

# Werkprofile

Philosophen und Literaten  
des 17. und 18. Jahrhunderts

Herausgegeben von  
Frank Grunert und Gideon Stiening

Wissenschaftlicher Beirat:  
Wiep van Bunge, Knud Haakonssen, Marion Heinz,  
Martin Mulsow, Merio Scattola und John Zammito

Band 1

Diese Reihe versammelt textnahe Interpretationen von umfassenden Werkkomplexen einzelner Philosophen, Wissenschaftler und Literaten des 17. und 18. Jahrhunderts. Im Fokus stehen Werke von Autoren, die in den Diskussionen ihrer Zeit als Anreger von Innovationen oder als Hersteller von Synthesen eine gewichtige Rolle spielten, ohne dass die Forschung deren Bedeutung bislang hinreichend wahrgenommen hätte.

Bei den in den Bänden der Reihe publizierten Analysen geht es um eine genaue Rekonstruktion der internen Strukturen eines Œuvres und der Diskussion seiner theoretischen Leistungen im Kontext des jeweiligen zeitgenössischen Problemhorizontes. In der doppelten Perspektive eines internen wie externen Blicks werden neue sachliche Einzelheiten ebenso aufgedeckt wie die Genese und die Produktivität von Theoriezusammenhängen, wodurch neue Grundlagen für die Erschließung der intellektuellen Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts entstehen.

Frank Grunert, Gideon Stiening (Hg.)

Johann Georg Sulzer  
(1720–1779)

Aufklärung zwischen  
Christian Wolff und David Hume



Akademie Verlag

Eine ganz andere Bahn schlägt Kant ein, wenn er die ontologische Begründung des Guten und Lustvollen in einer Ontologie der Vollkommenheit preisgibt. Mit dieser Infragestellung der wolffschen Metaphysik treten Sein und Sollen auseinander und damit ist der Weg für eine neue Moralphilosophie geebnet, die nicht – wie die wolffsche – darauf zielt, als Klugheitslehre den objektiv vorgegebenen Zweck der Vollkommenheit befördernde Mittel zu bedenken.<sup>106</sup>

<sup>106</sup> Vgl. dazu: »Diese [sittliche Vollkommenheit] unterläßt er [Baumgarten] zu bestimmen, nach dem Geschmack der Philosophie des Wolfs, die stets die Vollkommenheit auf den Respekt zwischen Ursache und Folge bauete, und also blos als Mittel zu Zwecken in lust und Unlust.« AA XXVII, S. 16.

WERNER EULER

## Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens

### 1. Aufgabenstellung

Im Zentrum meines Beitrages steht zweierlei: Sulzers Auffassung von der *Idee des Schönen* und seine *Theorie des Vergnügens*, wie er sie in seiner 1751/52 in den Jahrbüchern der Berlinischen Akademie unter dem Titel *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* veröffentlichten Abhandlung am ausführlichsten abgefasst hat.<sup>1</sup>

Beide Gegenstände machen es eigentlich erforderlich, den philosophiegeschichtlichen Kontext mit zu beleuchten, in dem sich ihre philosophische Bearbeitung vollzieht. So ist selbstverständlich die von Sulzer entworfene Theorie des Schönen nur im Lichte der um 1750 in Deutschland mit Johann Georg Meier und Gottlieb Alexander Baumgarten einsetzenden wissenschaftlichen Verselbständigung der Ästhetik angemessen zu beurteilen, zumal – wie Élisabeth Décultot festgestellt hat – Sulzer in dem genannten Aufsatz weder den Namen Baumgartens erwähnt, noch überhaupt von dem Begriff der *Ästhetik* oder des Ästhetischen Gebrauch macht.<sup>2</sup> Auch andere Klassiker der Ästhetik, z.B. Edmund Burke, werden mit keiner Silbe erwähnt. Und natürlich hätte auch eine differenzierte Einschätzung darüber zu erfolgen, welche

<sup>1</sup> Und zwar – wie den Artikeln von Élisabeth Décultot zu entnehmen ist – ursprünglich nur in einer französischen – und erst 1762 in einer deutschen Fassung. Ich beziehe mich hier auf den Wiederabdruck als Aufsatz in Johann Georg Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*. In: ders.: *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt*. 2 Bde. Leipzig 1773/1781, Bd. 1, S. 1–98 (im Folgenden abgekürzt VS Band, Seitenzahl). Die französische Originalfassung habe ich nicht eingesehen. Vgl. Élisabeth Décultot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie. Zu Sulzers »Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen (1751/52)«*. In: *Scientia Poetica* 12 (2008), S. 69–88. Zur Editions-geschichte von Sulzers *Untersuchung* vgl. dies.: *Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751–1752)*. In: Élisabeth Décultot, Stefanie Buchenau (Ed.): *Esthétiques de l'Aufklärung*. Paris 2006, S. 93, Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 99. Das gilt nicht für die *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Dort würdigt Sulzer die Verdienste Baumgartens für die Begründung der Wissenschaft der *Ästhetik* (vgl. Johann Georg Sulzer: *Art. Aesthetik*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt*. Neue vermehrte zweyte Auflage. Leipzig 1792, Bd. 1, S. 48. [ND: Mit einer Einleitung von Giorgio Tonelli. Hildesheim 1970, 21994].)

Impulse unser Autor der nachfolgenden Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der ästhetischen Theoriebildung mitgeben konnte. Weiterhin wären unbedingt die sehr wahrscheinlichen Einflüsse englischer Pioniere ästhetischer Theoriebildung (Shaftesbury und Hutcheson, die Sulzer nachweislich studierte) zu berücksichtigen.

Ein ähnliches Defizit muss ich bei der Einordnung der Theorie des Empfindens und speziell des Vergnügens einräumen. Alessandro Lazzari hat in einem kürzlich erschienenen Artikel<sup>3</sup> Karl Leonhard Reinholds Überlegungen in *Über die Natur des Vergnügens*<sup>4</sup> untersucht. Er gibt darin Reinholds Positionsbeschreibung Sulzers im Kontrast zu anderen Vergnügungstheoretikern wieder, wonach dieser »das Vergnügen sowohl aus dem subjektiven wie aus dem objektiven Gesichtspunkt betrachtet, jedoch mit »einseitiger Rücksicht« auf den leidenden Teil des Vorstellungsvermögens.«<sup>5</sup> Für die Richtigkeit dieser historischen und systematischen Einordnung lassen sich vermutlich hinreichende Belege finden. Dazu wäre es aber angebracht, genauere Bezüge zu anderen philosophischen Betrachtungen über das Vergnügen herzustellen, um Dissens oder Konsens zu ermitteln oder zu bestätigen.

Nun zu dem, was ich versucht habe: Ich werde mich im folgenden streng an die Textvorgaben der sulzerschen Abhandlung von 1751/52 (1762) halten, die einzelnen Bauteile seiner Theorie des Vergnügens freilegen, zusammentragen und sie bei der Darstellung mit kritischem Kommentar begleiten. Ich will dabei zeigen, dass es offensichtlich bestimmte, zum Teil nicht miteinander kompatible theoretische Voraussetzungen gibt, die seine Theorie – wie ich meine – in erheblicher Weise in Begründungsnot bringen. Damit meine Argumentation schlüssig nachvollziehbar ist, werde ich eine Gedankenskizze an den Anfang meiner Untersuchung stellen, die einige Schlüsselbegriffe der sulzerschen Theorie des Schönen erläutern soll. Als Grundlage und Ausgangspunkt dafür verwende ich den Aufsatz *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet* von 1763,<sup>6</sup> in welchem die in systematischer Hinsicht durchsichtigste Darstellung des Unterschiedes zwischen Vorstellung (Idee) und Empfindung geleistet wird und der deswegen ein wertvolles Hilfsmittel für das Verständnis und die Beurteilung der sulzerschen Theorie des Vergnügens und des Schönen abgibt. Das in den *Anmerkungen* ausgearbeitete Seelenzustandsmodell ist triadisch aufgebaut und widerlegt allein schon dadurch die Legende von einem »dichotomisch-disjunktiven Denkmodell« hinsichtlich der Seelenzustände des Empfindens und des Nachdenkens, das in Sulzers Arbeiten ab 1763 seinen Niederschlag finden soll.<sup>7</sup> Ergänzen werde ich meine Ausführungen durch Überlegungen zu weiteren Arbeiten Sulzers. Dass diese Schriften späteren Datums sind als die, die die grundlegende Theorie des Schönen und des Vergnügens enthält, und dass das Seelenzustandsmodell der späteren Jah-

<sup>3</sup> Alessandro Lazzari: *Platner und Reinhold über das Vergnügen*. In: *Aufklärung* 19 (2007), S. 309–326.

<sup>4</sup> Karl Leonhard Reinhold: *Über die Natur des Vergnügens*. In: *Teutscher Merkur* 4 (1788), S. 61–79, S. 144–167; 1 (1789), S. 37–52.

<sup>5</sup> Lazzari: *Platner und Reinhold* (s. Anm. 3), S. 317.

<sup>6</sup> Johann Georg Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet*. In: VS 1, S. 225–243.

<sup>7</sup> Wolfgang Riedel: *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer*. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992*. Stuttgart 1994, S. 411–439, spez. S. 416.

re in der Frühschrift von 1751 noch nicht präsent ist, stört in diesem Zusammenhang nicht, weil die strittige Frage möglicher konzeptioneller Verschiebungen m. E. die Bestimmungen der Hauptbegriffe und die allgemeine Ausrichtung seiner Philosophie nicht wesentlich tangiert. Insofern nämlich das »disjunktive Paradigma«<sup>8</sup> zurückgewiesen werden muss, verliert auch die These von einem »Bruch« bzw. von einer »Wende« vom rationalen »Monismus der Vorstellungskraft« zum empfindungstheoretischen »Dualismus« von Vorstellen und Empfinden ihre Legitimation.<sup>9</sup> Ebenso fragwürdig ist die Behauptung von einer Abkehr Sulzers von Grundlagen der Wolffschen Psychologie.<sup>10</sup> Für Sulzer selbst war dies offenbar kein Problem, bezieht er sich doch in späterer Zeit affirmativ und ohne jede Selbstkorrektur auf die Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen zurück.<sup>11</sup> In welche Schwierigkeiten Sulzers Vergnügungstheorie aufgrund unangemessener Bestimmung ihrer Grundbegriffe aber gerät, möchte ich schließlich (Abschnitt 7) an Hand der Fortführung meines Anfangsreferates aus den *Anmerkungen* zeigen.

## 2. Drei »Zustände« der Seele: Vorstellung (Idee), Empfindung, Kontemplation – Klärung einiger Grundbegriffe in Bezug auf Sulzers Vergnügungslehre

In den *Anmerkungen* von 1763, die eine differenziertere Analyse gestatten als die Anfangsversuche der 1750er Jahre, führt Sulzer alle Veränderungen und Bestimmungen der Seele auf zwei ursprüngliche Vermögen zurück, d. i. das Vermögen, »sich etwas vorzustellen« und das Vermögen, »zu empfinden«, oder auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden.<sup>12</sup> Methodisch macht sich Sulzer in der betrachteten Abhandlung den Fall zunutze, dass das Vorstellungsvermögen über das Empfinden dominiert. Denn der Fall, da eines der beiden Vermögen »allein die ganze Wirksamkeit der Seele zu beschäftigen scheint«, ist für die forschende Beobachtung günstig und gibt wichtige psychologische »Facta und Umstände« an die Hand;<sup>13</sup> diese will er in seiner Untersuchung zusammentragen. Des Weiteren beruft er sich auf eine Ähnlichkeit zwischen dem Sehvermögen und dem Vorstellungsvermögen überhaupt.<sup>14</sup> Auf dem

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 415f. In abgeschwächter Form gilt dies auch für die Position von Décultot, obwohl sie Riedels »etwas dichotomische Lektüre von Sulzers früher philosophischer Entwicklung« »hinterfragen« will (Décultot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* [s. Anm. 1], S. 74). Eher zurückhaltend über Riedels These äußert sich auch Achim Vesper: *Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant*. In: Décultot, Buchenau (Ed.): *Esthétique de l'Aufklärung* (s. Anm. 1), S. 33.

<sup>10</sup> Vgl. Décultot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* (s. Anm. 1), S. 83–85.

<sup>11</sup> Vgl. Johann Georg Sulzer: *Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste* [1765]. In: VS 1, S. 122–145, hier S. 136.

<sup>12</sup> Sulzer: *Anmerkungen* (s. Anm. 6), S. 225. In dem Text *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* von 1758 zählt Sulzer fünf Vermögen, aus denen die Vernunft entsteht: Johann Georg Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft*. In: VS 1, S. 244–281, hier S. 268.

<sup>13</sup> Sulzer: *Anmerkungen* (s. Anm. 6), S. 225.

<sup>14</sup> Ebd., S. 225–227.

Wege dieser Analogie mit der Physiologie des Sehens gewinnt er über die Bildqualität einen Begriff von *Deutlichkeit*, der für ihn auf das »innere Sehen« der Seele übertragbar ist. Die Vorstellung ist nun die, dass der Verstand durch »Aufmerksamkeit« im Unterscheiden einen einzelnen Gegenstand aus einem »verworrenen« Ganzen isolieren und verdeutlichen kann, indem er (in Analogie zur Beobachtungsoptik) das Ganze zugleich »verdunkelt«. Durch Fortsetzung dieser Zergliederung auch an den Teilen eines Gegenstandes lässt sich, indem die Aufmerksamkeit auf einen einzigen »Punkt« des Gegenstandes konzentriert wird, ein hinreichender Grad an Deutlichkeit in der Erkenntnis eines zusammengesetzten Gegenstandes erzielen.<sup>15</sup>

Das Resultat dieser Seelenoperation ist ein »einfache[r] Begriff mit vollkommener Deutlichkeit«, völlig unbeeinflussbar von sinnlichen Empfindungen: »die Seele hat weder Empfindung, noch Neigung, noch Willen«, ja, sie verliert sogar ihr Selbstgefühl.<sup>16</sup> Dieser »Zustand des Nachdenkens« ist also auf der einen Seite vermeintlich adäquate Gegenstandserkenntnis, auf der anderen Seite aber vollkommenes Selbstvergessen:

Das unterscheidende Merkmal dieses Zustandes des Nachdenkens ist das Vergessen seiner selbst, welches allem, was die Aufmerksamkeit von ihrem Gegenstande abziehen könnte, den Zugang zu der Seele verschließt. Der Verstand befindet sich dabey sehr wohl, und er behandelt seinen Gegenstand mit einer vollkommenen Freyheit und Leichtigkeit, weil er sich zu nichts anders angetrieben fühlet, als sich den Gegenstand, den er vor sich hat, recht genau und deutlich vorzustellen.<sup>17</sup>

Neben der Merkwürdigkeit einer solchen punktzentrierten Begriffsbildung besticht in der Sichtweise Sulzers vor allem der Atomismus der Gegenständlichkeit. Er hat die Singularität der Ideen zum Pendant. Denn immer sind es »einzelne Ideen, aus welchen die Begriffe entstehen«. <sup>18</sup> Von Ideen, sofern sie sich auf Einzelgegenstände beziehen, insbesondere von der Idee »von sich selbst«, gilt, dass sie prinzipiell nicht vollständig (im höchsten Grade vollkommen) sind.<sup>19</sup>

Sulzers Auffassung von Ideen ist lockeschen Ursprungs.<sup>20</sup> Obwohl das »innere Gefühl« ein Vermögen hervorbringt, Ideen zu haben, sind sie doch Ausdruck des Empfindens infolge äußerer Affektion: »Eine Idee haben, die mit dem Geiste gegenwärtig sey, heißt nichts anders, als empfinden, daß man in dem gegenwärtigen Augenblicke auf eine gewisse bestimmte Art afficirt wird.«<sup>21</sup> Auch die Idee, die wir von uns selbst haben, ist durch die Sinne vermittelt und unter-

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 227f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 228.

<sup>17</sup> Ebd., S. 228f.

<sup>18</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 246.

<sup>19</sup> Vgl. Johann Georg Sulzer: *Von dem Bewußtseyn und seinem Einflusse in unsre Urtheile* [1764]. In: VS 1, S. 199–224, hier S. 206–208 u. S. 211.

<sup>20</sup> Diese Behauptung kann ich hier nicht detailliert nachweisen. Lockes Unterscheidung zwischen »sensation« und »reflection« als den beiden einzigen Quellen der Ideen dürfte der Ursprung der Unterscheidung in einen »Zustand des Nachdenkens« und einen solchen des »Empfindens« bei Sulzer sein. Vgl. vorläufig: John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. with a foreword by Peter H. Nidditch. Oxford 1975, Book II, Chapter I.1–5, Chapter VII.1–6. Francis Hutcheson macht von Lockes Unterscheidung implizit auch schon Gebrauch (vgl. Francis Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. In: ders.: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises*. London 1729, p. 20 u.ö.).

<sup>21</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 248.

liegt dem Zufall.<sup>22</sup> Die Ideenfolge ist den Veränderungen der Eindrücke adäquat. Ihre Unterscheidung setzt Aufmerksamkeit durch »die freye Anwendung der thätigen Kraft« voraus.<sup>23</sup> Sulzer anerkennt den Unterschied zwischen spekulativen (äußeren) und praktischen (inneren) Ideen.<sup>24</sup> Weiterhin wird zwischen materieller und formaler Beschaffenheit der Ideen unterschieden: *materiell* »ist die Art der Vorstellung, in Absicht auf die Ursache, welche sie hervorbringt«, der Form nach ist sie »die Art der Vorstellung, in Absicht auf die Art und Weise, wie wir sie fassen«. <sup>25</sup> Es ist nicht die materielle Beschaffenheit der Ideen, die immer gleich ist, insofern sie sich nur nach der Beschaffenheit der Sinnesorgane richten muss, sondern deren Form (als Grad der Deutlichkeit), nach der sich die Ideen unterscheiden. Die Grundideen sind sinnlicher Natur (»Ideen von sinnlichen Dingen«).<sup>26</sup> Aber sinnliche Empfindungen mögen noch so vollkommen sein und zur Verbesserung der Wahrnehmung von Unterschieden taugen, sie führen allein nicht zum *Nachdenken* oder zur Vernunfttätigkeit. Zu den von äußeren Gegenständen erzeugten sinnlichen Eindrücken muss »Aufmerksamkeit« als eine »Handlung des Geistes« hinzutreten.<sup>27</sup> Ihre Funktion ist es nämlich, eine einzige bestimmte Idee oder Vorstellung von »jeder andern« zu unterscheiden und diese zu fixieren. Die Exklusivität einer solchen Idee macht das besondere *Interesse* an ihr aus.<sup>28</sup> Es ist eigentlich die Handlung der »Urteilkraft«, die die Empfindung vergessen und aus ihr eine »abstrakte Idee« macht.<sup>29</sup> Nun gibt es zwei Arten der Aufmerksamkeit, die sich nach ihrer jeweiligen Ursache richten. Die *Aufmerksamkeit aus Zwang* entsteht durch die Stärke, mit der ein Gegenstand die Empfindung bewegt (»rührt«); dagegen bewirkt die »Deutlichkeit« der Ideen »eine freywillige und mit Nachdenken begleitete Aufmerksamkeit«. Allein diese letztere »richtet die Wirksamkeit der Seele auf einen genau ausgedrückten Gegenstand, dessen verschiedene Theile wir von einander unterscheiden«; »der Verstand behält alle Freyheit, den Gegenstand zu betrachten«. Es ist die *freywillige* (oder *freie*) Aufmerksamkeit als »der wahre Grund der Vernunft«, der das *Nachdenken* »erwecket«. <sup>30</sup>

Die sogenannte *freie Aufmerksamkeit* soll also das Nachdenken herbeiführen und den Geist aus dem Traum zum Wachen bringen; aber sie ist ja *frei* eben nur insofern, als das Nachdenken bereits wirksam ist, d.h. die Aufmerksamkeit – wie Sulzer sich ausdrückt – »begleitet« – und damit potentiell handelt. Ohne das Nachdenken gibt es nämlich kein deutliches Unterscheiden und damit auch keinen Ausgang aus den verworrenen Ideen der sinnlichen Empfindungen. Worauf beruht also die vorgebliche »Freyheit des Geistes [...], die uns erlaubt, nach Belieben zu handeln, und einer von unsern gegenwärtigen Vorstellungen den Vorzug vor allen andern zu

<sup>22</sup> Vgl. Sulzer: *Von dem Bewußtseyn* (s. Anm. 19), S. 201–203.

<sup>23</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 248.

<sup>24</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 234.

<sup>25</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 248.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 250f.

<sup>27</sup> Ebd., S. 252.

<sup>28</sup> Ebd., S. 253; obwohl wir eigentliches Interesse nur an dem haben, das in uns selbst vorgeht (vgl. Sulzer: *Anmerkungen* [s. Anm. 6], S. 234). Vgl. auch Johann Georg Sulzer: Art. *interessant*. In: Sulzer: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (s. Anm. 2), Bd. 2, S. 691–694. Siehe zudem den Begriff »Interesse« bei Francis Hutcheson: *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*. In: ders.: *Inquiry into the Original of our Ideas* (s. Anm. 20), p. 106f.

<sup>29</sup> Vgl. Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 268f.

<sup>30</sup> Alle Zitate ebd., S. 253–255.

geben, uns dabey aufzuhalten und sie wieder fahren zu lassen, so wie wir es für gut finden,«<sup>31</sup> und die also Bedingung des Nachdenkens sein muss? Nach Sulzer setzt sie ihrerseits zweierlei als Bedingung voraus: *erstens* einen »Zustand des vollkommenen Wachens« (bzw. der *klaren Vorstellungen*, unter Berufung auf Wolff) und eine »hinlängliche Stille in der Seele«, d.h. der Abwesenheit von jedem Zwang durch sinnliche Empfindungen.<sup>32</sup> Der Zustand »des vollkommenen Wachens« ist durch eine klare Abfolge von Ideen gekennzeichnet; er setzt also ein denkendes Unterscheiden voraus, eine Tätigkeit also, die erst im Wachzustand möglich ist und durch die freie Aufmerksamkeit hergestellt werden soll. Aber damit setzt das Wachen genau dasjenige schon voraus, was es selbst erst ermöglichen soll.

Das Nachdenken kann aus dem Traum der Vorstellungen nicht geweckt werden, ohne im Wachen bereits unterscheidend und determinierend tätig zu sein. Für Sulzers Konzeption der Ideen ergibt sich daraus die notwendige Konsequenz, dass die Idee als differente Vorstellung (d.h. als innere, abstrakte Idee) unerzeugt ist, d.h. immer schon ist, aus Zufall da ist, nur passive Form ist, die von der Aufmerksamkeit vorgefunden wird. Das zeigt sich insbesondere bei der sinnlichen Idee oder Empfindung, die erklärtermaßen nicht bloß ein passives Vermögen, sondern Tätigkeit sein soll.

Zurück zur Darstellung der *Anmerkungen* von 1763: In scheinbar unversöhnlichem Gegensatz zum »Zustand des Nachdenkens« steht der »Zustand der Empfindung«.<sup>33</sup> Den Begriff der Empfindung entnimmt Sulzer in seinem Aufsatz von 1763 der Differenzierung des Vorstellungsbegriffs:

Empfindung nenne ich jede Vorstellung, insofern sie angenehm oder unangenehm ist, oder insofern sie Verlangen oder Abscheu hervorbringt. *Die Empfindung ist also eine Handlung der Seele [!], die mit dem Gegenstande, der sie hervorbringt, oder veranlasst, nichts gemein hat. [...]* Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst.<sup>34</sup>

Die Beschäftigung der Seele mit sich selbst ist eine notwendige Bedingung der Empfindung. So wie der Gegenstand außer dem Selbst liegt, so trennt sich demnach das Nachdenken vom Empfinden.

Aber das Nachdenken hat, wie Sulzer in anderen Darstellungen ausgeführt hat, im Empfinden (eines äußeren Gegenstandes) auch eine seiner wesentlichen Voraussetzungen. Es geht aus dem Empfinden hervor, so wie die Empfindung in das Nachdenken übergeht. Die Empfindung ist insofern auch eine Abart, nicht nur das Gegenteil der *Vorstellung*.<sup>35</sup> Aus dieser Verwirrung

<sup>31</sup> Ebd., S. 255.

<sup>32</sup> Ebd., S. 255 u. S. 260.

<sup>33</sup> Sulzer: *Anmerkungen* (s. Anm. 6), S. 229. Abweichend von dieser Nomenklatur führt Sulzer in *Von der Kraft* folgende drei Seelenzustände an: den »Zustand des Nachdenkens«, den »Zustand der Betrachtung (contemplation)« und den »Zustand der Bewegung (emotion)« (Sulzer: *Von der Kraft* [s. Anm. 11], S. 124).

<sup>34</sup> Sulzer: *Anmerkungen* (s. Anm. 6), S. 229; Hervorhebung von mir.

<sup>35</sup> Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Denken und Empfinden an anderen Stellen bei Sulzer wieder einerlei werden: »Denn vernünftig schließen, ist nichts anders, als erkennen, oder empfinden, daß gewisse Sätze nothwendig aus gewissen andern Sätzen folgen« (Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* [s. Anm. 12], S. 246). In der Schrift *Von dem Bewußtseyn* wird zwischen zwei Arten von (Verstandes-)Vorstellungen unterschieden: Vorstellungen von sich selbst und solchen von Dingen außer uns (Sulzer: *Von dem Bewußtseyn* [s. Anm. 19], S. 201). – Wolfgang Riedel nimmt diese unbestreitbare Differenz zwischen Vorstellen und Empfinden bei Sulzer zum Anlass und zur Begründung seiner

hilft sich die Verwirrung selbst: die Empfindung wird nur fühlbar »in dem Zustande *verwirrener* Vorstellungen«,<sup>36</sup> ihre Stärke ist dem Grad der Verwirrung in den Vorstellungen (d.h. im *Nachdenken*) proportional. Die Verwirrung der Vorstellungen oder *Ideen*, die aus dem Zustand des Nachdenkens heraus eintreten kann, ist die Bedingung für die abrupte Umkehr der Vorstellung, d.h. für die Möglichkeit des Übergangs zum Empfinden seiner selbst wie übrigens auch die Bedingung der Möglichkeit des Übergangs von einer Idee zu einer anderen.<sup>37</sup>

Den Anschein, als ob die »angenehme Empfindung [d.i. das Vergnügen, WE] wirklich von der deutlichen Erkenntnis komme« widerlegt Sulzer mit dem Argument der Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge wechselnder Seelenhandlungen, die den Anschein des Zugleichseins von Nachdenken und Empfinden erwecken (und damit eigentlich schon den Zustand der Kontemplation vorwegnehmen).<sup>38</sup> Damit spricht er ein Phänomen an, das er an anderer Stelle ausführlicher als ein raffiniertes mechanisches Getriebe der Seelenphysik beschreibt.<sup>39</sup> Es sind nämlich die *dunklen Vorstellungen* der Seele, die die Empfindung hervorrufen; und weil deren Erzeugung weniger Zeit benötigt als die Überlegung deutlicher Vorstellungen (Ideen), drängt sich die Empfindung aufgrund ihrer überlegenen Schnelligkeit stets vor die behäbig wirkende Vernunft, »und auf diese Art überraschet oft die Empfindung die Vernunft« und nimmt auf diese Weise von der ganzen Seele Besitz – ja, oft hintergeht uns die Dunkelheit der Vorstellungen und spielt ihre »Macht« gegenüber dem Verstand aus;<sup>40</sup> in der Dunkelheit der Seele verbergen sich die »Feinde der Vernunft« (Vorurteile und Leidenschaften) und üben mit »List« ihre Herrschaft aus. Die Empfindung der dunklen Vorstellungen geht als Siegerin aus dem Wettstreit mit der Vernunftfeindsicht hervor.<sup>41</sup>

Bei der Theorie der dunklen Vorstellungen, mit deren Hilfe die Fragen nach der Entstehung der überlegenen (dunklen) Kräfte der Seele und ihres Siegeszuges über die Willensäußerungen beantwortet werden sollen, beruft sich Sulzer namentlich auf Leibniz und seine Schüler.<sup>42</sup> Leibniz benutzte die dunklen Vorstellungen (»perceptions confuses«) in seiner *Monadologie*, um das

These eines »disjunktive[n] Paradigma[s]« im Denken Sulzers, das dadurch gekennzeichnet sei, dass er die Empfindung als »das Andere der Vernunft« »erfinde« (Riedel: *Erkennen und Empfinden* [s. Anm. 7], S. 417); damit vollziehe sich in seinem eigenen Denken ein »Bruch«, durch den er einen »entscheidende[n] Schritt« über Wolff und Baumgarten hinausgehe (ebd., S. 415). Ich konnte in den von mir untersuchten Schriften Sulzers keine Stelle ausfindig machen, die den systematischen Gebrauch (der sich nicht auf bloße Absichtserklärungen stützen kann) eines derart einseitigen Begriffs von Empfindung bestätigen könnte. Eine entscheidende Abkehr von Grundannahmen der Philosophie Wolffs oder Baumgartens kann ich ebenso wenig erkennen.

<sup>36</sup> Sulzer: *Anmerkungen* (s. Anm. 6), S. 230; Hervorhebung von mir.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 231f. und S. 228.

<sup>38</sup> Ebd., S. 233f.

<sup>39</sup> Vgl. Johann Georg Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilt und handelt* [1759]. In: VS 1, S. 99–121, hier S. 115, S. 117. Unbeschadet der Beteuerung Sulzers, dass die Seelenkräfte »in Ansehung ihrer Existenz von gar keinem Mechanismus, und von keiner Anordnung der Theile abhängen« (Sulzer: *Von dem Bewußtseyn* [s. Anm. 19], S. 204).

<sup>40</sup> Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes* (s. Anm. 39), S. 115, S. 118, S. 119.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 115ff.

<sup>42</sup> Ebd., S. 107.

Leiden der Substanz zu erklären (§ 49, § 60).<sup>43</sup> Statt Vorstellung sagt Sulzer häufig auch einfach: *Idee*.<sup>44</sup> Ideen können wieder aus einer Vielzahl anderer Ideen zusammengesetzt sein;<sup>45</sup> sie können dunkel und verborgen oder klar und deutlich sein.<sup>46</sup> Die verworrenen Vorstellungen (Ideen) sind kräftiger als die deutlichen, und aus ihnen entstehen die Empfindungen. Der Grund der Verworrenheit liegt darin, dass die »einfachen Ideen« als Teile der zusammengesetzten »in Eins vermengt sind, und auf einmal wahrgenommen werden«. Deutlichkeit entsteht daraus, dass die Teile aus dem Gemenge des Ganzen herausgelöst und für sich betrachtet werden. In diesem Vorgang der Konzentration auf das Einzelne entsteht »die große Ruhe der Seele und des Körpers« beim Nachdenken.<sup>47</sup>

Auch in seinen späteren Arbeiten steht die sinnliche Empfindung für die Bewegung der Seele bzw. deren ursprüngliche Kraft;<sup>48</sup> dabei handelt es sich immer um zwar klare, aber verworrene Vorstellungen.<sup>49</sup> Dagegen ruft die Beschäftigung der Seele mit abstrakten Schlüssen und deutlichen Vorstellungen eine »große Stille« hervor.<sup>50</sup> Eine Folge der Seelenstärke und Beständigkeit der Empfindung ist die Erhaltung des Zustandes der »gesunden Vernunft«. Die Empfindungen gewährleisten also auch die geregelten Abläufe des logischen Urteilens und Schließens.<sup>51</sup> Erst die sinnlichen Empfindungen – und nur diese – als Grenzpfähle des rechten Weges ermöglichen eine vernünftige Orientierung in der wirklichen Welt: »Diese Empfindungen, gleich denen an Scheidewegen errichteten Säulen, die uns den Ort, wohin sie führen, anzeigen sollen, sind uns zu dem Ende gegeben, damit wir nicht irre gehen.«<sup>52</sup>

Auf der Grundlage von so emphatisch vorgetragene Leitlinien ist es freilich unbestreitbar, dass Sulzer aus der Sicht eines empirischen Psychologen und Sinnesphysiologen den Wunsch hegt, die Empfindung allein auf den Thron der Philosophie des Vergnügens zu setzen. Aber diesem Ansinnen – das muss mit aller Deutlichkeit gesagt werden – widerspricht die Anlage seiner Vergnügungstheorie im Ganzen. Das Selbstgefühl zur einzig ausschlaggebenden Richtschnur angenehmer oder unangenehmer Empfindungen zu erheben, bedeutet, den allgemeinen Begriff des Vergnügens selbst, der gerade begründet werden soll, abzuschaffen.

Es liest sich daher wie ein glücklicher Einfall, um die Vergnügungstheorie zu retten, dass Sulzer zwischen den Extremen der Empfindung und des Nachdenkens noch einen mittleren Seelenzustand findet: »Es gibt noch einen dritten, der zwischen diesen beyden das Mittel hält,

<sup>43</sup> Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Metaphysische Abhandlung*. Übersetzt, mit Vorwort und Anmerkungen hg. von Herbert Herring. Hamburg 1985, § 24. Zu Leibniz als Vorläufer der sulzerschen Vergnügungstheorie vgl. Vesper: *Le plaisir du beau* (s. Anm. 9), S. 24–26.

<sup>44</sup> Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes* (s. Anm. 39), S. 108, S. 110f.

<sup>45</sup> Ebd., S. 108.

<sup>46</sup> Ebd., S. 110f.

<sup>47</sup> Zitate ebd., S. 112–114.

<sup>48</sup> Für »Kraft« verwendet Sulzer besonders in Hinsicht auf die Wirkung, die von Kunstwerken ausgeht, den Terminus »Energie« (vgl. Sulzer: *Von der Kraft* [s. Anm. 11], S. 122ff.).

<sup>49</sup> »Keine einzige deutliche Idee kann bewegen; sie kann bloß die Aufmerksamkeit leiten«; Sulzer: *Von dem Bewußtseyn* (s. Anm. 19), S. 213.

<sup>50</sup> Ebd., S. 213, S. 216.

<sup>51</sup> Ebd., S. 221.

<sup>52</sup> Ebd., S. 222.

und den ich den *Zustand der Betrachtung* (*contemplation*) nennen will.«<sup>53</sup> Damit ist der Zustand der Vorherrschaft der verworrenen Vorstellungen gemeint, der weiter oben stets vorausgesetzt worden ist. Dazu wird gemutmaßt, dass die Kontemplation sowohl von der Empfindung als auch vom Nachdenken etwas an sich hat. Sein Entstehen lässt sich aber nur als eine »beständig [...] und schnell auf einander folgende [...] Abwechslung des Nachdenkens und des Empfindens« denken. Der Betrachter »befriedigt sich mit verworrenen Ideen, und verlangt nicht, sie ganz deutlich zu machen«. Die Verworrenheit ist aber nur ein Grad verminderter Aufmerksamkeit und Klarheit in beide Richtungen. In diesem Zustand wird der äußere Gegenstand zwar klar genug erkannt und das innere Selbst klar genug empfunden; die Aufmerksamkeit richtet sich also auf beide Extreme; aber in diesem Zustand können wir nicht sicher über die Beschaffenheit von Gegenständen urteilen, und die Empfindungen gehen nicht tief genug. Die Ursachen sind zufälliger Natur und liegen u.a. in der Interesselosigkeit am Gegenstand. Dieser »Zustand der Mittelmäßigkeit« aller Seelenregungen wird zugleich als ein Zustand »maschinenmäßig[er]« Seelenruhe aufgefasst.<sup>54</sup> In diesem mittleren Seelenzustand wird Sulzers Theorie des Schönen – wie sich gleich zeigen wird – auf eine harte Probe gestellt. Es wird sich herausstellen, dass der Geschmack an der Idee des Schönen dort am fadeiten ist, wo Empfindung und Verstandesdenken aufeinandertreffen.<sup>55</sup>

In den *Anmerkungen* legt Sulzer fest, dass es in Wahrheit immer nur das Selbstempfinden, niemals die Arbeit des Gedankens an den Gegenstand ist, der uns Vergnügen bereitet; dass das Vergnügen das Nachdenken »begleitet«, sei eine Täuschung.<sup>56</sup> Das Vergnügen gehört demzufolge per se ganz auf die Seite der Seelenempfindung. Aber was wird dann aus dem 1751 für die Theorie des Schönen in Anschlag gebrachten »intellektuellen Vergnügen«?<sup>57</sup> Man müsste wohl schlussfolgern, dass es erst dann vergnügt, wenn es zur Ruhe kommt, d.h. wenn das Denken aufgehört hat. Es können dann eigentlich nicht mehr die geistigen Gegenstände (Begriffe, geometrische Figuren usw.) sein, die vergnügen, und sie dürften allenfalls nur einen Schein von Schönheit erwecken.

In Wahrheit hat Sulzer seine Theorie des »intellektuellen Vergnügens« nie aufgegeben. So spricht er auch wiederum in positivem Sinne vom »Vergnügen« an den »Arbeiten des Geistes«, nämlich bezogen auf die Phase der geistigen Entspannung und des Nachlassens der Denkanstrengung. Es ist der Zustand der Kontemplation (der mittlere Zustand zwischen Denken und Empfinden), der auf einmal das höchste Vergnügen bereitet, indem die Idee des Gegenstandes verworren ist, die des Selbst aber dabei klar wird; eigentlich ist es ein Zustand, der von Sulzer nicht eindeutig bestimmt wird: Einerseits werden Nachdenken und Empfinden aufgrund der

<sup>53</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 236. In der »Mitte« zwischen deutlichem Erkennen und Empfinden ist laut der Erklärung in dem Artikel *Schön* das *Schöne im eigentlichen Sinne* zu suchen (Johann Georg Sulzer: Art. *Schön*. In: Sulzer: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], S. 306) Wolfgang Riedel schenkt diesem mittleren Zustand keine Beachtung (vgl. Riedel: *Erkennen und Empfinden* [s. Anm. 7]); anders Vesper: *Le plaisir du beau* (s. Anm. 9), S. 33.

<sup>54</sup> Alle Zitate aus Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 236–238.

<sup>55</sup> So ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn Sulzer in seinem Artikel *Schön* in der *Allgemeinen Theorie der Schönen Künste. Vierter Theil* (1794), wo die Mitte zwischen Empfindung und Erkennen das Reich des *eigentlichen Schönen* sein soll, als letzter Ausweg nur die Flucht ins Jenseits bleibt (s. Anm. 53).

<sup>56</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 233f.

<sup>57</sup> Dieser Aspekt der allgemeinen Theorie des Vergnügens wird erst in Abschnitt 6 ausführlich dargelegt.

Geschwindigkeit ihres Wechsels ununterscheidbar; andererseits soll die Empfindung dadurch einen Vorteil gegenüber dem Nachdenken gewinnen. Dieser »vollkommenste Zustand« der Seele soll auf einem »freye[n] Uebergang von der einen dieser Handlungen des Geistes zu der anderen« (d.h. vom Nachdenken zum Empfinden) beruhen.<sup>58</sup> Aber was heißt hier *frei*, wenn doch der *Wille* beim Nachdenken ganz ausgeschaltet ist und Empfindungen erklärtermaßen »unwillkührliche Handlungen der Seele« sind?<sup>59</sup>

Ausdrücklich heißt es schließlich im Widerspruch zu der eben zitierten Forderung eines *freien* Übergangs: »Es ist also gewiß, daß der Mensch nicht Herr über die ersten Bewegungen seiner Seele ist. Es bleibt ihm nicht die geringste Freyheit übrig, zu empfinden, oder nicht zu empfinden.« Mit anderen Worten: Empfinden ist nach Sulzer wesentlich »Leidenschaft«, das Leiden und nicht die Tätigkeit des Subjekts gibt den Ausschlag in seiner Theorie des Vergnügens wie auch des Schönen. Abermals behält Reinhold mit seiner in meinen Vorbemerkungen zitierten Einschätzung Recht. Die leere Unterscheidung zwischen einer »*physikalischen Freyheit*« (die in der Selbsthervorbringung geistiger Handlungen bestehen soll) und einer »*moralischen Freyheit*« (als dem Handeln nach Gründen und selbstgewählten Regeln), die Sulzer am Ende noch einführt, ändert nichts mehr an dem Befund, dass seine Theorie des Vergnügens in der höchsten Unfreiheit endet, durch die eine Ästhetik des Schönen nicht gedeihen kann.<sup>60</sup>

Nach dieser allgemeinen Erörterung der Grundbegriffe und der Hauptschwierigkeiten der psychologisch motivierten Vergnügungsphilosophie Sulzers werde ich im Folgenden vier Voraussetzungen herausarbeiten, ohne die diese Philosophie nicht Bestand haben kann, an denen sie aber auch unvermeidlich zerbricht.

### 3. Voraussetzung I: Rationale Seelenerkenntnis

Am Anfang seiner Schrift *Über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* von 1751/52, die noch keine dezidierte Theorie des Empfindens und Vorstellens enthält, verdeutlicht Sulzer das Anliegen der anstehenden Untersuchung: Er beabsichtigt zu zeigen, dass alle Arten des *Vergnügens*, d.h. angenehmer Empfindungen – und nebenbei auch ihres Gegenstücks, des *Missvergnügens* bzw. der unangenehmen Empfindungen, Sulzer bezeichnet sie gelegentlich auch als *Lust* (bzw. *Unlust*) –, trotz ihrer Heterogenität und Gegensätzlichkeit im Wesen (oder der Natur) der Seele ihren gemeinsamen Ursprung haben.<sup>61</sup> Diese Einsicht nennt er im Übrigen einen »Grundsatz«,<sup>62</sup> und sie ist ihm der *erste* Grundsatz seiner Theorie des Vergnügens. Sulzer begründet sein Vorgehen, das Ähnlichkeit mit dem Verfahren der Bestimmung geometrischer Gegenstände habe, damit, dass das Angenehme bzw. Unangenehme als allgemeine Eigenschaften so eng mit unseren Vorstellungen verbunden seien, dass sie notwendig von der Natur der Seele abhängen müssen. Zugleich soll damit ein Beitrag zur Lösung der allgemeinen Aufgabe

<sup>58</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 235.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 228 und S. 242.

<sup>60</sup> Alle Zitate ebd., S. 242.

<sup>61</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 3.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 17.

der Philosophie geleistet werden, nämlich zu zeigen, wie durch die Erforschung aller Ursachen von Vergnügungen und der Mittel zu ihrer Erlangung der Weg zum menschlichen Glück (als »Endzweck der Natur«) gefunden werden könne.<sup>63</sup>

Der Ursprung und zugleich eine der notwendigen *Voraussetzungen* einer neuen Theorie des Vergnügens, die Sulzer zu dem angegebenen Zweck auszuarbeiten gedenkt, wird klar benannt: Es ist die *Grundkraft* der Seele, durch die sie ursprünglich tätig wird und diese Tätigkeit so ausübt, dass sie im wesentlichen *Ideen* selbst produziert.<sup>64</sup> Sulzer braucht diese Theorie nicht erst zu entwerfen, er übernimmt sie erklärtermaßen von Christian Wolff aus dessen »Metaphysik der Seele«, ohne diese im Einzelnen an der Stelle referieren und prüfen zu wollen.<sup>65</sup> Ich werde im Anschluss an diesen Abschnitt in einem »Exkurs« näher auf die Vorleistungen Wolffs im Hinblick auf eine Theorie des Vergnügens eingehen, zumal Sulzers Bestimmung von »Vernunft« und »Vorstellungskraft« eine Mixtur aus wolffschen und leibnizschen Anteilen und eigenen Ergänzungen ist.<sup>66</sup>

Die Seele ist für Sulzer eine tätige Substanz, also einfach und unveränderlich. Ihre natürliche Tätigkeit oder *Kraft* besteht darin, Ideen hervorzubringen oder aufzunehmen und miteinander zu vergleichen, d.h. zu denken.<sup>67</sup> Das *Denken* ist die wesentliche Tätigkeit der Seele und zugleich der »Grundtrieb« aller freien Handlungen. Auf der anderen Seite sind es *Gegenstände*, die der Seelentätigkeit korrespondieren und dem Denken erst die nötige Materie (»gleichsam die Nahrung der Seele«) bereitstellen. Insofern es auch zum Wesen der Seele gehört, Ideen zu empfangen, nehmen sogar *sinnliche* Vergnügungen in ihr ihren Ursprung.<sup>68</sup>

Nach diesen Ankündigungen hätten wir eigentlich ein philosophisches Lehrstück der Psychologie zu erwarten. Aber davon nimmt Sulzer sogleich Abstand.<sup>69</sup> Stattdessen vermittelt seine Abhandlung Grundrisse einer Theorie des Ästhetischen sowie einer Grundlegung der Moral. Wir werden also zu klären haben, ob und auf welche Weise eine Philosophie des Schönen oder eine Geschmackslehre in der Seelenerkenntnis überhaupt ein Fundament beanspruchen kann.

### Exkurs: Christian Wolffs Theorie des Vergnügens

Was das »Vergnügen« betrifft, so widmete Christian Wolff, auf den sich Sulzer in Teilen seiner philosophischen Grundlegung wiederholt beruft, diesem Topos eine ganze Serie von Abhand-

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 1–5.

<sup>64</sup> Das Kraftvermögen der Seele nennt Sulzer später »Energie«. Diesen Begriff untersucht er speziell in seinem Aufsatz *Von der Kraft* (s. Anm. 11), S. 122–145.

<sup>65</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 5.

<sup>66</sup> Vgl. Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 245–247. Es muss hier darauf verzichtet werden zu prüfen, ob Sulzers Paraphrase der wolffschen Vernunftbestimmungen authentisch ist und worin im Einzelnen seine eigenen Erweiterungen bestehen. Eine Veränderung ist jedoch nicht zu übersehen: Sulzer setzt dem Vernunftvermögen des Denkens ein inneres »Gefühl« voraus (ebd., S. 247).

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 246.

<sup>68</sup> Alle Zitate Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 5–9.

<sup>69</sup> Sulzer erklärt, keine Untersuchung über die Streitfrage »Immaterialität vs. Materialität« der Seele anzustreben, vgl. ebd., S. 5.

lungen,<sup>70</sup> in denen er je nach dem Grund seines Entstehens verschiedene Arten von Vergnügen unterscheidet (Vergnügen aus der Erkenntnis von Wahrheit, Vergnügen aus Tugend). In *Von dem Vergnügen welches man aus der Erkenntnis der Wahrheit schöpfen kann* (1729) greift Wolff bei der Bestimmung dieses Begriffs eine Formel von Descartes auf,<sup>71</sup> die er auch an anderen Stellen zitiert und kommentiert: »Unser ganzes Vergnügen besteht nur darinnen, daß wir uns einer Vollkommenheit bewusst sind.«<sup>72</sup> Die Formel kommt allerdings bei Descartes nicht in wörtlicher Übereinstimmung vor; die überlieferte freie Übersetzung formt Descartes' Worte stillschweigend um.<sup>73</sup> Descartes hatte in diesem und in weiteren Briefen an die Pfalzgräfin Elisabeth in Umrissen eine allgemeine Theorie des Vergnügens entworfen. Darin unterschied er zwischen zwei Arten des Vergnügens: das eine gehört allein dem Geist an, das andere der Verbindung von Geist und Körper; von den letzteren Vergnügungen sagte er, dass sie die Vorstellung verwirren, indem sie oft größer zu sein scheinen als sie sind. Nach der Vernunftregel aber müsse die Größe jedes Vergnügens nach dem Grad der Vollkommenheit bemessen werden, durch den es hervorgerufen werde.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Vgl. die Abhandlungen Nr. 7, 8, 9, 10. In: Christian Wolff: *Gesammelte Kleine philosophische Schriften V*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. von Jean École u.a. Hildesheim, New York 1962ff., Abt. 1, Bd. 21.5, S. 213–681.

<sup>71</sup> Damit soll nicht gesagt werden, dass sich Wolffs Lustbegriff aus cartesianischen Begriffsbestimmungen herleitet; vielmehr hat Clemens Schwaiger begründet dargelegt, dass zwischen Wolffs und Descartes' Auffassungen von *Lust* tiefgreifendere Unterschiede bestanden als diejenigen, die Wolff selbst bemerkte. Darüber hinaus weist Schwaiger nach, dass Wolff nicht Descartes, sondern Leibniz den entscheidenden Anstoß zu der um 1705 erfolgten Revision seines ursprünglichen Lustbegriffs verdankte (vgl. Clemens Schwaiger: *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 51ff.).

<sup>72</sup> Wolff: *Gesammelte Kleine philosophische Schriften V* (s. Anm. 70), S. 217. Zitiert wird aus einem Brief von Descartes an die Pfalzgräfin Elisabeth, 1. September 1645. In seiner später veröffentlichten *Psychologia empirica* kommt Wolff noch einmal auf diese Briefstelle zurück, unter Verweis auf seine vormalige Marburger Vorlesung von 1729. In § 511 befindet sich eine lateinische Version der oben zitierten Briefstelle Descartes', die nach der Angabe von Schwaiger, unter Berufung auf Jean École, aus René Descartes: *Epistolae, Partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae. Pars prima*, Amsterdam 1682 stammt (vgl. Wolff: *Psychologia empirica*. In: ders.: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 70), Abt. 2, Bd. 5, S. 389ff. [*Psychologiae empiricae Pars II. De Facultate appetendi in specie de commercio inter mentem et corpus*]; vgl. hierzu Schwaiger: *Das Problem des Glücks* [s. Anm. 71], S. 59).

<sup>73</sup> Die Quelle ist: *Briefe 1629–1659*, S. 309 (zitiert nach Schwaiger: *Das Problem des Glücks* [s. Anm. 71], S. 59). Zum Problem der deutschen bzw. lateinischen Übersetzung der französischen Briefstelle und ihrer Verwendungsweise durch Wolff vgl. ebd.

<sup>74</sup> René Descartes: *Correspondance Juillet 1643–Avril 1647*. In: ders.: *Œuvres IV*. Publ. par Charles Adam, Paul Tannery. Paris 1901 [ND. 1972], p. 283f.: »[T]outes les actions de nostre ame qui nous acquerent quelque perfection, sont vertueuses, & tout nostre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous anons d'avoir quelque perfection. Ainsy nous ne sçaurions iamais pratiquer aucune vertu (c'est a dire faire ce que nostre raison nous persuade que nous devons faire), que nous n'en receuions de la satisfaction & du plaisir. Mais il y a deux sortes de plaisirs: les vns qui appartient a l'esprit seul, & les autres qui appartient a l'homme, c'est a dire a l'esprit en tant qu'il est vni au cors; & ces derniers, se presentant confusement a l'imagination, paroissent souuent beaucoup plus grans qu'ils ne sont, principalement auant qu'on les possede, ce qui est la source de tous les maux & de toutes les erreurs de la vie. Car, selon la regle de la raison, chasque plaisir se deuroit mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, & c'est ainsy que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement conneues. Mais souuent la passion nous fait

Wolffs weiterem Referat aus derselben Quelle ist zu entnehmen, dass er die Folgerungen aus der Formel in kritischer Wendung gegen Descartes erweitern möchte. Sein Ergänzungsvorschlag besteht kurz gesagt darin, die subjektive Seite in der cartesianischen Vorstellung um eine objektive zu ergänzen. Er hat nämlich den Eindruck, »als ob *des Cartes* das Vergnügen auf das Bewustseyn unserer Vorstellung einschränke«;<sup>75</sup> dabei zeige doch schon die gewöhnliche Erfahrung, dass Vollkommenheit auch aus der Erkenntnis äußerer Dinge entstehe, und es sei möglich, »die Vollkommenheit, welche sich in der Sache befindet«, einzusehen und dabei Vergnügen zu empfinden.<sup>76</sup> Wolff will also die Gegenstandserkenntnis in die Theorie des Vergnügens einbeziehen. Die Descartes-Lektüre habe ihn veranlasst, »das Vergnügen durch ein Anschauen oder eine anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit, sie mag nun wahr oder falsch seyn, zu erklären«.<sup>77</sup>

Diesem Schritt ins sinnliche Vergnügen der Gegenstandsempfindung hat sich Sulzer angeschlossen, um ihn fortzusetzen; keineswegs hat er in einer Reaktion gegen die cartesianisch-wolffianische Perfektionsmetaphysik eine Kehrtwende vollzogen. Er brauchte sich nicht einmal bei Hume, Shaftesbury oder Hutcheson zu bedienen, um seinen Weg einzuschlagen, sondern fand sämtliche Elemente, die er für seine Konstruktion benötigte, bei Wolff vor.

Mit dem Postulat der anschaulichen Erkenntnis von Vollkommenheit ist ausgesprochen, dass das Vergnügen nicht auf die Erkenntnis der Wahrheit beschränkt bleibt.<sup>78</sup> Ziel ist es vielmehr, »alle Bestimmungen (*determinationes*), welche in die Erklärung hinein kommen müssen«, zusammenzufassen und so weit wie möglich zu deuten.<sup>79</sup> Es ist diese Erweiterung zu einer universellen Begründungslehre, die Sulzer dankbar aufnehmen konnte, um sie seiner »allgemeinen Theorie des Vergnügens« einzuverleiben. Dass ein solcher Begriff des Vergnügens gleichwohl nicht der *Wahrheit* widerspreche, beansprucht Wolff in der *Deutschen Metaphysik* erwiesen zu haben.<sup>80</sup> Interessanterweise führt Wolff in § 3 seiner ersten Vergnügungsschrift Näheres zum

croire certaines choses beaucoup meilleures & plus desirables qu'elles ne sont; [...].« Die Kursivsetzung, die ich innerhalb des Zitats vorgenommen habe, zeichnet diejenigen Textstellen aus, auf die sich meiner Auffassung nach Wolffs Referat bezieht. Vgl. auch den Brief von Descartes an Elisabeth, 6. Oktober 1645: ebd., S. 304–317.

<sup>75</sup> Christian Wolff: *Von dem Vergnügen*. In: ders.: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 70), Abt. 1, Bd. 21.5, S. 218.

<sup>76</sup> Ebd., S. 218f.

<sup>77</sup> Ebd., S. 217. Auf den Begriff der Lust als *cognitio intuitiva perfectionis* (statt wie bisher als angenehme Empfindung [suavis sensus]) war Wolff in Wahrheit aber bereits 1705 durch eine briefliche Anregung von Leibniz gebracht worden (vgl. Schwaiger: *Das Problem des Glücks* [s. Anm. 71], S. 55). In seiner Darstellung gibt er Descartes wohl deswegen den Vorzug gegenüber Leibniz, weil er die ältere Quelle ist. – An anderer Stelle kritisiert Wolff an Descartes, dass er den im Hinblick auf das Verständnis von *Lust* verwendeten Begriff der *Vollkommenheit* nicht hinreichend untersucht habe (Wolff: *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*. In: ders.: *Gesammelte Werke* [s. Anm. 70], Abt. 1, Bd. 9, S. 261; vgl. auch Schwaiger: *Das Problem des Glücks* [s. Anm. 71], S. 57f.).

<sup>78</sup> »*Voluptas* est intuitus, seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscunque, sive verae, sive apparentis.« Wolff: *Psychologia empirica* (s. Anm. 72), S. 389.

<sup>79</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 217.

<sup>80</sup> Dort zeigt Wolff unter Bezugnahme auf dasselbe Schreiben Descartes', dass das »Anschauen der Vollkommenheit« eines Gegenstandes (z.B. eines Gemäldes oder einer Uhr) im Betrachter ein Lustempfinden hervorrufe. Der »Beweis« wird über die Ähnlichkeit der Zusammenstimmung aller Teile des Abbildes (oder der »Vorstellung«) mit der nämlichen Zusammenstimmung »in der Sache selbst«

Wahrheitsbegriff aus, um verständlich zu machen, »was für eine *Empfindung* der Vollkommenheit die Erkenntnis der Wahrheit begleite.«<sup>81</sup> Es gebe in den Dingen eine Wahrheit, die »die allgemeine (*transcendentalis*)« genannt werde, und diese bestehe in nichts anderem als der Ordnung der Mannigfaltigkeit nach den Regeln »Grund des Widerspruchs« und »Satz des zureichenden Grundes«, nach denen zugleich der Inhalt eines Dinges bestimmt werde.<sup>82</sup> Aus dieser *allgemeinen Wahrheit* als »Grund« alles Unterschiedenen leitet sich erst die »logische Wahrheit« eines Urteils ab, denn es sei nicht einerlei, »die Wahrheit eines Satzes oder auch einer Sache zu erkennen« und die Wahrheit des Satzes *einzusehen*.<sup>83</sup> Zur Einsicht in die Wahrheit eines Satzes genügt es nämlich nicht, das Vorliegen der Zuordnung einer Bestimmung zu einem Gegenstand bloß wahrzunehmen; es ist vielmehr erforderlich, den »Grund« der Zuordnung, der in einem »Begriff« liegt, zu wissen.<sup>84</sup> Von dieser Einsicht, die ein materiales Wahrheitskriterium darstellt, hängt die »logische Wahrheit« von Urteilen (Sätzen) ab.<sup>85</sup> Erkenntnis aus *Erfahrung* hingegen vermittelt nach Wolff eine solche *Einsicht* in die Wahrheit des Begriffs von einem Gegenstande nicht.<sup>86</sup>

Mit der Einsicht in die Wahrheit der »Dinge selbst« aufgrund der beiden Regeln ist das Erkennen der Ordnung und damit der Vollkommenheit verbunden, denn: »Den Dingen wird eine Vollkommenheit zugeeignet, in so fern die innere Bestimmungen durch einen allgemeinen Grund oder Regel zuweilen aber durch mehrere dergleichen Regeln erklärt werden können.«<sup>87</sup> Dieser Vorstellung von Vollkommenheit liegt der allgemeine Begriff von *Vollkommenheit* (*perfectio*) zugrunde, den Wolff in § 503 seiner *Ontologia* gegeben hat.<sup>88</sup> Demgemäß besteht die Vollkommenheit in der »Zusammenstimmung des mannigfaltigen oder der mehreren Dinge, welche in einem verschieden sind.«<sup>89</sup> Die Wahrheit in den Sachen ist diesem allgemeinen Begriff gemäß eine besondere Art von Vollkommenheit, die ein besonderes Vergnügen empfinden lässt; »mit diesem Vergnügen überschüttet gleichsam die Wahrheit selbst das Gemüthe desje-

geführt (vgl. Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [Deutsche Metaphysik]. In: ders.: *Gesammelte Werke* [s. Anm. 70], Abt. 1, Bd. 2, S. 247f.). Der Grad der Vollkommenheit und damit der Ähnlichkeit bemisst sich nach der Anzahl der Regeln, nach denen ein Gegenstand gebildet ist.

<sup>81</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 219; Hervorhebung von mir.

<sup>82</sup> Vgl. dazu Wolff: *Deutsche Metaphysik* (s. Anm. 80), S. 74–82; ders.: *Philosophia Prima sive Ontologia*. In: ders.: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 70), Abt. 2, Bd. 3, §§ 493ff. Vgl. hierzu Sonia Carboncini: *Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 113ff.

<sup>83</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 220f.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S. 238–240; vgl. auch Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica*. In: ders.: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 70), Abt. 2, Bd. 1, S. 343f.

<sup>85</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 220 u. S. 234.

<sup>86</sup> Ebd., S. 223.

<sup>87</sup> Ebd., S. 241; vgl. Wolff: *Ontologia* (s. Anm. 82), § 530.

<sup>88</sup> »*Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum*« (ebd., § 503, S. 390); vgl. auch die Definition der *Imperfectio* (ebd. § 504, S. 391).

<sup>89</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 242. Gleichförmigkeit in der Verschiedenheit ist auch bei Hutcheson das Kriterium für Naturschönheit: »In every Part of the World which we call *Beautiful*, there is a surprizing *Uniformity* amidst an almost infinite *Variety*.« (Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty* (s. Anm. 20), p. 19; vgl. ebd., p. 17f.).

nigen, der sie erkennt.«<sup>90</sup> Auf solche Weise entdeckt Wolff z.B. in der Ordnung mathematischer Reihen<sup>91</sup> oder in einem Beweis<sup>92</sup> einen besonderen Grund des Vergnügens und des Schönen. Mit dem Rekurs auf die Vollkommenheit des Verstandes<sup>93</sup> bereitet er die Dimension des Schönen vor, die Sulzer mittels seiner Theorie des *intellektuellen Vergnügens* übernehmen konnte. Der sachliche Grund für die universelle Gültigkeit der Vergnügungslehre ist in der Allgemeinheit des Vollkommenheitsbegriffs zu sehen, der nach Wolff in allen möglichen Wissenschaften brauchbar ist,<sup>94</sup> und den Sulzer gleichfalls zugrunde legt. Die Differenzierung in Grade der Vollkommenheit ermöglicht es, eine Vielfalt von abgestuften Vergnügungen zu unterscheiden,<sup>95</sup> und »die Gröse des Vergnügens richtet sich nach der Gröse der Vollkommenheit, deren sich einer bewusst ist.«<sup>96</sup> Wolffs Vollkommenheitsbegriff bildet die Grundlage für seine Definition des Schönen, wie sie u.a. in der Theorie der Baukunst verwendet wird: »Die Schönheit ist die Vollkommenheit oder ein nöthiger Schein derselben, in so weit so wohl jene, als dieser wahrgenommen wird, und einen Gefallen in uns verursacht.«<sup>97</sup>

Hervorstechende Merkmale in Wolffs Vergnügungstheorie, die sich Sulzer zunutze machen konnte, sind die Vereinigung des Bewusstseins der Vollkommenheiten (des Verstandes) mit der »Vollkommenheit einer Sache«,<sup>98</sup> die zusammengenommen eine besondere Empfindung des Vergnügens ausmachen,<sup>99</sup> sowie insbesondere die Verbindung des Erkenntnisvergnügens mit dem Tugend-Vergnügen, aus der erst der wahrhafte Gebrauch der Vollkommenheit und die Vollständigkeit des Vergnügens folgt.<sup>100</sup> Schließlich ist die Funktion, die Wolff seinem Lustbegriff zudachte, nämlich zwischen Erkennen und Begehren bzw. Wollen eine tragende Brücke zu errichten,<sup>101</sup> um damit auch den Dualismus der Vermögen (*facultas cognoscendi* und *facultas appetendi*) zu überwinden, ein entscheidendes Motiv, das sich Sulzer im Hinblick auf seine Dreizustandslehre zunutze machen konnte.

Sulzers Orientierung an Wolffs Vollkommenheits-Metaphysik hatte auch in seiner Philosophie des Schönen in der Zeit nach 1751/52 noch Bestand. Eine wie auch immer begründete Behauptung, er habe sich von Wolff abgewandt, kann nicht überzeugen.<sup>102</sup>

<sup>90</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 242.

<sup>91</sup> Ebd., S. 249–252.

<sup>92</sup> Ebd., S. 253.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. ebd., 262.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 258; weitere Aspekte, wie z.B. die Verbindung mit Absichten in der Teleologie (ebd., S. 257) oder die Anregung einer »Weltweisheit der Künste« (ebd., S. 260) lasse ich hier außer Acht.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S. 263.

<sup>96</sup> Ebd., S. 267.

<sup>97</sup> Christian Wolff: *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften* [Anfangs-Gründe der Bau-Kunst]. In: ders.: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 70), Abt. 1, Bd. 12, Teil 1, S. 307.

<sup>98</sup> Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 263.

<sup>99</sup> Ebd., S. 262f.

<sup>100</sup> Vgl. Wolff: *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften* (s. Anm. 97), S. 315–317, S. 320f.

<sup>101</sup> Vgl. Schwaiger: *Das Problem des Glücks* (s. Anm. 71), S. 52.

<sup>102</sup> Elisabeth Décultot hat im Zusammenhang mit ihrer These von der »Autonomisierung des Empfindungsvermögens« (S. 72) die Anzeichen einer »Verabschiedung« von der Wolffschen Tradition (S. 76, S. 83), die sich bereits in der ersten Schrift von 1751/52 anbahne, zum einen in der fortschreitenden Subjektivierung der Vergnügungstheorie (»Wende vom empfundenen Objekt zum empfindenden Subjekt« [S. 84]), zum anderen in einer Verlagerung von der intellektuellen Erkenntnis und der Rationalität der Seele zum sinnlichen Empfinden im Subjekt (mit der sie der These Riedels zustimmt) gesehen

#### 4. Voraussetzung II: Empirische Seelenlehre

Sulzer will in der Vergnügungsschrift von 1751/52 zeigen, dass die angenommene tätige Grundkraft alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen hervorbringt.<sup>103</sup> Dazu soll zunächst der hier einschlägige Begriff der *Kraft* näher bestimmt werden, den Wolff zur Wesensbestimmung der Seele erklärt hatte.<sup>104</sup> Sulzers Bemühungen in diese Richtung offenbaren jedoch einige auffällige Merkmale, die im Hinblick auf eine rationale Begriffsbestimmung als fragwürdig erscheinen. Ich zähle sie daher zur zweiten Klasse von Voraussetzungen seiner Theorie des Vergnügens, nämlich zu deren empiristischen Elementen. Um deren immanente Schwierigkeiten bereits anzudeuten, nenne ich nur zwei Gesichtspunkte: Die Kraft ist *erstens* eine *bewegende* Kraft. Sie soll alles in Bewegung versetzen, das zur Produktion von *Ideen* erforderlich ist. Um sich ihrer Wirkung zu vergewissern, d.h. um sie in Erfahrung zu bringen, muss sie erlebt werden können. Sie kann also nur vorgestellt werden im Akt ihrer Wirksamkeit, z.B. im Ausbruch einer heftigen Leidenschaft. Denn im Ruhezustand der Seele ist die Kraft in sich ununterschieden (also unbestimmt); die Seele befindet sich im Gleichgewicht, d.h. im Zustand der Zufriedenheit. Bestimmtheit erlangt sie aber nur, indem sie sich äußert und damit in eine lebhaft Unruhe gerät. *Zweitens* wird dieses Wirken als Veränderung ihres *Grades* an Stärke vorgestellt, d.h. als eine Zu- oder Abnahme ihrer intensiven Größe.<sup>105</sup>

Eigentümlich ist der Seele, dass sie klare und deutliche Ideen bevorzugt. Der Überlieferung rationaler Erkenntnis entstammt die Auffassung, die *Vernunft* sei als wesentliche Kraft der Seele diejenige Instanz, die Ideen nicht nur hervorbringe, sondern auch aufeinander beziehe, sie miteinander vergleiche und Schlüsse daraus ziehe. Aus diesem Grundtrieb habe Wolff nämlich alle intellektuellen Fähigkeiten der Seele abgeleitet. Sulzer betrachtet diesen *Trieb* daher als den Ursprung aller angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Zugleich gesteht er, dass ihm

(vgl. Décultot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* [s. Anm. 1], S. 72, S. 76, S. 83–85 sowie dies.: *La théorie des plaisirs de Sulzer* [s. Anm. 1], S. 95). Diese Tendenzen haften allerdings bereits der wolffschen Vergnügungslehre selbst an, so dass hier vielleicht eher ein Missverständnis hinsichtlich der wolffschen Philosophie vorliegen mag (ich verweise an dieser Stelle bloß auf die §§ 47 und 48 der *Deutschen Logik*, wo Wolff, nachdem er festgestellt hat, dass nicht von allen Dingen »Wort-Erklärungen« möglich sind, als ein Beispiel die »Lust« nennt, von der zwar keine Eigenschaften bekannt seien, durch die sie sich von anderen Gemütsveränderungen unterscheidet, die aber nichtsdestotrotz eine Sacherklärung erlaube, nämlich von ihrem Entstehungsgrund oder »Wesen«; demgemäß verstehen wir das »Wesen der Lust« dann, wenn wir wissen, »sie sey eine Empfindung der Vollkommenheit, wenigstens einer vermeinten« (Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von den Kräfften des menschlichen Verstandes*. In: ders.: *Gesammelte Werke* [s. Anm. 70], Abt. 1, Bd. 1, § 48, S. 147). Selbst wenn man davon ausgeht, dass Sulzer als Wolff-Kritiker für das Vergnügen ein eigenständiges Vermögen angesetzt hat, kann die damit erreichte »Gleichursprünglichkeit« dieses Vermögens (vgl. Schwaiger: *Das Problem des Glücks* [s. Anm. 71], S. 53) kein hinreichender Grund für eine autonome Tätigkeit des Empfindens sein. Im Übrigen hält Sulzer noch in seiner *Allgemeinen Theorie der schönen Künste* uneingeschränkt auch an der Objektorientierung des Schönheitsempfindens fest (s. u. Abschnitt 6).

<sup>103</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 9.

<sup>104</sup> Vgl. Wolff: *Deutsche Metaphysik* (s. Anm. 80), Abt. 1, Bd. 2, §§ 744–748, S. 753–756.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 9–13.

hinsichtlich der Theorie des Vergnügens weder Wolff noch Descartes hinreichende Leistungen erbracht hätten.<sup>106</sup>

Sulzer geht über seine beiden Gewährsmänner hinaus, indem er zunächst die Ideen von *Vergnügen* und *Schmerz* auf einfache Begriffe zurückführen will. Dabei stützt er sich auf die graduelle Veränderung jener Empfindungen, aus denen verschiedene Bestimmungen und Benennungen resultieren. Zugleich wird auch die Bewegung beschleunigt, die die Kraft der Seele bewirkt. Auf der anderen Seite wird die Seele sich solchen Gegenständen zuwenden (sie begehren), die ihrer Tätigkeit eine größere Menge an Ideen darbieten. Sulzer sucht also nach den subjektiven *und* objektiven Bedingungsfaktoren (d.i. nach dem jeweiligen seelischen Zustand – der »Fassung« – und den gegenständlichen Eigenschaften), die nur dann, wenn sie zueinander passen und gemeinsam wirken, das Eintreten angenehmer bzw. unangenehmer Empfindungen hervorrufen und den Grad ihrer Stärke beeinflussen.<sup>107</sup> Die Seelenbedingung für jede angenehme Empfindung formuliert Sulzer wie folgt: »So oft die Seele einen merklichen Grad der angenehmen Empfindung fühlen soll, so muß ihre ursprüngliche Vorstellungskraft zu einer lebhaften Wirksamkeit gereizt werden.« – Entsprechend lautet die Bedingung für die unangenehme Empfindung (Unlust): »die Wirksamkeit der Seele muß ein merkliches Hinderniß finden.«<sup>108</sup>

Als die beiden Fertigkeiten der Seele, die zu solchen Wirkungen beitragen, macht Sulzer das *Denken* und die *Lebhaftigkeit* aus. Das Denken dient dazu, Gegenstände zu fixieren (Aufmerksamkeit) und von allen Seiten zu beleuchten; die Lebhaftigkeit ist im Grunde mit dem Grad der ursprünglichen Kraft der Seele einerlei. Sie entspricht der Geschwindigkeit in der Bewegung eines Körpers. Beide Eigenschaften der Seele wirken *unmittelbar* auf die positiven und negativen Empfindungen (Vergnügen und Missvergnügen).<sup>109</sup>

Je mehr nun aber der Grad der ursprünglichen Kraft zunimmt und damit das Bestreben zur Produktion von Ideen wächst, desto stärker (lebhafter) werden nicht nur die angenehmen Empfindungen (das Vergnügen), sondern »auch der Zwang der Hindernisse«, d.h. die unangenehmen Empfindungen oder das Missvergnügen. Und darin soll obendrein noch die Theorie mit der Erfahrung übereinstimmen. Es sind also *beide* Arten von Empfindungen, die gleichermaßen, und zwar proportional aus der ursprünglichen Kraft hervorgehen.

Die Konsequenzen aus diesen Vorgaben hat Sulzer offenbar nicht hinreichend bedacht: Lust und Unlust sind nämlich wie *actio* und *reactio* immer gleich groß, sie gleichen sich ihrer Größe nach aus und reduzieren sich damit gegenseitig auf Null; und so befinden sie sich im Gleichgewicht, in Ruhe; und damit sind sie identisch; das, was sie unterscheiden soll, macht sie also in Wahrheit einander gleich.

Die entsprechende Untersuchung der allgemeinen Eigenschaften an den *Gegenständen*, die geeignet sind, unmittelbar angenehme Empfindungen in der Seele zu erwecken, fällt denkbar knapp aus. Sulzer setzt voraus, dass jeder Gegenstand, der die Seele angenehm oder unangenehm bewegt, notwendig in sich mannigfaltig und zusammengesetzt sein muss. »Mannigfaltig« soll heißen, dass solche Gegenstände reichhaltig an Ideen sein müssen, und die Ideen müssen so miteinander verbunden sein, dass die Seele sie als geeignet für Geschmacksnahrung antizi-

<sup>106</sup> Ebd., S. 10f.

<sup>107</sup> Ebd., S. 11ff.

<sup>108</sup> Ebd., S. 18.

<sup>109</sup> Ebd., S. 19.

pieren kann. Gegenstände hingegen, an denen das Mannigfaltige nicht entwickelt werden kann oder die den natürlichen Trieb daran hindern, Ideen zu produzieren, werden als unangenehm empfunden.<sup>110</sup> Der Unterschied zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen beruht also, soweit er objektiv begründet (auf Gegenstände zurückzuführen) ist, auf der Art der Verbindung des Mannigfaltigen. Ergibt die Verbindung eine Ordnung, so ist die Empfindung der Seele angenehm, andernfalls ist sie unangenehm.<sup>111</sup>

## 5. Voraussetzung III: Rationalität des Schönen

Im zweiten Abschnitt seiner »Untersuchung« über das »Vergnügen« entfaltet Sulzer das Kernstück seiner allgemeinen Vergnügungslehre, die Theorie des *intellektuellen* Vergnügens, die er als einen Anwendungsfall seiner allgemeinen Theorie versteht. Obwohl er, ihren besonderen Gegenständen Rechnung tragend, zwischen drei Gattungen von Vergnügen und ihrer jeweiligen Vermögen (Sinne, Verstand und Herz) unterscheidet, nehmen doch die intellektuellen Vergnügungen eine besondere, nämlich mittlere Stellung zwischen den sinnlichen und den moralischen Vergnügungen ein. Das ist daraus zu schließen, dass sich alle Vergnügungen insgesamt, jedenfalls soweit es sich um *unmittelbare* handelt, auf die intellektuellen Fähigkeiten der Seele beziehen müssen. Das trifft insbesondere auch auf die sinnlichen zu.<sup>112</sup> Gegenstand der Theorie des intellektuellen Vergnügens ist das *Schöne*. Im Rahmen dieser Theorie ist also zuerst zu klären, was das Schöne ist, oder genauer: was die *Idee* des Schönen ist, wenn das Schöne doch nicht nur und nicht wesentlich Merkmale betrifft, die durch die Sinne erfasst werden. Sodann ist die Frage zu beantworten, wodurch das Schöne eine *angenehme* Empfindung hervorbringt.<sup>113</sup>

Es wird zwischen drei Hauptarten des Zugangs zur Idee des Schönen, bzw. zwischen drei Arten von Schönheitsideen unterschieden: *erstens* der Idee des Schönen, sofern sie uns über schöne Gegenstände durch die Sinne zugänglich wird (in der Kunst: Malerei, Baukunst, Musik); *zweitens* indem sie durch die Einbildungskraft (Poesie) und *drittens* durch den Verstand vermittelt wird. Die Gegenstände der letzten Klasse von Schönheitsideen stellen sich nicht als Gebilde, sondern als »deutliche Begriffe« dar, die sich in den Wissenschaften finden. Ihre Gegenstände sind Zusammensetzungen von Ideen zu einem *schönen Ganzen*. Sie drücken sich z.B. als schöner Lehrsatz, schöner Gedanke, schönes System aus. In ihnen zeigt sich das, was Sulzer *intellektuelle Schönheit* nennt.<sup>114</sup>

Sulzers Theorie verfügt über ein allgemeines Merkmal aller drei Schönheitsideen, in dem mithin das Wesen der *Schönheit überhaupt* besteht: *Schönheit* ist die Mannigfaltigkeit, die durch Verbindung auf Einheit zurückgeführt wird. Das gibt ziemlich genau Christian Wolffs Erklä-

<sup>110</sup> Ebd., S. 22.

<sup>111</sup> Ebd. Wenn dieser Betrachtung Sulzers ein Verdienst zukommt, dann dies, dass er gegen seine Absicht die empiristischen Implikationen der wolffschen Bestimmung der Seelenkraft aufgedeckt hat. Der Kraftbegriff ist keine rationale Seelenkonstante, sondern ein Erfahrungsbegriff.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 23ff.

<sup>113</sup> Ebd., S. 26.

<sup>114</sup> Ebd., S. 27.

rung des Vergnügens und des Schönen durch wahre Erkenntnis wieder.<sup>115</sup> Das Schöne in einem natürlichen Ensemble stellt sich z.B. erst dadurch her, dass in das ungeordnete Sinnliche die Regelmäßigkeit einer Figur gebracht wird. Erst in einem nach festen Regeln geeinten Zusammenhang des Mannigfaltigen, der in einem bestimmten Sinn ein *Ganzes* ausmacht, lässt sich das Schöne eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes erblicken.<sup>116</sup>

Mit den Kriterien der Einheit und Mannigfaltigkeit zur Bestimmung des Begriffs der Schönheit kann sich Sulzer zwar auf eine zu seiner Zeit verbreitete Standardauffassung berufen; doch hält er es für nötig, die Bedeutung dieser Begriffe zu präzisieren. Ein Ganzes liegt demnach erst dann vor, wenn die Einheit des Mannigfaltigen als *Subjekt* gelten kann. Damit meint Sulzer, dass es einen Zweckzusammenhang darstellt, in den alle dazugehörigen Teile funktional eingebunden, auf den hin sie ausgerichtet sind und ihre bestimmte notwendige Stelle einnehmen. Anstelle von Zweck bevorzugt Sulzer das Wort »Interesse« und manchmal auch »Absicht«.<sup>117</sup> Mit dem Titel »Interesse der Einheit« deutet er an, dass der Zweck in einem (allgemeinen) Nutzen besteht, den das Ganze hat und dem die subordinierten Teile, die dieses Interesse teilen, zuarbeiten. *Vollkommen* ist das Ganze dann, wenn kein Teil in ihm überflüssig (nutzlos) ist. Was das Mannigfaltige betrifft, so soll es mehr sein als eine bloße Vielheit, mehr also als eine Menge oder Quantität. Denn etwas kann nur »schön« genannt werden, wenn sich die Teile nicht ähnlich sind, sondern sich bestimmt voneinander unterscheiden. Die Mannigfaltigkeit wird von Sulzer stärker gewichtet als die Einheit, dennoch ist sie ohne (zweckmäßige) Einheit ein ungeordneter Haufen. Sulzer illustriert dies an einem Beispiel:

Ein italienischer Mönch hatte große Lust nach Rom zu gehen; er gab sie aber auf, sobald er gewahr ward, daß er durch sehr lange einförmige Alleen ohne Abwechslung würde reisen müssen. Die zu große Einförmigkeit macht uns Langeweile, und die Mannichfaltigkeit ohne Einheit setzt uns in Verwirrung.<sup>118</sup>

Man kann hier ergänzen: nicht die Extreme, sondern die Durchmischung von beidem (durch rasch aufeinander folgende Abwechslung), die einen der *Betrachtung* günstigen (mittleren) Zustand der Verwirrung von Ideen schafft, erzeugt einen »angenehmen Eindruck« der Zerstreung z.B. bei der »Betrachtung einer schönen Landschaft«.<sup>119</sup>

Jedermann, der gerne angenehm verreist und unterwegs als Mittel gegen Unbequemlichkeit Zerstreung in wechselnden Betrachtungen sucht, wird das Verlangte ohne Umschweife zugeben. Doch sind die Kriterien für Schönheit hier so unbestimmt allgemein, dass sie beinahe von beliebigen Gegenständen Gültigkeit beanspruchen können. Schon Sulzers Vergleich eines schönen Ganzen mit der organischen Einheit eines Menschenkörpers, der obendrein noch vergleichsweise als Maschine gedacht wird, lässt die Verlegenheit erahnen, die sich dadurch verrät,

<sup>115</sup> Siehe oben, Abschnitt 4. Vgl. dazu aber auch den Begriff *absoluter Schönheit* bei Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty* (s. Anm. 20), Sect. II.

<sup>116</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 27f.; vgl. Kants Kritik der Regelmäßigkeit in der *Kritik der Urteilskraft*, *Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik*. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig 1900ff. [im Folgenden AA, Band, Seite], hier Bd. V, S. 240–244.

<sup>117</sup> Der Ausdruck des *Interesses* deutet auf eine Beeinflussung durch Shaftesbury hin. Die Unterlegung mit dem Begriff der *Absicht* verweist wiederum auf Christian Wolff.

<sup>118</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 32.

<sup>119</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 237.

dass der Begriff des Schönen nicht erfasst werden kann. Ganz besonders macht sich diese Verlegenheit an der Unschärfe des Begriffs des *Interesses* bemerkbar.

Kritische Nachfragen drängen sich vor allem auf, wenn Sulzer den Versuch einer vollständigen Quantifizierung des Schönen unternimmt. Es ist klar, dass sowohl die Einheit als auch die Mannigfaltigkeit des schönen Ganzen nach Vollkommenheit strebt und insofern je verschiedene Grade der Verwirklichung erreichen kann,<sup>120</sup> so dass also von Gegenständen gesagt werden kann, dass sie je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit mehr oder weniger schön sind. Wenn wir nun mit dem Autor die Grade der Vollkommenheit mit Zahlen ausdrücken – und wie anders könnte man das, wenn sie keine Größe hätten – so bestimmt sich der Grad der Schönheit nach dem »zusammengesetzten Verhältnisse der einfachen Zahlen in Absicht der Einheit, und der zu einer gewissen mir unbestimmlichen Potenz erhöhten Zahlen in Absicht der Mannigfaltigkeit«. Mit dieser Bestimmung wird Schönheit zu einer Aufgabe der Arithmetik. Vollends zeigt sich dies an den Beispielen schöner Lehrsätze der Geometrie, die die Veränderung intellektueller Schönheit an Gegenständen dokumentiert. Die Schönheit soll z.B. in den Kreisberechnungen daraus folgen, dass sich der jeweilige Lehrsatz (als vollkommene Einheit und Allgemeinheit) »auf unendlich viele verschiedene Fälle anwenden lässt«. Je größer die Allgemeinheit und je zahlreicher das Mannigfaltige, desto schöner ist also der Gegenstand. Die Verschiedenheit der Fälle ergibt sich aus den unbestimmten Größen, die zueinander in ein Verhältnis der Gleichheit gesetzt und so »auf Einheit zurückgebracht« werden. Die Kreisfigur ist der allgemeine Grund der Veränderung der geometrischen Größen in der Gleichheit ihres Verhältnisses; die veränderlichen Größen fasst Sulzer hier übrigens als *Ideen* auf.<sup>121</sup>

Diese intellektuelle Schönheit, deren Wesen als Mannigfaltigkeit in der Einheit aufgefasst wird, glaubt Sulzer in allen Wissenschaften nachweisen zu können, in der Algebra wie in der Naturgeschichte, in der Art-Gattungseinteilung der Naturwesen, in der Astronomie, in Lehrsätzen, ontologischen Grundsätzen und Formeln bis hin zu den Kunstwerken, sofern in ihnen Plan und System vorkommen.<sup>122</sup> Er vertritt damit den Standpunkt Christian Wolffs, der u.a. die Bildung unendlicher Reihen bei Newton und Leibniz miteinander verglich und zu dem Ergebnis kam, die newtonsche Variante der Reihenentwicklung sei wegen ihrer größeren Vollkommenheit »schöner« als die leibnizsche; auch Beweise und Lehrsätze in der Metaphysik hielt er aufgrund ihrer Vollkommenheit für vergnüglich.

Die Folgerungen, die sich aus der Rationalität des Schönen ergeben, und deren Auswirkungen auf Sulzers allgemeine Theorie des Vergnügens werden weiter unten in Abschnitt 8 ausführlich erörtert. Zuvor ist es notwendig, Funktion und Bedeutung der Gegenstandsbeziehung des Vergnügens darzulegen.

## 6. Voraussetzung IV: Der Gegenstand als Ursprung des Vergnügens

Es soll nun, ausgehend von der zuletzt betrachteten Schrift, gezeigt werden, auf welche Weise das Schöne die angenehme Empfindung in der Seele hervorbringt. Dabei stellt sich also jetzt die Frage, wie der *Gegenstand*, der als schön erkannt wurde, im Geist die Lebendigkeit erregt. Um sie zu beantworten wird vorausgesetzt, dass der schöne Gegenstand – und zwar als empirischer, bloß rezipierter – nicht ein vom betrachtenden Subjekt selbst gemachter ist, sondern seinerseits über eine *Kraft* verfügt, Empfindungen im Subjekt auszulösen. Eine solche Konstruktion liegt auch dem Artikel »Kraft« in der *Allgemeinen Theorie* noch zugrunde.<sup>123</sup> Die Kraft besteht darin, dass sie eine Menge von Ideen auf einmal darstellt, und zwar zugleich zu einer Einheit geordnet, so dass die Seele alles Verschiedene, das zu dem Gegenstand gehört, daraus zu entwickeln und aus dem Verschiedenen die Einheit zu rekonstruieren vermag. Nur auf diese Weise wird die Idee des Ganzen deutlich. Die Seele betrachtet den Gegenstand, wie Sulzer sagt, gewissermaßen »als eine Beute, die ihren wesentlichen Geschmack befriedigt und stürzt mit voller Begierde darauf zu. Dieß ist der Ursprung von dem Vergnügen, das die Betrachtung der Schönheit erweckt.«<sup>124</sup>

Trotz der scheinbaren Parallelität von subjektiver und objektiver Idee des Schönen, wird dem Seelenprinzip an dieser Stelle offenbar eine Dominanz eingeräumt. Der Grundtrieb der Seele als Quelle aller inneren Veränderungen (und nicht primär als Merkmale des Schönen am Gegenstand) ist die entscheidende Kraft, durch die das Schöne erst zu dem wird, was es ist, und Vergnügen erweckt:

<sup>123</sup> Um einem »Gegenstand des Geschmacks« eine »ästhetische Kraft« zuzuschreiben, muss er nur das Vermögen besitzen, »eine Empfindung in uns hervorzubringen«, genauer: das Vermögen, »unsre Aufmerksamkeit von der Betrachtung seiner Beschaffenheit abzulenken und sie auf die Wirkung zu richten, die der Gegenstand [...] auf unsern innern Zustand macht«. Die Quelle der Kraft ist entweder die Beschaffenheit des Gegenstandes »oder sie beruht nur auf zufälligen Umständen« (z.B. dem *Neuen, Unerwarteten* etc.) (Johann Georg Sulzer: Art. *Kraft*. In: Sulzer: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], Bd. 3, S. 61f.). Drei Wesensmerkmale des Gegenstandes sind für die Wirkungsweise der ästhetischen Kraft relevant: Vollkommenheit, Schönheit, Gutes. Sie sprechen die unterschiedlichen Seelenvermögen an. Interessant ist nun hieran, dass das Gefühl des Vergnügens, das im eigentlichen Sinne »Empfindung« heißen soll, überhaupt erst durch eine (extraordinäre) Steigerung des Vollkommenheitsgrades bewirkt wird (ebd., S. 62f.). Von den drei Arten der ästhetischen Kraft wird der Vollkommenheit von Sulzer die höchste Bedeutung beigemessen (ebd., S. 63). Es trifft keineswegs zu, dass das Schönheitsempfinden in diesem Artikel eine dominierende Stellung gegenüber den beiden anderen Vergnügen einnehme. Vielmehr stützen sich die drei Arten von ästhetischen Kräften gegenseitig, und keine kommt ohne die andere aus. Das »Vollkommenen« und das »Gute« müssen »in vollem Reiz der Schönheit [...] erscheinen, um dadurch noch angenehmer und erwünschter zu werden« (S. 64), »Vollkommenheit und Schönheit« aber werden wiederum »nur durch ihre Beziehung auf das Gute interessant« (S. 65). – Erkennbar werden in diesem Artikel die drei Originalbausteine der sulzerschen allgemeinen Vergnügungstheorie – die drei Arten des Vergnügens – wiederverwendet; und erneut wird sichtbar, dass der Autor an der zentralen Bedeutung des Intellektuellen (Rationalen) festhält. Das Ästhetische überhaupt ist für Sulzer die allgemeine Theorie des Vergnügens, innerhalb deren das Schöne zwar ein besonderer Gegenstand der Empfindung ist, aber eben nicht für sich isoliert, sondern vermittelt durch die beiden anderen Gegenstände und Seelenaktivitäten, durch die das Vollkommene und das Gute selbst zu Momenten des Schönen werden.

<sup>124</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 37–39.

<sup>120</sup> Sulzer: »Stufen«, vgl. Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 30.

<sup>121</sup> Alle Zitate ebd., S. 31–34.

<sup>122</sup> Ebd., S. 34f.

Einheit, Mannichfaltigkeit, Uebereinstimmung der Theile, machen uns einen Gegenstand nur insofern angenehm, als sie auf die wirksame Kraft der Seele eine vortheilhafte Beziehung haben. Nur dieser ursprünglichen Kraft verdanken wir alles Vergnügen, das uns die Schönheit erweckt. Nur durch diesen so einfachen Grundtrieb breitet die wohlthätige Natur so viele Annehmlichkeiten über unser Leben aus.<sup>125</sup>

Die Abhängigkeit der Vorstellungen (Ideen, Empfindungen) von äußeren Gegenständen (Körpern) und deren Beschaffenheit behält dennoch in allen hier herangezogenen Traktaten Sulzers ihre Gültigkeit und ist insofern eine unverzichtbare Voraussetzung seiner Theorie des Schönen. Diese Abhängigkeit besteht in Form direkter oder indirekter Kausalität. Auf direktem Wege drücken sich äußere Gegenstände je nach Güte unserer Sinnesorgane in unsere Seele ein.<sup>126</sup> Diese Vorstellung steht im Einklang mit den vorherrschenden sinnesphysiologischen Konzepten des 18. Jahrhunderts. Die Gegenstände (der Natur oder der Kunst) »rühren« uns,<sup>127</sup> und mit der Rührung beginnt das Schönheitsempfinden. In besonderer Weise ist die Empfindung von der Idee des Gegenstandes als einer lichtvollen, blendenden Idee abhängig. Es ist sogar die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst, die die Wirkung unserer Seelenvermögen beschränkt.<sup>128</sup>

In jener frühen Schrift wird vom Autor noch keine Mühe darauf verwendet, den Zustand der *Betrachtung* der Seele von denen der Empfindung und des Verstehens analytisch zu unterscheiden. Das ist jedoch ab 1763 und dann 1765 in der »Kraft«-Schrift deutlich anders. Dennoch gehen auch insbesondere in der letzteren vom Gegenstand als Quelle verschiedene Arten von »Energie« aus, die sich über die Sinne und das Nervensystem der Seele mitteilen und je nach Beschaffenheit Vergnügen oder Schmerz, angenehme oder unangenehme Empfindungen auslösen. Dies gilt in besonderer Weise für die Gegenstände der Kunst.<sup>129</sup>

Es ist jedoch auch eine indirekte Beeinflussung des Empfindens durch den Gegenstand zu vermerken: Diejenige Gegenstandserkenntnis, die den »Zustand des Nachdenkens« kennzeichnet, ist die Bedingung des Übergangs in den »Zustand der Empfindung«, und d.h. auch der angenehmen Empfindung.<sup>130</sup> Sie ist es auch, die geradezu als ein Versenktsein in den Gegenstand und seine Merkmale charakterisiert ist. Die Art der Erkenntnis (ob deutlich oder verworren) hängt also wiederum von der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst ab: Ist er zusammengesetzt, so muss für eine deutliche Erkenntnis jeder einzelne seiner unteilbaren Teile von den übrigen isoliert und fokussiert werden. Schließlich ist zu berücksichtigen, daß auch die *Aufmerksamkeit*, die für das Unterscheiden der Vorstellungen sorgt und den Wechsel der Zustände markiert, ohne Objektbezug unwirksam wäre.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Ebd., S. 39.

<sup>126</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 245.

<sup>127</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 240.

<sup>128</sup> Ebd., S. 225–227. Mit der Frage, wie schöne Gegenstände durch ihre Beschaffenheit auf die empfindende Seele einwirken, welche Empfindungen sie erzeugen, und welche psychophysischen Vorgänge das Schönheitsempfinden unterstützen, nähert sich Sulzer der Ästhetik Edmund Burkes an (vgl. Edmund Burke: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Übersetzt von Friedrich Bassenge, neu eingeleitet und hg. von Werner Strube. Hamburg 1989, S. 64–66, hier S. 127f.

<sup>129</sup> Vgl. Sulzer: *Von der Kraft* (s. Anm. 11), S. 137–140, S. 142.

<sup>130</sup> Vgl. Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 226–230.

<sup>131</sup> Ebd., S. 228.

Ein Problem ergibt sich daraus, dass die Erkenntnis des Gegenstandes, sofern er eine Empfindung hervorruft, beschränkt bleiben muss. Er kann empfunden und wahrgenommen werden, aber als Ursache der Empfindung bleibt er notwendig unerkannt, und zwar aufgrund des psychophysischen Vorganges selbst: Im Augenblick der Empfindung wendet sich die Seele vom Gegenstand ab, um die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten.<sup>132</sup> So ist also die Beschaffenheit der Gegenstände, die gewisse Empfindungen in uns auslöst, unergründbar für den Verstand, aber vielleicht doch »auf eine anschauende Art zu erkennen«.<sup>133</sup>

Um die These von der »Autonomie des Empfindungsvermögens« als unbezweifelbar hinzustellen,<sup>134</sup> wird als Schlüsselstelle gerne die Definition der »Empfindung« in den *Anmerkungen* zitiert.<sup>135</sup> Es ist aber hier genau auf die Worte zu achten. In dem Zitat wird gesagt: (1) die Empfindung sei eine bestimmte Vorstellung, (2) sie sei »also eine Handlung der Seele« (das »also« bezieht sich hier darauf, dass sie eine Vorstellung ist, die etwas »hervorbringt«, nämlich »Verlangen oder Abscheu«), (3) diese Handlung habe mit dem Gegenstand, »der sie hervorbringt, oder veranlasst«, »nichts gemein«,<sup>136</sup> (4) das Empfinden sei nicht gegenstands-, sondern selbstbezogen. Einsichtig wird durch diese Aussagen zunächst nur, dass die Empfindung als »Handlung« der Seele nicht gleichbedeutend mit der anderen Seelenhandlung sein kann, die als *Nachdenken* bezeichnet wird. Insofern ist sie unabhängig vom Verstandesdenken. Aber wie bereits gezeigt, ist sie das nicht in jeder Hinsicht; sie ist es nämlich nicht, wenn wir das in derselben Schrift, aus der das Zitat stammt, entwickelte Modell von den drei Seelenzuständen zugrunde legen und das Empfinden folglich als eingebunden in einen Prozess von Seelenaktivitäten zu begreifen haben. Wie gezeigt, ist das Empfinden gemäß jenen Bestimmungen darauf angewiesen, dass ihm Denkvorgänge vorausgehen und es »begleiten«. Ferner ist nach Teilaussage (3) der Definition die Empfindung nicht nur ein Hervorbringendes, sondern auch ein Hervorgebrachtes, und dasjenige, welches sie hervorbringt oder veranlasst, ist der Gegenstand. Dem Gegenstand bleibt also auch bei der äußersten »Aufwertung« der Empfindung gegenüber dem Denken die Funktion der Reizgebung erhalten.<sup>137</sup> Eine Seelenregung, die zumindest zu einem geringen Teil unter äußeren Einflüssen leidet, kann aber nicht *autonom* genannt werden. Das Zitat enthält also kein Argument zugunsten der Autonomiethese. Im Gegenteil: Vom Gegenstand hervorgebracht worden zu sein, bedeutet Abhängigkeit vom äußeren Objekt. Es bewahrheitet sich an dieser Stelle einmal mehr die eingangs zitierte Beurteilung des Vergnügens bei Sulzer durch Reinhold, dass er das Vergnügen nämlich mehr nach der Seite des Leidens betrachtet habe.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., S. 240.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.

<sup>134</sup> Vgl. Déculot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* (s. Anm. 1), S. 74.

<sup>135</sup> Sulzer: *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand* (s. Anm. 6), S. 229f.; vgl. Déculot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* (s. Anm. 1), S. 84; vgl. Riedel: *Erkennen und Empfinden* (s. Anm. 7), S. 416.

<sup>136</sup> Übrigens heißt es an der betreffenden Stelle im französischen Original: »[...] une action de l'âme qui n'a rien à voir avec l'objet qui la produit ou la suscite [...]« (zitiert nach Déculot: *Métaphysique ou physiologie du beau?* [s. Anm. 1], S. 96) [Originaltitel in dies.: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* (s. Anm. 1), S. 73, dort Anm. 12]. Der Seelenhandlung wird also nicht jede mit dem Gegenstand geteilte Gemeinsamkeit abgesprochen, sondern bloß eine Zielgerichtetheit auf den Gegenstand.

<sup>137</sup> Ebd., S. 87.

## 7. Voraussetzungen und Probleme des intellektuellen Vergnügens

Zu den Schwierigkeiten, die aus Sulzers Theorie des Schönen erwachsen, gehören das Problem der Allgemeingültigkeit angenehmer Empfindungen und das Problem der Verwissenschaftlichung des Schönen. Beide Problembereiche hängen eng miteinander zusammen.

*Zum Problem der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils:* Sulzer hat nicht das Anliegen und auch gar nicht das Bedürfnis, Aussagen über Schönheit von Gegenständen in eine besondere Form von Urteilen bringen zu müssen. Er kennt keine Klasse von ästhetischen Urteilen (Geschmacksurteilen), ohne die sich später für Kant keine Beurteilung des Schönen vornehmen lässt. Deshalb scheint es für ihn auch nicht zum Problem zu werden, klären zu müssen, unter welchen Bedingungen ein subjektives ästhetisches Urteil allgemeine Zustimmung und Gültigkeit beanspruchen kann. Wenn er gelegentlich das Thema der Urteilsbildung anspricht, scheint er stets entweder (logische) Erkenntnisurteile oder Erfahrungsurteile aufgrund bloßer Wahrnehmungen zu meinen. Eine eigene Urteilstheorie wird – bis auf eine knappe »Zergliederung des Begriffs des Urteils«<sup>138</sup> – nicht dargelegt. Doch scheint Sulzer unter dem *Urteilen* überwiegend ein empirisch bedingtes, d.h. durch dunkle oder klare Ideen und Empfindungen beeinflussbares und auf Glauben beruhendes Operieren der Seele zu verstehen, das keinen freien Willensakt voraussetzt oder ihm sogar zuwider ist.<sup>139</sup> Das *Urteil* setzt notwendig »die Aufmerksamkeit und das Nachdenken voraus«,<sup>140</sup> denn es setzt »ab-strakte Ideen« voraus.<sup>141</sup> Die ursprüngliche Urteilshandlung ist eine *Empfindung*. So wie das Nachdenken einzelne Vorstellungen trennt und isoliert, so verbindet die Empfindung Ideen mit dem Subjekt. So entstehen verneinende und bejahende Urteile.<sup>142</sup> Sulzer unterscheidet Urteile im allgemeinen nicht gemäß ihrer logischen Form, sondern nach der Perspektive der Betrachtung einer Sache: »Verschiedene Gesichtspunkte bringen auch verschiedene Urtheile hervor.«<sup>143</sup> Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte beruht auf dem Unterschied zwischen klaren und dunklen Vorstellungen. Dunkel sind z.B. Urteile, die aus dunklen Vorstellungen hervorgehen. Sie stehen zu klaren Urteilen im Verhältnis des Widerspruchs. Überhaupt wird das Urteil »für eine Art von innerer Empfindung« gehalten.<sup>144</sup> Richtiges Urteilen setzt aber darüber hinaus Kenntnisse in den Wissenschaften voraus.<sup>145</sup>

Wenn es möglich ist, einen schönen Gegenstand unter der Bedingung als schön zu erkennen, dass das Mannigfaltige dieses Erkannten mit Notwendigkeit aus dem Allgemeinen einer Einheit folgt, dann widerspricht dem die Erfahrung, dass es, wie Sulzer einräumt, eine individuelle Verschiedenheit des Geschmacks gibt, die sich auf alle Arten der Schönheit erstreckt. Sulzer hilft sich aus dieser Schwierigkeit, indem er die (empirische) Verschiedenheit des Geschmacksempfindens durch das Prinzip der *Gewohnheit* erklärt: Wegen der unendlich vielen

<sup>138</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 274.

<sup>139</sup> Vgl. Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes* (s. Anm. 39), S. 104, S. 110.

<sup>140</sup> Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 246.

<sup>141</sup> Ebd., S. 272.

<sup>142</sup> Ebd., S. 272–275.

<sup>143</sup> Ebd., S. 109.

<sup>144</sup> Ebd., S. 116f.

<sup>145</sup> Vgl. Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 47.

Grade, der jede Art von Schönheit fähig sei, könne ein Gegenstand, der »an und für sich wirklich schön ist«, im Vergleich mit einem anderen weniger schön erscheinen. Da man aber daran gewöhnt sei, Gegenstände immer im selben Grad der Schönheit wahrzunehmen, so werde dieser Grad allmählich als (subjektiver) Maßstab aller Schönheit überhaupt angesehen.<sup>146</sup> So kommt es, dass bei der Betrachtung ein Gegenstand von (objektiv) geringerer Schönheit als nicht-schön eingestuft wird, weil in ihm die gewohnte Idee von Schönheit nicht gefunden wird. – Was hier also thematisiert wird, ist das Problem der Allgemeingültigkeit und Objektivität subjektiven Geschmacksempfindens. Sulzer sucht und findet aber keine Lösung, sondern begnügt sich mit einer plausiblen Erklärung des Phänomens individueller Geschmackunterschiede (die laut einer anderen Stelle seiner Theorie ihren wahren Grund in der Verschiedenheit der Kenntnisse und der Einsicht haben,<sup>147</sup> ohne deren Relevanz für die Geschmackslehre überhaupt in Frage zu stellen. Ebenso verfährt er bei dem Versuch, die Geschmacksabweichungen hinsichtlich des Hässlichen erklären zu wollen. Auf der anderen Seite sind der Polyperspektivismus des Urteilsempfindens und das individuelle Gefühl für Schönheit keine befriedigenden Antworten auf die Frage, die von allgemeinem Interesse ist: was »an und für sich wirklich schön ist«. Daraus erwächst das zweite Problemfeld.

*Zur Frage, ob der Geschmack eine »notwendige Folge der Erkenntnis und Einsicht« sei:* Eine weitere Folge aus Sulzers Theorie des Schönen ist ihr Angewiesensein auf Erkenntnisgründe und überhaupt auf wissenschaftliche (und sonstige) Kenntnisse.<sup>148</sup> Wenn man es drastisch formulieren

<sup>146</sup> Alle Zitate ebd., S. 43f.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., S. 46f.

<sup>148</sup> Dies gilt zumindest in einem objektiven (vom Autor nicht intendierten) Sinne. Nach meiner Einschätzung gilt es aber auch dann, wenn man den Autor wörtlich nimmt. Denn unbeschadet der festzustellenden Tendenz zur Umgehung der (Baumgartenschen) Forderung nach einer rational bedingten Erkenntnis des Schönen, appelliert Sulzer geradezu an eine anschauungsbedingte Erkenntnis (Wolffs *Einsicht*) als Voraussetzung für jedes Schönheitsempfinden. Wenn man nämlich die »Schönheit« als »etwas Wirkliches« nehme, dann bedeute »Geschmack [...] das Vermögen das Schöne anschauend zu erkennen, und vermittelt dieser Kenntniß Vergnügen daran zu empfinden. So weit sich die Natur des Schönen erkennen und zergliedern lässt. So weit kann man auch die Natur des Geschmacks deutlich erkennen.« (Johann Georg Sulzer: Art. *Geschmack*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], Bd. 2, S. 371; Hervorhebungen von mir). In dieser Rede finet sich keine Spur von Riedels diagnostizierter Abkehr vom Rationalen und einer Hinwendung zur axiomatischen Geltung eines »Dualismus von Erkennen und Empfinden« (die Grundidee ist vielmehr eine Triplizität in der Verfasstheit des Psychischen) in Sulzers Begründung der Schönheit (Riedel: *Erkennen und Empfinden* [s. Anm. 7], S. 427). Das Geschmacksurteil ist für Sulzer auch ein Erkenntnisurteil. Denn halten wir fest: *Deutliche Erkenntnis* (dasjenige, welches Wolff *Einsicht* nannte) und *Analyse* des Schönen sowie des Geschmacks gehören notwendig zu einer Theorie des Vergnügens. Dass dem Geschmack auch eine Dunkelzone des »blos mechanische[n] Gefühl[s], dessen Grund sich nicht entwickeln lässt«, anhaftet, markiert nur die Grenze einer Analytik des Schönen, die die Funktion einer Entscheidungshilfe für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Regel hat, »daß man über den Geschmack nicht streiten könne« (Sulzer: Art. *Geschmack* s.o., S. 371). Wenn Sulzer daher verlangt, dass die *Theorie der schönen Künste* »auf die Theorie der undeutlichen Erkenntnis und der Empfindungen gegründet seyn« müsse und dass die Ausarbeitung eines Planes für eine solche Wissenschaft »keine systematische Gestalt« annehme (vgl. Sulzer: Art. *Aesthetik* [s. Anm. 2], S. 47f.), dann sind auch solche und ähnlich lautende Erklärungen nicht als ein Verzicht auf Erkenntnisanspruch zu interpretieren, setzt doch auch eine solche Theorie ihrerseits rationale Einsicht voraus. Deshalb ist es ein weiteres Mal nicht sehr verwunderlich, wenn Sulzer am Ende seiner

mag, muss man wohl sagen: Ohne Wissen ist auf dem Boden dieser Theorie des Vergnügens gar keine angenehme Empfindung, mithin auch kein Schönheitserleben möglich. Damit untrennbar verbunden ist der *Nutzen*, den eine Theorie des Vergnügens haben soll. Soll das Schöne überhaupt eine Wirkung zeigen, so muss man es kennen, und zwar so, dass man mit der Gattung, zu der es gehört, vertraut ist:

Jede Gattung des Schönen hat, so zu reden, ihre Wissenschaft für sich; und diese muß man studirt haben, wenn man richtig über sie urtheilen soll. Nur die Vernachlässigung dieser Regel, und das unwisende Urtheilen über Alles, verursacht die widersprechenden Meynungen über alle Arten von Schönheit, die einige sogar auf den falschen Gedanken gebracht haben, als wenn Schönheit und Geschmack etwas ganz Willkürliches wären.<sup>149</sup>

Keine Spur mehr also von gewohnheitsbedingter Problemlösung, keine Anklänge etwa an Hume. Stattdessen eine Warnung vor dem Abgleiten in einen allgemeinen Skeptizismus: »Die Verschiedenheit des Geschmacks findet nur bey Unwissenden und Halbkennern statt; so wie der Skepticismus nur die verführt, die keine recht gründliche Wissenschaft der Vernunftlehre haben.«<sup>150</sup> Wissenschaftliche Erkenntnis, ja sogar jede nur laienhafte Kenntnis ermöglicht als einzige Bedingung die Teilhabe an Vergnügen und schönem Geschmack. Da der Geschmack »eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einsicht ist«, so folgt, dass jede Erweiterung des Wissens mehr befähigt, das Schöne zu empfinden.

Als Konsequenz daraus muss man allerdings festhalten: Alles, was auf irgendeine Weise einsichtig gemacht werden kann, d.h. alles überhaupt rational Erfassbare, ist notwendig schön, sofern es sich auf das Gefühl bezieht. Das ist insofern konsequent, als alles Vollkommene vergnügt und alles, was vergnügt, schön ist. Deshalb rät der Theoretiker der schönen Künste: »Man suche das Schöne überall, und man wird es überall finden.«<sup>151</sup> Jedes mit Geschicklichkeit Erlernte ist eine neue Quelle des Vergnügens.

Man sieht nun leichter ein: Es ist nicht eine wie auch immer motivierte Wendung zur exklusiven Empfindung, die Sulzers Ästhetik des Schönen begründet, sondern gerade das Beharren auf der Intellektualisierung des Schönen durch begriffsbestimmte Erkenntnis. Dieses Festhalten aber ist einer angemessenen ästhetischen Theorie geradezu hinderlich.<sup>152</sup>

*Zergliederung des Begriffs der Vernunft* den »wahren systematischen Geist« beschwört, um die Ordnung der Wahrheiten zu entdecken (Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* [s. Anm. 12], S. 280.)

<sup>149</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 47.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd.

<sup>152</sup> Diese Inkonsequenz ist auch der Ästhetik Baumgartens eigen: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der »Aesthetica« (1750/58)*. Übersetzt und hg. von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1988. Ästhetik soll zwar sinnliche Erkenntnis sein, deren Ziel Vollkommenheit als Schönheit ist (S. 3 [Aesthetica §1], S. 11 [§ 14]); sinnliche Erkenntnis in ihrer Vollkommenheit wird aber durch rationale Prinzipien bestimmt (S. 13 [§§ 18–20]), trotz der richtigen Einsicht, dass der Verstand aufgrund seiner abstrakt-allgemeinen Prinzipien nicht an die empirische Vielfalt des Schönen heranreicht (S. 15 [§ 17, § 22]). Vgl. zur Vergnügungstheorie Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysik*. Übersetzt von Georg Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von Joh. Aug. Eberhard besorgten Ausgabe 1783. Hg. von Dagmar Mirbach. Jena 2004, §§ 482–488. Kant wird in § 9 der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* zeigen, dass es zur Begründung eines Geschmacksurteils notwendig ist, von objektiven Erkenntnisansprüchen abzugehen und dennoch dem Gefühl der Lust im Geschmacksurteil die Beurteilung des Gegenstandes (als »Erkenntnis überhaupt«) vorausgehen zu lassen.

## 8. Voraussetzungen und Probleme der Theorie des sinnlichen Vergnügens

Im *dritten Abschnitt* seiner Theorie des Vergnügens (1751/52) untersucht Sulzer den Ursprung und das Wesen der Vergnügungen, soweit sie auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen. Ich werde neben einer kurzen Skizze dieses Unterfangens vor allem kritische Anmerkungen vortragen, die sich auf die empiristischen Grundlagen und ihre Auswirkungen auf die Gesamtheorie beziehen.

Obwohl Sulzer ausdrücklich betont, er wolle sich bei seinen Erklärungen nicht auf die gewöhnlichen metaphysischen Systeme zur Verbindung von Seele und Körper stützen, erweist er sich doch als Anhänger des Modells des *influxus physicus*.<sup>153</sup> Er geht (mit vielen philosophierenden Naturforschern seiner Zeit) wie selbstverständlich davon aus, dass die sinnlichen Empfindungen durch Eindrücke entstehen, die die von Gegenständen ausgehenden Bewegungen in den Sinnesorganen hinterlassen und die dann über die Nervenbahnen irgendwie zur Seele hin weiterbefördert werden, wo sie lebhaftere Vorstellungen erregen. Physische Eindrücke gelten somit als Wirkursachen von Empfindungen.<sup>154</sup> Diese Einsicht mündet in dem *Grundsatz*, »daß die Seele ohne eine analogische Bewegung in den Nerven der Sinne keine sinnlichen Empfindungen habe« (*analogisch* bedeutet hier: *proportional*).<sup>155</sup> Auf Einzelheiten der um diesen Grundsatz sich rankenden Vorstellungen einer Sinnesphysiologie als Grundlage einer Theorie der Empfindungen kann an dieser Stelle verzichtet werden.<sup>156</sup> Sie haben ihre Quelle in philosophischen Betrachtungen und medizinischen Theorien zur Neurophysiologie, wie sie seit Descartes im 17. Jahrhundert im Schwange waren. Sulzer bedient sich dieser Ergebnisse, ohne ihnen – soweit ich sehe – einen neuen Gedanken hinzuzufügen.<sup>157</sup> Dass Sulzer sich auf solche neurophysiologischen Theorien stützt, mag damit zusammenhängen, dass seine Seelenlehre (einschließlich der Theorie des Bewusstseins) nichts anderes als reine Psychophysik (Sulzer: »Physik der Seele«) ist.<sup>158</sup> Deren Kernaussage lautet: Ohne eine von außen (durch Körper) eintretende Reizung der Sinne und des Nervensystems bringt die Seele keinerlei Wirkung hervor.<sup>159</sup>

Interessanter ist für uns, dass der Autor mit diesem Rekurs Irrtümer und Schwächen sinnesphysiologischer Konzepte unkritisch übernimmt, die die Grundansprüche seiner Vergnügungstheorie erschüttern. Denn seinen Überlegungen liegen mechanistische und empiristische Überzeugungen zugrunde, die begründungstheoretisch das nicht leisten können, was er sich von seiner Theorie verspricht. Die übernommenen begrifflichen Instrumente – Bewegung

<sup>153</sup> Vgl. hierzu auch die Beiträge von Falk Wunderlich und Gideon Stiening in diesem Band.

<sup>154</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 53f.

<sup>155</sup> Ebd., S. 54; vgl. Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes* (s. Anm. 39), S. 112.

<sup>156</sup> Zur Funktion des Nervensystems beim Entstehen sinnlicher Empfindungen vgl. Sulzer: *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (s. Anm. 12), S. 257–263.

<sup>157</sup> Zur Frage der Anbindung an bestimmte Theoretiker der Neurophysiologie seiner Zeit vgl. Décultot: *Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie* (s. Anm. 1), S. 81.

<sup>158</sup> Vgl. Sulzer: *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes* (s. Anm. 39), S. 100, S. 115; an anderer Stelle bringt er sie in Zusammenhang mit *Anthropologie*, d.i. eine »metaphysische Theorie des Menschen« (Sulzer: *Von dem Bewußtseyn* [s. Anm. 19], S. 199).

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 203.

durch Druck und Stoß, Quantität der Materie, Übertragung von Erregungsimpulsen etc. –, die für eine Erklärung neurologischer Vorgänge und deren Auswirkung auf Empfindungen gebraucht werden, infizieren (durch die ihnen immanenten Widersprüche), d.h. *verdunkeln* und *verwirren* diejenigen Begriffe, die für seine Theorie von zentraler Bedeutung sind und auf deren Klarheit und Deutlichkeit daher so großes Gewicht gelegt wird, wie die *Idee*, das *Empfinden* (Gefühl),<sup>160</sup> das *Vergnügen* und schließlich das *Schöne*. So wird z.B. die *Lebhaftigkeit*, die das Wesensmerkmal jeder (momentanen) Empfindung ist, bloß als *Stärke* der Empfindung begriffen, und Stärke bemisst sich an der quantitativen Differenz des Grades; von diesem Unterschied hängt wiederum die Unterscheidung von angenehmer und unangenehmer Empfindung,<sup>161</sup> Lust und Unlust, Freude und Schmerz, Schönheit und Hässlichkeit ab. Dass dies alles auch vom Bau, der Funktion, der Anzahl und der Verbindung der erregten Nerven abhängt, lehrt uns nach Sulzer die Erfahrung.<sup>162</sup> Kurzum: Aus den von Sulzer aufgestellten Grundsätzen des sinnlichen Vergnügens lassen sich weder eine Verschiedenheit des Geschmacks noch die Unterschiede in der Lebhaftigkeit des Empfindens erklären.

Ich habe in meinem Beitrag Sulzers weitergehende Differenzierungen, etwa in einfache und zusammengesetzte Empfindungen,<sup>163</sup> in momentane Empfindungen und deren Folgen ausgelassen, bin aber überzeugt, dass diese die Problemlage eher noch verschärfen als verbessern dürften. Bemerkenswert ist übrigens noch Sulzers Eingeständnis, dass selbst sinnliche Erfahrungen eine Theorie des sinnlichen Vergnügens nicht bestätigen könnten, und zwar »weil uns diese Erfahrungen nichts von der Art und Weise sagen, wie die Sinne durch die Gegenstände gerührt werden, sondern dieses nur errathen werden muß.«<sup>164</sup> Das Erstaunliche an diesen Sätzen ist der in ihnen ausgesprochene, ganz unbefangene, prinzipielle Verzicht auf den Anspruch einer wissenschaftlichen Erklärung der Zusammenhänge der empirischen Grundlagen der Theorie des Vergnügens und deren Anheimstellung an zufällige Enthüllungen.

Über das Verhältnis von sinnlichem und intellektuellem Vergnügen äußert sich Sulzer am Ende des *dritten Abschnittes*. Das sinnliche soll *lebhafter* sein als das intellektuelle.<sup>165</sup> Es erweckt daher auch stärkere Empfindungen. Die Vergnügungen der Sinne beruhen aber auf denselben Grundsätzen wie die Vergnügungen von Einbildungskraft und Verstand,<sup>166</sup> so dass durchaus beide Arten des Vergnügens ihre Vorzüge und Nachteile haben. So ist es z.B. ein Nachteil des Sinnlichen, dass das Missvergnügen als Schmerz empfunden wird, während intellektuelle Gegenstände auch dann, wenn sie hässlich sind, keinerlei Schmerz erwecken. Intellektuelle Vergnügungen erwecken nicht wie sinnliche Leidenschaften:

[D]ie unschuldigen Vergnügungen des Verstandes, ertheilen der Seele eher Stille und Ruhe, als daß sie Leidenschaften in ihr erwecken sollten, die sie zu schändlichen Ausschweifungen erniedrigten. Sie er-

<sup>160</sup> Siehe dazu die Formulierung des zweiten Grundsatzes, Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 58.

<sup>161</sup> Sulzer bestreitet allerdings den kausalen Zusammenhang zwischen Empfindungsstärke und dem Unterschied von Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit; er stützt sich auf den Unterschied in der *Folge* von Empfindungen (vgl. ebd., S. 64f.).

<sup>162</sup> Vgl. ebd., S. 60.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 67.

<sup>164</sup> Ebd., S. 68.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., S. 60, S. 65.

<sup>166</sup> Ebd., S. 67.

heben sie gleichsam über den Staub, an welchen sie die Sinne fesseln, und versetzen den Menschen gewissermaßen aus der Classe der Thiere in die Ordnung höherer Geister.<sup>167</sup>

Die sinnlichen Vergnügungen haben dagegen wiederum den Vorteil, dass sie »ohne deutliche Erkenntniß der Ursachen« zu genießen sind und also dafür weder Studium noch Einsichten bedürfen. Letzten Endes sind die intellektuellen Vergnügungen den sinnlichen aber übergeordnet (obwohl beide aus derselben Quelle stammen), weil sie die notwendigen Mittel enthalten, unsere menschliche Natur im Hinblick auf das »höchste Gut« zu vervollkommen und unser Dasein zu erhalten.<sup>168</sup> Die moralische Idee ist, wie oben (Abschnitt 3) erwähnt, der Endzweck der Ästhetik des Schönen.

## 9. Moralisches Vergnügen – ein Ausblick

Im *letzten Abschnitt* seiner *Untersuchung* (1751/52), der für ihn zugleich der wichtigste ist, will Sulzer den Ursprung der *moralischen* Vergnügungen klären. Darauf gehe ich nun abschließend ein, weil damit zwar einerseits die Theorie des Schönen abgeschlossen, andererseits aber ein neues Feld von Gegenständen, nämlich die Moral (Tugendlehre), eröffnet wird.<sup>169</sup> Das moralische Vergnügen entspringt moralischen Empfindungen und Handlungen.<sup>170</sup> Wie das nach Sulzer im Einzelnen vor sich geht, d.h. durch welche Ursachen das moralische Vergnügen in der Seele erweckt wird, kann an dieser Stelle vernachlässigt werden. Der moralische Gegenstand muss allgemein so beschaffen sein, dass er die natürliche Tätigkeit der Seele vollkommener macht.<sup>171</sup> Dazu ist es notwendig, sie reichhaltig mit geeigneten Ideen zu versorgen. Solche Ideen sind z.B. Freundschaft und Mäßigung.<sup>172</sup> Eine angenehme Empfindung wird dann erzeugt, wenn es eine deutliche Idee gibt, die sich auf ein Gut bezieht, das die Glückseligkeit des Individuums, seiner Mitmenschen oder zuletzt sogar der ganzen Menschheit zum Zweck hat.<sup>173</sup> Sulzer kommt über eine Reihe von Zwischengliedern zu dem Schluss,

daß jede moralische Handlung, jede Begebenheit, jedes Empfindniß, jeder Charakter, der auf die Vermehrung unsrer eigenen oder anderer Glückseligkeit abzielt, vermöge seiner Natur, auf eben die Art oder durch eben die Kräfte der Seele, die angenehme Empfindung erweckt, als das Schöne.<sup>174</sup>

Obwohl nun nach Sulzer die moralischen Vergnügungen wiederum die intellektuellen überragen, genügen für sie doch die gewöhnlichen Fähigkeiten von jedermann. Sie setzen nur geistige Eigenschaften voraus, die leicht zu erwerben sind. Studium und wissenschaftliche Kenntnisse

<sup>167</sup> Ebd., S. 75.

<sup>168</sup> Ebd., S. 76f.; vgl. auch S. 97.

<sup>169</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von Heiner Klemme in diesem Band.

<sup>170</sup> Eine Theorie des moralischen Vergnügens finden wir auch bei Christian Wolff: *Von dem Vergnügen* (s. Anm. 75), S. 395–570). Doch lässt sich Sulzers Auffassung auch leicht auf Hutcheson und dessen Theorie des »moral Sense of Beauty in Actions and Affections« zurückführen (vgl. Hutcheson: *An Inquiry concerning Moral Good and Evil* [s. Anm. 20], S. 104–304).

<sup>171</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 78.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., S. 79 u. S. 82–85.

<sup>173</sup> Ebd., S. 81; vgl. auch ebd., S. 85.

<sup>174</sup> Ebd., S. 89.

sind hier überflüssig: »Nichts kostet wirklich so wenig, als das moralische Vergnügen«. In gewisser Hinsicht steht das moralische Vergnügen sogar dem sinnlichen näher als dem intellektuellen. Denn die intellektuellen Gegenstände und Ideen sind nur in geringem Maße zur Rührung fähig. Die überlegene Stärke der moralischen Vergnügungen resultiert daraus, dass ihre Gegenstände durch die Sinne vermittelt werden und mit der Glückseligkeit unmittelbar verbunden sind. Selbst die meisten Leidenschaften, behauptet Sulzer, entspringen moralischen Gegenständen.<sup>175</sup>

Wenn wir uns daran erinnern, dass die menschliche Glückseligkeit der eigentliche (wahre) Zweck der sulzerschen Theorie des Vergnügens sein sollte, so überrascht es nicht, dass gerade die moralischen Vergnügungen im Verbund der drei Arten von Vergnügungen den höchsten Rang einnehmen:

Genöße jemand auch alle sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen, es fehlte ihm aber an den moralischen, so würde er des besten Theils der Glückseligkeit beraubt seyn und gerade das Kostlichste in dem Daseyn eines denkenden Wesens nicht kennen.<sup>176</sup>

Sind alle Vergnügungsarten Bestandteile einer allgemeinen Glückseligkeitslehre, so werden die sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen durch die moralischen relativiert. Sie sind als vollkommene Vergnügungen nur im gemeinsamen Empfinden mit moralischen Vergnügungen zu genießen. Ebenso ist für die Ästhetik des Schönen zu schließen, dass ein Gegenstand erst dann im vollwertigen Sinne als schön zu betrachten ist, wenn er ästhetische Ideen enthält, die auf einen moralischen Zweck hin ausgerichtet sind. In seiner *Allgemeinen Theorie der Schönen Künste* sieht Sulzer den höheren Zweck der Kunst in der Erregung der Aufmerksamkeit auf das Gute.<sup>177</sup> Die Kunst ist sowohl an die Vollkommenheit als auch an die Glückseligkeit gebunden.<sup>178</sup>

## 10. Schlussbetrachtung: Der Ort der Schönheitsidee in den Zustandsänderungen der Seele

Wo hat eigentlich die Idee des Schönen und der Schönheit in Sulzers Seelenlehre und Theorie des allgemeinen Vergnügens ihren genauen Platz? Es fällt schwer, diese Frage eindeutig und abschließend zu beantworten, da die zu verschiedenen Zeiten erschienen Aufsätze, die Auskunft darüber geben könnten, kein einhelliges Gedankengefüge ergeben.

<sup>175</sup> Ebd., S. 97f. In seinem Artikel *Empfindung*, dem eine Zweiteilung von Erkenntnis und Empfindung zugrunde liegt, unterscheidet Sulzer zwischen Empfindung im psychologischen Sinne und moralischer Empfindung (Sulzer: Art. *Empfindung*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], Bd. 2, S. 54).

<sup>176</sup> Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung* (s. Anm. 1), S. 98.

<sup>177</sup> Vgl. Johann Georg Sulzer: Art. *Künste; Schöne Künste*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (s. Anm. 2), Bd. 3, S. 76 u. S. 78. Die Bindung des ästhetischen Wohlgefallens an der Natur an die Idee der Moral findet man in verschiedenen Kunstauffassungen des späten 18. Jahrhunderts bis hin zu Schiller (vgl. Friedrich Schiller: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In: ders.: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hg. von Albert Meier. Darmstadt 1993, Bd. 5, S. 695).

<sup>178</sup> Vgl. Sulzer: Art. *Künste; Schöne Künste* (s. Anm. 177), S. 75f. u. S. 78.

In dem *Kraft*-Aufsatz von 1765 wird die *Schönheit* dem mittleren Zustand der Seele zugeordnet, insofern sie uns »zur Beschauung oder Betrachtung« fortreisse;<sup>179</sup> entsprechend ist die »Vollkommenheit« in der Wahrnehmung einer Sache Grund unseres Nachdenkens (des ersten Seelenzustandes) und die »Energie« Ursache der »Bewegung« (d.h. der Empfindung als des zweiten Zustandes).<sup>180</sup> Bei der Analyse der Ursachen der *Bewegung* (also der »Energie«) macht Sulzer als erste von insgesamt drei »Arten« von *Energie* plötzliche, unerwartete äußere Ereignisse (»energetische Gegenstände«) aus, die die Veränderung des Zustandes der Selbstvergessenheit im Nachdenken in Richtung auf die Bewegung herbeiführen, indem sie die »Einförmigkeit« der Ideenfolge unterbrechen.<sup>181</sup>

Die zweite Art von *Energie*, die »höher[e] Kraft«, geht von der *Schönheit* aus; sie bezieht sich also notwendig auf den »Zustand der Betrachtung«, obwohl die Energie doch insgesamt Ursache des Bewegungszustandes sein soll. Die Schönheit muss folglich zweifach konzipiert sein. Der Ablauf stellt sich im Zusammenhang etwa folgendermaßen dar: Die Kontemplation (»eine vollkommene mit Heiterkeit verbundene Stille«) entsteht aus der Rührung durch einen Gegenstand (man muss annehmen: durch die Wirkung seiner Beschaffenheit auf unser Erkennen); sie verläuft in einer empfindungslosen Selbstvergessenheit der Seele. Aus diesem Zustand des Gefallens heraus unterscheidet sie einen Gegenstand von »vorzügliche[r] Schönheit«; sie wird also erneut gerührt, und der Zustand der Betrachtung geht in den der Bewegung über. Das ist die Phase des Erlebens der Schönheit als Energie aus »Vollkommenheit«. Das Schöne als das Angenehme am Gegenstand geht in das Schöne der Bewegung über. Es hat also keinen festen Ort, sondern oszilliert zwischen der Ruhe der Betrachtung und der Bewegung in der Empfindung (das Schöne *gefällt* bloß, das »vorzüglich« Schöne »entzückt«).<sup>182</sup> Diese Veränderung des Schönen ist indessen nur eine Steigerung der »Vollkommenheit [...] um einen beträchtlichen Grad über das Gewöhnliche«. Und doch scheint es so, als ob Sulzer nur denjenigen Dingen Vollkommenheit im Sinne von Schönheit zuspricht, die sich auf die Einbildungskraft beziehen. Die Qualität der Vollkommenheit des Schönen wird den schönen Gegenständen zum Teil von der Natur verliehen, zum Teil vom Künstler in hoher »Energie« durch seine nachahmende Tätigkeit

<sup>179</sup> Dasselbe gilt für die Konstruktion des *Schönen* in der *Allgemeinen Theorie der Schönen Künste*. Dort ist das, was unmittelbar die Empfindung reizt, das *Gute* (!) (Johann Georg Sulzer: Art. *Schön*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], Bd. 4, S. 306). Die Klasse von Gegenständen, die das »eigentliche [...] Schöne [...]« ausmachen, liegt in der »Mitte« zwischen dem *Guten* und dem *Vollkommenen* (ebd.). Es hat also etwas vom Erkennen und etwas vom Empfinden an sich. Für den »Begriff des eigentlichen Schönen« (ebd., S. 307) müssen drei Kriterien erfüllt sein: »1. Die Form im Ganzen betrachtet, muß bestimmt, und ohne mühsame Anstrengung gefaßt werden. 2. Sie muß Mannichfaltigkeit fühlen lassen, aber in der Mannichfaltigkeit Ordnung. 3. Das Mannichfaltige muß so in Eines zusammenfließen, daß nichts einzelnes besonders rühret.« (ebd., S. 308). Aber diese Ansicht der »Schönheit« genügt dem Vf. nicht. Denn sie ist noch steigerbar. Dieses Schöne sei im Grunde nur die »äußere Form« ohne »inneren Werth« (ebd., S. 309). Es gibt also noch eine »höhere Gattung des Schönen«, die das »eigentliche« Schöne als Moment in sich enthalten soll. Sie liegt im Genus der »Glückseligkeit«, die »aus enger Vereinigung des Vollkommenen, des Schönen und des Guten« entsteht (ebd., S. 310; vgl. Johann Georg Sulzer: Art. *Schönheit*. In: ders.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [s. Anm. 2], Bd. 4, S. 319–327). Auf diese Weise wird die Bestimmung des *Schönen* und der *Schönheit* ins Übermenschliche, d.h. ins Jenseits verschoben, wo sie in unendlichem Selbstgefallen in sich selbst ruht.

<sup>180</sup> Sulzer: *Von der Kraft* (s. Anm. 11), S. 124.

<sup>181</sup> Ebd., S. 125f.

<sup>182</sup> Alle Zitate ebd., S. 127f.

in den Kunstwerken. Sie ist also nicht auf Kunstwerke beschränkt, sondern bezieht sich ebenso auf die Produkte der Natur. Entsprechend ergeht es dem Betrachter eines Kunstwerkes (bzw. eines Naturobjektes): Zuerst wird er von der Schönheit gerührt, dann betrachtet er den Gegenstand mit Aufmerksamkeit, um den Grad der Vollkommenheit zu erfassen. Auf diese Weise erhöht die schöne Kunst die Vorstellungskraft. Es sind demnach Einbildungskraft und Verstand gleichermaßen am Zustandekommen der Schönheitsempfindung bei der Betrachtung des Kunstwerkes beteiligt.<sup>183</sup> Aber diese Erhöhung kann nicht energetisch bedingt sein, weil sie nicht emotional motiviert ist, sondern auf Verstandestätigkeit beruht; diese ist aber der Empfindung entgegengesetzt: »Der Verstand verleiht der Seele gar keine thätige Kraft [...]«. <sup>184</sup> Das Schöne überhaupt vermehrt hingegen nur »die Fähigkeit, auf eine angenehme Art gerührt zu werden«. <sup>185</sup> Mit anderen Worten, die Idee des Schönen kann genaugenommen nur als Empfindung in das Energiekonzept der Bewegungsursachen der Seele gehören. Sie verblasst in der Beschauung in dem Maße wie der Verstand unterscheidend eingreift.

Die dritte Art von Energie des Gegenstandes bezieht sich auf die individuell verschiedene moralische Gesinnung des Menschen; sie ruft je nach Geschmack die Bewegung des Verlangens oder Abscheus (Vergnügens oder Missvergnügens) hervor. Unter explizitem Rückbezug auf die »Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen« bekräftigt Sulzer an der Stelle, dass erst diese Art der Energie »die wahren Bewegungskräfte der Seele hervorbringt und sie von der Empfindung zur Handlung führt, wenn es die Umstände erlauben«. Das Verlangen und der Abscheu seien offensichtlich die »beyden ersten Triebfedern der Seele«. Die moralische Energie sei für den schaffenden Künstler am wichtigsten. Es wird daran erinnert, dass die angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die die Vorstellungen »begleiten«, die Quelle des Geschmacks der Neigungen, der moralischen Gesinnungen und Leidenschaften sind. Diese Energie wird von den Gegenständen über die Sinne und die Nerven auf die Seele übertragen und als Vergnügen oder Schmerz empfunden.<sup>186</sup>

Man sieht, dass Sulzers ursprüngliche Theorie des Vergnügens in ihren drei Gestalten des intellektuellen, des sinnlichen und des moralischen vom Autor nicht aufgegeben worden ist, sondern in anderer Ausdrucksweise auch Mitte der 1760er Jahre noch reproduziert wird. Damit werden aber auch die systematischen Ausgangsschwierigkeiten reproduziert. Die Idee des Schönen hat darin keinen eindeutig bestimmten Ort; sie ist jedenfalls – entgegen allem Anschein – nicht allein und nicht einmal primär dem Bereich der sinnlichen Empfindung zuzuordnen, wenngleich Sulzers verstreute Formulierungen nicht selten einen solchen Schluss nahelegen scheinen.

Sulzers Schönheitsbegriff wird auch nicht von der wolffschen (bzw. baumgartenschen) Determination über die »Vollkommenheit« entbunden.<sup>187</sup> Diese Leistung erbringt erst die Ästhetik von Kant, der an der traditionellen Vollkommenheitsvorstellung als Grund der Schönheit ent-

schieden Kritik übt. Für Kant kann Vollkommenheit weder eine erkenntniskonstitutive, noch eine ästhetische Idee sein.

Aufgrund des Verhaftetseins in den metaphysischen Vorstellungen Leibnizens und Wolffs einerseits (Seelenmetaphysik) und der Nervenphysiologie und Wahrnehmungslehre seiner Zeit (Seelenphysik) andererseits führt von Sulzer aus kein begehbarer Weg zu der Ästhetik Kants oder gar zur Kunsttheorie Hegels. Vom Schönen gibt es bei Sulzer eigentlich gar keine Idee, d.h. keine Idee, die wirklich begreifbar wäre. Auf seinen philosophischen Grundlagen ist daher auch kein Urteil über das Schöne möglich; d.h. aber nicht mehr und nicht weniger als: *das Schöne* gibt es nicht. Wer sich mit den heuristischen Mitteln der sulzerschen Vergnügungstheorie auf die Suche nach dem Schönen begibt, der findet es überall und nirgendwo.

<sup>183</sup> Vgl. ebd., S. 129f.

<sup>184</sup> Ebd., S. 132.

<sup>185</sup> Ebd., S. 133.

<sup>186</sup> Ebd., 135–137.

<sup>187</sup> Trotz gelegentlicher Einschränkungen, die Sulzer vornimmt; vgl. u.a. Sulzer: Art. *Schön* (s. Anm. 179), S. 307.