

V. Moritz' Auseinandersetzung mit der "wahren Aufklärung"

1. Der Versuch einer Vereinigung in der "Berlinischen Monatsschrift"

Moritz' epochale Begründung einer Autonomie der Kunst, die nicht nur den unmittelbaren sinnlichen Genuß aus der Definition des Schönen ausschließt, sondern auch die Bedeutung des Kunstwerks in das Werk selbst, in die Notwendigkeit seiner inneren Organisation versetzt, bedeutet die endgültige Überwindung der psychologischen Wirkungsästhetik der Aufklärung, die in jeder Regel der Schönheit "eine Entdeckung in der Seelenlehre" sah bzw. aus den Entdeckungen der Seelenlehre die Regeln der Schönheit ableitete. Dieser Abschied von der aufklärerischen Wirkungsästhetik erfolgte aus dem Erkenntnis der Aporien der Leibnizschen Lusttheorie, die der gesamten ästhetischen Reflexion in Deutschland im 18. Jahrhundert zugrunde lag und welche durch ihren Subjektivismus und Rationalismus zur Entwicklung einer Kunstauffassung führte, die wenigstens mittelbar die Entstehung und Durchsetzung einer Massen- und Trivialliteratur begünstigt hatte. Moritz' Antwort auf diese theoretische und konkrete Entwicklung blieb jedoch nicht bei der bloßen Ableitung der Autonomie der Kunst aus dem Gedanken der moralischen Autonomie stehen, sondern fand vielmehr im Begriff des "in sich selbst vollendeten Ganzen" eine objektive Bestimmung des Schönen, die er erfolgreich auf verschiedene Phänomene der Kunst anwandte und dadurch etwa zur wichtigen Vorstellung der Intransitivität bzw. Autognifikanz des künstlerischen Zeichens und zur Vorwegnahme der klassischen Auffassung des Symbols gelangte.

Diese Begründung einer Autonomie-Ästhetik hat jedoch an sich etwas Paradoxes, wenn man bedenkt, daß ausgerechnet einer der führenden und angesehensten Psychologen des 18. Jahrhunderts zum Überwinder der psychologischen Wirkungsästhetik der Aufklärung wurde. Diese noch nie bemerkte Paradoxie¹ manifestiert sich andererseits schon in der höchst zweideutigen Stellung von Moritz' *Versuch einer Vereinigung* — worin er die Idee der Kunstautonomie zuerst entwickelt hat — im Zusammenhang der "Berlinischen Monatsschrift", wo der Aufsatz im Jahre 1785 veröffentlicht wurde.

1 Der einzige, der bis jetzt dieses Paradoxon wahrgenommen hat, ist C. Müller: *Die geschichtlichen Voraussetzungen*, S. 183f.: "Diese Rückwendung zu der vorpsychologischen Epoche des Kunstdenkens im 18. Jahrhundert ist bei einem empirischen Psychologen wie Karl Philipp Moritz ein räthselhafter Vorgang." Als Erklärung dafür führt Müller "persönliche Gründe" an. Ebd., S. 184.

Im Kontext jenes wichtigsten Publikationsorgans der Spätaufklärung, das vor allem wegen der darin geführten Debatte über das Wesen der Aufklärung bekannt ist, nimmt sich nämlich der Moritzsche Aufsatz schon dadurch etwas exzentrisch aus, daß er der einzige bedeutende Beitrag ästhetischen Inhalts in den dreizehn Erscheinungsjahren jener Zeitschrift dartellt.² Neben den Kämpfen gegen jede Form von Schwärmerei, gegen Aberglauben und Obskurantismus bzw. für die Toleranz und die Trennung der religiösen von der politischen Sphäre, spielten vor allem Themen der Schulreform und des Erziehungswesens, sowie Reiseberichte und Mitteilungen interessanter psychologischer Fälle eine wesentliche Rolle in der "Berlinischen Monatsschrift",³ während Kunst und Literatur dagegen höchstens einen subordinierten, dienenden Platz einnahmen, indem sie bloß das "Nützliche" mit dem "Angenehmen" zu verbinden hatten.⁴ Gerade gegen eine solche "utilitaristische" Indienstnahme bzw. hedonistische Funktionalisierung der Kunst wendet sich aber in aller Schärfe der Aufsatz von Moritz.

Bedenkt man dazu, daß die Hauptadressaten der Moritzschen Kritik — neben Mendelssohn vor allem Eberhard — enge und aktive Mitarbeiter jener Zeitschrift waren, dann kann der *Versuch einer Vereinigung* als eine Art von offener Provokation gelesen werden, welche aber, im Unterschied zu anderen vergleichbaren Provokationen von Moritz aus derselben Zeit — etwa zur Rezension von Schillers *Kabale und Liebe* oder zum Angriff auf Jacobi im Zusammenhang der Spinoza-Debatte⁵ —, weder damals von den Betroffenen, noch später von der Literaturkritik als solche verstanden wurde. Freilich ließen weder das Leben des Autors noch der Titel

- 2 Ein Verzeichnis aller Beiträge in den dreizehn Erscheinungsjahren der "Berlinischen Monatsschrift" gibt U. Schulz: *Die Berlinische Monatsschrift*, S. 15ff. Um die Frage nach der Bestimmung der Aufklärung ist die Auswahl der Beiträge aus der "Berlinischen Monatsschrift" von N. Hinske angeordnet. Vgl. *Was ist Aufklärung*.
- 3 Vgl. etwa P. Weber: *Die Berlinische Monatsschrift als Organ der Aufklärung*. Nachwort zu: F. Gedike, J. E. Biester (Hrsg.): *Berlinische Monatsschrift (1783-1796)*, S. 356-452.
- 4 Schon im Vorwort zur "Berlinischen Monatsschrift" versprechen die Herausgeber Gedike und Biester, "nur wirklich Nützliches und Angenehmes unsern Lesern vorzulegen." F. Gedike, J. E. Biester (Hrsg.): "Berlinische Monatsschrift", 1. Bd. (1783), 1. Halbjahr, S. VII-VIII. Diese dienende Funktion der Kunst im Zusammenhang der Zeitschrift bestätigen auch die am Anfang vieler Hefte abgedruckten, von K. W. Ramler übersetzte Gedichte lateinischer Autoren, insbesondere von Horaz und Martial.
- 5 Vgl. vor allem B. Nehren: *Eine Dokumentation*, mit Wiedergabe auch der Moritzschen Beiträge zu diesem Streit, S. 98ff.; 105ff.; 113ff. Vgl. dazu auch Eybisch: *Anton Reiser*, S. 123-128; H. Scholz: "Einleitung" zu: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, S. 285-290; K. Christ: *Jacobi und Mendelssohn*, S. 138ff., insbesondere S. 143-145.

des Aufsatzes oder gar die Widmung an Moses Mendelssohn eine solche Wende erwarten. Denn zur Zeit der Veröffentlichung des ästhetischen Beitrags hatte sich der achtundzwanzigjährige Moritz durch seine Arbeiten zur deutschen und englischen Sprache⁶ sowie durch die einem der Herausgeber der "Berlinischen Monatsschrift" gewidmete Beschreibung einer Reise durch England⁷ schon einen Namen gemacht, war aber vor allem als Pädagoge und als Psychologe bekannt, insbesondere als Herausgeber des seit 1783 erscheinenden *Magazins für Erfahrungsseelenkunde*⁸. Zu diesen Themenkreisen seiner Tätigkeit gehörten nun auch seine drei in den früheren Heften der "Berlinischen Monatsschrift" veröffentlichten Beiträge,⁹ welche daher problemlos in das allgemeine Konzept jenes Publikationsorgans hineinpaßten. Von Moritz' Beschäftigung mit ästhetischen Fragestellungen waren damals hingegen höchstens die 1784 in der "Vossischen Zeitung" erschienenen theatralischen Rezensionen bekannt, welche sich jedoch noch eindeutig im Rahmen einer aufklärerischen, auf moralische Nützlichkeit ausgerichteten Wirkungsästhetik bewegten.¹⁰ Nichts lag daher näher, als auch von dieser neuen ästhetischen Untersuchung von Moritz eine Bestätigung und Vertiefung des einmal eingeschlagenen Weges zu erwarten.

Moritz' *Versuch einer Vereinigung* kontrastiert jedoch in einem noch viel tieferen und wesentlicheren Sinne mit der "Berlinischen Monatsschrift", indem er nicht nur eine unterschiedliche, ja diametral entgegengesetzte Kunstauffassung vertritt, sondern darüber hinaus auch das Projekt einer nicht-entfremdeten Rationalität enthält, die mit dem "utilitaristischen" Aufklärungsverständnis vieler Mitarbeiter der "Berlinischen Monatsschrift" in krassem Widerspruch steht.

- 6 Vgl. etwa: K. Ph. Moritz: *Tabelle von der Englischen Aussprache. Tabelle von der Englischen Etymologie*. Berlin 1779; Ders.: *Vom Unterschiede des Akkusativ's und Dativ's oder des mich und mir [...]* In Briefen. Berlin 1780; Ders.: *Anweisung zur Englischen Accentuation nebst vermischten Aufsätzen die Englische Sprache betreffend*. Berlin 1781; Ders.: *Über den märkischen Dialekt*. In Briefen. Erstes Stück. Berlin 1781.; Ders.: *Anweisung die gewöhnlichsten Fehler, im Reden, zu verbessern, nebst einigen Gesprächen*. Als das zweite Stück zu der Abhandlung über den märkischen Dialekt. Berlin 1781; Ders.: *Deutsche Sprachlehre für die Damen*. In Briefen. Berlin 1782.
- 7 K. Ph. Moritz: *Reisen eines Deutschen in England*.
- 8 *Gnothi sauton oder Magazin für Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde herausgegeben von C. Ph. Moritz. Berlin 1783ff. (Ndr. Lindau i.B. 1978/79).
- 9 Vgl. *Ein Brief aus London* (Bd. 1, 1783, S. 298-305); *Fragment aus Anton Reisers Lebensgeschichte* (Bd. 2, 1783, S. 357-364); *Auch eine Hypothese über die Schöpfungsgeschichte Mosis* (Bd. 3, 1784, S. 335-346).
- 10 Vgl. SAP 301-307.

2. Das Programm einer Volksaufklärung des Einzelnen

Daß die Bedeutung von Moritz' epochaler Begründung der Autonomie der Kunst, die einen entschiedenen Einschnitt in der Entwicklung der Ästhetik bedeutet und wichtige Erkenntnisse der späteren Kunstreflexion vorwegnimmt, über die rein ästhetische Dimension hinausgeht, wurde schon bei der Betrachtung der Idee des organischen Ganzen angedeutet, welche *in nuce* die Utopie eines philosophischen und politischen Projekts, eines nicht einseitigen und nicht entfremdeten Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen den abstrakten Instanzen des Staates oder der Gesellschaft und dem einzelnen konkreten Individuum enthält.¹¹ Moritz selbst hat eine solche Interpretation seines ästhetischen Programms als Muster einer nicht-instrumentalen Rationalität verschiedentlich nahegelegt, indem er einerseits die Kritik am Begriff der Nützlichkeit auch jenseits der Kunstbetrachtung ausgeweitet und verallgemeinert hat, andererseits aber den Begriff des "in sich selbst vollendeten Ganzen" auf den einzelnen Menschen als dessen höchste und unveräußerliche Bestimmung übertragen hat.

Diese Übertragung eines ästhetischen Prinzips auf die soziale und moralische Sphäre hat Moritz vor allem in den Beiträgen zum ersten Band seiner von 1786 bis 1788 erschienenen Zeitschrift *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen*, vollzogen.¹² Schon die im Titel formulierte Zielsetzung der Zeitschrift, d.h. die "*Beförderung des Edlen und Schönen*", verweist auf die tiefe Gemeinsamkeit des moralischen und ästhetischen Prinzips, die in ihrer Opposition zum Nützlichen besteht. Es wundert daher nicht, wenn die offene Polemik gegen das "kamelaristische Zeitalter"¹³ und gegen die "herrschende Idee des Nützlichen"¹⁴ von Anfang an das Programm der Zeitschrift prägt: Denn nur jenseits dieser Idee, in der Moritz die allgemeine Tendenz des Jahrhunderts erkennt, kann die "Veredelung und Bildung des menschlichen Geistes" bzw. die "*Vervollkommnung unsers Wesens*"¹⁵, die sich Moritz als Ziel seines Unternehmens gesetzt hat, erreicht werden.

Diese Opposition von Nützlichem und Edlem wendet also Moritz vorzüglich auf den einzelnen Menschen an, der "schlechterdings niemals als ein bloß *nützlich*es, sondern zugleich als ein *edles* Wesen betrachtet wer-

11 Vgl. hier oben, S. 147f.

12 Als Moritz 1786 nach Italien reiste, überließ er die Herausgabe der Zeitschrift C. F. Pockels.

13 MW III,180; vgl. auch III,187.

14 MW III,187; 219.

15 MW III,180; 181.

den [muß], das seinen eigentümlichen Wert in sich selbst hat, wenn auch das ganze Gebäude der Staatsverfassung, wovon er nur ein Teil ist, um ihn herum wegfiel"¹⁶:

Der Staat kann eine Weile seine Arme, seine Hände brauchen, daß sie wie ein untergeordnetes Rad in diese Maschine eingreifen — aber der Geist des Menschen kann durch nichts untergeordnet werden, er ist ein in sich selbst vollendetes Ganze.

Baumstämme mögen sich behauen und beschneiden lassen, um zu dem Ganzen eines Gebäudes ineinander gefügt zu werden. — Der Mensch soll keinen Gran von den Vorzügen seines Wesens verlieren, um in irgend ein Ganzes, das außer ihm ist, gepaßt zu werden, da er selbst für sich das edelste Ganze ausmacht.¹⁷

Hier sowie in einem anderen wichtigen Text in den *Denkwürdigkeiten*¹⁸ entwickelt Moritz eine tiefe Analyse des Phänomens der menschlichen Entfremdung, die er als eine "Entäußerung"¹⁹ der eigenen Denkkraft beschreibt, um "wie eine bloße Maschine" für die Erreichung eines fremden Zwecks "seinen Arm auszustrecken, und seinen Fuß emporzuheben"²⁰. Wichtiger noch als die Beschreibung des Phänomens ist jedoch Moritz' Erkenntnis des geheimen Mechanismus, der dies überhaupt möglich macht, welcher in der unrechtmäßigen Herrschaft durch den "listigere[n] und verschlagnerere[n] Theil der Menschen" über die Bedürfnisse des anderen Teils besteht.²¹ Moritz erkennt also mit anderen Worten die soziologischen Wurzeln der menschlichen Entfremdung und wird daher nicht müde, die Einteilung der Gesellschaft in Klassen oder in Stände anzuprangern:

Eins der größten Übel, woran das Menschengeschlecht krank liegt, ist die schädliche Absonderung desselben, wodurch es in zwei Teile

16 MW III,186.

17 MW III,187. Vgl. eine ähnliche Verteidigung der Rechte des einzelnen Menschen gegenüber dem abstrakten Begriff des Staates in *Andreas Hartknopf*: MW I,433.

18 Vgl. *Einheit - Mehrheit - Menschliche Kraft*, SAP 28-31; vgl. *Kinderlogik*, MW III,456-462.

19 SAP 29,33.

20 SAP 30,18-20.

21 Vgl. SAP 30,13-21: "Der listigere und verschlagnerere Theil der Menschen hat nehmlich Mittel gefunden, dem ehrlichern und gutmüthigern, seine nothwendigen Bedürfnisse auf gewisse Weise zu entreissen und abzuschneiden, um sie ihm nur unter der Bedingung wieder zufließen zu lassen, daß er eine Zeitlang auf die natürliche Verbindung seiner Geistes- und Körperkräfte *Verzicht* thut — und wie eine bloße Maschine durch die Gedanken eines andern seinen Arm ausstrecken, und seinen Fuß emporheben läßt, wie der Soldat auf das Kommando thun muß -"

zerfällt, von welchen man den einen, der sich erstaunliche Vorzüge vor dem andern anmaßt, den *gesitteten Teil* nennt.

Dieser Teil scheint sich für den Zweck der Schöpfung, und alle übrigen Menschen für untergeordnete Wesen zu halten, die deswegen im Schweiß ihres Angesichts die Erde bauen, damit es Rechtsgelehrte, Staatsmänner, Priester, Künstler, Dichter und Geschichtsschreiber geben könne, von deren geistigen Beschäftigung, und verfeinerten Vergnügungen, jene Bebauer des Feldes nicht einmal die Namen wissen.

Aber auch selbst in den gesitteten Ständen betrachtet immer ein Teil den andern mehr als bloß brauchbare und nützliche Wesen — so denkt man sich immer einen Teil von Menschen, als ob er bloß um des andern willen da wäre — dies geht ins Unendliche fort, und warum denn nun zuletzt alle da sind, bleibt unausgemacht. —²²

Angesichts dieser "schädlichen Absonderung der Stände"²³, schlägt sich Moritz entschieden auf die Seite des untergeordneten, "nicht denkenden" Teils der Bauern, Bauarbeiter und Tagelöhner:

Daß ich denke und den Wert meines Daseins fühle, will ich nicht dem Zufall danken, der mir gerade unter dem Teile des Menschengeschlechts einen Platz anwies, der sich den *gesitteten Teil* nennt — ich stelle mich auf die unterste Stufe, worauf mich der Zufall versetzen konnte, und gebe keinen von meinen Ansprüchen auf die Rechte der Menschheit nach. Ich fordre so viel Freiheit und Muße, als nötig ist, über mich selbst, über meine Bestimmung, und meinen Wert als Mensch, zu denken.²⁴

Gegen die gesellschaftliche Absonderung der Stände, welche der Verdümmung, d.h. der Herabsetzung des Menschen zum bloßen Werkzeug zugrunde liegt, setzt also Moritz den unveräußerlichen Anspruch jedes einzelnen auf die "Rechte der Menschheit" und auf die Realisierung seiner "Bestimmung". Nur darin, daß jeder einzelne Mensch "nicht bloß als nützliches Tier", sondern "zugleich als Zweck und Mittel" der gesellschaftlichen oder staatlichen Organisation betrachtet wird, sieht Moritz die Realisierung der Aufklärung gewährleistet, welche nur dann "*wahre Aufklärung*" und nicht "bloße Täuschung und Blendwerk" sein kann, wenn sie "*allgemein verbreitet*" ist und nicht nur für die "gesitteten Stände", sondern auch für das gemeine Volk Gültigkeit hat.²⁵

22 MW III,187. Vgl. für die Kritik gegen die "schädliche Absonderung": MW III,187; 189; 201; 204.

23 MW III,204.

24 MW III,187.

25 Vgl. MW III,188: "Daß nun jeder einzelne Mensch, wenn er seinen Anteil von Kräften zur Erhaltung des Ganzen aufgewandt hat, sich auch als den Zweck dieses Ganzen betrachten lerne, und auch von jedem andern so

Hierin bestätigt also Moritz seine innigste Berufung als Volksaufklärer, die er schon in den programmatischen Schriften *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre* (1782) und im *Ideal einer vollkommenen Zeitung* (1784) kundgetan und in den späteren Publikationen, neben den *Denkwürdigkeiten* in der von Moritz ungefähr ein Jahr lang herausgegebenen "Vossischen Zeitung" sowie in dem *Magazin für Erfahrungsseelenkunde*, wenigstens teilweise in die Praxis umgesetzt hatte.²⁶ In den *Aussichten* hatte er die Notwendigkeit hervorgehoben, "die Wertschätzung seiner selbst, und den Stolz auf sein eigentümliches Dasein auch bei dem geringsten Tagelöhner zu erwecken" und als Beispiel für dieses Streben, "auch den geringsten Individuis [...] ihre Wichtigkeit erst begreiflich [zu] machen", auf Pestalozzis Buch *Lienhard und Gertrud* verwiesen.²⁷ Im *Ideal einer vollkommenen Zeitung* hatte Moritz weiterhin den Plan eines "*Blatt[s] für das Volk*" entworfen, "das wirklich von dem Volke gelesen" und "so wohl in die Paläste der Großen, als auch in die Hütten der Niedrigen dringen"²⁸ sollte. Wenn diese projektierte "vollkommene Zeitung" sich einerseits in ihrem allgemeinen Programm in nichts von einer typisch aufklärerischen moralischen Zeitschrift unterscheidet,²⁹ so zeichnet sie sich doch durch ihre stets unterstrichene Aufmerksamkeit für den "*einzelnen Menschen*"³⁰ und durch ihr Interesse für jedes Gewerbe und jeden Stand, insbesondere aber für den "Stand der verachteten und größtenteils unterdrückten und tyrannisch behandelten Lehrburschen des gemeinen Handwerks"³¹ aus.

3. Die Diskussion über die "wahre Aufklärung"

Mit seinen Überlegungen über die "wahre Aufklärung" greift Moritz in eine Diskussion ein, die verschiedene Autoren im letzten Drittel des 18.

betrachtet werde — darin besteht eigentlich die *wahre Aufklärung*, welche notwendig allgemein verbreitet sein muß, wenn sie nicht als bloße Täuschung und Blendwerk betrachtet werden soll."

26 Freilich gilt für alle Publikationen von Moritz, was Bennholdt-Thomsen und A. Guzzoni für das *Magazin* hervorgehoben haben, daß nämlich das Volk mehr Objekt als Subjekt desselben geblieben ist. Vgl. Nachwort zu: Moritz: *Magazin für Erfahrungsseelenkunde*, Bd. X, S. 1-79, hier S. 12.

27 Vgl. MW III,96. Auf Pestalozzi verweist Moritz auch im *Hartknopf*-Roman als Beispiel einer Pädagogik von unten (MW I,440). Vgl. über Moritz und Pestalozzi: J. Jahnke: *Andreas Hartknopfs seltsamer Namensvetter*.

28 MW III,171.

29 Vgl. MW III,171f.

30 Vgl. MW III,173-175.

31 MW III,172.

Jahrhunderts intensiv beschäftigt hatte. Ausgelöst wurde die Diskussion durch die Preisfrage der Preußischen Akademie für das Jahr 1780 über die Zulässigkeit und die Zweckmäßigkeit des Volksbetrugs, auf die auch Moritz in seinem wichtigen Beitrag *Die Pädagogen* in den *Denkwürdigkeiten* ausdrücklich verweist.³² Neben Rudolph Zacharias Becker, einem der zwei Gewinner der Preisfrage,³³ der später einen *Versuch über die Aufklärung des Landmanns* (1785) publizierte, äußerten sich viele namhafte Aufklärer gegen die Notwendigkeit bzw. Nützlichkeit des Volksbetrugs und entwickelten Argumente, die bei Moritz fast wortwörtlich wiederkehren. So behauptete etwa Johann August Eberhard in seiner Vorlesung *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* (1783) die Notwendigkeit der Ausbreitung der Aufklärung "unter alle Stände" und der Überwindung der Schranke, die Gelehrte und Ungelehrte wie zwei Nationen trennt, die nicht die gleiche Sprache sprechen.³⁴ Und auf ähnliche Art und Weise lehnte auch Zollikofer jede Beschränkung der Aufklärung auf gewisse Stände und daher auch die Anwendung von Betrug, Aberglauben und Furcht für eine leichtere Kontrolle des Volkes entschieden ab. Nichtdestoweniger zog dieser jedoch der Verbreitung der Aufklärung unter den "niedrigern und zahlreichsten Klassen der

32 Vgl. MW III,205ff, hier S. 205. Vgl. dazu ausführlicher hier unten, S. 179f. Die Frage der Akademie lautete: "Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induit dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?" Vgl. zu dieser Preisfrage: A. Harnack: *Geschichte der Akademie*, Bd. I, S. 416-421; W. Kraus (Hrsg.): *Est-il utile de tromper le peuple?* S. 1-6 [Abgedruckt sind hier nur die französischen Beiträge]; W. Schneiders: *Die wahre Aufklärung*, S. 28. Über die Wirkung dieser Preisfrage schreibt Schneiders: "Damit war die Aufklärung, die der Tendenz nach Volksaufklärung war, als solche in Frage gestellt, und Anhänger wie Gegner sahen sich zu einer Diskussion der Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit der Aufklärung herausgefordert. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Erörterung der Aufklärung um 1780 eine neue Dimension annimmt und sich jetzt eine regelrechte Kontroversliteratur entwickelt. Die bisher meist noch beiläufigen Reflexionen beginnen sich zu ganzen Abhandlungen und Büchern auszuwachsen." Ebd., S. 20-21. Die Nützlichkeit des Volksbetrugs wurde von dreizehn Teilnehmern bejaht und von zwanzig verneint. Im Jahre 1785 wurde alsdann von der Akademie eine weitere Aufgabe gestellt, die unmittelbar an jene von 1780 anknüpfte und folgendermaßen lautete: "Quelle est la meilleure manière de rappeler à la raison les nations, tant sauvages que policées, qui sont livrées à l'erreur et aux superstitions de tout genre?" Vgl. Harnack: *Geschichte der Akademie*, Bd. I, S. 421.

33 Der Preis ging zur Hälfte an Frédéric de Castillon, der die Notwendigkeit des Volksbetrugs bejahte, und zur Hälfte an Becker, der seine Nützlichkeit dagegen verneinte. Der Text von Becker erschien 1781 in einer überarbeiteten deutschen Fassung. Vgl. Schneiders: *Wahre Aufklärung*, S. 28.

34 Ebd., S. 31.

Menschen" engere Grenzen, da "nicht jeder Mensch [...] der Erkenntniß jeder Wahrheit fähig" ist.³⁵

Trotz aller prinzipiellen Behauptungen der notwendigen allgemeinen Verbreitung der Aufklärung läßt sich also die wahre Einstellung der verschiedenen Autoren zur Frage der Volksaufklärung nicht immer so eindeutig ausmachen. Diese Zweideutigkeit läßt sich etwa bei Beckers *Versuch über die Aufklärung des Landmanns* (1785) exemplarisch zeigen. Denn obwohl er die Verbreitung von Aufklärung unter den Bauern für möglich und nützlich hält, um jene durch die gelehrte Bildung verursachte Aufspaltung der Gesellschaft zu überwinden, die zur Verfeinerung der "verzehrenden Stände" einerseits und zur Rohheit der "hervorbringenden Klassen" andererseits geführt hat,³⁶ so beabsichtigt in Wirklichkeit sein Plan einer Aufklärung "von unten hinauf"³⁷ nichts anderes als eine "Volksbildung in moralpädagogischer Absicht", die den Bauern noch stärker an seine Position innerhalb der ständischen Ordnung binden soll. Denn das "Selbstdenken" des Bauern muß immer von der "richtigen Kenntniß seines persönlichen Wirkungskreises in seiner Verbindung mit dem Ganzen, dessen Theil er ist", geleitet und bestimmt werden.³⁸ Ähnlich wie etwa für den Volksaufklärer Friedrich Eberhard von Rochow bedeutet also Aufklärung auch für Becker keine Befreiung von jeglicher Vormundschaft und Bildung eines "mündigen", autonomen Menschen und Bürgers, sondern vielmehr Erziehung zum "unmündigen" Untertan, der sich aus bewußtem Entschluß dem Staatszweck unterordnet.³⁹

4. Das Aufklärungsverständnis der "Berlinischen Monatsschrift"

Die gleiche Zweideutigkeit charakterisiert aber auch das Aufklärungsverständnis der "Berlinischen Monatsschrift". Das geht am deutlichsten aus der Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärung hervor, die in den Jahren 1783-1784 innerhalb der "Mittwochsgesellschaft" — wovon die "Berlinische Monatsschrift" sozusagen eine Art

35 Vgl. ebd., S. 34f.

36 Ebd., S. 75.

37 Vgl. H. Stuke: *Aufklärung*, S. 258.

38 Vgl. Schneiders: *Wahre Aufklärung*, S. 74 und S. 75. Etwas schärfer hat Stuke die Kritik an diesem Widerspruch bei Becker formuliert. Vgl. Stuke: *Aufklärung*, S. 257f.

39 Ebd., S. 260. Vgl. zu Rochows pädagogischem Projekt: A. Leschinsky, P. M. Roeder: *Schule im historischen Prozeß*, S. 344ff., insbesondere zur "Soziodizee" bzw. zur gesellschaftlichen Integration, S. 384-395.

von Öffentlichkeitsorgan war —⁴⁰ geführt wurde und welche nicht von ungefähr unmittelbar und ausdrücklich an die Akademiefrage über den Volksbetrug vom Jahre 1778 angeknüpft hatte.⁴¹

Die Möglichkeit einer allgemein verbreiteten Aufklärung, wie sie etwa Moritz vorschwebte, wurde von Svarez am 23. Dezember 1783 und vor allem von Gedike am 16. Januar 1784 entschieden in Frage gestellt.⁴² Nach Gedikes Votum ist "durchgängige Gleichheit der Aufklärung [...] wohl eben so wenig wünschenswert, als völlige Gleichheit der Stände und zum Glück ebenso unmöglich als diese."⁴³ Den eigentlichen und einzigen Adressaten der Aufklärung stellte nach Gedike "der Mittelstand" dar, "von wo die Strahlen der Aufklärung sich nur *allmählich* zu den beiden Extremen, den höheren und niederen Ständen hin verbreiten"⁴⁴ sollten. Diese standesgemäße Auffassung von Aufklärung, die ganz im Sinne der Moritzschen Kritik zwischen einer aufgeklärten Elite und dem unmündigen und der Vormundschaft weiterhin bedürftigen Volk unterschied,⁴⁵ bejahte natürlich auch die Idee des "Volksbetrugs" und der zweckmäßigen Anwendung des Vorurteils.⁴⁶

40 Vgl. etwa Keller: *Mittwochsgesellschaft*, S. 93; Hellmuth: *Aufklärung und Pressefreiheit*, S. 317. Die Mitglieder der Mittwochsgesellschaft, die zugleich Mitarbeiter der "Berlinischen Monatsschrift" waren, werden von Hinske: Einleitung in: *Was ist Aufklärung*, S. XXIXf., Anm. 39, aufgeführt.

41 Vgl. Keller: *Mittwochsgesellschaft*, S. 74f. Es handelt sich insbesondere um zwei Diskussionen: Eine wurde von Möhsen am 17. Dezember 1783 ausgelöst und dauerte bis 30. April 1784, die andere wurde dagegen am 21. Januar 1784 begonnen. Vgl. N. Hinske: *Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 87f. Vgl. den Text von Möhsens Aufsatz sowie die entsprechenden Voten der anderen Mitglieder der Mittwochsgesellschaft in: L. Keller: *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*, S. 73ff. Vgl. über die "Mittwochsgesellschaft" etwa: N. Hinske: Einleitung in *Was ist Aufklärung*, S. XXIV-XXVI; E. Hellmuth: *Aufklärung und Pressefreiheit*, mit der dort angegebenen Literatur, S. 315f., Anm. 4. Vgl. dazu noch: B. Nehren: *Selbstdenken und gesunde Vernunft*; G. Birtsch: *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*; B. Nehren: *Aufklärung - Geheimhaltung - Publizität*.

42 Vgl. ebd., S. 78ff. und S. 85.

43 Keller: *Mittwochsgesellschaft*, S. 85.

44 Ebd.

45 Vgl. Hellmuth: *Aufklärung und Pressefreiheit*, S. 322f. Vor allem J. F. Zöllner unterschied in seinem am 21. Januar 1784 gehaltenen Vortrag: *Was heißt aufklären?* zwischen der "wahren Aufklärung" der gelehrten Welt und der "Volksaufklärung", die nach ihm vor allem zur Einsicht in die Notwendigkeit der Erfüllung der jedem Stande zukommenden Pflichten führen sollte. Vgl. ebd., S. 324f.

46 Die einzigen, die die Idee des Volksbetrugs entschieden zurückgewiesen haben, sind Mendelssohn, Nicolai und Dohm. Vgl. Keller: *Mittwochsgesellschaft*, S. 81; 84 und 86. Zur wichtigen Frage der Zensur und ihrer Bejahung durch die Mehrheit der Mitglieder der "Mittwochsgesellschaft" vgl. Hellmuth: *Aufklärung und Pressefreiheit*, S. 325ff.

Zu diesen beiden wichtigen Punkten nahm auch Mendelssohn in seinem im September 1784 in der "Berlinischen Monatsschrift" veröffentlichten Aufsatz *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*, der seinerseits als Produkt der in der "Mittwochsgesellschaft" geführten Diskussion betrachtet werden muß,⁴⁷ auf differenzierte und teilweise zweideutige Art und Weise Stellung. Obwohl sich Mendelssohn nämlich in seinem Votum vom 26. Dezember 1783 innerhalb der "Mittwochsgesellschaft" entschieden dagegen gewehrt hatte, die aufgeklärte Wahrheitssuche dem Vorurteil zu opfern und sich daher mit der Zustimmung von Nicolai, Dohm und Irwing gegen jede Bevormundung durch Zensoren geäußert hatte,⁴⁸ so erklärt er sich doch in seinem Aufklärungsaufsatz, wenn auch sehr widerwillig, dazu bereit, in bestimmten Fällen "lieber das Vorurtheil [zu] dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit [zu] vertreiben."⁴⁹ Freilich spricht hier Mendelssohn nur vom Verzicht auf jene Wahrheiten, die nicht die "wesentlichen", sondern nur die "außerwesentlichen Bestimmungen" des Menschen betreffen. Doch kurz davor hatte er die gleiche Beschränkung auch der Philosophie selbst auferlegt, als es um eine Kollision zwischen den "wesentlichen Bestimmungen des Menschen" und den Erfordernissen des Staates ging.⁵⁰

Es scheint zwar fast unmöglich, daß Mendelssohn einer solchen bedingungslosen Kapitulation der Aufklärung vor der politischen Macht,

47 Vgl. vor allem Hinske: *Aktualität*.

48 Keller: *Berliner Mittwochsgesellschaft*, S. 81.

49 Mendelssohn: *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* In: Hinske (Hrsg.): *Was ist Aufklärung*, S. 444-451, hier S. 449f. Wie schwer Mendelssohn ein solches Zugeständnis gefallen ist, zeigt die unmittelbar darauffolgende Bemerkung: "Freilich ist diese Maxime von je her Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken. So oft man das Verbrechen greifen wollte, rettete es sich ins Heiligtum." Ebd., S. 450. Gerade diese Schwierigkeit verleiht jedoch der Entscheidung zugunsten der Zulassung des Vorurteils eine noch größere Bedeutung. Gegen die Verbreitung von Vorurteilen äußert sich etwa Kant mit der Begründung, daß es "so schädlich ist [...], Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind." Kant: *Was ist Aufklärung*, in: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. XI, S. 54. Vgl. allgemein zu Kants Vorurteiltstheorie: W. Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilstheorie*, S. 278ff., der jedoch auf den Aufsatz *Was ist Aufklärung* nicht eingeht. A. Altmann: *Das Menschenbild und die Bildung des Menschen*, versucht Mendelssohns Zulassung des Vorurteils im Sinne der Toleranz zu interpretieren. Vgl. vor allem ebd., S. 16-18.

50 Mendelssohn: *Was heißt aufklären?*, in Hinske (Hrsg.): *Was ist Aufklärung*, S. S. 449: "Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! Die Nothwendigkeit mag hier Gesetze vorschreiben, oder vielmehr die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie nieder zu beugen, und beständig unterm Drucke zu halten!"

welche die Unterdrückung und Niederbeugung des Menschen, ja letztendlich seine Herabsetzung "zum Vieh" um der Erhaltung der Staatsverfassung willen bejahte, mit solcher Dreistigkeit das Wort habe reden können.⁵¹ Und doch endet sein Versuch einer schwierigen Balance zwischen Menschen- und Bürgeraufklärung, zwischen den Rechten des Einzelnen und jenen der Gesellschaft, in einer allgemeinen moralischen Verdammung des Staates, in dem die "wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren" kann, die nur Ausdruck von Ohnmacht und Resignation ist.⁵²

In der Tat läßt sich Mendelssohns Aufklärungsaufsatz in gewisser Hinsicht als eine progressive Depotenzierung der Ausgangsposition lesen, die in der Warnung vor der möglichen Pervertierung der Aufklärung in den letzten Abschnitten kulminiert. Am Anfang seines Aufsatzes geht nämlich Mendelssohn von der starken, unbedingten Idee der "Bestimmung des Menschen" aus,⁵³ die er als unveräußerlichen Maßstab und unverrückbaren Orientierungspunkt für die Bewertung jeder Aufklärung aufstellt.⁵⁴ Etwas später schwächt er jedoch die in dieser Idee enthaltene

51 Unmittelbar davor hatte Mendelssohn nämlich behauptet: "Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen sinkt der Mensch zum Vieh herab; ohne die außerwesentlichen ist er kein so gutes herrliches Geschöpf. Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen als Bürgers, hört die Staatsverfassung auf zu sein; ohne die außerwesentlichen bleibt sie in einigen Nebenverhältnissen nicht mehr dieselbe." Ebd., S. 448f. Aus diesem Grund versucht Hinske dieses harte Urteil Mendelssohns als "eine Warnung vor Komplizenschaft" zu deuten, d.h. als eine Warnung des Autors an die fast alle im Dienste des preußischen Staates stehenden Mitglieder der Mittwochsgesellschaft, eine mögliche "Verletzung der wesentlichen Bestimmung des Menschen im vorgeblichen oder auch tatsächlichen Interesse der staatlichen Ordnung" nicht philosophisch rechtfertigen zu wollen. Hinske: *Aktualität*, S. 110. Vgl. dagegen Schneiders: *Wahre Aufklärung*, S. 49.

52 "Unglückselig ist der Staat, der sich gestehen muß, daß in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren, daß die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne; ohne daß die Verfassung in Gefahr sei, zu Grunde zu gehen." Mendelssohn: *Was heißt aufklären?*, in Hinske (Hrsg.): *Was ist Aufklärung*, S. 449.

53 Vgl. dazu Hinske: *Aktualität*, S. 93ff. Zur Kritik am bloßen Formalismus dieser Kategorie in Mendelssohns Aufsatz vgl. Schneiders: *Wahre Aufklärung*, S. 45; Stuke: *Aufklärung*, S. 273. Vgl. dagegen: Hinske: *Aktualität*, S. 96f., und jetzt S. Lorenz: *Skeptizismus und natürliche Religion*, der Schneiders' Interpretation bestätigt. Ebd., S. 130f., Anm. 74. Zur zentralen Idee der "Bestimmung des Menschen" vgl. R. Ciardone (Hers.): *Philosophie der deutschen Aufklärung*, S. 39-119.

54 Mendelssohn: *Was heißt aufklären?*, S. 445f.: "Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maaß und Ziel aller unserer Bestrebungen

Radikalität etwas ab, um der gesellschaftlichen Natur des Menschen sowie der besonderen und individuellen Bestimmung des Einzelnen gerecht zu werden. Indem Mendelssohn nämlich zwischen einer "Bestimmung des Menschen als Mensch" und einer "Bestimmung des Menschen als Bürger" unterscheidet, führt er auch den Unterschied zwischen einer absoluten und einer relativen Aufklärung ein, d.h. zwischen der Aufklärung des "Menschen als Mensch", die "allgemein ohne Unterschied der Stände" sein soll, und jener des "Menschen als Bürger", welche je "nach *Stand* und *Beruf*" unterschiedlich ist.⁵⁵ Die weitere Unterteilung in "wesentliche" und "außerwesentliche" bzw. "zufällige Bestimmungen des Menschen", wodurch Mendelssohn wenigstens einige Kollisionsmöglichkeiten zwischen der "Bestimmung des Menschen als Mensch" und seiner "Bestimmung als Bürger" zu lösen versucht, bedeutet in Wirklichkeit eine Abschwächung der anfänglichen Idee einer allgemeinen, als Maß jeder Aufklärung aufgestellten "Bestimmung des Menschen".

Auch in den *Anmerkungen zu Abbts freundschaftlicher Correspondenz*,⁵⁶ die ungefähr aus der gleichen Zeit wie der Aufklärungsaufsatz stammen, geht Mendelssohn keinesfalls über einen allgemeinen Eudämonismus hinaus.⁵⁷ Mit Entschiedenheit behauptet er zwar die individuelle, unvergleichliche Bestimmung bzw. "Wiedmung" jedes einzelnen Menschen, welche jedoch im Zusammenhang der "besten aller möglichen Welten" unmöglich mit der allgemeinen menschlichen Bestimmung in Konflikt geraten kann und vielmehr zur allgemeinen Mannigfaltigkeit und daher zur Vollkommenheit des Ganzen beiträgt.⁵⁸ Die Entwicklung der

und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen."

55 Ebd., S. 447f.: "Die *Aufklärung*, die den Menschen als Mensch interessiert, ist *allgemein* ohne Unterschied der Stände; die Aufklärung des Menschen als Bürger betrachtet, modifiziert sich nach *Stand* und *Beruf*. Die Bestimmung des Menschen setzt hier abermals seiner Bestrebung Maaß und Ziel."

56 Vgl. Mendelssohn: *Jubiläumsausgabe*, Bd. 6,1, S. 27-65.

57 Vgl. dagegen Hinske: Nachwort zu: Hinske (Hrsg.): *Was ist Aufklärung*, S. 524ff., der gerade in diesen *Anmerkungen* eine konkrete, inhaltliche Füllung von Mendelssohns Auffassung der "Bestimmung des Menschen" erblickt.

58 Vgl. etwa Anmerkung l), S. 36 und am kompaktesten Anmerkung q) S. 40ff.: "Jeder einzelne Mensch geht seinen ihm eigenen Gang, folgt einer ihm allein von der Vorsehung angewiesenen Reihe von Berufen und Wiedmungen, die ins Unendliche fortgeht. Alle diese Pfade durchschlängeln sich, ohne sich zu verwirren; laufen durch, zwischen und neben einander, ohne in einander zu fallen. [...] Jeder einzelne Mensch hat seine eigene Wiedmung. So wie ein Mensch mit dem andern, in Absicht auf Kräfte, Fähigkeit, Lage und Fassung mehr oder weniger Ähnlichkeit hat; kommen auch ihre Wiedmungen mehr oder weniger überein. Der nach-

menschlichen Kräfte und Fähigkeiten hängt zwar nach Mendelssohn für jedes einzelne Individuum von den jeweiligen Verhältnissen und von den Umständen ab, da sie jedoch nur eine Vorstufe der höheren Vollkommenheit darstellt, die jeden Menschen im Jenseits erwartet, so kann man unmöglich von einer ungleichen oder gar ungerechten Verteilung der Güter und der Möglichkeiten sprechen.⁵⁹ Dieser Glaube in die "künftige Fortdauer" des Menschen und in das Werk der "Vorsehung" löst jeden Kontrast zwischen der Bestimmung des Einzelnen und jener der Menschheit in bloßen Schein auf⁶⁰ und rechtfertigt letztendlich auch das Leiden des Einzelnen zugunsten der Vollkommenheit des Ganzen.⁶¹

5. Die Aufgabe und das Versagen der Pädagogik

Genau gegen eine solche Auffassung von standesgemäßer Aufklärung, die den Einzelnen immer der Erreichung höherer, dies- oder jenseitiger Zwecke opfert, wendet sich Moritz in seinem unbedingten Festhalten am unveräußerlichen Wert jedes einzelnen Individuums. Das unmittelbare und konkrete Ziel seiner Kritik stellen jedoch mit Sicherheit die um Campe versammelten "Philanthropen" dar, mit denen Moritz damals in

denkende Mensch hat eine andere, und der nicht nachdenkende eine andere Wiedmung." Ebd., S. 40.

59 Vgl. ebd., S. 42.

60 Vgl. etwa S. 45: "Indessen stehen auch diese Betrachtungen erst alsdann in ihrem wahren Lichte, wenn mit diesem Leben nicht alles für uns aus ist, wenn unsrer Seele noch eine künftige Fortdauer bevorsteht. Nur alsdann ist jede innere Würde, jede Vollkommenheit, die der Seele durch die Ausübung des Guten wächst, ein bleibendes Gut für den Ausübenden, das Leiden der Tugend ist wahrer Gewinn; jeder Kampf, den der Tugendhafte mit dem Schicksale zu kämpfen hat, wird dadurch zum wahren Siege." Vgl. auch S. 46.

61 Vgl. etwa: "Wir leiden vielleicht zur Vollkommenheit des Ganzen? Wohl! so muß auch für mich insbesondere gut seyn, daß ich zum Besten des Ganzen leide; wie denn auch in der That der Seele dadurch ein Verdienst, ein höherer Werth wächst, daß sie ein Mittel wird, wodurch die Vollkommenheit des Ganzen erhalten wird; indem sie Mittel ist, wird sie zugleich Absicht. Sie befördert höhere Vollkommenheit, und wird eben dadurch selbst vollkommener. Ist aber dieses nicht; soll ich der Glückseligkeit fähiges und nach Glückseligkeit einzig und allein strebendes Wesen bloß Mittel und Werkzeug seyn zu anderer Wohl und Glückseligkeit, so ist die Vorsehung in der That doch gegen mich ungerichtet!" Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch S. Lorenz in seiner Analyse von Mendelssohns und Abbts Debatte über Spaldings Buch *Über die Bestimmung des Menschen*. Vgl. S. Lorenz: *Skeptizismus und natürliche Religion*.

unmittelbarer Berührung stand⁶² und deren Aufklärungsverständnis sich mit jenem der "Berlinischen Monatsschrift" im großen und ganzen deckte.⁶³ Der Pädagogik seiner Zeit warf nämlich Moritz vor, daß sie zur Reproduktion und Bestätigung eben jener, die Verbreitung der "wahren Aufklärung" verhindernden "schädlichen Absonderung der Stände" führte, zu deren Überwindung sie hätte beitragen sollen.⁶⁴

Weil aber der gesittete Teil der Menschen die Erziehungsbücher vervollständigte, so zog er vorzüglich sich selbst in Betrachtung, und alles lief darauf hinaus, wie er seine Geisteskräfte noch mehr vervollkommen wollte: darüber vergaß er seine Brüder, deren Hände ihm doch Nahrung und Bequemlichkeit verschafften, und denen er nicht einmal dafür einen kleinen Teil seiner erworbenen Weisheit wollte zufließen lassen, indem er sich nicht entblödete noch die Frage

62 Moritz' Verhältnis zur Pädagogik seiner Zeit ist immer noch ungenügend erforscht. Die alte Dissertation von Altenberger: *Moritz' pädagogische Ansichten*, begnügt sich mit wenigen allgemeinen Hinweisen (S. 7-13) bzw. mit dem Nachweis vom vermeintlichen Einfluß Rousseaus auf die im *Andreas Hartknopf* enthaltenen pädagogischen Ansichten (S. 18-25). Gar nichts über diese Zusammenhänge enthalten der Aufsatz von R. Windel: *Moritz als pädagogischer Schriftsteller*, und die Dissertation von J. Gehrig: *Moritz als Pädagoge*. Einen ersten ernsthaften Versuch, Moritz' pädagogische Vorstellungen mit jenen eines Pädagogen seiner Zeit zu konfrontieren, hat jetzt K. Erwentraut: *Menschliches Elend auf trüglichen Schalen*, unternommen.

63 Das Verhältnis zwischen der *Allgemeinen Reviston* und der "Berlinischen Monatsschrift" war sehr eng. Im 2. Bd. der Monatsschrift vom August 1783 hat Campe den *Plan zu einer allgemeinen Reviston* und im 3. Bd. von Januar 1784 eine *Fernere Nachricht von der intendierten Reviston des gesamten Erziehungswesens* (S. 95-96) veröffentlicht. Darüber hinaus nahmen viele Mitarbeiter der "Berlinischen Monatsschrift" auch an der *Allgemeinen Reviston* teil. Zu den gemeinsamen Mitarbeitern zählen, außer Moritz, der sich nie an der *Allgemeinen Reviston* aktiv beteiligt hat, Campe selbst, der Herausgeber der "Berlinischen Monatsschrift" Gedike, die Pädagogen P. Villaume, J. G. Schummel, J. G. Büsch, J. J. Stuve, F. E. von Rochow und G. K. Pfeffer.

64 Vgl. III,204 und 205: "Ein ganzer Teil von Menschen war also gleichsam der Kopf der übrigen geworden, die seine Hände waren, welche ganz wider die Ordnung der Natur ist, die einem jeden einzelnen Menschen zu seinem Gebrauch Kopf und Hände gegeben hat./ Dies nun wieder ins Gleis zu bringen, hätte eigentlich das Hauptaugenmerk der neuen Wissenschaft sein sollen, welche man die Erziehungskunst oder Pädagogik nannte." Schon Moritz' *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre* unterstreichen wiederholt die Wichtigkeit "der moralischen Bildung des jugendlichen Herzens" (MW III,87), die Wichtigkeit der Beobachtungen durch Schulmänner an jungen Menschen (MW III,96f.) und schließlich die Wichtigkeit einer Experimentalseelenlehre für die Pädagogik (MW III,99). Der "öffentliche[n] und Privaterziehung" sollen aber auch wichtige Sparten sowohl in der "vollkommenen Zeitung" als auch in den *Denkwürdigkeiten* gewidmet werden (vgl. MW III,172; 181).

aufzuwerfen, ob man das Volk in der Täuschung oder Unwissenheit erhalten müsse oder nicht?

Die Erziehungskunst blieb daher größtenteils auf die sogenannten gestitteten Stände eingeschränkt, die dadurch noch mehr verfeinert, und noch gesitteter werden sollten, und das Volk blieb, wie es war — denn zwischen ihm und der sogenannten feinem Welt blieb eine undurchdringliche Scheidewand.

Anstatt sich einander zu nähern, entfernten sie sich immer weiter voneinander.

Daher die fürchterlich grotesken Erscheinungen von Dummheit und Aberglauben des Pöbels gerade da, wo man die höchste Aufklärung vermutete.

Die Erziehungskunst ließ sich auf die Weise nicht mehr auf allgemeine Grundsätze zurückbringen, sondern zerfiel in so viele ganz voneinander abgeordnete Methoden, als es Verschiedenheiten der Stände gab, und allenthalben zeigten sich nun Unordnung und Widersprüche.⁶⁵

In diesen wenigen Zeilen trifft Moritz noch entschiedener als in seiner "gehässig-genialen" Parodie des Basedowschen Philanthropismus im *Hartknopf-Roman*,⁶⁶ wo er vor allem die unmenschliche Abstraktheit und die grundsätzliche Verlogenheit jener pädagogischen Ideen anprangert, die tiefste Aporie der pädagogischen Bestrebungen des Jahrhunderts, die zum großen Teil auch eine wesentliche Aporie der Aufklärung selbst darstellt.

5.1. Die *Allgemeine Revision*: Campe und Villaume

Schon Basedows pädagogische Reform wandte sich nicht an den "großen Haufen", sondern ausdrücklich an die Kinder der "gesitteten Stände"⁶⁷

65 MW III, 205f.

66 Eine "gehässig-geniale Kampfschrift" gegen Basedow hat Arno Schmidt den *Hartknopf-Roman* genannt. Vgl. A. Schmidt: *Die Schreckensmänner*, S. 122. Vgl. allgemein zu diesem Roman Schrimpf's Nachwort zu Moritz: *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*, S. 3*-85*; A. Allkemper: *Ästhetische Lösungen*, S. 209-257; C. Brecht: *Die Macht der Worte*. Vgl. für die Anspielungen auf Basedow und sein Philanthropium im *Hartknopf*: W. Altenberger: *Moritz' pädagogische Ansichten*, S. 9ff. Vergleichbare Parodien der Basedowschen Methoden sind auch Wezels satirische Erzählung *Die Erziehung der Moah* (1777) und J. G. Schummel: *Spitzbart*. Vgl. zur Satire in der deutschen Aufklärung: M. Tronskaya; *Die deutsche Prosasatire*; R. Seibert: *Satirische Empirie*. In keiner der beiden Arbeiten wird Moritz' *Hartknopf-Roman* behandelt.

67 Vgl. vor allem B. Nieser: *Aufklärung und Bildung*, S. 161f. Vgl. auch Ch. Kersting: *Die Genese der Pädagogik*, S. 49f., Anm. 4; S. 96, Anm. 2. Vgl. auch W. Dreßen: *Die pädagogische Maschne*, S. 150f.

und räumte dem absolutistischen Staat eine uneingeschränkte moralische Kontrolle über den sozialen und pädagogischen Bereich ein.⁶⁸ Das Problem einer standesgemäßen Erziehung und der möglichen Einschränkungen der allgemeinen Aufklärung hatte dann aber vor allem in den Beiträgen zu *Campes Allgemeiner Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens* neue Aktualität gewonnen und war schließlich in dem Aufsatz von Peter Villaume vom Jahre 1785 über den Gegensatz von Vollkommenheit und Brauchbarkeit zu seiner radikalsten Formulierung gelangt.

Schon im einleitenden Beitrag des ersten Bandes der *Allgemeinen Revision* behauptet ausgerechnet der radikale Aufklärer Bahrdt die Notwendigkeit einer Unterordnung des Einzelnen und der Aufgabe seiner individuellen Rechte zugunsten der absolutistischen Ständegesellschaft.⁶⁹ Ihm stimmte alsdann Stuve, der kurz darauf mit seiner vom ästhetischen Begriff der "Anschauung" ausgehenden Theorie harmonischer Erziehung des ganzen Menschen die klassische Bildungstheorie vorwegnehmen sollte,⁷⁰ in seinen *Allgemeinsten Grundsätzen der Erziehung* indirekt zu:⁷¹ Hierin rechtfertigt er nämlich ausdrücklich "die Ungleichheit menschlicher Schicksale" und "die Leiden des Einzelnen zum Besten des Ganzen" im Rahmen eines allgemeinen Eudämonismus und durch den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich.⁷² Obwohl Stuve

68 Vgl. Kersting: *Die Genese der Pädagogik*, S. 55ff.

69 Vgl. F. Bahrdt: *Über den Zweck der Erziehung überhaupt*, insbesondere S. 71f.: "Die Welt, in welcher wir leben, erheischt Verschiedenheit der Stände, und erfordert, daß einige gehorchen, wenn andere befehlen. Und sie bindet das Recht zu befehlen an eine zufällige Macht. In ihr gilt das Recht des Stärkeren. Der Weise leitet den Verstand des Dummern: Der Mächtige regiert die Handlungen der Unmächtigen, dazu er gewöhnlich kein weiteres Recht hat, als weil er der Mächtigere ist, und — weil die Vorsehung Gottes, die diese Macht durch Leitung der Umstände in seine Hände kommen ließ, einen Wink gab, daß es ihr Wille sey, daß er diese Macht haben und zum Besten der Menschheit ausüben solle." Aus diesem Grund hält Bahrdt die Erziehung zum "Gehorsam", zur "Subordination", zur "Verleugnung" des Willens und "Unterwerfung desselben unter den Willen anderer Menschen" für eins der Hauptziele der Pädagogik. Ebd., S. 72. Vgl. jetzt unter den neueren Arbeiten zur umstrittenen Figur von Bahrdt: G. Mühlpfordt: *Radikale Aufklärung*; G. Sauder, Ch. Weiß (Hrsg.): *Carl Friedrich Bahrdt*; L. Lütkehaus: *Aufklärung über die Gegenauflärung*.

70 Vgl. Kersting: *Genese der Pädagogik*, S. 229ff.

71 Stuve: *Allgemeinste Grundsätze*, insbesondere S. 313ff.: "Von dem Einfluß der Gesellschaft auf den Menschen, und von seiner Bestimmung für dieselbe."

72 Ebd., S. 323f. Vgl. Kersting: *Genese der Pädagogik*, S. 239ff.; vgl. auch S. 233f.

die Autonomie jedes einzelnen Wesens anerkennt⁷³ und seinen Anspruch auf "Glückseligkeit" verteidigt, die nur aus dem "Anschau eigener Vollkommenheit" bzw. aus dem "Zustand einer verhältnißmäßigen Ausbildung und Vervollkommnung der Anlagen und Kräfte unserer Natur"⁷⁴ herrührt, so behauptet auch er die Notwendigkeit einer standesgemäßen Bildung, die das "Ganze" der Gesellschaft eindeutig über die individuelle Vervollkommnung stellt.⁷⁵

Das Thema des möglichen Konflikts zwischen dem individuellen Anspruch auf Vollkommenheit und den durch die Erfordernisse der Gesellschaft oder des Staates auferlegten Einschränkungen ist Gegenstand auch der zwei Aufsätze von Campe und Villaume im ebenfalls 1785 erschienenen fünften Band der *Allgemeinen Revision*.⁷⁶ Es ist nicht einfach, das genaue Verhältnis zwischen den zwei Aufsätzen zu bestimmen, auch weil beide nicht genau das gleiche Thema zum Gegenstand haben.⁷⁷ Während nämlich Campe die allgemeine Erziehung des Menschen überhaupt behandelt und höchstens beiläufig das Problem der Erziehung des Bürgers zu einem besonderen Stand innerhalb der Gesellschaft berücksichtigt, beschäftigt sich Villaume ausschließlich mit der Erziehung des Bürgers innerhalb der ständischen Gesellschaft. Wenigstens auf den ersten Blick scheinen daher beide Autoren zwei diametral entgegengesetzte Positionen zu vertreten, da Campe die Notwendigkeit einer harmonischen Ausbildung aller menschlichen Kräfte als Voraussetzung für eine spätere erfolgreiche Spezialisierung behauptet, während nach Villaume dagegen die Spezialisierung oder die Brauchbarkeit auf einem bestimmten Arbeitsgebiet und innerhalb eines bestimmten Standes den Verzicht auf die gleichmäßige Vervollkommnung aller menschlichen Kräfte voraussetzt.

In Wirklichkeit sind jedoch Campe und Villaume nicht so weit voneinander entfernt und Villaume selbst hatte seine Untersuchung als eine Art Fortsetzung derjenigen von Campe verstanden.⁷⁸ Gemeinsam sind nämlich beiden Autoren die Grundsätze ihrer Theorien: Beide glauben an

73 Stuve: *Allgemeinste Grundsätze*, S. 246.

74 Ebd., S. 257.

75 Vgl. S. 261.

76 Vgl. J. H. Campe: *Von der nöthigen Sorge*; P. Villaume: *Vollkommenheit und Brauchbarkeit*.

77 Vgl. dazu vor allem: H. Blankertz: *Die utilitaristische Berufsbildungstheorie*.

78 Vgl. Villaume: *Vollkommenheit und Brauchbarkeit*, S. 584-589, Anmerkung. Villaume behauptet hier ausdrücklich, "daß die Campische Schrift, als der erste Theil von der meinigen, oder meine als die weitere Ausführung der andern angesehen werden kann." S. 588.

die Kraft und an die unbeschränkten Wirkungsmöglichkeiten der Erziehung für die Verbreitung einer Aufklärung, die zwar die Veredlung aller Menschen bewirken soll, welche aber in der Organisation der ständischen Gesellschaft ihre unüberwindlichen Schranken findet. Insofern muß die scheinbare Radikalität, die nur in den Titeln der Aufsätze von Campe und von Villaume anklingt, etwas abgeschwächt werden. Denn wenn Campe "für die Erhaltung des Gleichgewichts unter den menschlichen Kräften" plädiert, so vertritt er noch kein klassisches Bildungsideal einer harmonischen Entfaltung des Individuums um seiner selbst willen, sondern begründet vielmehr diese Notwendigkeit durch die Argumente der Gemeinnützigkeit und der Brauchbarkeit. Im Grunde stimmt auch Campe mit der These überein, daß "die Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen [...] nicht sowohl von Ausbildung aller seiner Fähigkeiten, als vielmehr von seinem vollkommeneren oder unvollkommeneren Einpassen in seine ganze individuelle Lage als Menschen und als Bürger ab[hängt]", so daß gewisse Fertigkeiten für einzelne Menschen oder ganze Stände nicht nur "unnützlich", sondern auch hinderlich sind.⁷⁹ Gerade deswegen wird Campe nicht müde zu wiederholen, daß er hier nicht von "Fertigkeiten" sondern nur von allgemeinen "natürlichen Kräften" spricht und daß auch diese immer im Hinblick auf den Stand und auf den künftigen Beruf geübt werden müssen.⁸⁰ Insofern dient also die gleichmäßige Entwicklung aller Kräfte nur als Vorübung, um die "Brauchbarkeit für jeden Stand und für jedes Gewerbe" zu erhöhen.⁸¹ Und auch wenn Campe als ausgesprochener Rousseau-Anhänger Art solche gleichmäßige Entwicklung mehr für die "gesitteten Stände" als für die "Landleute" als unbedingt nötig erachtet,⁸² so hält er jedoch nicht anders als Villaume und alle anderen Mitarbeiter der *Allgemeinen Revision* an einer

79 Campe: *Von der nöthigen Sorge*, S. 309 und S. 311. Diese Auffassung führt Campe als möglichen "Einwurf" gegen seine Theorie ein.

80 Vgl. ebd., S. 312f.; 324f.. Hier behauptet Campe zuerst kategorisch: "Kein Stand und kein Beruf ist zu erdenken, dessen Erziehungssaxiom nicht in eben dem Maße besser vonstatten gingen, in welchem alle die ursprünglichen Kräfte desjenigen, der sie verrichtet, mehr entwickelt worden sind." Damit würde Campe in der Tat, wie Blankertz: *Die utilitaristische Berufsbildungstheorie*, zu Recht bemerkt, "an einem Erziehungssaxiom der ständischen Gesellschaft" rühren (S. 254). Doch Campe fährt gleich fort: "Freilich gehört hierzu, daß die Kräfte eines jeden mit beständiger Rücksicht auf seinen Stand und nur an solchen Gegenständen geübt sein müssen, welche innerhalb der Grenzen seines Wirkungskreises liegen." Damit kehrt er aber gleich in die Schranken der standesgemäßen Erziehung zurück. Vgl. weiter: S. 336ff.; 340ff.; 388f.

81 Vgl. ebd., S. 341; 349.

82 Vgl. ebd., S. 350ff.; 384ff.

Auffassung der Aufklärung fest, die je nach Stand und Beruf unterschiedlich sein soll.⁸³

Nichts anderes und nichts mehr als Campe verlangt aber, trotz der größeren Radikalität seiner Fragestellung, auch Villaume. Vor allem in den letzten Kapiteln seines Beitrages, die eine praktische "Anwendung auf die Erziehung" der vorhergehenden Analyse darstellen, ist Villaume alles andere als radikal. Er verlangt keine Aufopferung des einzelnen Individuums zugunsten der Gesellschaft, sondern eher einen Ausgleich und einen Kompromiß zwischen den beiden Instanzen: Die Brauchbarkeit des Einzelnen soll nicht "auf einen Punkt eingeschränkt werden",⁸⁴ er soll nicht in eine bloße "Arbeitsmaschine"⁸⁵ verwandelt oder "zum Vieh"⁸⁶ herabgewürdigt, sondern ganz im Gegenteil "um seineswillen"⁸⁷ "veredelt" werden, damit "das Recht, das jeder Mensch auf Veredlung und Glückseligkeit hat"⁸⁸, nicht verletzt werde.⁸⁹ Villaume scheint also vom Individuum keine großen Opfer zu fordern, sondern nur eine durchgehende "Mittelmäßigkeit" der Kräfte,⁹⁰ welche von der Natur in den meisten Fällen schon vorgegeben ist.⁹¹ Ähnlich wie Campe ist auch Villaume von einem grundsätzlichen Optimismus beseelt, der an sozialen Eudämonismus grenzt und ihn somit die Konflikte zwischen dem Recht des Einzelnen auf Veredlung und der gesellschaftlichen Forderung nach Brauchbarkeit eher als Ausnahme betrachten läßt. Nur dieser Optimismus rechtfertigt die Tatsache, daß Villaume dem Staat die Bestimmung von "Form und Grenzen des Volks- und Kinderunter-

83 Vgl. vor allem J. H. Campe: *Beantwortung etlicher Etwürfe*, S. 355ff. Vgl. Stuke: *Aufklärung*, S. 563. Vgl. allgemein zum Utilitarismus des philanthropischen Erziehungskonzepts: A. Pinloche: *Geschichte des Philanthropismus*, S. 420ff.

84 Villaume: *Vollkommenheit und Brauchbarkeit*, S. 569.

85 Ebd., S. 570.

86 Ebd., S. 538.

87 Ebd., S. 541.

88 Ebd., S. 578.

89 Zu oft werden diese Forderungen Villaumes vernachlässigt und sein Aufsatz auf einen unmenschlichen Utilitarismus reduziert. Vgl. etwa Pinloche: *Geschichte des Philanthropismus*, S. 410ff. Gerade in der ungelösten Spannung zwischen allgemeinem Humanismus und pragmatischem Utilitarismus besteht jedoch das eigentlich Interessante an diesem Aufsatz.

90 Ebd., S. 568. In diese Richtung, als eine Erziehung zur "Mittelmäßigkeit", interpretiert Villaume auch Campes Forderung nach dem Gleichgewicht der Kräfte (vgl. ebd., S. 561; S. 584ff., Anm.), obwohl dieser eine solche Auslegung ausdrücklich zurückgewiesen hatte. Vgl. Campe: *Von der nöthigen Sorge*, S. 340ff.

91 Vgl. ebd., S. 470ff.

richts"⁹² überantwortet und daß er vom Staat die Achtung der Rechte des Einzelnen als eine Art Gnadenakt erwartet.⁹³ Selbst auf die auch von Moritz als Skandalon der Pädagogik erwähnte Fragestellung, ob man "das Volk täuschen" solle, antwortet Villaume daher nur bedingt, indem er die Antwort von der Natur der politischen Regierung abhängig macht. Zwar ist er nicht für die Verbreitung von Irrtum und Täuschung, die nur von despotischen und tyrannischen Regierungen gebraucht werden,⁹⁴ doch vertritt er andererseits auch nicht die Idee einer Verbreitung der Wahrheit um jeden Preis: Denn das Volk braucht nach ihm noch Aberglauben, Irrtümer und Täuschungen, solange diese nicht durch nützliche Wahrheiten ersetzt worden sind.⁹⁵ Ja, Villaume behauptet ausdrücklich, "daß das Vorurtheil nicht auszurotten steht; daß man es nicht auszurotten muß, wenn man nicht alles in die größte Verwirrung werfen will." Und er fährt fort:

Immerhin mag der gesunde denkende Kopf alles prüfen, und das Seichte verwerfen. Wie viele aber giebt es gesunde, denkende Köpfe? Was soll ohne Vorurtheile, der große, namenlose Haufe, der, den Ameisen und Bienen gleich, sein ganzes Vergnügen auf das physische Bedürfnis einschränkt?⁹⁶

Der große "ehrwürdige Haufe, wegen seiner Anzahl und seiner Brauchbarkeit", "muß also glauben, gewisse nützliche, tröstliche Wahrheiten aufs Wort annehmen."⁹⁷

An dieser Stelle wird also jene von Moritz angeprangerte "schädliche Absonderung der Stände" sichtbar, jene Idee einer Aufklärung mit zwei unterschiedlichen Geschwindigkeiten, die Villaume nicht nur mit Campe

92 Ebd., S. 535.

93 Vgl. etwa ebd., S. 537: "Heil dem Staate, der solches Recht nicht mißbraucht. Glücklich ist der Mensch, der in einem Staate lebt, wo die Verfassung vernünftig genug ist, um eines allzugroßen Opfers nicht zu bedürfen!" Vgl. weiter: "Der Staat, in welchem es nöthig wäre, einen einzigen Bürger der Rechte der Menschheit zu berauben, wäre in seiner wesentlichen Einrichtung fehlerhaft. Und derjenige Staat, in welchem irgend einem Bürger sein ihm zukommender Grad von Veredlung nothwendig und anhaltend schädlich wäre, müßte als der Auswurf, das Gräuel der Menschheit, verabscheut werden." Ebd., S. 538f.

94 Vgl. ebd., S. 600f. Insbesondere: "Der Unterdrückte muß getäuscht werden./ Ueberall, wo Unbilligkeit herrscht, muß nach Verhältnis, Irrthum und Täuschung herrschen. Die Ungerechtigkeit kann nur im Finstern wohnen; das Licht ist ihr unerträglich." Ebd., S. 601.

95 Vgl. ebd., S. 602f.

96 Ebd., S. 509.

97 Ebd., S. 509 und S. 510.

oder mit Gedike,⁹⁸ sondern mit "viele[n] Männer[n]" — d.h. mit den meisten Mitarbeitern der *Allgemeinen Revision* — teilt, welche nicht wollen, "daß man das gemeine Volk, den Landmann, den Handwerker — die Lastträger der Gesellschaft, veredeln soll"⁹⁹. Ähnlich wie für Resewitz¹⁰⁰ bedeutet also auch für Villaume "Volksaufklärung" nur die Vermittlung nützlicher Wahrheiten, die "den gemeinen Mann" jedoch nicht "dahin bringen, daß er alles vor den Richterstuhl seiner Vernunft fordere" und "sich anmaße, über gewisse Lehren zu urtheilen"¹⁰¹; "Der gemeine Mann soll nicht den *Contrât social* des Rousseau lesen; sondern die vernünftigen, wohlgemeinten Lehren seines Predigers begreifen und thätig glauben können."¹⁰² Villaume bestreitet also nicht, daß die "unteren Klassen" und die Bauern "durch Erziehung soweit kommen könnten, daß sie den *Contrât social* des Rousseau, die gegründeten Zweifel wider gewisse Religionssätze begriffen, und die Mängel der Staatsverfassung einsähen"¹⁰³, doch eine solche "Veredlung" wird von der Sorge um die Erhaltung der Ständeordnung nicht zugelassen: Man darf dem Bauern "die Zügel [...] nicht schießen lassen [...]; sonst wird er ein Künstler, ein Weltmann, ein Philosoph, ein — was weiß ich? — aber kein Bauer."¹⁰⁴

Diese gleiche "schädliche Absonderung der Stände" bestimmt im Grunde selbst die Beantwortung der Hauptfrage des Aufsatzes, ob "die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey". Denn eine solche Aufopferung wird letztendlich nur von den "unteren Klassen" verlangt, welche "einer höheren Vollkommenheit fähig [wären], als es ihr Stand verträgt"¹⁰⁵, während die Alternative sich für die "höheren Stände in der Gesellschaft"¹⁰⁶ nicht einmal stellt, da die Arbeit der "Dichter", "Maler" oder "Philosophen" nicht bloß "mechanisch" und "brauchbar" ist, sondern um ihrer selbst willen, "ohne Rücksicht auf den

98 Vgl. das Kommentar von Gedike: "Die Aufklärung muß allerdings ihre Grade haben. Gleichheit der Aufklärung würde schädlich, ja unmöglich seyn. Aber auch für die niedrigsten Menschenklassen giebt es ein gewisses Maaß der Aufklärung, das ihre Glückseligkeit erhöht." Ebd., S. 526, Anm. Genau die gleiche Position hat Gedike auch in seinem Votum innerhalb der "Mittwochsgesellschaft" vertreten. Vgl. hier oben, S. 174.

99 Ebd., S. 526f.

100 Vgl. ebd., S. 548, Anm.

101 Ebd., S. 527 und S. 528.

102 Ebd., S. 530.

103 Ebd., S. 544.

104 Ebd., S. 547.

105 Ebd., S. 544. Vgl. diese standesmäßige Einschränkung der möglichen Vervollkommnung des Einzelnen am ausdrücklichsten: ebd., S. 479; 480f.

106 Ebd., S. 545.

Erfolg"¹⁰⁷ stattfindet und daher auch keine Aufopferung der individuellen Vollkommenheit verlangt.¹⁰⁸

Die auf den ersten Blick überraschende Ähnlichkeit dieser Bestimmung der intellektuellen oder künstlerischen Arbeit mit der Moritzschen Beschreibung der schönen Handlung ist sicher nicht zufällig, weil schon Villumes grundsätzliche Entgegensetzung von "Vollkommenheit" und "Brauchbarkeit" in vielem mit Moritz' Opposition von "Schönem" und "Nützlichem" übereinstimmt. Villaume ist zwar in seiner Definition sowohl der Vollkommenheit als auch der Brauchbarkeit alles andere als philosophisch genau und konsequent, wenn er etwa die Vollkommenheit im Menschen durch das Vergnügen, das sie erweckt, charakterisiert,¹⁰⁹ andererseits aber auch die "Brauchbarkeit" als eine Quelle des Vergnügens betrachtet bzw. im Vergnügen selbst eine Brauchbarkeit oder einen "Nutzen" erblickt.¹¹⁰ Auch unterscheidet er manchmal die Brauchbarkeit vom Nutzen,¹¹¹ um die beiden Begriffe dann gleich wieder als Synonyme zu gebrauchen. Diese Unstimmigkeiten oder Unsicherheiten sind andererseits nicht zufällig und haben vielmehr in der Leibnizschen Philosophie ihren Ursprung, die keine objektive Unterscheidung zwischen dem Guten, dem Vollkommenen, dem Nützlichen oder dem Brauchbaren zuläßt. Im Zusammenhang der Theodizee ist nämlich "kein Ding in der Welt ohne Brauchbarkeit", und zwar können nicht nur "der Stachel der Klapperschlange" oder das "Gift der Natur" in irgend einer Hinsicht nützlich sein,¹¹² sondern "selbst die Thorheiten, Laster und Verbrechen der Menschen, die Plagen und Seuchen, Tyrannei, Krieg, Erdbeben und Pest, können, in diesem Sinne brauchbar genannt werden."¹¹³ Um das Vollkommene vom Brauchbaren auf der Grundlage der "gemeinen Sprache" oder "Volkssprache" zu unterscheiden,¹¹⁴ greift also Villaume auf Beispiele, die sich nicht von ungefähr alle auf das Schöne zurückführen lassen: "die Rose, die Tulpe, die Musik und Malerei", aber auch "das jüngste Gericht vom Raphael" [sic!], "der Gesang der Vögel, ein schönes Parterre, ein Lustgarten"¹¹⁵, "alle schöne Gestalten, alle sanfte Farbmischungen", die "Meisterstücke der Malerei und Bildhauer-

107 Ebd., S. 493.

108 Vgl. etwa über die nicht entfremdete Arbeit der Dichter, Maler und Bildhauer: ebd., S. 493; 591; über die Arbeit des Gelehrten: S. 449f.

109 Vgl. ebd., S. 460f.

110 Vgl. ebd., S. 441; 440.

111 Vgl. ebd., S. 448.

112 Vgl. ebd., S. 445.

113 Ebd., S. 446.

114 Vgl. ebd., S. 447; 448; 449.

115 Ebd., S. 449.

kunst"¹¹⁶, aber auch "eine schöne Stimme, eine sanfte Gesichtsfarbe, ein schönes Verhältnis der Glieder, die Geschicklichkeit im Tanzen"¹¹⁷ sind allesamt Vollkommenheiten, die zwar in einem breiteren metaphysischen Zusammenhang auch nützlich sind, aber keine Brauchbarkeit haben.

In dieser an mehreren Beispielen verdeutlichten "Gegeneinanderstellung des Schönen und Nützlichen"¹¹⁸ stimmt also Villaume mit Moritz genau überein. Und so auch in seiner Auffassung der "Vollkommenheit in dem Menschen", welche "ohne Rücksicht auf Nutzen und Brauchbarkeit" beurteilt werden soll.¹¹⁹ Doch gerade diese Ähnlichkeit der Begriffsbestimmungen macht die Unterschiede zwischen Villaume und Moritz um so deutlicher. Denn während Moritz eine solche dem Nutzen oder der Brauchbarkeit entgegengesetzte Vollkommenheit für jeden Menschen, unabhängig von seinem Stand, beansprucht, reserviert sie Villaume nur den gelehrten, gesitteten Ständen, denjenigen also, die es sich leisten können, nicht brauchbar zu sein. Das Volk, die niederen Klassen, verdammt dagegen Villaume zum Sklavendienst der Brauchbarkeit. Und obwohl er in dem praktischen Teil seines Aufsatzes die Bedeutung dieser Unterwerfung unter das Gesetz der Brauchbarkeit eher abzuschwächen versucht, so weiß er doch sehr genau, was dies für den Menschen bedeutet. Seine Analyse der Entfremdung, der maschinenmäßigen Arbeit, welche "der denkende Kopf" nicht annehmen kann,¹²⁰ weil sie blinde Unterwerfung und Folgsamkeit erfordert und oft der "Entmannung" eines Pferdes oder eines Stieres gleichkommt,¹²¹ übertrifft noch an Schärfe diejenige von Moritz oder die spätere Darstellung von Schiller im berühmten sechsten Brief seiner *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*.¹²² Gerade deswegen erscheint aber Villaumes Aufopferung des

116 Ebd., S. 451.

117 Ebd., S. 454.

118 Ebd., S. 452.

119 Vgl. ebd., S. 457f.

120 Vgl. ebd., S. 436f.

121 Vgl. ebd., S. 48; 559. Villaume weist zwar beide Male eine solche Entmannung zurück, doch schon die Tatsache, daß ihm gerade dieses Bild zweimal einfällt, um eine mögliche Erziehung zur Brauchbarkeit zu verdeutlichen, ist an sich bedeutend.

122 Vgl. etwa ebd., S. 484f: "Die Brauchbarkeit erfordert in den meisten Fällen Gehorsam und Unterwerfung, blinde Folgsamkeit. Man muß thun, was vorgeschrieben wird, dieses mag so unvollkommen, so schlecht seyn, als es will. Ein Werk geht immer am besten, und erreicht am sichersten seinen Zweck, wenn der Anführer ganz ausschließlich das Recht zu überlegen und anzuordnen hat, und wenn die Untergebnen buchstäblich und blindlings folgen. Am besten gehts, wenn letztere nur so viel Einsicht haben, den Theil des Plans, den sie ausführen sollen, recht zu fassen, und den Befehlen pünktlich zu folgen: wenn sie den Plan nicht kennen, und wenn sie nichts anders verstehn, als die Handgriffe, die man sie lehrt —

Einzelnen, d.h. aber eigentlich nur der Repräsentanten der niederen Klassen, auf dem Altar der gesellschaftlichen oder staatlichen Zwecke um so zynischer. Der einzelne Mensch ist nach ihm nur "ein Rad in einer großen Maschine der Gesellschaft" und "das Rad muß genau in die andern Theile greifen; es muß weder zu groß seyn, noch zu sauber ausgearbeitet werden."¹²³

Es kann darüber gar keinen Zweifel geben, daß Moritz in seinen kritischen Überlegungen zur Pädagogik in den *Denkwürdigkeiten* diese Position von Villaume und allgemein den von den meisten Mitarbeitern der *Allgemeinen Revision* getheilten Utilitarismus vor Augen gehabt haben muß. Moritz' scharfe Kritik an der "schädlichen Absonderung", die wie eine "undurchdringliche Scheidewand"¹²⁴ die "gesitteten Stände" vom Volk trennt, trifft genau die wichtigste, zentrale Aporie der philanthropischen Pädagogik, während seine entschiedene Weigerung, den einzelnen Menschen als bloß nützlichem Wesen zu betrachten, deren Hände "wie ein untergeordnetes Rad in diese Maschine [der Staatsverfassung] eingreifen" sollen,¹²⁵ sich leicht wie eine unmittelbare Replik auf Villaume lesen läßt.

Eine solche Polemik gegen Campes *Allgemeine Revision* mag auf den ersten Blick zwar überraschen, da Moritz in den *Denkwürdigkeiten* nur Positives über jenes verlegerische und pädagogische Unternehmen zu sagen weiß, welches sich vorgenommen hatte, die ungeheuere Anzahl von Werken über Pädagogik "auf ein festes System zurückzuführen" und das "verwirrte Chaos" dadurch zu ordnen und für die Benutzung zugänglicher zu machen.¹²⁶ Schon die Anspielung auf den Systemwillen des Revisionswerks könnte allerdings als implizite Kritik gelesen werden, da sich Moritz stets gegen jeglichen Systematisierungsversuch des Wissens

mit einem Wort, wenn sie ganz maschinenmäßig handeln." Vgl. über diese "maschinenmäßige" Arbeit auch ebd., 484ff.

123 Ebd., S. 525.

124 MW III, 206.

125 Ebd., MW III, 186f.

126 Vgl. MW III, 203: "So ging es mit den Schriften, die über die Erziehung herausgekommen sind — welch ein ungeheures unbehülfliches Werkzeug in der Hand des Erziehers mußte der Anwachs aller dieser Schriften sein, die doch zu diesem Gebrauch geschrieben waren. / Eine *Revision des gesamten Erziehungswesens* soll nun dies Werkzeug in der Hand des Erziehers bequemer machen, indem sie das verwirrte Chaos ordnet, und alles auf ein System zurückzuführen sucht — der Geist aus dieser *Revision des gesamten Erziehungswesens*, in wenige Blätter zusammengedrängt, wird dereinst ein vortreffliches Werk sein."

geäußert hat.¹²⁷ Wichtiger ist jedoch die Tatsache, daß Moritz auch die *Revision* zusammen mit den anderen Publikationen zur Pädagogik in seine grundsätzliche Kritik gegen die "schädliche Absonderung der Stände" einbezieht und unmittelbar darauf den Text *Die Pädagogen* folgen läßt, in dem die Anspielungen auf Villaume und allgemein auf das Erziehungskonzept des Campeschen Kreises unübersehbar sind.¹²⁸

Als konkretes Zeichen einer möglichen Mißstimmung zwischen Moritz und der *Allgemeinen Revision* läßt sich darüber hinaus die Tatsache interpretieren, daß Moritz, der schon in der ersten Ankündigung der *Allgemeinen Revision* in der "Berlinischen Monatsschrift" vom August 1783 unter den Mitarbeitern erscheint und auch im "Verzeichnis der ordentlichen Mitglieder" vom Jahre 1785 angeführt wird, weder mit eigenen Beiträgen noch mit kritischen Anmerkungen zu den Beiträgen der anderen Mitarbeiter am Unternehmen aktiv teilgenommen hat,¹²⁹ während andererseits auch keiner der um Campe versammelten Pädagogen und Psychologen sich je an Moritz' *Magazin für Erfahrungsseelenkunde*

127 Vgl. etwa: Moritz: *Aussichten zur einer Experimentalseelenlehre*, MW III, 91; Ders.: *Grundlinien zur einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde*. In: Ders. (Hrsg.): *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. I, S. 31-38, hier S. 32: "Alles ängstliche Hinarbeiten aber auf ein festes System muß dabei gänzlich vermieden werden, und fürs erste muß alles nur ohngefährer Entwurf sein, worinn immer noch manche Linie wieder vermischt werden kann, wenn auch sogar das Ganze darüber eine völlig andre Gestalt gewinnen sollte." Vgl. auch: Ders.: *Über den Endzweck des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*: MW III, 166ff.

128 Auch in seiner späteren Polemik gegen Campe rechnet Moritz für eine "Ehre", daß Campe ihn "an der Bearbeitung des Revisionswerks mit [hat] Theil nehmen [...] lassen". Vgl. *Moritz contra Campe*, S. 49. Sauders abschließende Bemerkung, daß die Hauptschriften dieser Kontroverse noch nie abgedruckt worden seien (ebd., S. 83, Anm. 18), stimmt nicht, da der Text der beiden Hauptschriften auch in U. Nettelbeck: *Karl Philipp Moritz*, S. 187-256, enthalten ist. Moritz' Behauptung, daß es für ihn eine "Ehre" war, am *Revisionswerk* mitzuarbeiten, hat allerdings auch eine strategische Bedeutung im Zusammenhang der Streitschriften zwischen ihm und Campe. Durch seine Argumentation will nämlich Moritz beweisen, daß er mit Campe gut befreundet war, und daß es zwischen ihnen, bis zum Zeitpunkt von Campes abschätzigen Urteilen über die *Bildende Nachahmung*, gar keine Spannung und kein Mißverständnis gegeben hatte. Vgl. über die Bedeutung dieser Polemik im Zusammenhang des veränderten Selbstverständnisses von Autor und Verleger infolge der Entstehung eines literarischen Marktes: G. Sauder: *Ein deutscher Streit 1789*.

129 Vgl. die Ankündigung der *Allgemeinen Revision* in der "Berlinischen Monatsschrift" vom August 1783, S. 164, sowie das *Verzeichnis der ordentlichen Mitglieder* in der *Allgemeinen Revision* 1 (1785), S. XIII.

beteiligt hat.¹³⁰ Campe selbst, für dessen *Kleine Kinderbibliothek* Moritz mehrere Beiträge geliefert hatte,¹³¹ dachte seinerseits nicht sehr vorteilhaft über Moritz' *Denkwürdigkeiten* sowie über sein *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, die er in einem Brief an Moritz vom 17. Juni 1788 die "Pokelschen Journale" nennt und von deren "Mitherausgabe" er Moritz ausdrücklich abträt.¹³² Zwar sprach Campe damals — entgegen seiner ausdrücklichen Behauptung — weniger als "Freund" und mehr als "Buchhändler",¹³³ der den in Rom weilenden Moritz von jeder Verbindung mit den Berliner Verlegern freizubekommen suchte und ihn zur vereinbarten Niederschrift einer italienischen Reisebeschreibung bewegen wollte. Ein Rest von einer älteren grundsätzlichen Divergenz zwischen den beiden schimmert jedoch noch in der harten Polemik über "die Rechte des Schriftstellers und Buchhändlers" durch, die Campe und Moritz nach der Rückkehr des letzteren aus Italien entzweite. Moritz greift dort nämlich die allgemeine "Gesinnung des Herrn Campe" an, welche nur das Nützliche — und insbesondere was "ihm selber nützlich ist" — schätzen kann und deswegen "alle wahre Grundsätze vom Schönen und Edlen", die Moritz als seine eigenen Grundsätze vindiziert, verdrängen möchte. Eben dieser prinzipielle Kontrast stellt nun nach Moritz die wahre und tiefe Ursache seines Streites mit Campe dar; eine Ursache, die

130 Vgl. das Verzeichnis der Autoren des *Magazins* in Bennholdt-Thomsen, A. Guzzoni: Nachwort zu: Moritz (Hrsg.): *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Bd. X, S. 66ff.

131 Vgl. Sauder: *Ein deutscher Streit*, der auf einen von Leyser abgedruckten Brief von Moritz an Campe vom 17. August 1781 verweist (S. 92). Vgl. J. Leyser: *J. H. Campe*, Bd. II, S. 333. Aus dem Brief, der auch in Eybisch: *Anton Reiser*, S. 189-192, abgedruckt ist, geht allerdings die Zahl der Beiträge nicht hervor. Nach Eybisch lieferte Moritz folgende vier Beiträge: "1783: S. 76-87; S. 173-74 = Berlinische Monatsschrift 1783, I, S. 43 [in Wirklichkeit S. 39-40: *An die Thätigkeit*. Eine Ode]; 1784: Zehntes Bändchen, S. 9-12; Elfte Bändchen, S. 113-124 = *Unterhaltungen*, S. 162-80." Eybisch: *Anton Reiser*, S. 192. In der zweiten Auflage von J. H. Campe (Hrsg.): *Kleine Kinderbibliothek*, konnte ich folgende acht Beiträge von Moritz ausmachen: Vierter Theil, welcher das siebente und achte Bändchen der ersten Auflage enthält: *Nur der Anfang ist schwer*, S. 47-50; *Die beiden Arbeiter*, S. 53-54; *Der Uebergang vom Guten zum Bösen*, S. 58-60; *Warnung wider die Verschwendung der Zeit*, S. 173-176; *Geschichte des Jungen Alwils*, S. 178-183; *Die Retse durchs Leben*, S. 196-207; Fünfter Theil, welcher das neunte und zehnte Bändchen der ersten Auflage enthält: *Die große Höhle bei Castleton in dem hohen Peak von Derbishire*, S. 129-141; Sechster Theil, welcher das elfte und zwölfte Bändchen der ersten Auflage enthält: *Willich, oder der gute Haushälter*, S. 192-207.

132 Vgl. *Moritz contra Campe*, S. 50; 57.

133 Vgl. ebd., S. 57.

schon lange bestanden zu haben scheint, da sie ihn "früher oder später mit ihm entzweien mußte".¹³⁴

5. Moritz' pädagogische Vorschläge und seine Wende zur Ästhetik

Moritz' praktische Vorschläge zur Überwindung der "undurchdringlichen", "verhaßten Scheidewand zwischen den Ständen"¹³⁵, die fast ausnahmslos in eine paternalistische Einstellung verfallen, wirken allerdings wenig überzeugt und daher auch kaum überzeugend. In seinem frühesten pädagogischen Werk, *Unterhaltungen mit meinen Schülern* (1780), hatte sich Moritz selbst ausschließlich an Schüler höheren Standes gewendet und diese zu einer paternalistischen Großzügigkeit gegenüber den niederen Ständen erziehen wollen.¹³⁶ Im zweiten Teil des Aufsatzes *Die Pädagogen* schlägt alsdann Moritz gleichfalls eine paternalistische Lösung vor, deren Glaubwürdigkeit jedoch durch den eindeutig ironisch-satirischen Unterton zumindest in Frage gestellt wird. Demnach sollen nämlich "die weisesten unter den Vätern von dem gesitteten Teile der Menschen" ihre "Vernunft mit der warmen väterlichen Liebe" vereinbart haben und "ihre Söhne Handwerke lernen" lassen.¹³⁷ Sie fanden nämlich, "daß es gar nicht wohlgetan sei, wenn die höheren Stände die niedern zu sich wollten hinaufsteigen lassen; daß es aber sehr wohlgetan sei, wenn die höhern zu den niedern ein paar Stufen wieder herabstiegen."¹³⁸ Auf diesem Weg sollte zwar nach Moritz die "Ehrfurcht" der höheren Stände gegen die niederen erhöht werden, doch andererseits mußte dadurch auch die "wahre Ehrfurcht" der niederen Stände gegenüber den höheren zunehmen, weil die Autonomie dieser letzten auf diese Weise gefördert werden sollte und sie sich "im Notfall dasjenige selbst verschaffen konnten, was sie sonst von den niedern Ständen abhängig

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 8: "Diese Gesinnung des Herrn Campe, nach welcher er alle wahren Grundsätze vom Schönen und Edlen, das geisterhebende Studium der Alten, alles, was nicht unmittelbar nützlich, und vorzüglich ihm selber nützlich ist, verdrängen möchte — das ist es, was mich früher oder später mit ihm entzweien mußte, weil es mich und meine Arbeiten selbst sowohl, als meine Grundsätze trifft, womit die sehnigen freylich nicht bestehen können, und die er eben deswegen in das Reich der Phantasien verweisen möchte."

¹³⁵ MW III,206.

¹³⁶ Vgl. dazu T. P. Saine: *Die Anfänge eines Populärschriftstellers*, insbesondere S. 41ff.

¹³⁷ Vgl. ebd., MW III,206; 207.

¹³⁸ MW III,206.

macht."¹³⁹ "Daß die wahre Kultur schlechterdings nicht einseitig sein könne, sondern sich verhältnismäßig auch über die niedrigsten Stände verbreiten müsse", entspricht mit Sicherheit der Moritzschen Auffassung der "wahren Aufklärung". Doch die Art und Weise, wie dieses Ziel durch paternalistische Herablassung erreicht werden kann, bleibt sehr problematisch, da das Verhältnis schlechthin einseitig ist: Die höheren Stände werden von den niederen sicher an "Körperkultur" gewinnen können, während es jedoch fraglich bleibt, was sie jenen dafür an "Geisteskultur" werden mitteilen können und wollen. Denn Moritz spricht nur davon, daß "auf diese Weise bessere Richter, bessere Ärzte, bessere Lehrer des Volks, bessere Obrigkeiten, und bessere Fürsten"¹⁴⁰, nie aber bessere, glücklichere oder ausgebildete Bauern entstehen werden. Ob durch diese einseitige Einstellung "die allgemeine Aufklärung" wirklich gefördert und "die verhaßte Scheidewand zwischen den Ständen allmählich weggerückt" werden kann, ist fraglich. Moritz' Rede von den "weisen Vätern", welchen es übrigens weder an Macht noch an Reichtum fehlte, um ihre Absichten durchzusetzen, und die jedoch "auf ein ganz einfaches und leichtes Mittel [fielen], wozu sie weder des einen noch des andern bedurften", läßt an Moritz' Glauben an die Gültigkeit und die Realisierbarkeit dieser Methode zumindest zweifeln.

Von einem ähnlich paternalistischen bzw. elitären Geist ist aber auch die Pädagogik Sonnenbergs in Moritz' *Fragmenten aus dem Tagebuche eines Geistersehers* beseelt, die er als unvollendetes Werk hinterließ, als er nach Italien fuhr. Sonnenberg verzichtet nämlich ausdrücklich darauf, seinen Sohn in das "große Drehwerk" der Gesellschaft eingreifen zu lassen und erzieht ihn vielmehr zu etwas, das wie die natürlichen Produkte bloß "um sein selbst willen gebildet" ist und keinem äußeren, "fremden Zweck" dient.¹⁴¹ Er weiß zwar, daß die "Bildung des Geistes" nur der "Gesellschaft" zu verdanken ist, weigert sich jedoch, sich und seinen Sohn für die Gesellschaft zu opfern. Diese pädagogische Einstellung ist Ausdruck eines tiefen, gesellschaftlichen und politischen Pessimismus bzw. Skeptizismus, der wiederum mit dem Optimismus der aufklärerischen Pädagogik stark kontrastiert und in Rousseau sein Vorbild hat.¹⁴² Sonnenberg hält die Gesellschaft für ein "zerrüttete[s], den Einsturz drohende[s] Gebäude" bzw. für einen Schiffbruch, und nimmt daher das Strandrecht in Anspruch: Er will die Reste und Trümmer der Gesellschaft

¹³⁹ MW III,207.

¹⁴⁰ MW III,207.

¹⁴¹ Vgl. MW III,286f.

¹⁴² Vgl. über die Auseinandersetzung der Philanthropen mit Rousseaus *Emile*: Ch. Kersting: *Rousseaus Einfluß auf die Philanthropen*.

für sich und seinen eigenen Genuß nutzen.¹⁴³ Dieser Pessimismus, der Sonnenberg die Lehre der "Resignation" predigen läßt,¹⁴⁴ hindert ihn jedoch nicht daran, für seinen Sohn das Bild eines politischen Anführers zu entwerfen, der zur "belebende[n] Seele von einem Haufen von Menschen" werden sollte, welche auf sein Geheiß den Fuß heben, die Hand ausstrecken und nur nach seinem Willen handeln.¹⁴⁵ Freilich soll das Ziel einer solchen despotischen Herrschaft "darin bestehen, daß du die immer besser und weiser machst, die du beherrschest, und sie dir immer mehr gleichzumachen suchst"¹⁴⁶. Doch die Spaltung der Gesellschaft in eine "gehörchende" und in eine "befehlende Partei" bleibt erhalten und die paternalistische Bevormundung trägt sicherlich nicht zu deren Überwindung bei.

In einem anderen Text aus den *Denkwürdigkeiten* kritisiert Moritz ausdrücklich jede Art von einseitiger "Aufklärung von oben", welche die "schädliche Absonderung" dadurch verewigt, daß sie "immer einen Teil der Menschen als ein bloßes Werkzeug in der Hand eines andern"¹⁴⁷ betrachtet. Die Perspektive dieser kritischen Betrachtung ist jedoch in diesem Falle auf den Kopf gestellt, weil hier nicht die Entfremdung der unteren, arbeitenden Klassen angeprangert wird, sondern umgekehrt die Entfremdung der "gesitteten Stände" bzw. der Erzieher selbst, welche sich bloß mechanisch auf das Niveau ihrer Schüler herablassen müssen und dafür auf die "Fortschritte in der Vollkommenheit", d.h. auf die "Bildung und Veredlung" ihres Geistes verzichten.¹⁴⁸ Nach Moritz kann aber die

143 Vgl. MW III,290: "Warum soll ich noch immer Materialien zu einem Gebäude hinzutragen, das schon längst mehr als vollendet ist, und durch seine eigene Größe den Einsturz drohet./ Es ist endlich einmal Zeit, dies Gebäude zu bewohnen, woran seit Jahrtausenden bloß gebaut, und gebesert ist./ Oder, um mich eines andern Gleichnisses zu bedienen, warum soll ich nicht lieber aus den Trümmern des Schiffsbruches noch retten, was ich kann, da es doch nicht möglich ist, den zerstörten Bau je wieder herzustellen." Der Ich-Erzähler der *Fragmente* kommentiert gleich anschließend: "Aus diesen Aufsätzen scheint zu erhellen, daß Sonnenberg den Zusammenhang der menschlichen Dinge für zu schlecht und verschoben hielt, als daß ein Mensch von vollkommener Ausbildung des Geistes sich ferner darin verflechten sollte./ Er scheint dies Ganze wie einen Schiffsbruch zu betrachten, und sich bei dieser Gelegenheit das Strandrecht zuzueignen." MW III,291.

144 Vgl. MW III,292; 310f.

145 Vgl. MW III,292.

146 MW III,292.

147 MW III,188.

148 Vgl. MW III,188. "Da z.B. eine Zeitlang das Erziehungsgeschäft zum herrschenden Gedanken in unsern Köpfen geworden war, so war die Welt, welche erst erzogen werden sollte, das einzige, worauf man sein Augenmerk richtete — die erziehende Welt, welche doch auch nun einmal da war, wurde in Ansehung ihrer eignen Bildung und Veredlung wenig

Erziehung unmöglich in eine einzige Richtung gehen, da auch die "Bildung des Erziehers" die notwendige Voraussetzung für die "Bildung des Zöglings" ausmacht und es allgemein "ganz unmöglich ist, daß ein Teil von Menschen den andern veredeln kann, wenn er nicht erst selbst veredelt worden ist."¹⁴⁹

Moritz versteht offensichtlich den Prozeß der wechselseitigen, d.h. reziproken Bildung, in dem jeder einzelne Mensch, sowohl der Erzieher als auch der Zögling zugleich "Zweck" und "Mittel" sind, als Modell der "wahren Aufklärung", in der "jene schädliche Absonderung zwischen dem sogenannten gesitteten Teile der Menschheit, und dem welcher nicht so heißt"¹⁵⁰, überwunden werden kann. Auf diese Weise deutet aber Moritz auf eine andere wesentliche Aporie der Aufklärung hin, die etwa in Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* deutlich zutage tritt und die Hamann mit der provokatorischen Bezeichnung der "selbstverschuldeten Vormundschaft" auf den Begriff gebracht hat.¹⁵¹ Es geht nämlich darum, ob eine bloß paternalistische Aufklärung von oben nicht dazu führt, die Verbreitung der "wahren Aufklärung" zu verhindern. Obwohl in Kants berühmter Definition der Aufklärung als "*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*" die Schuld für die Unmündigkeit ein-

oder gar nicht in Erwägung gezogen — Da es doch ganz unmöglich ist, daß ein Teil von Menschen den andern veredeln kann, wenn er nicht erst selbst veredelt worden ist./ Bei den Methoden, die man vorschrieb, nahm man nur auf den Zögling, nicht auf den Erzieher Rücksicht. — Es blieb dem Zufall überlassen, ob die Methode so eingerichtet war, daß zugleich der Geist des Erziehers, indem er sie auf seinen Zögling anwandte, dadurch zu Fortschritten in der Vollkommenheit veranlaßt wurde oder nicht. Man erwog nicht, daß bei dem Erziehungsgeschäft die Bildung des Erziehers durch dasselbe eben sowohl Zweck ist, als die Bildung des Zöglings, und daß die letztere ohne die erstere gar nicht erreicht werden kann./ Soll ein Lehrer sich z.B. zu den geringen Fähigkeiten seiner Schüler herablassen, so muß ihm notwendig zugleich ein Weg vorgezeichnet werden, wie er selbst aus dieser Herablassung für die Bildung seines eignen Geistes Vorteil ziehen, und durch dieselbe z.B. seine Ideen mehr verdeutlichen, seine Denkkraft zu neuer Anstrengung vorbereiten könne, usw." Diese Klage findet in Moritz' *Leben eine gewisse Entsprechung*. Vgl. den Brief an Campe vom 4. Oktober 1782: "O wer erlöset mich doch aus diesem abscheulichen Schulkerker, worinn ich nun eingeschmiedet bin! Alle meine Philosophie ist wieder dahin." Eybisch: *Anton Reiser*, S. 193.

149 MW III,188.

150 MW III,189.

151 Vgl. Hamanns Brief an Ch. J. Kraus vom 18. Dezember 1784: "Meine Verklärung der Kantischen Erklärung läuft also darauf hinaus, daß *wahre Aufklärung* in einem Ausgange des unmündigen Menschen aus einer allerhöchst *selbst verschuldeten Vormundschaft* bestehe." In: Kant, *Erhard* usw.: *Was ist Aufklärung?*, S. 17-22, hier S. 21f. Vgl. für eine vertiefte Interpretation dieses Hamannschen Ausspruchs: O. Bayer: *Selbstverschuldete Vormundschaft*.

zig und allein auf jeden einzelnen Menschen fällt, so erkennt jedoch auch Kant, daß eine große Verantwortung dafür die selbsternannten "Vormünder" tragen, welche die "Oberaufsicht" über das Volk übernommen haben, um es zu verdummen und unmündig zu machen.¹⁵² Nichtsdestoweniger muß aber Kant wieder auf diese gleichen "Vormünder" rekurrieren, um die Aufklärung zu verbreiten. Da es nämlich für den einzelnen Menschen äußerst schwierig ist, "sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sicheren Gang zu tun", so vermögen nach Kant "nur wenige", d.h. nur "einige Selbstdenker, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens", diesen Schritt zu gehen; und diesen fällt dann die Aufgabe zu, "den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich [zu] verbreiten"¹⁵³. Andere "Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind", werden sich aber ihrerseits gegen eine solche Aufklärung wehren und das Volk dazu aufwiegeln, jene nun aufgeklärten Vormünder wieder unter das Joch der Unmündigkeit zu bringen.¹⁵⁴ Die Aufklärung bleibt also nach Kant letztendlich nur die Sache einer Auseinandersetzung unter Vormündern,¹⁵⁵ welche sich als "Gelehrte" an den weiterhin unmündigen "großen Haufen" wenden, der seinerseits nur "Publikum" und höchstens Gegenstand ihres "öffentlichen Gebrauchs der Vernunft" bleibt.

Gegen eine solche einseitige Aufklärung "von oben", die die "schädliche Absonderung der Stände" und daher auch die Unmündigkeit der unteren Klassen wiederholt und verewigt, wendet sich also Moritz' Idee einer wechselseitigen Erziehung von Erzieher und Zögling, Aufklärer und Aufzuklärendem, höheren und niederen Ständen.

152 Vgl. I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. XI, S. 53f.: "Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen."

153 Ebd., S. 54.

154 Ebd., S. 54.

155 Auch den "Geistlichen" nennt Kant einen "Vormünder des Volks" und findet es eine "Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft", daß er "selbst wieder unmündig" sei. Ebd., S. 57.

Moritz' Antwort auf diese aporetische Einseitigkeit der Aufklärung und insbesondere auf den Utilitarismus der Campeschen Pädagogik ist jedoch nicht so sehr in seinen eigenen pädagogischen Vorstellungen als vielmehr in seiner immer deutlicher werdenden Wende zur Ästhetik zu suchen. Schon Ende 1784 hatte Friedrich Gedike in der "Berlinischen Monatschrift" Moritz' zunehmendes Desinteresse für "das pädagogische Fach, vornehmlich mit der kleinen Jugend" gerügt.¹⁵⁶ Und auch Moritz' Anfrage beim Magistrat am Anfang des Jahres 1784, "ihn unter Herabsetzung seines Gehalts von 330 auf 120 rthl. als Lehrer am Gymnasium des grauen Klosters mit nur sechs Stunden anzustellen, ihm aber dafür bei König die Ernennung zum Professor zu erwirken",¹⁵⁷ läßt sich möglicherweise nicht so sehr oder nicht ausschließlich als ein Zeichen von Stolz und Karrierismus interpretieren, sondern vielmehr als Ausdruck einer tiefen Enttäuschung über die Möglichkeiten der Pädagogik. Schließlich muß aber vor allem Moritz' fluchtartige Abreise nach Italien, die ihn 1786 seine schulischen Verpflichtungen überstürzt verlassen und das Land der Schönheit und der Kunst aufsuchen ließ, geradezu als Symbol dieser Wende zur Ästhetik betrachtet werden. Eine Wende, die sich allerdings schon 1785 in Moritz' erstem Aufsatz ästhetischen Inhalts, dem *Versuch einer Vereinigung*, der in vieler Hinsicht als eine unmittelbare Antwort auf den Utilitarismus der Campeschen Pädagogik und insbesondere auf die Position eines Villaume interpretiert werden kann, deutlich erkennen ließ.

Die schon hervorgehobene, auf den ersten Blick überraschende Übereinstimmung zwischen Moritz' und Villaumes Bestimmung des Schönen durch dessen Entgegensetzung zum Nützlichen könnte nämlich alles andere als zufällig sein. Denn obwohl Moritz' *Versuch einer Vereinigung* kurz vor dem Erscheinen von Villaumes Aufsatz gedruckt wurde, so konnte doch Moritz als Mitglied der *Allgemeinen Revision*, dem laut Statut die Beiträge schon vor ihrer Veröffentlichung zur Begutachtung, Kommentierung und Verbesserung zugeschickt wurden,¹⁵⁸ die Villaumesche Schrift trotzdem kennen. Moritz' Festhalten an der Idee des Schönen als ein dem Nützlichen entgegengesetztes, "in sich vollendetes

156 Vgl. F. Gedike: *Über Berlin*, S. 123: "Noch ist hier auch der Professor Moritz, der wegen mancherlei Schriften auf eine vorteilhafte Art bekannt ist und sehr gute Unterredungen mit seinen Schülern herausgegeben hat. Doch sagt man, daß er jetzt das pädagogische Fach, vornehmlich mit der kleinen Jugend, sich nicht mehr sehr angelegen sein lasse, welches wahrlich schade ist."

157 Vgl. Eybisch: *Anton Reiser*, 117.

158 Vgl. Campes *Plan zur etner allgemeinen Revision*, S. 166f.

Ganzes", mit der er zweifellos an erster Stelle auf die Aporien der ästhetischen Reflexion und auf die Veränderungen des Kunstlebens seiner Zeit antworten wollte, erhält dann aber unter dieser Perspektive eine weitreichendere, allgemein philosophische und anthropologische Bedeutung. Denn in der vorrangig ästhetischen Kategorie des "Ganzen" scheint auf diese Weise deren spätere Übertragung auf das einzelne Individuum jenseits aller Standeszugehörigkeit und die Schillersche Utopie eines ästhetischen Staates, in dem jeder Mensch zugleich Mittel und Zweck, Teil eines größeren Ganzen und selbst ein "in sich vollendetes Ganzes" ist,¹⁵⁹ von Anfang an enthalten zu sein.

Eine solche Interpretation des *Versuchs einer Vereinigung* vermag aber dem ästhetischen Aufsatz insofern eine neue Legitimität im Zusammenhang der "Berlinischen Monatsschrift" zu verleihen, als dieser wenigstens implizit eine Antwort auf die in jener Zeitschrift genau in diesem Zeitraum behandelte Frage nach der Natur und dem Wesen der Aufklärung darstellt.¹⁶⁰ Im Unterschied zu Kant oder Mendelssohn sieht jedoch Moritz nur in der Kunst und nicht mehr in der Pädagogik bzw. in mehr oder weniger aufgeklärten Vormündern das einzige Mittel zur Verbreitung "wahrer Aufklärung". Vor allem im letzten Teil seines ästhetischen Hauptaufsatzes *Über die bildende Nachahmung des Schönen* wird Moritz dann der Kunst, und insbesondere der Tragödie, eine neue Funktion zusprechen, die sich jedoch nicht einfach in einer voluntaristischen und harmonisierenden Affirmation der Theodizee erschöpft, wie es etwa bei Mendelssohn, Lessing oder Sulzer der Fall war, sondern vielmehr an der unbedingten "Bestimmung des Menschen" festhält und zum Ausdruck einer tragischen Geschichtsauffassung, zur Bewahrerin eines ewigen Skandalons wird.¹⁶¹

¹⁵⁹ Vgl. hier oben, S. 168ff.

¹⁶⁰ Die Aufsätze von Mendelssohn und Kant sind jeweils im September- und November-Heft 1784 der "Berlinischen Monatsschrift" erschienen.

¹⁶¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Karl Philipp Moritz und die tragische Kunst*, der in den Acta der Internationalen Fachtagung über "Karl Philipp Moritz und das 18. Jahrhundert" vom 23.-25. September 1993 in Berlin erscheinen wird.

Verzeichnis der zitierten Literatur

I. Abkürzungen

- HA Johann Wolfgang von Goethe: *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Neubearbeitete Auflage. München 1981 (Band- und Seitenangaben).
- MW Karl Philipp Moritz: *Werke*. Hrsg. von Horst Günther. Frankfurt a.M. 1981 (Band und Seitenangaben).
- SAP Karl Philipp Moritz: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*. Hrsg. von Hans Joachim Schrimpf. Tübingen 1962 (Seiten- und Zeilenangaben).
- WA Johann Wolfgang von Goethe: *Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887-1919 (Abteilungs-, Band- und Seitenangaben).

II. Texte und Quellen

- Aristoteles: *Poetik*. Griechisch-deutsch. Übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982.
- *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München 1993.
- Bahrdt, Friedrich: *Über den Zweck der Erziehung überhaupt*. In: Campe (Hrsg.): *Allgemeine Revision*, Bd. 1 (1785), S. 1-124.
- Batteux, Charles: *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*. Aus dem Französischen übersetzt und mit verschiedenen eignen damit verwandten Abhandlungen begleitet von Johann Adolf Schlegeln. Dritte von neuem verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig 1770.
- Baumgarten, Alexander: *Aesthetica*. Frankfurt 1750 (Ndr. Hildesheim 1961).
- *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes)*. Übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. von Heinz Paetzold. Hamburg 1983.
- *Metaphysica*. Editio VII. Halle 1779 (Ndr. Hildesheim 1963).
- *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übersetzt und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1983.