

Changes in the image of man from the Enlightenment to the age of Romanticism



Philosophical and
scientific receptions of
(physical) anthropology
in the 18–19th centuries



**Changes in the image of
man from the Enlightenment
to the age of Romanticism**

Changes in the image of man from the Enlightenment to the age of Romanticism

Philosophical and scientific
receptions of (physical) anthropology
in the 18–19th centuries

Edited by
DEZSŐ GURKA

Gondolat Publishers
Budapest, 2019

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.
The publication of this volume was supported by the
Hungarian Academy of Sciences.



On the cover:

Resolution and Adventure in Matavai Bay, by William Hodges

<https://tinyurl.hu/U4xa/>

Struck on the fiftieth anniversary of Friedrich Blumebach' doctorate (1825),

by Heinrich Gube

<https://tinyurl.hu/4cd9/>

© Editor, Dezső Gurka, 2019

© Authors, 2019

© Gondolat, 2019

www.gondolatkiado.hu

facebook.com/gondolatkiado

ISBN 978 963 693 300 5

Contents

Preface	9
 THE CONCEPT OF MANKIND IN THE AGE OF GEOGRAPHICAL EXPLORATIONS IN THE 18–19TH CENTURIES	
LÁSZLÓ KONTLER: Inventing ‘humanity’. Early-modern perspectives	15
STAFFAN MÜLLER WILLE: Linnaeus and the four corners of the world	43
WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK: Der Streit um die Einheit des Menschengeschlechts. Gedanken zu Forster, Herder und Kant	65
 THE BEGININGS OF THE GERMAN PHYSICAL ANTHROPOLOGY	
UWE HOSSFELD – JÖRG PITTELKOW: Anthropologie vor Darwin. Ein Überblick	97

THOMAS JUNKER: Johann Friedrich Blumenbach und die Anthropologie heute	125
VERA BÉKÉS: "Body and soul: a horse harnessed beside an ox". Georg Cristoph Lichtenberg about body and soul	143

DEVELOPMENT OF THE IMAGE OF MAN IN GERMAN IDEALISM

ENDRE HÁRS: Anatomische Gerechtigkeit. Moscati und Herder über den aufrechten Gang des Menschen	159
DEZSŐ GURKA: The role of 'dream' and 'unconsciousness' in the progression of Carl Gustav Carus' image of man	172
KLAUS VIEWEG: Hegel über die ästhetische Erziehung zur Freiheit	189

HUNGARIAN RECEPTIONS OF THE PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL IMAGES OF MAN IN THE 18–19TH CENTURIES

ILDIKÓ SZ. KRISTÓF: The emergence of world ethnography in Hungary before 1848. Agents and sources	207
PIROSKA BALOGH: Anthropological aspects of Johann Ludwig Schellius's aesthetics	224
TIBOR BODNÁR-KIRÁLY: Anthropology and human progression in Sámuel Csernátóni Vajda's translation	236

LILLA KRÁSZ: 'Casus historia' and 'relatio morborum'. Patient bedside observations	251
GYÖRGY KURUCZ: Theory and experience. The professors of the first Hungarian college of farming in Western Europe	266
Authors	277

Preface

The Hungarian and German authors of this book have examined the processes that took place in 18th century philosophy, aesthetics and other fields of study – especially physical anthropology. These processes led to a significant reevaluation of man's place and role in the living world and history, as had been understood in previous periods. The term, the 'image of man', given in the title of the volume refers to both the beginnings of philosophical anthropology and physical anthropology, principally those that became objectified in arguments concerning race. The examination focuses on the reciprocal influences on the changes in the images of man from the interval between the late Enlightenment to the Romantic period. In part those moments when philosophy exerted an effect on the empirical base of the parameters of the evolving disciplines of study, that is to say, it influenced the methodology of observation and documentation; and in part those processes through which the results of certain fields of study served as argumentational backdrop for the interpretations of philosophy. Most of the studies comprising the four thematic units focus on continental Europe, and more specifically German phenomena, and their reception in Central Europe, primarily the Kingdom of Hungary.

The works in the first chapter dissect the problems concerning the unity of humankind, from the point of view of how the geographic

discoveries of the 18th century made an impact on the debates concerning race and in the field of philosophy. László Kontler follows the evolution of the perspective of natural history from the mid 17th century to the end of the 19th and the changes in humanity as a result of naturalisation. He highlights how the early modern perspective evolved as a natural law approach to the institution of slavery. Staffan Müller-Wille's study on the characteristics of the definition of race – primarily consciousness – by Linné (Linnaeus), calls attention to why this typology cannot be based simply on exterior physical features. The study of Wolfdietrich Schmied-Kowarzik presents how two opposing developmental histories – the causal genetic and the linneanus autochthon – clashed in the debate on race between Kant and Forster. Furthermore it puts forth a criticism of Kant's concept of teleology, as present in the previously mentioned debate, based on the concept of humanity put forth by Herder and Forster.

The second thematic unit presents the concentrated appearance of typology problems in scientific practice, that is to say the evolution of physical anthropology. The comprehensive study of Uwe Hoßfeld and Jörg Pittelkow highlights the significance of the university of Göttingen, while Thomas Junker presents the work and later influence of Blumenbach's conceptual and measurement methodology which significantly contributed to the solidification of the borders of physical anthropology. Lichtenberg added to the debate concerning on body and soul through his reflections on geographic discoveries, as Vera Békés' article points out.

The works in the third chapter look at the images of man in German idealism and their precedents in the works of Herder. Endre Hárs analyses the discussions of the differences between man and animal – with the participation of Rousseau and Lord Momboddo – the turning point of which was the appearance of Moscati's 1770 work. Dezső Gurka's study analyses the understanding of man by Carus, who adapted the natural philosophical ideas of Schelling, the

definitive contribution of the surgeon-gynecologist and philosopher being the first appearance of the concept of the unconscious (Unbewußt). Klaus Vieweg examines the role of education (Bildung) in Hegel's image of man and points out how the philosopher based his concept of freedom on aesthetic phases.

The articles in the fourth chapter emphasise the fact that the reception of the aforementioned processes in Central and Eastern Europe occurred only partially or in a diluted form. The uniqueness of the history of reception in the Kingdom of Hungary and the area of the Principality of Transylvania belonging to the Hungarian crown, but separate in terms of public administration from the expulsion of the Turks until 1848 was how the large number of students peregrinating to Göttingen and Jena lead to the two German universities having a greater role in the Hungarian adaptation and instrumentalisation of post-Kantian philosophy and certain scientific fields. The study of Ildikó Sz. Kristóf – in addition to the Jesuit and protestant precursors of Hungarian ethnography – calls attention to the previously mentioned phenomenon, especially in relation to protestant authors. The article by Piroska Balogh evaluates the systematic experimentation of Lajos Schedius and thus emphasises the exemplary role of Göttingen. Due to the delayed arrival of these phases, the philosophical influences arrived in an accumulated way, and the study by Tibor Bodnár-Király presents this based on a reinterpretation of Flögel from a Wolffian perspective written in Hungarian. The effects appear on how various disciplines, mainly economic and political, achieve innovative governmental and high aristocratic aims. The study by Lilla Krász illustrates this phenomenon in medicine, while the study by György Kurucz interprets this from the perspective of the agricultural sciences.

This short preface is only able to mention the thematic and conceptual overlays found within the numerous detailed and multifaceted analysis included in this volume. The conceptual precursor to this academic publication was a conference in 2013, and the re-

search programme entitled *The Circulation of Knowledge in Hungary, 1770–1830*, financed by the National Research, Development and Innovation Office. The research programme widened the number of participants with the addition of authors and six German researchers were asked to participate whose internationally recognised academic work revolves around these issues.

This volume is the second part of a series published in German and English,¹ the first part of which was issued in 2015, entitled *Deutsche und ungarische Mineralogen in Jena. Wissenstransfer an der Wende des 18–19. Jahrhunderts im Rahmen der „Societät für die gesamte Mineralogie zu Jena“*.² The third volume is to be expected in the autumn of 2020, under the title *The periods of the history of the earth and the ages of mankind. Paleontology in philosophical and cultural contexts in the 18–19th centuries*.

Finally, I would like to express my gratitude to my fellow contributors for the opportunity of working together, to the editorial team of Gondolat Publishing House for the copy-editing and to Janka Kovács for her assistance with finalising the manuscript.

Kocsér, 3th March 2019.

The editor

¹ Both the topics and the conceptual background of this volume relates to the book series, the Hungarian, English and German summaries of which can be found in digital form at the following website. <http://tudasaramlas.btk.elte.hu/en/sources>

² The complete volume can be found at the following website. <https://studylib-de.com/doc/12815485/deutsche-und-ungarische-mineralogen-in-jena>.

THE CONCEPT OF MANKIND
IN THE AGE OF GEOGRAPHICAL
EXPLORATIONS
IN THE 18–19TH CENTURIES

Inventing 'humanity'

*Early-modern perspectives**

LÁSZLÓ KONTLER

This essay addresses a crucial chapter in the development of the modern concept of humanity (mankind, *humanité*, *Menschheit*) in European culture. Unlike other contributions to this volume, it is not an empirical study based on primary research, rather an attempt to sketch an analytical framework for approaching and understanding a broad array of specific historical topics and phenomena within the parameters of an encompassing theme. The methodological assumption at its heart is trivial: 'humanity' is not an intrinsic notion, but a contextually defined cultural product shaped by processes of philosophical, historical, social-anthropological and political self-reflection, and of encounter with 'others' in modern times, which

* Earlier versions of this paper were delivered at Babeş-Bolyai University in Cluj (18 May 2017); in the summer school on "Comparative and Transnational History of Europe" at the European University Institute (12 September 2017; and as a keynote talk at the conference "Inclusion and Exclusion in the History of Ideas" (Centre for Intellectual History, Helsinki, 14–15 December 2017). It also builds on experience gained in a course with graduate students at Central European University in 2016 and at the University of Cambridge in 2018. Thanks for the stimulation to everyone involved, especially Marcell Sebők, with whom we designed the course at CEU. Published online at <https://www.helsinki.fi/en/news/language-culture/laszlo-kontler-on-inventing-humanity>; I am grateful to the Helsinki Centre for Intellectual History for endorsing this print publication.

all raised important and disturbing questions about the *differentiae specifica* of the human kind. In tackling some of these questions and the significant answers to them during the sixteenth to the nineteenth centuries, I shall focus on contemporary versions of three important intellectual frameworks that determined the consideration of the diversity *versus* unity, and diversity *within* unity, of mankind. These are, first, the temporalisation of human difference: the notion that such difference is largely a matter of patterns in the development of human faculties and relations both among men and between them and their environment across (virtual) time. Second, the historicisation of nature: the study of nature on the basis of the collection and ordering of data about phenomena as they actually exist in space as well as in time. Third, the naturalisation of man: the study of man without the ascription of a special status to him, with the approach of the naturalists, as coequal from the methodological point of view with any other product of the Creation.

Generalities and the ‘Columbian moment’

Regarding the subject of human diversity – the real or alleged difference of some human individuals or groups in physical appearance, physiological mechanisms, psychological properties, socio-cultural and moral standards, etc. from others – , it is important to observe that such diversity is not only a matter of humanity’s geographic dispersal all over the planet, as it is most often understood. The question underlying inquiries into it can also be meaningfully framed in temporal terms: how different are we from our forebears? Historians taking a multi-disciplinary approach to evolution, also taking their cues from ‘big history’, have called attention to the importance of this manner of setting the problem, with consequences to our understanding of the history of humanity itself. They propose that while we tacitly take it for granted that evolution ‘stopped’

with the rise of modern humanity, and that slow and long biological evolution was 'replaced' with rapid cultural development from the Neolithic era onwards, this is erroneous. Dietary change of several millennia, public health interventions of several centuries, toxic environment exposures of several decades are only a few among so many factors serving as reminders that people themselves have been constantly changing the conditions in which all organisms, including their own, exist. Evolution itself and the identity of 'humanity' across time are thus placed in a different light for the historian of our days: does, then, 'mankind' have 'a' history at all?¹

Arguably, this temporal dimension in discussing human diversity first became salient at the level of reflexivity familiar to us in the context of the massive encounter with human groups formerly unknown to Europeans in the early-modern period. The problem arose as a cognitive one: how were these groups to be inserted in the existing European system of knowledge, and how were they to be related to on the basis of this system? That this question is by no means a trivial one is vividly illustrated by an example presented in a recent piece of scholarship dedicated to the 'Columbian moment'.² Suppose that a group of Neanderthals which survived the extinction of their fellows elsewhere tens of thousands of years ago were suddenly discovered today among the secluded mountains of Mongolia. Especially since we now know with a fair degree of certainty that Neanderthals mingled with *homo sapiens* before their disappearance, and possibly for other reasons, it would be problematic to deny their human status. But would they not be subjected to scientific examinations which, if applied to 'modern' humans, would

¹ Brooke, John L./ Larsen, Carl Spencer: The Nurture of Nature: Genetics, Epigenetics, and Environment in Human Biohistory, *American Historical Review* 119: 2014/6, 1500–1513; Edmund Russell: Coevolutionary History, *American Historical Review* 119: 2014/6, 1514–1528.

² Abulafia, David: *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*. Yale University Press, New Haven/ London, 2008.

be rejected as dehumanising? Could they be integrated into our modern system of labour, of social welfare, of education, of human rights – would they be eligible for suffrage?

The questions perplexing Europeans upon the ‘discovery’ of (native) Americans were not indifferent in kind and gravity from these ones, even though for them the questions arose immediately and explicitly in terms of the grounds for dominion over indigenous peoples. The answers, which have been explored in now classic studies,³ can be summarised as follows. None of the templates familiar from Western Christians legal traditions regarding how to relate to ‘pagans’ were applicable to the case of Amerindians. Therefore, Christian claims to sovereignty over them had to be established not on supposed juridical rights of the conquerors, but on the nature of the people conquered: sixteenth-century Thomist philosophers reached back to Aristotle’s theory of natural slavery defining a category of man (as distinct from civil slavery, which was an institution of punishment or inflicted on captives of just war). Natural slavery allegedly originated in the psychology of the slave in which, of the two poles of the duality in the human psyche, reason has failed to achieve proper mastery over the passions. This failure apparently undermined the slave’s capacity for making deliberate choices, i.e., for moral action and thus for being a virtue-seeking, political animal. Slaves were located outside the civil community, at the bestial end of humanity, with a function of *being* slaves: their freedom would thus be a violation of the natural order, even harmful for themselves. The relationship between Spaniards and Indians was proposed to be determined not by human but by natural and universal law.

³ Pagden, Anthony: *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Cf. several studies in Rubiés, Joan-Pau: *Travellers and Cosmographers. Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*. Routledge, London, 2007.

One problem with this explanation was posed by the lack of any substantial and recognisable difference between the two sides in species, and that the allegation that one of them was 'inferior' *as species* would have even violated the belief in the perfection of the creation as well as the Aristotelian theory of habituation (*ethismos*). The solution lay in the conflation or identification of 'slaves' and *barbaroi* whose culture and society is insufficient and inferior, so that in the case of Indians "a great labour is necessary before they can be brought to the faith and to the practice of good customs."⁴ This was a crucial moment, and the crucial element in this statement is the word *before*: the project of improvement requires considerable effort and implies serious hazards, but it is feasible because the difference between the civilised conquerors and the savage or barbarous natives is presented as a matter of location on a temporal axis. In this approach, human diversity is historicised, with reference to the natives' primitive modes of subsistence, property, knowledge, standards of intercourse etc. This manner of discussing the topic was prominent already in its emblematic sixteenth-century treatments. In *A Brief Account of the Destruction of the Indies* (1542, pub. 1552) Bartolomé de las Casas elaborated on the indigence, imbecility, incapacity for hard labour, and lack of ambition in the Amerindians. However, he also emphasised that they were capable of morality and of receiving the Gospel, and that they were not at all averse to civility – i.e., of progress, and the enhancement of their own humanity. Las Casas may also have been the first to object to the disparaging of the 'primitive' customs and manners of indigenous peoples with reference to the existence of similar practices among the ancestors

⁴ This formulation derives from Bernardo de Mesa, later bishop of Cuba, at the junta – debate of theologians, civil and canon lawyers – of 1512 in Burgos, as cited in Pagden, *The fall of natural man*, 50.

of ‘civilised’ Europeans.⁵ Similarly, José de Acosta, in his *The Natural and Moral History of the Indies* (1590), painted a vast canvas of barbarians and savages, some of them virtuous while others less so, each of them living in societies marked by relatively low levels of specialisation (distinction of functions), primitive laws and customs, rudimentary political organisation and cultural attainments (with a special emphasis on the lack of alphabetical writing as a versatile means of fluent communication, record keeping and cultivating collective memory) when compared to contemporary Europe.⁶ However, Acosta, too, had no doubt that the gulf separating ‘them’ from ‘us’ was one existing in (virtual) time, but certainly not in kind.

The new science and modern natural law

At this point, it is important to remember that well into the early modern period *historia* was understood not merely as the narrative record and evaluation of human events and deeds that have occurred, but also more broadly as an approach: knowledge based on the collecting and rendering of first-hand observational data or ‘facts’ about human and other objects – about natural as much as civil history. Bacon’s ‘inductive method’ – the injunction that laws and regularities in the operation of the universe and its beings ought to be inferred, instead of pre-assigned assumptions about ‘essences’, on the basis of data ascertained by experience and observation – was a latter-day methodical reformulation of this approach. In turn, as it became established as the manner of procedure characteristic

⁵ Las Casas, Bartolomé de: *A Brief Account of the Destruction of the Indies*. Project Gutenberg EBook edition (2007), http://www-personal.umich.edu/~twod/latams2010/read/las_casasb2032120321-8.pdf, 3, 12, 21. Last access: 15 May 2018.

⁶ Acosta, Joseph [sic] de: *The Natural and Moral History of the Indies*. London: The Hakluyt Society, London 1880, II. 396, 404–406, 409–413, 421–422.

of naturalists, the human phenomenon was also found eminently susceptible for being studied through this lens. There are thus two intersecting developments that need to be taken account of as underlying the rise of the modern notion of mankind: the historicisation of nature, and the naturalisation of man. The one regarded nature as an assemblage of 'things', including events as they exist or have happened, to be studied as they are, with properties peculiar to them, and to be ordered or classified according to the degrees of affinities and compatibilities among them. The other firmly located man himself within the order of such 'things.'

It is true that until the nineteenth century, when history became institutionalised as a university discipline and those ushering in this development decided that nature has no part in it, a long tradition anchored in classical antiquity had regarded civil and natural history to be mutually incomprehensible without constant reference to one another.⁷ In this sense, there was nothing really new in the early modern manifestations of the historicisation of nature and the naturalisation of man. And yet, there was an equally old tradition, receiving strong stimuli from the ancient paradigm of the Great Chain of Being, especially as it reverberated in Christian thought, which ascribed to man a privileged status in the order of creation by virtue of being endowed with the soul. Thanks to the soul, in especially eloquent statements of the 'dignity of man', such as the one put forward in Giovanni Pico della Mirandola's famous eponymous treatise of 1486 (pub. 1496), this dignity was proposed to consist exactly in the capacity of lifting oneself above the temptations of the flesh and the achievement of a quasi-angelic elevation. This interpretation, while it took account of the animal side of human nature, posed a barrier to engaging the relevant phenomena with the methodology of the naturalists because it was preoccupied

⁷ Chaplin, Joyce E.: Ogres and Omnivores. Early American Historians and Climate History, *The William and Mary Quarterly* 72: 2015/1, 26.

with precisely those features of man that enabled him to participate in a transcendental – superhuman – communion with the higher spheres.⁸ It was also compatible with old stoic notions about the ultimately shared moral outlook of all mankind as based on ‘innate ideas’ and a propensity to acknowledge and respect universal laws of nature.

Several aspects of the sixteenth and seventeenth century European experience tended to undermine these assumptions. Even among themselves, Christians were seen to disagree about the most suitable manner of attaining what supposedly all of them regarded as the supreme good – salvation – to an extent that led them break out in mass physical violence. This spoke strongly against the allegation of a shared set of principles of conduct, and common subordination to natural laws, among them. The simultaneous inundation of information about the enormous disparities of religious belief, ideas and practices of morality, social and civil institutions etc. among men in other geographic regions which voyages of exploration and military, commercial and missionary penetration opened to the gaze of Europeans, only amplified the effects of internal experience. An important intellectual effect was the rejuvenation of philosophical ideas of scepticism, especially regarding the above-mentioned stoical notions concerning the universality of certain fundamental moral precepts. The thrust of scepticism was to suggest that if there was anything ‘universal’ in human behaviour *as it is* according to observed evidence in real time and space, it is obedience not to abstract laws demanding ethical conduct, but to the natural urge of preserving oneself – by extension, to obtain and retain, and to perform all that is necessary for self-preservation.

⁸ Pico della Mirandola, Giovanni: *On the Dignity of Man; On Being and the One; Heptaplus*. Hackett, Indianapolis, 1998, 3–34, esp. 9–10.

No serious discussion of the laws of nature after Michel Montaigne⁹ could afford avoiding engagement with this proposition, and as a further consequence, the very understanding of natural law underwent an important transformation.¹⁰ The contemplation of the overwhelming inconsistency of cultural behaviour across the widening space known to Europeans led to the questioning of the idea of primary and universally binding laws of nature. The seventeenth-century classics, from Grotius through Hobbes to Pufendorf and Locke, continued to believe in such laws, but for them they were not metaphysically given. The evident, empirically ascertained centrality of self-interest to human nature led them to assert that self-preservation – the minimal expression of self-interest, justifiable in all circumstances – must be acknowledged as a universal natural right, and universal laws of nature guiding human conduct exist in so far as they proceed from the obligation to mutually recognise this right in one another.

The point of contact with what has been advanced about the historicisation of nature and the naturalization of man above is that on these grounds it was meaningful to distinguish, in temporal terms, an initial natural state of mankind from a subsequent civil state. The first was only governed by the laws of nature which individuals would inevitably interpret in their own favour, thus generating ubiquitous conflict over resources and general instability, while in the second order and mutual security was provided by the translation of natural laws into positive laws specific to the particular community, and submission to a mutually accepted public authority invested with the power

⁹ Especially Montaigne, Michel de “Of Cannibals”, “Of custom, and not easily changing an accepted law”, “Apology of Raymond Sebond (section “Man can have no knowledge”)”, in *The Complete Essays*. Stanford University Press, Stanford, 1958, 77–89, 150–158, 420–442.

¹⁰ On “modern” natural law as a response to skepticism by integrating its central tenets, see generally Tuck, Richard: *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

of making and executing the laws. Seventeenth-century natural law thus fully embraced temporality and integrated as one of its organising concepts the notion of progress over a historical continuum from one state or stage to the other, and remained a strong inspiration for much further reflection along the same lines in other fields.

Perhaps nowhere do these threads intersect so succinctly, yet so poignantly as in a well-known clause in the second of John Locke's *Two Treatises of Government* (1689): "in the beginning the whole world was America."¹¹ Locke's classic defence of constitutional government and civil liberty in the later sections of the Second Treatise was firmly established, among many other things, on a philosophical history of the rise of private property through appropriation from common enjoyment via "mixing one's labour" with the things of nature.¹² In Locke's account, improvement – as emergence from the "[native] American" condition – began and status distinctions among men arose already in the pre-civil state, and the voluntary transfer into civil (political) society was explained by him precisely with reference to the widely shared desire of preserving men's "lives, liberties and estates" (the latter term denoting both status and property) – and the consequent willingness to suppress the passion of

¹¹ Locke, John: *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 301. Importantly, Locke highlights the retardation of American development by pointing to the lack of cultivation of its potentially rich lands in a passage that anticipates Adam Smith's explanation of the advantages of the division of labour: "a King of a large and fruitful Territory there feeds, lodges and is clad worse than a day Labourer in England." Ibid., 296–297. Hobbes accounted for the "brutish manner" in which the "savage people in many places of America" lived with reference to the rudimentary form of government among them. Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Penguin, Harmondsworth, 1981, 187. On Hobbes's "naturall condition of mankind" in conjunction with the opening chapters of the Genesis, American Indians and the savage ancestors of civilised nations, cf. Evrigenis, Ioannis D.: *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, esp. Ch. 7.

¹² Locke, *Two Treatises*, 288, 296.

pursuing self-interest in the hope of a greater good. Locke and fellow seventeenth-century natural law theorists – Samuel von Pufendorf is an especially relevant parallel case – certainly did not cease to appreciate man's sociable drive. But for a full account of sociability, and more widely of the human capacity of 'elevation' above mere animal instinct, they were willing and able to rely on an ingenious analysis of the operation, including the full spectrum of cognitive-psychological consequences, of the natural and self-regarding urge of seeking the satisfaction of bodily and other needs.

These initiatives supplied a great deal of social and moral philosophical depth to the explanation of human difference as a matter of 'virtual time' emerging in the literature launched and hallmarked by figures like Las Casas and Acosta, on which seventeenth-century natural jurisprudence relied heavily for its empirical underpinnings. Among the authors of this tradition, Locke was also distinguished by the fact that an emphasis on the lack of a consistent pattern in moral views across mankind also permeated his epistemology.¹³ In *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Locke put forward a comprehensive criticism of the notion of innate ideas as identical principles implanted in and 'born' with every human individual, and famously asserted that the mind is a "blank sheet of paper" on which ideas arise in response to experience and sense perception. The cornerstone of Locke's argument in support of these claims was a kind of common sense empiricism. For a principle to claim innate status, he insisted that it must be shown to enjoy universal agreement among all sensible men, without a single exception. Besides offering a critique of the various accounts of how innate ideas arise (whether spontaneously with the acquisition of reason, or through consent upon their

¹³ For a comprehensive discussion, see Carey, David: *Locke, Shaftesbury and Hutcheson. Contesting diversity in the Enlightenment and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 34–68.

first presentation),¹⁴ Locke referred to the unfathomable dimensions of actually existing moral diversity among human communities. Different societies, he pointed out, reconcile very disparate actions with words like justice, reverence, etc.,¹⁵ and the sources where this is documented relate to 'primitive' peoples as well as 'polite' ones: some of those classified among the latter are equally marked by disturbing practices ranging from the murder of children and aging parents through cannibalism to revenge – so that these are not to be written off as customs of mere barbarians and savages. The ultimate test was the idea of God and the idea that the Deity should be worshipped,¹⁶ which were regarded as innate by representatives of the rival tradition (in Locke's time, e.g., the Cambridge Platonists). Locke challenged the innateness of these ideas with reference not only to accounts of 'savage' societies (such as the Tupinamba of Brazil, or other "whole nations" at the Cape of Good Hope), but also lettered societies (like Siam and China), which demonstrated that not only immoralists and lawbreakers but entire peoples engaged in such 'transgression'.¹⁷ If God had intended to endow man with innate ideas, he would have begun with the notion of himself, and the "generally allowed breach" of this supposedly fundamental principle was a proof against innateness.

The relevance of these propositions to the problem of 'mankind' as a distinct and unitary category is put into sharp relief by the controversies which they elicited. One of Locke's critics, Edward Stillingfleet, bishop of Worcester objected that Locke's account of natives "makes them not fit to be a standard for the Sense of Mankind, being a People so strangely bereft of common Sense, that they can hardly be reckoned among Mankind." Locke's response was

¹⁴ Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Nidditch, Peter H. Oxford University Press, Oxford, 1975, 48–49.

¹⁵ *Ibid.*, 84–85.

¹⁶ *Ibid.*, 87.

¹⁷ *Ibid.*

unhesitating: "all the use I made of them was to show, that there were men in the world that had no innate idea of God you go near denying those Cafers to be men: what else do these words signify?"¹⁸ Besides the substantive aspects of inclusion versus exclusion in this exchange, the methodological implications are noteworthy: the debate between Stillingfleet and Locke highlights the central importance of the approach to the act of choosing the criteria of the 'human'. Stillingfleet, believing in the possibility of a stringent definition – the possession or lack of an (innate) idea of God – was led to a firm denial of human status to many whom Locke's position, recognising the arbitrary, culturally determined nature of the standard, included in that category. In the latter perspective, scepticism as a philosophical position was intertwined with the method of natural history adopted by the Baconian adherents of the new science in the Royal Society. In the case of Locke, continuing in the tradition of Las Casas, Acosta and others, flexibility in regard of the criteria allowed for a broad diversity within the overall category of 'the human' and for explaining variation with reference to cultural (and other) environment. We shall see, however, that the exact reverse of the Stillingfleet-Locke casting in regard of stringency versus flexibility and their consequences was equally feasible.

The eighteenth century: taxonomy, stadial history, scientific travel

Natural history continued to provide powerful incentives, inspiration and empirical material for thinking about the social in the framework of the eighteenth-century 'science of man.'¹⁹ This new-

¹⁸ Cited in Carey: *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, 60.

¹⁹ On these imbrications, see Wokler, Robert: *The Gaze of Natural History*, in Fox, Christopher/ Porter, Roy/ Wokler, Robert (eds.): *Inventing Human Science*. University of California Press, Berkeley, 1995, 112–151.

old field of inquiry came to embrace subjects as diverse as language, moral psychology and political economy, the study all of which was established on the historical analysis of progress through stages defined in terms of 'modes of subsistence' and the concomitant development in the sophistication of manners and institutions; what is more, these foundations were also shored up with new advances in physical anthropology and taxonomy, i.e., systems of classification of the whole of the natural order. It is helpful to begin with a consideration of the two most influential works in the latter area, *The System of Nature* (1735 and several later, revised and expanded editions and elaborations in the author's lifetime) by Carl von Linné (Linnaeus), and *Natural History, General and Particular* (36 volumes, 1749–1789) by Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, focusing on the element highlighted in the case of the Locke-Stillingfleet debate: the centrality of criteria for establishing categories, or the grounds on which specimens are identified as belonging to genera and species.

In a somewhat old-fashioned manner, man as such was acknowledged by him to be "the last and best of created works, formed after the image of his Maker, endowed with a portion of intellectual divinity."²⁰ Nevertheless, within the category of "homo" he established several subdivisions according to such external features and psychological ones (supposedly) accompanying them. There was the European: "Fair, sanguine, brawny. Hair yellow, brown, flowing; eyes blue; gentle, acute, inventive. Covered with close vestments. Governed by laws." By contrast, the "Black" was characterised as "phlegmatic, relaxed. Hair black, frizzled; skin silky; nose flat; crafty,

²⁰ Linné, Carl von: Homo in *The System of Nature*, in Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.): *Race and the Enlightenment. A Reader*. Blackwell, Oxford, 1997, 12–13. Cf. Broberg, Gunnar: Homo sapiens: Linnaeus's Classification of Man, in Frängsmyr, Tore (ed.): *Linnaeus. The Man and his Work*. University of California Press, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1983, 156–194.

indolent, negligent. Anoints himself with grease. Governed by caprice.”²¹ There were numerous other categories, including “monstrous” man, “Homo nocturnus,” “Homo sylvestris” and the troglodyte or orang-utan – following Edward Tyson’s *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris* (1699) where the body and organs of apes, even the brain, was described as nearly the same as those of humans.²² What is noteworthy is that in spite of the lip service to man’s (apparently common) participation in divine intelligence, the meticulous presentation of and emphasis on such subdivisions in Linné’s system without equally strong and clear standards for what *unites* humanity as a species maintained three problematic interpretive possibilities. The first one of these was the establishment of hierarchies within the species with reference to different morphological qualities and the consequent psychological properties as ‘genetic’ to these groups. Second, it enabled claims about the permeability, or even the questioning of the boundary between some human groups at the ‘lower’ end of the scale and morphologically similar non-humans (apes). Third, with reference to the differences among human groups as inherent and constant, it encouraged speculation about ‘polygenesis’:²³

²¹ Linné: The Good-given Order of Nature, 13.

²² It is important to add that the apparent blurring of the boundaries was, for Tyson himself, not incompatible with the “dignity of man”. See Mennell, Nicole: “The Dignity of Mankind”. Edward Tyson’s *Anatomy of a Pygmy* and the Ape-Man Boundary”, in Bezan, Sarah/ Tink, James (eds.): *Seeing Animals after Derrida*. Lexington Books, New York, 2018, 87–106.

²³ This term was not consistently used until after it appeared as a counterpart of ‘monogenism/monogenist’ in the work of the Philadelphia school of anthropology in 1857. However, the idea itself had been in currency for several centuries, even without necessary regard to global human diversity: the notion of ‘pre-Adamite man,’ occasioned by the consideration of Cain’s encounter of human creatures after his expulsion because of the fratricide, belongs to this tradition, too. Cf. Isaac la Peyrère’s *Pre-Adamitæ* (1655), with sixteenth-century antecedents including the work of Paracelsus, Water Raleigh and Giordano Bruno. See Blanckaert, Claude: Monogénisme et polygénisme, in Tort, Pierre (ed.): *Dictionnaire du darwinisme et de l’évolution*. PUF, Paris, 1996, II. 3021–3037.

separate acts of creation in the case of such groups, further accentuating the sense of separation among them.

Buffon, on the other hand, chose the element of procreation as the cornerstone of classification: according to him, it was the capacity for having fertile offspring that identified two specimens as belonging to the same species. If the mule defined the horse and the donkey as belonging to two different species, by implication the same was incontrovertibly the case with man and monkey, too, while all creatures demonstrably capable of producing fertile human offspring were to be members of 'humanity', in spite of the great and obvious differences in physical appearance. These were asserted by Buffon to spring from climate, nourishment, air, soil and other factors in the environment that, over several generations, nurtured the development of inheritable features. As he concluded,

*"[u]pon the whole, every circumstance concurs in proving, that mankind are not composed of species essentially different from each other; that, on the contrary, there was originally but one species, who, after multiplying and spreading over the whole surface of the earth, have undergone various changes by the influence of climate, food, mode of living, epidemic diseases, and the mixture of dissimilar individuals; that, at first, these changes were not so conspicuous, and produced only individual varieties; that these varieties become afterwards specific, because they were rendered more general, more strongly marked, and more permanent by the continual action of the same causes; that they are transmitted from generation to generation ..."*²⁴

²⁴ Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, "From *A Natural History, General and Particular*", in Eze (ed.): *Race and the Enlightenment*, 27. Of the vast literature, see for a concise introduction Jacques Roger, *Buffon. A Life in Natural History*. Cornell University Press, Ithaca/ London, 1998, Ch. 9–11.

The concurrence of nature and history in Buffon's system resulted in a novel concept of species as the unceasing succession of similar individuals who are able to reproduce.

In a parallel tradition, the temporalisation of human difference and its analysis with a view to the human engagement with nature evolved into a fully fledged theory of the progress of societies from rudeness to refinement. Eighteenth-century stadial history was thoroughly indebted to the aspects of Lockean (and Pufendorfian) natural law highlighted above, as well as to the kind of geographic, climatic and cultural determinism found in Montesquieu's *The Spirit of the Laws* (1748), where "national characters" were explained as relative to circumstances. Its distinctive contribution was its systematic insistence on, and methodical application of the idea that the diversity observed among human groups in any historical moment ought to be largely attributed to the stage they have attained in a universal pattern of development in their mode of subsistence – or the different pace of progress from one stage to the next –, beginning with hunting-gathering, through stockbreeding-pasturing and agriculture (with the rise of the division of labour as a decisive moment), to commerce. The main methodological assumptions (including 'conjecture': inferences made on the basis of sociological comparison in order to make up for the lack of empirical data) are succinctly illustrated in this sentence from one of the classics, William Robertson's *History of America* (1777): "A tribe of savages on the banks of the Danube must very nearly resemble one upon the plains washed by the Mississippi. Instead then of presuming from this similarity, that there is an affinity between them, we should only conclude, that the disposition and manners of men are formed by their situation, and arise from the state of society in which they live."²⁵

²⁵ Robertson, William: *The History of America* [1777]. Routledge/ Thoemmes Press, London, 1996, II. 30.

There was a considerable amount of disagreement among the practitioners of stadial history – including philosophers and historians of the Scottish Enlightenment, French physiocrats, Rousseau, and many more across Europe and its colonial extensions – about the direction and the benefits of progress. This, in turn, heavily depended on their judgement about the most fundamental features of humanity in its ‘original state’ and the triggers of emerging from it. A major fault-line separated Rousseau from the Scots. The former believed in animal-like self-sufficiency as an ultimate human characteristic, which enabled primitive or pre-social man – Tyson’s orang-utan/pygmy and Linné’s orang-utan/troglodyte²⁶ – to exist as an independent and free agent, a condition lost as a result of the operation of “perfectibility:” an *a priori* distinguishing feature of humans which enabled them to raise themselves to more sophisticated levels of existence, but also demolished the bulwarks of individual integrity by nurturing needs that could only be satisfied by resorting to what others had to offer. The resulting inter-subjective relations, non-existent in the original state, catalyzed natural inequalities and transformed them into social inequality.²⁷ In his emblematic critique of Rousseau, Adam Smith, and in his wake most figures of the Scottish Enlightenment, dissented exactly in their judgement of human nature: according to them, humans were distinguished from the animal world by their original and constant dependence on the assistance of their fellows for the satisfaction of even basic needs. This predicament was alleged to feed an interest-based sociability: a propensity to “truck and barter”, evoking an endless succession of

²⁶ Sebastiani, Silvia “L’orang-outang, l’esclave et l’humain: une querelle des corps en régime colonial”, *L’Atelier du Centre de recherche historiques* 11 (2013), 32, URL: <http://journals.openedition.org/acrh/5265> ; DOI : 10.4000/acrh.5265 , last accessed 21 May 2018.

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques: *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men*, Preface and Part I, in Cress, Donald A. (ed.): *The Basic Political Writings*. Hackett, Indianapolis, 1987, 33–60.

human interactions in which the parties are increasingly compelled to act in ways that make others interested in their own well-being, mitigating antagonism and fostering fellow-feeling.²⁸ It has recently been pointed out that in spite of such disagreements, the analysis of morality and politics in modern commercial society by Rousseau and Smith had much more in common than usually acknowledged.²⁹ For the purposes of this essay, it is important to remember that the commonality extends to another important issue: 'mankind', just as in Buffon's vision in the natural-physical aspect, was seen in their gaze uniformly as emerging socially as a product of time.

Many of these works did engage directly or indirectly Linnean and Buffonian natural history, occasionally also pointing out their inconsistencies (in which regard it is important to remember that both works themselves developed over several decades). In some cases, like James Burnett, Lord Monboddo's *Of the Origin and History of Language* (1773) and especially and explicitly Henry Home, Lord Kames's *Sketches of the History of Man* (1774), the thrust of these critiques was a reassertion of the multiplicity of humanity: they pointed out the weaknesses of climate theory (and thus the proposition of the development of inheritable features under the impact of environmental factors) on empirical grounds, and challenged the argument from procreation; with reference to differences in physical appearance, they maintained the possibility of polygenesis, or at least irreparable disarray upon the convulsion of Babel

²⁸ Smith, Adam: A Letter to the Authors of the Edinburgh Review, in idem.: *Essays on Philosophical Subjects*. Ed. Wightman, William P.D./ Bryce, John C. Liberty Fund, Indianapolis, 1982, 251–254; cf. idem. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Eds. Campbell, Roy Hutcheson/ Skinner, Andrew Stewart/ Todd, William B. Liberty Fund, Indianapolis, 1981, I. 26.

²⁹ Hont, Istvan: *Politics in Commercial Society. Jean Jacques Rousseau and Adam Smith*. Edited by Béla Kapossy and Michael Sonenscher. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2015.

which consolidated the division of humans into separate ‘kinds’ or ‘races’; and they identified ‘pre-social man’ in apes.³⁰

As far as the empirics of these contributions are concerned, while taxonomical patterns derived from natural history and theories of progress put forward by the sciences of man were central to the mental equipment of ‘scientific travellers,’ their accounts, in turn, provided an immense wealth of material to the former throughout the eighteenth century.³¹ This often took place in a shape already subjected to a primary procedure of ‘ordering’ and analysis, all the more because the authors of the reports were usually highly qualified naturalists and social philosophers whose pursuit of fieldwork was informed by a thorough familiarity with and participation in the ongoing intellectual debates, and a confident mastery of the relevant scientific paradigms. They were generally also enlightened citizens of the world whose attitude to indigenous peoples around the globe was marked by a blend of enthusiastic curiosity and generous philanthropy. Two especially famous ones among them: father and son, Johann Reinhold and Georg Forster, companions of James Cook on his second voyage (1769–1772), should suffice here to illustrate the perplexity, and the ways of coping with it, which the contemplation of native populations and their cultures across the Pacific caused to this type.

Both Forsters published extensive and rich accounts of their experiences. In Johann Reinhold’s *Observations Made during a Voyage round the World* (1778), the “Varieties of the Human Species” (as the relevant, bulky section is entitled) in the Pacific archipelago are explained predominantly with reference to different levels of social

³⁰ Burnett, James, Lord Monboddo: *Of the Origin and Progress of Language*, 2nd ed. Balfour, Edinburgh/ Caddell, London, 1774. I. 270–280; Henry Home, Lord Kames: *Sketches on the History of Man*. Ed. Harris, James A. Liberty Fund, Indianapolis, 2007, I. 17–24, 46–51.

³¹ Liebersohn, Harry: *The Traveler’s World. Europe to the Pacific*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006.

development – ‘manners’ (sociability, taste, ‘amiability’, etc.) as related to the level of material well-being and the sophistication of social organisation: these are occasionally made to account even for differences in physical features among the various groups of islanders, besides environmental factors. While the elder Forster makes attempts to reconcile Linné and Buffon, in emphasising the ultimate unity of humanity he evidently draws on the latter:

*“[in spite of the Biblical position of common descent] Some divide mankind according to its colours into various species, instead of being contented with bringing all men under one kindred, choose to extend the human species even to ouran-outangs indeed, if we are at once to make a sudden transition from the contemplation of the fairest beauty of Europe to that of a deformed negro; the difference is so great, and the contrast so strong, that we might be tempted to think them of a distinct species; but if we examine the insensible gradations, in the form, habit, size, colour, and some external differences, we shall find that they are by no means so widely remote from each other in the scale of beings, as to form separate species. For considering that if the most remote tribes of mankind cohabit together, they always procreate children similar to their parents, and capable of procreating others, the difference cannot be so material...”*³²

To be sure, disparaging overtones abound in these descriptions of indigenous peoples, and within the large family of humankind some appear to be grossly inferior to others even in the representation of a self-styled champion of the equal dignity of all men, such as the future revolutionary radical, Forster Jr. was. This is how he wrote in his *Voyage Round the World in His Britannic Majesty's Ship, the Resolu-*

³² Forster, Johann Reinhold: *Observations Made during a Voyage round the World*. Eds. Thomas, Nicholas/ Guest, Harriet/ Dettelbach, Michael. University of Hawaii Press, Honolulu 1996, 172, 174.

tion (1777) about the inhabitants of the Tierra del Fuego: they have a “vacant stare which is the characteristic of the most consummate stupidity”; they are “dull, hungry, deformed savages ... having their mental faculties reduced to that miserable situation which places them next to brutes.”³³ However, it must be stressed that in this account these qualities are described as unequivocally arising not from genetic features, but from cultural distance, possible to bridge through improvement. They are even presented as an inverted proof of the merits of progress:

*“[i]f ever the pre-eminence of a civilized life over that of the savage could have reasonably been disputed, we might, from the bare contemplation of these miserable people, draw the most striking conclusions in favour of our superior happiness. Till it can be proved, that a man in continual pain, from the rigour of the climate, is happy, I shall not give credit to the philosophers, who have either had no opportunity of contemplating human nature under all its modifications, or who have not felt what they have seen.”*³⁴

Forster, the philanthrope, appears to be resorting here to the discourse of the civilising process indebted to stadial history, as an antidote to inferences which – under the dramatic and disturbing impact of first-hand exposure to human ‘otherness’ – offered themselves via the approach of natural history in its Linnéan guise.³⁵ In

³³ Forster, Georg: *A Voyage Round the World in His Britannic Majesty's Sloop, the Resolution, commanded by Capt. James Cook, during the Year 1772. 3, 4, and 5*. White, Robson, Elmsly and Robinson, London, 1777, II. 507, 606.

³⁴ Ibid., II. 503. Without being mentioned by name, Rousseau is obviously the targeted “philosopher.”

³⁵ For an argument about the four-stage theory as a barrier against racialisation, see Wheeler, Roxann: *The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, 182–190.

must be added that this use of the two paradigms was specific to Forster, as it was generally contingent: both stadial history and natural history were capable of inclusionist as well as exclusionist uses.

Public-political stakes, and the nineteenth-century legacy

The public-political cause intertwined with such experiences, theories and debates of the later eighteenth and the nineteenth century was, of course, slavery and the slave trade.³⁶ An especially salient contribution in this regard was the *History of Jamaica* (1774) by Edward Long, lieutenant-governor of Jamaica. Reading Buffon, Linnaeus and Tyson through Monboddo's lens, Long advanced an argument in which the orang-utan was humanised, while the "Hot-tentot" (classified in the "monstrous" category of man by Linnaeus) became bestialised. Here is a gist of Monboddo's take on the much-vaunted subject of the orang-outan:

*"When they are clothed, they immediately walk erect; and they play very well upon the pipe, harp, and other instruments. The females among them have monthly courses; and the males have great desire for women. ... when they are young, they learn to perform all domestic offices, and, particularly, to carry water; and, if they let fall, and break the vessel, they fall a crying. ... if they were not men, they had the docility belonging to our species ... they were entirely of the human form, and their action was, for the greater part, that of a man ... They were sensible of their captivity, and appeared, on that account, melancholy. ... these apes ... seem to have more wit than men in certain respects."*³⁷

³⁶ Cf. Sebastiani, Silvia: *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*. Palgrave Macmillan, Houndmills, 2013.

³⁷ Burnett, James, Lord Monboddo: *Of the Origin and Progress of Language* I. (2nd ed) Balfour, Edinburgh/ Caddell, London, 1774, 276–279, 297.

This excerpt contains most of the common stereotypes in popular contemporary accounts about African tribes, from the centrality of the topics of menstruation and excessive sexual desire among them to their specific manner of expressing sentiments³⁸ – here, however, applied to apes. To the often raised objection that apes ought to be distinguished from humans on account of their lack of the capacity of language, Monboddo retorts that, contrary to allegations, language is “not essential to man’s nature,” but a cultural product – thus, he concludes, “I believe it will be very difficult, or rather impossible, for a man ... to draw the line betwixt the Orang Outang and the dumb persons among us.”³⁹ Long, for his part, took these observations as a starting point for approaching the conflation of apes and Hottentots from the other end, summarily styling the latter as “a people certainly very stupid, and very brutal”, appending a long list of negative attributes that in his view made them “one of the meanest nations on the face of the earth.” In particular, they were alleged to be “almost incapable of making any progress in civility and science” and having “no plan or system of morality.” Long asked the – to him – rhetorical question: “Has the Hottentot from this portrait a more manly figure than the orang-outang?”, only to answer that the latter had “a much nearer resemblance to the Negro race, than the latter bear with White men.”⁴⁰

While the criticism of slavery was on the rise in Europe and America from the 1750s onwards, in response performances like Long’s presumed to bestow a philosophical and scientific guise on the literature which justified slavery with reference to the inferiority of Blacks to Whites. To be sure, the assertion of such inferiority did not necessarily imply a complete exclusion from humanity, though certainly and explicitly the ascription of a far less dignified degree

³⁸ Cf. Schiebinger, Londa: *Nature’s Body. Gender in the Making of Modern Science*. Rutgers University Press, New Brunswick, 1993, esp. 75–114.

³⁹ Monboddo: *Of the Origin and Progress of Language* I, 297.

⁴⁰ Cited in Sebastiani: *The Scottish Enlightenment*, 106.

of humanity. In these defences, slavery was hailed as a “mild and benevolent institution” offering Blacks the best chance of improvement and education they could possibly have: work, starting them on the path to civil society. Thus it was in their inferences, not their general approach that polemicists employing this argumentative strategy differed from philanthropists, who established their position on the universalist principle of the uniform history of humankind. As the philosopher and poet James Beattie suggested in *An Essay on the Origin and Immutability of Truth* (1771), even if the racist assertions (specifically those advanced by Hume) were true, “they would not prove the point in question, except it were also proved, that the Africans and Americans, even though arts and sciences were introduced among them, would still remain unsusceptible of cultivation. The inhabitants of Britain and France were as savage two thousand years ago, as those of Africa and America are at this day.”⁴¹ That they would never become civilised is like claiming that a child would never become a man – as Beattie rehashed an old metaphor in order to point to the absurdity of the racist and pro-slavery argument.

New advances in physical anthropology during the same period also lent support to the idea of a single human species, though not inevitably to anti-racist and anti-slavery polemics. The works of Peter Camper, Eberhard August von Zimmermann, Friedrich Blumenbach in the 1770s laid down the foundations of modern physical anthropology, including its distinctive principles of racial classification. According to them, the close study of the structure of the body and comparative anatomy undermined the assumption of several, originally separate human species, and demonstrated the existence of an insurmountable divide between man and animal in the organs – e.g., of speech, the subject of an 1779 article by Camper published in the *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Others, investigating the

⁴¹ Beattie, James: *An Essay on the Origin and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*. Wieatt, Philadelphia, 1809, 318–319.

causes of the differences in skin colour, found these in the structure of the skin: "in the skin of the black race there is a particular apparatus, which is altogether wanting in the man of the white race, and apparatus composed of two layers, the external of which is the seat of the *pigmentum* or colouring matter of the Negroes."⁴² These developments strongly worked against the credibility of the indefinite fragmentation that marked polygenism. Blumenbach defined five large groups or 'races' (Caucasian, Mongolian, Ethiopian, American, Malay)⁴³ on the basis of skin colour, shape of the head, proportions of the cranium, sensory organs, teeth etc., understood as varieties within one and the same human species. To some commentators, both Buffon's argument from reproduction and Blumenbach's assertions on physiological difference and commonality confirmed the scriptural teaching about the unity of mankind.⁴⁴

All of these positions were caught up in the debates around the abolition of the slave trade, culminating in the 1807 acts in Britain and the United States, and then the British Abolition of Slavery Act of 1833. Even after that date, they were kept on the agenda by the illegal slave trade and the continuation of slavery in the American South. A compelling argument has been put forward, according to which opposition to slavery and the slave trade was in fact the "sacred cause" for Charles Darwin which made him embark on his search for the true *Origin of the Species* and the *Descent of Man*.⁴⁵ These seminal works certainly marked a new beginning, and this I not the place

⁴² Flourens, Marie-Jean-Pierre: On the Natural History of Man, *Edinburgh New Philosophical Journal* 27: 1839, originally *Annales des Sciences* (December 1838), republished in Augstein, Hannah Franziska (ed.): *Race. The Origins of and Idea, 1760–1850*. Thoemmes Press, Bristol, 1996, 182–183.

⁴³ Others worked with fewer or more categories.

⁴⁴ Serres, Marcel de: On the Unity of the Human Species, *Edinburgh New Philosophical Journal* 39: 1845, originally *Bibliothèque Universelle de Genève* no. 107 (1845), republished in Augstein (ed.): *Race*, 195–202.

⁴⁵ Desmond, Adrian/ Moore, James: *Darwin's Sacred Cause. Race, Slavery, and the Quest for Human Origins*. The University of Chicago Press, Chicago, 2011.

to enter even a most rudimentary assessment of all the specific innovations brought by this new beginning into the discussion of the present subject. Two general observations, however, are important to make. First, in spite of the paradigm-shift inaugurated by Darwin, his 'system' was not possible without, and was still deeply anchored in, the early-modern developments, outlined above, in the naturalisation of man and the historicisation of nature. Approaching these texts not with the hindsight gained from the revolutionary changes triggered by evolutionary theory, but from the vantage point of the eighteenth century, they read very much like latter-day contributions to the 'natural history of mankind' in the style of the Enlightenment. Darwin's analysis of "the causes which lead to the victory of civilised nations [over savages]"⁴⁶ could have been written by Robertson; his reminder that "the Dutch families ... have not undergone the least change of colour, after residing for three centuries in South Africa"⁴⁷ echoes Kames's reservations about Buffon's climate theory; Darwin's comments on "the half-art and half-instinct of language" and "the development of moral qualities", with the subsequent discussion of the topics of sympathy, happiness, virtue⁴⁸ sound like an engagement of arguments from Rousseau, Monboddo and Smith; with the rejection of the idea of God⁴⁹ as innate, even Locke lurks in the text. The last two paragraphs of the *Descent of Man* are distinctly Forsterian:

"The astonishment which I felt on first seeing a party of Fuegians on a wild and broken shore will never be forgotten by me, for the reflection at once rushed into my mind – such were our ancestors. ... Man may be excused for feeling some pride at having risen ... to

⁴⁶ Darwin, Charles: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Murray, London, 1871, I. 238–240.

⁴⁷ Ibid., I. 242.

⁴⁸ Ibid., II. 390–393.

⁴⁹ Ibid., II. 394.

the very summit of the organic scale; and the fact of his having thus risen, instead of having been aboriginally placed there, may give him hopes of a still higher destiny in the distant future."⁵⁰

Naturally, the grafting of "selection in relation to sex" on these traditions as a universal principle of the evolution of all species was a path-breaking contribution, but it is also one that helps in further integrating Darwin with the argument pursued in this paper. It serves as a powerful reminder that it is highly context-dependent whether the crossing of the animal/human boundary via classification criteria results in a vision of humanity that is inclusive of all humans, or excludes and dehumanises some. Buffon's insistence on the unequivocal separation of the whole of humanity as a unitary species from the rest of the animal world by the focus on procreation inspired striking expressions of Enlightenment cosmopolitanism concerning the equal dignity of all men. At the same time, the obliteration of the same boundary in other contemporary discourses entailed both the humanisation of (some) animals and the animalisation of (some) humans. Darwinism introduced a change in this casting: in that context, it was the assertion of the shared ancestry of all humans *and* animals that had an emancipatory force in establishing the equality of all humans as part of 'one family'.⁵¹ In every aspect, then – substantively and methodologically – the quest for 'humanity' remained a thoroughly contingent pursuit, and 'mankind' an unstable notion, over more than three centuries of intense European engagement with the subject: a sobering conclusion to draw at the beginning of the twenty-first century, when the concept is, once again, deeply contested.

⁵⁰ Ibid., II. 404–405.

⁵¹ Undeniably, Darwin's texts also had their ambiguities and lent themselves easily to eugenicist and other problematic inferences and uses. Cf. "There should be open competition for all men; and the most able should not be prevented by laws and customs from succeeding best and rearing the largest number of offspring." Ibid., II. 403.

Linnaeus and the four corners of the world*

STAFFAN MÜLLER WILLE

Many accounts of the history of the race concept place the naturalist Carl Linnaeus (1707–1778), and his *Systema Naturae* (1735), at the beginning of modern concepts of race, in contrast to older notions of race that did not yet reduce to physical traits, but presented it as the outcome of an inextricable entanglement of blood, soil, and customs.¹ In the slim, eleven-page folio *Systema naturae* (1735) that laid the foundations for the twenty-two year old Swedish medical student's future claim to fame, “man (*Homo*)” was presented as part of the animal kingdom in a two-page tabular arrangement of classes, orders, and genera. Placing humans among the class of four-footed animals (*Quadrupedia*) – animals possessing a hairy body (*corpus hirsutum*), four feet (*pedes quatuor*), as well as viviparous and breastfeeding females (*feminae viviparae, lactiferae*) – and, within that class, among the order of the “humanshaped” (*Anthropomorpha*)

* This is the reprint version of Staffan Müller-Wille: Linnaeus and the Four Corners of the World, in Coles, Kimberly Anne/ Bauer, Ralph/ Nunes, Zita/ Peterson, Carla L. (Eds.): *The Cultural Politics of Blood, 1500–1900*. Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2015, 191–209.

¹ Gould, Stephen J. (eds.): *The Mismeasure of Man*. 2nd ed. Norton, New York, 1996, 66; see Brace, C. Loring: *Race Is a Four-Letter Word. The Genesis of the Concept*. Oxford University Press, Oxford, 2005, 17–36, for a more recent version of the standard account.

– alongside the apes (*Simia*), and the sloth (*Bradypus*) – Linnaeus cleverly defined the genus *Homo* not by some presumably universal morphological or physiological feature, but by his capacity for selfknowledge. What is interesting about this definition is that it addresses the reader by citing the famous dictum “Know thyself” (*Nosce te ipsum*), and then proceeds to split up the genus *Homo* into four distinct groups: the white European, the red American, the tawny Asian, and the black African.² In a single stroke, Linnaeus thus produced a universal scheme of naturalised human difference while at the same time highlighting that such a classification is the supreme product of human self-reflection. “Know thyself”, Linnaeus suggests by typographic alignment, translates into “Distinguish thyself”, and “race” – if that is what he was talking about here, a question, as we will see, that is not so easy to decide – hence turns out to have been conceived from its very beginning as a Janus-faced concept, facing nature on the one hand, and facing culture as reflection on nature on the other.

Despite its significance for the history of anthropology, there only exists one detailed and systematic study of Linnaeus’s original writings on human races, published in Swedish in 1975 by Gunnar Broberg as part of a book on Linnaeus’s general philosophy of nature and anthropological outlook.³ As far as I know, Broberg’s exhaustive and careful analysis of the original sources (including manuscripts) has had no reception in the anglophone literature on the history of the race concept, which therefore continues to be riddled by the widespread misconception that Linnaeus was a staunch essentialist, and presented human races as distinct types. In fact, as we will see, Linnaeus shared contemporary views that skin-color – the chief criterion of distinction employed in the *Systema naturae* –

² Linnaeus, Carl: *Systema Naturae*. Schouten, Amsterdam, 1935, unpag. [p. 10].

³ Broberg, Gunnar: *Homo sapiens L. Studier i Carl von Linnés naturuppfattning och människolära*. Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1975, ch. 5.

was largely a product of climate, and hence as variable as other “accidental” bodily characteristics of humans, such as stature or weight.

The significance that Linnaeus’s classification of four human “varieties” (as he himself called them) would gain can therefore not be reduced to the fact that it pre-empted the racial typologies of the nineteenth century. Something else must have attracted Linnaeus himself, and eventually his readers – among them enlightenment luminaries such as Georges Buffon and Immanuel Kant – to the seductively simple scheme of four races distinguished by skin colour. In this chapter, I am going to try to reveal, by a close re-reading of relevant sources, that it was not the dubious value of race as a representation of actual, clear-cut difference that made it attractive to eighteenth-century naturalists. In fact, as I already indicated and will show in detail in the first section of this chapter, Linnaeus did not believe that such differences existed. And yet – as I will argue in the second section by turning to some of the possible sources on which Linnaeus relied – there was something unique and unprecedented about the way in which Linnaeus presented human diversity in 1735, namely the very abstract way in which it correlated physical characteristics with global distribution over the four continents. Section three will place this within the context of Linnaeus general fascination with the four continents, and will argue that, rather than serving as a representation of human diversity, the distinction of four different varieties of humans served Linnaeus as a tool to orient himself on a global scale, and to guide him in the further collection of factoids about humans, resulting in a highly idiosyncratic association of the four races with medical temperaments, political inclinations, and psychological and cultural dispositions. This explains, as I will demonstrate in the final section of this chapter, why race played a very minor role only in Linnaeus’s physiological and medical speculations about the human body. While an element of struggle comes to the fore in these speculations by portraying the body as being composed of two fundamental, antagonistic substances, this

struggle is one between the sexes. Even in his proposals to interpret the diversity of life as the outcome of repeated hybridisations, Linnaeus did not build on the apparently obvious example of interracial mixing among humans, in stark contrast to Buffon.

For the general theme of this volume, this means that “race” in the eighteenth century was not straightforwardly connected with conceptions of bodily constitution. Race as a category was still in the making, and meshed with a variety of medical and philosophical ideas which upon closer inspection turn the category into a much more fluid one than a more superficial reading would suggest. While Linnaeus believed that classification provided the royal road towards truth, he did not necessarily believe that classifications should always and everywhere result in the distinction of stable types, nor that they should and would always refer to some underlying essence. Heredity, environment, and culture remained inextricably entangled in Linnaeus’s conception of human variation. And yet, the net result of Linnaeus’s deployment of the category was a set of geopolitical stereotypes on which later anthropological writers relied as a matter of course.

Sub-species, races, or varieties?

Linnaeus, as far as I am aware, never used the term race (Swedish *ras*), neither with reference to humans, nor with reference to other organisms. In Latin, he used the word *varietas* (variety) to designate different groups within one and the same species, in Swedish the words *slag*, a term introduced from the language of gardeners and breeders.⁴ The reason for this is simple. The word had not reached the Swedish language yet; according to the Swedish Academy’s dic-

⁴ Linnaeus, Carl: Rön om växters plantering grundat på naturen, *Kungliga Svenska Vetenskaps Akademiens Handlingar* 1: 1739, 5–24.

tionary, it appears first in print in 1765, in a translation of Henry Fielding's *The History of Tom Jones, a Foundling* (originally published in 1749). Whether Linnaeus, who at this point had passed the height of his career, would have accepted the term as an adequate neologism into his own taxonomic language is a matter of speculation.

The question whether Linnaeus would have referred to the four groups of humans he distinguished in *Systema naturae* as "races" is nevertheless relevant. It has become quite common to read Linnaeus's classification as if it distinguished subspecies, and hence stable types.⁵ This is reflected in more specialist literature by rendering the names of the four groups that Linnaeus distinguished – in line with a taxonomic custom that was established in the nineteenth century – as trinomials: *Homo sapiens europaeus*, *Homo sapiens americanus* etc. A particularly prominent example is Phillip R. Sloan's essay "The gaze of natural history," which contrasts Linnaeus's anthropology with that of his contemporary Georges Buffon, who favoured a view of human races as relatively fluid spatio-temporal entities and rejected abstract universals as the ones seemingly proposed by Linnaeus's classification of humans.⁶ On the other hand, however, it is a well-known fact – which Sloan also acknowledges – that Linnaeus believed that all variation within a species was caused

⁵ See, for example Marks, Jonathan: *Human Biodiversity. Genes, Race, and History*. Aldine Transaction, New Brunswick, 1995, 50.

⁶ Sloan, Phillip R: The Gaze of Natural History, in Fox, Christopher/ Porter, Roy/ Wokler, Robert (ed.): *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*. University of California Press, Berkeley, 1995, 112–151, 128. Presenting Linnaeus's distinction as a series of binomials goes back at least to Stephen Jay Gould's *Mismeasure of Man*, 66, and probably has its origin in an English translation of the first part of thirteenth, posthumous edition of *Systema Naturae* that was published in 1792; see Linnaeus, Carl: *The Animal Kingdom, or Zoological System*. Edited by Johann Friedrich Gmelin, translated by Robert Kerr. A. Strahan, T. Cadell, and W. Creech. London and Edinburgh, 1792, 45. As Kerr stated quite openly in the full title of the publication, this edition contained "numerous additions from more recent zoological writers".

by local, environmental factors.⁷ The *Systema Naturae* of 1735, and its subsequent editions, do not provide any clue to resolve the question whether Linnaeus thought of races as stable (sub-) species or as environmental varieties. In these works, he never addressed this question explicitly. The way in which he presented the fourfold classification of humans in the *Systema naturae* of 1735 might suggest a status of different species, but then no other animal genus is resolved into its constituent species.

To clarify the taxonomic rank of the four human races within Linnaeus's taxonomy of the animal kingdom, one has to turn to an unlikely source. In Linnaeus botanical work, the distinction of varieties from species played an important role, since it was Linnaeus' great ambition to reduce the number of species – and species names – within botany.⁸ To achieve this, Linnaeus made a strong distinction between traits whose formation is determined by intrinsic “laws of generation” and which therefore remain “constant” across all members of a species, and traits that vary within a species due to “accidental” factors such as soil or climate.⁹ In *Critica botanica*, a work detailing the rules and conventions according to which plant names should be formed, Linnaeus discussed the distinction at great length, and this is the only occasion on which he entered a lengthy discussion on the significance of physical differences among humans.

⁷ Ibid., 121.

⁸ Linnaeus, Carl: *Genera Plantarum*. Wishoff, Leiden 1737, “Ratio operis”, aph. 8 [unpag.]. For a translation of this important methodological text, see Müller-Wille, Staffan/ Reeds, Karen: A translation of Carl Linnaeus' introduction to *Genera Plantarum* (1737), *Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences* 38: 2007/3, 563–572.

⁹ Ibid., aph. 5; see Müller-Wille, Staffan: Collection and Collation. Theory and Practice of Linnaean Botany, *Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences* 38: 2007/3, 541–562.

This discussion relates to a difficulty that the distinction of species and varieties encountered, namely the fact that certain varieties continue to transmit their distinctive character, even if external conditions change. The example Linnaeus adduced in this context – alongside the “variety of seeds that gardeners sell” – was human skin colour. “Who would deny that the Ethiopian is of the same species as our people (*ac nos homines*),” Linnaeus asks rhetorically, only to add: “And yet the Ethiopian produces black children on our soil (*nigros infantes in nostra terra*).”¹⁰ A very clear distance makes itself felt here in the use of the first person plural (“our people” could also be rendered as “us humans”); but the insistence that this distance does not indicate a species difference is equally clear, and repeated with great force in another passage from *Critica botanica* that is worth quoting at length:

“Certainly, if each trait would equally constitute a new species, there would be no wiser and accurate Botanists among mortals than those FLOWERLOVERS, who each year point out to the curious some thousand new [traits] in tulips, primroses, anemones, daffodils and hyacinths, as yet unknown to the Botanists, and hence [claimed to be] new species. But the Omnipotent Builder abstained from the work of creation on the seventh day, so that there are no new creations with each day, but a continued multiplication of things already created. He created one human, as the Holy Scripture teaches;

¹⁰ Linnaeus, Carl: *Critica Botanica*. Wishoff, Leiden 1737, 255. Linnaeus knew of many cases of “constant varieties” among plants, and seems to have shared the widespread conviction that the environment has effects on organisms that will only recede after many generations upon transplantation; see Ramsbottom, John: Linnaeus and the Species Concept, *Proceedings of the Linnean Society London* 150: 1938, 192–219. Conversely, he believed that exotic plants, even from warmer regions of the globe, could be acclimatised to Swedish conditions; see Koerner, Lisbet: Linnaeus’s Floral Transplants, *Representations* 47: 1994, 144–169.

but if the slightest trait [difference] was sufficient, there would easily stick out thousands of different species of man: they display, namely, white, red, black and grey hair; white, rosy, tawny and black faces; straight, stubby, crooked, flattened, and aquiline noses; among them we find giants and pygmies, fat and skinny people, erect, humpy, brittle, and lame people etc. etc. But who with a sane mind would be so frivolous as to call these distinct species? You see, therefore we assume certain characters, and query deceptive ones, which lead astray and do not change the thing.”¹¹

The inclusion of skin colour with other highly variable physical characteristics, including deformations, leaves little doubt that Linnaeus did not believe that this trait pointed to any essential difference, and that he also did not believe that it allowed for the formation of discrete categories. It may well be that aligning skin colour with other highly variable traits in humans was motivated by Linnaeus’ belief in Scripture, as Broberg has surmised.¹² But he was surely also acknowledging the simple, empirical fact that skin colour is indeed highly variable. Linnaeus actually acknowledged this fact in the 1735 edition of *Systema Naturae* by the choice of colour terms; none of these terms states a clearcut colour, but rather a hue or colouring: Europeans are said to be “whitish (*albesc[ens]*)”, not white; Americans “reddish (*rubesc[ens]*)”, not red; Asians “tawny”, not yellow; and Africans “blackish (*nigr[iculus]*)”, not black.

If anything, this lets Linnaeus’s scheme of four human varieties appear even stranger than to begin with. Apparently, it was not meant to present the reader with some kind of image, or representation, of what the (human) world is actually like. It must have had some additional function. In order to approach this function, it is

¹¹ Linnaeus, *Critica Botanica*, 153.

¹² Broberg: *Homo sapiens* L., 228.

worthwhile to contrast Linnaeus's classificatory schemes with some of its potential sources, in order to see more clearly what it is, exactly, that marks it as the beginning of something new.

Linnaeus's Sources

Linnaeus was never explicit about the sources for his anthropological knowledge. Neither the first, nor the tenth, nor the twelfth edition of *Systema Naturae* – the latter two substantially revised and augmented versions of the former – cite any authorities on the classification of mankind. It rather seems that Linnaeus remained exceptionally uninformed about matters of race throughout his long career. In the treatise *Sponsalia plantarum* (1746), which dealt with organic reproduction in general, and plant sexuality in particular, all that can be found on this matter, for example, is a citation of an account by the seventeenth-century Danish physician Thomas Bartholin (1616–1680) about an “Ethiopian” slave and a Danish maid-servant in Copenhagen who had a male child “whose whole body was due to the mother, except the penis which by its black colour showed his paternal kind (*paternum genus*).”¹³ This was only three years before George-Louis Leclerc, Comte du Buffon (1707–1788), produced his more than one-hundred-fifty page chapter on “varieties within the human species (*variétés dans l'espèce humaine*)” which was based on an extensive review of existing travel literature.¹⁴ Even later Linnaeus would prefer to ask his French correspondents—Bernard de Jussieu (1699–1777) in particular, who was serving under

¹³ Linnaeus, Carl: *Sponsalia plantarum*. Salvius, Stockholm, 1746, 26.

¹⁴ Leclerc, Georges-Louis, Comte de Buffon: *Histoire naturelle, générale et particulière* Vol. 3. Imprimerie Royale, Paris, 1749, 371–530.

Buffon as *demonstrateur des plantes*—what Buffon was up to, rather than reading the French original.¹⁵

It is nevertheless possible to speculate about some of the sources that may have been available to Linnaeus, if only to contrast them with his own curious division of mankind of 1735. There is first of all the chapter on the “Inhabitants of Brazil” from Georg Marcgrave’s *Historia Naturalis Brasiliae* (1648). The book was in the possession of the Uppsala professor of theology and oriental languages Olof Celsius (1670–1756) with whom Linnaeus lodged as a student, and whose extensive botanical library he studied assiduously.¹⁶ Marcgrave’s account on the inhabitants of Brazil is remarkable in several respects; first, it notes with a modicum of surprise that the Portuguese, Dutch, German, French, English are collectively referred to as “Europeans” in Brazil;¹⁷ second, it proposes that the “mixture of various nations (*nationum*)” happening in Brazil had led to the emergence of “five distinct kinds of people”. What follows is one of the earliest accounts of a classification system known as *las castas*, which tried to get a grip on *mestizaje* through an elaborate terminology designating its various products: “Who is born from a European father”, wrote Marcgrave, “and a Brazilian mother is named *Mameluco*”; “[who is] born from a European father and an Ethiopian mother is called *Mulatto*.”¹⁸ Again, skin colour plays a

¹⁵ Carl Linnaeus to Bernard de Jussieu, 25 March 1752, *The Linnaean correspondence*, URL=linnaeus.c18.net, letter L1387 (consulted 24 January 2014).

¹⁶ A catalogue of Celsius’s botanical library has been preserved which lists Marcgrave’s work; see “Catalogus Bibliothecae Botanicae [...] Olavo Celsius, Bibliotheca haec Regia suo aere emit d. XV. Novemb. MDCCXXXVIII”, Uppsala University Library, Donationskataloger över tryckta böcker m.m. A–J, Bibl. Arkiv K 52:1. On Linnaeus and Celsius, see Blunt, Wilfrid: *The Compleat Naturalist. A Life of Linnaeus*. Collins, London, 1971, 30–36.

¹⁷ Piso, Willem/ Marcgrave, Georg: *Historia Naturalis Brasiliae*. Elsevir, Amsterdam, 1648, 268: “In genere autem vocant omnes Europaeos”.

¹⁸ Ibid.: “Denique ob misturam variorum nationum, aliae quique distinctae hominum species haec reperiuntur.” On the *castas*-system, which was only re-

role in this system—Marcgrave mentions, for example, the birth of twins from an “Ethiopian woman (*Aethiopissa*)”, one of which was “white”, the other “black” (*unum album, alterum nigrum*). But it is not highlighted as a universal criterion of distinction; quite on the contrary, as the example of the twin shows, Marcgrave’s description places emphasis on the singular and local character of race mixture. In contrast, Linnaeus classification clearly was meant to be global and exhaustive, effectively correlating his four human varieties with the four continents then known.

A second likely source that Linnaeus may have drawn upon is an obscure pamphlet produced by the composer and mathematician Harald Johannson Vallerius (1646–1716) in 1705 in the form of an academic dissertation at Uppsala University, the university that Linnaeus studied medicine at from 1727–1731. Under the title “About the various external appearance of men”, it reproduced the argument of François Bernier’s (1625–1688) well-known essay “New division of the earth according to the different species or races that inhabit it”, adapting it to the purposes of the home-grown ideology of *Göticism* (Gothicism).¹⁹ Like Bernier, Vallerius began with an overview of the various kinds of people that inhabit our planet, only to embark on a long-drawn argument aiming to show that the most beautiful women are *götiskt*, i.e. Swedish. The chart he presents of human variation is rather odd: According to Vallerius, there are “Ethiopians” who are “black” (*nigri*); lapps and samojeds who are

ally popularised in Europe through the writings of Buffon and Cornelis de Pauw (1739–1799) in the 1770s, see Mazzolini, Renato G.: *Las Castas: Inter-Racial Crossing and Social Structure (1770–1835)*, in Müller-Wille, Staffan/ Rheinberger, Hans Jörg (ed.): *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics and Culture, 1500–1870*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, 349–373.

¹⁹ Vallerius, Harald: *De Varia Hominum Forma Externa*. Werner, Uppsala, 1705. François Bernier, “Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent”, *Journal de Sçavans*, 24 Avril 1684, 133–140. As far as I can see, there is no evidence that Linnaeus ever read Bernier’s essay.

“tawny” (*fusci*); Italians, Spaniards, and French whom Vallerius curiously describes as “ashgrey” (*cinericio colore*); and, finally, “White Ethiopians” (*Leucoaethiopes*), who again, as the name indicates, include some inhabitants of Africa, but mainly those of Germany and its “neighboring countries”.²⁰ Like Linnaeus thirty years later on, Vallerius used skin colour as a chief criterion, and there are similarities down to the colour terms used. There is a striking difference also, however. Unlike Vallerius – and Bernier, who mentions the “Lapps” (*Lappons*) as a separate “species” of humans²¹ – Linnaeus’s classification does not make reference to smaller, marginal populations. His classification seems to be the product of an urge to establish a four-fold, symmetric division of humankind. The four varieties are presented as inhabiting the globe in equal parts, thus excluding polarities like metropolitan vs. peripheral, natural vs. monstrous, domestic vs. exotic, or, for that matter, beautiful vs. ugly.

There is a third likely source of Linnaeus’s classification of mankind. In the notebooks he kept as student, there is a drawing of a bat that closely resembles a plate from Richard Bradley’s (1688–1732) *A Philosophical Account of the Works of Nature* (1721), of which Linnaeus possessed a copy.²² Bradley’s book was a remarkably materialistic presentation of the “scale of life”, arguing, for example, that the difference in “capacity and understanding” between apes and humans “proceeds from the various Frames of those Parts which fur-

²⁰ Quoted from Broberg, *Homo sapiens L.*, p. 221. The “white Ethiopians”, as Broberg explains, go back to Plinius account of black albinos.

²¹ Bernier, “Nouvelle Division”, 136.

²² Linnaeus, Carl: *Manuscripta Medica Vol. I*. Linnean Society Library and Archives, Linnaean Collections, Box LM Gen, Folder LINN PAT GEN 2, f. 83v. The plate from which Linnaeus copied the bat can be found in Bradley, Richard: *A Philosophical Account of the Works of Nature*. Mears, London, 1721, 88, pl. xiii, fig. ii. For a reproduction and discussion of Linnaeus’s drawing, see Charmantier, Isabelle: Carl Linnaeus and the Visual Representation of Natur, *Historical Studies in the Natural Sciences* 41: 2011/4, 365–404, 380, fig. 5

nish the Brain with nourishing Juices.”²³ According to Bradley, we find five Sorts of Men: the White Men which are *Europeans*, that have *Beards*; and a sort of *White Men* in *America* (as I am told) that only differ from us in having no *Beards*. The third sort are the *Molatoes*, which have their *Skins* almost of a *Copper* Colour, *small Eyes*, and *strait black Hair*. The fourth Kind are the *Blacks*, which have *strait black Hair*. And the fifth are the *Blacks of Guiney* whose *Hair* is *curl'd*, like the *Wool* of a *Sheep*.²⁴ Although Bradely distinguishes five, rather than four, “sorts of Men”, and although he includes hair colour and form, as well as eye shape, as additional criteria, the similarities with Linnaeus’s scheme are striking; both classifications make reference to physical characteristics, and both propose a global and symmetric division of mankind. It is all the more remarkable that Bradley as well does not cite any sources, and also refuses to draw any conclusions. Like Linnaeus fourteen years later, he presents his classificatory scheme *ad hoc*, with no apparent context.²⁵ Its function must therefore have been different from simply synthesising what was supposedly known already. In order to see what that function might have been, I will turn to a feature of Linnaeus’ classification of man that is often overlooked: its close correlation with the geographic division of four continents.

²³ Bradley: *Philosophical Account*, 95.

²⁴ *Ibid.*, 169.

²⁵ It is easy to see, however, that Bradely’s contribution stands in the tradition of naturalising human diversity, and treating it as a question of natural history, rather than theology, which began in Britain with John Locke; see Carey, David: *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 15–23.

Orientation and Accretion of Facts

There are many signs that Linnaeus was fascinated from early on with the four continents. In a common place book he kept as a student at Lund University, one finds a table that associates various drinks with the four continents: Asia is associated with tea (*Theè*), Africa with coffee (*Coffi*), America with chocolate (*Chocolaten*); and Europe with beer (*Cerevisia*).²⁶ The journal from his Lapland journey in 1732 contains a famous passage in which he describes his first visit to the highlands of this Northern region and how the abundance of unknown species caused him to wonder “whether I was in Asia or Africa, as the soil, the situation, and all the plants were unknown to me.”²⁷ A final example may suffice. One of Linnaeus’ first botanical publications – the *Hortus Cliffortianus*, a folio volume published two years after the *Systema naturae*, and consisting in a lush catalogue of the exceptionally rich botanical collections of the merchant banker and former director of the Dutch East India Company George Clifford (1685–1760) – contained a frontispiece which showed Europa at the center, surrounded by three figures to the left impersonating the three continents Asia, Africa, and America, each of them presenting a plant to her, and a male figure to the right caught in the act of removing a cloak from her head, and bearing some unmistakable resemblance with Linnaeus himself. The preface to this volume has a long section that lists plant species characteristic of each continent, and highlights Linnaeus’ own descent from Northern Europe.²⁸

²⁶ Linnaeus, Carl: *Manuscripta medica* (1727–1730), Linnean Society Library and Archives, Linnaean Collection, Manuscripts, Vol. I, f. 38v.

²⁷ Linnaeus, Carl: *Iter lapponicum*. Edited by Thomas M. Fries. *Skrifter af Carl von Linné*, Vol. 5. Almqvist and Wiksells, Upsala, 1913, 106.

²⁸ For a detailed analysis of the frontispiece to *Hortus cliffortianus*, see Broberg, Gunnar: *Naturen på bild Anteckningar och Linneanska exempel*, *Lychnos*, 1979–80, 231–256.

What these documents suggest is that the four continents served Linnaeus as a kind of geographic grid that helped him to orient himself on a global scale (or, for that matter, to express disorientation). If we apply this to his distinction of four human varieties, it becomes clear that this distinction was not so much the result of a careful synthesis of previously established facts, but rather a deliberate and arbitrary projection to support the future accumulation of facts. That this is indeed so, becomes clear once one follows Linnaeus's treatment of human diversity through the various editions of *Systema naturae*, and also attends to the handwritten annotations that peppered his personal copies of these editions. The tenth edition, published in 1758, saw the first substantial expansion of the classification of 1735. Again, it lists four main "varieties" of the human species, numbered consecutively by Greek letters. Skin colour remains the first mark of distinction, although the colour terms have altered to red (*rufus*), white (*albus*), pale yellow (*luridus*) and black (*niger*), indicating both a hardening and, in the case of *luridus*, a more judgmental distinction.²⁹ In addition, Linnaeus associated a range of other characteristics with his four human varieties, arranging them in five lines: The first line describes skin colour, medical temperament, and body posture; the second line adds further physical characteristics pertaining to hair colour and form, eye colour, and distinctive facial traits; the third line refers to behaviour; and the final two lines to manner of clothing and political constitution respectively.³⁰ Many of these characterisation relied on nascent racial stereotypes – Africans, for example, are said to be governed by *arbitrio*, which can be translated as caprice or dominion, i.e. mastery

²⁹ On the change from *fuscus* to *luridus*, see Keevak, Michael: *Becoming Yellow. A Short History of Racial Thinking*. Princeton University Press, Princeton, 2011, 51–57.

³⁰ Linnaeus, Carl: *Systema Naturae*. Tenth Edition. Salvius, Stockholm, 1758, vol. 1, 20–22.

by others – yet the corrections and additions in Linnaeus’s personal copies also make clear that the classification was fluid. The notes in his personal copy of the tenth edition, for example, indicate that Linnaeus wanted to change the characterisation of “Americans” from “cheerful” (*hilaris*) to “content” (*contentus*), and contemplated moving the medical temperaments to the line dedicated to behavioural traits.³¹ Other annotations in the twelfth edition include a short definition of the “moral character of the Swede”—“credulous, distrustful, jealous, conceited, fickle, dull, fidgety, compliant”—and hence an attempt at a finer-grained differentiation within the category of “white Europeans”.³²

Two features of this new classification scheme fathoming human variation deserve highlighting and further comment. First, Linnaeus rearranged the order of the four varieties. It is not the “white Europeans” anymore that occupy the top position, as in all previous editions of *Systema Naturae*, but the “Americans”, echoing ideas of the noble savage that particularly come to the fore in the behavioural and political traits assigned to the latter: “unyielding, content, free” (*pertinax, contentus, liber*) as well as “governed by customary right” (*consuetudo*), rather than laws (Europeans), opinions (Asians) or caprice (Africans). Second, the traits are arranged in five lines by their increasing “distance” from the body: traits in the first line refer

³¹ Linnaeus, Carl: *Systema Naturae*. Tenth Edition, 3 vols. Salvius, Stockholm, 1758. Linnean Society London, Linnaean Collections, Library, BL16, vol. 1, 20–22. The change in the characterisation of “Americans” happened with the twelfth edition (see citation in fn. 33), the medical temperaments remained in the first line however.

³² Linnaeus, Carl: *Systema Naturae*. Twelfth Edition, 3 vols. Salvius, Stockholm, 1766–1768, Linnean Society London, Linnaean Collections, Library, BL. 21, vol. 1, p. 29. The regional fauna that Linnaeus produced for Sweden contains a classification of his home country’s population into four varieties, “Goths” (Gothi), “Finns” (Fennones), “Lapps” (Lappones), and “Various mixtures of the preceding” (Varii & mixti ex praecedentibus); see Linnaeus, Carl: *Fauna Sinnica*: Salvius, Stockholm, 1746, 1.

to bodily constitution as gauged by complexion, temperament and composure; the second line singles out characteristic facial features; the third what we would call “behavioural” traits; the fourth takes up apparel – with Americans “painting [themselves] with red streaks” and Africans “smearing [themselves] with fat”, while “Europeans” and “Asians” wear clothes, the former tight, the latter wide clothes; and the fifth spells out the presumed social and political constitution of the four varieties. The impression that this arrangement is meant to progress from internal, and hence more constant, to more variable, external properties is confirmed by the fact that in his annotations to the tenth edition, Linnaeus experimented with a different arrangement that would place apparel before behaviour). Further confirmation is provided by the addition of a fifth, “monstruous” human variety (*Monstrosus*) which includes a variety of groups clearly shaped by external conditions: natural conditions as in the case of the *Alpini*, i.e. humans living at high altitudes, which Linnaeus believed to be “small, agile, and timid” (*parvi, agiles, timidi*); cultural conditions as in the case of “slender girls with constricted waists” to be found in Europe (*Junceae puellae abdomine attentuato: Europaeae*).

As Mary Floyd-Wilson has remarked about Linnaeus’s late classifications of humankind, one can clearly discern in them “the residual matter of early modern geohumoralism”, that is, the idea that climate and medical temperaments, external conditions and inner constitution, are causally contiguous, and hence mirror each other in the shaping of human differences, whether physical, behavioural, or cultural. Floyd-Wilson also notes, however, that Linnaeus, like many of his contemporaries and predecessors in the early modern period, performs a radical re-evaluation of these relationship between medical temperaments and climates. Phlegmatic temperament, most notably, is now associated with a black complexion and a “hot” climate, whereas sanguine temperament is associated with whiteness and the North, in stark contrast to ancient and medieval lore. Just like Francis Bacon and Thomas Browne before him, Floyd-

Wilson observes, Linnaeus loosened the “tie between skin colour and humoral disposition,” thus allowing for a radical “restructuring of geohumoral theory.”³³ This leads to a surprising conclusion, however. The classification of human diversity by skin colour that Linnaeus introduced in 1735 was not only used for the accretion of new facts about, and increasing entrenchment of, presupposed racial categories. At the same time, its abstract and *ad hoc* nature enabled fundamental inversions in the received framework of associating constitutions and climes.

Marrow and Bark: The Struggle of the Sexes

Geohumoral theory was not only restructured by Linnaeus because he decided to realign it with his four-fold classification of mankind. More fundamentally, he embedded it in a physiological theory which relegated the four bodily humours, and hence the four medical temperaments, to the status of mere epiphenomena of more fundamental substances and forces. In speculations that grew more and more elaborate the older he became, Linnaeus assumed that all physiological processes were due to the antagonistic interaction of two fundamental substances, the marrow (*medulla*) which had a capacity for uninhibited growth, and the bark (*cortex*) which contained and structured this growth. In addition, he assumed that these two substances were passed on from one generation to the next along paternal and maternal lines respectively: the marrow came from the

³³ Floyd-Wilson, Mary: *English Ethnicity and Race in Early Modern Drama*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 86. In the same way, “Creole physicians found ways to adapt the wide and permissive Hippocratic landscape to their New World circumstances”; Beltrán, Carlos López: Hippocratic Bodies, Temperament and Castas in Spanish America (1570–1820), *Journal of Spanish Cultural Studies* 8: 2007, 253–289, 276–277.

mother, and the cortex from the father.³⁴ The distinction of the two substances clearly reflects Linnaeus's ideas of male and female roles in the economy – he identified females as largely responsible for the drain of bullion through the consumption of luxury goods from abroad³⁵ – but also his own growing exhaustion with trying to tame the diversity of nature through his taxonomic enterprise.³⁶

Linnaeus's medulla-cortex theory was highly idiosyncratic – combining elements of iatromechanism's understanding of bodies as hydraulic machines, with a curious brand of vitalism – but is relevant for understanding his race concept for two reasons. First, it provides a strong indication that Linnaeus, in his later career, began to think of living nature as being constituted and shaped by an underlying struggle between antagonistic forces – and ideas of a “struggle for life” would become one of the central elements of scientific racism.³⁷ Second, it provided him with an explanation for the origin of diversity that went beyond climatic degeneration and thus could account for the formation of essential, rather than merely accidental, difference. Assuming that even widely different life forms were able to hybridise, Linnaeus developed the view in later works that God had only created a few forms in the beginning and that subsequently new species arose through hybridisation, and

³⁴ For a detailed discussion, see Stevens, Peter F./ Cullen, Steven P.: Linnaeus, the Cortex-Medulla Theory, and the Key to His Understanding of Plant Form and Natural Relationships, *Journal of the Arnold Arboretum* 71: 1990, 179–220.

³⁵ Koerner, Lisbet: *Linnaeus. Nature and Nation*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. On the late Linnaeus's disenchantment with natural history, see Elis Malmeström: *Carl von Linnés religiösa åskådning*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelse Bokförlag, Stockholm, 1926.

³⁶ Foucault, Michel: *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Picador, London, 2003.

³⁷ Linnaeus, Carl: *Fundamentum Fructificationis*. No publisher, Uppsala, 1762. The proposition that the environment of Africa, in particular, fosters the production of new species echoes ancient ideas; see Harvey M. Feinberg/ Solodow, Joseph B.: Out of Africa, *Journal of African History* 43: 2002, 255–261.

hence through the combination of different cortical substances with the medulla of the original form. In *Fundamentum fructificationis*, a late essay published as a dissertation in 1762, Linnaeus explained unique features of the North –American and African flora on this basis, citing strong winds at the Cape of Good Hope as a possible mechanism that may have led to the particularly pronounced proliferation of unusual species in this region.³⁸

But did Linnaeus ever apply this theory to explain human diversity? Curiously, there is no sign that he ever tried to do so. What we do find in terms of explanations of human diversity are hints at accounts that rely on migration and subsequent climatic degeneration. In an undated zoological manuscript Linnaeus jotted down, for example, that humans enjoy a “rich and blessed immaterial soul” (*Anima immateriali beata dives*), form a “single species” (*Species unica*), and “roam about” (*peregrinat*), even to places like Nicobar and Ambon Island.³⁹ In other words, what unites humans has no immediate relation to the body, and all differences among humans have thus come about accidentally. With the possession of a rational soul, humans essentially remained part of the divine order for Linnaeus, even if they were hardly distinguishable from their next of kin in the animal kingdom—“Man’s cousins”, as the Swedish version of a text by Linnaeus on primates was entitled—and even if they could be subjected to classification just as any other animal species could.

³⁸ Linnaeus, Carl: *Zoologia*, Linnean Society London, Linnaean Collections, Manuscripta Medica I, Folder “Pertinet ad Linnaei Manuscr. Med.”

³⁹ On Linnaeus’s classification of man, see Broberg, Gunnar: Linnaeus’s Classifications of Man, in Frängsmyr, Tore (ed.): *Linnaeus. The Man and His Work*. University of California Press, Berkeley, 1983. Eric Voegelin has made the general point that the kind of body-soul dualism that we find exemplified in Linnaeus tended to prevent the full naturalisation of human difference; see Voegelin, Eric: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Junker und Dünhaupt, Berlin, 1933.

Conclusion

Race is tied up with metaphors of blood; talk of bloodlines, the mixing of blood, or the “one drop of blood” rule provides abundant evidence. The connection goes back to the late medieval period, when ancient conceptions of “noble blood” were revived in the context of animal breeding and transposed to debates around nobility.⁴⁰ The connection is tenuous nevertheless, as the example of Linnaeus that I have analyzed in this chapter clearly demonstrates. Race as we know it, while clearly rooted in the racist preconceptions that colonial encounters precipitated, did not simply grow out of the ancient entwining of the microcosm of bodily humors and the macrocosm of climates and regions. Quite on the contrary. With Paul Feyerabend, one might want to claim that Linnaeus engaged in an exercise of “counter-induction” when setting up his racial classification according to skin colour and later associating it with the four medical temperaments, and hence the balance of body humors. This classification dissociated physical traits both from bodily constitution *and* natural environment, only to open an entirely new space of phenomena that would form the subject of speculations about the contingent relationship of organic bodies and their “natural places” in theories of inheritance and, eventually, evolution.⁴¹ Immanuel Kant, in particular, would have no qualms in filling the explanatory gap that Linnaeus had left.⁴²

Linnaeus’s colour scheme became, as Renato Mazzolini recently pointed out, an “integral part of all subsequent classifications of the

⁴⁰ Lugt, Maaïke van der/ Miramon, Charles de: Introduction, in Lugt, Maaïke van der/ Miramon, Charles de (ed.): *L'hérédité entre Moyen Age et époque moderne*. SISMEL/ Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008, 3–40.

⁴¹ Müller-Wille, Staffan/ Rheinberger, Hans-Jörg: *A Cultural History of Heredity*. University of Chicago Press, Chicago, 2012, 59.

⁴² On Kant’s theory, see Lagier, Raphaël: *Les races humaines selon Kant*. Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

late eighteenth and the first half of the nineteenth century.” It did so, as Mazzolini argues on the basis of a careful bibliometric analysis, not because skin colour was associated with bodily constitution, but because it quite literally had turned out to be a “skindeep” phenomenon only, located in the so-called Malpighian layer of the skin, and hence was freed up to define a European “somatic identity mainly constructed on political-social relationships.”⁴³ It cannot be emphasised enough how phantastic Linnaeus’s colour scheme actually is, if judged in terms of the humoral doctrine: white is red (sanguine), black is white (phlegmatic), yellow is black (melancholic), and red is yellow (choleric). The fact that it sticks with us to this day only demonstrates how overwhelmingly powerful the discourse was that took hold within the conceptual space thus freed up.

⁴³ Mazzolini, Renato: Skin Color and the Origin of Physical Anthropology, in Susanne Lettow (ed.): *Reproduction, Race, and Gender in philosophy and the Early Life Sciences*. SUNY, New York, Press, 2014, 131–161, here: 151.

Der Streit um die Einheit des Menschengeschlechts

*Gedanken zu Forster, Herder und Kant**

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

Philosophiegeschichtliches

Um in das Thema einzuführen und die drei Kontrahenten zu skizzieren, möchte ich zunächst vier Momentaufnahmen voranstellen, die in ihren Grübeleien frei imaginiert sind – so oder so ähnlich oder auch ganz anders mag es gewesen sein:

1. Wir schreiben das Jahr 1764.

In einer Wohnstube drängen sich Studierende um Immanuel Kant, den 40jährigen Privatdozenten der Philosophie an der Universität Königsberg. In seinen Pflichtvorlesungen liest er über Logik, Metaphysik und Pädagogik jeweils an Hand vorgeschriebener Lehrbücher, aber da er vom Hörgeld leben muss, trägt er auch immer wieder in selbst zusammengestelltem Vortrag über physische Geographie und Anthropologie vor. Zu diesen Vorlesungen drängen sich Studierende aller Fakultäten, auch einige hierfür freigestellte Offiziere nehmen daran teil. Sicherlich sind an die 20 Hörer in Kants Wohnstube zusammengekommen.

* Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Der Streit um die Einheit des Menschengeschlechts, in Klenke, Claus-Volker/ Garber, Jörn/ Heintze, Dieter (Hg.): *Georg Forster in interdisziplinärer Perspektive. Beiträge zum Internationalen Georg-Forster-Symposium in Kassel (1993)*. De Gruyter, Berlin, 1994, 115ff.

Unter ihnen ist auch der 20jährige Johann Gottfried Herder, der seit zwei Jahren zu einem der eifrigsten Hörer Kants gehört. Nun war Herder gekommen, um sich von Kant zu verabschieden, da er eine Lehrerstelle an der Domschule zu Riga erhalten und angenommen hatte. Nichts – von den Gesprächen mit Johann Georg Hamann¹ abgesehen, dessen gedankliche und sprachliche Kraft einen aufzurütteln vermochte – hatte Herder in seinen Studienjahren so sehr bewegt wie Kants Vorlesung über physische Geographie und Anthropologie. Es war beeindruckend, wie materialreich Kant, der nie aus Ostpreußen, ja Königsberg herausgekommen war, von der Entstehungsgeschichte der Sonnensysteme, über die Entstehung der Erde, von fremden Ländern, ihren Gebirgen und Wüsten, von Fauna und Flora und den Völkern aller Erdteile zu berichten vermochte. Kant hatte alle nur greifbare Literatur, Abhandlungen und Reisebeschreibungen, gründlich studiert. Aber was Herder am meisten faszinierte, war die Art wie Kant die Lücken des Wissens benannte, offene Fragen aufwarf, Quellenkritik betrieb und Forschungsaufgaben sichtbar machte. Hier reifte Herders Plan, der einst selber mit seiner wissenschaftlichen Arbeit die Forschungslücken ein stückweit schließen zu helfen. Allerdings beabsichtigte er, seine Studien doch nicht ganz so trocken darlegen, wie sie Kant vortrug, vielmehr sollten sie mehr von der begeisternden Gewalt der Schriften Johann Georg Hamanns haben.

Im selben Jahr erhält der 30jährige Prediger Johann Reinhold Forster in Nassenhuben bei Danzig von der Zarin Katharina II. den heiß ersehnten Forschungsauftrag, die sozialpolitischen, kulturellen und ökologischen Probleme zu erforschen, die sich der Ansiedlung deutscher Bauernfamilien im Wolgagebiet in den Weg zu stellen beginnen. Er erbittet sich die Erlaubnis, seinen ältesten, zehnjährigen Sohn Georg als Forschungsassistenten mitnehmen zu

¹ Hamann, Johann Georg: *Schriften zur Sprache*. (Hg. Josef Simon). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967.

dürfen. Im Frühjahr 1765 brechen sie mit der Kutsche von St. Petersburg auf, um über Moskau ins Wolgagebiet vorzudringen. Auf dieser Reise haben Vater und Sohn Forster ihre Kutsche in eine kleine Studierstube verwandelt. Sie pauken nicht nur die russische Sprache, sondern versuchen sich über Land und Leute der Gebiete kundig zu machen, die sie erforschen sollen.

2. Etwa 10 Jahre später.

Der schaumburg-lippesche Konsistorialrat Johann Gottfried Herder in Bückeburg hat 1774 im Alter von 30 Jahren sein Buch *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* herausgebracht. Es ist noch nicht das große Werk, das er sich in Kants Vorlesung zu schreiben vorgenommen hat, aber doch so etwas wie die enthusiastische Einleitung dazu. Manche nennen ihn daher den Rousseau der deutschen Lande. Es ist das erste deutschsprachige Werk, in dem die Dialektik der Aufklärung angesprochen wird. Es gilt den Aufklärern, Hume und Voltaire und wie sie alle heißen, zu zeigen, dass Aufklärung die Menschheit keineswegs nur zum Besseren vorantreibt, es gilt bewusst zu machen, welche Zerstörung die Aufklärung zugleich bewirkt und hervorruft:

„Die ganze Erde leuchtet beinahe schon von Voltaires Klarheit! Und wie scheint dies immer fortzugehen! Wo kommen nicht europäische Kolonien hin, und werden hinkommen! Überall werden die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit lieb gewinnen, auch unsrer Bekehrung reif! Nähern sich, zumal durch Branntwein und Üppigkeit, überall unsrer Kultur – werden bald, hilf Gott! alle Menschen wie wir sein! gute, starke, glückliche Menschen! Handel und Papsttum, wie viel habt ihr schon zu diesem großen Geschäfte beigetragen! Spanier, Jesuiten und Holländer. ihr menschenfreundlichen, uneigennützigigen, edlen und tugendhaften

Nationen! wie viel hat euch in allen Weltteilen die Bildung der Menschheit nicht schon zu danken? [...]Wahrlich ein großes Jahrhundert als Mittel und Zweck [...] gewissermaßen alle Völker und Weltteile unter unserem Schatten, und wenn ein Sturm zwei kleine Zweige in Europa schüttelt, wie bebt und blutet die ganze Welt!“²

In Königsberg sitzt der Professor der Philosophie Immanuel Kant im Arbeitszimmer seines inzwischen erworbenen Hauses und blättert in Herders Buch *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Treffliche Gedanken, die sein ehemaliger Schüler Herder da formuliert, mit dessen Grundanliegen er sehr wohl sympathisiert, aber leider kann Herder – schlimmer noch als Rousseau – keine seiner Thesen argumentativ klar ausdiskutieren. Schade, Freund Hamann hat dem jungen Herder doch mehr den Kopf verdreht, als er, Kant, Klarheit in seine Gedanken bringen konnte. Am Schlimmsten ist, dass Herder ununterbrochen die Diskussebenen wechselt. Da geht es um das wissenschaftliche Problem der Entstehung des Menschengeschlechts und plötzlich verfällt Herder in die gleichnishafte Sprache der Religion und berichtet bruchlos weiter von Gott, Adam und Eva als wäre er im Paradiese vor der Austreibung leibhaftig mit anwesend gewesen. Und wiederum dort wo Herder – sehr lobenswert – die Humanität als Ziel der Menschheitsgeschichte benennt, da spricht er – und dies keineswegs metaphorisch – darüber als würde er über Naturereignisse berichten. Überhaupt nimmt es Herder mit der Erfahrung und der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht so genau; von Fakten wechselt er mit großer Einbildungskraft zu Spekulationen hinüber und Gefühle ersetzen die strenge Beweisführung. Würde er, Kant, nicht am Werk seines Lebens sitzen, dann müsste er jetzt eine Erwiderung auf Herders Buch schreiben, in der das grundsätzliche Verhältnis

² Herder, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, 88f.

von Natur und Geschichte am gegebenen Erfahrungsmaterial theoretisch aus-diskutiert werden sollte. Aber erst gilt es, die *Kritik der reinen Vernunft* zustande zu bringen. Nur eine kleine Kostprobe genauer wissenschaftlicher Argumentation *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) werde er jetzt schon als Einladung zu seinen Vorlesungen zur physischen Geographie und Anthropologie vorlegen.

Zur gleichen Zeit als Kant dies grübelt, kommt in London die „Resolution“ unter Captain Cook nach dreijährigem Forschungsaufenthalt in der Südsee zurück. Aber im Mittelpunkt der Sensationspresse stehen schon bald die Chronisten der Expedition, Vater und Sohn Forster. Kant erfährt davon schon sehr bald von seinem Freund Hamann, der ihm regelmäßig aus der Londoner Presse berichtet. Noch nie sind so viele Materialien – Pflanzen und kulturelle Gegenstände, Zeichnungen von verschiedenen Tieren und unterschiedlichen Völkerschaften von einer Expedition mitgebracht worden. Aber noch sensationeller ist der Reisebericht *Reise um die Welt*, den der junge Georg Forster anderthalb Jahre später veröffentlicht. Fußend auf eigenen Aufzeichnungen und denen seines Vaters legt er einen anschaulich und spannend geschriebenen Bericht ihrer Forschungen vor, der in der Differenziertheit der Beobachtungen und in der systematischen Gründlichkeit der Beschreibung alles Bisherige übertrifft. Mit einem Schlage wird Georg Forster in ganz Europa berühmt. Was aber die Gemüter am meisten erregt, ist, dass der 22jährige Georg Forster nicht etwa frei spekulierend, sondern erfahrungsgesättigt aus der Kenntnis von Sozialstruktur und Lebenspraxis verschiedener Südseevölker im Geiste Rousseaus und Herders, deren Schriften er natürlich kennt, dem sich so zivilisiert und gesittet dünkenden Europa einen schonungslos kritischen Spiegel vorhält:

„Es ist Unglücks genug, daß alle unsre Entdeckungen so viel unschuldigen Menschen haben das Leben kosten müssen. So hart das für die kleinen, ungesitteten Völkerschaften seyn mag, welche von Europäern aufgesucht worden sind, so ist doch warlich nur eine Kleinigkeit im Vergleich mit dem unersetzlichen Schaden, den ihnen diese durch den Umsturz ihrer sittlichen Grundsätze zugefügt haben. Wäre dies Übel gewissermaßen dadurch wieder gut gemacht, daß man sie wahrhaft nützliche Dinge gelehret oder irgend eine unmoralische und verderbliche Gewohnheit unter ihnen ausgerottet hätte; so könnten wir uns wenigstens mit dem Gedanken trösten, daß sie auf einer Seite wieder gewonnen hätten, was sie auf der andern verlohren haben mögten. So aber besorge ich leyder, daß unsre Bekantschaft den Einwohnern der Süd-See durchaus nachtheilig gewesen ist; und ich bin der Meinung, daß gerade diejenigen Völkerschaften am besten weggekommen sind, die sich immer von uns entfernt gehalten und aus Besorgniß und Mistrauen unserm Seewolk nie erlaubt haben, zu bekannt und zu vertraut mit ihnen zu werden.“ (Forster, I: 207f.)

3. Erneut 10 Jahre später.

1784 erscheinen fast gleichzeitig die kleine, jedoch grundlegende geschichtsphilosophische Schrift von Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sowie der erste Band des vierteiligen Mammutwerkes von Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Mit Staunen werden diese beiden Arbeiten vom wissenschaftlichen und gebildeten Publikum aufgenommen, und zwar aus ganz unterschiedlichen Gründen.

Was war plötzlich in Kant gefahren, der drei Jahre vorher mit seiner gewaltigen *Kritik der reinen Vernunft* eine Revolutionierung der Philosophie eingeläutet hatte; und nun diese fast durchweg in metaphorischer Sprache gehaltene Spekulation über die Geschich-

te des Menschengeschlechts, wie etwa im dritten Satz: „*Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe [...]*“ oder der vierte Satz: „*Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft* [– der] Antagonismus [der] *ungeselligen Geselligkeit*“. (Kant VI: 36f.) „Die Natur hat gewollt“ – das kann doch nicht der kritische Philosoph geschrieben haben; hat er da etwa etwas aus der Schublade seiner vorkritischen Zeit ausgekramt oder versucht er gar seinem Schüler Herder von 1774 nachzueifern?

Ganz anders setzt Herder, der Generalsuperintendent von Weimar, die wissenschaftliche Welt in Erstaunen. Die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* sind ein gewaltiger Wurf, in dem Herder beginnend mit der Entstehung des Kosmos, über die Erdgeschichte und das Werden des Lebens, schließlich zu einer umfassenden Völkergeschichte von den Uranfängen an bis zum abendländischen Europa, vordringt. In diesem Werk trägt Herder alles nur greifbare Erfahrungsmaterial zu einer umfassenden Theorie des Werdens von Natur und Menschheit zusammen. Dabei übergeht Herder keineswegs methodologisch unreflektiert die entscheidenden qualitativen Sprünge. Ausführlich diskutiert er beispielsweise wie der aufrechte Gang des Menschen nicht nur die Greiforgane für völlig neue Aufgaben freisetzt, sondern auch eine Erweiterung und Umstrukturierung des Gehirnes ermöglicht, die eine Voraussetzung für Spracherwerb und damit für die Gesellschaftlichkeit des Menschengeschlechts ist. Mit Sprache und Gesellschaftlichkeit wandelt sich nun aber auch der weitere Bildungsprozess: aus dem natürlichen Werdeprozess wird nun der geschichtliche Gestaltungsprozess gesellschaftlicher Praxis.

Der 30jährige Georg Forster, der inzwischen fast sechs Jahre als Professor für Naturkunde in Kassel gelehrt hatte, folgt im gleichen Jahr einem Ruf auf eine Professur an die Universität Wilna. Ein Jahr später (1785) besuchte er Herder in Weimar, mit dem er be-

reits über Goethe vermittelt aus der Kasseler Zeit in brieflichem Gedankenaustausch steht. Bei dieser Begegnung in Weimar – auch Goethe und Wieland sind zugegen – gibt Herder, als sie auf die *Ideen* zu sprechen kommen, zu verstehen, wie tief ihn der unge-rechtfertigte Verriss seines Werkes aus der Feder seines ehemaligen Lehrers Kant getroffen habe. Mit den *Ideen* habe er doch gerade das weiterführen wollen, was er einst in Kants Vorlesungen begonnen sah. Darauf geht Kant in seiner Rezension mit keinem Wort ein, sondern pickt nur einige Stellen heraus, die zugegebenermaßen vielleicht etwas zu spekulativ geraten waren, aber die doch nicht den Kern der gemeinsamen Sache ausmachen. – Man ist sich einig, dass Kant hier weit über das Maß hinausgeschossen habe. Georg Forster nimmt sich vor, bei nächster Gelegenheit Kant eine kräftige Antwort zuteilwerden zu lassen.

Viele haben diese Kritik Kants gegen Herder als überzogen und perfide abgelehnt. Karl Leonard Reinhold schreibt gleich eine Gegenkritik. Die schärfste Antwort erhält Kant jedoch ein Jahr später von Georg Forster. In das kalte, dunkle gottverlassene Wilna zurückgekehrt, hat er sowieso genug Wut im Bauch – wie sehnt er sich doch in die lieblichen Gefilde Kassels zurück –, so dass ihm der Zwist Herders mit Kant gerade gelegen kommt. Forster geht nicht auf die Rezensionen zu Herders *Ideen* ein, sondern knöpft sich zwei gerade erschienene Abhandlungen von Kant vor: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, eine wissenschaftliche Begriffsklärung, sowie *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, eine entmythologisierende Ausdeutung der Genesis, in der Kant offensichtlich gegen Herders frühere Arbeit *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* gerichtet – seine eigene Auffassung der natürlichen und geschichtlichen Bestimmung des Menschseins darlegt.

Georg Forsters Arbeit *Noch etwas über die Menschenrassen* (1786) ist als Brief an einen Dritten konzipiert, um dadurch lockerer, aber auch härter gegen Kant losschlagen zu können. Er beginnt mit einer

schmeichelnden Huldigung gegenüber dem berühmten Weltweisen, um dann mit allerlei Erfahrungsmaterial Kants Theoriegebäude ins Wanken zu bringen und schließlich Kant als moralisierenden Prinzipienreiter bloßzustellen: „Nein, mein Freund, wenn Moralisten von einem falschen Begriffe ausgehen, so ist es wahrlich ihre eigne Schuld, wenn ihr Gebäude wankt, und wie ein Kartenhaus zerfällt.“ (Forster, II: 99)

Anderhalb Jahre später antwortet Kant mit der Abhandlung *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788), in überaus freundlichem, ja väterlichem Ton, allerdings mit erneuten Seitenhieben gegen Herder, den er zwar namentlich nicht erwähnt, der aber doch deutlich in jenem zu erkennen ist, vor dem er Forster nachdrücklich warnt.

4. Wiederum 10 Jahre später

Herder sitzt an der Ausarbeitung seiner mehrbändigen *Briefe zur Beförderung der Humanität* – ein Werk, das ihm gründlich missrät. Währenddessen erscheinen nacheinander Kants gewichtige *geschichtsphilosophische* Abhandlungen, die allererst diesen Namen verdienen. Erst mit der *Kritik der Urteilskraft* (1790) hat sich Kant das theoretische Rüstzeug geschaffen, um jenseits von Begriffserklärung und metaphorischer Rede über die Geschichte der Menschheit streng philosophisch und doch inhaltlich differenziert argumentieren zu können. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), im zweiten Stück vom *Der Streit der Fakultäten* (geschrieben 1794) und *Zum ewigen Frieden* (1795) erklimmt Kant überhaupt erst die Höhe einer auf der kritischen Philosophie basierenden Geschichtsphilosophie. Es grämt Herder, dass Kant nun so grundsätzliche Würfe gelingen, während seine *Briefe* sich so lustlos dahinziehen. Sein Mitstreiter von einst, Georg Forster, ist 1794 im Alter von 39 Jahren gestorben. Er war ein genialer und feuriger Kopf, aber immer hat er irgend-

wie auch über sein Ziel hinausgeschossen. Beispielsweise mit seiner Kant-Kritik, die so schön begann und in manchen Ausbrüchen an seine, Herders, frühe Arbeit *Auch eine Philosophie der Geschichte* erinnerte, aber sich dann in die blödsinnige Behauptung der zwei Menschenarten, der Weißen und der Neger, verstieg; dadurch hat er alles verdorben und auch ihn, Herder, in üble Verlegenheit gebracht. Später hat Forster dann in Mainz als Revolutionär so aufrecht und mutig seine Stimme erhoben; aber sein Aufruf zum Anschluss von Mainz an die Französische Republik war jedoch wieder ein salto mortale, den ihm die Deutschen nicht verzeihen werden. So ist er nun in Paris mitten in der sich selbst fressenden Revolution einsam und verlassen zugrunde gegangen.

So einfach, wie Forster sich das vorstellte, kann man eben mit einem Kant nicht fertig werden. Aber er, Herder, kann auch nicht auf sich sitzen lassen, was Kant ihm angetan hat. Man darf Kant jedoch nicht mit einzelnen Erfahrungen oder großen Hoffnungen kommen, es gilt – um etwas gegen den Alten von Königsberg auszurichten – ihn an der Wurzel seiner kritischen Philosophie zu fassen. Sobald er diese schrecklichen *Briefe zur Beförderung der Humanität* hinter sich gebracht habe, wolle er sich gestützt auf die genialen Entwürfe seines verstorbenen Freundes Johann Georg Hamann an eine grundsätzliche Kant-Kritik machen. Herders *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* erschien 1799 – es ist sein philosophisch tiefsinnigstes Werk. Aber auch Herder hat sich an Kant überhoben.

Die Einheit des Menschengeschlechts und die Menschenrassen

Zunächst gilt es vor auszuschicken, dass von uns heute aus gesehen, alle drei Denker gar nicht so weit auseinanderliegen, wie es aus ihren Streitschriften hervorzugehen scheint. Sie alle drei sind Aufklär-

rer und Humanisten zugleich. Bei allen dreien geht es in der Frage nach der theoretischen Bestimmung der Stellung des Menschen im Kosmos im letzten immer auch um die praktische Bestimmung verantwortlichen Menschseins in der Geschichte. Alle drei lehnen daher eine äußerliche Fortschrittsgläubigkeit ab und insistieren darauf, dass Aufklärung eine immer wieder neu zu leistende Aufgabe ist, um Humanität unter den Menschen zu befördern. Sittliches Menschsein fällt uns nicht zu, sondern muss von uns erkämpft werden. Daher sympathisieren alle drei – wenn auch unterschiedlich entschieden und offen – mit der Französischen Revolution.

Um in den eigentlichen Streitpunkt einzuführen, möchte ich mit einem der dramatischsten Sätze aus Georg Forsters *Kant-Kritik Noch etwas über die Menschenraßen* (1786) beginnen: „Doch indem wir die Neger als einen ursprünglich verschiedenen Stamm vom weissen Menschen trennen, zerschneiden wir nicht da den letzten Faden, durch welchen dieses gemishandelte Volk mit uns zusammenhieng, und vor europäischer Grausamkeit noch einigen Schutz und einige Gnade fand? Lassen sie mich lieber fragen, ob der Gedanke, daß Schwarze unsere Brüder sind, schon irgendwo ein einzigesmal die aufgehobene Peitsche des Sklaventreibers sinken hieß? Peinigte er nicht, in völliger Überzeugung, daß sie seines Blutes wären, die armen duldsamen Geschöpfe mit Henkerswuth und teuflischer Freude? Menschen einerley Stammes, die der unerkannten Wohlthat einer gereinigten Sittenlehre theilhaftig waren, bezeigten sich ja darum nicht duldsamer und liebereicher gegeneinander. Wo ist das Band, wie stark es auch sey, das entartete Europäer hindern kann, über ihre weissen Mitmenschen eben so despotisch wie über Neger zu herrschen?“ (Forster, II: 99)

Ergreifende und treffende Worte. Wer würde nicht die sittliche Haltung, die hinter diesen rhetorischen Fragen steht, voll unterstützen wollen. Aber wir verharmlosen die Position Forsters in bezug auf das Problem um die Einheit des Menschengeschlechts, wenn wir nur diese Worte aus Forsters *Kant-Kritik* zitieren und

nicht auch eine vorhergehende Stelle, die uns zutiefst erschrecken muss, aber aus der die rhetorischen Fragen überhaupt erst verständlich werden. In Berufung auf die anatomischen Forschungen des Mediziners Soemmerring, seines Intim-Freundes aus Kasseler Tagen, schreibt Forster: „In der wichtigen Schrift dieses vortrefflichen Mannes werden Sie nicht nur finden, daß die Farbe unter die minder wesentlichen Eigenschaften gehöre, woran man Neger von Europäern unterscheidet; sondern was das merkwürdigste ist, daß der Neger sichtbarlich so wohl in Rücksicht äusserer als innerer Gestalt weit mehr übereinstimmendes mit dem Affengeschlecht habe, als der Weisse. Schon der Augenschein giebt gewissermaßen dieses Resultat; allein hier wird es mit physiologischen und anatomischen Gründen erwiesen. Ich bin indessen weit entfernt, nunmehr mit Herrn Fabricius zu vermuthen, daß irgend ein Affe an der Bildung des Negers Antheil gehabt haben könne. Vielmehr bestätigt sich immermehr, auch durch dieses Faktum, der fruchtbare Gedanke, daß alles in der Schöpfung durch Nüancen zusammenhängt [...]. Der affenähnlichste Neger ist dem weissen Menschen so nahe verwandt, daß bey der Vermischung beyder Stämme, die auszeichnenden Eigenschaften eines jeden sich im Blendling in einander verweben und verschmelzen. Die Abweichung ist sehr gering; die beyden Menschen, der schwarze und der weisse, stehen ganz nahe neben einander; und anders konnte es nicht wohl seyn, wenn Menschheit nicht in Affennatur übergehen, der Neger nicht, anstatt ein Mensch zu bleiben, ein Affe werden sollte. Denn auch die beyden Thiergeschlechter, (*genera*) der Mensch und der Affe, gränzen in der Reihe der Erdenwesen unglaublich nahe aneinander; näher als viele andere Thiergeschlechter miteinander verwandt sind. Gleichwohl bemerken wir einen deutlichen Zwischenraum oder Abstand zwischen diesen beyden physischen Geschlechtern; jenes schließt sich mit dem Neger, so wie dieses mit dem Orangutang anhebt. Ein affenähnlicher Mensch ist also kein Affe.“ (Forster, II: 85f.)

Um seinen älteren Freund Herder gegen die an ganz anderen Problemen entzündeten Angriffe Kants zur Seite zu springen, attackiert Forster den Rasse-Begriff Kants, schießt dabei aber weit über sein Ziel hinaus, denn in diesem Punkt ist Herder wie Kant der Überzeugung, dass – trotz aller Rassenunterschiede – es nur einen einzigen Ursprung des Menschengeschlechts geben könne, und dass sich daraus auch der eine Anspruch der Humanität und des Sittengesetzes für alle, die menschliches Antlitz tragen, ergebe.

Demgegenüber vertritt Forster – hierin erstaunlicherweise an Voltaire anknüpfend – die These, dass es zwei durchaus autochthone Menschenarten, die Weißen und die Schwarzen, geben könnte. Ausdrücklich betont zwar Forster, dass er keineswegs wissenschaftlich beweisen könne, dass es zwei Menschenarten gibt, denn unsere Erfahrungen reichen nicht so weit zurück, werden wohl auch niemals bis in das Dunkel der Vorzeit zurückreichen; so dass die eine oder die andere Behauptung notwendig Hypothese bleiben muss. Auch gesteht Forster ausdrücklich ein, dass ihn der ketzerische Gehalt der Voltaireschen Hypothese der zwei Menschenarten besonders reize, denn die biblische Geschichte von dem einen Menschenpaar habe ihn noch nie überzeugen können und ebensowenig die säkularisierte Form, in der Kant vom ersten Menschenpaar spreche.

Für diesen Hang zur Ketzerei habe ich durchaus Verständnis, aber insgesamt hat Georg Forster mit seiner These von den zwei Menschenarten in zweifacher Hinsicht unrecht: erstens vermag er die Ursprungsfrage nicht zu Ende zu denken und zweitens wird er dem Anspruch der Begründung menschlicher Sittlichkeit nicht gerecht. Ich möchte zunächst die Problemlage zur Ursprungsfrage etwas näher differenzieren.

Ende des 18. Jahrhunderts befindet sich die gesamte Naturwissenschaft, insbesondere aber die Biologie (die noch nicht so heißt) in einer Umbruchsituation. Es findet insgesamt eine Umorientierung von der beschreibenden, vergleichenden Naturkunde zur sich kausal-genetisch verstehenden Naturgeschichte statt, ein Begriff,

der sich selbst in dieser Zeit verändert; denn die Bezeichnung „Naturgeschichte“ wird bis in diese Zeit hinein im Sinne von Naturbeschreibung gebraucht, erst mit Kant erhält der Begriff „Naturgeschichte“ den Sinn eines zeitlichen Werdens, wie er uns heute vertraut ist. Im Folgenden werde ich – um Verwirrungen zu vermeiden – die Begriffe „Naturgeschichte“ und „naturgeschichtlich“ ausschließlich im modernen evolutionstheoretischen Sinne verwenden.

Sicherlich von Kant angeregt, der bereits in einer seiner ersten naturphilosophischen Arbeiten, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), einen naturgeschichtlichen Erklärungsversuch der Entstehungsgeschichte der Gestirnsysteme, der Galaxien und Planeten zu erbringen versucht, unternimmt es Herder – in dieser Radikalität wohl erstmalig – in seinen *Ideen* den ganzen Kosmos geschichtlich zu deuten. Er ist hierin sicherlich ein Urahn der heutigen Selbstorganisationstheoretiker – natürlich mit allen Schwächen und spekulativen Überhöhungen, die ein solcher Erstentwurf an sich trägt. Naturphilosophisch hat diesen Gedanken erst ein Jahrzehnt später Friedrich Wilhelm Joseph Schelling zu Ende gedacht und auf die Höhe philosophischer Argumentation gehoben.³

Während also bei Kant und Herder ein naturgeschichtlicher, oder sagen wir ein evolutionstheoretischer Ansatz sich durchzusetzen beginnt, der bis heute unser Denken weiter bestimmt, so vertritt demgegenüber Georg Forster, obwohl der Jüngere, den älteren Theorietypus der beschreibenden, vergleichenden Naturkunde, der sicherlich zu jener Zeit noch der vorherrschende ist.⁴ Diese Differenz spricht Forster expressis verbis in seiner Auseinandersetzung mit

³ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), in *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. Beck, München, 1958, III, 1ff.

⁴ Lepenies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

Kant an. Für Forster ist die naturgeschichtliche Frage der Entstehung noch völlig uninteressant; präziser: sie ist mit einem Tabu belegt, weil wir über die Vorzeit keine Erfahrungen haben und haben können. Das einzige, was wir naturwissenschaftlich erforschen können ist das unglaublich reiche und differenzierte Nebeneinander verschiedenster Naturgestaltungen: Pflanzen und Tiere, die unterschiedlich nah oder fern miteinander „verwandt“ sind (genauer: ähnlich sind, denn im Begriff „verwandt“ schwingt bereits eine genetische Vorstellung mit). So schreibt Georg Forster – die einzige Stelle übrigens, die Kant in seiner Replik kritisch aufspießt –: „Wer hat die kreißende Erde betrachtet in jenem entfernten und ganz in Unbegreiflichkeit verschleyerten Zeitpunkt, da Thiere und Pflanzen ihrem Schoße in vieler Myriaden Mannigfaltigkeit entsproßen, ohne Zeugung von ihres Gleichen, ohne Samengehäuse, ohne Gebärmutter? Wer hat die Zahl ihrer ursprünglichen Gattungen, ihrer Autochthonen, gezählt? Wer kann uns berichten, wie viele Einzelne von jeder Gestalt, in ganz verschiedenen Weltgegenden sich aus der gebärenden Mutter weichem, vom Meere befruchteten Schlamm organisirten? Wer ist so weise, der uns lehren könne, ob nur einmal, an einem Orte nur, oder zu ganz verschiedenen Zeiten, in ganz getrennten Welttheilen, so wie sie allmählig aus des Oceans Umarmung hervorgiengen, organische Kräfte sich regten?“ (Forster, II: 87)

Forster hat, weil ihn das genetische, naturgeschichtliche Denken noch fremd ist, gar keine Schwierigkeit, autochthon „entstandene“ Menschenarten anzunehmen, die zwar miteinander „verwandt“, also ähnlich sind, da sie miteinander Blendlinge zeugen können, ohne die für Herder, Kant und uns sich sofort einstellende Frage aufwerfen zu müssen, wie denn die eine und andere Menschenart hat entstehen können, denn der Mythos von dem Werden aus dem Schlamm der Mutter-Erde befriedigt unser naturwissenschaftliches Forschen nicht mehr. Das geheimnisvolle Wort, das alle weitere Fragen abriegelt, heißt „autochthon“ – übrigens nicht nur bei Forster,

sondern in der damals herrschenden Naturkunde im allgemeinen: autochthon entstanden gibt es nebeneinander verschiedene Menschenarten, verschiedene Affenarten und verschiedene Rinderarten: „Warum aber diese beyden Menschenarten, wenn sie ja zusammen kommen, ihr Geschlecht miteinander fortpflanzen können, ist mir nicht räthselhafter, als der Grund, weshalb unsere Rinder mit den Bisons in Amerika und Asien, und mit den indischen Buckelochsen einen Mittelschlag geben“. (Forster, II: 96)

Kant argumentiert völlig anders, er fragt nach den begrifflichen Grundlagen, die uns erlauben, vom vorhandenen Erfahrungsmaterial aus in kausal-genetischen Ableitungen die Entstehungsgeschichte der Arten aufzuhellen. Gerade diesen Punkt erläutert Kant in seiner Replik *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788) und legt damit die theoretischen Grundlagen für jede künftige Naturgeschichte und Evolutionstheorie: „Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre *Naturgeschichte*, und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch, z. B. in den Erdtheorien [...] von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden ist“. (Kant V: 142)

Und spöttisch fügt Kant hinzu: „Auch gehört selbst des Herrn F. Mutmaßung, vom ersten Ursprunge des *Negers*, gewiß nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte.“ (Kant V: 142)

Man versteht Kants ursprüngliche Ausführungen zur *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785) völlig falsch, wenn man darin eine an Erfahrungsmaterial ausgeführte Theorie der Rassen erblicken würde, vielmehr geht es ihm ausschließlich um die Klärung des Begriffs der Rasse, der, diese anleitend, einer durchzuführenden Theorie der Rassen zugrundegelegt werden muß. So sagt er bereits auf der ersten Seite seiner *Bestimmung des Begriffs einer Men-*

schenrasse: „Meine Absicht ist jetzt nur, diesen Begriff einer *Rasse*, wenn es deren in der Menschengattung gibt, genau zu bestimmen; die Erklärung des Ursprungs der wirklich vorhandenen, die man dieser Benennung fähig hält, ist nur Nebenwerk“. (Kant VI: 65)

Es ist hier vielleicht der Ort, die differenten Erfahrungsbegriffe von Forster und Kant anzusprechen. Forsters Erfahrungsbegriff ist der der beobachtenden und beschreibenden Naturkunde und Völkerkunde, er schließt sich sowohl Buffons Beobachten des Verhaltens der Tiere in ihrem Lebensraum an als auch dem Erfahren der Ethnographie: hinreisen und mit eigenen Augen sehen. Dem Erfahrungsbegriff korrespondierend kennt Forster als theoretische Begriffsarbeit nur das abstrahierende Systematisieren im Sinne Linnés, deren Resultate letztlich immer nominalistische Ordnungsschemata bleiben. Daher versteht er das Anliegen Kants, den Begriff der Rasse vor allem Erfahrungsgebrauch zu klären, überhaupt nicht.

Kants Erfahrungsbegriff, den wir besser mit „wissenschaftlicher Erkenntnis“ zu übersetzen haben, ist dagegen der der neuzeitlichen Physik (Galilei, Newton). Hier geht es um die kausale Gesetzeserkenntnis, deren allgemeingültige Gesetzmäßigkeit niemals aus der Beobachtung abgeleitet werden kann, da sie aller Erfahrung vorausliegt. Auf der hierauf aufbauenden Vorherbestimmbarkeit von Naturgesetzeserkenntnissen beruht unsere neuzeitliche wissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur.

Dass dieser neuzeitliche Erkenntnisbegriff seine Grenzen hat, will ich keineswegs leugnen – die Grenzen erfahren wir heute sehr praktisch in der sogenannten ökologischen Krise –, aber wir müssen zunächst konstatieren, dass dieser neuzeitliche Erfahrungs- und Erkenntnisbegriff sich mehr und mehr in allen Wissenschaften durchsetzt, inzwischen auch in Biologie und Ethnologie. Diese Aussage ist nicht als Huldigung an den Zeitgeist der modernen Wissenschaften gemeint, denn ohne Zweifel geht mit dem Wandel des Erfahrungsbegriffes, wie er sich seit Ende des 18. Jahrhunderts vollzieht, auch ein ungeheurer Reichtum an Erfahrungs- und Be-

obachtungswissen sowie an Fähigkeiten reflektierenden Wahrnehmens und Erfassen von anschaulichen Zusammenhängen verloren. Mir ist es an dieser Stelle nur um eine Klärung der theoretischen Differenzen zwischen Forster und Kant zu tun.

Durch diese Vorerörterungen gerüstet, sollten wir uns nun endlich Kants Klärung des Begriffs „Rasse“ zuwenden: Wenn Naturforscher der alten Schule – wie etwa Linné – das Kriterium der Paarungs- und Zeugungsfähigkeit als Grad der Verwandtschaft einführen, so bedeutet das kausal-genetisch durchdacht – das ist das entscheidende Argument –, dass sie alle aus einem Ursprung sein müssen. Nun sind alle Frauen und Männer auf dieser Erde – gleich von welchem Kontinent und von welcher Hautfarbe miteinander zeugungsfähig – also müssen sie auch einen gemeinsamen Ursprung haben, denn Zeugungsfähigkeit untereinander kommt von nirgends anders her als aus dem Gezeugtsein, aus der Zeugungsfähigkeit ihrer Voreltern usw. Es ist daher begrifflich streng *naturgeschichtlich* gedacht nicht anders möglich, als dass alle Menschen einen einzigen gemeinsamen Ursprung haben.

Heute können wir auch hier nicht haltmachen, denn wir müssen gleich weiterfragen: Und wer zeugte die ersten Menschen? Kant hält sich in der Ursprungsfrage des Menschen sehr verdeckt. Herder geht deutlich noch einen Schritt weiter, indem er am aufrechten Gang des Menschen die naturgeschichtliche Menschwerdung des Tieres anspricht. Hierfür wird er von Kant und Forster in gleicher Weise, jedoch völlig zu Unrecht, gerügt. Kant wirft Herder vor, er bringe naturgeschichtliche und menschheitsgeschichtliche Kategorien durcheinander. Das Gegenteil ist der Fall: Herder differenziert ganz hervorragend zwischen der naturgeschichtlichen Menschwerdung des Tieres und der menschheitsgeschichtlichen Menschwerdung durch die menschliche Praxis selbst.

Aber kommen wir zurück zu Kant und zum Problem der Menschenrasse: Alle Menschen kommen von einem gemeinsamen Ursprung her. Nun gibt es aber ganz offensichtliche Unterschiede

zwischen Menschen die erblich tradiert werden, also in der Zeugungskraft dieser Menschen selbst verankert sind. In diesem Zusammenhang spricht Kant von Menschenrassen und unterscheidet nach der Hautfarbe vier solcher Menschenrassen: die Weißen, die Schwarzen, die Indier (Zigeuner – gelb) und die Amerikaner (rotbraun). Dass diese Einteilung nach Hautfarben, wie Georg Forster sehr treffend zeigt, unsinnig ist und mit dem Erfahrungsmaterial nicht übereinstimmt, soll uns hier nicht weiter beschäftigen, da Kant diese Frage als eine Unterfrage behandelt, die durch weitere empirische Forschung zu klären ist. Überhaupt hatte Kant zehn Jahre zuvor in der Abhandlung *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) in dieser Frage bereits differenzierter argumentiert und hatte von den Kalmücken und Amerikanern als einer Rasse gesprochen, war aber dann aufgrund neuerer Erfahrungsberichte, die den Verlust der Schlitzäugigkeit bei einer Mischung mit Europäern bezeugten, allzu voreilig zur Revision seines auf die gesamte Leiblichkeit bezogenen Rassebegriffs gekommen und sah sich damit allein auf die Farbdifferenzierung zurückgeworfen. Das Hauptproblem der Begriffsbestimmung in der Abhandlung von 1785, das wiederum Forster zu unrecht wegrationalisieren will, ist, daß diese Rassenunterschiede nicht etwa äußerlich-klimatisch bedingt sind, sondern sich konstant vererben, sowohl dann wenn die Paare in ihrer Rasse verbleiben als auch sich konstant in Blendlingen mischen (Mulatten, Mestizen etc.).

Kant meint nun, dass man die Probleme des *einen* Ursprungs einerseits und die vererblichen *Rassenunterschiede* andererseits nur durch die Annahme lösen könne, dass der ursprüngliche Menschenstamm alle Anlagen zu den verschiedenen Rassen – jedoch als unentfaltete Keime – in sich enthalten habe; in jahrtausendelanger Isolierung habe sich dann in verschiedenen Weltgegenden (Afrika, Europa, Indien, Nordostasien-Amerika) jeweils eine der Anlagen dominant entfaltet, während die anderen verkümmerten. Daher schließt Kant aus, dass sich über diese vier Rassen hinaus

noch weitere Rassen bilden können; es kann nur noch Rassemischungen geben.

Unterhalb der Rassenunterschiede gibt es dann noch Varietäten – „Völkerschlag“, „Familienschlag“ –, diese sind zwar auch vererbare Eigentümlichkeiten verschiedener Völkerstämme, z. B. der Schweden gegenüber den Spaniern, die sich aber – wie wir heute salopp sagen würden – ausmenden, da sich in ihren Kindern keine einheitlichen Mischlinge ergeben, sondern einige sind blond, andere dunkelhaarig etc. Auch verändern und verlieren sich die Varietäten im Laufe der Zeit, wenn einige ihrer Mitglieder klimatisch verpflanzt und kulturell integriert werden.

Forster dagegen geht – wie bereits betont – von zwei autochthonen Menschenarten aus: von den Negern und den Weißen. Zu letzteren gehören alle anderen Völkerschaften (vielleicht die Papua auf Neuguinea ausgenommen). Unterhalb dieser Zweiteilung kennt er nur noch Varietäten und lehnt den Rassebegriff total ab, und zwar deshalb, weil er überhaupt nicht genetisch denkt, sondern alle Unterschiede in der Hautfarbe allein auf klimatische, also auf Umwelteinflüsse zurückführt – hierin steht er nicht nur Kant, sondern ebenso auch Herder entgegen.

Auf Forsters polternde, keineswegs zimperliche Kritik geht Kant in seiner Replik sehr sanft und sachlich ein. Sinngemäß führt er aus: Forster hat mich zwar in allen Punkten missverstanden, aber er ist ein ernst zu nehmender Naturwissenschaftler: „Darin sind wir beide einig, daß alles in einer Naturwissenschaft *natürlich* müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde.“ (Kant V: 163)

Hierin spricht Kant indirekt das Motiv seiner unversöhnlichen Herder-Kritik an. Zwar stimmt er mit Herders naturgeschichtlich-evolutionären Weltbild, dem einen Ursprung des Menschengeschlechts, den genetisch zu erklärenden Rassenunterschieden u. v. a. inhaltlich völlig überein, aber was Kant an Herders Arbeiten so in Rage versetzt, ist Herders undiszipliniertes, kriterienloses Ineinan-

dermengen von wissenschaftlichen und theologischen, von naturgeschichtlichen und metaphysischen Argumenten und Beispielen.

In seiner Replik *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788) spricht Kant erstmals mit voller Klarheit aus – was er zwei Jahre später in der *Kritik der Urteilskraft* noch näher begründet – weshalb evolutionäre Theorien – und dies gilt von Herder bis heute – immer in der Gefahr stehen, in wilde Spekulationen auszuarten, weshalb Theoretiker wie Herder zu „Hypermetaphysikern“ werden. Die Naturwissenschaften können wissenschaftliche Erkenntnisse mit kausalgesetzlicher Bestimmtheit immer nur für methodologisch begrenzte Erscheinungsbereiche und Gegenstandsfelder formulieren, niemals aber bestimmende Aussagen über die ganze Natur als Wirklichkeit an sich, der wir selber mit zugehören, machen. Die Naturgeschichte ist jedoch eben eine solche auch unser natürliches Dasein mit umspannende prozessuale Ganzheit. Gleichwohl müssen wir notwendig die uns mitumgreifende Natur als Ganzheit thematisieren. Dies können wir aber nur von einer regulativen Idee der reflektierenden Urteilskraft aus, d. h. wir kommen hier immer nur zu teleologischen Deutungen der Ganzheit der Natur auf der Grundlage unserer bisherigen Erfahrung von der Natur. Nun verleiten aber solche Ganzheitsdeutungen viele zu willkürlichen Spekulationen. Es kommt jedoch nicht darauf an, eine Evolution zu erdichten, sondern im Zusammenspiel von exakten, mathematischen Naturerkenntnissen und teleologischen Urteilen zu einer am Erfahrungsmaterial belegbaren naturgeschichtlichen Weltdeutung zu kommen. Herder dagegen – Kant nennt den Namen nicht ausdrücklich, aber es ist eindeutig, dass er Forster vor diesem warnt – verlässt den „fruchtbaren Boden“ der Naturforschung und „verirrt“ sich in die „Wüste der Metaphysik“: „Zudem kenne ich noch eine eben nicht *unmännliche* Furcht, nämlich vor allen zurückzubeugen, was die Vernunft von ihren ersten Grundsätzen abspannt, und ihr es erlaubt macht, in grenzenlosen Einbildungen herumzuschweifen.“ (Kant V: 165)

Ohne Zweifel müssen wir heute Kant in allen entscheidenden Punkten Recht geben. Niemand zweifelt mehr daran, dass alle gegenwärtig lebenden Menschen zu der einen Art des homo sapiens gehören. Allerdings lebt innerhalb dieses siegreichen naturgeschichtlichen Ansatzes der Streit um die Erklärung der Rassendifferenzen fort: Sind sie allein aus Abwandlungen zeitlich und räumlich getrennter Gruppen des homo sapiens zu erklären, die zuvor alle ihre Brüder und Schwestern vorhergehender Menschenarten ausgerottet haben, oder ist es doch in verschiedenen Weltgegenden zu Vermischungen mit den Geschwisterstämmen des homo erectus oder der Neandertaler gekommen, wodurch jene Geschwisterstämmen zwar durch die genetische Dominanz des homo sapiens aufgesogen wurden, jedoch in den Rassenunterschieden fortleben. Obwohl dieser zweite Deutungsversuch wieder näher an Georg Forsters Hypothese verschiedener Menschenarten heranführt, muss doch unterstrichen werden, dass dadurch die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung nicht aufgehoben, sondern nur noch weiter zurückverlegt wird, so dass dadurch die von Kant und Herder behauptete Einheit des Menschengeschlechts nicht aufgegeben wird.

Ethische Konsequenzen

Bisher bin ich lediglich auf die theoretischen Differenzen zwischen Kant, Herder und Forster eingegangen, aber Forsters Kant-Kritik richtet sich entschieden und zentral auch gegen den Moralphilosophen Kant. Zur Klärung dieser zweiten Dimension beginne ich erneut mit einem Zitat aus Forsters *Noch etwas über die Menschenrassen*, und zwar mit der unmittelbaren Fortsetzung der eingangs zitierten Stelle: „War es nicht vielmehr noch immer edles Selbstgefühl und Widerstreben desjenigen den man bedrücken wollte, das hie und dort den Übermuth des Tyrannen in Schranken hielt? Wie sollen wir also glauben, daß ein unerweißlicher Lehrsatz, die einzi-

ge Stütze des Systems unserer Pflichten seyn könne, da er die ganze Zeit hindurch, als er für ausgemacht galt, nicht eine Schandthat verhinderte? Nein, mein Freund, wenn Moralisten von einem falschen Begriffe ausgehen, so ist es wahrlich ihre eigne Schuld, wenn ihr Gebäude wankt, und wie ein Kartenhaus zerfällt. Praktische Erziehung, die jeden Grundsatz durch faßliche und tiefen Eindruck machende Beyspiele erläutert, und aus der Erfahrung abstrahiren läßt, kann vielleicht es dahin bringen, daß Menschen künftig fühlen, was sie Menschen schuldig sind [...]; Köhlerglauben hat es nie gekonnt, und wird es nie bewirken.“ (Forster, II: 99)

Wie kommt Forster zu einem solchen Missverstehen und zu so einer Diffamierung Kants? Denn wer, wenn nicht Kant, ist der große Philosoph der Freiheit und des Sittengesetztes und somit der Humanität? Man kann die Missverständnisse in diesem Punkt nur tragisch nennen, denn alle drei – Kant, Herder und Forster – sind dem sittlichen Aufklärungsgedanken und der Idee der Humanität verpflichtet. Geradezu als würde er Kant und Herder nur paraphrasieren, schreibt Georg Forster in seiner Abhandlung *Ueber lokale und allgemeine Bildung*: „Das Ziel, wohin wir streben, ist uneingeschränkte Herrschaft der Vernunft bei unverminderter Reizbarkeit des Gefühls. Diese Vereinigung ist das große, bis jetzt noch nicht aufgelösete Problem der Humanität.“ (Forster, III: 280)

Bei aller Affinität ihrer Zielsetzungen unterscheidet sich doch der Charakter der praktischen Philosophie Kants grundlegend von den moralphilosophischen Äußerungen Herders und Forsters. Während Forster ebenso wie Herder von einem *Gefühl* der Selbstachtung und der Menschenliebe ausgeht, vom edlen Selbstgefühl und der praktischen Erziehung, „daß Menschen künftig fühlen, was sie Menschen schuldig sind“, bemüht sich Kant um eine philosophische Grundlegung der Sittenlehre und der menschlichen Freiheit, um hierdurch deren *praktische Notwendigkeit*, Bestimmtheit und Legitimität zu erweisen. Kant ringt um die Begründung des praktischen Gesetzes, das sich sowohl an alle wendet als auch

alle einschließt, die menschliches Antlitz tragen. Gäbe es dieses praktische Gesetz nicht in uns allen und könnten wir es als ein solches nicht philosophisch begründen, so stünde das Gefühl der Menschenliebe der Fühllosigkeit des Sklaventreibers hilflos gegenüber.

Wie kommt es aber, dass Georg Forster in Kant nicht nur nicht den Verbündeten erkennen kann, sondern gar noch vermeint, ihn eines Köhlerglaubens bezichtigen zu müssen?

Zunächst gilt es, historisch daran zu erinnern, dass Forster 1786 Kants praktische Philosophie in ihrer Ausformung noch gar nicht kennen konnte. Zwar ist die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* – und das ist das erste größere Werk Kants zur praktischen Philosophie – ein Jahr zuvor erschienen, aber wenn man sich erinnert mit welcher Verzögerung Forster, wie er berichtet, die bestellten Zeitschriftennummern in Wilna ausgeliefert bekommt, so kann wohl vermutet werden, dass Forster von dieser Schrift Kants noch keine Kenntnis gehabt haben wird. Forster bezieht sich in seiner Kritik gegen Kant also einzig und allein auf den zweiten der beiden Zeitschriftaufsätze von Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Januar 1786). Diese Abhandlung ist nach Kants Selbstverständnis – wie er selber am Anfang klarstellt – keine Studie zur praktischen Philosophie, sondern zur Naturgeschichte, genauer: wie er später in seiner Replik auf Forster erläutert, zur Teleologie der natürlichen Grundlagen der Menschengeschichte. „Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den *ersten Anfang* derselben, so fern ihn die *Natur* macht, durch Mutmaßung versucht werden.“ (Kant VI: 85)

Und Kant erläutert näher, dass genau unterschieden werden müsse zwischen der *Geschichte zur Freiheit*, über die er hier mutmaßt, und der *Geschichte aus Freiheit*, der eigentlichen Geschichte, in der die Menschen die *Akteure* sind. Und weiterhin betont er, dass diese Mutmaßungen keine willkürliche Spekulation sein dürfen, sondern

eine auf der Grundlage unserer Erfahrungen gebildete Deutung des Ermöglichungsgrundes der menschlichen Geschichte.

Für uns, die wir Kants Gesamtwerk kennen, kommt natürlich auch in dieser Schrift Kants praktische Philosophie zum Vorschein. Aber wir können es Forster unmöglich verübeln, dass er die Hinweise und Andeutungen nicht wahrnehmen konnte. So kommt es dazu, dass Forster Kant auf den Kopf gestellt liest.

Bevor wir auf Forsters Kritik eingehen, sei nochmals darauf hingewiesen, dass Kant mit dieser Abhandlung *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* ganz entschieden Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) entgegenzutreten möchte. Was Kant Herder so sehr verübelt, ist, dass Herder die Argumentationsebenen andauernd vermischt und insbesondere die biblischen Geschichten als historische Wahrheiten präsentiert. Demgegenüber versucht Kant nun Herder und seiner Zeit vorzuführen, wie man entmythologisiert auch der Genesis eine vernünftige Erkenntnis abringen kann, die mit unseren Erfahrungen und wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang steht. Gleichwohl lässt Kant keinen Zweifel daran, dass er hier keine wissenschaftliche Ableitung vorlegt, sondern in metaphorischer Rede eine Deutung der natürlichen Ermöglichungsbasis der menschlichen Geschichte vorträgt.

Es sind zwei Aspekte einer Textpassage bei Kant, die Forster – sie missverstehend – erregt haben. Die erste Stelle, die Forster attackiert, erscheint uns heute ganz harmlos: „Will man nicht in Mutmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der *Existenz des Menschen*; und zwar in seiner *ausgebildeten Größe* [...]; in *einem Paare*, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur *einem einzigen Paare*, damit nicht so fort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären“. (Kant VI: 86)

Zum ersten hält Forster fälschlicherweise diese Stelle für die eigentliche Begründungswurzel für Kants Begriff des einen Men-

schenstammes, auf die Kant seine Theorie der Menschenrassen aufbaut. Das heißt, Forster liest die beiden Artikel Kants ineinander, obwohl sie für Kant einen völlig unterschiedlichen Charakter haben. In seiner zweiten Abhandlung geht es Kant nicht mehr wie in der ersten Abhandlung um eine naturgeschichtliche Begriffsklärung, sondern darum, die natürlichen Grundlagen der *Menschheitsgeschichte* teleologisch reflektierend zu bedenken. Was Kant hier metaphorisch anspricht und weiterhin näher expliziert, ist, dass den Menschen vor aller Entzweiung und Unterdrückung im Krieg, eine gleichsam natürliche Grundlage zur Sittlichkeit zu eigen sein muss, auf der man dann die hervorgetretene Entzweiung feststellen, *aber auch* zu überwinden hoffen kann.

Hören wir nun Forsters Antwort: „Herr K. befürchtet zwar, [...] daß bei Voraussetzung von mehr als einem Paare, entweder sofort der Krieg entstanden seyn müsse, oder die Natur wenigstens dem Vorwurf nicht entgehen könne, sie habe nicht alle Veranstaltungen zur Geselligkeit getroffen. Ich gestehe es, mir leuchtet dieser Einwurf nicht ein. [...] Wie manche Gattungen geselliger Thiere giebt es nicht ausser dem Menschen; wie viele hat nicht die Natur gelehrt, aus ihrer Vertheidigung und Erhaltung eine gemeinschaftliche Angelegenheit zu machen! [... demgegenüber] scheint es mir nicht ungereimt, durch diesen dunkeln Trieb auch Menschen sich versammeln zu lassen, damit die Folgen ihres geselligen Lebens, Sprache und Vernunft, sich desto schneller entwickeln mögen.“ (Forster, II: 98f.)

Abgesehen von der Inkonsistenz der Argumentation Forsters, wird aus dem, was Forster hier beruft, nämlich eine grundlegende natürliche Geselligkeit der Menschen, sichtbar, dass er Kants Anliegen, dem es doch ebenso gerade um die grundlegende Klärung dieses Punktes geht, total mißverstanden hat. Dies wird vielleicht aus den folgenden Ausführungen noch deutlicher, wenn Forster fortfährt: „Krieg, wie Herr K. das unwiderleglich und unübertrefflich [...] beweiset, ist eine der ersten Folgen des Misbrauchs der

Vernunft, die dem Instinkt zuwider handelt. Wenn die Mythologie, die er zum Leitfaden wählt, in der Geschichte eines Menschenpaares sogleich den erstgebohrnen Sohn zum Brudermörder macht, so scheint doch freylich für die Sicherheit der Menschen durch ihre gemeinschaftliche Abstammung schlecht gesorgt zu seyn.“ (Forster, II: 98)

Gerade an dieser Stelle zeigt sich, dass Forster die Pointe der Kantschen Geschichtsdiagnostik und Vernunftdiagnostik – wiewohl sie hier nur metaphorisch, noch nicht wie später geschichtsphilosophisch argumentierend eingeführt wird – nicht einmal erahnt hat.

Kants Argumentation in dieser Schrift ist knapp zusammengefasst folgende: Alles, was der Mensch, die Menschengattung, im Laufe der Geschichte aus sich macht, ist seine eigene freie (wenn auch noch nicht bewusst freie) Tat – sowohl das Gute wie das Böse. Uranfänglich leitete den Menschen noch weitgehend der Instinkt – in der biblischen Geschichte metaphorisch als Stimme Gottes umschrieben. Aber der Mensch bricht aus diesem paradiesischen Anfang durch Gebrauch der ihm unter den Naturwesen allein zukommenden Vernunft aus. Der Vernunftgebrauch des Menschen bedeutet zweierlei: zum einen den Austritt „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ (Kant VI: 92), zum andern bringt die Vernunft ihn aber zugleich in einen Widerspruch mit der Natur und mit sich selbst; der Mensch steht hierdurch – wie Kant es formuliert – „gleichsam am Rande eines Abgrundes“. (Kant VI: 89) Ein Zurück ins Paradies, in die Unschuld der Natur, gibt es nicht mehr. Das einzige, was dem Menschen im Laufe der Geschichte bleibt, ist die dialektische Überwindung des Selbstwiderspruchs der Vernunft durch die Vernunft, durch die sittlich selbstbestimmte Vernunft. Später spricht Kant in diesem Zusammenhang von einer *Revolutionierung der Denkungsart*.

Ich will den Zentralpunkt der Geschichtsdiagnostik noch etwas mit Kants eigenen Beispielen konkretisieren:

- a) Ursprünglich leitet den Menschen bei der Suche von Nahrungsmitteln der Instinkt; die Vernunft treibt darüber hinaus, erschließt ein Wissen um weitere Nahrungsmittel und ihre Zubereitung (Rohes und Gekochtes). Aber zugleich regt sich dadurch die Begierde, eine unstillbare, unendliche Erweiterung der Bedürfnisse treibt den Menschen in Widerspruch zur Natürlichkeit der Bedürfnisbefriedigung.
- b) Ursprünglich treibt der Instinkt zum anderen Geschlecht, die Befreiung daraus kann „Herrschaft der Vernunft über den sexuellen Antrieb“ bedeuten, das Kunststück der Triebeindämmung, das die Vernunft dabei vollbringt, heißt „Weigerung“ (Sublimierung). Aber zugleich setzt die Lostrennung vom Instinkt auch alle Formen sexueller Unterdrückung und die Erzeugung von Widernatürlichem frei; dem „augenblicklichen Wohlgefallen“ folgt hierbei „Angst und Bangigkeit“.
- c) Die Lösung der Vernunft aus dem Naturinstinkt ermöglicht die „überlegte Erwartung des Künftigen“, aber mit dem Wissen um das Künftige erwächst auch die Furcht vor dem eigenen Tod.
- d) Das Wissen um die eigene Besonderheit, „selbst Zweck zu sein“, ermöglicht die Erkenntnis dieser Besonderheit in jedem Menschen, dies ist die Grundlage der wechselseitigen Anerkennung der Menschen untereinander. Dieses Wissen um die eigene Besonderheit, kann aber ebenso in eine absolutsetzende Überheblichkeit des Menschen gegenüber dem Menschen und die Natur ausarten.

Aus diesem Selbstwiderspruch der Vernunft, der in ihr selbst angelegten Möglichkeit der Entfremdung, vermag allein die Vernunft herauszuführen. In dieser sich selbst überwindenden und findenden Vernunft gründet die Sittlichkeit, die die Freiheit und Gleichheit aller Menschen respektiert: „Und so war der Mensch in eine *Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*, von welchem Range sie auch sein

mögen, getreten: nämlich, in Ansehung des Anspruchs, *selbst Zweck zu sein*, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie bloß als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigung betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen [...], deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten.“ (Kant VI:91)

Hiermit spricht Kant nur die ermöglichende Grundlage der Sittlichkeit an, die aber keineswegs von Anbeginn an praktisch auch schon verwirklicht wird, vielmehr verläuft die Geschichte des Menschengeschlechts zunächst ganz anders: über Mord, Unterdrückung und Krieg – wie Kant dies an der Geschichte von Kain und Abel als Widerstreit zwischen Hirtenvölkern und Ackerbauern bespricht. Erst aus dieser Not entsteht die staatliche Ordnung, jedoch zunächst verknüpft mit despotischer Unterdrückung und unersättlichem Luxus. Die Entfremdungsgeschichte gipfelt schließlich im „größten Übel, welche gesittete Völker drück[t]“: dem „Krieg“.

Nun versteht Kant ausdrücklich diese Geschichtsdiagnostik nicht als eine Stadientheorie: ursprüngliches Paradies, Gefallenheit, Entfremdung und Rückkehr in ein „goldenes Zeitalter“, sondern als ein sich im geschichtlichen Verlauf im Guten wie im Bösen immer wieder erneuernder, ja sogar steigender Prozeß: „Mit dieser Epoche [der bürgerlichen Gesellschaft der Stadt-Staaten] fing auch die *Ungleichheit* unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.“ (Kant VI: 97)

Und ebenso ist das, was wir dagegen auszurichten vermögen und ausrichten müssen, der permanent erneuerte Versuch der Vernunft, ihre eigene Widersprüchlichkeit schrittweise dialektisch zu überwinden: durch Aufklärung und Abbau der negativen Hemmnisse der Unterdrückung und des Krieges. Und so schließt Kant seine Überlegungen mit einem praktischen Imperativ: „Zu welchem Fortschritte [vom Schlechteren zum Besseren] dem ein jeder an

seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist.“ (Kant VI: 102) In diesem letzten, selbst metaphorisch zu verstehenden Satz: „durch die Natur selbst berufen“, kommt nochmals die ganze geschichtsdialektische Argumentation Kants zum Ausdruck: Der Mensch ist durch die Natur in seine Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit berufen, aber zunächst bringt ihn dieses Auf-sich-selbst-Gestelltsein der Vernunft, an den „Rand eines Abgrundes“, denn in ihrer Halt- und Orientierungslosigkeit, in der die Vernunft sich noch nicht selbst gefunden hat, bringt sie ihn in Widerspruch zu anderen Menschen und zur Natur. Aber weil der Ruf zur Sittlichkeit an uns alle ergeht und weil die Widersprüchlichkeit eine „selbstverschuldete Unmündigkeit“ ist, kann der Mensch durch sittliche Aufklärung und sittliches Handeln an deren Aufhebung arbeiten.

Es ist jammerschade, dass Forster in Kant nicht seinen und Herders Verbündeten erblicken konnte, der die theoretische Untermauerung seiner eigenen gefühlsmäßigen Parteinahme für Freiheit und Gleichheit aller Menschen erarbeitet hat. Auch Herders frühe Aufklärungskritik erhält in Kants Ausführungen allererst ihre dialektische Grundlage. Wie nahe sich alle drei Denker in ihrem praktischen Anliegen standen, das noch das unsere sein muss, mag eine Stelle aus Georg Forsters später Abhandlung *Ueber die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit* (1793) belegen; darin schreibt Forster ganz im Sinne Kants: „[...] der Philosoph [...] fühlt oder weiß vielmehr, was Menschen seyn könnten und sollten; er geht daher den Ursachen ihrer Herabwürdigung nach, und sucht das Mittel aufzufinden, welches sie wieder ihrer Bestimmung nähern kann.“ (Forster, III: 707)

THE BEGININGS
OF THE GERMAN PHYSICAL
ANTHROPOLOGY

Anthropologie vor Darwin

Ein Überblick

UWE HOSSFELD – JÖRG PITTELKOW

Einleitung

Als 1859 Charles Darwins klassisches Werk *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* erschien, war es der erste wissenschaftliche Versuch, eine methodisch haltbare Analyse über die Evolutionsabläufe in der belebten Natur und deren Ursachen vorzulegen. Bis heute hat es in der Geschichte der Biologie kein vergleichbares Buch gegeben, das für die verschiedenen Bereiche der Biowissenschaften von solcher Bedeutung gewesen ist. Dabei rückte nun auch der Mensch, der schon nach der Linnéschen Systematik nichts anderes als ein Primate gewesen war, zusehends in den Mittelpunkt der Diskussionen um die Konsequenz einer Evolutionslehre. In Darwins *Origin of Species* selbst finden sich humanphylogenetische Aussagen, so bei der Erörterung des Auslesewertes einer Eigenschaft oder der Bedeutung der geschlechtlichen Zuchtwahl, die später aber umfangreiche Ergänzungen erfuhren. Im Jahre 1859 begnügte sich Darwin auch noch mit der allgemein gehaltenen Aussage, „viel Licht wird auf den Ursprung des Menschen und seine Geschichte fallen.“ Dass dieser Umbruch im biologischen Denken nicht ohne wissenschaftliche und weltanschauliche Auseinandersetzungen und Folgen vor sich gehen konnte, zeigte sich bereits einige Jahre später in Europa. Anders als der Heidelberger Zoologe Heinrich G. Bronn, der in seiner deutschen Darwin-Übersetzung von 1860 noch den zitierten

„Licht“-Satz unterschlug, setzten sich in etwa zur selben Zeit in Deutschland der Jenaer Zoologe Ernst Haeckel und weitere seiner Kollegen sowie in England „Darwins Bulldogge“ Thomas Henry Huxley bei jeder sich bietenden Gelegenheit für die Propagierung dieser damals revolutionären Ideen (eben auch in ihrer Anwendung auf den Menschen) ein. Nachfolgend soll ein kurzer Überblick diese Zeit bis zur inhaltlich-wissenschaftlichen Wende um 1859 verdeutlichen.¹

Die Zeit der Aufklärung

Das Mittelalter hatte sowohl inhaltlich als auch methodologisch kaum oder nur wenig zur Etablierung eines Faches Anthropologie beigetragen. Der sich anschließende Zeitraum der Aufklärung und des deutschen Idealismus hingegen, stellte einen ersten bedeutenden Wendepunkt dar.² Bis dahin stand seit dem Ausgang des Mittelalters die Würde des Menschen, dann seine Stellung in der Welt und schließlich sein Selbstverständnis im Zentrum des Disputs. Zugleich kam es zu einer künstlerischen und naturwis-

¹ Vgl. weiterführende Angaben bei Hossfeld (Hossfeld, Uwe: *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit*. 2. Auflage, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 573; Ders.: Zur Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland, 1856 bis 1930. Tendenzen und Strömungen, in *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* Band 36, 2015, 165–180), Mühlmann, Wilhelm Emil: *Geschichte der Anthropologie*. 2. Aufl. Athenäum, Bonn/ Frankfurt am Main, 1968. (1. Aufl. 1948) sowie Eickstedt, Egon Frh. v.: *Die Forschung am Menschen*. Bd. 13. Enke, Stuttgart, 1937–1943.

² Pittelkow, Jörg: Die Biologische Anthropologie – ein Kind der Aufklärung. Linné als Impulsgeber eines neuen Wissenschaftszweiges, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle XXXX*’91 G (3): 1991, 115–120; Hanke, Christine: *Zwischen Aufklärung und Fixierung. Zur Konstitution von »Rasse« und »Geschlecht« in der physischen Anthropologie*. Transcript, Bielefeld, 2007.

senschaftlich-medizinischen Analyse seiner Leiblichkeit, zur Thematisierung der Leib-Seele-Problematik wie auch zur Erfassung des Menschen in seiner Individualität und Gesellschaftlichkeit, bis dann im Zeitalter der Aufklärung der Mensch in all seinen Facetten Objekt der Wissenschaften geworden war.³ Nun rückte die naturwissenschaftliche Betrachtung des Menschen immer mehr in den Fokus der Diskussion, man wandte sich zunehmend auch nomenklatorischen Gliederungen der Menschen zu, hatte man sich doch zunächst auf die ersten Vorschläge von Francois Bernier (1625–1688), Richard Bradley (1688–1732)⁴ oder Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)⁵ gestützt. Es kam zu einer ersten Blütezeit der „Menschenforschung“, wobei der entscheidende Anstoß zur Begründung der „physischen“ Anthropologie von Bernier kam. Am 24. April 1684 wurde ein Brief von Bernier vor der Französischen

³ Relativ frühzeitig gingen Mediziner der Frage nach, ob die verschiedenen Ethnien, denen unterschiedliche Grundtemperamente zugewiesen wurden, in gleicher Weise für Krankheiten anfällig sind. Der Schotte Thomas Kennedy beispielsweise kommt in seiner bei Friedrich Hoffmann 1705 in Halle vorgelegten Dissertation zu der Auffassung, „dass entsprechend der Natur der Gegend und der Temperamente sich auch die Nahrung und die Arten der Medizin unterscheiden“ (Kennedy, Thomas: *Dissertatio Inauguralis Physico-Moralis Medica De Temperamento Fundamento Morum Et Morborum In Gentibus*. Zeitler, Halle, 1705, 33.) – eine Erkenntnis, die die moderne Medizin zu berücksichtigen weiß.

⁴ Bradley versuchte 1721 eine Einteilung nach Hautfarbe, Haarwuchs und Haarform. Er unterschied vier Rassen: Weiße mit Bart (Europäer), Weiße ohne Bart (Amerikaner), Schwarze mit schlichtem Haar (Abessynier) und Schwarze mit krausem Haar (Neger); die Mulatten faßte er als Mischlingsrasse auf (Scheidt, Walter: Beiträge zur Geschichte der Anthropologie. Der Begriff der Rasse in der Anthropologie und die Einteilung der Menschenrassen von Linné bis Deniker, *Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie* 15: 1922, 280–306, 383–397, 282).

⁵ Leibniz unterschied ebenfalls vier Rassen: 1. die Lappländer, 2. die Äthiopier, 3. die orientalische oder mongolische Rasse und 4. die okzidentalische oder europäische Rasse. „Der ersten und zweiten Gruppe wird dabei eine äußere, der dritten und vierten Gruppe eine vermittelnde Stellung in dieser Ordnung angewiesen, doch offenbar lediglich in Hinsicht auf die Augenfälligkeit der kennzeichnenden Merkmale“ (Scheidt: Beiträge zur Geschichte der Anthropologie, 282).

Akademie verlesen, in dem dieser vorschlug, die Erde nicht nur in geographische Regionen, sondern auch hinsichtlich der unterschiedlichen Arten und Rassen zu unterteilen. Der Aufsatz hatte den Titel „Eine neue Einteilung der Erde nach den verschiedenen Arten oder Rassen der Menschen, welche sie bewohnen“⁶ und unterteilte Europide, Negride, Mongolide, Lappide und Khoisanide; Eigennamen fehlen noch.⁷

Obwohl die Anthropologie zu jener Zeit (auch im deutschen Sprachraum) kaum institutionalisiert war, beschäftigten sich dennoch zahlreiche Gelehrte aus den verschiedensten Fachgebieten mit anthropologischen Fragen.

<i>Name</i>	<i>Fachgebiet</i>	<i>Werke</i>
Kant, I.	Philosophie	Von den verschiedenen Racen der Menschen (1775), Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (1785), Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)
Blumenbach, J. F.	Naturgeschichte	De generis humani varietate nativa (1775)
Zimmermann, E. W. A.	Physik, Geographie	Geographische Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten Tiere nebst einer hierhergehörigen zoologischen Weltkarte (1778)

⁶ Bernier, François: Nouvelle Division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur, *Journal des Scavans* VI : 1684, 85–89.

⁷ Eickstedt, Egon Frh. v.: Geschichte der anthropologischen Namengebung und Klassifikation (unter Betonung der Erforschung Südasien). I. Teil: Beginn und erste Blütezeit, *Zeitschrift für Rassenkunde* 5: 209–282; Ders.: Geschichte der anthropologischen Namengebung und Klassifikation (unter Betonung der Erforschung von Südasien). II. Teil: Niedergang und Wiederaufstieg, *Zeitschrift für Rassenkunde* 6: 36–96. Querner, Hans: Zur Geschichte der Anthropologie, *Anthropologischer Anzeiger* 44: 1986/4, 281–297.

<i>Name</i>	<i>Fachgebiet</i>	<i>Werke</i>
Sömmerring, S. T. v.	Medizin	Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer (1785)
Herder, J. G.	Philosophie	Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–1791), Briefe zur Beförderung der Humanität (1793–1797)
Meiners, Ch.	Philosophie	Grundriß der Geschichte der Menschheit (1786)
Forster, G. R.	Forschungsreisender	Noch etwas über die Menschenrassen (1786)
Loder, J. Ch.	Medizin	Anfangsgründe der medicinischen Anthropologie und der Staats-Arzneykunde (1791)
Hufeland, C. W.	Medizin	Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern - „Makrobiotik“ (1796)
Oken, L.	(Natur) Philosophie, Zoologie, Medizin	Abriss des Systems der Biologie (1805), Lehrbuch der Naturphilosophie (1809–11), Lehrbuch der Naturgeschichte (1812–26)
Carus, C. G.	Medizin	Lehrbuch der Zootomie mit stäter Hinsicht auf Physiologie (1818), Vergleichende Anatomie und Physiologie (1828)
Burdach, K. F.	Medizin	Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie für das gebildete Publicum (1837)

Wie die Übersicht verdeutlicht, lassen sich zum Ende des 18. Jahrhunderts drei Stränge der anthropologischen Forschung klassifizieren: a) Diskussionen über ein allgemeines Menschenbild auf der Grundlage des „Tier-Mensch-Vergleiches“, b) der konkrete Beitrag von Ärzten (insbesondere von vergleichenden Anatomen) bei der Erarbeitung von Kenntnissen über Variationen und die menschliche Anatomie/Morphologie sowie c) das Sammeln von Fakten zur geographischen Variabilität und Verbreitung des Menschen während der umfangreichen Sammelexpeditionen und wissenschaftli-

chen Reisen.⁸ All dies vereinigte sich dann in der/zu einer Naturgeschichte des Menschen.⁹

Nachfolgend sollen entsprechend der Chronologie der Ereignisse einige der wichtigsten (meist deutschen) Vertreter mit ihren Konzepten vorgestellt werden. Es wird dabei deutlich, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entscheidende Fragestellungen und Werke hervortraten, die zu wichtigen Grundpfeilern der Anthropologie im 19. Jahrhundert werden sollten. Die hier vorgestellten Wissenschaftler bewegten sich bereits auf einem Terrain, das, später als biologische Anthropologie bezeichnet, Bedeutung erlangen sollte.

Von Linné zu Camper

Neben Berniers Arbeiten sollten aber zunächst die Auffassungen des schwedischen Gelehrten Carl von Linné (1707–1778) in der Mitte des 18. Jahrhunderts (auch für die Etablierung einer späteren biologischen Anthropologie) zentral werden; gelang es diesem doch zum ersten Mal, von kosmographischen und barocken enzyklopädischen Überlegungen über die Herkunft der Menschen, den Schritt zu einer biologisch arbeitenden und denkenden Anthropologie zu vollziehen. Es ist Linnés Verdienst, in der Nachfolge von Aristote-

⁸Die systematischen Forschungsreisen erbrachten wesentlich genaueres Quellenmaterial als dies die Berichte von Seeleuten und andere Reiseschilderungen darstellten, auf die sich beispielsweise Linné noch stützen musste. Berichte von Missionaren, u. a. der Halleschen und Herrnhuter Pietisten aus Indien oder Amerika, lieferten vor allem für die nachmalige Völkerkunde wertvolle Innenansichten der fremden Gemeinschaften. Beispielhaft wäre Franz Daniel Pastotius' (1651–1719) Bericht aus Pensylvania (1700) zu nennen.

⁹Neben anderem erhoffte man sich die Klärung der Frage, ob die so verschiedenen aussehenden und in unterschiedlichen Kulturen angetroffenen Menschen zur selben Art gehören und damit ebenbürtig sind, was beispielsweise für Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Sklavenhaltung bedeutsam war.

les, den Menschen wieder in eine vergleichende Betrachtung der Tierwelt (eine Biologie des Menschen) eingebettet zu haben. Linné setzte dabei eine Konstanz der Arten voraus, d.h. er ging davon aus, daß jede Art unabhängig von der anderen so wurde, wie es ihr von Ewigkeit her bestimmt war: „Tot sunt genera et species, quo ab initio mundi creatae sunt“ – Es gibt so viele Arten von Lebewesen, wie sie am Anfang der Welt erschaffen wurden.¹⁰ Bereits 1735 findet sich in der ersten Auflage seines Werkes *Systema Naturae*, das bis 1766 zwölf Auflagen erleben sollte, eine für die damalige Zeit bemerkenswerte Klassifikation des Tierreiches mit dem Menschen an der Spitze. Dabei stellte er den Menschen (*Homo sapiens*) in die Ordnung der Primates (Herrentiere), die außer der Gattung *Homo* nach dem Wissen der damaligen Zeit noch die Gattungen *Simia* (Affen), *Lemur* (Halbaffen) und *Vespertilio* (Fledermaus) umfaßten. Der erste lateinische Name bezeichnet bei Linné die Gattung, der zweite die Art – so entstand *Homo sapiens*; mit einem dritten Subnamen war es möglich, die Rasse zu bestimmen. Zunächst nach dem Einzelmerkmal der Hautfarbe unterscheidend (später kommen noch Körpergestalt und Temperamentsunterschiede hinzu), benennt er vier Varietäten: *Homo Europaeus albescens*, *Americanus rubescens*, *Asiaticus fuscus* und *Africanus nigrescens*. Noch bedeutender waren aber seine Bemerkungen in der 10. umgearbeiteten Auflage (*Systema Naturae*) vom 1. Januar 1758, dem Stichtag für die Einführung der exakten lateinischen Fachnomenklatur in den Biowissenschaften und damit auch für die Anthropologie. In dieser Auflage fügte Linné zum Genus *Homo* (*sapiens americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, *afër*) zudem in seiner Übersicht noch die Gruppen *Homo* (*sapiens*) *ferus* – verwilderte Menschen sowie *Homo* (*sapiens*) *monstrosus* – Individuen mit krankhaften Formabweichungen hinzu. An

¹⁰ Broberg, Gunnar: *Homo sapiens. Linnaeus's Classification of Man*, in Frängsmyr, Tore (ed.): *Linnaeus. The Man and his Work*. Watson, Canton MA, 1994, 156–194.

anderer Stelle schlägt er dann eine zweite Einteilung der Varietäten der Species *Homo* vor: *albus, badius, niger, cupreus, fuscus*.

Das Bedeutende an der Klassifikation von Linné für die Geschichte der biologischen Anthropologie war die damit verbundene Nennung bzw. Einführung der (noch heute) gültigen Fachnamen der Menschengruppen – Indianide, Europide, Mongolide und Negride – wobei die Indianiden erstmals überhaupt auftraten. Als neu, aber bedeutungslos, erwies sich die Nennung der Wild- und Monstermenschen. Die 1684 von Bernier beschriebenen Lappide und Khoisanide fehlen ebenfalls in Linnés Übersicht. Sein System wandte er dann schließlich noch auf die Einwohner Schwedens an und beschrieb in seiner *Fauna Suecica* von 1746 die Homines in Schweden als Gothi, Fennones und Lappones. Linnés Klassifikation, noch fern jedes biologischen Evolutionsdenkens, erfuhr dann insbesondere durch die Übersetzungen seiner Werke, verschiedene Kommentare usw., zahlreiche Änderungen, insbesondere durch den Erlanger Professor für Naturgeschichte Philipp Ludwig Statius Müller sowie die Zoologen Carl Christian Gmelin (1762–1837) und Johann Christian Polycarp Erxleben (1744–1777)¹¹. Gmelin veröffentlichte 1791 eine Übersetzung der 13. Auflage von Linnés Hauptwerk und fügte hier verschiedene Veränderungen hinzu, die sich aber vorwiegend bei der systematischen (Neu)Gliederung auf die Hautfarbe bezogen.¹²

¹¹ Erxleben veränderte die Linnésche Klassifikation, indem er in seinem Werk *Systema Regni Animalis*, zwei neue und damit weitere Namen in die Nomenklatur einführt. So findet sich unter „Classis I Mammalia. I. Homo“: „Sapiens I. Homo“, gefolgt von Homo Lappo (neu), Homo Tatarus (neu), Homo Asiaticus, Homo Europaeus, Homo Afer und Homo Americanus. Vgl. Erxleben, Johann Christian Polycarp: *Systema Regni Animalis per Classes, Ordines, Genera, Species, Varietates cum Synonymia et Historia Animalium*. Impensis Weygandianis, Leipzig, 1777, 1–2.

¹² Vgl. Müller, Philipp Ludwig Statius: *Des Ritters Carl von Linné, Königlich Schwedischen Leibarztes vollständiges Natursystem nach der zwölften lateinischen Ausgabe und nach Anleitung des holländischen Houttuynischen Werks mit einer ausführlichen Erklärung. I. Theil. Von den säugenden Thieren*. Raspe, Nürnberg, 1773;

Umfassender als Linné dachte der französische Naturforscher Georges Louis Leclerc Comte de Buffon (1707–1788)¹³, Direktor des Jardin du Roi, dessen *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi* 1749 erschien.¹⁴ Diese Naturgeschichte war übersichtlich gegliedert und entsprach in ihrer Gesamtheit den vielfältigen Interessen des Autors. In seinem dritten Band (von insgesamt 49 Bänden; S. 305 „Histoire naturelle de l'homme“) bezog Buffon den Menschen und die ihn umgebende Lebewelt in seine Betrachtungen mit ein.¹⁵ Die Beschreibung der körperlichen Verschiedenheiten der Menschen (nach Haut-

Gmelin, Carl Christian: *Gemeinnützige Naturgeschichte der Säugethiere*. Neydeck, Mannheim, 1806.

¹³ Neben Buffon war es insbesondere Jean Jacques Rousseau, der mit idealisierenden Vorstellungen zu jener Zeit die anthropologische Forschung in Frankreich mit beeinflusste. Christoph Martin Wieland (*Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen* 1770 etc.) hat später in Deutschland auf die unwissenschaftlichen Zugänge seitens Rousseaus hingewiesen. Nach der Revolution war es dann erst wieder Julien-Joseph Virey, der 1801 ein anthropologisches Buch *Histoire Naturelle du Genre Humain* veröffentlichte, später folgten dann u.a. noch Äußerungen zum Thema von Montesquieu, Voltaire, Georges Cuvier, Graf de Lacépède, Alexandre Desmoulins oder Marcellin Bory de St. Vincent. (Eickstedt: *Die Forschung am Menschen*, 242–253); Barkhaus, Annette: Vom „Mängelwesen“ zum Herrscher über Mensch und Tier. Eine Analyse der Anthropologie Buffons, *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 4: 1997, 149–178.)

¹⁴ Pittelkow, Jörg: *Von Linné zu Buffon. Etappen der Vorgeschichte der Biologischen Anthropologie*. Diplomarbeit Philosophie, Halle, 1991. (Manuskript).

¹⁵ Vgl. Buffon, Georges de: *Histoire Naturelle Générale et Particulière*. 49 Bde., Paris – siehe insbesondere Bd. III, *Histoire naturelle de l'Homme*; vgl. ebenso die vollständige und verbesserte deutsche Ausgabe von Ulmenstein, Friedrich Wilhelm von: *Herrn Buffons Naturgeschichte des Menschen*. 2 Bde. Pauli, Berlin 1807. Vgl. ebenso Dougherty (Dougherty, Frank William Peter: Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Gustav Fischer, Stuttgart/ New York, 1990, 221–279.

farbe, Körpergröße, Körperform, ethnische Charakterzüge) sowie die Darstellung von Völkern und der Lebenskurve sind das Neue gegenüber den Auffassungen seiner Vorgänger; oftmals in der Argumentation beziehend auf Schilderungen aus der Reiseliteratur.¹⁶ Auch über die Ursachen für Rassenmerkmale – wie z.B. die dunkle Haut der Neger („äthiopische Rasse“) – finden sich Bemerkungen. Buffon vertrat ferner die Meinung, daß die „erste und fast einzige Ursache“ hierfür im Klima zu suchen sei, während bei deren Ahnen das Merkmal noch nicht in dieser Stärke ausgeprägt war. Erstmals klingt hier eine angedachte Verbindung der Frage nach der Entstehung der Arten mit der nach der Vererbung an. An Rassen (Varietäten) unterschied Buffon: 1. die lappländische oder Polar-Rasse, 2. die tatarische oder mongolische Rasse, 3. die südasiatische Rasse, 4. die europäische Rasse, 5. die äthiopische und 6. die amerikanische Rasse.¹⁷ Im Gegensatz zu Linnés zweitem Vorschlag (s.o.) wurden hier wieder geographische Bezeichnungen in die Rassenbenennungen eingeführt. Buffon erwog auch die Möglichkeit, daß unvollkommene Arten aussterben und nur die vollkommensten erhalten bleiben. Außerdem sind seine vergleichend-anatomischen (primatologischen) Studien, die er gemeinsam mit dem Anatomen Louis Jean-Marie Daubenton (1716–1800) an Schimpansen und Gibbons durchführte, für die Vorgeschichte der biologischen Anthropologie bedeutsam. Dieser vergleichend-anatomische Zugang, der ein Interesse an Fragen und Problemen für die Abstammungslehre und Entwicklungsgeschichte aufzeigt, ist teilweise noch später in den Arbeiten von Albrecht von Haller (1708–1777), Charles

¹⁶ Odom, Herbert H.: Generalizations on Race in Nineteenth-Century Physical Anthropology, *Isis* 58: 1967/1, 5–18.

¹⁷ Scheidt: Beiträge zur Geschichte der Anthropologie, 288.

Bonnet (1720–1793)¹⁸, Johann J. Scheuchzer¹⁹ sowie Karl Friedrich Kielmeyer (1765–1844) oder Petrus Camper (1722–1789) zu finden, wobei dem Holländer Camper unter den hier Erwähnten eine besondere Stellung zukommt.²⁰

Der vergleichende Anatom Camper hatte bereits 1764 eine Schrift *Über den Ursprung und die Farbe des Negers* verfaßt, die ein anthropologisches Thema zum Inhalt hatte und auf eigenen rasenanatomischen Sektionen (Europäer, Negride, Indonesier) beruhte. Jahre später folgte eine Abhandlung über den *Orang-Utan und einige andere Affenarten* (1778)²¹, und nach seinem Tode veröffentlichte sein Sohn noch das 77 Seiten umfassende Buch *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters nebst Darstellung einer neuen Art, allerlei Menschenköpfe mit Sicherheit zu zeichnen* (1792): „In diesem wird der berühmte Campersche Gesichtswinkel dargelegt, der den Grad der Prognathie und damit den der Primitivität, ja geradezu

¹⁸ Dieser schrieb 1764: „Der Affe führt zum Vierfüßler zum Menschen vor [...] Der Affe ist dieser Entwurf des Menschen: Ein grober Entwurf, ein unvollkommenes Bild, aber doch ähnlich [...] An der Spitze der Leiter unserer Erde steht der Mensch, das Meisterwerk der irdischen Schöpfung. – Die Menschheit hat ihre Abstufungen wie alle Erzeugnisse unserer Welt. Zwischen dem vollkommensten Menschen und dem Affen gibt es eine Unzahl zusammenhängender Kettenglieder“ (zit. nach Querner, Hans: *Stammesgeschichte des Menschen*. Kohlhammer, Stuttgart, 1968, 18).

¹⁹ Scheuchzer legte umfangreiche geologisch-paläontologische Sammlungen an und deutete Fossilien in Anlehnung an die Forschungen des englischen Naturhistorikers John Woodward als Reste der „Sintflut“.

²⁰ Visser, Robert: Die Rezeption der Anthropologie Petrus Campers (1770–1850), Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Samuel Thomas von Sömmerrings Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen*. Gustav Fischer, Stuttgart, 1987, 325–335.

²¹ Nachdem die Holländer weite Teile des indonesischen Archipels in ihr Handelsimperium eingegliedert hatten, war es Camper möglich gewesen, an die Verbreitungsgebiete des Orangs zu gelangen und mehrere Sezierungen vorzunehmen, wobei ihn zunächst die Sprachorgane interessiert hatten (Camper, Peter: Kurze Nachricht von der Zergliederung verschiedener Orang-Utans, in *Herrn Pieter Campers kleine Schriften*. Verlag S. L. Crusins, Leipzig, 1784, 1. Bd., 2 Stück, 65–94).

die Stufenleiter von Tier über Affe und Primitivmensch zum Europäer eindrucksvoll und zahlenmäßig exakt aufweist. Er wird von einer Linie gebildet, die durch äußeren Gehörgang und Nasenboden und eine zweite, die 'von dem hervorragendsten Theile des Stirnknöchens herab bis zum äußersten Zahnhöhlensaum der oberen Kinnlade' läuft. Das war schon 1768 entworfen und 1770–1774 an der Kunstakademie zu Amsterdam vorgetragen worden [...].²² Camper sah wie Lamarck im Menschen eine eigene Gruppe – *Bimamus* –; sämtliche Affen und Halbaffen faßte er taxonomisch in die Gruppe der vierhändigen Tiere – *Quadrumanus* – zusammen. Seine typologische Methode war im Vergleich zu der von Hunter, Blumenbach oder Zimmermann origineller, zumal er auch erstmals Beobachtungen „am lebenden Objekt“ mit in seine taxonomischen Überlegungen einband. Eine Rasseneinteilung findet sich bei ihm ebenso wenig wie eine ausführliche Darstellung der Entstehung der Rassenmerkmale. In allen diesen Fragen bezog er sich auf Buffon.

Von Kant zu Sömmerring

In etwa zeitgleich zu den hier dargelegten Studien von Camper u.a. setzte besonders in Deutschland (ähnlich wie in Frankreich) ein großes Interesse an der anthropologischen Forschung ein, wie zahlreiche zwischen 1775 (Kant) und 1786 (Meiners) erschienene Schriften beweisen.²³

²² Eickstedt: *Die Forschung am Menschen*, 260.

²³ An dieser Stelle sei auch an die erste Zeitschrift erinnert, die sich anthropologischen Themen zuwandte: Das von 1788–1790 von Carl Grosse in Halle herausgegebene *Magazin für Naturgeschichte der Menschen* (siehe Schwidetzky, Ilse: *Geschichte der Anthropologie*, in Knußmann, Rainer: *Anthropologie. Handbuch der vergleichenden Biologie des Menschen*. zgl. 4. Auflage des Lehrbuches der Anthropologie begründet von Rudolf Martin. Bd. I. – Wesen und Methoden der Anthropologie. Fischer, Stuttgart/ New York, 1988, 47–126, hier: 60).

Mit dem Königsberger Philosophen Immanuel Kant (1724–1804) ist zunächst einer der Gelehrten jener Zeitepoche zu erwähnen, der, weit vor Darwin, neben seinen Werken über die Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, eben auch auf dem ihm fern stehenden, aber ihn interessierenden Gebiet der Anthropologie Bemerkenswertes leistete.²⁴ Kant kam von der Beschäftigung mit der Geographie her zur Anthropologie. Im Jahre 1775, zeitgleich zu Blumenbach und John Hunters *Disputatio critica*, ließ er für eine im Sommersemester zu haltende Vorlesung eine Schrift „Von den verschiedenen Racen der Menschen (zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775)“ erscheinen. In dieser unterschied er zunächst eine „Schuleinteilung“, die auf Klassen (Ähnlichkeiten) sowie eine „Natureinteilung“, die sich auf Stämme (Verwandtschaft) beziehen sollte. Die Menschen bildeten dabei eine Gattung und mußten demnach alle einem Stamm entsprungen sein. Als „Stammgattung“ aller Menschen nahm Kant „Weiße von brünetter Farbe“ an, als deren „Anartungen“ folgende Gruppen auftreten sollten: „Erste Rasse, Hochblonde (Nördl. Eur.) von feuchter Kälte, Zweite Rasse, Kupferrote (Amerik.) von trockner Kälte, Dritte Rasse, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze, Vierte Rasse, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze“.²⁵ Diese Einteilung basierte hauptsächlich auf seiner Anschauung von der Einwirkung des Klimas; so sollte z.B. trockene Kälte das Wachstum hemmen usw. Zudem sind hier bereits vollständig sämtliche Gedanken einer spe-

²⁴ Schultze, Fritz: *Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre*. Verlag von Hermann Dufft, Jena, 1875; Lenoir, Timothy: Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology, *Isis* 71: 1980/1, 77–108.

²⁵ Kant, Immanuel: *Kant-Ausgabe in 6 Bde.* Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. VI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 28. Vgl. ebenso Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in *Kant-Forschungen*, Bd. 10. Hrsg. von Reinhard Brandt und Werner Stark. Felix Meiner, Hamburg, 1999.

ziellen Rassentheorie und Rassenkunde vorhanden, gab er doch u.a. Vorschläge für zwei Rassengliederungen (Neger und Weiße), wobei die eine morphologischer, die andere abstammungsgeschichtlicher Natur sein sollte. Ferner maß Kant in seinen anthropologischen Studien der Erbllichkeit der „natürlichen Anlagen“ einen hohen Stellenwert bei, was nicht bei allen Naturwissenschaftlern Anklang fand. Insbesondere mit dem Forschungsreisenden Georg R. Forster (1754–1794) kam es hierüber in der Zeitschrift *Der Teutsche Merkur* zu einem Streitgespräch.²⁶ Forster war in seinen Argumentationen weitgehend den Aussagen von Buffon und Jean-Jacques Rousseau gefolgt, wandte sich zudem gegen die Möglichkeiten einer Anpassung der Hautfarbe, weil er damit eine „Zerklüftung der Menschheit“ befürchtete, und lehnte ferner den Rassenbegriff Kants ab. Rasse hatte Kant 1785 wie folgt definiert: „Der Begriff einer Rasse ist also: *der Klassenunterschied der Tiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist*. Das ist die Bestimmung, die ich in dieser Abhandlung zur eigentlichen Absicht habe [...]“.²⁷ Forster hingegen folgte der Meinung, Rasse sei einfach „ein Volk von eigentümlichem Charakter und unbekannter Abstammung“ und sah vermutlich in Kants Annahme von Erbunterschieden der Rassen eine Gefahr für den Fortschritt der menschlichen Entwicklung.²⁸

Mit dieser ersten nachweisbaren Vorlesung über das, was wir heute gemeinhin Anthropologie nennen, hat Kant die Anthropologie als Hochschulfach etabliert.²⁹ Dieser Entwurf (1775) erfuhr

²⁶ Forster: Noch etwas über die Menschenrassen, 57–86, 250–266; Kant, Immanuel: Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, *Der Teutsche Merkur*, 1788, 36–52, 107–136.

²⁷ Kant, Immanuel: Bestimmung des Begriffs einer Menschen-Race (1785), in Kant: *Kant-Ausgabe in 6 Bde*, 75. (Hervorhebung im Orig.)

²⁸ Forster, Georg: Noch etwas über die Menschenrassen, *Der Teutsche Merkur*, 1786, 57–86, 250–266; Weingarten, Michael: *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*. Pahl-Rugenstein, Bonn, 1999.

²⁹ Scheidt: Beiträge zur Geschichte der Anthropologie, 383 ff.

dann offenbar im Zusammenhang mit seiner Vorlesung in den nächsten Jahren eine weitere Ausgestaltung, in manchen Teilen auch eine Präzisierung der Argumentation. So erschienen noch drei weitere Schriften, die für die Geschichte der Anthropologie jener Jahre Bedeutung besitzen: 1. *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), 2. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788) und 3. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). In diesen Schriften schloß sich Kant in weiten Teilen den anthropologischen Argumenten seiner Mitstreiter (Blumenbach, Zimmermann u.a.) an, unterschied sich aber auch oftmals im Detail (Zweckmäßigkeitsbegriff etc.), wie die Auseinandersetzung mit Forster beweist.

Mit Kant, Hunter und später auch Herder hatte nahezu zeitgleich der Göttinger Gelehrte Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) – der eigentliche „Vater der Anthropologie“ im deutschen Sprachraum – ebenso Vorstellungen über die Menschheitsgeschichte entwickelt. Zunächst mit dem Katalogisieren von Schädeln befaßt, sollte sich seine 100 Seiten umfassende Dissertation *De generis humani varietate nativa* (1775) als bedeutend für die Geschichte der Anthropologie erweisen. Klar und übersichtlich geschrieben, machte diese Schrift Blumenbach über Nacht zu einem berühmten Gelehrten und in nur wenigen Jahren zum Ordinarius für Naturgeschichte an der Universität Göttingen.³⁰ Seine Arbeit, die auch auf den großen Reisebeschreibungen fußte, stellt für die damaligen wissenschaftlichen Verhältnisse einen ersten Versuch dar, die Wesen der körperlichen Verschiedenheiten der Menschen übersichtlich und anschaulich darzustellen. Ebenso ist es sein Verdienst, die „technischen Mittel zur direkten Beobachtung und Untersuchung, die seine Zeit ihm bot, für die Anthropologie ausge-

³⁰ Gascoigne, John: Blumenbach, Banks, and the Beginnings of Anthropology at Göttingen, in Rupke, Nicolaas Adrianus (ed.): *Göttingen and the Development of the Natural Sciences*. Wallstein, Göttingen, 2002, 86–98.

wählt und zusammengestellt zu haben“.³¹ Als Methode und Form-beschreibendes Objekt nutzte er den Schädelvergleich und dürfte damit zu den ersten Gelehrten jener Zeit gehören, der planmäßig Kraniologie betrieb. Später verband Blumenbach seine Ergebnisse mit denen aus der vergleichenden Anatomie, Physiologie und Psychologie. Dieser wissenschaftliche Zugang sollte sich zunächst und für die nächsten Jahrzehnte als bedeutend erweisen, wurde doch so der anthropologischen Forschung mittels der Kraniologie ein handlicher Bezugspunkt vorgegeben, womit Formverschiedenheiten der Menschen klar nachzuvollziehen waren.³² Andererseits wirkte diese Methode aber auch hemmend, indem sie zu Einseitigkeit in der anthropologischen Forschung führte, gerade in dem Moment, als auch die Naturphilosophie einen gewissen negativen Einfluß auf die anthropologische Entwicklung nehmen sollte.³³ Als schließlich dann im Jahre 1890 der ungarische Anthropologe Aurél von Török (1842–1912) auf rund 5 000 an *einem* Schädel zu nehmende Maße³⁴ kam, war eine Art methodische Sackgasse der Kraniologie erreicht.

Mit seiner Rassengliederung (beruhend auf unterschiedlichen Hauttönungen), die in seinen einzelnen Werken differiert, gab Blumenbach hingegen eine Klassifikation vor, die bis an die Wende des

³¹ Scheidt: Beiträge zur Geschichte der Anthropologie, 293.

³² Lenoir: Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology, 77–108; Hoßfeld, Uwe: Kopf, Schädel und Rassenkunde, in Wiczorek, Alfred/ Rosendahl, Wilfried (Hrsg.): *Schädelkult. Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen*. Schnell & Steiner, Regensburg, 2011, 309–317.

³³ Richards, Robert J.: *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago University Press, Chicago/ London, 2002.

³⁴ Vgl. Török, Aurél von: *Grundzüge einer systematischen Kraniometrie. Methodische Anleitung zur kraniometrischen Analyse der Schädelform für die Zwecke der physischen Anthropologie, der vergleichenden Anatomie sowie für die Zwecke der medizinischen Disziplinen und der bildenden Künste*. Enke, Stuttgart, 1890. Vgl. Schultka, Rüdiger/ Neumann, Josef N. (Hrsg.): *Anatomie und Anatomische Sammlungen im 18. Jahrhundert*. LIT, Berlin, 2007 oder Grupe, Gisela/ Harbeck, Michaela/ McGlynn, George C.: *Prähistorische Anthropologie*. Springer, Heidelberg, 2015, 43–45.

19. Jahrhunderts Bestand haben sollte und eine außerordentliche Verbreitung erlangte. Er unterschied seit seiner Dissertation fünf Hauptrassen, die einzelne beschreibende Abänderungen erfuhren, und fast drei Jahrzehnte nach deren Einführung liest man in der siebten Auflage des *Handbuch der Naturgeschichte* (1803): „1. Die caucasische Rasse: [...] von weißer Farbe mit rothen Wangen, langem, weichem, nußbraunem Haar (das aber einerseits ins Blonde, anderseits ins Dunkelbraune übergeht); und der nach den europäischen Begriffen von Schönheit musterhaftesten Schedel- und Gesichts-Form. Es gehören dahin die Europäer mit Ausnahme der Lappen und übrigen Finnen; dann die westlichern Asiaten, dießseits des Obi, des caspischen Meers und des Ganges; nebst den Nordafricanern; – also ungefähr die Bewohner der den alten Griechen und Römern bekannten Welt. 2. Die mongolische Rasse: [...] meist waizengelb (theils wie gekochte Quitten, oder wie getrocknete Citronschalen); mit wenigem, straffem, schwarzem Haar; enggeschlitzten Augenliedern; plattem Gesicht; und seitwärts emnirenden Backenknochen. Diese Rasse begreift die übrigen Asiaten, mit Ausnahme der Malayen; dann die finnischen Völker in Europa (Lappen etc.), und die Eskimos im nördlichen America von der Beringstraße bis Labrador. 3. Die äthiopische Rasse: [...] mehr oder weniger schwarz; mit schwarzem, krausem Haar; vorwärts prominirenden Kiefern, wulstigen Lippen und stumpfer Nase. Dahin die übrigen Africaner, nahmentlich die Neger, die sich dann durch die Fulahs in den Mauren etc. verlieren, so wie jede andere Menschen-Varietät mit ihren benachbarten Völkerschaften gleichsam zusammen fließt. 4. Die americanische Rasse: [...] Lohfarb oder zimmtbraun (theils wie Eisenrost oder angelaufenes Kupfer); mit schlichtem, straffem, schwarzem Haar, und breitem aber nicht plattem Gesicht, sondern stark ausgewirkten Zügen. Begreift die übrigen Americaner außer den Eskimos. 5. Die malayische Rasse: [...] von brauner Farbe (einerseits bis ins helle Mahagoni andererseits bis ins dunkelste Nelken- und Castanienbraun); mit dichtem

schwarzlockigem Haarwuchs; breiter Nase, großem Munde. Dahin gehören die Südsee-Insulaner oder die Bewohner des fünften Welttheils und der Marianen, Philippinen, Molucken, sundaischen Inseln etc. nebst den eigentlichen Malayen. Von diesen fünf Haupt-Rassen muß nach allen physiologischen Gründen die caucasische als die sogenannte Stamm – oder Mittel-Rasse angenommen werden [...]“.³⁵

Als wichtigste „reizende Eindrücke“, welche diese Varietätenunterschiede hervorbringen, sah Blumenbach den Einfluß des Klimas (für die Hautfarbe und die Körpergröße), die Nahrung, die Haarform usw., Anschauungen, die ihn schließlich dazu veranlaßten, die Urheimat des Menschengeschlechts in Asien anzunehmen und somit die kaukasische Rasse mit der weißen Hautfarbe (als die ursprünglichste) an die Spitze seiner Einteilung zu stellen. Gegenüber Linnés Einteilung ist die Klassifikation von Blumenbach detaillierter, auch finden sich hinsichtlich der Schemata von Buffon und Hunter Ergänzungen.

Blumenbach legte im Gegensatz zu Kant (dieser gab einige Grundbegriffe der Anthropologie vor) die biologischen Grundlagen für dieses Fach, indem er neben morphologisch-physiologischen Gesichtspunkten auch ästhetische Punkte in seine Klassifikation (nicht im Sinne einer biologischen Typologie) mit einband und damit eine anthropologische Bedeutung der verschiedenen Menschenrassen betonte.

Es war Blumenbachs Jenaer Kommilitone und Freund, der spätere Mainzer Arzt und Anatom Samuel Thomas von Sömmerring (1755–1830), der ein weiteres Buch zu dieser Thematik, in diesem für die Anthropologiegeschichte so wichtigen Jahrzehnt, verfaßte. Im Jahre 1785 veröffentlichte er die Abhandlung *Über die körper-*

³⁵ Blumenbach, Johann Friedrich: *Handbuch der Naturgeschichte*. 7. Aufl. Heinrich Dieterich, Göttingen, 1803, 66–68.

liche Verschiedenheit des Negers vom Europäer³⁶, wo er sich mit aller Entschiedenheit gegen die mittelalterliche Auffassung (Albertus, Petrus) wandte, die gefragt hatte, ob Neger überhaupt Menschen und nicht vielleicht Affen wären. Auch ginge es darum zu überprüfen, ob die Mohren oder die Europäer sich „mehr dem Affen näherten“: „Um allen gehäßigen Schlüssen und Mißbrauch vorzubeugen, wiederhole ich nochmals, die Negern sind wahre Menschen, so gut wie wir, und nach höchst wahrscheinlichen Gründen, die uns Naturgeschichte, Physiologie, und schriftliche Nachrichten darbieten, von einem gemeinschaftlichen Stammvater mit allen übrigen Menschen entsprossen, und so gut, und nichts weniger Menschen, als die schönsten Griechinnen.“³⁷ Grundlage für diese vergleichend rassenanatomischen Studien waren mehrere an Tuberkulose verstorbene „negride Tambourmajore“ des Kurfürsten von Hessen-Kassel gewesen. Sömmerring beschrieb in seiner Studie u.a. Augen, Nase, Schädel und Skelett der Negriden unter vergleichend-anatomischen Gesichtspunkten und berücksichtigte ebenso die Beschaffenheit der negriden Haut. Die „Haut des Negers“ sollte in Folge dieser Studie und der anderer Autoren zu einem der meist erörtertesten Probleme überhaupt werden.³⁸

³⁶ Bereits 1774 war diese Schrift unter dem Titel „Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer“ erschienen.

³⁷ Sömmerring, Samuel Thomas: *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*. Frankfurt/ Mainz: Varrentrupp Sohn und Wenner. 1785.

³⁸ Vgl. u.a. Mazzolini, Renato G.: Anatomische Untersuchungen über die Haut der Schwarzen (1700–1800), in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Gustav Fischer, Stuttgart/ New York, 1990, 169–187; Schmutz, Hans-Konrad: Friedrich Tiedemann (1781–1861) und Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). Anthropologie und Sklavenfrage, in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Gustav Fischer, Stuttgart/ New York, 1990, 353–363; Hoßfeld, Uwe: Kopf, Schädel und Rassenkunde, in Wiczorek, Alfred/ Rosendahl, Wilfried (Hrsg.): *Schädelkult. Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen*. Schnell & Steiner, Regensburg, 2011, 309–317; Dreesbach, Anne: *Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung »exotischer Menschen« in Deutschland, 1870–1940*. Campus,

Historische Anthropologie und Rassenanthropologie

Diese doch teilweise stark anatomisch ausgerichteten Arbeiten führte man in der Folgezeit weiter fort. Sie fanden aber nun auch eine Erweiterung durch philosophische, psychologische und ethnographische Elemente, wobei Johann Gottfried Herders (1744–1803) Ausführungen zunächst zentral werden sollten.

Herder, ein Schüler von Kant und späterer Hofprediger in Weimar, steht mit seinem vierbändigen Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) sowie den *Briefe[n] zur Beförderung der Humanität* (1793–1797) von Beginn an in der Tradition einer rassenanthropologisch ausgerichteten Philosophie. Bereits im Titel seines Werkes *Ideen* verbirgt sich eine (biologische) Anthropologie im Sinne der eingangs erwähnten Definition, eine Behandlung des Menschen und seiner Geschichte unter empirisch naturwissenschaftlichen Aspekten. Obwohl nicht wie Buffon, Camper, Blumenbach u.a. eine originäre Arbeit zur Menschenforschung beisteuernd, haben Herders Bemerkungen in den beiden oben erwähnten Werken zu einer Vertiefung der Thematik beigetragen. Viel mehr als andere kompilatorisch auf diesem Gebiet arbeitend, seine Meinung in „eklektizistischer Weise“ zusammensetzend, stellte die Anthropologie in seinem Gesamtwerk aber

Frankfurt am Main/ New York, 2005. Vgl. hier auch die Arbeit von Tiedemann (Tiedemann, Friedrich: *Das Hirn des Negers mit dem des Europäers und des Orang-Outangs verglichen*. Karl Winter, Heidelberg, 1837; Ders.: *Das Hirn des Negers mit dem des Europäers und des Orang-Outangs verglichen. Einführung von Hans-Konrad Schmutz*. Basiliken-Presse, Marburg, 1984.) über das „Hirn des Negers“, wo dieser unmittelbar an die Vorarbeiten von Camper, Cuvier, Blumenbach u.a. angeschlossen. Sömmerrings restliches wissenschaftliches Werk ist dabei aber nicht so stark von anthropologischen Einflüssen durchsetzt, wie es beispielsweise bei Blumenbach und Camper der Fall gewesen war (Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Samuel Thomas von Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit*. Gustav Fischer, Stuttgart, 1985; Wagner & Dumont 1987 oder vgl. die anderen bis heute erschienenen Werke der Edition).

nur einen kleinen Baustein dar³⁹. Obwohl nicht genau nachweisbar, erkennt der Leser in den *Ideen* und späteren *Briefen* anthropologische Einflüsse seitens Linnés oder Blumenbachs, zumal Herder der Gattung Homo (dem Träger der Humanität) im zweiten Teil des Hauptwerkes ausreichend Platz widmet. In seinen *Ideen* findet sich auch ein kühner Vergleich des Menschen mit dem Orang-Utan. Anknüpfend an Buffon, Daubenton u.a. heißt es: „Die Verrichtungen, die man von ihm erzählt, selbst sein Torheiten, Laster, vielleicht auch gar die periodische Krankheit machen ihn dem Menschen ähnlich [...] seine Denkkraft steht dicht am Rande der Vernunft, am armen Rande der Nachahmung. Er ahmt alles nach und muß also zu tausend Kombinationen sinnlicher Ideen in seinem Gehirn geschickt sein, deren kein Tier fähig ist [...]“.⁴⁰ Diese Sicht zugleich aber wieder relativierend, notierte er an anderer Stelle: „Du aber, Mensch, ehre dich selber! Weder der Pongo, noch der Longimanus ist dein Bruder; aber wohl der Amerikaner, der Neger. Ihn also sollst du nicht unterdrücken, nicht morden, nicht stehlen; denn er ist ein Mensch wie du bist; mit den Affen darfst du keine Bruderschaft eingehen.“⁴¹

Als Äquivalent zu Rasse verwendete er Form, diskutierte den Einfluß klimatischer Veränderungen, die Entstehung der Sprache und letztlich auch den Ursprung sowie die Ausbreitung der Menschen („Einheit des Humanen“). An dieser Stelle verzichtete Herder auf eine Einteilung der menschlichen Rassen; diese wurde dann aber in der Nachfolge Herders vom Sachsen-Weimarischen Cammer-

³⁹ Wenzel, Manfred: Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal, in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Samuel Thomas von Sömmerrings Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen*. Gustav Fischer, Stuttgart, 1987, 137–167, hier: 141.

⁴⁰ Herder, Johann Gottfried: *Herders Werke – Textausgabe*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 103.

⁴¹ a. a. O. 103.

rath Georg August von Breitenbach (1731–1817) nachgereicht.⁴² Die Ideen Herders baute zudem Wilhelm von Humboldt⁴³ später zu einer „vergleichenden Anthropologie“ aus, was den Durchbruch eines „historisch-charakterisierenden Verfahrens“ (Sprache der Völker; Völkerpsychologie) bedeutete.⁴⁴

Kurze Zeit nach Herder folgte der Göttinger Philosoph Christoph Meiners (1747–1816) mit seiner Abhandlung *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (1786).⁴⁵ Obwohl heute von zahlreichen im Ausland arbeitenden anthropologisch orientierten Wissenschaftlern negiert, kann man in Meiners den „eigentlichen Begründer der geschichtsphilosophischen Anthropologie“ sowie der vergleichenden Religionswissenschaft und Völkerkunde sehen.⁴⁶ Meiners legte besonderen Wert auf die Eigentümlichkeiten der Physiognomik, „ohne der Versuchung, vom Gesichtsausdruck auf charakterliche Eigenschaften zu schließen, immer zu entgehen“.⁴⁷

⁴² Vgl. Breitenbach, Georg August von: *Versuch einer Erdbeschreibung der sechs Welttheile nach den Stämmen ihrer Regenten und Bewohner nebst Karten*. Richter, Leipzig, 1793.

⁴³ Neben Kants Ausführungen über „Anthropologische Charakteristik“ in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) entwickelte Wilhelm von Humboldt den Plan einer „vergleichenden Anthropologie“ (Heinemann, Fritz: *Wilhelm von Humboldts philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis*, Niemeyer, Halle (Saale), 1929).

⁴⁴ Mühlmann: *Geschichte der Anthropologie*, 65.

⁴⁵ Jahre später erschienen dann noch drei posthum von Johann Georg Heinrich Feder herausgegebene Bände *Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen (die verschiedenen Menschenarten) in Asien und den Südländern, in den Ostindischen und Südseeinseln, nebst einer historischen Vergleichung der vormahligen und gegenwärtigen Bewohner dieser Continente und Eylande* (1811–1815) zur gleichen Thematik.

⁴⁶ Ihle, Alexander: *Christoph Meiners und die Völkerkunde*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931.

⁴⁷ Bitterli, Urs: *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung vom 15. zum 18. Jahrhundert*. Ex Libris, Zürich, 1997, 189.

Ähnlich wie Buffon, Linné oder Blumenbach sah auch Meiners in den Europäern (der Begriff Arier wurde noch nicht verwendet) die edelste Rasse und verlieh seinen Rasseidealen (schöne oder häßliche Rasse) mit den Worten Ausdruck: „Eins der wichtigsten Kennzeichen von Stämmen und Völkern ist die Schönheit oder Häßlichkeit, entweder des ganzen Körpers oder des Gesichts. Die entgegengesetzten Urtheile verschiedener Zeitalter und Nationen machen die Schönheit des Körpers und seiner vornehmsten Theile ebensowenig willkürlich, als Weisheit und Tugend. Nur der Kaukasische Völker-Stamm verdient den Namen des Schönen und der Mongolische mit Recht den Namen des Häßlichen [...] Man kann daher nicht ohne Grund behaupten, daß Schönheit in gewissen Gegenden eine einheimische Blume, und anderswo Häßlichkeit ein unausrotliches Unkraut sey“.⁴⁸

Auch wenn sich die einfache Einteilung Meiners nicht durchsetzte, war sein Bestreben zu erkennen, neben völkerkundlichen Aspekten auch wertende biologische Gedanken in die menschlichen Klassifikationsschemata einzubinden. Ähnlich wie Herder lehnte er eine zoologische Anwendung des französischen Wortes „race“ ab und betonte vielmehr als Polygenist im dritten Band seiner *Untersuchungen*: „Unter Völkerfamilien verstehe ich einen Inbegriff natürlich verwandter Völker, die in den wesentlichen Beschaffenheiten des Körpers, des Geistes und des Gemüts zusammenstimmen, ungeachtet ein jedes sich von den anderen durch eigenthümliche Merkmale unterscheidet. Damit wird der Rassebegriff vom Volksbegriff aufgesogen. Aber es kommt nicht darauf an, dieses Wort bald auf die eine, bald auf die andere begriffliche Seite zu zerren,

⁴⁸ Meiners, Christoph: *Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen (die verschiedenen Menschenarten) in Asien und den Südländern, in den Ostindischen und Südseeinseln, nebst einer historischen Vergleichung der vormahligen und gegenwärtigen Bewohner dieser Continente und Eylande*. 3 Bde. J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Tübingen, 1811–1815.

sondern darauf, Formenkreis und Fortpflanzungskreis als solche klar zu trennen“.⁴⁹ Bei diesen Formulierungen baute er unmittelbar auf seiner Rasseneinteilung von 1786 auf, in der er noch formuliert hatte: „Unter allen in diesem Grundrisse enthaltenen Beobachtungen, die ich als die meinigen anzusehen das Recht zu haben glaube, scheint mir keine andere auf so viele Zeugnisse und Facta gegründet und so reich an wichtigen Folgerungen für viele Wissenschaften zu seyn, als diese: daß das gegenwärtige Menschengeschlecht aus zween Hauptstämmen bestehe, dem Tatarischen oder Kaukasischen, und dem Mongolischen Stamm: daß der letztere nicht nur viel schwächer von Körper und Geist, sondern auch viel übel gearteter und tugendleerer, als der Kaukasische sey; daß endlich der Kaukasische Stamm wiederum in zwo Racen zerfalle, die Celtische und Slawische, unter welchen wiederum die erstere am reichsten an Geistesgaben und Tugenden sey [...] Diese für die ganze Philosophie nicht weniger als für die Geschichte wichtigen Resultate werden alsdann erst recht einleuchtend werden, wenn ich meine Untersuchungen ausführlicher werde mitgetheilt haben“.⁵⁰ Diese Einteilung wurde dann nur noch vom Rostocker Anatomen Wilhelm Josephi (1763–1845) verwendet⁵¹, in Teilen folgte auch später Gobineau der Rassentheorie von Meiners.

Über den Begriff der Menschenrasse kam es Ende des 18. Jahrhunderts dann noch zwischen Meiners und Blumenbach (zum Teil war auch Lichtenberg beteiligt, Bitterli, 1977) zu einem Streit. Während Blumenbach den Begriff ausschließlich auf physische Merkmale anwenden wollte, bezog Meiners auch „geistig-kulturelle Besonderheiten im Sinne der späteren Völkerpsychologie“

⁴⁹ a. a. O. 321.

⁵⁰ Meiners, Christian: *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Meyersche Buchhandlung, Frankfurt/ Leipzig, 1786, 3a–4a.

⁵¹ Vgl. Josephi, Johann Wilhelm: *Grundriß der Naturgeschichte des Menschen zum Gebrauche der Vorlesungen*. Hoffmann, Hamburg, 1790.

mit in seine Studien ein: „[Dieser] Streit [macht die Gefahr deutlich], das Subjekt der praktischen Vernunft ausschließlich durch die Methoden der Naturwissenschaften bestimmen zu wollen. Die Aufhebung des Apriorischen bei der Bestimmung des Menschen und die Zurückführung seines geschichtlichen Daseins auf kausalmechanische Prozesse verleitet nämlich dazu, in verallgemeinerten Erfahrungssätzen über sein Wesen als Gegenstand der physischen Natur apriorische Werturteile, die nur die reine Vernunft liefern kann, einfließen zu lassen“.⁵²

Fazit

Diese kurze Retrospektive zur Genese der Anthropologie um/nach 1800 und einzelner Vertreter (vor Darwin) hat gezeigt, wie bei einigen Gelehrten unterschiedlichster Couleur schon frühzeitig ein klares naturwissenschaftliches Verständnis über Definition und Inhalt von Anthropologie (wenn auch noch nicht exakt formuliert) vorhanden gewesen ist, und das, obwohl fossile Belege bezüglich der Abstammung des Menschen noch fehlten. Das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts hat sich dabei als fortschrittlich erwiesen, gelang es doch gleich von drei wissenschaftlichen Seiten aus, Beiträge für eine sich zukünftig biologisch zu konturierende Anthropologie zu leisten. So haben die Zoologie/Anatomie, Geographie und Philosophie in einigen Punkten wichtige und wesentliche Grundlagen für die exakte (spätere) „Hominidengliederung“ sowie die zukünftige Wissenschaft gelegt. Kant formulierte die grundlegenden Begriffe

⁵² Dougherty, Frank William Peter: Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumenbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse, in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hrsg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Gustav Fischer, Stuttgart/ New York, 1990, 89–111. hier: 109, 111.

für die Anthropologie, Blumenbach hingegen erweiterte diese um die biologischen Grundlagen bzw. gab er eine erste Einteilung der Menschenrassen, Zimmermann, Humboldt und Goethe dehnten den Fokus der Betrachtung auf die geographisch-zoologische sowie völkerkundliche Richtung aus, und das Verdienst von Sömmerring hatte darin bestanden, eine anatomisch-physiologische (medizinische) Sichtweise zu postulieren, die schließlich auch die Diskussionen innerhalb des „Affe-Mensch-Vergleiches“ beendete.

Mit den philosophischen Erweiterungen, Ergänzungen oder Abwandlungen eines Herder, Meiners und Oken wurden ebenso ideengeschichtliche Grundlagen für eine biologisch exakte „Formenkunde“ der Hominiden vorgegeben, die jedoch noch auf humanphylogenetische Interpretationsmuster verzichten mußte. Allen hier erwähnten Gelehrten war ferner gemeinsam, sich in ihren Untersuchungen streng an das empirische Datenmaterial gehalten zu haben und bei den Interpretationen weitgehend weltanschaulichen und moralischen Fragen aus dem Weg gegangen zu sein. Die eigentlichen Rassenideologien, „mit ihren Vorstellungen von biologischer Potenz und kultureller Überlegenheit“, waren den Gelehrten des 18. Jahrhunderts noch vollkommen fremd.⁵³ Biologische Anthropologie verstand sich zu jener Zeit als Bündelung der biologischen Forschung und Integrierung der philosophischen Weltansicht. Erst mit Darwins Theorien sollten ihr dann neue Impulse verliehen werden.

⁵³ Bitterli: *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*, 190.

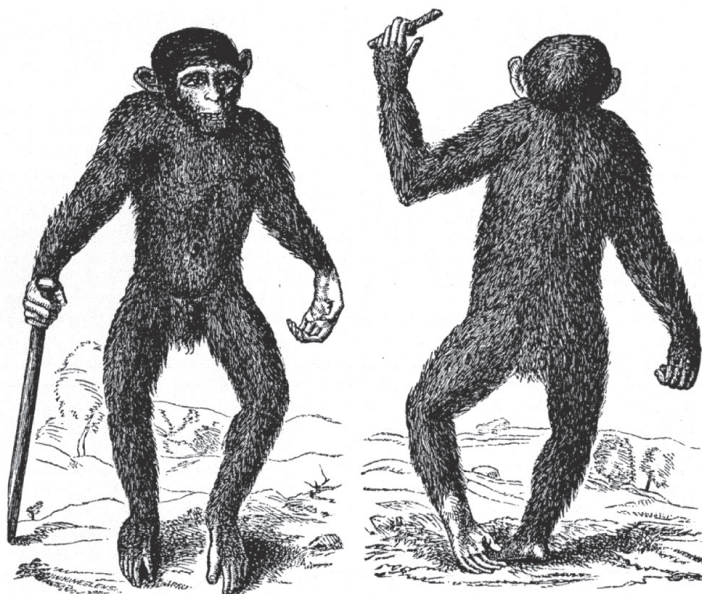


Fig. 1. Der „Pygmie“ nach Tyson's Figuren 1 und 2 verkleinert (1699).
In Huxley, Thomas Henry: *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur*. Vieweg, Braunschweig, 1863, 10.

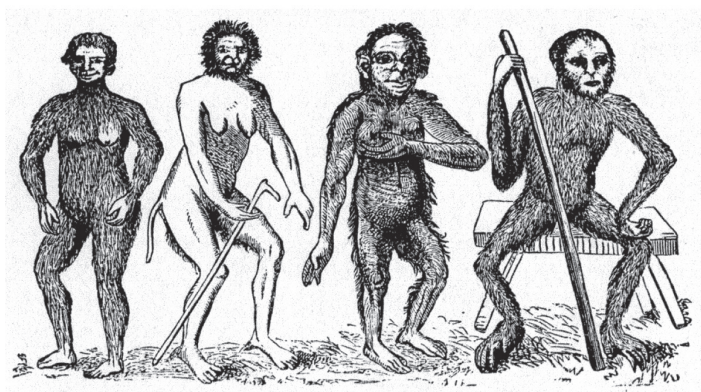


Fig. 2. Die Anthropomorpha Linné's. In Huxley, Thomas Henry: *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur*.
Vieweg, Braunschweig, 1863, 14.

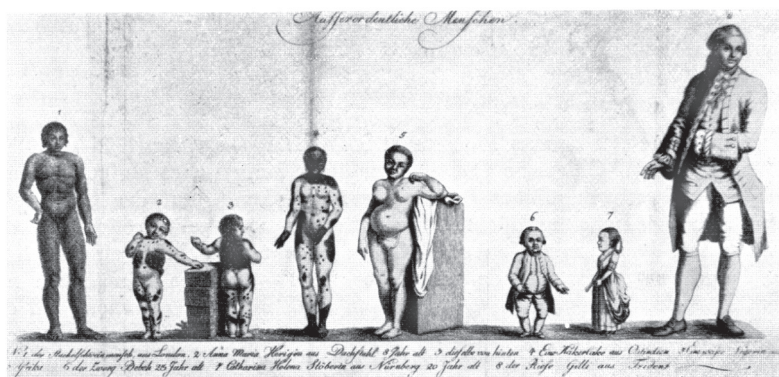


Fig. 3. „Außerordentliche Menschen“ bei Christian Wunsch 1796.
Das Ende der antiken und mittelalterlichen Fabelwesen. In Eickstedt,
Egon Frh. von: *Rassenkunde und Rassengeschichte des Menschen*.
Erster Band. Enke, Stuttgart 1938, 281.

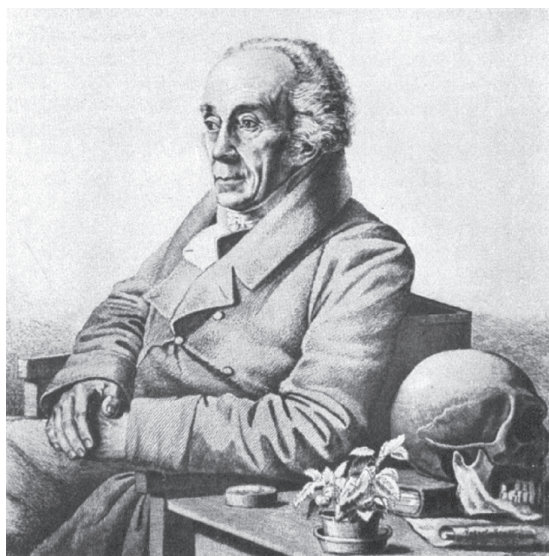


Fig. 4. Johann Friedrich Blumenbach, der Begründer der klassischen
Anthropologie (Bildarchiv von U.H.).

Johann Friedrich Blumenbach und die Anthropologie heute

THOMAS JUNKER

In wenigen Jahren feiert die biologische Anthropologie ihren 250sten Geburtstag. Im Zeitalter der Aufklärung hatten die vergleichenden Anatomen und Systematiker begonnen, die Menschen als Teil der Natur, als eine Tierart unter vielen, zu untersuchen. Die Naturgeschichte (und die aus ihr entstehende Biologie) würde von nun an selbst eine Anthropologie sein, eine Lehre vom Menschen.¹

Einer der Begründer der neuen Wissenschaft vom Menschen war der Mediziner und Naturforscher Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). In seiner Dissertation *De generis humani varietate nativa* von 1775 hatte er ein entsprechendes Forschungsprogramm vorgestellt, das er in den folgenden Jahrzehnten weiterentwickelte und modifizierte. Die erweiterte und in wichtigen Punkten mo-

¹Zur Geschichte der biologischen Anthropologie vgl. Moravia, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Übers. von Elisabeth Piras. Carl Hanser, Frankfurt am Main/ Berlin/ Wien, 1973; Mazzolini, Renato G.: Für eine neue Geschichte vom Ursprung der Physischen Anthropologie (1492–1848), *Jahrbuch 1996. Leopoldina* (R. 3) 42: 1997, 319–341; Junker, Thomas/ Hoßfeld, Uwe: Die Entdeckung der Evolution – Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte. 2. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009; Hoßfeld, Uwe: *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit*. 2., überarb. und akt. Aufl. Steiner, Stuttgart, 2016.

difizierte dritte Auflage aus dem Jahr 1795 wurde in verschiedene Sprachen übersetzt und so einem breiten Publikum zugänglich.²

Was ist von Blumenbachs Fragestellungen und Thesen geblieben? Was können wir von einem Text erwarten, der vor mehr als zwei Jahrhunderten verfasst wurde? Der aus einer Zeit stammt, in der die Evolutionstheorie kaum mehr als eine blasse Ahnung war, in der Menschenfossilien unbekannt waren, und zu der das Wissen über die Gesetze der Vererbung kaum über Alltagserfahrungen hinausging?

Mittlerweile haben die Genetik, die Molekularbiologie, die Paläoanthropologie und weitere Wissenschaften viele offene Fragen der biologischen Anthropologie beantwortet. Zwei seien stellvertretend genannt: 1) Wer sind die nächsten Verwandten der Menschen unter den Tieren und wann lebte der letzte gemeinsame Vorfahre? 2) Wie eng sind die heute lebenden Menschen der verschiedenen geographischen Regionen mit einander verwandt, wann entstanden die so genannten Menschenrassen?

Das Ergebnis war, dass Menschen afrikanische Menschenaffen sind, am nächsten verwandt mit den Schimpansen, und dass es vor rund 5 bis 7 Millionen Jahren zur Aufspaltung der beiden Linien kam. Auch auf die zweite Frage lässt sich nun eine relativ klar umrissene Antwort geben: Dem „Out of Africa“-Modell zufolge sind anatomisch moderne Menschen vor 200 bis 300 000 Jahren in Afrika entstanden und alle heutigen Menschen stammen überwiegend von diesen Vorfahren ab. Zu einem geringen einstelligen Prozentsatz haben sich auch genetische Anteile von sogenannten

² Blumenbach, Johann Friedrich: *De generis humani varietate nativa*. Rosenbusch, Göttingen, 1775. Im Folgenden werde ich mich auf die dritte deutsche Auflage beziehen: Blumenbach, Johann Friedrich: *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte. Nach der dritten Ausgabe und den Erinnerungen des Verfassers übersetzt, und mit einigen Zusätzen und erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Johann Gottfried Gruber*. Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1798 (im Weiteren mit der Sigle „NV“ zitiert).

archaischen Menschenformen im Genpool heutiger Populationen erhalten, von Neandertalern, von Denisova-Menschen und vielleicht noch von weiteren, bislang unbekannten Formen.³

Die neuen Modelle zur Evolution der Menschen wurden auch unter politischen und weltanschaulichen Aspekte intensiv debattiert. So verwiesen Vertreter des „Out of Africa“-Modells darauf, dass die Unterschiede zwischen den geographischen Populationen (‚Rassen‘) ihrer Ansicht nach eher jungen Datums sind, Rassenvorurteile also kaum biologisch begründet werden können. Im Gegenzug haben ihre Gegner, die Anhänger des Multiregionalen Modells, hervorgehoben, dass „Out of Africa“ den Genozid an den archaischen Menschenformen wie den Neandertalern impliziere.

Was heißt all dies für unser Bild vom Menschen? Vor wenigen Jahren hat der Paläoanthropologe Chris Stringer in einem Übersichtsartikel zwei allgemeine Erkenntnisse hervorgehoben:

“I have argued that the physical traits of modern humans can be divided into two sets of features [...].

The first set includes features shared by all living humans – such as a high and rounded skull, small brow ridge and a bony chin on the lower jaw – that make it clear a skull belongs to H. sapiens [...].

The second set of traits belonging to modern humans include the regional or ‘racial’ features that differentiate human populations, such as facial shape, form of the eyelids, type of hair, skin pigmentation and physique.”

Trotz einiger eher oberflächlicher Unterschiede zwischen den verschiedenen Populationen sollen die Gemeinsamkeiten dominieren, und letztlich gehören alle heute lebenden Menschen zu ein und derselben biologischen Art: “One thing should be reiterated: all liv-

³ Vgl. Stringer, Chris: What makes a modern human, *Nature* 485: 03 May 2012, 33–35.

ing humans are members of the extant species *H. sapiens* and, by definition, all must equally be modern humans.”⁴

Was würde Blumenbach zu diesen Thesen sagen? Er war ja nicht nur einer der Begründer der biologischen Anthropologie, sondern gilt auch als Vordenker einer Rassensystematik der Menschen.

Blumenbachs Argument

Blumenbachs Buch über die *Natürlichen Verschiedenheiten* besteht aus vier Abschnitten, die ein übergreifendes Argument bilden. Wie bestimmt er selbst den „eigentlichen Zweck der ganzen Abhandlung“?

Wir „werden untersuchen, welche und welch eine große natürliche Verschiedenheit unter den Völkern und mancherley Nationen der Menschen selbst statt finde, und erwägen, ob diese Verschiedenheit [...] so groß sey, daß man eher mehrere ursprüngliche Spezies des Menschengeschlechts annehmen müsse“ (NV, S. 58).

Bereits im Titel des Buches wird auf diese Fragestellung (in verkürzter Form) Bezug genommen: In der lateinischen Urfassung lautet er *De generis humani varietate nativa*, in der deutschen Übersetzung wurde daraus: *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte*.

Zwei Punkte sind hierbei zu beachten: Zum einen versteht Blumenbach unter ‚Menschengeschlecht‘ den Linnéschen Genus *Homo*, d.h. nach modernem Sprachgebrauch eine Gattung. Das Wort ‚Gattung‘ steht dagegen für eine Art (z.B. *Homo sapiens*). Zum anderen spricht Blumenbach zwar allgemein von „natürlichen Verschiedenheiten“, er behandelt aber nur einen Subtypus. Es werden weder die erblichen Unterschiede zwischen den Individuen einer Art (die heutigen Polymorphismen), noch jene zwischen Männern

⁴ Stringer: What makes a modern human, 34–35.

und Frauen thematisiert, sondern ausschließlich solche zwischen den geographischen Populationen einer Art bzw. zwischen verschiedenen Arten.

Blumenbach besondere Leistung nun besteht darin, dass er die Methoden und Begriffe der vergleichenden Anatomie und der Systematik konsequent auf die Menschen anwendet, ohne ihnen einen Sonderstatus zuzubilligen. Es geht, wie er schreibt, um „den Menschen und die übrigen Tiere“ (NV, 17). Seine Fragestellung, Methoden und theoretischen Grundüberzeugungen sind dagegen weniger originell. Hier lehnt er sich an seine Vorbilder Carl Linnaeus (1707–1778) und Georges Buffon (1707–1788) an, deren oft disparate Ansichten er weiterentwickelt und verbindet.⁵

Linnaeus hatte in der 10. Auflage seines *Systema naturae* (1758) zwei Menschenarten aufgeführt. Neben unserer eigenen Art *Homo sapiens* soll es noch die Art *Homo troglodytes* (Höhlenmensch) geben. Bereits Blumenbach erwähnt diese zweite Menschenart nur mehr als „fabelhaften Wust [...], womit die Menschen die N[atur] G[eschichte] ihres Geschlechts verunreinigt haben“.⁶ Was aber ist mit den vier geographischen Varietäten von Linnaeus – Americanus, Europaeus, Asiaticus, Afer (Africanus) – innerhalb der Art *Homo sapiens*? Handelt es dabei sich um Varietäten oder um eigenständige Arten?

Aus zwei Gründen war diese Frage – Mono- versus Polygenismus – auch politisch höchst relevant: Zum einen galt die These,

⁵ Vgl. Sloan, Phillip R.: Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Species, *British Journal for the History of Science* 12: 1979/2, 109–153; Dougherty, Frank W. P.: Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Mann, Gunter/ Dumont, Franz (Hg.): *Die Natur des Menschen. Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*. Gustav Fischer, Stuttgart/ New York, 1990, 221–279.

⁶ Blumenbach, Johann Friedrich: *Handbuch der Naturgeschichte*. 12. Aufl. Dietrich, Göttingen, 1830, 58. Im Weiteren mit der Sigle „HN“ zitiert.

dass es mehrere unabhängig entstandene Arten von Menschen gibt (Polygenismus), als religiöse Ketzerei.⁷ Dies war einer der Gründe, warum beispielsweise Voltaire in einem Atemzug gegen einen einheitlichen Ursprung (Monogenismus) und den Bibelglauben polemisierte.⁸ Noch Jahrzehnte später spielte der Philosoph und Übersetzer der *Natürlichen Verschiedenheiten*, Johann Gottfried Gruber (1774–1851), in seinem Vorwort auf diesen Punkt an:

„Allein es gab da Leute, und unter diesen ist auch der Toleranzprediger Voltaire, welchen das Ansehen des Katechismus ein großer Dorn in den Augen war. Das hätte er nun immerhin seyn mögen, nur hätten sie nicht deshalb alle Resultate einer vernünftigen Geschichtsforschung, und nebenbey auch die Physiologie, Physik, Chemie u.f. umstoßen sollen.“

Beim zweiten politischen Punkt handelt es sich um die Sklaverei. Die Einheit der Menschheit galt, wie Gruber schrieb, als wichtiges Argument, um „die Sklavenhändler [...] aus ihrem Schlummer zu erwecken“. Unter „den mancherley Gelehrten von verschiedenen Nationen, welche die Einheit des Menschengeschlechts zu vertheidigen suchten, meist Männer von nicht geringer Bedeutung, trat unter uns auch Herr Hofrath Blumenbach auf“.⁹

⁷ Vgl. Hofsten, Nils von: Zur älteren Geschichte des Diskontinuitätsproblems in der Biogeographie, *Zoologische Annalen* 7: 1916, 197–353, hier 88–102.

⁸ Voltaire: *Traité de métaphysique* [1734], *Les Œuvres complètes de Voltaire. The complete works of Voltaire*. Edited by William H. Barber and Ulla Kölling. Tome 14, 415–503. The Voltaire Foundation/Taylor Institution, Oxford, 1989, hier 422–423.

⁹ Gruber, Johann Gottfried: 1798. Vorwort, in NV, V–XIV, hier VII–IX. Vgl. Dougherty, Frank W. P.: Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumenbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse, in *Die Natur des Menschen*, 89–111; Schmutz, Hans-Konrad: Friedrich Tiedemann (1781–1861) und Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). Anthropologie und Sklavenfrage, in *Die Natur des Menschen*, 353–363.

Blumenbachs Versuch, rechtliche und moralische Normen aus der (noch zu beweisenden) biologischen Einheit der Menschen abzuleiten, war aber nicht unumstritten. So wies beispielsweise der Forschungsreisende Georg Forster (1754–1794) darauf hin, dass der gemeinsame Ursprung „entartete Europäer“ offensichtlich nicht daran hindere, „über ihre weissen Mitmenschen eben so despotisch wie über Neger zu herrschen.“ Er selbst hielt die Existenz mehrerer „ursprünglicher Menschenstämme“ für wahrscheinlich, war aber zugleich ein entschiedener Gegner der Sklaverei.¹⁰

Blumenbach jedenfalls war davon überzeugt, dass der Nachweis der Einheit der Menschheit einem bloßen moralischen Appell überlegen war, wenn es darum gehe, die Sklavenhändler ‚aus ihrem Schlummer zu erwecken.‘ Wie aber war diese Einheit wissenschaftlich zu beweisen?

Was ist eine Art?

Wie im 18. Jahrhundert üblich, definierte Blumenbach die Art als Entstehungseinheit: Zur selben Art gehören alle Lebewesen, die einen gemeinsamen Ursprung haben. „Wir zählen so viele Arten, wie verschiedene Formen im Anfang [in principio] geschaffen worden sind“, heißt es bei Linnaeus.¹¹ Dieser getrennte Ursprung konnte religiös als Schöpfung oder naturalistisch als Urzeugung gedacht werden. Unabhängig vom Entstehungsmodus war man davon überzeugt, dass der gemeinsame Ursprung zur Folge hat, dass die Organismen in ihren Merkmalen übereinstimmen und dass diese nur oberflächlich veränderbar sind.

¹⁰ Forster, Georg: Noch etwas über die Menschenraßen, *Der Teutsche Merkur*, October und November, 1786, 57–86, 150–66, hier 161–165.

¹¹ Linnaeus, Carl: *Philosophia botanica*. Kisesewetter, Stockholm, 1751, hier 157.

Die charakteristische ‚innere Gussform‘ („moule intérieur“), wie es bei Buffon heißt, galt als Ursache für die Konstanz der Arten: „Das erste Tier, das erste Pferd beispielsweise, war das äußere Modell und die innere Gussform, nach der alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Pferde geformt worden sind und noch geformt werden“.¹² In analoger Weise wird bei Blumenbach die Integrität der Art durch den ‚Bildungstrieb‘ gewährleistet: „Durch die bestimmte zweckmäßige Wirksamkeit des Bildungstriebes in den bestimmten dafür empfänglichen organisirbaren Stoffen, wird nun die eben so bestimmte Form und der Habitus aller einzelnen Gattungen (species) von organisirten Körpern erhalten“ (HN, 17).¹³

Wenn Autoren des 18. Jahrhunderts von der ‚Einheit des Menschengeschlechts‘ sprechen, so verbinden sie damit also die Vorstellung, dass alle Menschen einen gemeinsamen Ursprung haben, was wiederum bedeutet, dass sie zur selben biologischen Art gehören. Die Definition als solche ist in einem vor-evolutionären Weltbild unproblematisch. Woran aber kann man konkret erkennen, ob es sich um eine oder um mehrere Arten handelt? Geeignete Kriterien zu finden, „wodurch wir in der Natur selbst die bloßen Verschiedenheiten und ächten Spezies von einander unterscheiden können – das ist eben das Schwierige“, so Blumenbach (NV, 59).

Wie lassen sich Arten von Varietäten unterscheiden?

Als Folge der unterschiedlichen Richtung des Bildungstriebes bei verschiedenen Arten sollen sie nicht nur abweichende Merkmale

¹² Buffon, Georges: *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*. Vol. 4. l'Imprimerie Royale, Paris, 1753, 216.

¹³ Vgl. McLaughlin, Peter: Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff, *Medizinhistorisches Journal* 17: 1982/4, 357–372.

aufweisen, sondern zudem untereinander meist nicht fruchtbar sein. Die Zugehörigkeit von Individuen zu einer Art lässt sich also sowohl an ihrer *Ähnlichkeit* als auch an der *gemeinsamen Fortpflanzung* erkennen. In Buffons Worten: „Die Art ist nichts anderes als eine konstante Aufeinanderfolge ähnlicher Individuen, die sich miteinander fortpflanzen“.¹⁴

Wie eindeutig ist das Kriterium der Fruchtbarkeit, wenn es darum geht, Arten von Varietäten zu unterscheiden? Immanuel Kant (1724–1804) beispielsweise setzte ganz auf die „Buffonschen Regel“, der zufolge

„Tiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) doch zu einer und derselben physischen Gattung [= Art] gehören [...]. Nach diesem Begriffe gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung [= Art], weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden.“¹⁵

Die Buffon'sche Regel schien also einen eleganten und zweifel-freien Beweis für die Arteinheit der Menschheit zu ermöglichen. Im Gegensatz zu Kant war sich Blumenbach (ebenso wie Buffon selbst)¹⁶ aber der Schwierigkeiten bewusst, die bei der empirischen Anwendung des Fruchtbarkeitskriteriums auftreten:

¹⁴ Buffon, Georges: *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*. Vol. 4. l'Imprimerie Royale, Paris, 1753, 386.

¹⁵ Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Racen der Menschen [1775], in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Werkausgabe, Bd. 11, 7–30. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, hier 11.

¹⁶ Zu Buffons Überlegungen zum Fruchtbarkeitskriterium vgl. Roger, Jacques: *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*. Fayard, Paris, 1989, 410–418.

- 1) Es sei bei Haustieren (und Menschen sind für ihn typische Haustiere) „der gezwungenen Lebensweise halber, zweydeutig und unsicher“.
- 2) In vielen Fällen sei es auch praktisch nicht durchführbar: Wie „fast ganz nichtig ist die Hoffnung, so viel wilde Thiere, besonders sich selbst überlassene [...] jemals zu dieser Vereinigung zu bringen?“ (NV, 59–60).
- Und 3) schließlich erfordert die Buffon'sche Regel Züchtungs-experimente. Unterschiedliche Tiere, ‚von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen‘, müssen darauf hin untersucht werden, ob sie sich mit einander fortpflanzen.

Um die menschliche Art abzugrenzen, wäre es demzufolge nötig, zum einen die geographischen Varianten der Menschen daraufhin zu überprüfen, ob sie miteinander fruchtbare Nachkommen zeugen. Zum anderen muss untersucht werden, ob dies zwischen Menschen und Menschenaffen der Fall ist. Das zweite Experiment lehnt Blumenbach aber aus ästhetischen bzw. moralischen Gründen ab:

Es fehle zwar „nicht an scheußlichen Erzählungen von Begattungen des Menschen mit Thieren [...]. Allein es ist doch kein von einem glaubwürdigen Zeugen erzähltes Beyspiel vorgekommen, wo eine solche Verbindung fruchtbar gewesen, und aus der abscheulichen Begattung des Menschen mit dem Thiere ein Bastard erzeugt worden wäre“ (NV, 81–83).

Aus diesen Gründen plädiert Blumenbach nun für das Kriterium der Ähnlichkeit, um Arten von Varietäten zu unterscheiden:

„So unzulänglich als dieser von der Begattung hergeleitete Grund ist, den Begriff der Spezies und seinen Unterschied von der Abart festzusetzen, sind jedoch andere nicht, welche man zu diesem Behufe hervorgebracht hat, z. B. das Bleibende eines gewissen Kennzeichens“ (NV, 61).

Zwei Typen natürlicher Verschiedenheiten

Blumenbach ist davon überzeugt, dass sich eine klare Unterscheidung zwischen Arten und Varietäten anhand körperlicher Merkmale durchführen lässt, da sich jeweils andere Typen natürlicher Verschiedenheiten zeigen. Da Arten getrennte Ursprünge und verschiedene Richtungen des Bildungstriebes haben, soll es zwischen ihnen „wesentliche Unterschiede“ geben, die sich von den „bloßen Verschiedenheiten“ abgrenzen lassen, die innerhalb einer Art durch Degeneration entstehen. Letztere werden durch äußere Einflüsse und die Lebensweise bedingt und können vererbt werden: „Zu den mancherlei Ursachen der Ausartung gehören vorzüglichst der Einfluß des Himmelsstrichs, der Nahrung, und bei Menschen und Thieren auch der Lebensart“ (HN, 23).

Varietäten einer Art haben also einen gemeinsamen Ursprung und damit eine weitgehend übereinstimmende Richtung des Bildungstriebes. Durch äußere Reize über mehrere Generationen kann diese Richtung geringfügig modifiziert werden, wodurch relativ oberflächliche Unterschiede entstehen:

„Thiere werden zu einer und derselben Spezies (Gattung) gehörig genannt, in wiefern sie an Gestalt und Verhaltungsweise so zusammenpassen, daß ihre Verschiedenheit von einander bloß durch Abartung hat entstehen können. Diejenigen Gattungen [= Arten] hingegen nennen wir verschieden, deren Unterscheidendes so wesentlich ist, daß sie aus den bekannten Quellen der Abartung sich nicht erläutern läßt.“ (NV, S. 59)

Blumenbach ist nun davon überzeugt, dass sich der gemeinsame Ursprung und damit die Arteinheit aller Menschen so beweisen lassen. Mit Hilfe eines doppelten Vergleiches kann demonstriert werden, dass die Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren sehr viel größer sind als jene zwischen den verschiedenen

Menschenformen. Der erste Abschnitt der *Natürlichen Verschiedenheiten*, der eine relativ ausführliche Diskussion über den „Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Thieren“ darstellt, ist deshalb ein notwendiger Bestandteil seines Arguments:

„Wer von der Verschiedenartigkeit des Menschengeschlechts schreiben, und die Unterschiede aufzählen will, welche in Hinsicht auf ihren Körperbau zwischen den verschiedenen Menschenstämmen statt finden, muß vor allen Dingen eine Untersuchung anstellen über jene Unterscheidungen, welche den Menschen und die übrigen Thiere von einander sondern.“ (NV, 17)

Ob und welche Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren bestehen, war im späten 18. Jahrhundert eine durchaus offene Frage. Linnaeus hatte die Art *Homo sapiens* (vernünftiger Mensch) in der ersten Auflage seines *Systema naturae* (1735) zusammen mit Affen und Faultieren in die Ordnung Anthropomorpha (die Menschengestaltigen) und in die Klasse der vierfüßigen Tieren ('Quadrupedia') gestellt. Im Vorwort zur *Fauna Svecica* (1746) deutete er sogar an, dass man korrekterweise Menschen und Affen in eine gemeinsame Gattung stellen müsste:

„Niemand hat das Recht mit mir böse zu sein, wenn ich die Menschen unter die vierfüßigen Tieren aufgezählt habe [...] und, um die Wahrheit zu sagen, als Naturhistoriker war ich bis jetzt nach den Prinzipien der Wissenschaft nicht in der Lage, ein Merkmal zu entdecken, durch das man den Menschen vom Affen unterscheiden kann.“¹⁷

¹⁷ Linnaeus, Carl: *Fauna Svecica* ...Conrad Wishoff et Georg Jac. Wishoff, Leiden, 1746.

Genau solche unterscheidende Merkmale muss Blumenbach aber aufzeigen, wenn er beweisen will, dass ein signifikanter Abstand zwischen Menschen und anderen Tieren besteht.

Bei der konkreten Identifikation und Dokumentation der Merkmale verfolgt er einen möglichst umfassenden Ansatz:

„So will ich denn einstweilen das aufzählen, wodurch sich der Mensch, wenn ich irgends richtig beobachtet habe, von den übrigen Thieren zu unterscheiden scheint, wobey ich folgendermaßen verfahren will, daß ich 1) das aufzähle, was zur äußern Bildung des menschlichen Körpers; 2) zur innern Einrichtung, 3) zu den Geschäften seiner animalischen Oekonomie, gehört; 4) was Bezug hat auf die Geistesfähigkeiten; welchen ich 5) wenigens über die bei dem Menschen eigenthümlichen Krankheiten beyfügen werde. Und 6) werde ich endlich jene Merkzeichen durchgehen, durch welche man insgemein, aber fälschlich, den Menschen von den Thieren unterscheiden zu können geglaubt hat.“ (NV, 18–19)

Seine wichtigsten Ergebnisse in Bezug auf die unterscheidenden körperlichen Merkmale sind: „A) Aufrechte Stellung. B) Breites, flaches Becken. C) Zwo Hände. D) Zähne in gleicher Ordnung an einander gereiht und aufrechtstehende Unterscheidezähne“ (NV, S. 19). In späteren Werken, vor allem im *Handbuch der Naturgeschichte*, hat er diese Aufzählung noch präzisiert und um weitere körperliche, geistige und Verhaltensmerkmale ergänzt (HN, 54–55).

Welche Merkmalsunterschiede lassen sich nun *innerhalb* einer Art beobachten? Hierbei zieht Blumenbach auch Beispiele verschiedener (domestizierter) Säugetierarten heran, da es „in der Menschengattung gar keine natürlichen Abänderungen gebe, welche man nicht ebenfalls an andern zahmen Thieren, und als eine bloße, durch Verartung entstandene Verschiedenheit bemerken könne“ (NV, 64). Die durch Degeneration entstehenden Verschiedenheiten bei Menschen (und Tieren) betreffen überwiegend die

Hautfarbe, das Haupthaar, die Regenbogenhaut der Augen, Details der Gesichtsbildung und die Form der Schädel.

Als weitere „Nationalverschiedenheiten“ nennt er: Geringfügige Formveränderungen des äußeren Ohrs, der Brüste, der Geschlechtsteile, der Schenkel, Füße und Hände, der Statur sowie als Folge von Krankheiten. Diese Verschiedenheiten sind nun für Blumenbach grundsätzlich anders als diejenigen zwischen Arten, und da sich bei den verschiedenen Menschenformen nur erstere beobachten lassen, sei bewiesen, dass sie einer gemeinsamen Art angehören:

„Wir haben in der ganzen eben beendigten Uibersicht der wirklichen Varietäten im Menschengeschlechte, auch nicht Eine gefunden, welche nicht [...] auch bey andern warmblütigen Thieren, besonders den Hausthieren, und zwar bey diesen meist noch weit deutlicher gleichsam vor unsern Augen aus den bekannten Ursachen der Verartung entstände.“ (NV, 203)

Die Überschrift des letzten Hauptabschnitts bringt dieses zentrale Resultat seiner Untersuchung auf den Punkt: „Das Menschengeschlecht hat fünf Hauptvarietäten, aber nur Eine Gattung [= Art]“ (NV, XXXI).

Hierarchie der Rassen?

Mit diesem Fazit, der ‚natürlichen Einheit des Menschengeschlechtes‘, ist zugleich Blumenbachs wichtigstes Anliegen benannt: Das Buch ist ein wissenschaftliches Argument und politisches Plädoyer zugleich. Es soll zeigen, dass es sich bei den Unterschieden zwischen den Völkern und Nationen um „bloße Verschiedenheiten“ und nicht um „ächte Spezies“ handelt (NV, 59).

Insofern ist sein Titel missverständlich: Denn Blumenbach greift zwar die „natürlichen Verschiedenheiten“ auf und diskutiert sie,

letztlich kommt er aber zu dem Schluss, dass es sich nur um wenig bedeutsame, oberflächliche Veränderungen handelt. Aus diesem Grund basiert seine Systematik der geographischen Varietäten der Menschen, wie er immer wieder betont, nicht auf klaren Grenzen, sondern sie enthält ein willkürliches Element:

So findet man „keine Varietät in Farbe, Gesichtsbildung, oder Gestalt, so auffallend sie auch sey, die nicht mit andern Varietäten ihrer Art durch einen unmerklichen Uibergang so zusammenflösse, daß daraus deutlich erhellt, sie seyen alle blos relativ, und nur in Graden von einander unterschieden. Eben daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn eine blos willkührliche Eintheilung dieser Varietäten Statt finden kann“ (NV, 203–204).

Vor einiger Zeit hat der Paläontologe Stephen Jay Gould behauptet, dass Blumenbach das Bild der Menschheit von einer geographischen Anordnung wie noch bei Linnaeus zu einer hierarchischen Einteilung verändert habe.¹⁸ Sowohl bei Linnaeus als auch bei Blumenbach werden die Varietäten der Menschen geographisch bestimmt, Blumenbach nimmt sogar deutlich weniger Werturteile vor. Ein Werturteil taucht nur an einer Stelle auf, wenn er die kaukasische Varietät als schönste, weil ursprüngliche Rasse bezeichnet:

„Kaukasische Varietät. Diese Race erhielt ihren Namen von dem Berge Kaukasus, weil die ihm benachbarten Länder, und zwar vorzüglich der Strich nach Süden, von dem schönsten Menschenstamme, dem georgischen bewohnt sind; und weil alle physiologi-

¹⁸ Gould, Stephen Jay: Racial Geometry, in Ders.: *The Mismeasure of Man*. Rev. and exp. ed. Norton, New York, 1996, 401–412. Vgl. Conze, Werner: *Rasse, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 5. Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, 135–178.

schen Gründe darin zusammenkommen, daß man das Vaterland der ersten Menschen, nirgends anderswo suchen könne, als hier.“ (NV, 213)

Die Kaukasische Varietät, und hier wiederum der georgische Menschenstamm, sollen also der Urform der Menschen am ähnlichsten sein. Drei Gründe nennt Blumenbach für diese Überzeugung:

- 1) Dieser Stamm habe die schönste Schädelform.
- 2) Zudem handle es sich um die „ursprüngliche Mittelform“, aus der die anderen Varietäten „bis zu den zwey äußersten Extremen hin [...] durch ganz einfache stufenweise Abweichungen entsprungen sind“ (NV, 213–214).

Und 3) schließlich müsse man die weiße Hautfarbe „für die ursprüngliche, ächte Farbe des Menschengeschlechts halten [...], da aus ihr [...] eine Verartung in Schwarz leicht ist, weit schwerer hingegen aus Schwarz in Weiß“ (NV, 214).

Es gibt noch einen vierten, von Blumenbach nicht ausdrücklich benannten Grund für die Wahl des Kaukasus als ‚Vaterland der ersten Menschen‘ – die biblischen Legenden. Der Bibel zufolge wurden fast alle Menschen und Landtiere durch die Sintflut vernichtet. Nur Noah und seine Familie sowie die Tiere, die auf seiner Arche Platz fanden, sollen überlebt haben. Den Landeplatz der Arche vermutete man am Berg Ararat, einem über 5000 Meter hohen, erloschenen Vulkan in der Nähe des Kaukasus.

Die Menschen in der dortigen Region sollen also den ursprünglichen Menschen am ähnlichsten sein, weil sie nicht in andere Klimazonen wanderten und es deshalb auch nicht zu Degenerationen durch die neuen Umweltbedingungen kam. Die Veränderung der ursprünglichen (nach religiöser Ansicht von Gott erschaffenen) Urform durch die Natur stellt sich Blumenbach aber tendenziell als

Verschlechterung vor. In Verbindung mit der allgemein verbreiteten Überzeugung von der Überlegenheit der Europäer erklärt sich so seine – allerdings wenig ausgeprägte – Tendenz, eine Rangfolge der Menschenvarietäten zu unterstellen.

Verglichen mit anderen zeitgenössischen Autoren und vor dem Hintergrund seiner Bemühungen, die beweisen sollen, dass die Unterschiede zwischen den Menschenvarietäten nur oberflächlicher Natur sind, erscheint es aber abwegig, ihn als den (ungewollten) Urheber einer wertenden Hierarchie der Rassen hervorzuheben.

Blumenbach heute

In Anbetracht der Tatsache, dass sich nicht nur die biologische Anthropologie in den letzten mehr als zwei Jahrhunderten in fast allen Bereichen grundlegend verändert hat, sondern auch die politischen und gesellschaftlichen Wertvorstellungen, wirkt es auf den ersten Blick eigenartig, dass das oben zitierte Resümee Stringers der Grundthese Blumenbachs entspricht. Wie kann es sein, dass sich an dieser Überzeugung – alle Menschen gehören zur selben biologischen Art und die geographischen Unterschiede sind nur oberflächlich und weitgehend irrelevant – nichts geändert hat?

Hierzu zwei Thesen: 1) Blumenbachs Argument beruht im Wesentlichen auf Belegen aus der vergleichenden Anatomie. Anatomische Untersuchungen und Vergleiche spielen aber auch in der heutigen Paläoanthropologie eine wichtige Rolle. Ergänzt werden sie von vergleichend genetischen und molekularbiologischen Studien, wobei diese in der öffentlichen Wahrnehmung oft größere Aufmerksamkeit erregen. Wie man am Beispiel Blumenbachs sehen kann, ist die vergleichende Anatomie rezenter Organismen aber durchaus in der Lage, einige der grundlegenden Fragen zu-

mindest ansatzweise recht gut zu beantworten. 2) Chris Stringer hat eine politische Agenda, die Blumenbachs Anliegen sehr nahe kommt. Beiden Autoren geht es darum die biologische Einheit der Menschen zu betonen, um so möglichen Rassendiskriminierungen vorzubeugen. Insofern ist es vielleicht nicht ganz so erstaunlich, wie nahe die Weltanschauung von Autoren der Aufklärung der unseren trotz allem wissenschaftlichem Fortschritt kommt.

“Body and soul: a horse harnessed beside an ox”

Georg Cristoph Lichtenberg about body and soul

VERA BÉKÉS

Georg Christoph Lichtenberg, a great thinker and figure of German science and culture in the 18th century, was highly appreciated by his contemporaries. However, in the afterlife of his diversified oeuvre there is a characteristic fluctuation; his popularity sometimes breaks records, and sometimes his name is met with total ignorance. Lichtenberg’s wasteful heuristic thoughts have been explored and exerted through his aphorisms, yet his physics notes served as a starting point for a physicist like Ernst Mach. Furthermore, it seems like his former experimental results (especially in the research and application of the nature of the so-called Lichtenberg figures¹) are also exciting to explore today.²

¹“Lichtenberg dust figures” are branching electric discharges that sometimes appear on the surface or in the interior of insulating materials. Electric discharges are? arranged in Lichtenberg’s experimental design. See more details later.

²I acknowledged the importance of Lichtenberg in all of my lectures at the previous conferences in Szarvas. As for the history of his work, I am convinced that if one collects those 20th-century thinkers who were influenced by one or another idea of this “secret classic”, and those who turned to? one or another aphorism of Lichtenberg (Ernst Mach, Sigmund Freud, Georg Polyá, Lev Semyonovich Vigotsky, Sándor Ferenczi, Ludwig Wittgenstein and more, the list could be further extended) then the network that could be considered as the heir of the former Göttingen paradigm would be outlined. See this in particular in my article: A göttingai paradigma [The Göttingen Paradigm]. in Gurka, Dezső (ed.): *Göttingen dimen-*

The popularity of Lichtenberg's thoughts nowadays has increased, since their undoubted effect on linguistic philosophy or psychoanalysis far surpass, throughout a wide variety of disciplines, the ideas created or introduced by him, or ideas derived from his aphorism. Indeed, there is hardly any area in the universe of knowledge for which Lichtenberg did not have an unexpected, witty idea or original insight. It is no coincidence that it is common to quote Goethe's statement from 1829: "Lichtenberg's writings can serve as the most amazing magic wand; where our writer delights with a joke, there is an important problem". It is well known that Sigmund Freud added: "Lichtenberg's jokes are outstanding above all on account of their intellectual content and certainty with which they hit their mark. Goethe was quite right in saying of that author that in fact his joking and jesting ideas concealed problems; it would have been even more correct to say that they touch on the solution of problems."³ Looking back from the 21st century, we can even add to this that Lichtenberg's "jokes" were, in fact, often a brilliant solution to problems that previously had not even been noticed.

We know quite a lot about Lichtenberg's career since his notes, diaries, and correspondence with his contemporaries and disciples over the decades were published after his death. A multitude of anecdotes survived on his legendary personality and lifestyle.

Regarding Lichtenberg's history, an important fact is that he was born the seventeenth child of a Lutheran minister, in 1742, in Ober-Ramstadt, near Darmstadt. His was raised by his parents, taught to write, read and count at home and went to public school only from the age of 10. By then, his mother was raising her children as a

ziói. *A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában [The Dimensions of Göttingen. The Role of The University of Göttingen in the Development of Scientific Disciplines]*. Gondolat, Budapest, 2010, 23–40.

³ Freud, Sigmund: Jokes and Their Relation to the Unconscious, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud. The Standard Edition*. Ed. James Strachey. W. W. Norton & Company, New York, 1990, 110.

widow; four or five of them lived to adulthood. Lichtenberg was afflicted by rickets in his childhood, his stature remained short and hunchbacked, from time to time depression and serious physical illnesses tormented him. As a young man with extraordinary mental abilities he studied at the University of Göttingen between 1763 and 1767, with a scholarship from the Count of Hessen-Darmstadt. Later, he sometimes accompanied British students of noble birth, sometimes carried out astronomical measurements for a royal commission and travelled throughout Germany and to England. In 1775, he became the first professor of the first German experimental physics department in Göttingen.

Lichtenberg worked in Göttingen until the end of his life in 1799. He did not specifically create a school but was respected by a large number of direct and indirect disciples as their master. Alexander Humboldt's letter is still quoted on the website of the University of Göttingen: "I do not merely regard the sum of positive insights that I was able to gather from what you told me – what I value even more is the general direction that my train of thoughts took under your guidance. Truth in itself is precious, but even more precious is the skill to find it."⁴ Schelling said the following about him:

*"Not only his special abilities in his own discipline made Lichtenberg the wisest physicist of his time and the most excellent teacher of his subject, but his ability to transcend his science with ideas of a universally developed spirit."*⁵

⁴ <http://www.uni-goettingen.de/en/74905.html>

⁵ „Ohne Zweifel war es nicht die besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten Geistes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seinerzeit und der vortrefflichste Lehrer seines Faches gewesen ist.“ (<http://gutenberg.spiegel.de/buch/vorlesungen-uber-die-methode-des-akademischen-studiums-1933/3>.) Schelling was not a direct student of Lichtenberg, but often praised his significance.

Lichtenberg had several Hungarian students, like Farkas Bolyai, János Körmőczy, Sámuel Gyarmathi, Dávid Bartzafalvi Szabó and Sámuel Fogarasi. The latter, in his interesting autobiography credibly captures the professor:

“This Lichtenberg was a very humpbacked man, and, as though he was ashamed, he never quite turned his back to another; when he walked out of his study room to the auditorium, he went side by side next to the wall, he stood at the front of his desk, which was long and at the end there were small chemistry and physics instruments, behind him the black board on the wall, and he did not have a podium, he always taught standing. When he began to teach at the beginning of semesters, as if he was afraid, he stuttered, he could hardly speak, but encouraged his students not to get bored because his courage would come. And it did, he started speaking fluently in two weeks. He had to be really forgetful or a quick-minded man, for he did not remember one’s name or other details, he made errors in calculus, and standing next to him, behind him, there was a candidate who was his amanuensis (demonstrator V.B.), and when he got stuck in something, he asked: What is it? He then told him...”⁶

Lichtenberg’s private life was also in the public eye. He did not care much about public scandal, and lived without the church’s blessing with Maria Dorothe Sechard, a very young girl below his class, mother of two of his children, and he mourned her deeply after her painfully early death. Seven years later, he married Margarethe E. Kellner, the mother of his other children, who was also young and below his class. Samuel Fogarasi writes in his diary about the stories he is familiar with: “This Lichtenberg, being an unmarried man,

⁶ Fogarasi, Sámuel: *Marosvásárhely és Göttinga. Önéletírás 1770–1799 [Marosvásárhely and Göttingen. An Autobiography 1770–1799]*. Kriterion, Bukarest, 1974, 237–239.

kept a village girl as his maid, who got pregnant, and while she was struggling in labour, Lichtenberg went in and was attacked by the womenfolk for bringing her such misery. Then Lichtenberg called a priest, and they were married. While I was there, they had intact and shapely children as the wife was healthy and had a nice figure."⁷

But whoever wants to write about the philosopher Lichtenberg's views, beyond the anecdotes, will agree with the insight of Norbert Rath, that "It's hard to write about Lichtenberg, since what we could write, he phrased himself, but more eloquently, more insightfully, more concisely. Faced with apparent or real contradictions of many thoughts, the reader re-emerges and becomes uncertain again or is confused. Statements are alongside contradictory statements; hypothesis are contrasted with a counter-hypothesis: 'Is it possible that it is wrong?' But it is precisely this irregularity, constant surprises, and the breaking up of the crumbling opinions that have defended our author's pseudo-truths from devaluation, and whose reflections on language and perception are due to their undefined actuality."⁸ All of these observations are true to Lichtenberg's views on body and soul. An outlined introduction cannot provide an exhaustive reconstruction of its perception for this reason. However, as the subject often appears in his writings, we can certainly do that by recalling some of his particularly interesting aphorisms, we can point out the characteristic pattern of the solution to the body-soul problem-solving proposition.

Academics researching the era know that during this time the Swiss Johann Kaspar Lavater's conviction was quite popular, it held that a person's facial structure could give a definite impression of the

⁷ Fogarasi: *Marosvásárhely és Göttinga*, 237–239.

⁸ Rath, Norbert: Lichtenberg – Sprachreflexion und Vernunftkritik, in Jamme, Christoph (Hrsg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 71–85. This paper was previously read at a conference (Grundlinien der Vernunftkritik, Bad Homburg, 1993.)

person's character. Lavater's books⁹ were a great success among the general public, but it also had vigorous resistance in the academic world. His most rigorous critic was Lichtenberg, who argued that Lavater's physiognomy is unscientific, the so-called "face-reading" rules were nothing more than the observer's capacity rooted in the his personal talents and emotions, and therefore, his unique insights were not suitable for establishing real regularities: "What else is L's physiognomy, than a four-legged eagle that cannot fly, and the Insights into Eternity other than a cherub wearing a monkey head?"¹⁰

There are some interpreters who associate the irritated tone of the polemics with Lavater with the fact that the physically handicapped Lichtenberg personally felt hurt by Lavater extolling physical beauty in his books. However, this explanation seems too superficial, considering Lichtenberg's whole personality, self-reflection, self-irony, and his belief in science. The conflict between them is philosophical: the two approaches are essentially different. The essence of Lavater's face rules was that a person's facial structure could clearly determine the character of that individual. In addition to the theoretical and the methodological objections, Lichtenberg saw a serious danger of putting these kinds of physiognomic principles into practice as they could lead to a small "physiognomic autodafe" whereby even children would be sentenced to death on the basis of their purely physical characteristics for sins that they could not even commit.¹¹ Lichtenberg, in contrast to this kind of physiognomy, advocated the cultivation of pathognomy. Pathognomics the expression of passions and emotions in voices, facial expressions, gestures. This science, on the one hand, seeks the key for detecting

⁹ Lavater, Johann Kaspar: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe*. Vol. 4.. Weidmann und Reich, Leipzig/ Winterthur, 1775–1778.

¹⁰ Lichtenberg: 71. [E 292]

¹¹ See Lichtenberg, Georg Christoph: *Sudelbücher*. Wolfgang Promies Edition, 2nd Edition. Hanser, München, 1973, I. 532. [F 521]

the characteristics of the current state of mind, and on the other hand, is a systematic description of typical signs that appear as a result of passions and emotions and frequent recurrence of facial expressions. While Lavater's physiognomy draws far-reaching conclusions of the character of the individual from the physiological and biological characteristics of the individual's face (bones, proportions, symmetry, etc.), the pathognomy advocated by Lichtenberg suggests that the meaning of facial expressions reflecting emotions as the expressions of the soul are worthy of consideration. As he said at the beginning of his career, "We can see nothing else of the soul but what is shown on the face, in the facial expressions. The faces that can be seen in a large mass of people could be called the human soul's story written in a kind of Chinese characters. The soul arranges the expression on the face as the magnet arranges the iron filings. And as it determines the differences between the different pictures, it also sets the visible difference. The longer a person observes the facial expressions and facial features, the more they will perceive the so-called insignificant things that make these representations unique."¹²

The cited aphorism is in many aspects a key document of how Lichtenberg intended to go beyond one of the central philosophical problems of the era, the problems arising from the dualist, Cartesian perception of the body-soul relation.

"The inert material carrier (Träge Materie) is merely a creation of the human mind, as an abstract concept. What happens is that the forces are given some kind of foundation, and we call it a material, although it is obvious that we know nothing else that would belong to the material, except for those forces. The indifferent foundation is nothing but a conceived phantom. That is the source of the notorious duality in the world. Body (Leib) and Soul (Seele), God and

¹² Lichtenberg: *Sudelbücher* [B 69], I. 65.

*World. But this is not necessary.*¹³ *The precept of the soul is just like the precept of the phlogiston.*¹⁴ *But man, by his nature, cannot do anything else, but try to imagine the relationship between body and soul. And if you reject the mechanical dualistic image of a non-changeable moving force affecting bodies affected by change, and do not accept the alternatives of the predetermined parallelism, especially by Christian Wolf, which was very fashionable in that age, you will have access to Lichtenberg's a new approach: 'As we form a vision of a soul, it is similar to the way we picture earthly magnetism. It's just a picture. The congenital heuristic tool of man [Erfindungsmittel] is that all things will be in such forms [that is, images].'*¹⁵

It is also worth considering from the above-mentioned perspective Lichtenberg's electrical experiments that led him to the discovery of the figures in 1777 – later named after him. Lichtenberg was the first to produce an electrophorus appliance, an “electric-machine”¹⁶, where a fine, static rechargeable powder was scattered on an insulated surface, a sheet that conducts electricity poorly. If from the charged device a discharge is generated through an electric conductor, the fine powder is formed on the insulated surface in a typical pattern, depending on whether the base is negative or positive. In the case of positive charge, the figure is star-shaped with branched rays, while for negative electricity smaller, circular patches appear.

¹³ Quoted by Joseph Peter Stern: *Lichtenberg. A Doctrine of Scattered Occasions*. Indiana University Press, Indiana, 1959, 229. (Emphasis added by the author.)

¹⁴ „Die Lehre von der Seele, ist wie die vom Phlogiston” Lichtenberg: *Sudelbücher* [J 1306], II. 240.

¹⁵ *Sudelbücher* [J568] I. 737. Joseph Peter Stern quotes p. 322.

¹⁶ Sámuel Fogarasi also mentions these spectacular experiments with the “electric machine”, which were observed on Saturday night not only by the students, but also by a large number of audiences for a certain fee. Fogarasi: *Marosvásárhely és Göttinga*, 238.

(The scientific explanation of the differences between the figures was found only about forty-five years later in the difference between positive and negative ions.)

These experiments are no longer related to iron powder graphs depicting the effect of natural magnets, but rather an artificially produced, and not fully explained, discovery. Electric discharge is not visible in itself, just as the Earth's magnetism is not. Its presence is represented by a suitable powder on some surface, under appropriate conditions. But, as the "dust" is not a "material carrier" for either the magnetic force or the electric discharge generated by the electrophorus appliance, the figures that appear are just signs and traces of the force. And if the aforementioned earth magnetism was an analogy to a young Lichtenberg to illuminate the possible imagination of the soul, it is very likely that the mature scholar Lichtenberg, conducting electromagnetic experiments, was inspired by the physics part of the sensational discovery. (So not only electrostatics, beyond the well-known phenomena of attraction and repulsion, can be characterised by the different shapes in an insulated surface. It may be noted that man's "innate heuristic toolbox" was enriched with a new "image".)¹⁷ Furthermore it may be stated that he found new aspects of the non-dualistic approach to the nature of the soul. This image, as the contemporary scientists of the structure of the Lichtenberg figures believe, has gained unexpected mathematical depth (primarily by developing the theory of fractal geometry and scale-independent networks). It is worth remembering that this does not solve the problem of the soul in the body once and for all. Lichtenberg's insight on this subject was: "It's just a picture.

¹⁷ For a brief overview of today's debates on Lichtenberg's perception of body and soul, see: Tester, Steven: *Georg Christoph Lichtenberg. Philosophical Writings. Introduction*. State University Press, New York, 2012. 9–28.

The congenital heuristic tool of man [Erfindungsmittel] is that all things will be in such forms [that is, images].”¹⁸

On the other hand, even if we do not accept that Lichtenberg’s physical disability could have seriously affected his views, we can assume that his special view of his bodily imperfection played a role (even if not decisive) in the development of his own theory of body and soul that differed from most of his contemporaries. Or at least in his choice of topics. In his aphorisms, he often ironises the perfect or imperfect form of the body, and the resulting strangeness. The imperfection of the body raises the question:

*“Since all the parts of the animals show the wise intention of their great creator, the question is why there are warts and other unnecessary excrescences on people.”*¹⁹

*The typical “joke” here also contains deep metaphysical questions in the Goethe-like sense: “I can hardly believe that it will ever be possible to prove that we are the work of a Supreme Being, and not merely a patchwork of an imperfect being to pass the time.”*²⁰

As Lichtenberg says elsewhere: *“Man may be half soul, half material, like the hydra [Polype] is a half-plant, half-animal. The most distinctive creatures are always located in such border areas.”*²¹

His best-known teasing and even straightforward sardonic remarks are related to the idea of the “imperfect, contradictory creator of the imperfect creature with opposing impulses, who is in the border area”, flipping not once upon the lofty principles of his contemporaries: “The fact that God, or whatever we call him, entices people to

¹⁸ „Es ist bloß Bild. Es ist ein dem Menschen angebournes Erfindungsmittel, sich Alles unter dieser Form zu denken.“ Georg Christoph Lichtenberg’s *vermischte Schriften* I. Verlag der Buchhandlung, Göttingen, 1844, 70.

¹⁹ Lichtenberg: *Sudelbücher* [A 25]

²⁰ Ibid., [D 409]

²¹ Ibid., [D 159]

reproduce by the pleasure of coitus, should be contemplated on with or despite Kant's main moral principle."²²

He says, "*If nature did not want the head to listen to the lower portions' demands, what would have caused it to bind the head with the lower portions? The latter would have been able to sleep or enjoy the pleasures of mating, without actually doing what is called a sin, the other could have been able to forge systems, abstracted, and be free to sing and chirp about platonic intoxication and platonic enthusiasm without wine and love. Poisoning kisses is a much worse thing for nature than if the enemy poisoned his arrows in war.*"²³

"*Body and soul: a horse harnessed beside an ox*"²⁴ On closer examination, it is not completely self-explanatory which half of the simile applies to the soul and which to the body. If we follow the logic of the parallel order, then, surprisingly, we must see the body as a horse, a steed, which is to be held back by the soul acting as the ox.

Lichtenberg seems to have left the issue of priority in relation to body and soul in other works as well. For example, in his remarkable study of William Hogarth's six scenes (*The Harlot's Progress*), he writes about the inevitable deterioration of the body as result of ageing: "This tremendous triad of the lamplighter, the oculist and the glass grinder gave such a huge weapon in the struggle against relative blindness, at least as far as *protection* is concerned that the sometimes, renewed surge of blindness is not even worth mentioning. ... Oh! I wish the remaining five [sic] senses had their own glasses! But the situation is terrible in this field. ... If anyone here could light a lamp, remove cataracts, polish glasses! Oh! This would be the philosophers' stone, I mean stone of old age, without which there is no wisdom. They have tried it a thousand times, but with what results? It begins like

²² Lichtenberg: *Sudelbücher* [J 1048] Hungarian: *Aforizmak*, 157.

²³ Ibid., [B 318] Hungarian: *Aforizmak*, 41.

²⁴ Ibid., [D 656] „Leib und Seele ein Pferd neben einen Ochsen gespannt.“ Lichtenberg: *Sudelbücher*, [D 656] I. 335.

this: *first is the soul bravely* [Geist], *at the back there's the body weak* [Geist], then came the *miserable, compulsive obedience* of the body, and *behind* it the pathetic collapsed soul, and finally – nothing followed; *the soul and the body, the eyes and the glasses* were lost. It's a pity mostly for the *glasses*.²⁵

Literature is still not consistent today in judging the relation of Lichtenberg's views on body and soul with the views of his contemporaries and predecessors. For example, Georg Henrik von Wright was certain that, unlike the widespread interpretations of the beginning of the twentieth century, Lichtenberg did not support Spinoza's view. For him, the important insights of the body-soul problem, above all, are of a *linguistic* nature and their value is to reveal the inherently *linguistic* nature of the dualisms common to philosophy.²⁶ This concept was very popular among the Wittgenstein disciples, for example, one of Lichtenberg's best monographers, Joseph Peter Stern.

I believe that the portrait of Lichtenberg, which is drawn in the light of today's research, is becoming more complex and perhaps less fragmented than it was before. Lichtenberg's very deep language-critical insights are not just a lonely island in the sea of his widespread ideas. My hypothesis is that the philosophical meaning of the Lichtenberg-figures goes far beyond its great importance in electrophysics. It could provide a new heuristic device, a new image to conceive of such a metaphysical entity as the soul. On this basis, it seems that Lichtenberg having "new heuristic tools" – images of the illustrated magnetic and electric forces – seems to rethink and after all to follow the views of Spinoza. We should remember, according

²⁵ Lichtenberg, Georg Christoph: *William Hogarth: Der Weg der Buhlerin*, in Lichtenberg, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*. Hrsg. Wolfgang Promies. Hanser, München, 1972, III. 765.

²⁶ Wright, Georg Henrik von: Lichtenberg als Philosoph. *Theoria* 8: 1942/3, 211–212. See also Stern: *Lichtenberg. A Doctrine of Scattered Occasions*, 229–230.

to Spinoza's thesis, "*soul and body are one and the same thing*". But here, Spinoza added something very essential: "Of course, what the body can do, no one has ever determined, no one has ever learned from experience what the body can do according to the pure nature of the body, if we only consider nature as a body and what it cannot do unless the soul determines it. Because nobody ever knows the body so precisely that it can explain all of its functions... Then nobody knows how and with what means the soul moves the body... if people say that this or that action of the body comes from the soul because it has power over the body, they do not know what they are talking about, they admit it nicely that they do not know the real cause of the action – without being surprised at it."²⁷

It seems tought Lichtenberg's comment continues these thoughts: "Even before they could have explained the simple phenomena of the material world, people had already attributed the perceptible events to spirits. Now that we have a better understanding of their correlation, we explain one from the other, and in the spirits, if they are fascinated, we see nothing but God and soul. The soul is still the phantom that haunts our fragile body. But this again reveals our limited intellect: what cannot happen by things we know, must happen by things we do not know? This is not just a false, but a vacuous belief as well. My deep conviction is that we do not know anything about the things comprehensible for us, and there are plenty that not even our brain's nerve can present to us. Modesty and caution in Philosophy, and especially in Psychology; this is what suits us better than anything else."²⁸

²⁷ Spinoza: *Etiks* Part III. Prop. 2. Note. It is enough to point out that Lev Semjonovich Vigotsky, who refers to Spinoza (and also to Lichtenberg and Wilhem von Humboldt) as fundamental authors, chose the above mentioned quote from Spinoza's book as the motto of his famous book entitled *The Psychology of Art*. (Etiks Part. III. Prop. 2. Note)

²⁸ [F 321]

DEVELOPMENT
OF THE IMAGE OF MAN
IN GERMAN IDEALISM

Anatomische Gerechtigkeit

*Moscatti und Herder über den aufrechten
Gang des Menschen**

ENDRE HÁRS

Die Betrachtung des Menschen in seiner kreatürlichen, animalischen Eigenschaft ist im 18. Jahrhundert alles andere als neu. Das Tierische am Menschen ist – zurückverfolgbar bis in die Antike – jederzeit in die vorherrschenden Denkmodelle integriert und stellt solange ein in sich ruhendes – ja gelegentlich beruhigendes – Diskurselement dar, bis es durch Konflikte der Vorstellungsbilder mitergriffen wird. Zum Problem wird die Animalität des Menschen erst, wenn sich ihre Stellung innerhalb des Paradigmas diesbezüglich signifikant verändert. Diese funktionale Rollenübernahme holt sie in Folge vorgegangener Entwicklungen bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein und verwandelt sie in eine ebenso zentrale wie vakante Systemstelle, von der eine diskursiv vielfach fruchtbare Beunruhigung, ein Fluktuieren der „Grenzen des Humanen“¹ in Wahrnehmung und Darstellung ausgeht.

* Vorliegender Beitrag ist einer längeren Studie zum Thema 'Das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts' entnommen. Zum Konzept vgl. Hárs, Endre: *Zweifelhafte Gestalten. Das anthropologische Projekt des 18. Jahrhunderts und dessen unheimliche Konsequenzen*, in Mitterer, Nikola/Nagy, Hajnalka (Hg.): *Zwischen den Worten. Hinter der Welt. Wissenschaftliche und didaktische Annäherungen an das Unheimliche*. StudienVerlag, Innsbruck/Wien/Bozen 2015, S. 82–98.

¹ Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, 34.

Die Naturalisierung des Menschen erreicht im 18. Jahrhundert einen Höhepunkt, der die Krise alter, gerade noch gültiger Dispositionen und den Einbruch radikal anderer heraufbeschwört.² Die Ausdifferenzierung des Menschen als eines säkularen Gegenstandes im Kontinuum der Geschöpfe formt die Wissenschaften vom Menschen zunehmend um und rückt sie samt ihrer schwindenden und neuentstehenden Einzeldisziplinen in wenigen Jahrzehnten in die Nähe der modernen Wissenschaftlichkeit. Der sich in Theoriebildung und Praxis artikulierende Anspruch auf Empirie³ eröffnet spezifische Fragestellungen und begründet neue Nachbarschaften, mit denen sich jedoch im Endeffekt ebensoviel, wenn nicht mehr Probleme eingehandelt werden als das theologische Modell zu bieten hatte. Der Begriff der Nachbarschaft, die Bedeutung und die Funktion des Angrenzenden, erhält in der Ordnung der Natur, die man nach bereits modernen Prämissen zu reorganisieren beginnt, einen neuen Sinn.⁴ Der Mensch ist auf einmal unter Wesen, die bisher noch nie so nah an ihn herangekommen waren, auf sich gestellt und mit der eigenen Fremdheit konfrontiert. Die neue Situation ist fruchtbar und beängstigend zugleich. Sie ist fruchtbar, indem sie nicht nur fürs Denken, sondern auch fürs Unvorstellbare reichliches Material bereitet; und beängstigend, weil bereits einiges im Einzugsbereich des Wissens (und der Wissenschaften) vorliegt, was bisher keinen Namen erhalten hat. Erstaunliche Vorahnungen,

² Vgl. Schippers, Heinrich: Natur, in Brunner, Otto u.a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*. Klett, Stuttgart, 1978, 215–244, hier 226; sowie die Gesamtdarstellung von Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1986, 119ff.

³ Vgl. Garber, Jörn (Hg.): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Niemeyer, Tübingen, 2004; zum vorliegenden Thema s. Bayertz, Kurt: Der aufrechte Gang. Ursprung der Kultur und des Denkens? Eine anthropologische Debatte im Anschluß an an Helvétius' *De l'Esprit*, Ebd., 59–75.

⁴ Vgl. Lefèvre, Wolfgang: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*. Ullstein, Frankfurt am Main u. a., 1984, 16ff.

kongeniale Behelfslösungen verstecken sich hinter den Textfasaden und bringen die rhetorischen Optionen der alten Ordnung durcheinander. Sie verlocken ständig vom Gesichtspunkt späterer Jahrhunderte aus angesehen und wiedererkannt zu werden. Und doch sind sie eben nur Einbrüche im „Begriffsvakuum“⁵ der Epoche; Interferenzen, die im Spannungsfeld kaum losgelassener Wertsetzungen und sich aufdrängender neuer Denkmaßstäbe aufkommen und ihre schriftlichen und visuellen Spuren hinterlassen.

Das Thema des beinahe ‚verwandtschaftlichen‘ Übergangs zwischen Mensch und Tier, dessen philosophische Ausarbeitung durch Jean-Jacques Rousseau und Lord Monboddo (alias James Burnett) von den Zeitgenossen zu Recht als skandalös empfunden wurde, wird vom Anatomen Pietro Moscati manifest und spektakulär verschriftlicht. Er diskutiert in seiner akademischen Rede *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und der Menschen* (1770, dt. 1771)⁶ anatomische Fragestellungen, die das herrschaftliche Menschenbild grundlegend erschüttern. Moscati geht in seiner Rede die möglichen Vor- und Nachteile systematisch durch, die aus den Spezifika des menschlichen Körpers, insbesondere aus dem aufrechten Gang resultieren. Die Gewichtung von Ursachen und Wirkungen ergibt dabei eine ausgesprochen negative Bilanz. Moscatis ausführliches Inventar der Körperleiden, die durch die aufrechte Stellung verursacht sind – kein Organ im Menschen bleibt unberührt –, gerät zu einer „traurige[n] Erzählung“, an deren Ende die „philosophischen Zuhörer“ der Festrede angehalten sind, abzuwägen, ob „die ungeheure Menge fürchterlicher Krankheiten dem magern eingebildeten Vergnügen auf zweyen Beinen zu gehn,

⁵ Dirscherl, Klaus: Diderot auf der Suche nach einem Diskurs über den Menschen, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich/Link-Heer, Ursula (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, 126–140, hier 129.

⁶ Moscati, Pietro: *Delle Corporee Differenze Essentiali che Passano fra la Struttura de' Bruti, e la Umana*. Giuseppe Galeazzi, Milano, 1770.

und dem modigen Anstande, vielmehr senkrecht als horizontal auf unserm Erdboden zu stehen, verhältnißmäßig“⁷ sei. Zwar erkennt auch Moscati an, dass der Werdegang des Menschen nicht mehr rückgängig zu machen ist. Er betont jedoch die Relativität dieser Situation. Die Zweifüßigkeit sei lediglich aus der „erlernte[n] Nachahmung der Kunst einiger Menschen“ hervorgegangen, die „davon den gegenwärtigen Nutzen, ohne die entfernten Nachtheile, einsahen, und zuerst anfiengen, aufrecht zu gehen“ (MO 15). Und der Verlauf der Menschheitsgeschichte ist dementsprechend relativ zu einer dem Menschen angemesseneren anatomischen Situation – zu der, von der man mit der Zeit weggekommen ist. Der schlagende Punkt der Argumentation ist, dass diese optimale – ursprüngliche bis ideale – Disposition des Menschen der Anatomie des Tieres offenbar nahesteht und mittelbar die Differenz von Mensch und Tier verringert: „[D]ie physische Bildung des Menschen [ist] nicht wesentlich von der Bildung der Thiere verschieden, weder in der äussern Beschaffenheit des Körpers, noch in der innern Organisation der Gedärme, [...] noch auch in der verwickelten Einrichtung der sinnlichen Werkzeuge“ (MO 71–72). Mit diesem Ergebnis ruft eine ausgesprochen empirische Disziplin ein Problem auf den Tagesplan, den die Theoretiker vor ihr und nach ihr nur auf Kosten ihrer Glaubwürdigkeit zur Sprache gebracht haben. Die anatomische Forschung mündet in philosophische Schlussfolgerungen, die weit über die empirische Kompetenz hinausreichen und das Wesen des Menschen berühren.

Wo liegt denn nun aber die Differenz, wenn sie vor den prüfenden Augen des Anatomen immer rascher verschwindet? Moscati verfolgt die Strategie, sich als einen „bloß [...] naturforschenden Zergliederer“ (MO 50) stets in Deckung zu halten, dafür aber desto

⁷ Moscati, Peter: *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und der Menschen*. Wittwe Vandenhoeck, Göttingen, 1771, 39–40; im Weiteren mit der Sigle „MO“ zitiert.

entschiedener auf diejenigen „Finalisten“ zu feuern, die „uns mit Nachdrucke vor[...]predigen, daß der Mensch sichtbarlich deswegen zweyfüßig gemacht sey, um alle andere Thiere zu übertreffe“ (MO 47–48). Die Polemik zur Legitimierung der anatomischen Untersuchung des Menschen gerät dabei immer mehr ins Zentrum der Abhandlung. Um die irrtümliche Meinung der Philosophen gänzlich zu widerlegen, erweitert Moscati das Untersuchungsfeld und fügt zu den Folgen des aufrechten Gangs zunächst einen Abschnitt über die Sinne und die Instinkte, und schließlich auch eine Untersuchung der Gehirnfunktionen hinzu. Denn, wenn es „einigen körperlichen Unterschied zwischen der Struktur der Menschen und der Thiere [gibt], so muß er im Gehirne und in allen Nerven liegen“ (MO 72). Bei der Untersuchung dieser Angelegenheit wird nun die Rolle des Geistes als „desjenigen unkörperlichen Wesens, was in uns uns regieret und beherrschet“ (MO 81) keineswegs streitig gemacht. Lediglich dessen Abhängigkeit vom Gehirn wird hervorgekehrt und mehr als in einem Wechselverhältnis notwendig unterstrichen. „[D]ie organische Bildung des Gehirns [macht] den ersten Ursprung, oder die materielle Ursache der physischen Fähigkeit vernünftig zu seyn, aus“. „[N]ach dem Gesetze der Vereinigung dieser beyden Substanzen [Geist und Gehirn, E. H.], [erfolget] nothwendig eine gänzliche Unwürksamkeit der Seele [...], wenn die materiellen Bedingungen ihres Wirkens im Körper fehlen“ (MO 81–82). Sollte der Leser hinsichtlich der eigentlichen Intentionen des Verfassers noch Bedenken haben, so stellt sie ein wiederholter Angriff auf die Finalisten endgültig heraus: Aus der Interdependenz von Geist und Gehirn auf eine Differenz „zwischen uns und den Thieren“ zu schließen, und „die Ursache eines solchen Unterscheids“ für das Vorrecht „des ädelsten Products der Schöpfung“ zu nehmen, kann, so Moscati, wieder nur „die hurtige Folgerung“ (MO 84–85) von Finalisten sein. Der Anatom belehrt über etwas anderes: In Wahrheit wird das, was der Mensch auf Seiten des Geistes den Tieren voraus hat, auf Seiten der Gehirnfunktion

nen zugunsten der Tiere wiedergutmacht. Die bloßen Gehirnfunktionen verschaffen den Tieren viel mehr Festigkeit, als bei dem Menschen, dessen Nerven dem Geist erst durch eine konstitutive Schwächlichkeit Raum öffnen. Daraus folgt zum einen, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier, „in so weit als er das körperliche Gehirn und die Nerven betrifft, [...] lediglich in dem Mehr und Minder desselbigen Vermögens zu empfinden“ besteht, und es lässt zum anderen sogar den Zweifel aufkommen, „ob dieser Unterscheid, den man nur in dem materiellen Gehirne [aus Gründen des höheren geistigen Vermögens bei Menschen, E. H.] bemerkt, [nicht] von dem feinen Baue, oder vielmehr von einem organischen Fehler herührt“ (MO 93–94). In der metaphysischen Abwägung der Signifikanz von geistigen und körperlichen Funktionen kommt damit den Tieren auch noch der Gedanke des Mängelwesens Mensch zugute. Der Vorteil des Menschen beruhe auf seinem Nachteil, sodass der Vergleich von Tier und Mensch eine gleichmäßige Bilanz ergibt.

Letztendlich liefert diese Art ausgleichende anatomische Gerechtigkeit den Beweis dafür, „daß es überall keinen substanziellen körperlichen Unterscheid zwischen den Thieren und uns giebt“ (MO 95). Sie beleuchtet zugleich, in welchem Grade Moscatis Schrift auf besagten Streit mit den Philosophen angewiesen ist.⁸ Die Anatomie bringt eine Erkenntnis zum Vorschein, die sie nur über den Weg der Polemik zu behaupten vermag. Der rhetorische Schwung entschuldigt und relativiert die Radikalismen, die lediglich der Unfug der „verführerischen Systeme[...]“ (MO 100) der Philosophie veranlasst hat. Aber auch in einer anderen Hinsicht hat der Anatom den „Fanalisten“ nötig. Er muss nicht nur deshalb an ihn erinnern, damit dessen Vorwürfe im Vornhinein entschärft werden; er muss es erst recht tun, um sich vor Folgerungen zu schützen, die auch er selbst

⁸ Kondylis' These vom „polemischen Charakter des Denkens“ bewährt sich in dieser Schrift besonders gut. Vgl. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 19ff.

nicht mit einkalkuliert hat – vor denen mithin das säkulare Interesse am Menschen, die Anatomie selbst nicht ‚verschont‘ wird. Je weniger vom metaphysischen Menschen zurückbleibt, desto dringender wird das Bedürfnis, einen Rest, der auf einen höheren Sinn bezogen ist, doch noch aufzubewahren. Das Ergebnis ist so gewaltig, dass sich Moscati selbst gezwungen sieht, sich an seinen fiktiven Kritikern und Gegnern aufzurichten. Man muss, um der Falle des Materialismus zu entgehen, doch noch an die Weisheit des unendlichen Schöpfers appellieren, der „aus der Unvollkommenheit der menschlichen Materie“, die in Moscatis Schrift bloßgestellt wurde, „das erhabenste Werk auf dem ganzen Erdboden gebildet hat“ (MO 96). Man kann sich in Anbetracht der Verantwortung für das, was man durch eigene Forschungsaktivitäten angestellt hat, immer noch auf die Eigendynamik des Streites berufen und das Wort an die Kollegen und die jüngere Generation richten, die es schon wissen werden, wie man weitere Problemlösungen anbringt. So endet die Abhandlung mit einer Übertragung der Verantwortung:

„Ihnen, weise Collegen, die sie das Glück haben, dieser studierenden Jugend das wunderbare Bild des bürgerlichen, gesitteten, philosophischen und religiösen Menschen [...] vorzustellen [...], kömte es zu, das erhabene unkörperliche unsterbliche Wesen, von dem alle diese Wunder abhängen, zu entwickeln. Und Sie, geschickte Jünglinge, [...] übertragen Sie diese nützliche Demütigung, doch jederzeit mit einem philosophischen Kennzeichen, in die bürgerliche Gesellschaft.“ (MO 97–99)

Der Spezialist wäscht sich die Hand und wünscht anderen Spezialisten viel Glück bei der Aufarbeitung der Resultate. Sie gehen ihn nicht mehr an, wie auch er sich wünscht, in Ruhe gelassen zu werden. Denn ab einer gewissen Forschungsintensität ist die Scheuklappe unerlässlich. Die Moderne hat begonnen.

Entsprechend der Anweisung Moscatis, jeweils im eigenen Kompetenzbereich zu bleiben, vermerkt auch Immanuel Kant in seiner Rezension der akademischen Rede, dass der paradoxe Satz von der Vierfüßigkeit des Menschen „in den Händen eines so scharfsinnigen und philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit“⁹ erhalte; und er erwidert darauf spätestens in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), dass man gut daran tut, wenn man davon, worin man sich nicht auskennt, wie etwa von der „physiologische[n] Menschenkenntnis“ die Hände lässt und sich lieber einem Gebiet, wie der „pragmatischen“ Menschenkenntnis zuwendet. Denn diese erfasst den Menschen trotz aller anatomischer Errungenschaften als „freihandelndes Wesen“¹⁰ und sichert damit auch dem Philosophen eine zufriedenstellende Beschäftigung. So weit sind um 1800 jedoch noch nicht alle mit den Konsequenzen und der Zuwendung zu einer neuen Disposition des Wissens gekommen. Es empfiehlt sich daher, an dieser Stelle für ein weiteres Beispiel im selben Problemrahmen zu bleiben und Johann Gottfried Herders Herantasten an die anatomische Frage unter die Lupe zu nehmen. Denn Herder geht mit den von Moscatti aufgeworfenen Fragen anders um. Er versteht es allzu gut, die Widersprüche zu schlichten, und das, was sich bei Moscatti als viel zu gefährlich erwiesen und einen Abgrund im Nachdenken über den Menschen eröffnet hat, in den Dienst eines gemäßigten Ansatzes zu stellen.

⁹ Kant, Immanuel: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen. Eine akademische Rede, gehalten auf dem anatomischen Theater zu Pavia, von D. Peter Moscatti, Prof. der Anat. Aus dem Italienischen übersetzt, von Johann Beckmann, Prof. in Göttingen, in Ders: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe XII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main⁹, 1995, 765–769, 769.

¹⁰ Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Ders: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe XII. Hg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main⁹, 1995, 399–690, hier 399.

In Fragen des aufrechten Gangs nimmt Herder natürlich einen Moscati strikt entgegengesetzten Standpunkt ein. Im ersten Teil der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) schreibt er der aufrechten Stellung sogar eine viel wesentlichere Rolle in der Menschlichkeit zu, als man etwa aufgrund der Sprachursprungstheorie seiner Abhandlung *Über den Ursprung der Sprache* (1770) erwartet hätte. Der Mensch sei ein „ανδρωπος, ein über sich, ein weit um sich schauendes Geschöpf“. ¹¹ Aus dieser Beschaffenheit leitet sich Herder zufolge sein genereller Vorteil vor den Tieren ab und sie ist zugleich auch der Bedingungsrahmen, in dem sich alle anderen vorteilhaften Eigenschaften, wie der Gebrauch der Hände, und letztlich auch Vernunft und Sprache entfalten. ¹² Denn „diese Form des Kopfs, diese Ausbreitung des Gehirns in seine weiten und schönen Hemisphäre, mithin die innere Bildung zur Vernunft und Freiheit [war] nur auf einer aufrechten Gestalt möglich“ (HE 119); mit ihr „stand ein Baum da, dessen Kräfte so proportioniert sind, daß sie dem Gehirn, als ihrer Blume und Krone, die feinsten und reichsten Säfte geben sollten“ (HE 120). Kreislauf, Körperstellungen und Organlagen, alles was davon bei Moscati nur Nachteil gehabt hat, fügt sich hier harmonisch in die „menschliche Wohlgestalt“ und gehorcht damit dem Gesetz des „lebendig-zusammenwirkende[n] Ganzen“ (HE 119).

¹¹ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hg. v. Wolfgang Pross. Hanser, München/ Wien, 2002, Bd. III/1, 102; Im Weiteren mit der Sigle „HE“ zitiert.

¹² Ohne die Sprache gehen die anatomischen Vorzüge des Menschen natürlich leer aus: „Indessen wären alle diese Kunstwerkzeuge, Gehirn, Sinne und Hand auch in der aufrechten Gestalt unwirksam geblieben, wenn uns der Schöpfer nicht eine Triebfeder gegeben hätte, die sie alle in Bewegung setzte; es war das göttliche Geschenk der Rede.“ HE 128; Trotzdem dokumentiert die Einführung der Sprache in die Argumentation der *Ideen* eine Art konstitutive Nachträglichkeit. Die Sprache gehört bereits zur sozialen Dimension des Menschen und ist ohne die anatomischen Grundlagen nicht denkbar. Vgl. HE 314ff.

Die Signifikanz der aufrechten Stellung erklärt für Herder auch, warum die Affen letztendlich nicht an die Menschlichkeit heranreichen. Während Herder hier mit Bezugnahme auf Buffons Beschreibung des Orang-Utangs etwas Menschliches im Innern des Tieres beobachtet, also gerade im Bereich des Seelisch-Geistigen Verwandtes pointiert ausmacht,¹³ begründet er die Differenz mit der Anatomie des Tieres. „Was fehlte also dem Menschenähnlichen Geschöpf, daß es kein Mensch ward? Etwa nur die Sprache? [...] Oder liegt's allein an ihren Organen?“ Es muss „schlechthin an etwas anderm liegen, das dem Traurigen zur Menschenvernunft die Tür schloß und ihm vielleicht das dunkle Gefühl ließ, so nahe zu sein und nicht hinein zu gehören. Was war dies Etwas? Es ist sonderbar, daß der Zergliederung nach beinahe aller Unterschied an *Teilen des Ganges* zu liegen scheine.“ (HE 108) Herder kapriziert sich damit im ersten Teil der *Ideen* – in dem der für das Ganze so wesentliche Schritt von den niederen Lebewesen zum Menschen, bzw. von dessen niederen Eigenschaften zu den höheren vollzogen wird – auffällig und vorrangig auf die morphologische Argumentationsweise. Und der „Haupttypus“ (HE 114), mit dem von den niederen Lebewesen bis hin zum Menschen alles erklärt werden kann, gründet sich just auf die bei Moscati so strittige Angelegenheit des aufrechten Ganges. Nur wird er bei Herder in einem größeren Zusammenhang aufgefangen und zur Leitidee der bildenden Hand der Natur erklärt:

„Die aufgerichtete Gestalt ist die schönste und natürlichste für alle Gewächse der Erde. Wie der Baum aufwärts wächst [...]: so sollte man auch vermuten, daß jedes edlere Geschöpf diesen Wuchs, diese

¹³ Vgl. Buffon, Georges-Louis LeClerc Comte de: Die Orang-Utangs oder der Pongo und der Jocko, in Ders.: *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt [...]*. Siebenten Theils zweyter Band. Hermann Heinrich Holle, Leipzig, 1772, 25–48, hier 30.

Stellung haben und nicht wie ein hingestrecktes, auf vier Stützen geschlagenes Gerippe sich herschleppen sollte. [...] Ein Wink der fortbildenden Natur in ihrem unsichtbaren organischen Reich; und der tierisch-hinabgezwungene Körper richtet sich auf: der Baum seines Rückens sproßt gerader und effloresciert feiner: die Brust hat sich gewölbet, die Hüften geschlossen, der Hals erhoben, die Sinne sind schöner geordnet und strahlen zusammen ins hellere Bewußtsein, ja zuletzt in Einen Gottesgedanken.“ (HE 125–126)

Es ist die Schöpfung selbst, die hier – in für Herder charakteristischen quasi-entwicklungsgeschichtlichen narrativen Segmenten¹⁴ – entlang eines grundlegenden Wechsels vom Horizontalen zum Perpendikularen verläuft und in anatomisch höheren Bereichen ihren Auftrag erfüllt.

Gleichwohl hat das Spiel mit dem Feuer auch bei Herder seine Konsequenzen. Die Vorstellung des „Einen Prototyp[s]“ (HE 66) erlaubt es, die Hierarchie der Kette der Wesen in ein nicht-lineares Modell umzuwandeln, in dem die Lebewesen in konzentrischen Kreisen um den Menschen herum gruppiert sind. Der Mensch sei „ein Mittelgeschöpf unter den Tieren, d. i. die ausgearbeitete Form [...], in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln“ (HE 67). Die Legitimation dieses Mittelpunktes liegt nun aber darin, dass in ihm physische Eigenschaften ihren höchsten Grad erreichen, die bereits in den umgebenden Lebewesen vorhanden waren. In der Organisation des Menschen erfüllen

¹⁴ Zu Herders ‚Evolutionismus‘ vgl. Stolpe, Heinz: Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert, in Ders.: *Aufklärung, Fortschritt, Humanität. Studien und Kritiken*. Aufbau, Berlin, 1989, 148–186; Nisbet, Hugh Barr: *Herder and the Philosophy and History of Science*. The Modern Humanities Research Association, Cambridge, 1970, 210–239. Die Diskussion hat freilich viel früher begonnen. Vgl. Bärenbach, Friedrich von: *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert*. Theobald Grieben, Berlin, 1877.

sich Erwartungen, die an sie durch morphologische Reihen gestellt wurden. Das Modell ist konzentrisch, insofern die Gattungen jeweils in biblischer Unmittelbarkeit auf den Menschen bezogen sind: „Aus Luft und Wasser, aus Höhen und Tiefen sehe ich gleichsam die Tiere zum Menschen kommen, wie sie dort zum Urvater unsers Geschlechts kamen und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern.“ (HE 68) Der quasi-entwicklungsgeschichtliche Impetus – der intuitive Evolutionismus – dieser „Schritt vor Schritt“ erfolgenden Annäherung, erklärt sich aus dem Erfüllungsverhältnis, in das der Mensch und die Gattungen zueinander treten: Die Natur „spielet [...] und übet sich rings um den Menschen im größten Mancherlei der Anlagen und Organisationen. Sie verteilt die Lebensarten und Triebe, bildete die Geschlechter einander feindlich; indes alle diese Scheinwidersprüche zu Einem Ziel führen“ (HE 69). Dieses Ziel ist der „heilige[] Mittelpunkt der Erden-schöpfung“ (ebd.): der Mensch. Er ist jedoch selbst zutiefst eingebunden in den Zusammenhang des Lebendigen. Sein Höchstes, die Vernunft, ist selbst „etwas *Vernommenes*, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden“ (HE 133–134). Wie die Tiere ihre gattungsspezifischen Eigenschaften haben, so ist „die Vernunft des Menschen [...] *menschlich*“ (ebd.). Mag nun im Ansatz Herders generell ein aristotelisches Mesotes-Konzept der moderaten Ausglei-chung der Extreme vorherrschen, so hält doch der Anthropozentrik dieses Modells jedenfalls ein dezidiert naturwissenschaftlicher Ansatz die Waage. Herders halbwegs säkulare Rettung des Menschen wird um den Preis bewerkstelligt, dass „die *Geschichte seiner Cultur* [...] einem großen Teil nach *zoologisch* und *geographisch*“ (HE 62) wird. Gott muss dabei zur Natur euphemisiert¹⁵ und der Mensch – seine Vernunftfähigkeit mit eingerech-

¹⁵ Interessant ist dabei die problemlose Mischung von Bibelparaphrasen und Topoi der vergöttlichten Natur: „Als die bildende Mutter ihre Werke vollbracht

net – aus seiner Physis abgeleitet werden. Das theologisch zulässige Mittelgeschöpf erweist sich zugleich als Bastelwerk der Natur. Der „erste Freigelassene der Schöpfung“ (HE 135), den Herder in Szene setzt, kann sich offensichtlich nur noch unter dauerhaft gewordenen Gefährdungen der Menschlichkeit aufrichten. Angesichts der zunehmend naturwissenschaftlichen Rekonstituierung der Naturordnung kann selbst die dezidierteste Wahrung der Sonderstellung des Menschen das beunruhigende Auf- und Dazwischenkommen neuartiger Nachbarschaften nicht mehr verhindern.

Der Preis, den man für den Umbau der Kette des Wesen zu zahlen hat, ist jedoch um diese Zeit noch nicht absehbar. Moscatis anatomischer Radikalismus und Herders innovativer Umgang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sind immer noch in einem philosophisch-theologisch abgesicherten Horizont verankert. Die Methoden, denen zufolge das alte Denkmodell auf der Strecke zu bleiben beginnt, sind erst dabei, das Feld zu eröffnen, auf dem der Zusammenhang des Lebendigen – ein halbes Jahrhundert später – viel radikalere Formen annehmen, Mensch und Tier einmal mehr zusammenrücken lassen sollte.

und alle Formen erschöpft hatte, die auf dieser Erde möglich waren, stand sie still und übersann ihre Werke; und als sie sah, daß bei ihnen allen der Erde noch ihre vornehmste Zierde, ihr Regent und zweiter Schöpfer fehlte: siehe da ging sie mit sich zu Rat, drängte die Gestalten zusammen und formte aus allen ihr Hauptgebilde, die menschliche Schönheit.“ HE 105–106.

The role of ‘dream’ and ‘unconsciousness’ in the progression of Carl Gustav Carus’ image of man*

DEZSŐ GURKA

The conversion of dream into a philosophical concept in 18th century discourses

Throughout the European Enlightenment Emanuel Swedenborg’s works initiated one of the most important discourses concerning dreams. While the Swedish author was engaged with the reality of dreams – their mode of objectivation and the alternative relations between souls¹ – Immanuel Kant, in his work *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Dreams of a Visionary Explained by Dreams of Metaphysics*, 1766), pointed to the shared mistake of contemporary metaphysicians and dream-seers, namely that they all neglected the role of experiments in the process of understanding.

The *Träume eines Geistersehers* was an important milestone on his path to critical conversion. A precondition of his later transcendental-philosophical programme was the limitation of the territory of metaphysics, meaning Swedenborg’s mysticism was thrown out of the circle of phenomena to be examined.

* Research and publication sponsored by the National Research, Development and Innovation Office, Hungary, Project No. 119577.

¹ Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit 3/1. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. Geschichte der Philosophie Bd. 9. Beck, München, 2013, 160.

*"Human reason was not given strong enough wings to part clouds so high above us, clouds which withhold from our eyes the secrets of the other world. The curious who inquire about it so anxiously may receive the simple but very natural reply that it would be best for them to please to have patience until they get there."*²

Regarding the problem of dream Kant laid the foundation of the philosophical tradition linking the gnoseological aspect and the anthropological approach concerning the definition of specific features of mankind.

*"To investigate the natural constitution of sleep, of dreaming, and of somnambulism (to which talking aloud during sleep also belongs) lies outside the field of a pragmatic anthropology; for we cannot draw any rules of conduct from these phenomena in the state of dreaming, since these rules are valid only for the person who is awake and does not want to dream, or wants to sleep without thinking."*³

² Kant, Immanuel: *Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics-hereafter Dreams*. Translated by Emmanuel Goerwitz. Swan Sonnenschein & Co., London, 1900, 347–348 „Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu befähigt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten..“ Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Hartknoch, Riga, 1766, 128.

³ Kant, Immanuel: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Nijhoff, Hague, 1974, 63. (Translated by Mary J. Gregor.) „Was Schlaf, was Traum, was Somnambulismus (wozu auch das laute Sprechen im Schlaf gehört) seiner Naturbeschaffenheit nach sei, zu erforschen, ist außerhalb dem Felde einer pragmatischen Anthropologie gelegen; denn man kann aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens im Zustande des Träumens ziehen; indem diese nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen oder gedankenlos schlafen will.“ Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer hinsicht*. Nicolovius, Königsberg, 1800, 104.

On the other hand, Kant attributed a life-maintaining function to dreams since it is sleeping that goes with dreams.⁴

The problem of dream appears in the works of other representatives of Romantic natural philosophy apart from Carl Gunter Carus, primarily in the book of Gotthilf Heinrich Schubert *Symbolik des Traumes* (*Symbolism of Dreams*, 1814). Schelling himself, in the first study of his natural philosophical period, interpreted the concept of dream in the context of a relation between the material and the soul.

*“It was certainly a powerful dream that dead matter is a sleep of the intelligent forces, that animal life is a dream of the monads, that the life of reason is finally a state of general wakefulness. And what is matter other than extinguished spirit?”*⁵

However, from the beginning he was also concerned about linking dreams with human existence and themes of health and sickness: *“Healthy people’s dreams are day-time dreams”*.⁶

In the circle of the followers of Schelling’s natural philosophy, primarily in the wake of Mesmerism, there were interpretations concerning the relation of psychical and material moments which stood closer in their feature to Swedenborg’s dream-seeing. Karl Eberhard Schelling, the physician brother of the philosopher in-

⁴ Jaitner, Arne: *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999, 53.

⁵ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, New York, 2012, 132. (Translated by Keith R. Peterson) „Es war gewiss ein sinnvoller Traum, dass die todte Materie ein Schlaf der vorstellenden Kräfte, das Thieileben ein Traum der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeine Erwachung seye. Und was ist den die Materie anders, als der erloschne Geist?“ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Gabler, Jena/ Leipzig, 1799, 200.

⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Von der Weltseele*. Perthes, Hamburg, 1806, 291.

vestigated animal magnetism, that is to say Mesmerism.⁷ Johann Wilhelm Ritter, with the support of the Bavarian Academy, invited Francesco Campetti to Munich. Campetti was the Italian peasant searching for underground metal deposits using a wonder rod around Lake Garda and carried out experiments on the relation between man and metals and man and water, seeking explanations for the phenomena of "Siderismus" and "Rhabdomantie".⁸ In 1808, Ritter launched a journal with the title *Der Siderismus oder neue Beiträge zur nähern Kenntniß des Galvanismus*, but only one issue was published. Use of the name Siderismus was justified by an analogy between the movements of stars and the other moving forms and Ritter's panpsychism posed it as a substance moving man and nature.⁹

In his psychological writings Carus came forward with much more comprehensive natural philosophical concepts than those previously mentioned (also using the results of his work as a physician) and by introducing the concept of unconsciousness he even re-interpreted the traditional image of man in the Age of Enlightenment.

⁷ Roth, Udo: *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften vom Lebendigen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Niemayer, Tübingen, 2004, 286.

⁸ Richter, Klaus: Zur Methodik des Naturwissenschaftlichen Forschens bei Johann Wilhelm Ritter, in Zimmerli, Walther Ch./ Stein, Klaus/ Gerten, Michael: *„Fessellos durch die Systeme“*. Frühromantisches Naturdenken im Umfeld Arnim, Ritter und Schelling. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, 326.

⁹ Blumenberg, Hans: "Die Welt muss romantisiert werden", in Ders.: *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 233–267.

The impact of Carus' psychological conversion on the progression of his image of man

Considering the perplexing diversity of Carus' works from the history of origin, an age-specific group of phenomena can be traced, which are assigned by the researchers of science history to the category of Romantic sciences.¹⁰ The most important initiative element of this science historical phenomenon was Schelling's nature philosophy, considerably influencing the development of Carus' concepts, primarily the concept of unconscious (Unbewußt).

Despite its apparent heterogeneity, Carus' life work is determined by a consciously shaped methodology, which was worked out by him following Goethe's patterns, mainly his theory of metamorphosis.¹¹ When in 1828, he finally said farewell to the fourteen-year period of morphological examinations,¹² he himself rated them retrospectively as ones under Goethe's influence, concluding the first period of his career. Goethe's approach however, still remained an important point of reference for Carus after his psychological conversion, and by the same token, the master poet gave a personal example and model for him on how to control his creative life's work consciously, in a self-

¹⁰Jardine, Nicholas: *The Scenes of Inquiry. On the Reality of Questions in the Sciences*. Clarendon, Oxford, 1991, 28–55; Poggi, Stefano/Bossi, Maurizio (Eds.): *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790–1840*. Kluwer, Dordrecht, 1994.

¹¹Breidbach, Olaf: Goethes Metamorphosenlehre, in Ehrlich, Lothar/ Schmidt, Georg (Hg.): *Ereignis Weimar-Jena. Gesellschaft und Kultur um 1800 im internationalen Kontext*. Böhlau, Köln, 2008, 85–100. In Hungarian see Breidbach, Olaf: Goethe metamorfózistánáról, in Gurka, Dezső (Hg.): *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában [Images of Man Reflecting One Another. The Human Body in Philosophy, Medicine and Physical Anthropology]*. Gondolat, Budapest, 2014, 11–38.

¹²Grosche, Stefan (Hg.): „Zarten Seelen ist gar viel gegönnt.” *Naturwissenschaft und Kunst im Briefwechsel zwischen C. G. Carus und Goethe*. Wallstein, Göttingen, 2001, 197.

reflective way.¹³ Howsoever crucial was Goethe's examples for Carus, their personal relation was shadowed by Goethe's aversion toward the period of Romanticism. Carus' concepts were evaluated by Goethe as victory over the "night side of the soul", and he expressed the same opinion on Schelling (previously regarded by him as the verifier of his own ideas) who was the other theoretical model of Carus, becoming even more important after his psychological conversion.

In Carus' narrower fields of science, viz. gynaecology and comparative anatomy, the impact of the morphological approach can be clearly traced, and the most remarkable results of his morphological period were also detailed by some comprehensive monographs: *Lehrbuch der Zootomie* (Textbook of Zootomy, 1818), *Lehrbuch der Gynäkologie* (Textbook of Gynaecology, 1820), *Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie* (Principles of Comparative Anatomy and Physiology, 1828). His comparative anatomical examinations focused on establishing correlations between the nerve system and the vital functions, inspired by, beside Goethe's general principles, Karl Friedrich Burdach's research results.¹⁴ The ideas of morphology also exerted impact on his examinations in the field of physiognomy and partly physical anthropology, which were published in his book entitled *Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie (Schädellehre)* (1841), *Atlas der Cranioscopie* (1843) and *On the Unequal Capacity of the Different Divisions of Mankind for Higher Spiritual Development* (Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menscheitstämme für höhere geistige Entwicklung, 1849).¹⁵

¹³ Rothe, Philipp Herbert: *Medizinisches in Goethes Wilhelm Meister-Romanen*. epubli GmbH, Berlin, 60–61.

¹⁴ Poggi, Stefano: Neurology and Biology in the Romantic Age in Germany, in Poggi, Stefano/ Bossi, Maurizio (eds.): *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790–1840*. Kluwer, Dordrecht, 1994, 149.

¹⁵ Gay, Richard T.: *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*. Wayne State University Press, Detroit, 2004, 151–157.

Carus' career was considerably influenced not only by Goethe's morphological concepts but the anti-Kantian anthropology of his teacher in Leipzig, Ernst Platner. Though in the differentiation of the organism of the animal and human soul (*Seelenorgan*) the factual parallel can be discerned as well, Platner's impact can be better seen in how Carus based his concepts originating from the end of 1820's on the traditional physician approach.¹⁶

After his journey to Italy in 1828, Carus' attention turned to psychological topics. This thematic shift was not without precedent, his publications on gynaecology were unusually filled by psychological references and these topics were also present in his painting and the self-reflections associated with it,¹⁷ moreover, his observations made in this latter field represented the most important starting point for his own psychological concepts.

At the end of the 1820s, radical changes took place in Carus' pictorial art as well. While numerous creatures in his early painting show a direct borrowing of Caspar David Friedrich's motifs – e.g. the motifs of *The Ruins of the Monastery Eldena*, the *Wanderer Above the Sea of Fog* and the *View from the Artist's Studio* appeared in his oeuvre as a kind of reminiscence –,¹⁸ in formation and contraposi-

¹⁶ Müller-Tamm, Jutta: *Kunst als Gipfel der Wissenschaft. Ästhetische und wissenschaftliche Weltaneignung bei Carl Gustav Carus*. De Gruyter, Berlin/ New York, 1995, 57–60.

¹⁷ Carus: *Lehrbuch der Gynäkologie II*. Fleischer, Leipzig, 1820, 138.

¹⁸ Friedrich *Klosterruine Eldena* (1825), *Der Wanderer über dem Nebelmeer* (1818), *Blick aus dem Fenster des Künstlers, Rechtes Fenster* (1805/06) see the pictures in this order on the following sites: <http://www.reisser-kunstpostkarten.de/index.asp?aid=5389>; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caspar_David_Friedrich_-_Der_Wanderer_%C3%BCber_dem_Nebelmeer.jpg; [http://digital.belvedere.at/emuseum/view/objects/asitem/items\\$0040:871](http://digital.belvedere.at/emuseum/view/objects/asitem/items$0040:871). Carus ezen minták nyomán festett képei: *Ruine Eldena mit Hütte im Mondschein* (1819/20), *Wanderer auf Bergeshöh* (1818), *Das Atelierfenster* (1820).

See the following webpages: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carl_Gustav_Carus_-_Wanderer_on_the_Mountaintop.jpg; <http://darkclassics.blogspot.hu/2016/06/carl-gustav-carus-ruins-of-eldena.html>;

tion of subjective and objective landscape painting he moved far from his earlier painting ideals.

The tendencies toward unity in Carus' diverse activity can be well demonstrated by the psychological issues present, as well as the self-reflexions associated with his painting work and in his *Neun Briefe über Landschaftsmalerei* (Nine Letters on Landscape Painting) written for nine years and consequently mirroring many concept-changes, moreover, they just emerged there at the earliest.

First Carus' illness in 1813, and then the crisis he faced developed in him the awareness of the principle of life-formation (*Lebensgestaltung*), as understood by Goethe. This understanding can be extended to his creative work as well, notably the illustration of the Rosenthal Valley near Leipzig was of crucial importance to him in the context of his self-therapy.¹⁹ His earlier remarks concerning his motif selection show conclusively that in the critical period of his life – when his son died in 1816 – he grasped the paint-brush as a conscious self-therapy (producing paintings like the one called *Waldeinsamkeit*),²⁰ in other pictures, however, he stressed the positive circumstances, and that he was able to call forth past feelings at the time of contemplation.

Carus' approach to painting focuses on the moment of formation as regards represented nature,²¹ while his other innovation, as he set forth in the third piece of the *Nine Letters*, was putting emphasis on

luebeck.de/politik-wirtschaft/carl-gustav-carus-%E2%80%9Edas-atelierfenster%E2%80%9C-gemalde-aus-dem-museum-behnhaus-dragerhaus-in-einer-auss-tellung-in-new-york-zu-sehen/.

¹⁹ Grosche: „Zarten Seelen ist gar viel gegönnt“, 185. See the painting entitled *Spring Landscape* (1814) here: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carl_Gustav_Carus__Fr%C3%BChlingslandschaft_im_Rosenthal_bei_Leipzig.jpg.

²⁰ Carus, Carl Gustav: *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten I*. Brockhaus, Leipzig, 1865, 169.

²¹ Carus, Carl Gustav: *Neun Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815–1824*. Fleischer, Leipzig, 1831, 118.

the psychological dimension of painting.²² According to his autobiography, Carus tried to extend the principle of development history, as it appears in Goethe's theory of metamorphosis, to psychology.²³ Olaf Breidbach described his psychological approach, in this sense, as the "morphology of inner life".²⁴ In Carus' works focusing on psychology, however, in addition to the model role of Goethe's concept, more and more writing was devoted to the model of the human psyche defined first by him with anthropological validity, assuming the determining role of the unconscious factors behind the conscious moments.

Carus' interpretation of dream as the prefiguration of the concept of unconsciousness

As a consequence of his physician-anthropological approach, he analysed the individual's psychological progression in the context of the human race.²⁵

*"The development of the soul is only possible through the interaction of the individual with the phenomena of the word [...] and the truly human development of the human soul depends on the relation of the individual to mankind."*²⁶

²² Carus: *Neun Briefe über Landschaftsmalerei, geschrieben in den Jahren 1815–1824*, 46–47.

²³ Grosche, Stefan: „Zarten Seelen ist gar viel gegönnt“, 203.

²⁴ Breidbach, Olaf: Einleitung, in Carl Gustav Carus: *Lehrbuch der Zootomie. Gesammte Schriften 1*. Olms-Weidmann, Hildesheim/ Zürich/ New York, 2009, V–XXIV, here: XIV.

²⁵ Carus, Carl Gustav: *Vorlesungen über Psychologie, gehalten im Winter 1829–30 zu Dresden*. Fleischer, Leipzig, 1831, 299.

²⁶ „...die Entwicklung der Seele nur durch Wechselwirkung des Individuums mit der Welterscheinungen möglich werde [...] die eigentlich menschliche Ent-

In his work *Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung* (On the Unequal Capacity of the Different Divisions of Mankind for Higher Spiritual Development, 1849), however, he established a hierarchy between races.²⁷

Carus' reputation in numerous cultural areas was gained exactly by his psychological works and his widespread reception is clearly shown by the fact that his works were read by Dostoyevsky as well (who was contemplating, in 1854, translating *Psyche* into Russian), and he was a favourite author of Friedrich Froeber, the founder of the first preschools, Georg Groddeck, one of the first representatives of psychosomatic medicine, and the 20th-century philosopher and graphologist Ludwig Klages.²⁸ The history of psychology holds Carus' works first of all a forerunner of the unconsciousness concept,²⁹ since their influence may be followed textually in the genesis of the analytic tendency.

Though Sigmund Freud had Carus' works in his library, he did not refer directly to the German physician's writings.³⁰ As it is, however, certain historians of psychology believe to have discovered a relationship between their understandings, e.g. considering the similarity of the biological approach of the author of the *Totem und Tabu*

wicklung der menschlichen Seele wieder nur bedingt wird durch das Verhältniss des Individuums zur Menschheit." Carus: *Vorlesungen über Psychologie*, 48.

²⁷ Banton, Michael: *Racial Theories*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 35–36.

²⁸ Bell, Mathew: Carus and the science of unconscious, in Nicholls, Angus/Liebscher, Martin (eds.): *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 158. Klages published the *Psyche* with his own introduction. See Carus, Carl Gustav: *Psyche 1–3*. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Klages. Diederichs, Jena, 1926.

²⁹ Bell: *Carl Gustav Carus and the science of unconscious*, 156–73; Hendrix, John Shannon: *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*. Palgrave Macmillan, New York, 2015, 208–211.

³⁰ Storr, Anthony: *Freud. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2001, 143.

(*Totem and Taboo*, 1913) and Carus.³¹ On the other hand, the writings of Carl Gustav Jung frequently include the name of the German physician, in 23 places throughout his oeuvre.³² Jung identified Carus and Eduard Hartmann, the author of *Philosophie der Unbewußten* (*Philosophy of the Unconscious*, 1869),³³ as the direct forerunners of the unconsciousness concept, stressing that before Freud this concept stood only at the level of speculation.³⁴ In the mentioned book Hartmann himself cited the name of Carus but was very sceptical regarding his conclusion.³⁵ His triple division of unconsciousness (physiological, relative and absolute unconsciousness),³⁶ however, shows close similarity to the partition of Carus.

In his book entitled *Vorlesungen über Psychologie* (*Lectures on Psychology*, 1831) Carus formed an association between the phenomenon of unconsciousness and sleeping, which was described by him as a state “*in which our soul without consciousness stays long before it comes again to the senses of the world and itself*”.³⁷ Consequently, the concept of unconsciousness was used by Carus not on the suppressed but the

³¹ Hendrix, John Shannon: *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, 210.

³² See Bell, Matthew: *Carl Gustav Carus and the science of unconscious*, 158.

³³ “If we discount certain suggestive ideas in *Leibniz*, *Kant*, *Schelling*, and *Schopenhauer*, and the philosophical excursions of *Carus* and von *Hartmann*, it is only since the end of the nineteenth century that modern psychology, with its inductive methods, has discovered the foundations of consciousness and proved empirically the existence of an adversary but also of his future usurpation of power.” Jung, Carl Gustav: *Aion. Researches Into the Phenomenology of the Self*. Routledge, London/New York, 2014, 6. (Translated by Richard Francis Carrington Hull.)

³⁴ Jung, Carl Gustav: *Memories, Dreams, Reflections*. Vintage, New York, 1989, 169. (Translated by Richard and Clara Winston.)

³⁵ Hartmann, Eduard: *Philosophie der Unbewußten*. Duncker, Berlin, 1871, 32.

³⁶ Wolf, Jean-Claude (Hg.): *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, 140.

³⁷ Carus: *Vorlesungen über Psychologie*, 89.

forgotten contents of the past.³⁸ On the other hand, this periodically repeating process serves as analogy for the representation of the evolution of human consciousness and demonstrates how the individual man in his unconscious state comes again and again into contact with the unknown region from which humankind emerged. Therefore, in addition to the moments of consciousness, we cannot neglect – not in a comprehensive and anthropological sense – the operation of the unconscious inner life (*unbewußte Seelenleben*).³⁹

In the introduction and explication of the concept of consciousness and unconsciousness we come across Carus' historical approach (predominating his morphological period), moreover he derived the relational dynamics of the two spheres also from their structural characters. His understanding that the phenomena of the mind may not be explained in themselves because of the relation of the evolution of the two territories may be regarded as the most direct conceptual precedent of Freud's shift in approach.

Unlike the later terminology of psychoanalysis, in his writings Carus did not use the word *Unbewußtsein* but *Unbewußt*, and the description of the structure of the psyche was not yet completed with an outline of the operation of the unconsciousness. Several elements of how Freud and Jung interpreted this concept already appeared in his thoughts as well. On the first page of his book *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Psyche. On the development of the Soul, 1851), for example, he summarised the role of unconsciousness (*Unbewußt*) in the process of cognition:

³⁸ Hinderer, Walter: „Die Träume sind vielleicht unsere höchste Philosophie“. Bemerkungen zum Traumdiskurs Ludwig Tiecks, in Peter-André Alt/ Christiane Leiteritz: *Traum-Diskurse der Romantik*. De Gruyter, Berlin, 2005, 288.

³⁹ Carus: *Vorlesungen über Psychologie*, 282, 304.

“The key to come to know conscious psychical life is hidden in the realm of unconsciousness. This explains why it is so hard, if not impossible, at least apparently, to understand the mystery of the soul. If man was not able at all to find the unconscious in consciousness, he should give way to despair since he never can take for granted that he will know his soul or acquire self-knowledge. If, however, this impossibility is only apparent, then the primary mission of the science of psychology is to discover how the human soul can descend to this depth.”⁴⁰

In a way forecasting the structure of Jung’s later model, he differentiated three levels of the unconsciousness: the absolute, the partial and the relative ones (*das absolut Unbewußte, das partiell Unbewußte, das relativ Unbewußte*). The absolute unconsciousness, being in relation with the evolution of living organisations and the embryo state, is wholly inaccessible to the mind.

The undiscoverability of the absolute unconsciousness is represented by Carus with the metaphor of Isis’ veil,⁴¹ used widely by German Romanticism, from Novalis, through Alexander von Humboldt to Lorenz Oken.⁴² Partial unconsciousness links to the

⁴⁰ „Der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins. Alle Schwierigkeit, ja alle scheinbare Unmöglichkeit eines wahren Verftändnisses vom Geheimniß der Seele wird von hier aus deutlich. Wäre es eine absolute Unmöglichkeit, im Bewußten das Unbewußte zu finden, so müßte der Mensch verzweifeln zum Erkennen seiner Seele, d. h. zur eigentlichen Selbsterkenntniß zu gelangen. Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge “ Carus: *Psyche*, 1.

⁴¹ Carus: *Psyche*, 67.

⁴² Dezső, Gurka: Segner János András munkásságának kanti recepciója, Reception of works János András Segner’ by Kant in Dezső, Gurka (ed.): *Matézis, mechanika, metafizika. A 18–19. századi matematika, fizika és csillagászat eredményeinek reprezentációja a filozófiában és az irodalomban* [Mathesis, Mechanics, Metaphysics. The Representations of the Results of Mathematics, Physics and Astronomy in

operation of the organs, while the territory of relative unconsciousness includes past conscious feelings which may be brought to the mind again.⁴³

The introduction of the concept of partial unconsciousness enabled Carus to attribute a role, in the treatment of illnesses he originated from unconsciousness, beyond physiological factors, to psychic factors as well.

The natural philosophical context of Carus' concepts

Sickness as a concept extending beyond the direct territory of professional medicine was formulated and widely spread first by Schelling's works published between 1804 and 1809. Sickness in his philosophy integrated the elements of the Brownian method, and was considered a sort of asymmetry, a disturbance of the balance of the organism.⁴⁴ The considerable difference and innovation of Carus' sickness concept was that he used the word not only in a physiological sense but for the dynamics of consciousness and unconsciousness as well.

In the light of the contemporary clinical approach, the primary novelty of Carus' sickness concept was that its reference was not formed only by physiological processes, as he put it in his work entitled *Vorlesungen über Psychologie* (1831) sickness partially may originate from unconsciousness, since all diseases have an unconscious component, thus "there is no sickness rooting exclusively in the

18th- and 19th-century Literature and Philosophy. Gondolat, Budapest, 2016, 95–116, here: 108–111.

⁴³ Balmer, Heinrich (Hrsg.): *Geschichte der Psychologie 2. Entwicklungslinien zur wissenschaftlichen Psychologie*. Beltz, Weinheim/ Basel, 1982, 14

⁴⁴ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Hoffenberg, Berlin, 2016, 114.

conscious psyche".⁴⁵ Consequently, psychical factors are non-negligible elements of both the physician's medical work and all individuals' self-reflections.

While Carus drew the aforementioned consequences from his medical experiences, he followed contemporary analogues in the interpretation of health and sickness in the context of composition of human life. In his gynaecological textbook, he stressed the importance of the "activity of the psyche" during child-bearing.⁴⁶ Carus, however, did not approach the meaning of life only from the practical side, he considered it an artwork (*Kunstwerk*) which included health and sickness as well.⁴⁷ As he put it in his work from 1843 (*Einige Wort über das Verhältnis der Kunst krank zu sein zur Kunst gesund zu werden*), the art of life (*Lebenkunst*) "is the art due to which a good human life can be raised to be clear and noble and real inner happiness and higher inner progression of the personality can be realised and concluded".⁴⁸ These words stressing conscious formation imply the model-giving role of Goethe's planning of life (*Lebensgestaltung*) and the impact of those contemporary physicians' theories emphasising also the importance of the psychical factors in diagnosing and healing sicknesses (E.g. Johann Christian August Heinroth's psychosomatic theory referred to by Carus⁴⁹ and Carl Eberhard Schelling's theory describing the dynamism of the patient-physician relation.⁵⁰)

⁴⁵ Carus: *Psyche*, 432.

⁴⁶ Carus: *Lehrbuch der Gynäkologie*, II. 138.

⁴⁷ Carus, Carl Gustav: *Mnemosyne. Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern*. Flammer und Hoffmann, Pforzheim, 1848, 62.

⁴⁸ Carus: *Einige Wort über das Verhältnis der Kunst krank zu sein zur Kunst gesund zu werden*, 15.

⁴⁹ Carus: *Vorlesungen über Psychologie*, 235.

⁵⁰ Gerabek, Werner E./ Haage, Bernhard D./ Gundolf, Keil/ Wegner, Wolfgang (Hrsg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte 1*. De Gruyter, Berlin/ New York, 2007, 905.

Schelling's impact on Carus can be observed in more topics: the biological aspects of his thoughts in *Zwölf Briefe über das Erdleben* (1831) are influenced by the philosopher's concept on organism – published in his work *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*First outline of a system of the philosophy of nature*, 1799) –, while the theoretical background of the aesthetic concept of *Briefe über Landschaftsmalerei* is formed by the issues arising in *Von der Weltseele* (*On the World Soul*, 1798).⁵¹ Carus' concept on sickness and unconsciousness was also formed not only under the influence of experimental practices but more considerably Schelling's speculative natural philosophy as well, which confirms Odo Marquard's theory claiming that certain categories of psychoanalysis are in fact philosophical concepts.⁵²

Schelling's impact is also mirrored by the fact that he conceived sickness as a phenomenon of "*Lebenkunst*". In the course of thoughts set forth in the *Stuttgarter Privatvorlesungen* (*Private Lectures in Stuttgart*, 1810) sickness, error and evil form one phenomenon group for the philosopher⁵³ with the common specific trait that they play a role not only as mere negatives but as incentives for moving into the direction of existence as well.⁵⁴

⁵¹ Hehler, Diana: Carl Gustav Carus: Briefe über Landschaftsmalerei und die frühromantische Theorie, *Athenaeum* 3: 1993, 107–139.

⁵² Kupferberg, Yael: *Dimensionen des Witzes um Heinrich Heine: zur Säkularisation der poetischen Sprache*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011, 155.

⁵³ „Da Krankheit, Irrtum und Böses immer aus der Erektion eines relativ Nicht-seiendes über ein Seiendes entsteht [...]“ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). Hrsg. Vicki Müller-Lüneschloss. Meiner, Hamburg, 2016, 51

⁵⁴ Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 50.

Carus' versatile works may not be interpreted without reference to the impressions they obtained from the Romantic sciences and Schelling's nature philosophy. The oeuvre of the author that claims independent interpretations belongs to those achievements of the age of Romanticism, which, with all of his speculative elements, exercise a lasting influence on the professional sciences in later periods and, regarding the concept of dream and unconsciousness, had a profound impact on the history of anthropology as well.

Hegel über die ästhetische Erziehung zur Freiheit

KLAUS VIEWEG

„In mir entzündete Hegel den unsterblichen Funken der Freiheit.“

J. G. A. Wirth, Schüler Hegels in Nürnberg

Jean Paul zufolge kann die Menschheit „nie zur Freiheit gelangen ohne geistige hohe Ausbildung und nie zu dieser ohne jene.“¹ Für Hegel, der den Dichter bewunderte und dessen Ehrenpromotion an der Universität Heidelberg initiierte, war Bildung ein Kernthema seiner Philosophie, der gebildete Citoyen der einzig feste Garant für eine moderne Ordnung der Freiheit.² In einer von Pathos bestimmten Eloge auf einen Nürnberger Lehrerkollegen wird der Wert der Bildung mit Aristipp beschrieben: Der Unterschied des gebildeten Menschen von dem ungebildeten ist so groß als der Unterschied des Menschen vom Steine. Die Lehrenden, so heißt es in diesem emphatischen Tone weiter, haben den Auftrag den „Schatz der Bildung“ der Nachwelt nicht ‚als totes Werkzeug‘ zu überliefern und sich als ‚Bewahrer und Priester dieses heiligen Lichts‘ der Bildung zu verstehen, auf dass ‚es nicht verlösche und die Menschheit

¹ Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik* (1804), in Miller, Norbert/ Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg.): *Jean Paul. Sämtliche Werke* Abt. I, Bd. 5. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, 201.

² Eichenhofer, Eberhard/ Vieweg, Klaus: *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2010.

in die Nacht der alten Barbarei zurücksinke'.³ In seinen *Nürnberger Gymnasialreden* liefert der Philosoph ein Plädoyer für eine ganzheitliche Bildung, für die Verknüpfung sprachlicher, moralischer, praktischer, religiöser, politischer und wissenschaftlicher Bildung mit dem Ziele der Entfaltung des Selbstbewußtseins der Schüler, der Erziehung zu *Selbständigkeit und Freiheit*.⁴ Die Lehrjahre zielen nicht auf ‚bloße Nützlichkeit‘ für ‚das Gleißende des äußerlichen Lebens‘, sondern auf ganzheitliche Geistesbildung, deshalb muß die „Welt der Schönheit“ einen angemessenen Platz im Unterricht erhalten. Mit Enthusiasmus wird das ‚höhere Studium der Literatur der Griechen‘ als Grundlage moderner Bildung empfohlen. Dabei geht es nicht nur um die Lektüre der Schriften von Platon und Aristoteles, sondern ebenso der Werke des Sophokles und des Aristophanes. Diese Meisterstücke sollen das ‚geistige Bad, die profane Taufe sein, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinktur für Geschmack und Wissenschaft gibt‘.⁵

Von außerordentlichem und aktuellem Gewicht bleiben der in seinem Gutachten *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien* formulierte Vorschlag, die Wissenschaft der Ästhetik, die ‚in dem wissenschaftlichen Zyklus noch fehlt‘, in die Lehre einzubinden sowie das damit verbundene Insistieren auf einen speziellen Einsatz von Kunstwerken im Erziehungs- und Bildungsprozeß. ‚Die Ästhetik könnte einerseits die neueren, besseren Ansichten von dem Wesen und dem Zwecke der Kunst geben, andererseits sollte sie

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809, in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 4, 305–311, hier 307.

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Rede zum Schuljahresabschluß am 14. September 1810, in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 4, 327–343, hier: 335–336.

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Rede zum Schuljahresabschluß am 29. September 1809, in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 4, 312–326, hier: 317–318.

sich auf die besonderen antiken und modernen Dichtungsweisen einlassen und in die charakteristische Bekanntschaft mit den vornehmsten Dichtern der verschiedenen Nationen und Zeiten einleiten und diese Bekanntschaft mit Beispielen unterstützen'. Mit diesem 'lehrreichen und angenehmen Kurs' könnte der 'reelle Mangel, daß die Ästhetik keinen Lehrgegenstand in einer Gymnasialanstalt ausmacht', überwunden werden.⁶

Ästhetische Bildung als Bildung zur Freiheit

In der ästhetischen Bildung geht es darum, den Menschen die Freiheit anzuspüren. Das meint den Gedanken der Freiheit in sinnlichanschauender Form darzustellen und damit zur Erkennung und Anerkennung nahezulegen. Freiheit versteht Hegel bekanntlich als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen. In seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* lesen wir: „Die Freiheit ist die höchste Bestimmung des Geistes“ – das Subjekt findet in dem ihm Gegenüberstehenden sich selbst, die Freiheit hat das Vernünftige zu ihrem Gehalte: die Sittlichkeit z. B. im Handeln, die Wahrheit im Denken.⁷ Die schöne Kunst leistet von dieser Seite her dasselbe wie Philosophie – die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit, sie wird pronociert als eine Befreiungsstufe gefaßt.⁸ Der Entfaltungsweg des Wissens hat von unterster Stufe an bis zur höchsten Staffel philosophischer Einsicht hinauf den entscheidenden Zweck, die Verhältnisse der Unfreiheit zu überwinden und sich die Welt in der Anschauung, in der Vorstellung und im Denken zu eigen zu machen.

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über dem Vortrag der Philosophie auf Gymnasien (1812), in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 4, 403–417, hier: 409.

⁷ Hegel: *Vorlesungen über Ästhetik*, 34.

⁸ a. a. O. 372.

Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hatten den Stufengang von Sphären der Bildung zur Freiheit konzipiert⁹: vom formalen Rechtsbewußtsein über moralische Bildung, Ausbildung theoretischer und praktischer Vermögen bis hin zur Bildung des Citoyen. Allerdings wurden bei allen diesen Stufen die Formen des absoluten Geistes – Kunst, Religion und Philosophie – nicht voll thematisiert. Aber für einen umfassenden modernen Bildungsbegriff bleiben ästhetische, religiöse und wissenschaftlich-philosophische Bildung konstitutiv. Dies korrespondiert mit der architektonischen Metaphorik: Das gesamte Bauwerk gleiche nämlich einem Dom, einem ‚Tempel der Vernunft‘, ähnlich dem imposanten *Palazzo della Ragione* in Padua, der in sich und um sich die verschiedenen Lebensvollzüge der freien Wesen vereinigt: Recht, Markt, Kunst, Religion, Intellektualität. Eine der substantiellen Dimensionen des Dombaus ist dessen Ästhetik, dessen Schönheit. Der Dom repräsentiert eine höhere Sphäre des Bei-sich-selbst-Seins im Anderen, er verweist auf die Differenz zwischen Werktag und Sonntag des Lebens. Letzteren haben wir in Kunst, Religion und Philosophie, die ihrem Inhalt nach ‚auf ein und denselben Boden‘ stehen, ihr Gegenstand ist das Wahre, das Absolute, das sie in differenter Weise vergegenwärtigen, in Gestalt der Anschauens, des Vorstellens und des Denkens.

Die Kunst beinhaltet somit die bildliche Exposition des Wahren, für das Bewußtsein wird die Wahrheit in sinnlicher Gestaltung formiert. Durch das sinnliche Medium hindurch soll der Begriff in seiner Allgemeinheit erfaßbar gemacht werden, die Einheit des Begriffs mit der individuellen Erscheinung – das Wesen des Schönen. Das Kunstwerk kann als Einheit von Bedeutung und individueller Gestaltung verstanden werden.¹⁰

⁹ Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wilhelm Fink, München, 2012.

¹⁰ Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, 140.

Es ist als natürliche Gestalt Zeichen der Idee, eine Gestalt der Schönheit, die nichts anderes als das Schöne an ihr zeigt.¹¹ Schöpfer wie Rezipient des Werkes, das werkschaffende und das anschauende Subjekt können, sofern es sich um ein Werk der Kunst handelt, sofern es Absolutheit und Göttlichkeit ausdrückt, in diesem Werk als einem Anderen sich ‚mit dem eigenen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit‘ finden, das Anschauen und Bewußtsein des freien Geistes kann gewährt und erreicht werden.¹²

Die Freiheit der Kunst und die Kunst der Freiheit

Der Hinweis auf die ‚wohl unterrichteten Entscheidungen der Bürger‘ antizipiert natürlich die Präsenz der Formen des absoluten Geistes in der Sphäre des objektiven Geistes, die Präsenz der höheren Formen des Vernünftigen, von Wissenschaft, Kunst, Religion und Philosophie, im Citoyen-Bewusstsein. Ohne Berücksichtigung dieses Verhältnisses von objektivem und absolutem Geist wäre die Konzeption einer Bildungs- und Wissensdemokratie obsolet, da erst damit die Komponenten des Wissens in ihrer Ganzheit hereintreten – *nur der wohl unterrichtete, informierte, über Urteilskraft verfügende und somit gebildete Bürger* kann der Souverän sein.¹³ Der Zweck des Staates, so der Verweis auf die Verankerung des Staates in *Wissen und Bildung*, ist „der als *durch die Form der Bildung hindurchgegangene*, sich wissende und wollende Geist. Der Staat *weiß* daher, was er will, und weiß es in seiner *Allgemeinheit*, als *Gedachtes*;

¹¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 8–9, 367.

¹² Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Fink, München, 2012.

¹³ Vieweg, Klaus/ Winkler, Michael: *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*. Schoeningh, Paderborn, 2012.

er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen und nach Gesetzen“.¹⁴ Sittliches und ästhetisches Bewußtsein sind nicht zweierlei, sondern zwei Dimensionen des *einen* Selbstbewußtseins, der einen Gesinnung, zwei Dimensionen des freien Gedankens und des freien Wollens. Es handelt sich um substantielle Weisen der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Menschen. Insofern das Wesen des Geistes in der Freiheit, in intellektueller und institutioneller Selbstgesetzgebung besteht, kann in den wahren Gestaltungen von Staatlichkeit und Kunst ein Bei-sich-selbst-Sein im Anderen erreicht werden. Im Staat stellt sich die ‚geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang des Innerlichen und Äußerlichen‘ dar, der freie Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt einer Welt entfaltender Geist. Der Unterschied liegt in der *Form* des Geistes, in der verschiedenen Formation des Selbstbestimmens. Dabei muß sowohl zwischen dem objektiven und absoluten Geist als auch zwischen den Weisen des absoluten Geistes differenziert werden.

Die Kunst als Verallgemeinerung des Bildlichen und Verbildlichung des Allgemeinen, als die Versinnlichung des Absoluten und Absolutsetzung des Sinnlichen gilt als Ausdruck einer höheren Form des Freiseins im Sinne der Überschreitung der Endlichkeit des objektiven Geistes, aber eben in einem speziellen Medium. Die Kunst ist eine Art und Weise, das Göttliche, das Absolute, „die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen. In Kunstwerke haben die Völker ihre gehaltreichsten inneren Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt“ und „das Höchste sinnlich dar[ge]stellt und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen

¹⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 7, 415–431.

und der Empfindung nahelegt.“¹⁵ Im ‚gemeinschaftlichen Kreise‘ mit Religion und Philosophie gilt die Kunst als eine entscheidende Komponente des freien Selbstbewußtseins, ihre Werke sind ‚das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, zwischen Natur und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens‘.¹⁶ Und Hegel fügt hinzu: Die Kunst verleiht den endlichen Erscheinungen „eine höhere geistgeborene Wirklichkeit. Weit entfernt also, bloßer Schein zu sein, ist den Erscheinungen der Kunst der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber die höhere Realität und das wahrhaftigere Dasein zuzuschreiben.“¹⁷

Die Stichworte Anschauung und ‚Vorstellung‘ und ‚Bilder‘, der Medienstatus der Kunst, implizieren Hegels Theorie der Vorstellung und Einbildungskraft,¹⁸ der zufolge die Künste als bestimmte, besondere Anschauungs- und Vorstellungswelten gelten. Anschauen und Vorstellen des Allgemeinen beinhalten zwar den Gedanken, verweisen auf ihn, befinden sich aber noch nicht auf der Stufe des begreifenden Denkens, sondern haben den Inhalt ohne seine innere logische Notwendigkeit und bringen statt der Form des Begriffs die Formen der Äußerlichkeit ins Spiel. Im einzelnen Werk der freien Kunst, in der sinnlichen Vergegenwärtigung des Absoluten kann eine Erhebung der freien Selbständigkeit zur Wahrheit gelingen, als Erfüllung nur mit dem eigenen Zweck, das Werk der Schönheit.

Insofern das Kunstwerk den Gedanken der Freiheit verbildlicht, vermag es einen entscheidenden Beitrag zur Legitimierung des Sittlichen zu erbringen, in Form der Anschauung und Vor-

¹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Ästhetik (1835–1838), in Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 13, 21.

¹⁶ a. a. O. 21.

¹⁷ a. a. O. 22.

¹⁸ Vieweg, Klaus: The Gentle Force over the Pictures. Hegel's philosophical Conception of the Imagination, in Richard T. Gray/ Klaus Vieweg et al. (eds.): *Inventions of the Imagination. Romanticism and Beyond*. University of Washington Press, Seattle, 2011, 87–101.

stellung des schaffenden und rezipierenden Subjekts. Die unbegrenzte Vielfalt der Werke läßt Hegel von der „Vielgötterei der Phantasie“¹⁹ sprechen, das anschauende und vorstellende Vergewärtigen wird in der Moderne frei. *Jeder kann frei in einem* der Kunstwerke, in denen die gewonnene Substantialität präsent ist, seine Verbildlichung des Absoluten, seine Rückbindung in der Vorstellungswelt finden.

Kunst und freie Geistigkeit – ‚In ihrer Freiheit ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst‘

Hegel unterscheidet bekanntlich drei Hauptstufen in der Formation menschlicher Freiheit und drei entsprechende Stufen der historischen Kunstentwicklung, *drei Grundtypen der schönen Einheit von Idee und Gestalt*: 1) Die orientalische Welt als Reich der *natürlichen* Geistigkeit; 2) die antike Welt als Reich der *schönen* Geistigkeit und 3) die moderne Welt als Reich der *freien* Geistigkeit. Konzipiert wird ein Weg von der Natur über die ‚Brücke‘ der Schönheit hin zur Freiheit. Die zugeordneten geschichtlichen Stufen der Kunst sind 1) die symbolische im Orient, 2) die klassische in der Antike und 3) die romantische Kunst der Moderne. Der berühmt-berüchtigte Topos vom *Ende der Kunst* folgt schlüssig aus der schon behandelten Triade historischer Stufen der Kunst, welcher der kulturfundierende Dreischritt *natürliche* Geistigkeit – *schöne* Geistigkeit – *freie* Geistigkeit zugrunde liegt.²⁰ In diesem systematischen Aufbau kann

¹⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 362.

²⁰ Vieweg, Klaus: Die modern-skeptische Kunst als Ende der Kunst – Die ‚Romantik‘ als Aufhebung von Symbolik und Klassik, in Ders.: *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2007, 283–304.

keine qualitativ höhere ‚vierte‘ oder *weitere* Stufe Platz haben. Damit wird keinesfalls der Bankrott der Kunst erklärt, im Gegenteil: es handelt sich um *den Anfang der Entfaltung freier Kunst* – „in ihrer Freiheit ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst“. ²¹

Freie Geistigkeit, freie Subjektivität als Grundprinzip der Moderne vermag nicht mehr *zureichend* durch ästhetische Imagination, nicht mehr hinlänglich *künstlerisch-mythologisch* dargestellt werden, dieser Grundgehalt bedarf wesentlich der *denkenden* Erfassung und des *begrifflichen* Ausdrucks, er muß auf den Begriff gebracht werden. Die Kunst bleibt eine der wesentlichen, absoluten Weisen der Vergewisserung des Absoluten, aber sie verliert nur ihre frühere Dominanz. Der Dichter ist eben nicht derjenige, der *allein* den Namen eines Weisen mit Recht führt. Hegels Philosophie inklusive der Philosophie der Kunst basiert auf der Erkenntnis, „daß die moderne Welt ihren Vernunftcharakter Zusammenhängen verdankt, die wesentlich nicht als ‚schöne‘ beschrieben werden können.“ ²² Die moderne Welt der Freiheit von Denken und Wollen kann adäquat nur im begrifflichen Denken erfaßt werden, denn es handelt sich um Verhältnisse, „deren Verfassung sinnlich erfahrbare Konkordanz ausschließt, die aber dennoch reicher in sich, differenzierter und im Hegelschen Sinne der Wahrheit somit die wahren sind: Die Verhältnisse des Rechts.“ ²³ Als Nervenzentrum der Moderne gilt die freie Subjektivität, die ihrer angemessenen Darstellung durch die Kunst ‚entflieht‘ – „*der Gedanke und die Reflexion haben die Schönheit überflügelt*“. ²⁴ Der Kunst muß eine wesentliche, aber doch ‚partiale‘

²¹ Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, 13.

²² Henrich, Dieter: Zur Aktualität von Hegels Ästhetik, *Hegel-Studien* 5: 1970/11 Beiheft, 295–301, hier 300.

²³ a. a. O. 301

²⁴ Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, 140.

Rolle²⁵ zugesprochen werden, ihr kommt als freier Kunst ein essentieller Beitrag für die Bildung zur Freiheit zu, sie behält in transformierter Form die Rolle einer Lehrerin der Menschheit.

Der Gang der modernen, romantischen Kunst in das Freisein der Innerlichkeit impliziert das Loslösen von *aller festen Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts* – ein Grundpfeiler für die *Autonomie* der Kunst und des Künstlers. Die Kunst wird frei und unabhängig von allen bestimmten religiösen, politischen, nationalen Gehalten. In ihrer Autonomie steckt das eminent *kritische* Potential, das Vermögen des ungebundenen, vorurteilslosen Blicks auf die Welt, die Diagnose und Darstellung inakzeptabler, d.h. unfreier Handlungen und Zustände, damit die Unabdingbarkeit der ständigen Prüfung der jeweiligen Situationen und Zustände, ein entscheidendes Mittel gegen Erstarrung und Dogmatismus. Ungeachtet der festgestellten Partialität der Rolle moderner Kunst leistet diese hier einen essentiellen Beitrag zur Modernität als einer *Kultur der Freiheit*. Kunst kann mit ihrer Bilderwelt zur Bildung beitragen, eine grundlegende Orientierungswirkung für die Menschen in der Weise sinnlicher Vergegenwärtigung des Menschlichen ausüben, Freiheit den Menschen ‚an-sinnen‘, in Gestalt von Anschauung und Vorstellung den Gedanken der Freiheit anregen, empfehlen, an- oder ‚zumuten‘. Aus dem universalen Prinzip der Subjektivität heraus kann eine Vielfalt von Ausdrucksformen entstehen, die vielschichtige Variationen freien Tuns offerieren.

²⁵ Henrich, Dieter: Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart. Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel, in Iser, Wolfgang (Hrsg.): *Immanente Ästhetik – ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. Fink, München, 1966, 15–17.

Die Ambivalenz der romantischen Phantasie – Das Verknüpfen des Unverträglichen

Der Inhalt wird im romantischen Bilden zugleich *formiert* und *deformiert, ver-fremdet*. Die romantische Phantasie gelangt wieder zur Präferenz des Metaphorischen, zur geistreichen und witzigen Weltkonstitution, zum ‚*Verknüpfen des Unverträglichen*‘.²⁶ Der moderne Prosaist – so Goethes Hinweis auf die Autonomie der Kunst – habe ‚*die Ellebogen gänzlich freit*‘ und ‚*alles ist erlaubt, was den Geschmack verletzen könne*‘. Die Crux der Modernität liege darin, daß bei „einer solchen Dicht- und Schreibart *das Schickliche vom Unschicklichen abzusondern unmöglich* ist‘. Alles – so Goethe wie Hegel – komme hier auf das Individuum an, das ein solches *Wagstück* unternimmt.²⁷ Freiheit geht eben notwendig einher mit *subjektiver Willkür* und *Zufälligkeit* des Gestaltens. Die moderne Kunst erweist sich als ein solches Wagstück, als Sphinx, als ein schmaler Weg zwischen Scylla und Charybdis.

Auf der Stufe der Erinnerung als erster Weise des Vorstellens erscheint die Intelligenz als ‚bewußtloser‘ Aufbewahrungsort der Bilder.²⁸ Wohl im Anspielung auf Aristoteles gebraucht Hegel die von Derrida so geschätzte Metapher des ‚nächtlich, dunklen Schachtes‘, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder aufbewahrt wird, ohne daß sie im Bewußtsein wären, sie schlafen und sind die nichtwirksame Seele. Eine unzählige Menge von Bildern und Vorstellungen schlummern in diesem Schacht der Innerlichkeit, ein

²⁶ Goethe, Johann Wolfgang: Vergleichung. West-Östlicher Divan. in Ders.: *Werke* Bd. 3. Cotta, Tübingen/ Stuttgart, 1819, 228–230.

²⁷ a. a. O. 230).

²⁸ Vieweg, Klaus: The Gentle Force over Pictures: Hegel's Philosophical Conception of the Imagination, in Gray, Richard T./ Halmi, Nicholas/ Handwerk, Gary J./ Rosenthal, Michael A./ Vieweg, Klaus (eds.): *Inventions of the Imagination. Romanticism and Beyond*. University of Washington Press, Seattle and London, 87–101.

gewaltiges Reservoir von Bildern, die durch die nächtliche Finsternis verhüllt bleiben, eine dunkle Bilder-Galerie unermesslichen Ausmaßes – der Louvre, die Uffizien ohne Licht. Diese Bilder sind zwar das Eigentum der Intelligenz, es mangelt jedoch an der vollen, freien Verfügungsmacht über diese sagenhafte Schatzkammer. Alle Bestimmtheiten sind in nur virtueller Möglichkeit, als Keim enthalten, dieses rein Formlose, Chaotische, Indifferente – *the dark side of intelligence* – gleicht einer großen Schatztruhe, von der ich gewiß bin, daß sich darin Wertvolles befindet, aber nicht unterscheiden kann, welche unterschiedlichen Kleinodien aufbewahrt werden. Die Bilder sind als ‚bewußtlose‘, weil erst mit dem Unterscheiden, dem Setzen von Differenz im Lichte der Gegenwärtigkeit das Erkennen weiterschreiten kann. Damit erreichen wir die Brücke von der Erinnerung zur Einbildungskraft, den Übergang zur zweiten Stufe der Vorstellung, zur innerlichen Repräsentation, durch das Setzen der inneren Gegenwart des Bildes. Das Innere wird vor die Intelligenz gestellt, vor-gestellt, vor das innere Auge gerückt. Das Aufwecken des schlafenden Bildes, das Erwachen der Intelligenz zu sich selbst, veranlaßt die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung gleichen Inhalts. Die ersten Schöpfungen der Einbildungskraft erscheinen auch als eine Welt raum-zeitlich unförmiger, maßloser Gestalten, Setzungen von denen man durchaus ent-setzt sein kann, die Ambivalenz der Imagination tritt deutlich hervor.

So wie die Willkür ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Bestimmungsmoment von Freiheit darstellt, so prägt auch das Willkürliche die Vorstellung, die Phantasie, die produktive Einbildungskraft als das Formelle der Kunst. Die Freiheit hat eben ihre dunkle Seite, hat Gedankenlosigkeit, Dummheit, Willkür und unvernünftiges Tun – die Gefahr des Zeugens der Ungeheuer bleibt bestehen. Allerdings sind es keineswegs Vernunft und Freiheit, welche jenes Teuflische heraufbeschwören, sondern eben gerade Un-Vernunft und Unfreiheit; Denken und Tun in ihrer Unzulänglichkeit, mit dem schönen deutschen Wort „Willkür“ beschrieben.

Die *dunkle Seite des Tuns*, die sich in der *Unbestimmtheit des Willens* gründet, gilt als die Quelle der Unvernunft, des unfreien Tuns, analog der in der *Enzyklopädie* im Abschnitt theoretischer Geist thematisierten dunklen Seite der Vorstellung. In beiden Hinsichten geht es dann um das ‚Über-Setzen‘ aus der Nacht der Möglichkeiten, aus einem unendlichen Pool des Potentiellen, aus der Sphäre der Willkür in das wirkliche Dasein. Wie im nächtlichen Schacht des theoretischen Geistes, welcher noch nicht über diesen versunkenen Bilderreichtum frei verfügt, haben wir beim Dunklen des praktischen Geistes – *the dark side of action* – sowohl den Urkeim allen freien Daseins als auch die Büchse der Pandora, die Macht des Willkürlichen. Sowohl in der Phantasie, wie im willkürlichen Tun schlummern gerade auch die unbegrenzten Möglichkeiten des Unvernünftigen, des Bösen und der Zerstörung der Autonomie. Aber nicht die Vernunft gebietet diese Ungeheuer, sondern ihr Verfehlen, denn sowohl die Einbildungskraft als auch das willkürliche Tun haben noch nicht die Stufe der Wahrheit und Freiheit erklommen, sondern sind vielmehr notwendige, nicht aber hinreichende Wegmarken.

Echte Phantasie als das formale Fundament der Kunst stellt die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung der Bilder dar, die allgemeine, nicht die bloß willkürliche Vorstellung erweist sich als die sanfte Macht über die Bilder, *the gentle power over the pictures*, als Einheit des Subjektiven und Objektiven. Die Kunst stellt das wahrhaft Allgemeine in der Form des sinnlichen Daseins, des Bildes, dar. Darin ist die wahrhafte Phantasie nicht mehr, der unbestimmte, dunkle Schacht, sondern die konkrete Subjektivität, in welcher ihr Selbst-Verhältnis zum sinnlichen Dasein als auch zur Allgemeinheit und Objektivität bestimmt ist.

Die Intelligenz konstituiert neuartige innere Welten, einen Kosmos des Entstehens und Vergehens von Möglichkeiten, unzählige innere Welt-Bilder, sie erscheint als unbändige Bild-Gebungskraft, als der unermüdlich-geschäftige innerliche Bild-Hauer. Laut Hume

gibt es nichts Bewunderungswürdigeres als die Bereitschaft, mit der die Einbildungskraft ihre Vorstellungen herbeiholt, die Phantasie „eilt von einem Ende des Weltalls zum anderen, um die Vorstellungen zusammenzuholen, die zu einem Gegenstand gehören“.²⁹ Aber das Spielen der Einbildungskraft hat ein doppeltes Gesicht, ist unruhig und kann regellos sein, die Form der Vorstellung impliziert ein gleichgültiges Nebeneinandersein von vielgestaltigen und vieldeutigen Gebilden. Schöpferisches, Aktives, Unruhiges bleibt immer ambivalent, es ist nicht per se etwas Gelungenes. Die Phantasie vermag Menschliches und Unmenschliches zu schaffen, Himmel und Hölle zu erbauen und zeigt darin ihr Vermögen und ihre Defizienz selbst an.

Die Ambivalenz der *facultas fingendi* zeigt sich besonders in der modernen, der romantischen Kunst. Die Kunst kommt bis zur Darstellung ihrer eigenen Auflösung, ihrer eigenen Gebrochenheit, ihrer ‚eigenen Entmündigung‘ (Arthur Danto) und sie weiß von dieser und drückt sie aus, Nichtigkeit und Sinnlosigkeit, Willkür und Eitelkeit kommen zur Darstellung. Aber mit dieser Reflektiertheit wird sie eben nicht ihrer Autonomie und Souveränität beraubt, nicht per se entmündigt. Sie gerät zum beständigen Abenteuer, ähnlich wie die Geschichte zu einem beständigen Spiel mit dem Feuer, zu einem Tanz auf einer Rasierklinge, sie kann in ihrem Wesen als ‚An-Sinnen‘ zugleich ein Angebot für Freiheit und eine schwer aufzunehmende Zu-Mutung sein. Kunst wird von Hegel mit keiner Zeile totgesagt, nur ihre Bedrohtheit, ihre innere Spannung, ihr Oszillieren zwischen ‚Abstraktheit‘ und ‚Konkretheit‘, ihre Absurdität, ihre Ambiguität, ihre Zerrissenheit, ihre Kontrapunktik offengelegt. In dem Farbenkleide des Witzes, unter dem Aufputz kecker Metaphern und eines allegorischen Schwunges‘ erscheint eine ‚rätselhafte Sphinx‘: ‚Ein unbegreiflicher Mischmasch von Weis-

²⁹ Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Über den Verstand* (Unveränd. Nachdr. d. 2., durchges. Aufl. von 1904). Meiner, Hamburg, 2013, 38.

heit, Torheit, Geschmack, Unsinn, feinem Scherz, unnachahmlicher Laune und unausstehlichen Plattheiten³⁰ Die Grenzen zwischen Kunst und Nicht-Kunst verschwimmen, der Befund über das Werk ob ja oder nein wird schwierig, jeder Rundgang in einem Museum für moderne Kunst belegt dies.

Mit seiner Unterscheidung von Leben und Kunst, von Alltäglichkeit und ‚Fest‘, von Werktag und Sonntag des Lebens entwickelt Hegel Grundzüge einer Konzeption ästhetischer Bildung in der Moderne. Kunstwerke können einen Beitrag für alle Sphären der Bildung leisten, etwa der rechtlichen, der moralischen, der politischen Bildung. Der Film, die heute wohl wichtigste romantische Kunst spielt hierbei eine spezielle Rolle, insofern es sich um eine Symbiose der von Hegel präferierten romantischen Künste handelt, der Malerei, der Musik und der Poesie, um deren Synthese in bewegten Bildern. Hierfür nur ganz wenige Beispiele: für die Bildung des Rechtsbewußtseins „Die 12 Geschworenen“, für die moralische Bildung etwa „Jakob, der Lügner“, für die politische Bildung von „All the President’s Men“ mit Robert Redford und Dustin Hoffman über „Schindlers Liste“ bis zu „Inglorious Bastards“ und „Das Leben der Anderen“ oder auch Moovies über philosophische Fragen wie „Matrix“ oder „A Beautiful Mind“ – diese Beispiele zeigen, wie ästhetisch gelungene Bilder bilden, wie mit Bildern Bildung vermittelt werden kann. Echte Kunst vermag so eine neue *Kultur der Freiheit*, freie Geistigkeit, eine ästhetische Erziehung zur Freiheit zu befördern, ob mittels Manga-Zeichnungen oder im Kino oder im Museum of Modern Art, immer aber als An-Mutung und als Zu-Mutung.

³⁰ Seiffert, Hans Werner (Hrsg.): *Wielands Briefwechsel* (3. Bd. Briefe der Biberacher Amtsjahre). Akademie-Verlag, Berlin, 1975, 161. Geier, Manfred: *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2006.

HUNGARIAN RECEPTIONS
OF THE PHILOSOPHICAL
AND ANTHROPOLOGICAL
IMAGES OF MAN IN THE 18–19TH
CENTURIES

The emergence of world ethnography in Hungary before 1848

*Agents and Sources**

ILDIKÓ SZ. KRISTÓF

How did the science of anthropology – and the particular (and earlier) branch that can be called “world ethnography” – emerge in the Kingdom of Hungary (part of the Habsburg Empire between 1697 and 1918) before 1848? Fig. 1 illustrates an example of global ethnography from the year 1805. It testifies to the knowledge about the variety of the indigenous peoples living in the known parts of the world: in Greenland (1), Unalaska (2), Virginia (3), Patagonia (4), and Tierra del Fuego (5). The richly illustrated *Bilderbuch* was published in Vienna, Austria, but it came out in a quadrilingual edition, too, in German, French, Latin and Hungarian.¹ As the picture tells us, in that time, world ethnography was conceived of as a basically *descriptive* science. It seems to have been used in this sense not only by the author of the album, Friedrich Justin Bertuch (1747–1822), a German publisher and scholar of natural history from Weimar, but also in general in Europe. At its birth, this science tried to grasp the *external* elements of the alien, non-European cultures: the costumes,

* Research and publication sponsored by the National Research, Development and Innovation Office, Hungary, Project No. 119577.

¹ Bertuch, Fridrich Justin: *Természethistóriai képeskönyv az ifjúság hasznára és gyönyörködtetésére*. Bécs, 1805. (Copy of the Library of the Hungarian Academy of Sciences)

skin colour, hairstyle, body ornamentation, forms of habitation, arms and tools, etc. of the known indigenous peoples of the world.

It is the period between roughly 1760/70–1830, that the science of anthropology and world ethnography started emerging in Europe, in Western Europe as well as in the East/East-Central-European area, including the Kingdom of Hungary.² Various kinds of primary sources and the appropriate religious and/or scientific discourses testify that a huge, mosaic-like stock of knowledge about the indigenous peoples of Asia, the American continent, the Pacific area, and also the “The North” – or the “Polar Circle” as it was called in the age – appeared between the 1760s and 1830. This knowledge was fairly detailed, it was rather ethnographical in character, and it appeared in the East-Central part of Europe, too. The above mentioned *Bilderbuch* of Bertuch depicts, for example, a variety of indigenous peoples from Asia. The reader could find natives of India, Siberia etc. – in the latter case the male figure depicted was meant as a Yakut, the female a Chukchee, but there were also Kalmuck Tartars and Arabs to be seen. As the *Bilderbuch* itself testifies, the ethnographical knowledge of the period was preserved mostly in textual and visual (figural) forms, but also in the form of objects.

The emergence of ethnography and anthropology seems to have been embedded in the cultural programme of the Enlightenment just as in Western European countries, and it also seems to have been related to the discourses of the so-called *useful literature* – trav-

² Vermeulen, Han: *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. The University of Nebraska Press, Lincoln & London, 2015. Henceforth referred to as HV; Marshall, Peter James/ Williams, Glyndwr: *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. London/ Melbourne/ Toronto, 1982; Liebersohn, Harry: *The Travelers' World. Europe to the Pacific*. Harvard University Press, Cambridge, MA – London, 2006; Thomas, Nicholas: *Discoveries. The Voyages of Captain Cook*. Penguin Books, London, 2003; Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Wallstein, Göttingen, 2006.

elogues, accounts of discoveries, geographies, natural histories, etc.³ Moreover, together with these discourses, the emergence of domestic and world ethnography in Hungary seems to have been related to a certain extent to the late 18th-century state sciences and state politics, too.⁴ It seems to have conveyed as well as been infiltrated by a number of the most significant historical–philosophical ideas of the age; first and foremost by the Enlightenment concepts of *linearity* and *stadiality*.⁵ An image of such a linear and stadial

³ HV; Kontler, László: William Robertson and his German audience on European and non-European civilisations. *Scottish Historical Review* 30: 2001, 63–89; Kontler, László: *Translations, Histories, Enlightenments. William Robertson in Germany 1760–1795*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014; Gurka, Dezső: Reflexiók és iniciatívák. Az Európán kívüli világ (re)prezentációja a göttingai egyetemen [Reflections and Initiatives. The (Re)presentation of the World Outside of Europe at the University of Göttingen], *Magyar Filozófiai Szemle* 36: 2003/3, 341–357; Gurka, Dezső (ed.): *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában* [The Dimensions of Göttingen. The role of the University of Göttingen in the Development of Scientific Disciplines]. Gondolat, Budapest, 2010.

⁴ Tóth, Gergely: Bél Mátyás, a történész [Matthias Bel, the Historian], in *Humanista történetírás és neolatin irodalom a 15–18. századi Magyarországon* [Humanist Historiography and Neo-Latin Literature in Hungary in the 15–18th Centuries], (eds. Békés, Enikő/ Kasza, Péter/ Lengyel, Réka) MTA BTK Történettudományi Intézet, Budapest, 2015, 157–167 (Convivia Neolatina Hungarica 1); Bodnár-Király, Tibor: Államleírás és a „statisztika elmélete” a 18–19. század fordulóján [The Description of the State and the „Theory of Statistics” at the Turn of the 18th and 19th Centuries], *Századok* 151: 2017/5, 971–986; Török, Zsuzsa: *Exploring Transylvania. Geographies of Knowledge and Entangled Histories in a Multiethnic Province, 1790–1918*, Brill, Leiden, 2015.

⁵ In general, see: Wolff, Larry/ Cipolloni, Marco (eds.): *The Anthropology of the Enlightenment*. Stanford University Press, Palo Alto CA, 2007; Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory*, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1968; Sárkány, Mihály/ Somlai, Péter: A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szociokulturális evolúció változó elméleteiről [From Progress to Contingency. A Sketch of the Changing Theories of Sociocultural Evolution], *Szociológiai Szemle* 13: 2003/3, 3–26; Bödeker, Hans Erich/ Büttgen, Philippe/ Espagne, Michel (Hrsg.): *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. On a parallel Scottish approach see: Kontler, László *William Robertson and*

development of the human societies of the world can be seen in Fig. 2. This is an illustration from a Hungarian translation of the work of Georg Christian Raff, originally entitled *Naturgeschichte für Kinder*. The author (1748–1788) was a professor of natural history and geography in the lyceum of Göttingen and his work saw no less than three Hungarian translations and publications in the period between 1779 and 1846.⁶ The idea of stadiality and graduality is perfectly visible in the depiction of the different human societies in the image. The latter were expected to develop from an imagined stade of *nature* to that of *savages* (gatherers), and from that to the stade of *non-European pagan civilizations*.

As regards the socio-cultural embeddedness of the representation of indigenous people, let us examine three examples. Several 16th- and 17th-century authors accessible in the Kingdom of Hungary provided a demonised description and depiction of the American Indians, and with that they influenced the Catholic missionaries trained, among other places, in the Jesuit academy of Nagyszombat (presently Trnava). Fig. 3 shows such a diabolic representation painted by the Flemish artist Theodor de Bry (1528–1598) for the travelogue of Girolamo Benzoni (1519–1570) in the 1590s. It illustrates very well how the Caribbean Indians were imagined along certain Christian theological concepts as heathens adoring demons

his German audience, 2001. and Kontler: *Translations, Histories*, Enlightenment, 2014; SM, 90–94.

⁶ See my studies on the Hungarian translations of Raff's work: Sz. Kristóf, Ildikó: The Uses of Natural History. Georg C. Raff's *Naturgeschichte für Kinder* (1778) in its Multiple Translations and Multiple Receptions, in Adams, Alison (ed): *Le livre demeure. Studies in Book History in Honour of Alison Saunders*. Droz, Genève, 2011, 309–333; Sz. Kristóf, Ildikó: Domesticating Nature, Appropriating Hierarchy. The Representation of European and Non-European Peoples in an Early Nineteenth-Century Schoolbook of Natural History, in Demski, Dagnosław/ Sz. Kristóf, Ildikó/ Baranieczka-Olsewska, Kamila (eds.): *Competing Eyes. Visual Encounters with Alterity in Central and Eastern Europe*. L'Harmattan, Budapest, 2013, 40–66.

and/or the devil. The works of De Bry, Benzoni and many other early explorers of America were available in the ancient library of the Jesuit academy of Nagyszombat (presently Trnava), and also in some other institutional and private libraries in 17th-century Hungary.⁷ Much later, around 1835, i.e. at the other end of the period discussed, the Australian aborigines were depicted as rather brute, animal-like savage creatures by a Hungarian physician. Pál Almási Balogh (1794–1867), who most probably saw and used for his description the text and the images contained in a contemporary French collection of travelogues. It was edited by Jules Dumont d'Urville (1790–1842) and it saw several editions in the French and German languages during the first half of the 19th century. Almási Balogh possessed two copies of this work (in German) in his private library.⁸ And, between the two ends, the Greenland Inuits have

⁷ Benzoni, Hieronymus: *Historiae Antipodum sive Novi Orbis, qui vulgo Americae et Indiae Occidentalis nomine usurpatur*. Mattheus Merian, Frankfurt am Main, 1644. (Copy of the University Library of Eötvös Loránd University, Budapest). See my analysis of the demonised representation of indigenous people in Hungary: Sz. Kristóf, Ildikó: Missionaries, Monsters, and the Demon Show. Diabolized Representations of American Indians in Jesuit Libraries of 17th and 18th Century Upper Hungary, in Kérchy, Anna/ Zittlau, Andrea (eds.): *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and „Enfreakment*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2012, 38–73; About the collection of other libraries holding the early works on America in Hungary see Sz. Kristóf, Ildikó: „Indi legendi & scribendi usum mirantur.” Egy kulturális sztereotípiák múltjáról és régi magyarországi előfordulásáról [„Indi legendi & scribendi usum mirantur.” About the Stereotypical Representation of America in Hungary in the Early Modern Period], in Nyerges, Judit/ Verók, Attila/ Zvara, Edina (eds.): *MONOKgraphia. Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára [MONOKgraphia. Festschrift for István Monok's 60th Birthday]*. Kossuth, Budapest, 2016, 435–446. On the work of De Bry and its influence see: Groesen, Michiel van: *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590–1634)*, Brill, Leiden/ Boston, 2008.

⁸ Almási Balogh, Pál: *Az ember Ausztráliában [Man in Australia]*. ca. 1835. (University Library of Eötvös Loránd University, Budapest, Manuscripts). For further references see my study on the manuscript: Sz. Kristóf, Ildikó: The Representation of the Australian Aborigines in Text and Picture: Dr. Med. Pál Almási

been rather exoticised by the Rev. Mihály Dobosy (1780–1853), the Hungarian translator of the mission account of David Cranz (1723–1777), a Moravian pastor. The original work was published in Barby, Sweden in 1765, while the Hungarian translation came out in 1810 (and was carried out only a couple of years before). The original depicted the Inuit – both textually and visually – as idealised, innocent children of nature, and the Hungarian adaptation preserved that aspect well.⁹

Demonisation, hierarchisation, animalisation, barbarisation, exoticisation were international representations that arrived in Hungary mostly from Western Europe together with the translations and adaptations of early ethnographical/anthropological works. They were, one could say, “armchair representations”, i.e. textual and visual stereotypes that could be accessed without doing any particular fieldwork, without having even travelled to the lands described. At the same time, a specific, *local* cultural–political filter, built upon

Balogh (1794–1863) and the Birth of the Science of Anthropology in Central Europe/ Hungary. *Caiana Revista academica de Historia del Arte y Cultura Visual de Centro Argentino de Investigadores de Arte (CALA)* (Buenos Aires), 5: 2014, 126–140.

⁹ Cranz, David: *Historie von Groenland enthaltend Die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brueder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels*, Mit acht Kupfertafeln und einem Register, Barbÿ, Heinrich Detlef Ebers. Weidmanns Erben, Leipzig, 1765. (Copies of the Somogyi Library, Szeged, the Library of the Hungarian Academy of Sciences and the University Library of Eötvös Loránd University, Budapest); Cranz, David: *Grönland históriája, melyben ez a' tartomány lakosival együtt leíródik és a' természeti-históriára sok jegyzések tételnek*. Fordította és egynehány világosító jegyzésekkel bővítette Dobosy Mihály Vaiszlói Réfor. Prédikátor. Buda, Landerer Anna, 1810 (Copies of the Somogyi Library, Szeged, the Library of the Hungarian Academy of Sciences and the University Library of Eötvös Loránd University, Budapest). See Sz. Kristóf, Ildikó: „Terepmunka” a terepmunka kora előtt: Dobosy Mihály, a grönländi inuitok és az etnológia (antropológia) születése a 19. század eleji Magyarországon [„Fieldwork” before the Age of Fieldwork: Mihály Dobosy, the Greenland Inuits and the Birth of Ethnology (Anthropology) in Hungary at the Beginning of the 19th century], *Ethno-lore* 32: 2016, 1–23.

the specific local cultural–political milieu constituted the closer context in which and through which the larger representations have been received in the scholarly contexts of late 18th– early 19th– century Hungary. The *local appropriation* of early ethnographical/anthropological knowledge is also worth considering.¹⁰

In the period between 1760/70 and 1830, at least three local groups were to be found working for the importation of global ethnography/anthropology information to Hungary. The first one was that of the Jesuits. The Jesuit missionaries educated in Nagyszombat (presently Trnava) most frequently supported the Habsburg governments in Vienna, but had their own independent interests, composing their own powerful faction in addition to being a well organised province (i.e. the Austrian province). The academy of the order, acting as the East-Central European centre of the formation of missionaries, in Nagyszombat was promoted in local almanacs as early as the second half of the 17th century. Founded in 1635, the Jesuit academy of Nagyszombat used its almanacs for publicising not only the overseas (mostly American and Asian) activity of the missionaries, but the geographical/ethnographical knowledge emerging from that activity, too.¹¹

The second group of agents was made up of some Lutheran scholars in Pozsony (Pressburg, presently Bratislava). During the 1810s, they gathered together around a knowledgeable superin-

¹⁰ *Appropriation* is a term introduced by Roger Chartier in cultural historical analysis during the 1990s. See for example Chartier, Roger: *Le monde comme représentation*, *Annales E.S.C.* 6: 1989, 1505–1520; Chartier, Roger: *Laborers and Voyagers: From the Text to the Reader*, *Diacritics* 22: 1992/2, 49–61; Chartier, Roger: *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.

¹¹ See Sz. Kristóf, Ildikó: *Local Access to Global Knowledge: Historia naturalis and Anthropology at the Jesuit University of Nagyszombat (Trnava)*, as Transmitted in its Almanacs (1676–1709), in Almási, Gábor (ed.): *A Divided Hungary in Europe. Vol 1: Study Tours and Intellectual-Religious Relationships*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, 201–228.

tendent called János Kiss (1770–1846), and they produced, among other works, a number of geography books of wider scope. János Tomka-Szászky (1692–1762) belonged, for example, among them, and published an *Introductio in orbis antiqui et hodierni geographia, in duos tomos divisa, quorum prior continet [...] Europam, posterior Asiam, Africam, et Americam* in 1777.¹² The engraving next to the title page showed an allegorical representation of the four continents imagined as females. Europe stood in the foreground and was dressed in Greek attire, Asia was wearing a turban, and Africa and America were smaller figures wearing feathered headdresses in the background. This layout itself suggested a particular idea of the stereotypisation and hierarchisation of the continents.

The third group included individual pastors serving the Reformed Church of Hungary and were involved in the transmission of important Western European scientific works to Hungary. This was a loosely organised circle of churchmen with scholarly interests in natural history, geography and the emerging science of world ethnography. Rev. József Fábán (1762–1825) lived in the city of Veszprém, he translated the above mentioned *Naturgeschichte für Kinder* of Georg Christian Raff into Hungarian in 1799. Rev. Mihály Dobosy lived in the town of Szentes, Csongrád county, and translated the *Historie von Groenland* of David Cranz. Also noteworthy is Pál Almási Balogh, a Calvinist physician, who was the private physician of István Széchenyi (1791–1860) and Lajos Kossuth (1802–1894), and he compiled the first ethnographic profile about the Australian aborigines published in Hungary around 1835.¹³

¹² Tomka-Szászky, János: *Introductio in orbis antiqui et hodierni geographia, in duos tomos divisa, quorum prior continet, cum praecognitis, Europam, posterior Asiam, Africam, et Americam*. Posonii et Cassoviae, 1777. (Copy of the Somogyi Library, Szeged) Henceforth referred to as TSZJ.

¹³ See my research on Raff: Sz. Kristóf: *The Uses of Natural History*, 2011. and Sz. Kristóf: *Domesticating Nature, Appropriating Hierarchy*, 2013. On Cranz and

As for the details of the activity of the three groups in relation to global ethnography, and the sources that they used – or even produced – for the latter, the following points should be emphasised.

The Jesuits handed down numerous manuscript accounts (*relationes*) of their missionary work and they compiled several *synopses* of world history. The almanacs published by the academy of Nagyszombat (presently Trnava) and some other Jesuit academies in the region during the late 17th century and throughout the 18th contain an important stock of material based on both *relationes* and *synopses* relating to America, Africa, and Asia.¹⁴ Having missionised the Moxo Indians in present day Bolivia between 1753 and 1767, Ferenc Éder Xavér SJ (1727–1772) wrote the history of his work (in Latin) including a detailed ethnographical description of the Moxos.¹⁵ The almanac published in Kassa (presently Košice) in 1745, contained a longer description (in Latin) of the costumes of the Crimean Tartars.¹⁶ Many of the texts (so-called *dissertationes*) included in the almanacs of Nagyszombat were everyday reading during the 17th century and conveyed age-old stereotypes for the depiction and classification of aboriginal peoples of far-away lands. They told, for example, of the so-called *homo sylvestris* (man of the woods). As Fig. 4 shows, the latter was imagined as a hairy, half-an-

Dobosy see: Sz. Kristóf: „*Indi legendi & scribendi usum mirantur*”, 2016. On Almási Balogh: Sz. Kristóf, *The Representations of the Australian Aborigines*, 2014.

¹⁴ Sz. Kristóf: *The Representation of the Australian Aborigines*, 2014.

¹⁵ Boglár, Lajos/ Bognár, András: Éder X. Ferenc leírása a perui missziókról a XVIII. századból [The Description of Ferenc Éder X. of the Peruvian missions in the 18th century], *Ethnographia* 86: 1, 1975, 181–192; Sz. Kristóf, Ildikó: The Uses of Demonology. European Missionaries and Native Americans in the American Southwest (17–18th Centuries), in Szőnyi, György Endre/ Maczelka, Csaba (eds.): *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture. Essays by East-central European Mellon Fellows*. JATEPress, Szeged, 2012, 166, footnote 16.

¹⁶ This was based on the account of a certain P. Du Bois and another French Jesuit missionary working in the region, see Sz. Kristóf: *The Representation of the Australian Aborigines*, 2014, 215, footnote 49.

imal, half-human creature, and it seems to have been quite popular in the early Jesuit descriptions of non-European “pagans” (*ethnici*), be they Asian or, later, American indigenous people. The engraving belongs to the illustrations of the work of Gaspar Schott SJ (1608–1666), entitled *Physica curiosa* and published in Würzburg in 1662. A copy of this work was possessed by the Jesuits of Nagyszombat.¹⁷ There was indeed a whole legion of monsters (*monstra*) – acephalic, cynocephalic and other kinds – mentioned in the Jesuit almanac readings and located in Central Asia, Scythia and/or India, parallel with some ancient Greek and Roman historical narratives.¹⁸ Moreover, as mentioned above, a kind of demonising representation was also present in the early travelogues possessed by the Nagyszombat Jesuits, relating not only to America but certain parts of Asia, too. The diabolic images of the Flemish (and Protestant) artist, Theodor de Bry themselves formed part of their knowledge of non-European peoples. Apart from the example of America discussed above, there was the testimony from the travel account of Jan Huygen van Linschotten (1563–1611) from the years 1599–1601, which also belonged to the early collection of books of the Nagyszombat Jesuits. The images from that work depicted, among others, ways in which the Chinese were imagined to regularly adore demons in their religious rituals.¹⁹

The Jesuits seem to have preserved much of the legacy of the classical Greek and Roman tradition in their representation of ali-

¹⁷ Sz. Kristóf: *The Representation of the Australian Aborigines*, 2014, 220–224.

¹⁸ Sz. Kristóf: *The Representation of the Australian Aborigines*, 2014, esp. 218–224.

¹⁹ Linschotten, Joan Hugo von: *Ander Theil der Orientalischen Indien Von allen Völkern Insulen Meerporten fliessenden Wassern und anderen Orten so von Portugal auß lengst dem Gestaden Aphrica biß in Ost Indien und zu dem Land China sampt andern Insulen zu sehen sind*. Hrsg. von Hans Dieterich und Hans Israel von Bry. Johan Saur, Franckfurt am Meyn, 1599–1601. (Copy of the University Library of Eötvös Loránd University, Budapest). Henceforth referred to as JHS. See Sz. Kristóf: *The Uses of Demonology. European Missionaries and Native Americans*, 2012, 60–61.

en, non-European peoples, and they appropriated much of that of the Age of the Discoveries, too. “Monsterising” and/or demonising descriptions of indigenous peoples are to be found in their writings well into the 18th century, although their context and interpretation seems to be of more and more doubt and rationalisation. In any case, by means of those writings a certain amount of demonological lore also infiltrated the Catholic geography books published in the Kingdom of Hungary.²⁰

The case of the Protestants and the ethnographical/anthropological lore that they conveyed in the Kingdom of Hungary in the discussed period was different in many respects. The Protestants understandably did not do as much missionary work at that time, but they carried out an enormous amount of *translation*. They translated a large number of foreign scientific works into vernacular Hungarian. It was they – both Lutherans and Calvinists – who fostered the importation and adaptation of the overwhelming majority of 18th century Western European travel writing to the Kingdom of Hungary: the works of Joachim Heinrich Campe (1746–1818), James Cook (1728–1779), Jean-François Galaup de La Pérouse (1741–1788), George Macartney (1737–1806) and so on. It is also worth mentioning here that it was especially Protestant (and mostly Lutheran) scholars who made contact with Alexander von Humboldt (1769–1859) in the Kingdom of Hungary during the 1790s–

²⁰ Sz. Kristóf, Ildikó: *The Representation of the Australian Aborigines*, 2014. For a comparison to the Protestant lore on the native peoples of South America in early modern Germany and Hungary, see Sz. Kristóf, Ildikó: Amerika und seine UreinwohnerInnen in den ungarischen Kalendern des 17. Jahrhunderts: David Frölich vs. die Jesuiten” in Herbst, Klaus-Dieter/ Greiling, Werner (Hrsg.): *Schreibkalender und ihre Autoren in Mittel-, Ost- und Ostmittel-Europa (1540–1850)*. Edition Lumière, Bremen, 2018, 355–369.

1810s and started studying his early works and were influenced by his natural history.²¹

One of the most remarkable features characterising the Protestant translations – and missing in the case of the Jesuits – was a strong Germanophile attitude. The translations either were made directly from a German text, and/or the idea of the cultural transfer itself originated in one or another of the German universities of the late 18th century – Göttingen primarily, but also Jena or Halle – which were regularly attended by the Hungarian Protestant students in the period.²² Thereby, the translations also reveal a *political* dimension and implication of the importation of Western European travel writing, ethnography/anthropology and natural history to Hungary. Those works and their authors and publishers expressed admittedly a subversion, a particular *scientific revolt* in relation to the existing Habsburg – Catholic and imperial, absolutist (and partly also Jesuit) – science. Most of them were embedded in the movement of the Hungarian national awakening, and their aim, empha-

²¹ Sz. Kristóf, Ildikó: Alexander von Humboldt és a Podmaniczkyak. Mozaikok a földrajz és az egyetemes néprajz 19. századi tudománytörténetéhez (Alexander von Humboldt and the Podmanitzkys. New Findings to the History of Geography and Ethnology in the 19th Century), in Gurka, Dezső (ed.): *A báró Podmaniczky család szerepe a 18–19. századi magyar kultúrában [The Role of the Podmanitzky Family in Hungarian Culture in the 18th and 19th Centuries]*. Gondolat, Budapest, 2017, 25–40; Sz. Kristóf, Ildikó: Alexander von Humboldt és Magyarország: Egy romantikus természettudós jelentősége a magyarországi egyetemes néprajzi érdeklődés kibontakozásában [Alexander von Humboldt and Hungary: The Importance of a Romantic Scientist in the Rise of Interest in World Ethnography in Hungary], *Századok* 151: 2017/5, 987–1006; Sz. Kristóf, Ildikó: Alexander von Humboldt and Hungary: National Identity and The Emergence of Modern Sciences, in Semsey, Viktória (ed.) *On Peripheries and Semi-Peripheries 1870–1945. National Identity and Modernity in Latin America – Southern Europe – Central Eastern Europe*. Károli Gáspár University of the Reformed Church, Budapest, forthcoming.

²² Szögi, László: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919 [Hungarian Students in German Universities and Academies, 1789–1919]*, ELTE Egyetemi Levéltár, Budapest, 2001.

sised by a good number of authors, was to establish Hungarian science as such.

Apart from the translations, replicas of foreign works were made like *A' Világ ritkasági* (*The Rarities of the World*) translated by the Hungarian Ferenc Farkas and published in Pest in 1807, which can be considered a simplified replica of Bertuch's *Bilderbuch* and which contained many images and texts of ethnographical/anthropological interest.²³ The Great Wall of China was depicted in one of its engraved illustrations, for example, and the reader could see "Tartar riders" racing about in the lower section. The image was intended to represent a cultural and also civilisational opposition between the settled and the nomadic peoples of the known world shown frequently in the discussed period.²⁴

It is especially important to see that the translators wanted to create vernacular scientific discourses by means of Protestant patterns originating mostly in German universities. This was one of the most significant features of the emergence of late 18th - early 19th-century science in the Kingdom of Hungary in general and that of anthropology and world ethnography in particular.

²³ Farkas, Ferenc: *A' Világ ritkasági a'vagy a Természet és Mesterség remekiei* [*The Rarities of the World or, the Masterpieces of Nature and Art*]. I. köt. Hartleben, Pest, 1807. (Copy of the Somogyi Library, Szeged, Hungary)

²⁴ The latter could have a special significance for the Hungarians, knowing the several (and in earlier times immensely devastating) Tartar attacks against the Kingdom of Hungary in the medieval and early modern periods (1241–42; 1694, 1717).



Figure 1. Friedrich Justin Bertuch: *Természethistóriai képeskönyv az ifjúság hasznára és gyönyörködtetésére*. Bécs, 1805.
(Courtesy of the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest)



Figure 2. Raff György Keresztély: *Természet História Gyermekek' számára.*
 Második magyarítás. Ford. Vajda Péter. Kassa, 1837.
 (Courtesy of the National Széchenyi Library, Budapest)



Figure 3. Hieronymus Benzoni: *Historiae Antipodum sive Novi Orbis, qui vulgo Americae et Indiae Occidentalis nomine usurpatur*. Mattheus Merian, Frankfurt am Main, 1644.

(Courtesy of the University Library of Eötvös Loránd University, Budapest)

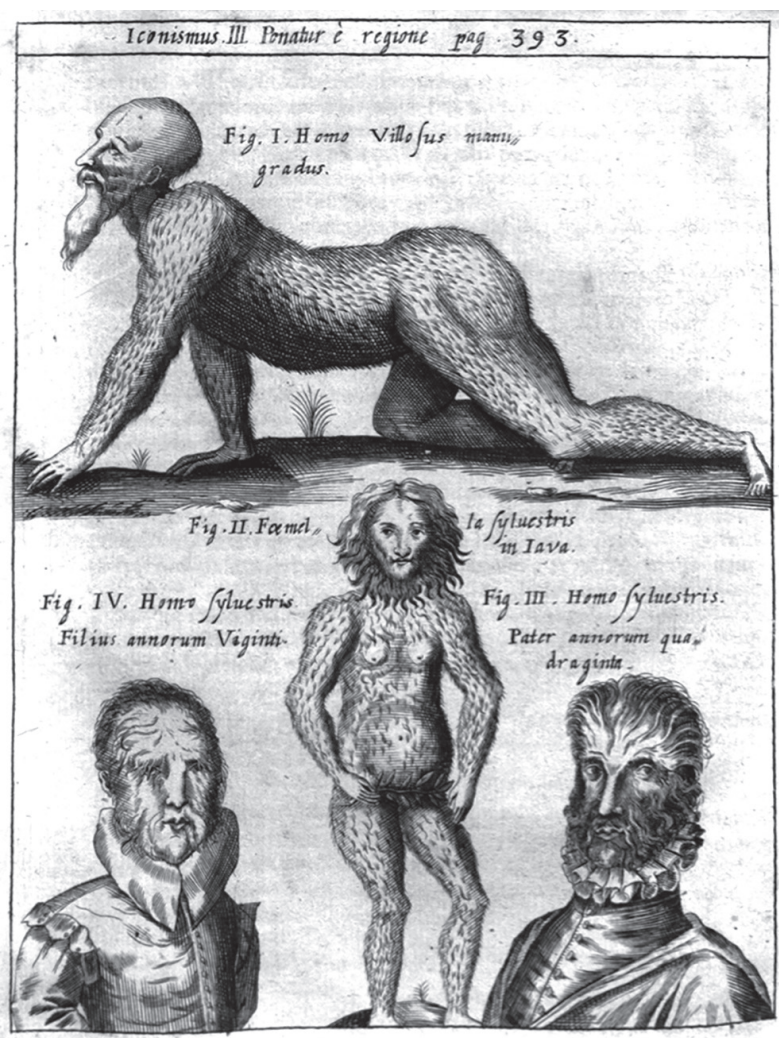


Figure 4. Gaspar Schott SJ: *Physica curiosa*. Herbipoli, 1662.
(Courtesy of the University Library of Eötvös Loránd University
Budapest)

Anthropological aspects of Johann Ludwig Schedius's aesthetics*

PIROSKA BALOGH

In 1792, the chair of aesthetics was advertised at the Hungarian University of Pest.¹ 22 candidates competed for the position, which is a surprisingly high number compared to the 14 applications for the most important chair, the chair of philosophy, in 1796. The winner of the competition was the young Johann Ludwig Schedius (1768–1847),² one of the favourite students of Christian Gottlob Heyne at the University of Göttingen.³ Schedius came from a

* Research and publication sponsored by the National Research, Development and Innovation Office, Hungary, Project No. 119577.

¹For details concerning the applications see Szauder, József: Az esztétikai tanszék betöltésére kiírt pályázat és kritikai irányzataink 1791-ben [The Call for Applications for the Chair of Aesthetics and Trends in Criticism in 1791], *Irodalomtörténeti Közlemények* 75: 1971/1, 78–106.

²Monographs on Schedius' life and works: Doromby, Karola: *Schedius Lajos mint német–magyar kultúrközvetítő [Johann Ludwig Schedius as a Mediator between German and Hungarian Culture]*. Pfeifer, Budapest, 1933; Balogh, Piroska: *Ars scientiae. Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz [Ars scientiae. Approaches to the Documents of Johann Ludwig Schedius's Scholarly Career]*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007.

³On the connection between Schedius and Heyne see Balogh, Piroska: Heyne és Schedius Lajos. A tudományos interakció modellje a göttingeni paradigmában [Heyne and Johann Ludwig Schedius. The Model of Scholarly Interaction in the Scientific Paradigm of Göttingen], in: Gurka, Dezső (ed.): *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában* [The Dimensions of

German-speaking Hungarian (so called *Hungarus*) Lutheran family, and this background was advantageous for him in the political context at the time. He taught aesthetics and ancient Greek until 1843. He wrote a monograph and many articles on aesthetics.⁴ But his identity as an aesthetician implied not only studying and teaching aesthetics. According to him, aesthetics means a harmonious and organised endeavour in support of the cultural sphere of human life. His activity as the editor of journals,⁵ dramatic advisor to the first Hungarian theatre company,⁶ a promoter of clubs and associations,⁷ an organiser of public and higher education,⁸ and a researcher and propagator of cultural geography in Hungary indicates that he not only taught aesthetics, he but also practiced it. He was a corresponding member of the Göttingen Academy of Sciences,⁹ a full member of the Hungarian Academy of Sciences, and one of the leaders of the Hungarian Lutheran Church.

Schedius presented his ideas on aesthetics in his 1828 monograph entitled *Principia philocaliae seu doctrinae pulchri*, or *The Principles of Philocalia or Science of Beauty*.¹⁰ As the title clearly shows, he

Göttingen: the Role of the University of Göttingen in the Development of Scientific Disciplines]. Gondolat, Budapest, 2010, 127–140.

⁴ Schedius' monograph: *Principia philocaliae seu doctrinae pulchri*. Hartleben, Pest, 1828. A collection of his writings on aesthetics: Balogh, Piroska (ed., transl.): *Doctrina pulchri. Schedius Lajos János széptani írásai [Doctrina pulchri. Johann Ludwig Schedius's Writings on Aesthetics]*. Kossuth, Debrecen, 2005.

⁵ Schedius published German-language journals in Pest for the popularisation of aesthetics and critics: *Literärischer Anzeiger für Ungern* (1798–1799) and *Zeitschrift von und für Ungern, zur Beförderung der vaterländischen Geschichte, Erdkunde und Literatur* (1802–1804).

⁶ See Balogh: *Ars scientiae*, 222–237.

⁷ Ibid. 237–261.

⁸ Ibid. 96–164.

⁹ For the announcement of Schedius' membership at the Academy of Göttingen see: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1802, 1910.

¹⁰ On Schedius' monograph see Balogh, Piroska: Heyne és Schedius Lajos. A tudományos interakció modellje a göttingeni paradigmában [Heyne and Johann

was proposing a new branch of the sciences, namely *philocalia*. The term was derived from the same Greek root as *philosophia*, which means “love of knowledge,” so the meaning of *philocalia* is “love of beauty.” According to Schedius, not only human perception but the whole human world can be described according to the dynamism of beauty, so *philocalia* is a genuine anthropological science, a kind of “Wissenschaft vom Menschen.”¹¹ Schedius keenly distinguishes *philocalia* from philosophy, and he proposes its auxiliary sciences: psychology, logic, metaphysics, ethics, natural sciences, physics, physiology, zoology, botany, anthropology,¹² and hermeneutics.

As figure 1 shows, Schedius divided *philocalia* into two subcategories: calleology and aesthetics. The term calleology comes from Krug’s aesthetics,¹³ but Schedius changed its meaning. In Schedius’ system, calleology means the object-oriented approach to beauty, while aesthetics is the subject-oriented approach. Schedius’ system is obviously a dual one, and it operates like a coordinate system: it gives us approaches, not determinations. His conceptual approaches create a system of terminology, which is suitable for descriptions of

Ludwig Schedius. The Model of Scholarly Interaction in the Scientific Paradigm of Göttingen], in: Gurka, Dezső (ed.): *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában [The Dimensions of Göttingen: the Role of the University of Göttingen in the Development of Scientific Disciplines]*. Gondolat, Budapest, 2010, 127–140. On the Hungarian translation: Balogh: *Doctrina pulcri*, 253–380.

¹¹ On the interpretation and context of “Wissenschaft vom Menschen” see among others: Bödeker, Hans Erich/ Büttgen, Philippe/ Espagne, Michel (Hrsg.): *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2008.

¹² For the meaning of anthropology in this context see Wellmon, Chad: *Becoming Human. Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom*. Pennsylvania University Press, Philadelphia, 2010, 15–47.

¹³ On the interpretation of the term “kalleologie” see Krug, Wilhelm Traugott: *System der theoretischen Philosophie: Geschmackslehre oder Aesthetik*. Bd. I. Härter, Wien, 1818, 31–109.

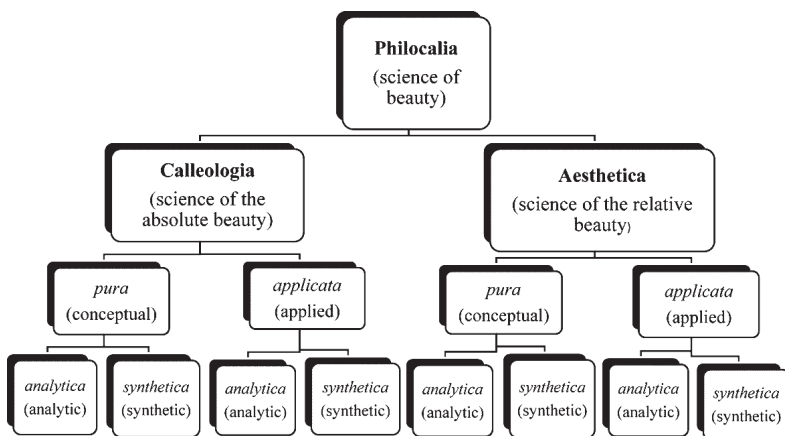


Figure 1: Johann Ludwig Schiedius' system of aesthetics

aesthetic phenomena. The system was founded on two basic ideas: on the force (*vis*), on the material or substance (*materia*), and on various ways in which they are interconnected. The chapters on the applied sciences offer examples of how we can interpret artistic phenomena and factual problems of human life according to the method of aesthetics.

Using Sandra Richter's terms, one could characterise Schiedius' aesthetics as a fusion of genetic and logostheological theories,¹⁴ which was a decisive part of anthropological aesthetic theories¹⁵ at

¹⁴ Richter, Sandra: *A History of Poetics. German Scholarly Aesthetics and Poetics in International Context, 1770–1960*. De Gruyter, Berlin/ New York, 2010, 89–99.

¹⁵ On the term "anthropological aesthetics" see Stöckmann, Ernst: *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*. Niemeyer, Tübingen, 2009, 9. On the context of anthropological aesthetics see Zelle, Carsten (ed.): *Vernünftige Ärzte». Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Niemeyer, Tübingen, 2001; Hermes, Stefan/ Kaufmann, Sebastian (Hrsg.): *Der ganze Mensch*

the beginning of 19th century in Germany. Schedius' terms suggest that beauty remains in the centre of his aesthetics. But this conclusion is misleading, because Schedius' concept of beauty is not a determination of a specific idea. Beauty means here a special type of relationship, the so-called internal organic relationship (*"coniunctio interna organica"*). According to Schedius' approach, the organic relationship signifies every mutual, equal, and interior connection which can appear in any dimension of human life. That is why beauty as an organic relationship can be created or come into existence not only in artistic connections, like creation or perception, but in the context of social organisations as well, as in a liaison of love. This interpretation offers an opportunity to establish an internal organic connection between a hideous or ugly object and an insane subject, for example. And it could explain why we consider a piece of art beautiful on one occasion and, on another, ugly.

In the background of this coordinate system lies a carefully considered rhetoric. The approaches in Schedius' system, are divided into two parts: the first part is a conceptual approach, the second is applied. The conceptual approach builds up a conceptual dictionary, while the applied approach provides examples and experiments using this dictionary. Schedius' research method was formed under the influence of the hermeneutic and scientific theories with which he familiarised himself at the philological seminars held by Heyne at the University of Göttingen.¹⁶ In *Principia*, Schedius adopted an interesting method of commentary, creating a layout by dividing

– *die ganze Menschheit. Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800*. De Gruyter, Berlin/ Boston, 2014.

¹⁶ On the influence of Heyne on Schedius see footnote 4. On Heyne's method of criticism see Marino, Luigi: *Preceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1995, 267–275. and Scheer, Tanja S.: Heyne und der Griechische Mythos, in Bäßler, Bablina/ Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.): *Christian Gottlob Heyne. Werk und Leistung nach zweihundert Jahren*. De Gruyter, Berlin/ Boston, 2014, 1–28.

the text into two parts. He parcelled his own theories and proposals into a strict and logical system of numbered chapters, sub-chapters, and paragraphs. Each paragraph is accompanied by a commentary in small print, which is intended to provide bibliographical background. The nature of these citations is not authoritative, because Schedius opted for a polemic approach by contextualising and separating his own statements from the other theories of aesthetics.

In the centre of Schedius's special coordinate system we can find the highest spiritual organism, which is the human being. His aesthetic was based on anthropology, as he wrote: "The mutual, equal and interior connection between force and substance creates the beauty in the objects, and human nature, i.e. humanity in the subjects. By that context humanity, which has many denotations, means interior, or subjective beauty, and the beauty generated in objects we have to denominate as objective beauty. On the base of humanity are the sciences built up, so their boundaries are wider than one can suppose."¹⁷

Schedius delineated his concept of organic systems in a Latin tractate, namely *De notione atque indole organismi* (*About denotation and characteristics of organism*).¹⁸ By his ontological principle, as mentioned, substantial being is derived from two elements: from the force and from the material. Schedius confirms his principle by prestigious and considerable quotations, partly from Kant, partly from Greek philosophers such as Thales, Anaximandtos, Anaxagoras, Parmenides and Pythagoras. Schedius added that the materialist thinkers did not consider material as a single element of substantial being, but they supposed a somewhat immaterial element besides. After the corroboration of principle Schedius describes an ontological structure, as follows:

¹⁷ Schedius, *Principia*, § 5, i.e. Balogh: *Doctrina pulcri*, 259–260.

¹⁸ *De notione atque indole organismi* [*About the Denotation and Characteristics of Organism*]. Typ. Univ., Buda 1830.

Transcendental ideas: pure conceptual force and pure conceptual material. These ideas do not exist in the region of empiricism, one cannot experience them through the senses.

The empirical word: empirical beings are generated from the connection between pure material and pure force. The external connection is artistic, the internal connection is natural. Differences among empirical beings depend on the quality of forces – forces could be unidirectional or multidirectional, with strong, weak, or alternate intensity. Connection between force and material could be equal or non-equal. An equal connection becomes external if an external force generates it: that is the way to generate a mechanism. The leader force of an equal internal connection does not dominate the other forces: these forces voluntarily support the leader and help it to maintain the right direction. That is the main feature of organism. In a physical organism that main feature is completed by three accidental ones, namely: by organic movement, by organic unity with strong lines of demarcation, and by specific individual organic character. That is the model of the vegetative organism, as organisms of flora and fauna.

Higher or psychic organism comes into existence if several lower organisms set themselves together as organs. When the leading force of that higher organism is self-reflexive and self-conscious, that generates psychic organism, which has got psychic life, psychic unity and psychic organic character, that is conscience. Sometimes an organism has both physical and psychic character as well: for instance, human organism, or human-made organisms like matrimony, societies, nations, or the whole of mankind.

How could a state as political body turn into an undiminished and perfect organism? The state has to take on the characteristics of both physical and psychic organism for that purpose, that means internal and equal connections among the organs (citizens). Equal connection in a state has to be realised as the monarchic principle. The monarchic principle means that all organs of the state-organ-

ism are directed equally by a singular force to preserve and support each other. The monarchic principle does not produce a monarchy (as state organisation) necessarily. That principle reminds us of the biblical notion of the organic body (the church as *Corpus Christi*), which was delineated as *concordia corporis* in St. Paul's letters;¹⁹ or of Leonardo da Vinci's famous picture entitled *Vitruvian Man*.²⁰ Internal connection in a state has to be generated by natural ties, as nationality/national spirit/nationalism, which means a common collective origin of the community. The perfect state therefore is a national state directed by a common leading force, which could be materialised as a corporation or as a monarch as well. Permanency of that leading force is a key issue for the durable balance of state-organism, wrote Schedius.

Let us see the context of Schedius's theory on human organisms. Schedius's approaches are clearly connected with Schelling's system of natural philosophy,²¹ especially with his writings *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) and *System des transcendentalen Idealismus* (1800), which are quoted many times by Schedius.²² Schedius corroborates that connection by using terminology of natural sci-

¹⁹ Romans 12,5; 1Cor 10, 17; 12,27; Ephesians 1,23; 2,16; 3,23–30; Colossians 1,18–24; 2,19; 3,15; 1Cor 12,12–24. On the *corpus Christi* model see: Lee, James K: *Augustine and the Mystery of the Church*. Fortress, Minneapolis, 2017, 27–56, ("The Church as Body of Christ").

²⁰ Kurdzialek, Marian: Mediaeval Doctrines on Man as Image of the World, *Roczniki Filozoficzne/ Annales de Philosophie/ Annals of Philosophy* 62: 2014/4, 205–246.

²¹ To Schelling's system see Gurka, Dezső: *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai [The Interactions between Schelling's Natural Philosophy and Contemporary Natural Sciences]*. Gondolat, Budapest, 2006.

²² About Schedius's several quotations from Schelling's works see Jánosi, Béla: *Schedius Lajos esztetikai elmélete [Ludwig Schedius' Aesthetic Theory]*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1916, 46–48.

ences and physiology.²³ One can find the pantheism of Schelling's model in the universal and gradually extended system of Schedius, which defines everything from microorganism to the universe with the same organic characteristics. Schedius's works allude to Schelling in their opposition between mechanism and organism as well. The negative connotation of mechanism is a new tendency in the Hungarian political discourse at the beginning of the 19th century. In the social contract theories of the 18th century, the state was often represented as a perfect mechanism, e.g. an excellent clockwork.²⁴ Romanticism re-interpreted the metaphor of mechanism in a negative sense: as related equally to the individuals, society and state, the mechanistic character represents an exhausted, obtrusive, dictatorial system. For example, in Hegel's *Altesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1797) mechanism indicates the state-system, which stands opposite to individual freedom, one of the most important social values.²⁵

One should take into consideration that Schedius's organic concept of society was based on the same model and terminology of organism as his aesthetics. Unity of social and aesthetic theory is not unusual at that time. In his social theory, Adam Müller invoked his own aesthetic theory.²⁶ Similar to Schedius, Müller built his model on the distinction between the physical and psychic organism,²⁷ however his association of ideas are far more direct, than the Hungarian professor's: for instance Müller identifies the polarity be-

²³ On the context of this connection see Helfferich, Adolph: *Der Organismus der Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte*. Brockhaus, Leipzig, 1856.

²⁴ Schwering, Markus: *Der Staat als Organismus*, in Schanze, Helmut (Hrsg.): *Romantik-Handbuch*. Kröner, Stuttgart, 1994, 521–523.

²⁵ *Ibid.*, 518.

²⁶ *Ibid.*, 525–526; Von Busse, Gisela: *Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers*. Junker, Berlin, 1928, 55–60.

²⁷ *Ibid.*, 49–52.

tween citizens and nobility as the polarity between beauty and sublime, which is far removed from Schedius's method.²⁸ In *Principia philocaliae* Schedius declares that absolute empirical beauty could be materialised as an absolute perfect psychic organism, among others as anthropological organisms. The sequence of Schedius's ideas strongly resembles the thesis of Hegel, with whom Schedius was in correspondence:²⁹ "When several subjects accompany each other on the basis of their common human nature, if they depend on the same external and internal circumstances, and if they stand at the same scale of culture, and if they are inspired by the same spirit, then they constitute a psychic organism. That organism one could consider to be a subject of higher quality, namely *public* or *audience* (*publicum*). Public, as a human being, develops; the larger it is, the slower it grows up and becomes mature. Intensity of its development depends on its spiritual nutrition; some media of culture helping or retarding progress. The more intensive internal life that an organism has, the more productive it is, and the more excellent fruits of humanity it can produce."³⁰

The main problem of romantic social theories is to find a balance between the individual and the social spheres and interests. In the 1820s, a change occurs: the organic models abduct these theories from the radical individualist toward the emphasising of integrity, and the social, common interest becomes more and more dominant.³¹ Schedius's tractate *De notione atque indole organismi* does not

²⁸ Schwering: *Der Staat*, 526.

²⁹ On the correspondence between Schedius and Hegel see Vieweg, Klaus: Kis elbeszélések és „gondolkodó megemlékezés” – Hegel kapcsolatai Magyarországgal [*Small Narratives and "Thoughtful Commemoration" – Hegel's Connections to Hungary*], *Magyar Filozófiai Szemle* 37: 1994/3–4, 563–574; Vieweg, Klaus: „Az ön érdekes hazája.” Hegel levele Schedius Lajoshoz [“Your interesting country” – Hegel's Letter to Ludwig Schedius], *Gond* 5: 1996/2, 109–113.

³⁰ Schedius: *Principia*, 226. §.

³¹ Schwering: *Der Staat*, 508–516.; Von Busse, *Die Lehre*, 28–30.

determine the individuals comprising a society as an impersonal multitude. On the contrary, Schedius identifies them as autonomous organisms, who cooperate with each other voluntarily and by their own internal inspiration; and their leading force (which could be a monarch or a spirit of nationalism as well) only coordinates, not dominates them. As the quotation above clearly shows, the aesthetic society, that is the public, consists of autonomous aesthetic subjects, who can receive the absolute empirical beauty of their organism, therefore they operate the self-reflexion of their public-organism. We can say that Schedius's theory was close to achieving the balance of social and individual powers.

In conclusion, I would like to return to the resemblance to biblical *concordia corporis*. Schedius chose a quotation from Augustine as a motto of his own tractate: "Do not we see that nature gives power to the most excellent ones for the benefit of subordinates? Why does God order men, why does the soul order the body, why does the mind order the cupidity, the anger and the other guilty inclinations?"³² These questions parallel the order of nature with the order of God and with the order of body. In the Augustinian motto, can we suppose that the biblical model of *concordia corporis* was mediated for Schedius by the tradition of biblical hermeneutics? Some facts make this hypothesis very feasible. Schedius arrived at Georgia Augusta of Göttingen as a student of theology. Besides aesthetics he studied theology very thoroughly, as his first tractate³³ proves, one which made him the winner of a theological application at the university. As its title shows, Schedius deals with problems

³² Augustinus: *Contra Iulianum*, VI, 12, 61. Augustinus quotes this sentence from Marcus Tullius Cicero: *De re publica*, 3.

³³ *Commentatio de sacris opertis veterum christianorum sive de disciplina, quam vocant arcani. A venerab. Ordine theologorum in certamine literario civium Academiae Georgiae Augustae die IV. Junii MDCCXC. Praemio a M. Britanniae Rege Aug. constituto ornata. Quam conscripsit Joannes Ludovicus Schedius Jaurino-Hungarus. Typis Jo. Christ. Dietrich, Göttingen, 1790.*

and questions of the Paleo-Christian epoch in humanist hermeneutic methodology. In addition, Schedius wrote his first Hungarian essay about the connection between religion and aesthetics,³⁴ under the strong influence of Pietist thinkers, who emphasised the individual side of religion.³⁵

Nonetheless, it is obvious that Schedius's theory of aesthetics contains well elaborated anthropological aspects. These aspects are based on an organic model of human life, which determines both human aesthetics and human society as well. Schedius's organic model has several connections to natural sciences and natural philosophy, to social theories of German romanticism, and to the tradition of biblical hermeneutics. Schedius's special and original concept of aesthetics clearly proves that at the turn of the 18th and 19th centuries "anthropology was treated in all parts and relationships and in all manners. Everywhere one demanded that philosophy be conducted for life: the attention to natural history, philosophy of history, history of humanity, aesthetics and pedagogy was part fruit, part impetus of a practical spirit in philosophy that became even more universal, and emboldened the philosopher to search everywhere for new objects of inquiry with which one could enrich their science and make it useful for life."³⁶

³⁴ Schedius, Lajos: A' Vallás' Szeretetre-méltó-volta [The Beauty of Religion], *Uránia* 1: 1794/1, 1–14.

³⁵ Kluckhohn, Paul: *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der Deutschen Romantik*. Niemeyer, Halle (Saale), 1925, 25–47.

³⁶ Fülleborn, Georg Gustav: Abriss einer Geschichte und Literatur der Physiognomik, in: Fülleborn, Georg Gustav (Hrsg.): *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* 8. Zürich, 1797, 1–188, 155.

Anthropology and human progression in Sámuel Csernátoni Vajda's translation*

TIBOR BODNÁR-KIRÁLY

The era of the late Enlightenment saw the emergence of various political and scientific theories which contributed to the transformation of scientific thought about human development and perfection. As conceptual historical studies have observed, the *Sattelzeit* period from the mid-18th century proceeded to reshape the intellectual basis on which political and social theories were conceived.¹ The new thinking, on the one hand, was grounded on the rising interest in ethical and material demands of human beings as well as attempting to discover human functioning. On the other hand, it had a significant effect on the comparative perspective that provided the new conceptual framework for scientific inquiry. Those students who, having made academic peregrination, wrote detailed accounts about the lectures in their notes, travelogues and translations, had a major role in the dissemination of the new scientific perspective. From a historical point of view, these specific sources

* The study is part of a larger project 'The Patterns of the Circulation of Scientific Knowledge in Hungary, 1770–1830'. Pr. nr.: NKFIH 119577. It is a much abbreviated and extensively revised version of a Hungarian article that originally appeared under a similar title in *Kaleidoscope* 7: 2016/13, 137–152.

¹ Koselleck, Reinhart: Einleitung, in Brunner, Otto u. a. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1. A–D. Klett, Stuttgart, 1972, xiii–xxvii.

took a prominent part in transmitting modern knowledge towards the periphery, also, they provided an insight into the workings of Eastern-European cultural transfers. Although the importance of cultural transfers is well-known in the intellectual orientation of the Habsburg Monarchy, the intentionality of mediators remains frequently unnoticed. In order to prevent this shortcoming, the following essay pays special attention to the process of cultural translation.² In doing so, the essay sets the focus on Sámuel Csernátoni Vajda (1750–1803) and helps to illuminate some particular aspects of the adaptation process. As the instance of the Transylvania-born philosopher will illustrate, the translation of the third edition of Karl Friedrich Flögel's (1729–1788) book *Geschichte des menschlichen Verstandes* (*The History of the Human Mind*) had its own limits in a cultural and intellectual sense. This can be well exemplified by the fact that, albeit the translator added more than a hundred-pages of footnotes, explanations, and a new introduction to the text, the Hungarian version made significant alterations to the original one at two points.

The first was due to Csernátoni Vajda's vain attempt to implement Flögel's conceptual framework. Although the applied method of translation mirrored the intention of using loanwords, the Hungarian text (*Az emberi értelemnek természeti históriája*) not only ig-

² On the concept of cultural translation, see Oz-Salzberger, Falina: The Hazards of Translation: Some Models of Misreception, in Oz-Salzberger, Falina: *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Clarendon Press, Oxford, 1995, 77–85; Burke, Peter/ Po-Chia Shia, Ronnie (Eds.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007; Vincze, Hanna Orsolya: The stakes of translation and vernacularisation in early modern Hungary, *European Review of History – Revue européenne d'histoire* 16: 2009/1, 36–78; Vincze, Hanna Orsolya: Perspective in translating political concepts (A conceptual historian as translator and translated), *Revista Transilvană de Științe ale Comunicării* 1: 2011/12, 104–113; Kontler, László: *Translations, Histories, Enlightenments. William Robertson in Germany, 1760–1795*. Palgrave Macmillan, London, 2014.

nored, but also challenged Flögel's uses of various concepts. The very reason for that lay in the local context of the translation. Attempting to improve the vernacular language, Csernátoni Vajda made an attempt to transfer the German philosophical terminology into Hungarian. However, his endeavour, in the absence of proper Hungarian terminology, had its inward limitations. Being aware of this contradiction, in the introductory part, the Transylvanian author listed the problems and neologisms he had to cope with throughout the course of translation. Among them, he mentioned not only morphological, but also conceptual, semantic obstacles, too.³

The second phenomenon that had an impact on the translation was the frequent use of the concept *conjectura* (*Übereinstimmung/összefonódás*), which, unlike in the original text, played a major role in Csernátoni Vajda's work. The translator used this expression in a contradictory way. Firstly, opposing its Wolffian interpretation, he handled the *conjectandis hominum moribus* with criticism in the history of the human mind, and questioned whether Wolff and his followers ever contributed to exploring the moral integrity of humanity. Secondly, he referred to the practical psychological context, in which the understanding of the mind's working and its harmonic intertwining presumed the valid and true interpretation of the history of humanity. Nonetheless, this strategy enabled the translator

³ Csernátoni Vajda, Sámuel: *Az emberi értelemnek természeti históriája, vagy olyan filozófiai vizsgálás, a' mely az ember elmék' tulajdonságainak különbségeket, 's azoknak a' tapasztaláson fundált okait elő adja.* Írta vólt Flögel Károly Fridrik. Német nyelven, most pedig magyar nyelvre fordította, 's szükséges jegyzésekkel és magyarázatokkal, a' filozófiai elmélkedésekben 's egyéb tudományokban gyakorlatlanabb magyar olvasok kedvéért, világosította Tsernátoni VV. Samuel [Natural history of the human mind, or a philosophical examination that presents the differences and empirical causes of the faculties of the mind written in German by Karl Friedrich Flögel. Now translated into Hungarian language and for the Hungarian readers unpractised in philosophy and other studies with the necessary notes and explanations supplemented by Samuel VV. Tsernátoni]. Reform. Koll., Kolozsvár, 1795, [xvi–xxv].

to simultaneously argue against the moral determinism of Wolff, and appeal to a newer meaning of *conjectura* that bonds the human progression to the equilibrium of mental-sensory and mental-physical cognitions.

Considering this strategy, my concern in the first section is to delineate the intellectual-philosophical context in which Flögel's assumptions appeared in the 1770s. Flögel's original ambition was to participate in the learned discourse and make a contribution to the debates which were dominated by such scholars as Christoph Meiners (1747–1810) and Isaak Iselin (1728–1782). For the third edition of the book, he eventually shared a more and more complex reasoning, which neglected the language of traditional moral science and instead defined itself as a natural scientific inquiry. The second part of the essay examines the Hungarian context of the translation and argues that the semantic refreshments, which had been carried out in the meaning of *conjectura*, not only targeted the moral rigidity of the Wolffian psychology, but also prevented the conceptual renewal of human progression.

Karl Friedrich Flögel was born on the 3rd of December in 1729, in the Lower Silesian town Jauer (Jawor). He attended the Latin and grammar school in his hometown and the neighbouring Breslau (Wrocław). He peregrinated to Halle (an der Saale) in 1752, where he became a member of the *Society of the Friends of Fine Arts* (*Gesellschaft der Freunde der schönen Wissenschaften*), led by the literati Johann Gottlieb Schummel (1748–1813) and Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811). Returning to Jauer, Flögel had been living off of private tutoring for ten years, when he successfully applied to his former school (Magdalenäum) of Breslau in 1761. The next year, he was nominated as pro-rector, and from 1773, as rector of the school of Jauer. As far as his academic career is concerned, from 1774 until his death he gave lectures in philosophy at the Knightly Academy of Liegnitz (Legnica). In 1774, he became the member of the learned society of the University of

Frankfurt an der Oder.⁴ Although later investigations often concentrated on Flögel's satirical, literary works in which the author frequently dealt with literary and aesthetic problems, *Geschichte des menschlichen Verstandes* is considered an endeavour which showed strong natural scientific and anthropological interest.

The different editions of Flögel's book were highly praised by contemporaries. They were published three times in ten years and had two Italian translations until the first decades of the nineteenth century.⁵ The first edition of *Geschichte des menschlichen Verstandes* was released in 1765, which was followed by the second in 1773, and the third in 1776. In his work, the author attempted to assess the arguments and conditions by which the human mind can be characterised both individually and collectively. Since these categories (genius, climate, age, body, language, demands/needs, state, education) were much more analytical than dynamic, Flögel was able to summarise a comparative perspective that went beyond the primary causes and helped to explore the real ones which, in the past, as he put it, often remained unseen. As he made clear in the introduction of the second edition, the investigation was based on observations and experience, as well as the causes and implications that encouraged or thwarted refining (*bilden*) the human mind. Also, his inter-

⁴ On Flögel's biography see Palm, Herrmann: Karl Friedrich Flögel, in *Allgemeines Deutsche Bibliographie*, Bd. 7. (Ficquelmont–Friedrich Wilhelm III), Sachsen-Altenburg, Leipzig, 1878, 124–125.

⁵ The first translator was Angelo Ridolfi who, publishing his translation (*Storia dell'umano intelletto di Carlo Federico Flögel Prorettore in Jauria ed Assessore delle R. Società di belle-lettre in Francoforte sull'Oder*. Tradotta dall'idioma tedesco in italiano) in 1788, enclosed a hundred-page long introduction to the original text. The second translation was the work of Gaetano Lusverti (*Istoria dell'intendimento umano trasportata dal tedesco in italiano ed illustrata con note dal professore ab Gaetano Lusverti*) in 1835. See Tortarolo, Eduardo: Flögel, Ridolfi und Herder. Geschichte der Menschheit und Geschichtsphilosophie in Italien und Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Battafarano, Italo Michele (Hrsg.): *Deutsche Aufklärung und Italien*. Lang, Bern, 1992, 293–310, 297, 306–307.

est expanded to such fields of sciences as *historia litteraria*, *historia naturalis*, *historia universalis* and philosophy.⁶ In the 1760–1780s scientific discourses about the reconciliation of moral and physical causes became a central question. In the background, the more and more obvious confrontation with Linné's widely spread taxonomy encouraged scientists to exceed strict natural scientific deduction and implement the new empirical and anthropological approach for the affairs of morals and society. The adaptation of the new perspective (pre)requisitioned the new classification that placed causes by their orientations into three categories as physical (or natural), moral or composite. Flögel at this point questioned the existence of pure causes in effect, but he also assumed that without taking the physical ones into account, morality would have kept a merely deterministic or homogeneous explanation. Also, the author implied that the facts shall be the ground for any other moral investigation.⁷ This way, the philosophical understanding would enable the verification of moral reasoning whose speculative deductions made scientific demonstration more uncertain and less predictable for the second half of the 18th century.

Flögel's solution to the problem that philosophical issues should be approached from the perspective of natural science appeared as a supplementary question in the German debates on the philosophy of history.⁸ Flögel, who could hardly be counted among the peaks of *Geschichtsphilosophie*, approached the French *histoire philosophique* with moderate criticism, too. In this regard, his references were not only the representatives of the German and Scottish Enlightenment (Meiners, Iselin, Hume, Ferguson, Robertson), but also

⁶ Flögel, Karl Friedrich: *Geschichte des menschlichen Verstandes von Carl Friedrich Flögel Professor der Philosophie auf der königlichen Ritterakademie zu Liegnitz und Beisitzer der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Frankfurt an der Oder*. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Johann Ernst Meyer, Breslau, 1776, 6.

⁷ Flögel: *Geschichte des menschlichen Verstandes*, 11–12.

⁸ Tortarolo: *Flögel, Ridolfi und Herder*, 298–299.

French moralists (Du Bos, Montesquieu, Helvetius, Goguet). As he put it in the first edition of his book, in his opinion, although German scholars had been dealing with the philosophical sense (*Weltweisheit*) of the human mind for a long time, they still appeared unable to recognise its genuine causes.⁹ From this point of view, Flögel seemed to appreciate the French philosophers, but as a matter of fact, he never accepted their criticisms without alterations. For instance, although in the course of defining *Genie*, he was inspired by Du Bos' (1670–1742) theory, he thought it was too general, since the cardinal's obscure style missed to point out the real characteristics of the mind.¹⁰ Taking another reference, in the third chapter of Flögel's book, Montesquieu's role was also prominent in describing the climate's effect on human and social relations. Although Flögel at one point tended to accept Montesquieu's statement with the climatic influence on physiology, the deterministic approach became secondary to other conditions. Concerning the working of the human mind, Flögel proposed that special attention has to be paid to the intertwining of the body and the soul. This anthropological deduction could be understood as the result of the re-description of the old affection theory, which positioned mind and soul between the inner and outer changes. Contrary to that the newer perspective of human anthropology gave more attention to the external causes and interpreted both types of traditions as a possible explanation of the functioning of the mind–body and mind–soul.

Flögel's synthesis, in a sense and unintentionally, still shared most of the premises of the old moral science which he tried to part with. Besides this, what can be unquestionably associated with Flögel's

⁹ „Die Deutschen haben sich bisher mehr bemüht die Wirkungen des Verstandes in der Weltweisheit zu untersuchen; aber die Ursachen desselben haben sie sehr wenig berührt.” Flögel, Karl Friedrich: *Geschichte des menschlichen Verstandes*. Meyer, Breslau, 1765, Vorrede.

¹⁰ Du Bos: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Jean Mariette, Paris, 1719. Comp. Flögel: *Geschichte des menschlichen Verstandes*, 16.

intention is to create a cohesive analytical framework that replaces traditional narratives, as well as to offer an alternative to the compromised view of moral sciences. Consequently, the *Geschichte des menschlichen Verstandes* not only incorporated approaches such as Montesquieu's moral science, Hume's science of man and the philosophical history of Voltaire, but also placed these components in an eight-pillar comparative framework.

Flögel's complex and eccentric approach did not facilitate the work of the Transylvanian translator, for whom the close acquaintance with the moral and natural sciences proved to be essential. As the introduction expressed, the book was brought to the attention of the Transylvanian translator by Count Ádám Radák (?–1803), during his peregrination to Göttingen (1776–1778).¹¹ The process of translation included the years when Csernátoni Vajda was employed as a lecturer of philosophy, mathematics and natural sciences in the College of Székelyudvarhely (1780–1785) (Odorheiu Secuiesc, Oderhellen), later in the College of Marosvásárhely (1785–1803) (Târgu Mureș, Neumarkt), and lasted for almost two decades. During this time, the translator perfected his work, which was his second publication after his Latin philosophical dissertation.¹²

Sámuel Csernátoni Vajda was born the son of the Calvinist preacher, Péter Csernátoni Vajda, in Dés (Dej, Deesch/ Burglos) in Inner-Szolnok county in 1750. He attended the College of Nagyenyed (Aiud, Straßburg am Mieresch) from 1760–1770, when the

¹¹ The travelogue, accessible in the family records of Csernátoni in the National Archives of Hungary, shared more details on the moment of the arrival, after which he made personal acquaintances with the young Toldalagi, Count Ádám Radák, Count Ferenc Rhédey and Podmaniczky. (MNL OL P 79., I., 20.)

¹² Csernátoni Vajda, Sámuel: *Tentamen philosophicum in quo demonstratur ex natura Dei ejusque attributis lumine rationis cognitae divinam rerum futurarum praescientiam falli non posse nec tanquam libertatem actionum humanarum affligere*. Viennae, 1791.

Wolffian tenets were introduced into the curricula.¹³ The first stage of the young pupil's peregrination was to the Faculty of Theology of Göttingen, which he left after two years to go to Utrecht. In Göttingen, as his travelogue revealed, he attended to the classes of Michaelis, Schlözer, the theologians, Gottfried Less (1736–1797), Johann Benjamin Koppe (1750–1791), and Blumenbach. Unfortunately, much less is known about the other two years that Csernátoni Vajda spent in Utrecht.¹⁴ At this point, it seems plausible to presume that the author, upon returning to Transylvania, applied to serve the Transylvanian Reformed Church. Although as a lecturer and philosopher he published only a few notable works during these decades, he remained an active participant in Transylvanian intellectual life in the 1790s. For instance, Csernátoni Vajda, as a member of intellectual circles, was involved in the Transylvanian patriotic and scientific movement, which, after the disbanding of Masonic lodges, manifested itself in the Transylvanian Society for Hungarian Language (Erdélyi Magyar Nyelv-mívelő Társaság).¹⁵ In

¹³ Juhász, István: Christian Wolff és az erdélyi református teológia [Christian Wolff and the Transylvanian Reformed Theology], in Juhász, István: *Hitvallás és türelem: Tanulmányok az Erdélyi Református Egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből* [Faith and Tolerance: Studies on the Transylvanian Reformed Church and Theology between 1542 and 1792]. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1996, 102–115.

¹⁴ The original register did not state which faculty he was enrolled to. Boz-zay, Réka/Ladányi, Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1598–1918 = Hongaarse studenten aan Nederlandse Universiteiten 1598–1918*. ELTE Levéltára, Budapest, 2007, 18, 91, 101. As Aladár Ballagi has already proved, Csernátoni Vajda presumably received a grant in Utrecht by the Evenvein and Bernardin foundation. Ballagi, Aladár: Magyar stipendiumok külföldi egyetemeken [Hungarian Scholarships at Foreign Universities], *Irodalomtörténeti Közlemények* 4: 1891/1, 406.

¹⁵ The register of the Society revealed that Csernátoni Vajda visited the following sessions between 1794 and 1803: 6th s. (28. March 1794), 8th s. (15th May 1794), 9th s. (21. May 1794), 10th s. (29th May 1794), 11th s. (3. June 1794), 14th s. (2. January 1796), 19th s. (4th October 1796), 20th s. (13. October 1796), 21st s. (23. December 1796), 22nd s. (24. April 1797), 29th s. (8. November 1797), 31st s. (21.

this context, publishing the translation is to be interpreted as an act on behalf of the natural scientific interest represented by the Society. Although, he did not mention the name of the Society in the text, he conformed to the trend of improving the vernacular language. This way, he pledged himself to publish a Hungarian work after the Latin one.

As previously mentioned, Csernátoni Vajda's translation did not intend to adapt the German anthropological debates, but rather to re-describe the Wolffian idea of *conjectura* in order to point out the mental–physiological implications of human progression. In Wolff's natural law and practical psychology, the question of the mind's perfection (*Vollkommenheit*) on the one hand pervaded all moral relations of human societies, but on the other hand it was distributed in the operation of body–soul and senses–mind. In Csernátoni Vajda's book, the expression “De conjectandis hominis moribus” referred to the Latin and German editions of Wolff's *philosophia practica universalis*, where the mind had control over senses and moral judgements.¹⁶ While it can be seen that the translator was arguing against this determinism, the Wolffian framework still provided a

January 1798), 35th s. (24. April 1798), 36th s. (2. May 1798), 38th s. (17. May 1798), 43rd s. (14. June 1799), 44th s. (19. June 1799), 45th s. (1. July 1799.), 46th s. (2. July 1799), (5. February 1803), (29. March 1803). See Jancsó, Elemér (publ.): *Az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság Iratai [The Documents of the Transylvanian Society for Hungarian Language]*. Akadémia Kiadó, Bukarest, 1955. To the political context of the foundation of the Society see Dávid, Péter: “Itt van a' legvégső oltára Pallásnak” *Az Erdélyi Kéziratkiadó Társaság és az Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság története [There stands the utmost altar of Pallas' The History of Transylvanian Society for Publishing Manuscripts and the Transylvanian Society for Hungarian Language]*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 2013.

¹⁶ On the Latin version see: Wolff, Christian: *Philosophia Practica Universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxis complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa Animæ Humanæ Natura a priori demonstrantur*. Officina Libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiæ, 1739, 629–808. On the German edition: Wolff, Christian: *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mit-*

moderate and reflexive answer to his problem. In an epistemological sense, Wolff's and Flögel's anthropologies differed from each other in the acceptance of the mind's exclusive role. While Wolff argued in favour of the free will (of the soul) which rested on the mind's rational supremacy,¹⁷ for Flögel the primacy of the intertwining mind and soul could be occasionally undermined by other effects and causes. In addition to this, Flögel's logical form kept the possibility of heterogeneous explanations for the things happening in the world (*tertium datur*) – that is, individual actions can be influenced by such actors, which are not recognised by rational understanding. In Csernátóni Vajda's view, except for moral determinism, the intertwining of things, as laid out in Wolffian anthropology, preserved its validity.

The very reason for this choice laid in the context of the adaptation process of psychological theories of the late 18th-century Hungary and Transylvania which was significantly impacted by Wolffianism. In this sense, we can talk about two types of Wolffianism in the wider Hungarian psychological and anthropological discourse. The first one having been introduced into the curricula as an official doctrine, was supported by the reform process of the Habsburg court. They also enforced the overall dominance of natural law in the fields (education, administration) that were in the interest of the new administrative state. In this case the divergence from the given

getheilet von Christian Freyherrn von Wolff. Neue Auflage hin und wieder vermehret. Magdeburgischen, Halle, 1747, 323–329.

¹⁷ „Die Handlungen sind an sich nicht nothwendig, sondern nur zufällig; die Bewegungs-Gründe machen sie auch nicht nothwendig, sondern nur gewiß; und die Seele hat der Grund ihrer Handlungen in sich. [...] Sie bleibet auch von allem innerlichen Zwange, weil die Bewegungs-Gründe keine unvermeidliche Nothwendigkeit haben, sondern die Seele auch noch davon abgehen kan, wie auch öfters wirklich geschiehet.” Quot. Hüning, Dieter: Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie, in Rudolph, Oliver-Pierre/ Goubet, Jean-François (Hrsg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen.* Niemeyer, Tübingen, 2004, 166.

(Wolffian) tenets could involve strong regulation and occasionally the ban of censorship, too. The second form of Wolffian philosophy could be explored in the theoretical texts in which Wolff's tenets shared pivotal arguments for the verification and confutation of traditional moral principles. The authors of psycho-anthropological works at the end of the 18th century in Hungary faced two prominent challenges that made the reconsideration of the reasoning of the moderate enlightenment inevitable.

The first questions, raised by Western-European debates, focused on the materialist view of the soul that induced harsh resistance among leading intellectuals. Regarding the typical counter-arguments, the most common one was the divine origin of the soul whose existence could not be explained by the mere physical laws of nature. In addition to this, the second issue claimed that the natural scientific approach challenging God's role in Creation imperilled the traditional view of the soul's immortality.¹⁸ Since, according to the traditional narrative, the immortal part (of the soul) was given by God, the natural scientific approach would mean that the soul loses the connection to the most perfect being and is subsumed to imperfect laws of human nature. Besides these two options, there existed a third one, which, building on the conservative criticism of radical natural sciences, sought the middle way between moral orthodoxy and scientific heterodoxy. In the late 18th-century Hungarian and Transylvanian intellectual climate, this third way became widely shared. Consequently, the immateriality and immortality of the soul became a central question for philosophical and scientific understanding. In this context, the Wolffian theory could meet both requirements; preventing the materialist arguments as well as defending the soul's immortality. The

¹⁸ On this question, see the studies of Aaron Garrett, Maria Rosa Antognazza, Luca Fonessu and John Gascoigne in: Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Wolffian psychology can be described by the rational deduction that portrayed the general working of soul and body not only as parallel, but also as distinguishable processes.

This capacity of the German philosopher correlated in particular with the context of the early Enlightenment in which practical philosophy was born. As former investigations had emphasised, practical philosophy can be considered as an early attempt to reconcile the ideas of (philosophical) animism and materialism.¹⁹ In order to establish a balanced, systematic framework, Wolff rested on the traditional assumption that the dualism of soul and body can provide a true and flexible basis for human functioning. The starting point of the German philosopher was the assumption that there are a number of occasions when the body's actions and the soul's affections entered into relations, while their leading principles differed from each other. However, the confrontation of the two processes can be resolved by the mind's superior role, thus there only remained rare occasions when physical demands could overwrite cognitive functions. In Wolff's view there were always two processes under way: one in the soul and one in the body.²⁰

As already mentioned, Wolff's theory became outdated because of its strict rationalism, which, due to excluding simultaneous effects, created a well-ordered systematisation ruled by separations and hierarchies.²¹ In Csernátoni Vajda's criticism, this third coerced

¹⁹ Laczházi, Gyula: *Társasság és együttérzés a felvilágosodás magyar irodalmában* [Sociability and Sympathy in Hungarian Enlightened Literature]. Ráció, Budapest, 2015, 41–45; Vollhart, Friedrich: Die Grundregel des Naturrechts. Definitionen und Konzepte in der Unterricht- und Kommentarliteratur der deutschen Aufklärung, in: Grunert, Frank/ Vollhardt, Friedrich (Hrsg.): *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*. Niemeyer, Tübingen, 1998, 129.

²⁰ Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott*, 277–299, 325–326.

²¹ Wolff mentioned only two exemplary feelings (aches/*Schmerzen* and weaknesses/*Schwachheiten*) on which the cooperation of perception and will can be demonstrated. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott*, 325.

option was of high importance, since it allowed the dissolution of the antagonism between physical and moral causes. In the Transylvanian author's book, the mind's working could integrate both types of reasoning, while the task of the scientific analysis was set for assessing the interplays between them. Using Flögel's deductions, Csernátoni Vajda introduced the new meaning of *conjectura*, which, instead of the Wolffian way, that designated attainment of the harmony of particularities, found the basis of human perfection (or progression) in the amalgamation of natural and moral relations. The translator's choice to keep using the concept of *conjectura* proved to be beneficial in the context of moderate Enlightenment. This way, he successfully managed to have his cake and eat it too. Nonetheless, the aim of Flögel's book was to demonstrate the new form of moral analysis which, resembling natural scientific inquiry, proceeded from natural facts. In addition to this, the change of scientific reasoning indicated a more complex transformation in socio-philosophical understanding, which conveyed an inverted logic that – diverging from the rational presumptions – stressed the dominance of external actors in moral implications.

Outlining some aspects regarding the ambiguous connection of Csernátoni Vajda's translation to the arising anthropological thinking has been the focus of this essay. As the example of Csernátoni Vajda presented, the ideal of natural scientific understanding had the implicit consequence of challenging the moral-theological view of scientific inquiry. Also, it implied the change in the teleology of human progression. While in the first half of the 18th century progression still tended to be understood as the sequel or concomitant of living divine order, the late Enlightenment turned to elaborating a more dynamic and anthropocentric theory that proved to be much less defenceless against metaphysical arguments. The semantics of the progression in this sense expanded and involved interpretations that questioned the "moral integrity" of human beings and called for natural scientific explanations. Investigating Csernátoni Vajda's

translation had the benefit of ascertaining the moment, when old assumptions gave way to newer implications. Although the translator's stance presumably owed a great deal to the natural historical lectures that he heard in Göttingen, Csernátoni Vajda's philosophical view was still rooted in a moral philosophy that approached human progression as a rational procession. This way, the translator's intellectual endeavour could reveal the ambiguous character of Eastern-European moderate Enlightenment, which, instead of a clash between ancients and moderns, sought the golden mean between the various conceptualisations of social, cultural and political modernities.²²

²² Trencsényi, Balázs/ Janowski, Maciej/ Baár, Mónika/ Falina, Maria/ Kopeček, Michal: *A History of Modern Political Thought in East Central Europe: Volume I: Negotiating Modernity in the 'Long Nineteenth Century'*. Oxford University Press, Oxford, 2016, 15–23.

Theory and experience

*The professors of the first Hungarian college of farming in Western Europe**

GYÖRGY KURUCZ

Introduction

The period of enlightened Habsburg monarchs, the reigns of Maria Theresia (1740–1780) and Joseph II (1780–1790), saw substantial efforts aimed at enhancing the economic performance of their realm, including Hungary which was an integral part of the Habsburg Empire.¹ In the first place, central government initiatives standardised and regulated the obligations and services of the peasantry both in the Habsburg hereditary lands and in Hungary in order to protect the most important tax paying layer of contemporary society against seignorial excesses. John Bigland, a Yorkshire schoolmaster and popular historian states in the third volume of his comprehensive series *Geographical and Historical View of the World* published in London, 1810, that ‘The Urbarium of Maria Theresia may be considered as a curious monument in the history of society and far more interesting than the relation of a battle or a siege.’²

* Research and publication sponsored by the National Research, Development and Innovation Office, Hungary, Project No. 119577.

¹ For a comprehensive view of the period see the relevant chapters of H. Balázs, Éva: *Hungary and the Habsburgs 1765–1800. An Experiment in Enlightened Absolutism*. CEU Press, Budapest/ Cambridge, 1997. See also Beales, Derek: Joseph II. und der Josephinismus, in Reinalter, Helmut/ Kluefing, Harm (Hrsg.): *Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich*. Böhlau, Wien, 2002, 35–54.

² Bigland, John: *Geographical and Historical View of the World*. Vols. 1–5. Longman, Hurst, Rees, and Orme, London, 1810, Vol. 3. 336.

Considering that Bigland's work was published during a long period of French wars, this sentence might have been deemed as rather perplexig, or even provocative in an age when reports or literary accounts of spirited leadership and inspired commanding should have by all means been more appealing to the English public than reading about the plight of the Hungarian peasantry. Not surprisingly, the author certainly felt that stories of tyrannical reign, conflicts and controversies might sell extremely well to his readership, so he chose to elaborate on the character of Joseph II and his arbitrary methods regarding his stance on his Hungarian subjects at a far greater length. Yet, the period concerned was much more complex than simply reducing its presentation to highlighting the stages of conflicts between enlightened monarchs and the disgruntled Hungarian nobility.

In this paper I would like to argue that following the death of Joseph II and the outbreak of the French Revolution, including the ensuing French wars on the continent, reformist ideas, notwithstanding the rejection of social reforms, were not only maintained, but their representation was undertaken by some members of the Hungarian nobility, especially by one man, Count György Festetics (1755–1819) who established the first college of farming in Hungary.³ His institute, called *Georgikon*, was seeking to adapt the special education, research, and methodology programme of the University of Göttingen founded by George II (1727–1760) as well as integrating the simultaneously existing influences, primarily of Viennese, German, and English origin.⁴ At the same time, the *Georgikon*

³ Kurucz, György: Advanced Farming and Professional Training: the First Hungarian College of Farmin, in Vivier, Nadine/ Brepols, Turnhout (eds.): *The State and Rural Societies. Policy and Education in Europe 1750–2000*. Rural History in Europe 4. 2008, 195–214. See also Kurucz, György: *Keszthely gróffa. Festetics György [Count of Keszthely. György Festetics]*. Corvina, Budapest, 2013.

⁴ The narrative of 'Wissenschaft vom Menschen' originated with Göttingen appears to be suitable for grasping the radical change in science history tradition

had a seminal role in the processes of the instrumentalisation of contemporary Hungary's scientific life in the field of agronomics through the actual curricula compiled by professors who had studied and travelled extensively in Europe, including an established network of personal connections to foreign centres of knowledge, thereby adapting and disseminating advanced practices and technologies. Similarly, an ever increasing number of contemporary articles, books, or even unpublished manuscript reports and journals held in the former Festetics family archives tend to imply that the intellectual transformation of the country was underway from the early decades of the nineteenth century on indirectly contributing to the rise of a political reformist movement of the nobility with an ultimate aim of abolishing the hidebound feudal system and establishing a modern constitutional state.

The rise and levers of a new discipline

Count Festetics's ancestors came from Croatia and fought the Turks in the sixteenth and seventeenth centuries. However, his grandfather, Kristóf (1696–1768), was educated at Hungary's Jesuit University of Nagyszombat (presently Trnava, Slovakia) and finally became a councillor of *Consilium regium locumtenentiale hungaricum*

styled as an 'anthropological turn', whereby the various fields of sciences, including their structures, representing 'secularised, naturalised and historicised man' in relation to his lifeworld and action spaces created new attitudes, methodologies, scientific practices and gradually arranged themselves into a new system. For various aspects and elements of the above in European context: *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*. (Hrsg. Hans Erich Bödeker/ Michel Espagne/ Philippe Büttgen.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.

(Hungarian Governing Council, Statthaltereï) which was an executive branch of the Viennese central government in Hungary.⁵

His son, Pál Festetics (1722–1782), followed his father as a loyal subject of the Habsburg dynasty, but he first read law at the Protestant university of Leipzig before completing his studies in Nagyszombat and becoming a clerk and councillor to the Court Chamber (Hofkammer) in Vienna, the central office of finances.⁶ Pál Festetics proved to be a reliable clerk, so later on in 1765 Empress Maria Theresia, Queen of Hungary, commissioned him to work out a unitary system of feudal tenancy applicable in the Kingdom of Hungary relating to the various rights and obligations of serfs and cotters to their landlords. He was subsequently rewarded for his services by being granted the title of count in 1772 and, at the same time, he was appointed Vice-President of the Hungarian Royal Chamber.⁷ With a view to future career prospects he had his first born son, György, educated in *Collegium Theresianum*, an elite training institute of the Habsburg lands as well as of Hungary and Transylvania, thereby offering a chance for acquiring a profound knowledge in administration, law, arts, classic and modern languages.⁸ György Festetics collected a private library of his own, which was independent from the family library, containing all the classics of state administration, a wide range of works of the Enlightenment, including the fashionable authors of contemporary Italian,

⁵ Magyar Nemzeti Levéltár (MNL) Országos Levéltára (OL) [Hungarian National Archives], MNL OL Festetics Levéltár (Lt) P 235 118. d. f. 140. Kurucz: *Keszthely grófia*. 65–67.

⁶ Szabó, Dezső: *A herceg Festetics család története [A history of the Prince Festetics family]*. Franklin, Budapest, 1928, 69–89.

⁷ MNL OL Festetics Lt P 245 5. d. IV. 3., 11. d. 8, 12.

⁸ MNL OL Festetics Lt P 245 24. d. Cerman, Ivo: Habsburgischer Adel und das Theresianum in Wien 1746–1784. (Wissensvermittlung, Sozialisation und Berufswegen), in Cerman, Ivo/ Velek, Lubos/ Weidenbauer, Martin (Hrsg.): *Adelige Ausbildung. Studien zum mittel-europäischen Adel*. Meidenbauer, München, 2006, 143–168.

German, English and French literature. It should also be noted that the German translation of *An Inquiry into the Origins of the Wealth of Nations* by Adam Smith was also listed in the catalogue of his library just two years after its publication in 1778.⁹

Yet, after a short stint at the Hungarian Royal Chamber, György Festetics decided to give up his career as a clerk and joined a cavalry regiment. Although Festetics served thirteen years in the Imperial-Royal Army, he was forced to quit as a lieutenant colonel on account of his involvement in the Hungarian nobility's movement following the death of Joseph II. Festetics was especially incriminated for it was him that had drawn up a petition with his fellow officers to submit it to the Diet of Hungary demanding that Hungarian regiments be stationed in Hungary, their officers be Hungarian, and the language of command be Hungarian as well. He was court martialled, but there was not enough evidence to condemn him for high treason. In September 1790 he was transferred to the Austrian Netherlands, then to Northern Italy. Finally, Emperor Leopold II (1790–1792) accepted his resignation in 1791 and Festetics returned to his debt-ridden estates at Lake Balaton in central Transdanubia.¹⁰ On his father's death in 1782 his indebtedness was up to 1,1 million florins, approximately 60–70 000 pound sterling according to the contemporary exchange rate, but Festetics had had to service a staggering debt of 2,2 million florins by the early 1790s. However, this substantial increase of his outstanding debts was largely due to the purchase of further estates, since he regarded the overall European conflict, the French wars of the Habsburg dynasty

⁹ Kurucz: *Advanced Farming*, 197–198. Smith, Adam: *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichthümern*. Bd. 1–2. Weidmann und Reich, Leipzig, 1776–1778.

¹⁰ Kurucz: *Keszthely grófia*, 128–144.

as an extremely favourable opportunity to increase his incomes by selling the produce of his lands.¹¹

Nevertheless, the growing demand for agricultural goods would not have improved Festetics's situation, unless he rationalised the management of his estates. He knew he was unable to carry out the necessary reforms without trained professionals, so in 1792 he employed János Nagyváthy (1755–1819), a respected agriculturist and the author of the first comprehensive farming book in Hungarian. It was probably the mid-1790s that Festetics came to the idea of employing trained stewards and bailiffs in his estates. Yet, it also became apparent that the number of skilled professionals was quite limited as there was no regular training on a higher level in Hungary. Although a short lived department of agriculture had been set up by Emperor Joseph II in Buda University in the 1780s, Nagyváthy himself attended lectures there, there existed only one specialised institute of education, which, however, did not offer college level training. It was run by Sámuel Tessedik (1742–1820), a renowned Lutheran minister educated in German universities in Upper Saxony, who founded a school in his parish in order to teach peasant youths the basics of farming.¹²

Before publicly announcing his intentions of setting up a 'school of industry' Festetics contacted Peter Jordan (1751–1817), Professor of Vienna University, one time student of Göttingen University, asking him to prepare an outline for a regular system of subjects to be taught at a would-be college of farming. This *Entwurf* is quite unique in the sense that it does not provide a set curriculum. It rather offers a synthesis of related fields of disciplines. For example,

¹¹ Kurucz, György: Adósság, hitel, törlesztés. Festetics György pénzügyi helyzete 1782 és 1818 között [Debt, credit, repayment. The finances of Count György Festetics between 1782 and 1818], *Századok* 140: 2006/3, 539–565.

¹² Kurucz: Advanced Farming, 200–203.

Jordan argues for an integrated presentation of the results of a new discipline, that is, agricultural chemistry.¹³

It should also be noted that in 1797 Festetics justified the founding of his specialist school by referring to England's advanced level of farming in his report submitted to Palatine Archduke Joseph (1795–1847), Head of the Hungarian Governing Council. Festetics expounded that all the modern nations have been surpassed by England in this field as well as well, that is, *omnes autem superavit Anglia*.¹⁴ For this reason, it is rather telltale that he did not fail to mention Sir John Sinclair (1754–1835) and Arthur Young (1741–1820), the President and Secretary of the Board of Agriculture, who were instrumental in disseminating the results of modern farming, including the role of Albrecht Thaer (1752–1828) of Lower Saxony in transferring and transmitting the methods of modern farming technique and animal husbandry.¹⁵ Festetics's real objective with his institute based on the Göttingen ideal of the synthesis of theory and practice was best recorded by an erudite English doctor, Richard Bright (1789–1858), when he made a tour of Hungary during the Congress of Vienna. 'The object of this institution for promoting the theory and practice of agriculture is to form useful and well instructed officers and accountants for the management of estates from young men of superior class, and common workmen and overseers of particular branches from the sons of peasantry, and likewise to allow those who possess farmlands an opportunity of obtaining

¹³ MNL OL Festetics Lt P 279 5. d. ff. 259–268.

¹⁴ Országos Széchényi Könyvtár (OSZK) [National Széchényi Library], Department of Manuscripts, Quart. Germ. 1240 ff. 79–84v.

¹⁵ Brunt, Liam: Rehabilitating Arthur Young, *Economic History Review* 56: 2003/2, 265–299; Mitchison, Rosalind: *Agricultural Sir John. The Life of Sir John Sinclair of Ulbster*. Bles, London, 1962; Klemm, Volkert: Die Entstehung eigenständiger Landbauwissenschaften in Deutschland (1800–1830), *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 44: 1996, 162–173.

such knowledge as may enable them to improve the agricultural interests of the country.¹⁶

The first professor who had a lasting influence on the actual practical training in Keszthely was Ferenc Pethe (1762–1832), the professor of mathematics and economics. Pethe had considerable experience of Western Europe. The one time student of the Reformed College of Debrecen, East of Hungary, had studied theology in Utrecht, and then travelled extensively in England, France and Switzerland. On returning to his country he edited, printed and published the first Hungarian agricultural journal, *Vi'sgálódó Magyar Gazda* [Inquisitive Hungarian Farmer] between 1795 and 1797. He was subsequently invited by Festetics to become a professor of his newly founded college. He drew up an eleven course rotation combining the elements of the classical Norfolk rotation, that is wheat, turnips, barley, clover, with maize, rye, potatoes and lucerne, which was well suited to the ecological characteristics of Central Hungary. Festetics sent the rotation plan to Albrecht Thaer who acknowledged it, even called it 'musterhaft', that is, commendable. After leaving Keszthely he published several books on farming and edited an agricultural periodical, and it was him that translated and published *Elements of Agricultural Chemistry* by Humphry Davy a year after it had been published in London, that is, in 1815.¹⁷

Nevertheless, there is further evidence that Festetics systematically tried to rely on advanced English methods and the curricula of his school promoted productive techniques. His family library

¹⁶ Bright, Richard: *Travels from Vienna through Lower Hungary*. Constable, Edinburgh, 1818, 361–362.

¹⁷ Süle, Sándor: *Kisszántói Pethe Ferenc*. Akadémiai, Budapest, 1964; MNL OL Festetics Lt P 279 23. d. ff. 183–183v; Davy, Humphry: *A földművelési Kémia gyökere. Egymásból fojó Letzkékben mellyeket A Földművelés előmozdítására ügyelő Társaság előtt tartott Sir Humphry Davy. Anglusból fordította s Jegyzésekkel bővítette Kisszántói Pethe Ferencz A Pallérozott Mezeigazdaság Írója*. Nemzeti-Gazda-Hivatal, Bécs, MDCCCXV.

contained a large number of contemporary English farming books, some of which were borrowed by the professors. It should be noted that he possessed the surveys of Norfolk, Suffolk, Essex, Leicestershire, Northumberland and Middlesex.¹⁸ His book agents working in Vienna, Leipzig, Pest and Buda regularly delivered the most sought after literature of the time. Also, his library was enriched by an English aristocrat whose donation of farming books was transmitted to Keszthely by Andrei Afanasievich Samborski (1732–1815), the confessor of Grand Duchess Alexandra Pavlovna (1783–1801), the first spouse of Archduke Joseph, the Palatine of Hungary. At the turn of the eighteenth and nineteenth centuries Festetics intended to have an adaptation of *Grundsätze der deutschen Landwirtschaft* by Johann Beckmann of Göttingen University translated for the *Georgikon*. His choice was by no means unfounded since he had a collection of series edited and published by Beckmann.¹⁹

As regards Festetics's recognition and the reputation of his college abroad, his correspondence or even articles of learned journals prove that his activities and his school were quite well-known in the German principalities, Switzerland, France and even in England. As early as 1802 Count György Festetics was elected Honorary Member of the *Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*.²⁰ Also, from 1801 onwards Professor Pethe was succeeded by other professors of economy who had graduated from Göttingen, János Asbóth (1768–1823) and György Károly Romy (1780–1847), respectively.²¹

¹⁸ György, Kurucz: Az „új mezőgazdaság” irodalma az egykori Festetics-könyvtár anyagában [The farming literature of the 'new agriculture' in the former Festetics family library], *Magyar Könyvszemle* 106: 1990/1–2, 32–44.

¹⁹ Kurucz: *Keszthely grófja*, 199–201; MNL OL Festetics Lt P 279 21. d. f. 346., MNL OL Festetics Lt P 279 30. d. ff. 286–287v.

²⁰ MNL OL Festetics Lt P 279 30. d. ff. 514–514v., Göttingen Archiv der Akademie der Wissenschaften Pers. 12 Nr. 41., MNL OL Festetics Lt P 279 35. d. fol. 38v.

²¹ Kurucz, György: Peregrinatio oeconomica. Georgikoni tanárok nyugat-európai tanulmányútjai a 19. század első évtizedeiben [Peregrinatio oeconomica. The

Both professors sent articles and reports to Göttingen and their articles were reviewed and published in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* on a regular basis. It is also likely that they were the authors of anonymously published articles in the *Literatur Zeitung* of Jena on several public events and exams organised by Festetics in Keszthely.²² It should be noted that Festetics had a remarkable correspondence with Professor Lenz of Jena University who had previously asked the Hungarian aristocrat to become the Chairman of the Mineralogical Society of Jena.²³

After Festetics had died, his son Count László Festetics (1785–1846) continued to keep old contacts alive and establish new ones with the greatest authorities of contemporary scientific life. He sent Pál Gerics (1792–1863), Professor and Director of Georgikon on an almost five year long study tour. Gerics, a physician graduated from the University of Pest and having studied sciences in the *Polytechnisches Institut* of Vienna, travelled via Silesia and Upper Saxony to Berlin in 1820. Among others, he met Alexander von Humboldt (1769–1859) and was received by Karl Asmund Rudolphi (1771–1832), the founder of modern entomology. Then, with the help of Albrecht Thaer, Gerics visited several learned societies as well as having discussions with Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), Friedrich Benjamin Osiander (1759–1822), Johann Tobias Mayer (1752–1830) of Göttingen University.²⁴ Then he visited the University of Gent, travelled extensively in Holland, finally

study of Georgikon professor sin the first decades of the 19th century], *Századok* 151: 2017/5, 1007–1010.

²² *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1814. II. 745–747., 1815. II. 1319–1320., 1816. III. 2022–2024. *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeine Literatur-Zeitung* 1815. 22. 171.

²³ Gurka, Dezső: A 18–19. századi magyar mineralógus-peregrináció művelődéstörténeti konnotációi [The cultural-historical relevance if the peregrination of Hungarian mineralogists in the 18th and 19th centuries], *Századok* 151: 2017/5, 1052–1054.

²⁴ Kurucz: Peregrinatio oeconomica, 1018–1020.

crossing the Channel to spend several years in England where he was a regular visitor of learned society meetings. In Norfolk Thomas Coke (1754–1842), Earl of Leicester showed him around personally in his model farm of Holkam, but the Hungarian scientist met Sir John Sinclair (1754–1835) as well when he visited Edinburgh.²⁵ Another professor of the agricultural college of Keszthely, József Lehrmann (1791–1845), specialised on horticulture and viniculture also made a long study tour financed by Count László Festetics. He left Vienna the same year as Gerics, then he visited all the famous princely gardens. He also travelled to Holland and followed Gerics to England. He visited Kew Gardens, and met several English experts, attended society meetings. He returned to Keszthely after visiting all the famous wine growing regions of France.²⁶

Conclusion

To briefly sum up the education and adaptation programme of the Georgikon, Count György Festetics definitely had a strong vision of relying on the Göttingen ethos of creating the unity of theoretical and practical training at all levels of his college of farming by employing former graduates of the *Georgia Augusta*. Also, he deemed it absolutely necessary to establish a formal network of personal connections to the renowned modern universities of his age, including other centres of knowledge and learned societies all over Germany, Holland, England, and France, thereby maintaining a continuous circulation of professional knowledge. For this reason, both he and his son considered the study tours undertaken by students and professors as a form of long term investment which had its returns in the forthcoming decades as far as production, including specialist training was concerned.

²⁵ OSZK Department of Manuscripts Quart. Hung. 3727/5, 6.

²⁶ Kurucz: *Peregrinatio oeconomica*, 1018–1023.

AUTHORS

Piroska BALOGH

associate professor

Department of Classical Hungarian Literature
Faculty of Humanities
Eötvös Loránd University
Budapest

Vera BÉKÉS

emeritus research fellow

Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences
Budapest

Tibor BODNÁR-KIRÁLY

research fellow

Department of Early Modern History
Faculty of Humanities
Eötvös Loránd University
Budapest

Dezső GURKA

college professor

Institute of Social Sciences
Faculty of Pedagogy
Gál Ferenc College
Szarvas

Endre HÁRS

associate professor

Department of German Literature

Institute of German Studies

University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences

Szeged

Uwe HOßFELD

professor

Arbeitsgruppe Biologiedidaktik

Biologisch-Pharmazeutische Fakultät

Friedrich-Schiller-Universität

Jena

Thomas JUNKER

professor

Lehrstuhl für die „Ethik der Biowissenschaften“

Mathematisch-Naturwissenschaftliche Fakultät

Universität Tübingen

László KONTLER

professor

Department of History

Central European University

Budapest

Lilla KRÁSZ

associate professor

Department of Early Modern History

Faculty of Humanities

Eötvös Loránd University

Budapest

György KURUCZ

professor

Institute of History

Faculty of Humanities

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary

Budapest

Staffan MÜLLER-WILLE

associate professor

Department for Sociology, Philosophy and Anthropology

Co-Director

EGENIS–Centre for the Study of the Life Sciences

University of Exeter

Jörg PITTELKOW

associate professor

Arbeitsgruppe Biologiedidaktik

Biologisch-Pharmazeutische Fakultät

Friedrich-Schiller-Universität

Jena

Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK

professor emeritus

Institut für Philosophie

Universität Kassel

Ildikó SZ. KRISTÓF

senior research fellow

Institute of Ethnology

Research Centre for the Humanities

Hungarian Academy of Sciences

Budapest

Klaus VIEWEG

professor

Institut für Philosophie
Philosophische Fakultät
Friedrich-Schiller-University
Jena