



FOTIS JANNIDIS

**›Bildung‹ als ›Bestimmung des Menschen‹
Zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Pädagogische Rundschau 53 (1999), S. 441-455.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: Datei des Autors

URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/jannidis_bildung2.pdf>

Eingestellt am 07.03.2004

Autor

Prof. Dr. Fotis Jannidis

TU Darmstadt

Institut für Sprach- und Literaturwissenschaft

Hochschulstrasse 1

64289 Darmstadt

Emailadresse: jannidis@linglit.tu-darmstadt.de

Homepage: <<http://www.jannidis.de/einstieg.html>>

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben:

Fotis Jannidis: ‚Bildung‘ als ‚Bestimmung des Menschen‘. Zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff (07.03.2004). In: Goethezeitportal. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/jannidis_bildung.pdf> (Datum Ihres letzten Besuches).

FOTIS JANNIDIS

**›Bildung‹ als ›Bestimmung des Menschen‹
Zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff**

Im letzten Goethejahr vor der Jahrtausendwende meldet die Süddeutsche Zeitung, daß der Brockhaus Verlag mit dem Erscheinen des letzten Bandes seiner Enzyklopädie seine Produktion gedruckter Konversationslexika insgesamt einstellen würde.¹ Die Meldung – immerhin Aufmacher des Feuilletons – stellte einen Zusammenhang her zwischen dem Ende einer Produktlinie und dem Abschluß einer Epoche, der Epoche des ›Bildungsbürgertums‹.

Die Meldung war falsch,² aber, und das ist für unsere Zusammenhänge wichtiger, sie war plausibel. Nicht nur, weil die jahrzehntelange Produktion von Nachschlagewerken angesichts der raschen Wissensproduktion und dem damit einhergehenden Veralten von Wissen obsolet erscheint,³ sondern weil die teuren Prachtbände nicht nur informieren, sondern stets auch – zumeist an sichtbarer Stelle der Wohnräume plaziert – den Status des Besitzenden heben sollten. Die Hochschätzung von Allgemeinbildung, die solchen Statusgewinn erst möglich macht, ist jedoch, wie schon der Begriff für den Ort, an dem diese Allgemeinbildung demonstriert wurde, nämlich ›Konversation‹, nahezu verschwunden. Fast verschwunden ist auch das ›Bildungsbürgertum‹, dessen Interaktionsformen Bildung und Konversation einschließlich dem zugehörigen Lexikon angehören, ja mehr noch, das darüber erst zu einer gesellschaftlichen Einheit wurde.

Das soll nicht heißen, daß es keine Menschen mehr gibt, die sich in ihren Verhaltensformen an denen des Bildungsbürgertums orientieren, aber sie geben in der Öffentlichkeit, die durch die Medien hergestellt wird, nicht mehr den Ton an, sie sind nicht mehr verbindliches Verhaltensideal für gesellschaftliche Aufsteiger und sie haben ihren bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der schulischen und universitären Ausbildung verloren. Im Zentrum der letztge-

¹ Rudolf Walther: Wille und Kraft aller einzelnen Glieder. Mit Abschluß seiner 20. Auflage wird der »Brockhaus« eingestellt. In: SZ 18.3.1999, S. 15.

² Vgl. die kleinlaute Berichtigung am nächsten Tag, ebenfalls im Feuilleton.

³ Das Lexikon gilt als einer der wenigen Fälle, in denen die Medienkonkurrenz zwischen Buchdruck und Digitalmedien tatsächlich zu einer deutlichen Verringerung, wenn nicht zu einem Aussterben des ersteren führen wird.

nannten Institution stand für nahezu zwei Jahrhunderte der Begriff, der der gesamten gesellschaftlichen Gruppierung ihren Namen gegeben hat: ›Bildung‹.

Einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung sperrt sich dieser Begriff in ungewöhnlicher Weise, weil er nicht nur die üblichen Vagheiten, Bedeutungsverschiedenheiten und vielfältigen, aber eben dennoch bestimmbareren möglichen Verwendungskontexte aufweist, sondern weil er auf etwas Reales zu verweisen scheint. Die Formulierung des neuhumanistischen Bildungsbegriffs um 1800 wäre dann weniger eine Konzeptbildung als die Entdeckung eines Entwicklungsgesetzes des Menschen. Nun verweist der Begriff sicherlich auf allgemeinere Aspekte menschlicher Natur, z.B. die Möglichkeit, geistige, emotionale und körperliche Fähigkeiten durch Übung zu steigern, oder auch die je individuelle Kombination dieser Fähigkeiten beim Menschen. Bereits die Auffassung, daß die individuellen Kräfte auch ausgebildet werden sollten, läßt sich allerdings nicht mehr so zeitlos verankern. Ebensowenig die Vorstellung, daß die je individuelle Bildung einen Beitrag zur Humanität darstellt. Dies sind Momente des Bildungsbegriffs, der zeitlich zwischen 1790 und – spätestens – 1960 und räumlich vor allem in Mitteleuropa ein vieldiskutiertes und für die Orientierung und Vergesellschaftung einer sozialen Formation zentrales Konzept war. Ein wesentlicher Baustein dieses Konzepts war das exemplarische Leben eines Menschen, das Möglichkeit und Erfolg von Bildung zu verbürgen schien. So nämlich wurde Goethes Leben eingeschätzt, das spätestens mit der Reichsgründung 1870/71 ebenso wichtig und wichtiger noch wurde als sein Werk.⁴ In der Formel Wilhelm Diltheys: Goethes unvergleichliche Größe beruhe »auf seiner unablässigen Arbeit an der Ausbildung seiner Persönlichkeit«.⁵ Gustav Freytag hatte bereits die Nähe dieser Arbeit an sich selbst zur Arbeit des Künstlers hervorgehoben:

Die größte Dichtung, welche wir von ihm [Goethe] besitzen, fast die einzige künstlerisch fertige und vollendete, ist sein eigenes Leben. *Er hat sich sein ganzes Leben selbst gedichtet*, seine Poesien sind nur die erklärenden Noten dazu, seine Selbstbiographie ist eine kurze Beschreibung der schönen Stellen aus dem großen Roman.⁶

⁴ Karl Robert Mandelkow: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. München: Beck 1980, S. 261.

⁵ Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Leipzig 1906. Zit.n. Karl Robert Mandelkow (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Teil III. München: Beck 1979, S. 334.

⁶ Zit.n. Karl Robert Mandelkow (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Teil II. München: Beck 1979, S. 344.

Auf welche Quellen stützt sich dieses Bild von Goethes Leben, das in ihm den großen Selbstbildner sieht? Letztlich nicht auf die historische Forschung, die ohnehin erst Ende des 19. Jahrhunderts Zugang zu den wichtigen Materialien in Goethes Nachlaß hatte, sondern vor allem auf den Komplex seiner autobiographischen Werke: *Dichtung und Wahrheit*, *Italienische Reise*, *Tag- und Jahres-Hefte*; dazu kommen die autobiographischen Anteile seiner naturwissenschaftlichen Schriften⁷ und die redigierte Edition seiner Briefwechsel mit Schiller und mit Zelter.⁸

Die Komplexität des dort entfalteten Begriffs von ›Bildung‹ läßt sich kaum auf die abgegriffene Formel gleichen Namens reduzieren, die im 19. Jahrhundert so relevant wurde. Es gehört zu den ungelösten methodischen Problemen der Kulturwissenschaften, daß ihre immer noch vorhandene Konzentration auf die großen Autoren eine Komplexität der Begriffsverwendung und -tradierung vorspiegelt, die stets nur dem sehr kleinen Kreis der professionellen Aus- und Weiterdeuter vorbehalten war und daher für historische Erklärungen letzten Endes nur von entsprechend geringem Interesse ist. Andererseits verliert eine Kulturgeschichte, die sich allen Texten öffnet, die Kriterien, um aus der Menge der überlieferten Texte die arbeitsökonomisch notwendige Auswahl vorzunehmen bzw. die vorgenommene Auswahl zu plausibilisieren. Der offensichtliche Ausweg aus diesem Dilemma wäre eine Berücksichtigung der materialen Kommunikation, also der Wege, über die semantische Typisierungen verbreitet wurden, z.B. über Zeitschriften, Popularisierungen. Die hierzu notwendigen buchwissenschaftlichen Forschungen allein zur Auflagenhöhe von Texten bzw. der Menge von Zitaten und Anspielungen stehen erst am Anfang und verlangen den Rückgriff auf Methoden der Inhaltserschließung sehr großer Korpora, die den meisten Geisteswissenschaftlern nicht zur Verfügung stehen. Solange wird man sich weiterhin an den großen Namen orientieren – was auch unter dem Gesichtspunkt der Rekonstruktion der Kommunikationswege eine gewisse Berechtigung hat, da die Werke der kanonisierten Autoren als wesentliche Formulierungen der mit ihrem Namen verknüpften Begriffe galten. Die Reformulierung solcher Konzepte hat oft die Form einer neuen Lektüre dieser kanonischen Texte, um von dort aus den bisherigen Deutungskanon zu kritisieren.

⁷ Zur autobiographischen Grundierung der naturwissenschaftlichen Texte vgl. Dorothea Kuhn: Das Prinzip der autobiographischen Form in Goethes Schriftenreihe ›Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie‹. In: Neue Hefte zur Morphologie 4 (1962), S. 129–149.

⁸ Die von der Münchner Ausgabe von Goethes Werken ganz folgerichtig auch als Teil der Werke aufgenommen wurden.

Die geschilderte Problemlage kann bei der sozialgeschichtlich interessierten Auseinandersetzung mit den ›großen‹ Autoren als Suchraster dienen; sie kann sich z.B. auf die historisch relevant gewordenen Aspekte des untersuchten Begriffs konzentrieren und nicht auf diejenigen, die – im Falle Goethes – eher als kontingente Teile seiner Privatreligion bezeichnet werden können. Im organisierenden Zentrum von Goethes Bildungsbegriff steht z.B. sicherlich seine Morphologie, doch zugleich ist deren detailfreudige Rekonstruktion sozialgeschichtlich weniger interessant, da man sie mit einiger Berechtigung als kontingente Ausformulierung des organologischen Aspekts auffassen kann, der den neuhumanistischen Bildungsbegriff prägt. Insgesamt muß eine historisch-funktionale Begriffsanalyse die Passung des Begriffs an die semantischen Traditionen, das Zusammenspiel mit anderen Konzepten und seine Leistungsfähigkeit für die Lösung lebensweltlich-gesellschaftlicher Probleme aufzeigen.⁹

Der Bildungsbegriff verdankt seine Deutungsmächtigkeit und flexible Verwendbarkeit der Integration wesentlicher Komponenten neuzeitlichen Denkens: Individualität und Temporalisierung. Die Verzeitlichung aller Semantik schlägt sich nieder in einem Bewußtsein der Abhängigkeit von Zeit, der Zeitbedingtheit allen Seins. Dazu kommen die Zeitökonomie, also der rationale Umgang mit dem Gut Zeit, das genetische Denken zur Beschreibung von Entwicklungen, und eine teleologische Komponente. Goethe-Kenner werden vielleicht an dieser Stelle aufhorchen, da Goethes Ablehnung teleologischen Denkens bekannt ist. Aber eben über diesen Aspekt ist, wie noch zu begründen sein wird, die präskriptive Verwendung des Bildungsbegriffs möglich. In den Bildungsbegriff ist, so die These, die im folgenden ausgeführt werden soll, in transformierter Form eine der zentralen Denk- und Frageformeln der Aufklärung eingegangen: die ›Bestimmung des Menschen‹. Anders formuliert: Man kann ›Bildung‹ als erfolgreiche Antwort auf diese Frage verstehen und das aufgrund ihres teleologischen Aspekts. Im folgenden soll daher (I.) die Formel von der ›Bestimmung des Menschen‹, wie sie im Aufklärungsdenken geläufig war, skizziert werden, um dann (II.) die wesentlichen Bezüge zwischen diesem Konzept und dem Bildungsbegriff aufzuzeigen, wie Goethe ihn verwendet.

⁹ Zum Modell einer historisch-funktionalen Begriffsanalyse vgl. Fotis Jannidis: Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ›Bildung‹ am Beispiel von Goethes »Dichtung und Wahrheit«. Tübingen: Niemeyer 1996.

I.

Die Frage nach der ›Bestimmung des Menschen‹ gehört zu den am meisten diskutierten Themen der Hoch- und Spätaufklärung¹⁰ und wird insbesondere zur Jahrhundertwende zu einem beliebten Buchtitel, am bekanntesten davon ist wohl Fichtes Schrift *Die Bestimmung des Menschen* von 1800.¹¹ In erstaunlichem Kontrast zur Beliebtheit der Frage steht der Mangel an ideengeschichtlicher Forschung zum Thema. Ein deutlicher Hinweis auf die Relevanz dieses Konzepts kam vom italienischen Aufklärungsforscher Raffaele Ciafardone, der in seiner Textsammlung zur Aufklärungsphilosophie einen eigenen Abschnitt zur ›Bestimmung des Menschen‹ aufnahm.¹² Ansonsten wurde das Thema vor allem im Kontext der Auseinandersetzung mit kanonisierten Autoren behandelt. So gibt es zwar Studien zur Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn, die durch das Erscheinen der siebten Auflage von Spaldings Schrift ausgelöst wurde, der auslösende Text wurde dabei aber nur wenig berücksichtigt. Ein wesentlicher Grund für diese Vernachlässigung liegt darin, daß nicht wenige der Texte im weiteren Sinne der Popularphilosophie zuzurechnen sind, die sich ausdrücklich in Sprache und Argumentationsform an ein breiteres Publikum wendet, und nicht der wissenschaftlichen Philosophie. Die Popularphilosophie gehört selbst wiederum zu einem lange Zeit ausgeblendeten Aspekt der Aufklärungsöffentlichkeit, da die Philosophiegeschichtsschreibung den Zeit-

¹⁰ Vgl. Giuseppe D'Alessandro: Die Wiederkehr eines Leitworts. Die ›Bestimmung des Menschen‹ als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung. In: Aufklärung 12.1 (1999) [Im Druck].

¹¹ Hier seien nur einige dieser Titel genannt, die bereits zeigen, daß die Formel in sehr unterschiedlichen Wissensbereichen Verwendung fand: August A. von Hennings: Ueber die wahren Quellen des Nationalwohlstandes, Freiheit, Volksmenge, Fleiß, im Zusammenhange mit der moralischen Bestimmung der Menschen und der Natur der Sachen. Copenhagen, Leipzig 1785. Johann Lenz: Ueber die Bestimmung des Menschen: ein philosophischer Versuch nach Grundsätzen der kritischen Philosophie. Regensburg: Montag und Weiß 1796. Christian F. Michaelis: Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen: Ein Versuch zur Erläuterung über I. Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig: Beigang 1796. William Smellie: Grundzüge einer Philosophie der Naturgeschichte Grundzüge einer Philosophie der Naturgeschichte: Zur beßern Erkenntniß des Schöpfers und der Geschöpfe, insbesondere aber der Bestimmung und Würde des Menschen (hrsg. von Johann Gottlieb Burkhardt). Bern: Haller 1791. Johann Weitzel: Ueber die Bestimmung des Menschen und des Bürgers. Mainz: Crass, Jahr VII [1798/99]. Gebhard F. Wendeborn: Vorlesungen über die Geschichte des Menschen und seine natürliche Bestimmung. Hamburg 1807. Erschs bibliographisches Repertorium für die Jahre 1791–1796 kennt die Formulierung ›Bestimmung des Menschen‹ sogar als Rubrikittel; vgl. dort Bd. VI S. 1006.

¹² Raffaele Ciafardone: L'Illuminismo tedesco. Torino: Loescher 1983. Dt: Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Bearbeitet von Norbert Hinske und Rainer Specht. Stuttgart: Reclam 1990, S. 39-119.

raum zwischen Wolff und Kant meist nur sehr flüchtig behandelt hat.¹³ Die vielfältigen Beziehungen des Konzepts von der ›Bestimmung des Menschen‹ zur theologischen Diskussionstradition, zur zeitgenössischen Anthropologie – im weitesten Sinne des Wortes – und Geschichtsphilosophie sind von vielen Forschern bemerkt worden, eine systematische Erforschung steht aber noch aus.

Eingeleitet wurde der Siegeszug der sprachlichen Formel von der ›Bestimmung des Menschen‹ im Jahre 1748 durch das Erscheinen der gleichnamigen kleinen Schrift des protestantischen Theologen Johann J. Spalding. Das Büchlein erlebte, immer wieder überarbeitet, mindestens 13 Auflagen¹⁴ und zählt damit zu den Erfolgsbüchern in der zweiten Jahrhunderthälfte.¹⁵ Ein fiktives Ich verfolgt in einem Selbstgespräch¹⁶ über die Stationen »Sinnlichkeit«, »Vergnügen des Geistes«, »Tugend«, »Religion« und »Unsterblichkeit« die Frage, was der »sicherste, anständigste und vorteilhafteste« Weg sei, das Leben zu gestalten.¹⁷ Es kommt zu dem Schluß:

Ich bin also für ein anderes Leben gemacht. Die gegenwärtige Zeit ist nur der Anfang meiner Dauer; es ist meine erste Kindheit, worin ich zu der Ewigkeit erzogen werde; Tage der Zubereitung, die mich zu einem neuen und edlern Zustande geschickt machen sollen.¹⁸

¹³ Vgl. Hans Erich Bödeker: Von der ›Magd der Theologie‹ zur ›Leitwissenschaft‹. Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In: Das achtzehnte Jahrhundert. 14.1 (1990), S. 20f. – Dieses Defizit wird inzwischen bearbeitet: Das erste Heft der Zeitschrift *Aufklärung* des Jahres 1999, herausgegeben von Norbert Hinske, ist ein Themenheft zu diesem Problemkreis und wird vielleicht auch weitere Anstöße geben. Dankenswerterweise konnte ich die Fahnen dieses Heftes einsehen.

¹⁴ Vgl. *Gesamtverzeichnis des deutschen Schrifttums 1700–1911*, Bd. 136. München u.a. 1985, S. 287.

¹⁵ Spalding überarbeitete seinen Text für die neuen Auflagen immer wieder und veränderte auch den Titel von »Betrachtung über die Bestimmung des Menschen« zu »Die Bestimmung des Menschen«. Das bereits genannte Heft der *Aufklärung* enthält in der Bearbeitung von Karl Eibl auch eine Edition der 1. und der 10. Auflage. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert; die Seitenzahlen entsprechen derjenigen der Originalausgabe.

¹⁶ Diese Darstellungsform hatte Spalding von Shaftesbury übernommen, den er auch ins Deutsche übersetzte und dem er auch inhaltlich vieles verdankt; vgl. dazu ausführlich Clemens Schwaiger: Zur Frage nach den Quellen von Spaldings *Bestimmung des Menschen*. Ein ungeöstes Rätsel der Aufklärungsforschung. In: *Aufklärung* 12.1 (1999). Schwaiger führt den Erfolg Spaldings auf eine geglückte Mischung von Leibniz-Wolffschen Elementen einerseits und Shaftesbury andererseits zurück. Diese Feststellung verschiebt das Explanandum lediglich um eine Stufe; was begründet den Erfolg dieser Elemente wiederum? – Schwaiger macht auch wahrscheinlich, daß Spaldings Schrift keineswegs als direkte Reaktion auf Le Mettries *L'homme machine* zu werten ist, da es bereits vorher konzipiert worden ist.

¹⁷ Spalding: *Die Bestimmung des Menschen*, S. 4.

¹⁸ Spalding: *Die Bestimmung des Menschen*, S. 60.

Das ist konventionelles christliches, insbesondere auch protestantisches Gedankengut und kann den Erfolg des Büchleins nicht erklären. Dieser liegt wohl eher in der Art seiner Beweisführung begründet. Er löst das Problem, welchen Zweck das Dasein des Menschen habe, nicht durch den Verweis auf die Heilige Schrift oder ein philosophisches System, sondern durch leicht nachvollziehbares Selbstdenken und die Erkenntnis der menschlichen Natur. Spalding beruft sich auf die Naturerkenntnis, die zugleich auch Erkenntnis dessen ist, was Gott gewollt hat, da die natürliche Ordnung zugleich die göttliche ist. Dieser Ordnung kann sich der Mensch durch Welterkenntnis nähern und durch Introspektion, um seine eigene Natur zu erkennen. Die Selbstbetrachtung führt für Spalding auf die Spur seiner Natur und damit der menschlichen Natur überhaupt. Die Besonderheit des Einzelwesens spielt hier noch keine Rolle, denn für Spalding fällt das Einzelwesen noch restlos zusammen mit dem Gattungswesen. Insbesondere die Wahrnehmung, daß es seine Kräfte immer weiter steigern kann, gibt dem reflektierenden Ich einen deutlichen Hinweis auf seine Bestimmung:

Ich spüre Fähigkeiten in mir, die eines Wachstums ins Unendliche fähig sind. Sollte mein Vermögen, das Wahre und Gute zu erkennen und zu lieben, alsdann aufhören, wenn es erst durch die Uebung geschickt worden ist, so viel geschwinder zu einer größern Vollkommenheit hinan zu steigen?¹⁹

Die wahrgenommene Ordnung kann auf ihre Zweckhaftigkeit befragt werden, und dabei kann mit der Sinnhaftigkeit der Ordnung argumentiert werden. Die Gegenposition einer Ordnung ohne Zweck ist nur in Form des perhorreszierten Atheismus denkbar. Das imaginierte Jenseits wird nicht mehr nur als Ort der ausgleichenden Gerechtigkeit gesehen, sondern vor allem auch als verlängerter Raum für die Perfektibilitäts-Dynamik der menschlichen Existenz. Etwas holzschnittartig kann man das Konzept einer ausgleichenden Gerechtigkeit als Kompensationsmodell²⁰ für eine statische Ordnung auffassen, während

¹⁹ Spalding: Die Bestimmung des Menschen, S. 55.

²⁰ Der Begriff ›Kompensationsmodell‹ bezeichnet eine Vorstellung, die vom Verwendenden als notwendige Ergänzung eines anderen Konzepts angesehen wird, um kognitive Dissonanzen zu vermeiden. Für Spalding ist die Unsterblichkeit mit der dort vorzufindenden Gerechtigkeitsordnung in christlicher Tradition eine notwendige Gegenvorstellung zur wahrgenommenen Ungerechtigkeit der diesseitigen Welt: »Es muß eine Zeit seyn, da ein jeder das erhält, was ihm zukömmt; [...] da die allerangemessenste Erstattung in einer unendlichen Verschiedenheit von Graden, von einem äußersten Ende bis zu dem andern geschehen, und alles in der vollkommensten Proportion hergestellt werden wird. Es ist hier eine Art von Disharmonie, die unstreitig ein Fehler seyn würde, wenn sie sich nicht hernach in eine vollkommene Zusammenstimmung auflösete.« Spalding: Die Bestimmung des Menschen, S. 52f.

in der Vorstellung vom Jenseits als unendlicher Raum menschlicher Vervollkommnung das Kompensationsmodell einer dynamischen Ordnung menschlichen Lebens gesehen werden kann. Bezeichnenderweise enthält Spaldings Text beide Aspekte.

Spaldings Versuch, die Bestimmung des Menschen direkt aus der menschlichen Natur abzuleiten, verbindet ihn mit der Konjunktur anthropologischer Denkmodelle in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.²¹ Der von ihm gewählte Weg, die menschliche Natur über die Introspektion zu ermitteln, hat mit vielen von ihnen das Bemühen gemeinsam, seine Ergebnisse empirisch zu gewinnen bzw. durch empirische Daten zu plausibilisieren.

Eine wichtige Station in der Geschichte des Konzepts von der ›Bestimmung des Menschen‹ ist die Auseinandersetzung zwischen Thomas Abbt und Moses Mendelssohn.²² Relevant ist diese Diskussion schon allein im oben angegebenen Sinne der Rekonstruktion der zeitgenössischen Kommunikation, da die Texte gleich viermal abgedruckt worden sind,²³ also ausgesprochen sichtbar waren. Kern der Auseinandersetzung ist Abbts Zweifel, ob eine spezifische Bestimmung für den Menschen überhaupt erkannt werden kann. Er glaubt, daß es für den Menschen ausreicht, sich an der generellen Bestimmung alles Existenten zu orientieren:

²¹ Diese haben in letzter Zeit das besondere Interesse der Aufklärungsforschung gefunden. Schings hat in einem ersten großen Wurf die Relevanz anthropologischen Denkens für die Aufklärung abseits von Kants Anthropologie erarbeitet; vgl. Hans-Jürgen Schings: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler 1977. Inzwischen liegt in einem gewichtigen Band das Ergebnis einer Tagung zum Thema vor; vgl. Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ›ganze Mensch‹. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler 1994. Einen bibliographischen Überblick über die neuere einschlägige Forschung gibt dort Alexander Košenina S. 755-768. Einen Forschungsbericht zu den neueren Arbeiten findet man bei Wolfgang Riedel: *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*. In: *IASL 6. Sonderheft* (1994), S. 93–158.

²² Bislang hat sich vor allem Norbert Hinske um die Erforschung des Konzepts von der Bestimmung des Menschen im Diskussionsfeld zwischen Mendelssohn, Abbt und Kant bemüht; vgl. Norbert Hinske: *Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder über die Aktualität Mendelssohns*. In: N.H.: (Hg.): *Ich handle mit Vernunft ... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hamburg 1981, insbesondere S. 93 ff. Vgl. auch den Hinweis in der folgenden Anmerkung.

²³ 1764 in den »Briefen, die Neueste Literatur betreffend«; 1767 im Anhang eines Nachdrucks des *Phaedon*; 1771 im dritten Band von Abbts »Vermischten Werken« und 1782, bei Neuerscheinen der Schriften Abbts, setzt sich Mendelssohn noch einmal mit den Thesen Abbts in seinen »Anmerkungen zu Abbts freundschaftlicher Correspondenz« auseinander; vgl. Norbert Hinske: *Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant*. In: Michael Albrecht / Eva J. Engel / N.H.: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Tübingen: Niemeyer 1994, S. 146.

Dieses würde aber nicht hindern, sich aus dem *allgemeinen Endzwecke* aller erschaffenen Dinge *Lebensregeln* zu bilden, die auch richtig und zur Erreichung meiner möglichsten Glückseligkeit *hinlänglich* wären. Und so ist es klar, daß der Mensch, vor dem die Thüre seines *Einganges* in dieses Leben, und die Thüre seines *Ausganges* aus demselben mit Wolken verdeckt ist, daß dieser Mensch, sage ich, doch *Licht* genug hat für den *Weg, der er wandeln soll*.²⁴

Nicht die prinzipielle Zweckgerichtetheit des Menschen wird angezweifelt, sondern die Erkennbarkeit einer spezifisch menschlichen Bestimmung. Aber die Lebensregeln, die man auf diesem Wege gewinnen kann, reichen bereits aus, um die ›möglichste Glückseligkeit‹ zu erreichen. Mendelssohn dagegen verteidigt Spaldings Position, indem er etwas spezifisch Menschliches behauptet:

Aber du besitzt auch etwas *Eigenthümliches*, wodurch du Mensch bist. Du kannst durch Uebung vollkommener werden, und du wirst es. Dein Leben ist eine beständige Bemühung, die in dir eingewickelten Fähigkeiten abzuwinden. Deine Kräfte arbeiten unaufhörlich an ihrer eigenen Verbesserung.²⁵

Das Argument, das Mendelssohn vorbringt, die Perfektibilität des Menschen sei das ihn kennzeichnende Merkmal, hat topischen Charakter in der Aufklärungsanthropologie: Während die Tiere von ihrem Instinkt geleitet würden, müßte der Mensch, der frei handeln könne, selbst seine Art des Lebens wählen, könne sich aber eben deshalb vervollkommen, da er nicht auf ein bestimmtes Maß seiner Fähigkeiten beschränkt sei.²⁶

In Mendelssohn Antwort findet sich auch schon die Verbindung des Wortfeldes ›Bildung‹ mit der Frage nach der ›Bestimmung des Menschen‹:²⁷

²⁴ Thomas Abbt: Zweifel über die Bestimmung des Menschen. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6.1. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann 1981, S. 15.

²⁵ Moses Mendelssohn: Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend. In: M.M.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6.1. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann 1981, S. 19.

²⁶ In der für das 18. Jahrhundert wesentlichen Frage nach der Perfektibilität bzw. – um den in der deutschen Diskussion kaum genannten Gegenbegriff zu nennen – Korruptibilität ist die moralisch-teleologische Diskussion mit der anthropologischen verbunden. Hierher gehört die Auseinandersetzung mit Rousseaus Thesen; vgl. Gottfried Hornig: Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch-sprachigen Literatur. In: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 221–257.

²⁷ Bezeichnenderweise findet sich ein Beleg aus dem Wortfeld ›bilden‹ bei Spalding nicht in den Ausgaben von 1748 und 1769, dafür aber 1795, wo der Vervollkommnungsprozeß als ›Ausbildung der Eigenschaften‹ bezeichnet wird; vgl. Spalding, hg. v. Karl Eibl. In: Aufklärung 12.1 (1999), »Aus dem Kapitel ›Unsterblichkeit‹«.

Die *eigentliche* Bestimmung des Menschen hienieden, die der Thor und der Weise, aber in ungleichem Maaße, erfüllen, ist also die *Ausbildung der Seelenfähigkeiten nach göttlichen Absichten*; denn hierauf zielen alle seine Verrichtungen auf Erden.²⁸

In Mendelssohns Definition fällt bereits eine Differenzierung der Menschen nach ihren Fähigkeiten auf, aber die Individualität des Menschen, die später im Bildungsbegriff ins Zentrum rückt, spielt hier noch keine Rolle, sondern lediglich eine Differenzierung nach dem »Maaße«, in dem die Menschen die eine Bestimmung erfüllen. Auch die Harmonieforderung, die stets ein wichtiger Aspekt der Bildungskonzepts sein wird, wird hier schon mit der Frage nach dem Maß der Ausbildung verbunden: »Sind seine Seelenfähigkeiten eines un-aufhörlichen Wachstums fähig? – Ja, aber sie müssen in gehörigem Eben-maaß, unter sich und mit den sinnlichen Gliedmassen bleiben.«²⁹

Zwei Namen sind in der bislang noch unüberschaubaren Diskussion um die Bestimmung des Menschen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervor-zuheben, da mit ihnen einschneidende Veränderungen des Konzepts verbunden sind: Herder und Kant. Herder gebührt das Verdienst, die Vorstellungen von der Individualität des Menschen, formuliert insbesondere am Beispiel des Geniekonzepts, modelliert zu haben und bereits mit dem Entwicklungsdenken, das sowohl eine individuelle als auch eine menscheitsgeschichtliche Dimensi-on hat, verbunden zu haben. Nicht zuletzt hat er das Humanitätsideal ins Zent-rum dieser neuen Konzeption positioniert:

Wir sahen, daß der Zweck unsres Daseins auf Bildung der *Humanität* ge-richtet sei, der alle niedrige Bedürfnisse der Erde nur dienen und selbst zu ihr führen sollen. Unsre Vernunftfähigkeit soll zur Vernunft, unsre fei-neren Sinne zur Kunst, unsre Triebe zur echten Freiheit und Schöne, unsre Bewegungskräfte zur Menschenliebe gebildet werden; entweder wissen wir nichts von unsrer Bestimmung und die Gottheit täuschte uns mit allen ihren Anlagen von innen und außen (welche Lästerung auch nicht einmal einen Sinn hat) oder wir können dieses Zwecks so sicher sein als Gottes und unsers Daseins.³⁰

Im letzten Satz bezieht Herder auf der Seite Mendelssohns Stellung in der Aus-einandersetzung mit Abbt. Auch ihm erscheint der Schluß von der wahrge-nommenen Ordnung auf einen Zweck dieser Ordnung notwendig. So kann von

²⁸ Mendelssohn: Orakel, S. 20.

²⁹ Ebda.

³⁰ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hg.v. Martin Bollacher. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1989, S. 187. [ED der zitierten Passa-ge 1784].

der Vielfalt menschlicher Anlagen, der ›Vernunftfähigkeit‹, den ›feinern Sinnen‹, den ›Trieben‹ und den ›Bewegungskräften‹ auf die jeweils höhere Stufe, nämlich ›Vernunft‹, ›Kunst‹ usw. geschlossen werden, deren Summe der Begriff der ›Humanität‹ darstellt. Der aus der Natur der menschlichen Anlagen einmal erkannte Zweck des Daseins ist gleichzeitig Orientierung für die Ausbildung dieser Anlagen. Nicht weiter verfolgt werden soll der geschichtsphilosophische Aspekt dieser Diskussion, der für Herder in den *Ideen* vorrangig ist, da hier nur die individuelle Perspektive von Interesse ist:

Jeder einzelne Mensch trägt also, wie in der Gestalt seines Körpers so auch in den Anlagen seiner Seele, das Ebenmaß zu welchem er gebildet ist und sich selbst ausbilden soll, in sich. Es geht durch alle Arten und Formen menschlicher Existenz von der kränklichsten Unförmigkeit, die sich kaum lebend erhalten konnte, bis zur schönsten Gestalt eines griechischen Gottmenschen, von der leidenschaftlichsten Hitze eines Negergehirns bis zur Anlage der schönsten Weltweisheit.³¹

Die Formulierung »zu welchem er gebildet ist und sich selbst ausbilden soll« enthält in aller Deutlichkeit den Doppelaspekt des Bildungskonzepts als Antwort auf die Bestimmung des Menschen: Der Mensch ist von der Natur, die göttlichen Charakter hat, zu etwas gebildet, das aber nur als Anlage vorhanden ist und vom Menschen selbst erst ausgebildet werden muß. Bereits der Umstand, daß der Mensch diese Anlage bekommen hat, macht es ihm zur Pflicht, diese auszubilden, er »soll«. Auf den ersten Blick erinnern die Beispiele, die Herder anführt, an Mendelssohns Exempel, aber schon die Doppelung der Beispiele macht deutlich, daß ein Mensch über zahlreiche Kräfte und Fähigkeiten verfügt, die jeweils mehr oder weniger ausgeprägt und vollkommen sein können. Auch für das Individuum gilt Herders »doppelte Perspektive« seiner Geschichtsphilosophie,³² die jede Epoche bzw. jedes Individuum zum einen als eigenständige Einheit auffaßt, die ihre ›Vollkommenheit‹, im Wortsinn der Zeit also alle ihr zugehörigen Eigenschaften hat, zum anderen aber stets als Glied einer aufsteigenden Kette der Kulturen bzw. der menschlichen Entwicklung.

Herders umfassende Vision von der Geschichte des Menschen erfuhr die schärfste Kritik von seinem ehemaligen Lehrer Immanuel Kant.³³ Ein wichtiger

³¹ Herder: *Ideen*, S. 648. [ED der zitierten Passage 1787].

³² Bollacher in Herder: *Ideen*, S. 1077.

³³ Kant rezensierte den ersten und den zweiten Teil der *Ideen* in der *Allgemeinen Literaturzeitung* und verteidigte seine Kritik noch einmal in einem öffentlichen Schreiben; vgl. Immanuel Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werk-Ausgabe Bd. XII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 8. Aufl. 1991, S. 779-806.

Differenzpunkt betrifft die Frage, ob die Gattung eine Bestimmung habe, der sich der einzelne nur annähern könne (Kant), oder ob jeder einzelne eine eigene Bestimmung habe (Herder).³⁴ Wichtiger noch aber ist die Kritik Kants an den Prinzipien der teleologischen Denkweise insgesamt, die für alle Formulierungen der Bestimmung des Menschen bis dahin so wesentlich war:

Allein Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen;³⁵

Einer modernen Lektüre dieser Passage scheint die Grenzziehung zwischen dem teleologischen Denken einerseits und dem Erkenntnisvermögen andererseits das wesentliche zu sein; dann wäre mit Kants Kritiken das Konzept von der Bestimmung des Menschen aus der Diskussion verschwunden.³⁶ Dem steht nicht nur Kants eigene und häufige Verwendung des Begriffs entgegen, sondern auch der schon erwähnte Umstand, daß sich insbesondere in den 90er Jahren die Formel in zahlreichen Buchtiteln nachweisen läßt, teilweise mit explizitem Bezug auf Kant.³⁷ Wenn Kant festlegt, daß der Begriff des Endzwecks für die praktische Vernunft möglich ist, dann ist damit viel gewonnen: Der Begriff kann auf dem neuen Niveau der Erkenntnistheorie weiterverwendet werden. Für einen Umgang mit dem Konzept der Bestimmung des Menschen, der sich auf der Höhe der zeitgenössischen Erkenntnistheorie bewegte, bedeutet Kants Kritik also keine Erledigung des Konzepts, sondern eine neue Fundierung. Der Enthusiasmus über diese Grundlegung klingt auch in Wilhelm Humboldts Beschreibung der Bestimmung des Menschen an:

Der wahre Zweck des Menschen - nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vor-

³⁴ Norbert Hinske versteht Kants Position, wie er sie in den »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« darlegt, als direkte Antwort auf die oben angesprochene Auseinandersetzung zwischen Mendelssohn und Abbt; vgl. Hinske: Das stillschweigende Gespräch, S.145 ff.

³⁵ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 12. Aufl. 1992 [ED 1790], S. 418.

³⁶ So Wolfgang Riedel: Anthropologie und Literatur.

³⁷ Vgl. oben Fußnote 11; Gruber z.B. möchte mit seiner Schrift ausdrücklich im »Streit über den Eudämonismus und kategorischen Imperativ« zwischen der kritischen Philosophie und der Popularphilosophie vermitteln; vgl. Johann G. Gruber: Ueber die Bestimmung des Menschen: für das gebildete Publikum. Zürich u.a.: Schiegg 1800, S. XI.

schreibt - ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.³⁸

Aus der Vervollkommnung des Menschen als Gattungswesen ist eine »Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen« geworden, also eine Steigerung und Formung der individuellen Kräfte zu einer Einheit. Immer noch wird aus der Natur des Menschen seine Lebensaufgabe abgeleitet, die nun jedoch eine individuelle Aufgabe geworden ist.

II.

Johann Friedrich Rochlitz, Freund Goethes, referiert in seiner Rezension des ersten Bandes von »Dichtung und Wahrheit« die Darstellung der Kindheit des Dichters:

[...] mehrere Eigenheiten seiner Individualität lassen sich schon erkennen, und fangen an, sich zu befestigen; die Grundbestimmung seines Wesens für Poesie ist schon sehr früh, fast ohne sein Wissen, und wider Willen Anderer, hervorgetreten³⁹

Rochlitz behandelt den Text hier gleichsam als direkte Quelle zu Goethes Leben und legt damit ein Deutungsmuster fest, das sowohl für die populäre Rezeption des exemplarischen Lebens als auch für die Fachrezeption lange Zeit bestimmend ist. Faßt man die Rezension als Dokument einer gelungenen Kommunikation auf, dann ist der vom Goethe-Vertrauten Rochlitz wiedergegebene Eindruck eben der, auf den der Autor mit seiner Darstellung abzielte. Mehrere besondere Wesenszüge werden schon als Zeichen der Individualität gedeutet. Insbesondere die »Grundbestimmung seines Wesens für Poesie« erzeugt eine das Leben bestimmende Tendenz, auch gegen äußere Widerstände und innere Teilnahme. Rochlitz wiederholt und betont die Wichtigkeit der teleologischen Komponente in den Einleitungssätzen zu einem längeren Zitat aus »Dichtung und Wahrheit« über die Schwierigkeiten, die Entwicklung eines Kindes vorherzusehen: »Wie viele hätten den eigentlichen Zweck ihres Lebens, ihre wahre Bestimmung, und folglich ihr Glück, nicht verfehlt«. ⁴⁰

³⁸ Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792). Werke Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, S. 64.

³⁹ Oscar Fambach: Goethe und seine Kritiker. Düsseldorf 1953, S. 170.

⁴⁰ Oscar Fambach: Goethe und seine Kritiker, S. 172.

Gegen eine solche Auffassung von Goethes Bildungsbegriff scheint auf den ersten Blick seine bekannte Aversion gegen teleologisches Denken zu sprechen. Er spricht vom ›traurigen Behelf der Endursachen‹ und spottet über Erklärungen nach dem Muster »Da wächs't der Wein wo's Faß ist.«⁴¹ In seinen ablehnenden Äußerungen zum Thema Teleologie lassen sich zwei Stoßrichtungen unterscheiden: einmal gegen die anthropozentrische Teleologie insbesondere der späten Popularphilosophie und dann gegen die Vorstellung von einer Zweckmäßigkeit nach außen, wie sie die Naturgeschichte geprägt hat. Gleichzeitig akzeptiert er jedoch teleologische Erklärungsmodelle als dem menschlichen Sprach- und Vorstellungsvermögen angemessene Hilfsmittel, die insbesondere für die Beschreibung von Lebewesen kaum vermieden werden können. Goethe vertritt damit eine Position, die in vielen Aspekten der Kants gleicht, auch wenn er diese Position wohl ohne Bezug auf den Philosophen erreicht hat. In einem Gespräch mit Eckermann zählt Goethe die Elemente seines Denkens auf, die der Kantschen Lehre gemäß sind, die er aber bereits vor dem Kontakt mit ihr ausgeformt hatte:⁴²

Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, und ferner die Ansicht, daß jedes Geschöpf um sein selbst willen existiert, und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen propfen können [...].⁴³

Insbesondere seine Naturstudien haben Goethe in der Ablehnung dieser anthropozentrischen Teleologie bestärkt. In einem Text, überschrieben mit »Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre«, gesteht er die Bequemlichkeit einer solche Denkform für den alltäglichen Gebrauch zu, doch der ›Naturforscher‹ muß sich darüber erheben:

Wir werden uns gewöhnen Verhältnisse und Beziehungen, nicht als Bestimmungen und Zwecke anzusehen, und dadurch ganz allein in der Kenntnis wie sich die bildende Natur von allen Seiten und nach allen Seiten äußert weiterkommen.⁴⁴

⁴¹ Aus dem Gedicht ›Gegen die Teleologen‹; FA 2, S. 757.

⁴² Der Hinweis auf Kant als Gewährsmann für seine Ablehnung des teleologischen Denkens in den hier beschriebenen Formen findet sich auch in dem kurzen Bericht Goethes über seine Kantlektüre. Einwirkung der neueren Philosophie. In: FA 24, S. 442–446.

⁴³ Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Insel 1981, S. 229 (11. April 1827).

⁴⁴ Johann Wolfgang Goethe: Schriften zur Morphologie. Hg. v. Dorothea Kuhn. Frankfurter Ausgabe Bd. I/24. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1987, S. 214. Zitiert als FA 24. »Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre« ist Teil eines Konvoluts, das aufgrund der Schreiber auf 1794 datiert wird.

Goethe hat diesen Text nicht veröffentlicht, und es mag dafür auch einen argumentativen Grund gegeben haben: Ersetzt man »Bestimmungen und Zwecke« ganz konsequent durch »Verhältnisse und Beziehungen«, dann kann die Entwicklungstendenz von Lebendigem nicht erfaßt werden. Wenn Goethe beschreibt, wie sich ein organisiertes Einzelwesen entwickelt, greift er wiederholt auf teleologische Denkmuster zurück. In dem *Versuch die Metamorphosen der Pflanzen zu erklären* etwa findet sich, um die größte Ausbreitung der Blätter vor der Entstehung der Blüten zu beschreiben, die Formulierung: so »erreicht sie [die Pflanze, F.J.] den von der Natur vorgeschriebenen Punkt«. ⁴⁵ Goethe kennzeichnet selbst das Problem, daß man über die Entwicklung organischer Wesen nur mit teleologischen Formulierungen sprechen kann, in seinem Aufsatz »Bildungstrieb«:

[...] aber bei der Lehre eines Auf- und Annehmens wird doch immer ein Aufnehmendes und Aufzunehmendes vorausgesetzt, und wenn wir keine Präformation denken mögen, so kommen wir auf eine Prädelineation, Prädetermination, auf Prästabilieren, und wie das alles heißen mag was vorausgehen müßte bis wir etwas gewahr werden könnten. ⁴⁶

Bevor etwas wahrgenommen werden kann, muß es sich bereits entwickelt haben. Die Richtung dieser Entwicklung ins Wahrnehmbare, läßt sich – so Goethe – kaum denken, ohne etwas, das die Richtung bestimmt, bevor der Punkt der Wahrnehmbarkeit erreicht ist. Die Parataxe möglicher Bezeichnungen signalisiert zugleich die Austauschbarkeit und Beliebbarkeit der Worte für dieses Etwas, das direkt sprachlich kaum zu fassen ist. In seltener Prägnanz hat Goethe diese Begriffsskepsis im Vorwort zur Farbenlehre dargelegt:

Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Thaten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten. ⁴⁷

Im selben Text spricht er von der »Abstraktion, vor der wir uns fürchten« ⁴⁸ und setzt ihr das »Erfahrungsergebnis, das wir hoffen« ⁴⁹ entgegen. Diese Skepsis

⁴⁵ FA 24, S. 118. Ganz ähnlich die Parallelstelle in der Elegie: »Und so erreicht es zuerst die höchst bestimmte Vollendung« FA 24, S. 421.

⁴⁶ FA 24, S. 452.

⁴⁷ Johann Wolfgang Goethe: Zur Farbenlehre. Hg. v. Peter Schmidt. Münchner Ausgabe Bd. 10. München: Hanser 1989, S. 9.

⁴⁸ Ebda. S. 11.

gegenüber dem Leistungsvermögen von Begriffen ist sicherlich ein wesentlicher Grund dafür, daß Goethe sich kaum direkt über die teleologischen Aspekte des Bildungsbegriffs geäußert hat. Das zeigt sich auch bei dem Wort, das in der Goethe-Philologie geradezu zum Inbegriff dieser teleologischen Aspekte des Bildungskonzepts geworden ist: ›Entelechie‹. Im neuen Goethe-Handbuch heißt es dazu durchaus repräsentativ: »Bei G. besitzt der Begriff eine zentrale Bedeutung für die Auffassung vom Menschen und seinem unvergänglichen ›Kern‹.«⁵⁰

Schon ein oberflächlicher Blick auf Goethes Texte widerspricht dieser These: Der Begriff taucht dort nämlich kaum auf.⁵¹ Diese ›Zurückhaltung‹⁵² ist wohl weniger einer Scheu vor diesen geheimsten Dingen, sondern vielmehr seiner Skepsis gegenüber den Möglichkeiten geschuldet, solche Phänomene durch Begriffe erfassen zu können. So ist ›Entelechie‹ auch nur ein Begriff von mehreren, die auf diesen teleologischen Aspekt abzielen – ›Bestimmung‹ ist ein weiterer.

Goethe hat also, wenn auch mit anderen Gründen als Kant, deutliche Vorbehalte gegenüber der populärphilosophischen Teleologie, kann aber ebensowenig wie dieser auf die Orientierungsleistung des teleologischen Konzepts verzichten. Charakteristisch sind die Modifikationen, die Goethe vornimmt. So steht er dem Gedanken, der Mensch sei zu Höherem bestimmt, ausgesprochen skeptisch gegenüber:

Der Mensch mag seine höhere Bestimmung auf Erden oder im Himmel, in der Gegenwart oder in der Zukunft suchen, so bleibt er deßhalb doch innerlich einem ewigen Schwanken, von außen einer immer störenden

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Andreas Anglet: Entelechie. In: Bernd Witte u.a. (Hg.): Goethe-Handbuch. Personen, Sachen, Begriffe. Bd. 4.1. Stuttgart: Metzler 1998, S. 264. Zumindest erwähnt sei, daß der Artikel ›Bildung‹ in diesem Handbuch besonders oberflächlich geraten ist und nichts von den komplexen Bemühungen Goethes um ein Verständnis der damit bezeichneten Phänomene und erst recht nichts von den zeitgenössischen Bezügen ahnen läßt.

⁵¹ Solche Aussagen lassen sich inzwischen ganz handfest empirisch überprüfen. Ein Suchlauf nach dem Wortstamm ›Entelechie‹ (also Entelechie, entelechisch usw.) in der elektronischen Version der Weimarer Ausgabe bringt 20 Treffer, von denen 8 sich in den Gesprächen Eckermanns befinden, die Teil dieser elektronischen Version sind, und weitere zwei Korrekturen eines Textes sind; vgl. Goethes Werke auf CD-ROM, hrsg. von Chadwyck-Healey. Nachdruck der sogenannten Sophien-Ausgabe der Werke Johann Wolfgang von Goethe. Cambridge 1995. Im folgenden zitiert als WA.

⁵² So Anglet: Entelechie, S. 264.

Einwirkung ausgesetzt, bis er ein- für allemal den Entschluß faßt, zu erklären, das Rechte sei das was ihm gemäß ist.⁵³

Was sich zuerst wie eine erneute Attacke gegen teleologisches Denken liest, erweist sich beim zweiten Blick als Umdeutung: Nicht ein nur vage auszumachender Punkt in der Zukunft kann die notwendige Orientierung verbürgen, sondern nur »das was ihm gemäß ist«, was also zu ihm paßt, weil es dasselbe Maß hat.⁵⁴ Dieses Maß aber ist dem Menschen durch seine »begränzte Individualität« gegeben, wie Goethe in seinem Selbstkommentar zu dem Gedicht ›Urworte. Orphisch‹ feststellt.⁵⁵

Auch das Problem der ›falschen Tendenzen‹, das Goethe immer wieder beschäftigt, verweist, wenn auch indirekt, auf diesen teleologischen Aspekt des individualitätsbezogenen Bildungsbegriffs. Man kann das Problem so formulieren: Wenn es keine allgemeine Norm des Lebensziels mehr gibt, sondern nur noch eine je individuell gültige, wie kann das Individuum dann feststellen, ob es sich in seinem Leben richtig verhalten hat? Die unterschiedlichen Antworten, die Goethe dazu versucht hat, lassen sich kaum auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Ein Gedanke, der, wenn man von der Formulierungsintensität ausgeht, für Goethe sehr wichtig war, ist das Vertrauen in die Durchsetzungskraft der Individualität im Bildungsprozeß:

Bey strenger Prüfung meines eignen und fremden Ganges in Leben und Kunst fand ich oft, daß das, was man mit Recht ein falsches Streben nennen kann, für das Individuum ein ganz unentbehrlicher Umweg zum Ziele sey. Jede Rückkehr vom Irrthum bildet mächtig den Menschen im Einzelnen und Ganzen aus, [...].⁵⁶

Auch der Irrtum ist Teil der Bildung des Individuums. Auf diese Weise kann es kein vergebliches Streben mehr geben, alles kann einbezogen werden in den großen Bildungsgang des Lebens.

Erst von diesem Standpunkt aus hat man eine Perspektive, die noch der so kontingent erscheinenden Detailfülle der Erinnerungen einen einheitlichen Sinn verleiht bzw. in der dieses Leben sinnvoll, ja exemplarisch erscheint. Das

⁵³ Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Hg. v. Peter Sprengel. Münchner Ausgabe Bd. 16. München: Hanser 1985, S. 496f.

⁵⁴ Vgl. den Artikel ›gemäsz‹ im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 5. Leipzig 1897, Sp. 3166f.

⁵⁵ WA I 41i, S. 216.

⁵⁶ An Eichstädt 15.9.1804; WA IV 17, S. 198. Ganz ähnlich im Selbstporträt von 1797 (WA I 42ii, S. 506f.) oder auch die Deutung der *Lehrjahre* in den *Tag- und Jahres-Heften*; vgl. WA I 35, S. 8.

zur Individualität modifizierte Konzept von der Bestimmung des Menschen hat in Goethes Lebensbeschreibungen eine besonders gelungene Repräsentation erfahren. Nicht die Begriffsformel hat zu diesem Erfolg verholfen, sondern eine Darstellung, die gerade durch ihren Informationsreichtum Realität überzeugend konstruiert und diese gleichzeitig ebenso überzeugend auf den Fluchtpunkt der Künstlerindividualität hin ordnet. Brüchig geworden ist die glatte Oberfläche dieses Bildes, seitdem die es strukturierenden Ideen ihre gesellschaftliche Plausibilität verloren haben - natürlich mit einer dem Fach angemessenen Verzögerung. Doch erst der offene Abschied von diesen Ideen macht ihre gesellschaftliche Leistungsfähigkeit in vollem Umfange sichtbar.