

Alexander Altmann, Die trostvolle Aufklärung

Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung
FMDA

Herausgegeben von Norbert Hinske

Abteilung II: Monographien

Band 3

Alexander Altmann

DIE TROSTVOLLE AUFKLÄRUNG

Studien zur Metaphysik und politischen Theorie
Moses Mendelssohns

frommann-holzboog

Gedruckt mit Unterstützung der Stadt Trier

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Altmann, Alexander:

Die trostvolle Aufklärung : Studien zur Metaphysik u.
polit. Theorie Moses Mendelssohns / Alexander Altmann. –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1982

(Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung :
Abt. 2: Monogr. ; Bd. 3)

ISBN 3-7728-0824-7

NE: Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung / 02

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1982

Satz und Druck: Laupp & Göbel GmbH u. Co KG, Tübingen
Bindearbeiten: Verlagsdruckerei Otto Zluhan, Bietigheim-Bissingen

Für Fritz Bamberger
in Verehrung und Dankbarkeit

Zusammenfassung

Von den sieben Aufsätzen über metaphysische Fragen kreisen die ersten fünf um Mendelssohns von Leibniz her aufgebaute Sicht sowohl des Kosmos als des Menschen. In der „Das Menschenbild ...“ betitelten Arbeit wird Mendelssohns Lehre von der Bestimmung des Menschen letztlich von der „Monadologie“ aus entwickelt und in den Raum der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts hineingestellt. Es wird zu zeigen versucht, welchen Sinn die Forderung der Aufklärung bei ihm besitzt. Wie stark die Auseinandersetzung mit Spinoza in sein Leibniz-Verständnis hineinspielt, wird im nächstfolgenden Aufsatz, der von der Erstlingsschrift ausgeht, dargetan. Demgegenüber unternimmt es die Untersuchung über „Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus“, den Hintergrund des Mendelssohn gegen Ende seines Lebens tief erregenden „Panteismus-Streits“ zu beleuchten und die Stellung Lessings zu präzisieren. Der Aufsatz über die Entstehung des *Phädon*, Mendelssohns wohl berühmtesten Werks, weist die Stadien auf, die er durchlaufen mußte, ehe ihm der Zielpunkt, die Thematisierung der Zweckbestimmung des Menschen, klar wurde. Als Pendant zum *Phädon*-Aufsatz schildert der folgende Beitrag Lessings Glauben an die Seelenwanderung, der nicht ohne Bezug auf Mendelssohn ist. Die beiden letzten Studien zur Mendelssohnschen Metaphysik stellen das Problem der Existenz und Vorsehung Gottes in den Mittelpunkt.

Die fünf Arbeiten über Mendelssohns politische Theorie betreten ein vorher noch nicht ernstlich in Angriff genommenes Gebiet der Forschung. Der Aufsatz über „Naturrecht und Naturzustand“ kommt zu dem Ergebnis, daß diese Begriffe bei Mendelssohn aufs engste mit Fragen der Moral und der Bestimmung des Menschen verknüpft sind. Der nächste Aufsatz ist um eine Klärung sowohl der Gemeinsamkeiten als auch der Differenzen in der politischen Theorie Mendelssohns auf der einen und Kants auf der anderen Seite bemüht. In „The Philosophical Roots ...“ wird die praktische Toleranzforderung Mendelssohns aus seinen naturrechtlichen und metaphysischen Anschauungen hergeleitet, und was folgt, ist eine eingehende Analyse seiner Stellungnahme zu der Frage, ob der Kirche disziplinarische Machtbefugnisse zustehen. Einen Gesamtüberblick über den gesamten Fragenkomplex von Gewissensfreiheit und Toleranz liefert die begriffsgeschichtliche Untersuchung am Schluß. Der Anhang faßt das Metaphysische und Politische bei Mendelssohn in einer einheitlichen Schau zusammen und klärt damit den eigentlichen Sinn dessen, was unter der von ihm vertretenen „trostvollen Aufklärung“ zu verstehen sei.

Summary

This Volume contains seven essays dealing with Mendelssohn's metaphysics and five devoted to his political theory. Among the first group five studies are concerned with his Leibnizian stance in cosmology and anthropology. The opening piece ("Das Menschenbild . . .") links his view of the vocation of man with Leibniz's *Monadology* and delineates his notion of enlightenment as occupying a distinct place within German *Aufklärung*. The next essay focusses on Mendelssohn's *opus 1* (the *Philosophische Gespräche*) and on the role played in his development by an ongoing concern to come to grips with Spinoza. Related to this aspect is the effort made in the following essay ("Lessing und Jacobi . . .") to illumine the background of the *Pantheismus-Streit* concerning Lessing's alleged Spinozism, a controversy that darkened the last years of Mendelssohn's life. There follows an investigation of the way in which the *Phaedon*, his most famous work, came to be written. It suggests that the decisive inspiration was due to the clarification of his ideas on the vocation of man reached in the course of the prolonged correspondence with Thomas Abbt. As a counterpart to this latter essay the next contribution investigates in some detail Lessing's fanciful alternative to immortality: his belief in reincarnation. The last two studies on Mendelssohn's metaphysics deal with the proofs for God's existence and the notion of miracle and providence, drawing on previously unknown documents.

The five essays on Mendelssohn's political theory open up a hitherto nearly unexplored field of research. The essay on natural law and the state of nature comes to the conclusion that these notions are seen by Mendelssohn to be closely interwoven with questions of morality and the vocation of man. The next essay endeavors to clarify the points of political theory that are common to and those that divide Mendelssohn and Kant. In "The Philosophical Roots . . ." Mendelssohn's plea for toleration and equality of religious faiths is shown to derive from his understanding of natural law and divine purpose. There follows an investigation of the literary sources used by him in his denial of the legitimacy of churchly disciplinary power. The final study is dealing with the conceptual elements involved in the history of toleration. An Appendix seeks to unify the metaphysical and political ideas of Mendelssohn in searching for the secret of his "inner form" (*geistige Gestalt*), thereby highlighting the meaning of the term "tröstvolle Aufklärung" (consolatory enlightenment, i. e. one that puts the mind at rest in relating it to God). It was this type of Enlightenment that Mendelssohn wished to represent.

Inhalt

Zusammenfassung	7
Summary	8
Vorwort.	11
Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn . . .	13
Moses Mendelssohn on Leibniz and Spinoza	28
Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus.	50
Die Entstehung von Moses Mendelssohns <i>Phädon</i>	84
Lessings Glaube an die Seelenwanderung	109
Moses Mendelssohn's Proofs for the Existence of God	135
Moses Mendelssohn on Miracles	152
Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand	164
Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant	192
The Philosophical Roots of Moses Mendelssohn's Plea for Emancipation	217
Moses Mendelssohn on Excommunication: The Ecclesiastical Law Background. .	229
Gewissensfreiheit und Toleranz: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung . . .	244
Anhang. Aufklärung und Kultur: Zur geistigen Gestalt Moses Mendelssohns . .	276
Personenregister	287
Sachregister	293
Quellennachweise	303

Vorwort

Der vorliegende Band enthält zwölf Studien zur Philosophie Moses Mendelssohns, sieben in deutscher, fünf in englischer Sprache, die in einer Reihe von deutschen und anderssprachigen Büchern und Zeitschriften erschienen. Sie sind hier nicht bloß zusammengefaßt und thematisch geordnet, sondern auch z. T. leicht abgeändert worden, und die Quellenverweise sind durchweg dem jetzigen Stand der *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe (JubA)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 ff. angepaßt worden. Nur wo noch keine neue Edition vorliegt, ist die Bezugnahme auf die ältere Ausgabe der *gesammelten Schriften (GS)*, Leipzig 1843–45 stehen geblieben. Im Anhang wird meine Festansprache zum 250. Geburtstag Mendelssohns abgedruckt.

Der Band konzentriert sich auf die Metaphysik und politische Theorie Mendelssohns, läßt also seine ästhetischen Schriften außer acht. Mitaufgenommen sind zwei Studien über Lessing, die in engem thematischen Zusammenhang mit Mendelssohns Denken stehen. So folgt der Aufsatz über das Spinoza-Gespräch Lessings und Jacobis auf die Darstellung von Mendelssohns Verhältnis zu Leibniz und Spinoza. Jenes Gespräch enthält überdies einen Hinweis auf Mendelssohn und ist zudem in einem Brief berichtet, dessen Empfänger kein anderer als Mendelssohn war. Der Aufsatz über Lessings Glauben an die Seelenwanderung ist gleichfalls nicht ohne Bezug auf Mendelssohn, und zwar auf dessen *Phädon*. Der in diesem Werke versuchte Erweis der Unsterblichkeit der Seele hatte nicht vermocht, Lessing zu überzeugen. Lessings Ersatz-Glaube an die Metempsychose war gewissermaßen die Folie zu Mendelssohns Neufassung der klassischen, von Plato vorgetragenen Lehre. Die abschließende begriffsgeschichtliche Untersuchung über Toleranz und Gewissensfreiheit wurde aufgenommen, weil ihr Gegenstand aufs engste mit Mendelssohns Toleranzbestrebungen verknüpft ist und am Ende der Darstellung tatsächlich auf Mendelssohn hinausläuft.

In allen spezifisch mendelssohnschen Themen, die hier behandelt werden, gelangt eine philosophische Haltung zur Darstellung, die der Titel des Buches („Die trostvolle Aufklärung“) zu bezeichnen sucht. Der Ausdruck ist das Stenogramm für eine Reihe von Aussprüchen Mendelssohns, die der Leser im Text des Anhangs zusammengestellt finden wird. Die Aufklärung, wie er sie vertrat und wie sie, im großen und ganzen, von der Berliner Schule geteilt wurde, war weder blasiert-deistisch noch radikal-atheistisch, sondern gläubig-theistisch. In der spezifischen Form, die Mendelssohn ihr gab, schrieb sie dem natürlichen Licht der Vernunft die Fähigkeit zu, metaphysische Wahrheiten zu erfassen – die von ihr betonten Grenzen der menschlichen Erkenntnis bezogen sich im Grunde bloß auf das jenseitige Leben – und sie berief sich hierbei nicht nur auf die Beweiskraft subtiler Spekulation, sondern, mehr noch, auf den gesunden Menschenverstand. Religion – als natürliche Religion – ist einleuchtend vermöge des

gesunden Menschenverstands, und wo sie aus Offenbarung spricht, werden ihre bildlichen Tröstungen Stützen der schon an sich trostvollen Aufklärung. In Mendelssohns Sicht ist auch die politische Theorie, wie er sie versteht, gewissermaßen trostvoll, da sie von der Annahme des Wohlwollens als der natürlichen Grundbefindlichkeit des Menschen ausgeht und daher zu Resultaten gelangt, die den von Hobbes herkommenden modernen Staatstheorien versagt sind. So spiegelt sich die beruhigte Haltung des Metaphysikers in der nicht minder optimistischen des politischen Denkers, und so fließen aus der letzteren weitreichende Postulate praktischer politischer Zielsetzungen wie die Forderung der absoluten Toleranz.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Professor Dr. Norbert Hinske, meinem guten Freunde, der mich zur Herausgabe dieses Bandes ermunterte und ihn in die von ihm betreute Reihe „Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung“ aufnahm. Ganz besonders verbunden bin ich Herrn Felix Zimmermann, Oberbürgermeister meiner ehrwürdigen Vaterstadt Trier, und allen sonst noch Beteiligten für die überaus freundliche Gewährung eines Druckkostenzuschusses der Stadtverwaltung. Den Verlegern der Werke, in denen die hier abgedruckten Aufsätze erstmalig erschienen, sei für die von ihnen erteilte Erlaubnis zur Wiederveröffentlichung bestens gedankt. Vor allem sei an dieser Stelle meine aufrichtige Dankbarkeit Herrn Günther Holzboog, dem Verleger der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe, bekundet. Daß auch das vorliegende Werk in seinem Verlag erscheint, gereicht mir zu besonderer Freude.

Newton Center, Massachusetts, USA

Alexander Altmann

Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ Daß die reflektierende Betrachtung über eine Kulturform erst am Ende ihrer Laufbahn einsetzt, wie Hegel es in dem soeben zitierten berühmten Worte ausdrückt, wird vielleicht durch nichts deutlicher illustriert als am Fall der deutschen Aufklärung. Als sie schon im Versinken begriffen war und die aufbrechende Romantik sich bereits ankündigte, begann man die Frage zu erörtern, was denn unter dem Begriff der „Aufklärung“ zu verstehen sei. Der Berliner Probst und Oberkonsistorialrat Johann Friedrich Zöllner stellte diese Frage beiläufig in einem von ihm 1783 in der Berlinischen Monatsschrift veröffentlichten Aufsatz. Zwei Denker von Rang beantworteten sie, Moses Mendelssohn im September 1784 und Kant im Dezember des gleichen Jahres. Kant definierte die Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und als den Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Wenn gefragt werde: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter?, so sei zu antworten: Nein, nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Das Jahrhundert Friedrichs des Großen habe durch die Gewährung der Gewissensfreiheit der Aufgeklärtheit den Weg gebahnt. Es liege nun an den Menschen, von der ihnen dargebotenen Freiheit im Rahmen der bürgerlichen Ordnung Gebrauch zu machen. Der Aufklärung zu entsagen und sich in seinem Denken bevormunden zu lassen, heiße die heiligen Rechte der Menschheit verletzen. War Kants Antwort auf Zöllners Frage ein flammendes Manifesto der Freiheit, so war Mendelssohns Aufsatz eine vorsichtig abwägende Untersuchung, die das Thema weiter faßte, als von der Frage gefordert wurde. Hier ist nicht bloß von Aufklärung, sondern von dem allgemeineren Begriff „Bildung“ die Rede, und man spürt hier etwas vom Bewußtsein der Krise, in der die Aufklärung sich damals befand. Gerade weil Mendelssohn der Aufklärungsphilosophie ganz und gar zugehörte, war er von ihrer Krise viel stärker betroffen als Kant, obwohl dieser in seiner vorkritischen Epoche viele Berührungspunkte mit Mendelssohn hatte und der Inhalt seiner Gottesidee von der Wendung zum Kritizismus überhaupt nicht berührt wurde¹.

1 Siehe Anneliese Maier, Kant-Studien, Ergänzungsheft 65, 1930. Zu der innerhalb der Berliner Mittwochsgesellschaft geführten Diskussion zur Frage: „Was ist Aufklärung?“ s. jetzt Norbert Hinske „Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder Über die Aktualität Mendelssohns“ in: *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*, hrsg. von Norbert Hinske, Hamburg 1981; sowie *JubA* VI.1, xxvi–xxix.

Für Kant, den Bahnbrecher des deutschen Idealismus, war Aufklärung nur noch ein Lösungswort der Gedankenfreiheit und als solches allerdings von höchster Aktualität. Für Mendelssohn bedeutete Aufklärung eine inhaltlich bestimmte, klar umrissene Philosophie, an der er mit zäher Entschlossenheit festhielt, deren Krise er aber nicht erst von heute durchschaute. Es war dieses Krisenbewußtsein, das ihn zwang, zwischen Aufklärung und Kultur zu unterscheiden und beides, Aufklärung und Kultur, dem Begriff der Bildung unterzuordnen. Eine Analyse dieses zweispurigen Begriffs der Bildung soll uns zunächst beschäftigen. Sie wird uns von Mendelssohns Begriff der Bildung auf das diesem Begriff zugrundeliegende Menschenbild hinführen. Die Züge dieses Bildes werden von ihm nirgendwo systematisch zusammengefaßt, wie er ja, seinem eigenen Geständnis nach, an der systematischen Form der Darstellung, die er an seinen Vorbildern Wolff und Baumgarten bewunderte, sich nicht zu versuchen wagte. Ihm lag die leichte, ungezwungene Schreibart des Dialogs, des Briefes und des Essays. Selbst die einer systematischen Abhandlung nahekommende Preisschrift „Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften“ ist im Grunde ein weitausgesponnener Essay, und seine letzte große Schrift, die „Morgenstunden“, macht von der Dialogform an entscheidenden Stellen Gebrauch. In dem reichen Oeuvre Mendelssohns tritt uns seine Auffassung vom Menschen in vielen Variationen, aber ohne Schwankungen und Inkonsistenzen entgegen. Er, der kein Systematiker in der Präsentation seiner Gedanken war, darf mit Fug und Recht als ein systematischer Denker bezeichnet werden. Er war weder Eklektiker noch Popularphilosoph, sondern hatte sich in jahrelangem Ringen mit den Lehren der Leibniz-Wolff-Baumgartenschen Schule zu einem strengen Metaphysiker herangebildet, dessen beflügelter Stil nur allzuleicht über die Präzision und Schärfe der Gedanken hinwegtäuscht. Die Geschlossenheit seines Menschenbildes entstammt, wie sich uns zeigen wird, dem klaren Begriffsgefüge seiner Metaphysik.

Mendelssohn eröffnet seinen Aufsatz zu der von Zöllner aufgeworfenen Frage mit einer interessanten sprachlichen Feststellung: „Die Worte Aufklärung, Cultur, Bildung“, sagt er, „sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge. Sie gehören vor der Hand bloß zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum.“⁴² In der Tat erweist ein Blick in Johann Christoph Adelungs „Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart“ in der 1774 erschienenen ersten Ausgabe, daß der Ausdruck „Cultur“ dort gar nicht verzeichnet ist, und daß „Bildung“ lediglich in der Bedeutung des Bildens, die Gestalt einer Sache Abbildens und vor allem im Sinne von „Gestalt eines Menschen, besonders ... des Gesichtes“ vermerkt wird. „Ein Mensch von guter Bildung“, so heißt es dort, „ist ein Mensch von guter Gesichtsbildung“ (Sp. 912). Noch in der 1793 erschienenen zweiten Ausgabe ist am Artikel „Bildung“ nichts geändert, während dort (Sp. 1354 f.) zum ersten Mal das Wort „Cultur“ eingeführt wird, und zwar in wörtlicher Anlehnung an die von Mendelssohn gegebene Begriffsbestimmung von „Bildung“. Dabei hatte, wie Mendelssohn betonte, das Wort „Bildung“ bereits seinen Platz in der Literatur erobert. So schrieb, um nur ein Beispiel

2 *JubA* VI.1, 115.

zu nennen, der bekannte Pädagoge Joachim Heinrich Campe in der „Berlinischen Monatsschrift“³ einen Aufsatz „Über die früheste Bildung junger Kinderseelen“. Die Neuheit der Worte, bemerkte Mendelssohn, bedeute nicht die Neuheit der durch sie bezeichneten Dinge. Jedoch habe der Sprachgebrauch noch nicht Zeit gehabt, die Bedeutung der Worte Aufklärung, Kultur und Bildung voneinander abzugrenzen. Mendelssohn definiert: „Bildung zerfällt in Cultur und Aufklärung“. Der Unterschied zwischen diesen beiden Elementen der Bildung sei dieser: Kultur gehe auf das Praktische, Aufklärung auf das Theoretische. Kultur habe es mit Handwerk, Kunst und Sitten der Gesellschaft zu tun; die objektive Güte, Feinheit und Schönheit, die man hier wahrnehme, bestimmten den Grad der Kultur, so wie ja einem Grundstück desto mehr Kultur und Anbau zugeschrieben werde, je mehr der Fleiß der Menschen ihm nützliche Dinge abgewinne. Den objektiven Graden der Kulturerzeugnisse entsprächen auf der Subjektseite Fertigkeiten, Neigungen, Triebe und Gewohnheiten. Je mehr diese verfeinert würden, um so höher der Kulturzustand der Menschen. Die Aufklärung hingegen bestehe, objektiv gesehen, in vernünftiger Erkenntnis, subjektiv in der Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, und zwar nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen. Was Mendelssohn unter der Bestimmung des Menschen versteht, sagt er deutlich in seinem „Phädon“ und auch anderwärts⁴: den Fortgang zu immer größerer Vollkommenheit. „Ich setze“, sagt er an unserer Stelle, „allezeit die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller unsrer Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen“⁵. Den metaphysischen Sinn dieses Fortgangs zur Vollkommenheit werden wir noch zu erörtern haben. Es genügt an diesem Punkte, die Differenzierung der Bildung in Kultur und Aufklärung, in praktische und theoretische Vernunft zur Kenntnis zu nehmen. Manche Menschen hätten beides, Kultur und Aufklärung. Dies sei bei den alten Griechen der Fall gewesen: „Sie waren eine gebildete Nation, so wie ihre Sprache eine gebildete Sprache ist.“ Überhaupt sei die Sprache eines Volkes die beste Anzeige seiner Bildung, der Kultur sowohl als der Aufklärung. Die Chinesen, meinte er, hätten viel Kultur und wenig Aufklärung, ein Urteil, das dem Voltaire widerspricht⁶. Die Nürnberger hätten mehr Kultur, die Berliner mehr Aufklärung; die Franzosen mehr Kultur, die Engländer mehr Aufklärung⁷.

3 III, 1784, S. 218–228.

4 Z. B. *JubA* VI.1, 19–25: 47–48; 146–148.

5 *JubA* VI.1, 115–116.

6 Nach Voltaire, der ein in der Aufklärung weitverbreitetes Argument wiedergibt, bestand in China seit dem Auftreten des Konfuzius lange vor dem Christentum eine klare und schlichte Vernunftreligion und eine hochentwickelte Morallehre, also Aufklärung und Kultur hohen Ranges. Siehe Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959, 88 f.

7 Als der dänische Staatsrat August Hennings Mendelssohn in einem Brief vorhielt, daß es auf dem Erdenrund nirgendwo mehr Kultur gebe als in England, machte ihn dieser darauf aufmerksam, daß der Franzose geselliger zu Hause sei, und der Engländer in der Fremde. Sein Urteil bezöge sich auf die Art, wie beide sich in ihrer Heimat gäben. Siehe *JubA* XIII, 228; 236.

Mendelssohn betrachtete Kultur und Aufklärung sowohl in ihrem Glanze wie in der Möglichkeit ihrer Korruption. Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, so sage ein hebräischer Schriftsteller⁸, desto gräßlicher sei es in seiner Verwesung⁹. Mißbrauch der Aufklärung schwäche das moralische Gefühl, und führe zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie. Mißbrauch der Kultur erzeuge Üppigkeit, Gleißnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Versklavung. Es ist bemerkenswert, daß Mendelssohn den Aberglauben nicht aus mangelnder Aufklärung, sondern aus dem Verfall der Kultur, also aus einer Zerrüttung der moralischen Kräfte, herleitete. Eine gebildete Nation kenne keine andere Gefahr als das „Übermaß ihrer Nationalglückseligkeit“, das, ebenso wie die vollkommenste Gesundheit des Körpers, schon an und für sich eine Krankheit genannt werden könne. Eine Nation, deren Bildung den höchsten Gipfel erklommen habe, sei eben dadurch in Gefahr zu stürzen, weil sie nicht höher steigen könne. Schon in seinem Fragment über die „Verwandtschaft des Schönen und Guten“¹⁰ hatte Mendelssohn auf die Gefahren des Wohlstandes einer Nation hingewiesen: Üppigkeit habe oft schon die schönen Künste verdorben. Wenn der Charakter seiner Verderbnis zueile, so verwandle selbst das Gute seine Natur und werde zu einem Gifte. Nichts sei einem Volke, das auf dem Abschuß zu seinem Verderben stehe, schädlicher als Freiheit und heroische Jugend. Was er mit der Gefahr des Wohlstandes meinte, sprach er am klarsten in seinen Bemerkungen zu Ernst Ferdinand Kleins Aufsatz „Über die beste Staatsverfassung“¹¹ aus: „Ohne Übung der Kräfte können weder Staaten noch einzelne Personen glücklich seyn. Die Kräfte aber müssen Widerstand haben, wenn sie rege werden sollen. Sobald die Feder den Widerstand überwunden und sich entwickelt hat, so ist ihre Spannung dahin, und sie hört auf, rege zu seyn. Der Zirkellauf liegt also in der Natur der Sache. Haben die Väter Ehre und Vermögen erworben und den Kindern hinterlassen, so bleibt diesen nichts übrig als der leidige Genuß ohne Erwerb. Haben jene die Freiheit erfochten und wider allen Angriff gesichert, so erfolgt bei den Kindern Gemächlichkeit, Sklavensinn. Sind alle Vorurteile bestritten und ausgerottet, so erlischt und erkaltet die Liebe zur Wahrheit, und die Kinder haben keine Sporn zur Aufklärung.“

Die Fragwürdigkeit einer zur Schablone gewordenen Aufklärung, die durch Erreichung ihrer Ziele ihr Wahrheitsethos eingebüßt hat, scheint Mendelssohn tief beunruhigt zu haben. Ein von ihm in der Berlinischen Monatsschrift von 1785 veröffentlichter Aufsatz¹² unterscheidet die echte Aufklärung von der Afteraufklärung. Shaftesbury habe davon gesprochen, daß das beste Mittel, der Schwärmerei und dem Aberglauben

8 Mendelssohn denkt hier zweifellos an den Satz der Mischna Jadajim IV.6: „Der Grad der Verunreinigung entspricht dem Grad der Wertschätzung.“ Vgl. Isaak Arama. *Aqedat Jitzbaq*, Kap. 79; 84, zitiert von Jehuda Moscato, *Nefuzot Jehuda*, Lemberg 1859, 94 c, wo der Mischna-Satz dahin ausgedeutet wird, daß das Beste und Vollkommenste in das Schlechteste und Gräßlichste verderbe.

9 Ähnlich sagte auch Hume im „Essay on Superstition and Enthusiasm“ (1741): „Corruption of the best produces the worst“.

10 *JubA* II, 181.

11 *JubA* VI.1, 145.

12 *JubA* VI.1, 139–141.

zu steuern, Scherz und Laune sei. Dieses Rezept, bemerkte Mendelssohn, erweise sich als wirkungslos, wenn es nicht mit gebührender Mäßigung angewandt werde. Echte Aufklärung werde nicht erzeugt, wenn statt feiner Satire Spott und Hohngelächter den Aberglauben und die Schwärmerei auszutreiben suchten. Aus Furcht, verspottet zu werden, würden die Menschen zwar ihre Albernheiten verheimlichen, ihrer aber nicht ledig werden. Sie spotteten dann wohl selbst mit, wo dieser Modeton herrsche. In ihrem Innern habe sich jedoch nichts geändert. Im geheimen blieben sie Schwärmer. „Nichts ist dem wahren Wohl der Menschen mehr zuwider“, sagt er, „als diese Afteraufklärung, da Jedermann schale Weisheit im Munde führt, wovon der Geist schon lange verduftet ist; wo Jedermann über Vorurtheile spottet, ohne das Wahre in denselben vom Falschen zu unterscheiden.“ Nicht Verspottung sei das Mittel, wahre Aufklärung zu befördern. Das einzige Mittel, dies zu tun, sei – Aufklärung; die Bestimmung des Menschen sei nicht, Vorurteile zu unterdrücken, sondern sie zu beleuchten. Ja, er geht noch weiter: Man müsse, statt über Vorurteile zu spotten, das Wahre an ihnen vom Falschen unterscheiden. Mendelssohn erkennt also auch in der Schwärmerei einen Wahrheitskern an. Schwärmerei ist für ihn wie für die gesamte Aufklärung ein Sammelbegriff, der sowohl den krassen Aberglauben¹³ als auch die Mystik umschließt. Wenn seichte Philosophie und Unsittlichkeit die Gemüter verwilderten, so sehnten sich die Menschen wieder nach kindlicher Einfalt und verfielen wieder in Kindertorheit. Man wolle lieber von Gespenstern umgeben sein, als in einer toten Natur zwischen Leichen wandeln¹⁴. Mendelssohns Kennzeichnung der Schwärmerei als einer Art infantiler Regression trägt zwar die typischen Züge der von der Höhe der Vernunft herablickenden Aufklärung. Die Rede von einem in ihr enthaltenen Wahrheitskern weist jedoch in eine neue Richtung, die der esoterischen Deutung. Im Gegensatz zur landläufigen Aufklärung hatte sich Mendelssohn einen gewissen Respekt selbst vor den sogenannten Vorurteilen bewahrt bzw. wiedererobert. „Lassen Sie uns wider die Vorurteile selbst mit keinem Vorurteile eingenommen sein!“, schrieb er 1779 an Hennings in dem gleichen Geiste, in dem Lessing ihm 1771 geschrieben hatte: „Doch ich besorge es nicht erst seit gestern, daß indem ich gewisse Vorurtheile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müssen.“¹⁵ Die esoterische Deutung, die Lessing der Verteidigung der kirchlichen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen durch Leibniz gab, ist ein gutes Beispiel von dem, was er unter der Wiederaufnahme weggeworfener Vorurteile verstand. Mendelssohn wußte sich mit einer so weitgehenden, der Vernunfttheologie widersprechenden Lehre in keiner Weise abzufinden und konnte über Lessings Deutungsversuch nur den Kopf schütteln. Er entwickelte aber seinerseits eine Theorie der Toleranz den Vorurteilen gegenüber, die geschworenen Aufklärern wie Hennings und den Geschwistern Reimarus nicht minder bedenklich erschien. In seinem Aufsatz über die Frage: Was heißt aufklären? erörtert er

13 S. Hermann Bausinger, Aufklärung und Aberglaube, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 37, 1963, S. 345–362.

14 *JubA* VI.1, 140.

15 *JubA* XII.2,1; s. hierzu Bertha Badt-Strauss, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, IV, 1932, S. 178.

den Fall, daß Aufklärung eine Gefahr für die sittliche Ordnung der Gesellschaft werden könnte. Solle unter solchen Umständen die Aufklärung eingedämmt werden? Seine Antwort lautet: „Wenn ... man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheit nicht verbreiten darf, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen; so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren, und lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben.“ Mit anderen Worten: Wo ein Konflikt zwischen den Interessen der Aufklärung als theoretischer Vernunft und der Kultur als praktischer, religiös-sittlicher Vernunft bestehe, sei es geraten, der letzteren den Vorrang zu geben. Wo eine enge Verkettung zwischen dem System der Moral mit einer wie immer gearteten Theologie vorhanden sei, wäre es ein Akt der Lieblosigkeit, wollte man der theoretischen Wahrheit zuliebe die praktische Wirksamkeit der durch Vorurteile gestützten Moral aufs Spiel setzen.

Daß Mendelssohn trotz aller Betonung der theoretischen Erkenntnis als der Krone des Menschseins in allererster Reihe um die moralische Gesundheit des Menschen besorgt war, zeigt, wo er das Zentrum der menschlichen Persönlichkeit verankert sah. In der Kultur, nicht in der Aufklärung lag ihm das Wesentliche der Bildung. Von diesem Gesichtspunkt aus deutete er in seinem „Phädon“ die Tatsache, daß Sokrates den Götterkult duldete und in esoterischer Sicht sogar billigte. Ja, er hatte im Verlaufe des Streits mit Lavater den Freimut, von sich selbst zu sagen, daß er als Philosoph der Aufklärung keine Notwendigkeit sehe, die Dogmatik des Christentums anzugreifen, da sie aufs innigste mit der Moral der christlichen Gesellschaft verwoben sei und dieser die für ihren sittlichen Bestand nötigen Kräfte zuführe¹⁶. Und in seiner Theodizee¹⁷ warnte er davor, die naiv-populären Vorstellungen über die jenseitige Vergeltung zu beseitigen. Er sagt: „Menschenfeindliche Bosheit ist es, wenn ihr dem Lasterhaften die populäre Furcht benehmet, die ihn vielleicht von der Ausübung manches bösen Vorsatzes abhalten würde, wenn seine Seele noch nicht fähig ist, die große Wahrheit zu fassen, daß Ausübung des Bösen selbst Verdammnis sei. Wie nennet ihr den muthwilligen Knaben, der dem Lahmen seine Krücke zerbricht, weil er sie selbst nicht braucht? Ihr thut Dasselbe, wenn ihr das populäre System zerstöret, so lange der gemeine Haufe noch für eure höhern Grundsätze keinen Sinn hat.“ Zu dieser pädagogischen Erwägung tritt aber die esoterische hinzu: „Zweitens, im Grunde enthält selbst das populäre System viel Wahres. Die Begriffe müssen verfeinert, aber nicht umgebildet werden.“ Nicht einen Umsturz der Dogmen fordert Mendelssohn, sondern eine Vertiefung ihres Gehalts, die mit den Prinzipien einer vernünftigen Theologie in Einklang steht. Mendelssohn distanziert sich damit weitgehend vom radikalen Kampf gegen das Vorurteil, wie er in der französischen Aufklärung vom Ende des 17. Jahrhunderts an geführt worden war. Die alle Tradition als Vorurteil verwerfende Haltung, die uns etwa in Fontenelle, de La Motte und besonders d'Holbach begegnet, wird von ihm, und nicht nur von ihm allein, als verderblich empfunden. Die Sucht, alle ererbten Gepflogenhei-

¹⁶ *JubA* XII VII, 13 f.

¹⁷ *JubA* III.2, 237.

ten als Vorurteile zu verdächtigen, hatte schon 1751 Duclos veranlaßt, zur Besonnenheit aufzurufen, und 1755 dem Chevalier d'Arq nahegelegt, den warnenden Ausspruch zu tun: „Der Vorsatz, ein Vorurteil zu zerstören, ist eine sehr heikle Angelegenheit. Wenn man neben der nötigen Festigkeit nicht einen aufgeklärten Verstand mitbringt, so erschüttert man die Wahrheit, statt den Irrtum zu treffen.“¹⁸ Mendelssohns gemäßigte Einstellung entsprang, wie wir gesehen haben, nicht nur der Besorgnis, die Wahrheit zu erschüttern, sondern in erster Hinsicht moralischen Erwägungen. Andererseits war er nicht geneigt, mit Justus Möser, dem von Goethe verehrten Osnabrücker Patrioten und Historiker, dem Aberglauben ernstlich das Wort zu reden. Mösers Aufsatz „Etwas zur Vertheidigung des sogenannten Aberglaubens unsrer Vorfahren“ (1790) machte den Versuch einer Ehrenrettung des Aberglaubens, der, wenn Mendelssohn ihn erlebt hätte, nicht so unbedenklich von ihm gelobt worden wäre, wie es Goethe tat¹⁹.

Will man sich Mendelssohns Bildungsbegriff von seinen philosophischen Voraussetzungen her klar machen, so muß man sein Menschenbild ins Auge fassen. Die Unterscheidung von Aufklärung und Bildung hat ihre Wurzel in der Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen den oberen und unteren Seelenkräften, wie die in der deutschen Aufklärung übliche Bezeichnung lautete. Aufklärung, so dürfen wir Mendelssohn interpretieren, besteht in der Vervollkommenung der oberen Seelenkräfte, in der deutlichen, wissenschaftlichen, abstrakten Erkenntnis, die in der Wolffschen Terminologie als „symbolische“ Erkenntnis, d.h. als eine von anschaulicher Vorstellung gelöste, rein denkerische Funktion bezeichnet wurde²⁰. Im Gegensatz zur abstrakten oder symbolischen Erkenntnis, die der Aufklärung zu Grunde liegt, ist Bildung die harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte, genauer gesprochen der Einklang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Anschauung und abstraktem Wissen, zwischen den unteren und oberen Kräften der Seele. Wie wesentlich es ist, diesen Einklang herzustellen, erhellt, wie Mendelssohn hervorhebt, aus der Tatsache, daß jemand eine deutliche, logisch gesicherte Erkenntnis von der Existenz Gottes oder von der Geltung des Moralgesetzes haben kann, ohne dabei in seiner Lebensführung religiös oder sitzlich zu sein. Die aufklärerische Haltung allein, so können wir im Sinne Mendelssohns sagen, garantiert noch nicht die Bildung des Menschen. Erst wenn das Zusammenstimmen von symbolisch-abstrakter und sinnlich-anschaulicher Erkenntnis erfolgt, gewinnt die vernünftige Einsicht den Kräftezuwachs, der notwendig ist, um sie aus ihrer Isoliertheit zu lösen und zu lebendiger, wirksamer Einsicht zu machen. Wie dieser Einklang herzustellen sei, ist eine psychologische Frage, die Mendelssohn schon früh beschäftigte. Sie ist das Thema seiner Abhandlung „Von der Herrschaft über die Neigungen“, die 1756 entstand, als der berühmte Briefwechsel über das Wesen der Tragödie zwischen ihm, Friedrich Nicolai und Lessing lief. Im Dezember 1756 schrieb er an Lessing: „Ich bin auf einige ganz neue Gedanken von dem Streite der

18 S. Werner Krauss, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlin 1963, S. 274 ff., 527 ff.

19 S. Goethe, Insel-Verlag-Ausgabe, Bd. 13, S. 84 ff.

20 S. Christian Wolff, Psychologia Empirica, § 289.

untern und obern Seelenkräfte gekommen, die ich Ihnen ehestens zur Beurtheilung vorlegen werde.“²¹ Die psychologische Theorie, die er in der Abhandlung entwickelt, steht in engem Zusammenhang mit seinen ästhetischen Anschauungen und ist zweifellos durch die briefliche Diskussion über ästhetische Fragen angeregt. Sie besagt in Kürze Folgendes: Die Faktoren, die das Zustandekommen einer bestimmten Handlung bewirken, sind 1. die Anzahl der Motivationen, die zur Handlung antreiben; 2. die Deutlichkeit der Vorstellungen, die die Seele von dem ihr als erstrebenswert erscheinenden Guten hat; und 3. die Zeit, die zum Überdenken dieser Vorstellungen gebraucht wird. Man könne, sagt Mendelssohn, auf Grund der Vernunft völlig davon überzeugt sein, daß eine gewisse Handlung moralisch geboten sei, und dennoch anders handeln, wenn die von den unteren Seelenkräften suggerierten dunklen Motivationen eine größere Menge anderer begehrenswerter Objekte schneller auf uns wirken ließen, als dies bei der vernünftigen Überlegung der Fall sei. Mit anderen Worten: Die längere Zeit beanspruchende deutliche Vernunftkenntnis werde durch die zwar dunkle, oft sogar unbewußte Macht der Leidenschaft zeitlich und quantitativ überrumpelt. Wolle man daher die Tugend sichern, so sei es nicht genug, ihre Löblichkeit nach aller Strenge zu demonstrieren. Man müsse überdies eine Menge von sittlichen Motivationen durch die Reflektion in der Seele lebendig machen, und man müsse lernen, diese Menge von Motiven schnell zu überdenken. Dazu seien zwei Dinge erforderlich, Gewohnheit und konkrete Veranschaulichung, anschauende, nicht bloß abstrakte Erkenntnis. Hinsichtlich der Gewohnheit sagt Mendelssohn: „So wie der Künstler die ihm vorgeschriebenen Regeln so oft ausüben muß, bis er sich in wärendender Ausübung der Regeln nicht mehr bewußt ist, ebenso muß es der moralische Mensch mit den Gesetzen der Natur (d. h. der Vernunftmoral) machen, wenn er seine untern Seelenkräfte mit den obern in Harmonie bringen will.“²² Die anschauende Erkenntnis, sagt Mendelssohn, erlangen wir durch die Erfahrung, durch Beispiele aus der Geschichte und durch die Dichtung, von der er verlangt, daß sie nicht in „frostiger“ Weise moralisiere, sondern die Handlungen und Neigungen der Menschen nach dem Leben darstelle²³.

Die psychologische Theorie wird in besonders eindrucksvoller Weise in der 1761 zum ersten Mal veröffentlichten „Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen“ wieder aufgenommen. Hier erzählt er in reizvoller Form die von Xenophanes mitgeteilte Geschichte von Panthea, der schönen Gefangenen des Cyrus, und dem jungen Helden Araspes, der seinem vernünftigen Willen die Kraft zutraute, der Macht der Neigung zu widerstehen. Er erlag aber schließlich der heftigen Leidenschaft und erkannte, daß der praktische Wille nicht schlechterdings vom Verstand abhängt. Wie Medea bei Ovid, hätte auch Araspes sagen können: *aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor*²⁴. In der „Rhapsodie“ und der preisgekrön-

21 *JubA* XI, 84.

22 *JubA* II, 152.

23 S. Ludwig Goldstein, Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik, Königsberg 1904, S. 25–40.

24 Eines rät die Begierde, ein anderes der Geist; ich sehe und billige das Bessere, folge aber dem Schlechteren; *JubA* I, 408–415.

ten Abhandlung über die Evidenz (1763) ist in poetisch angehauchter Sprache von den Mitteln die Rede, durch die der Einklang zwischen den oberen und unteren Seelenkräften zu bewerkstelligen sei. Auch werden eine Reihe neuer Beobachtungen hinzugefügt. So heißt es in der „Rhapsodie“, daß es bei der Vermehrung der Motivationen nicht nur auf die Menge, sondern auch auf das Gewicht ankomme. „Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten.“ Um die Bewegungsgründe zur Tugend schneller überdenken zu können, müsse man so lange in der Übung fortfahren, bis die einmal erkannten theoretischen Grundsätze sich in Neigungen verwandelt hätten und die Tugend mehr Naturtrieb als Vernunft zu sein scheine. Der Zweck der Übung ist, wie er in der Abhandlung über die Evidenz sagt, die moralischen Pflichten unserem Temperament einzuverleiben²⁵.

Auch Christian Wolff hatte die Wichtigkeit der Übung in der Moral betont, und der Gedanke von der Tugend als einem seelischen Habitus geht ja schon auf die Ethik des Aristoteles zurück. Was Mendelssohn von seinen Vorgängern unterscheidet, ist die neue Auffassung von der sittlichen Vollkommenheit als einer Fertigkeit, mühelos, unbewußt, wie aus zweiter Natur das moralische Gesetz zu erfüllen. Die fast hymnische Schilderung des Menschen, der über den Kampf mit den Leidenschaften hinweg ist und ohne Eitelkeit die höchste Tugend ausübt, schlägt einen neuen Ton in der Moraltheorie an. Man weiß, wie tief Schiller von ihm berührt wurde. Im Kalliasbrief von 1793 sprach Schiller vom Menschen, dem die Pflicht zur Natur geworden sei und in dem sich die moralische Schönheit darstelle. In seiner Auseinandersetzung mit Kants rigoroser Pflichtethik hat er, von Mendelssohnschen Gedanken beeinflusst, der Neigung das Wort geredet. Mendelssohn selbst schöpfte den Gedanken von der Überlegenheit des aus Neigung sittlich Handelnden über den der Pflicht sich Beugenden aus der jüdischen Tradition, wie Ernst Simon in einer feinsinnigen Studie gezeigt hat²⁶. In diesen Zusammenhang gehört auch der Schillersche Aufsatz „Über Anmut und Würde“, dessen Nähe zu Mendelssohns Aufsatz „Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften“²⁷ Gelegenheit zu verschiedenen literarhistorischen Vermutungen gegeben hat. Sowohl Schiller wie vor ihm Mendelssohn schöpften aus Lord Homes „Elements of Criticism“, aber es ist wahrscheinlich, daß Schiller auch Mendelssohns Aufsatz benutzte²⁸. Was uns vor allem interessiert, ist die Verknüpfung, die Mendelssohn zwischen der Anmut – er nennt sie Grazie oder die hohe Schönheit in der Bewegung – und der zur Neigung gewordenen Sittlichkeit herstellt. Auch hier spielt

25 *JubA* I, 422 ff.; II, 325.

26 S. Ernst Simon, *Brücken, Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, S. 184–204. Außer der von Simon angeführten Maimonides-Stelle über die beiden Typen des Frommen (Hasid) und Gerechten (Zaddik) mag Mendelssohn auch an die noch prägnantere Gegenüberstellung dieser Typen bei dem Mystiker Hayyim Vital in dessen *Scha'arē Qeduschā* gedacht haben. Daß Schiller durch seine Mendelssohn-Lektüre zu seinem Begriff der moralischen Schönheit angeregt wurde, haben schon Oskar Walzel (s. Simon, a. a. O.) und Ludwig Goldstein gesehen.

27 *JubA* I, 453–494.

28 S. Goldstein, a. a. O., S. 122.

das Moment des Unbewußten eine entscheidende Rolle: „Die Grazie“, sagt er, „ist ... mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden [der Grazie] natürlich, leichtfließend und sanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorsatz und Bewusstseyn zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freywilligen Bewegungen fließen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden.“²⁹

Wir haben zu zeigen versucht, daß Mendelssohns Begriff der Bildung in seiner psychologischen Auffassung des Menschen begründet ist. Auch auf die Beziehung dieses Begriffs zu seiner Ästhetik ist, wenn auch nur flüchtig, hingewiesen worden. Mendelssohn war aber nicht nur Psychologe und Ästhetiker; sein Hauptinteresse galt der Metaphysik, und der abschließende Teil unserer Betrachtungen soll sich daher mit der metaphysischen Verankerung seiner Auffassung von der Bildung beschäftigen. Wir nehmen unseren Ausgangspunkt am besten, wie uns scheint, von einem Begriff, der in engster Verknüpfung mit dem der Übung als eines Mittels sittlicher Vervollkommnung steht. Dieser Begriff, mit dem sich Mendelssohn immer wieder befaßte, ist der des bon-sens, des Geschmacks. Schon in der Frühschrift „Verwandschaft des Guten und Schönen“ stellt er diesen Begriff der Lehre des Francis Hutcheson entgegen, der einen scharfen Trennungsstrich zwischen Vernunft und moralischem Sinn (moral sense) gezogen hatte. Wir billigen eine Tat, so hatte Hutcheson behauptet, und so wurde auch von Hume und Adam Smith gelehrt, nicht weil die Vernunft eine wahre Aussage darüber macht, sondern weil der moralische Sinn sie billigt. Ebenso fänden wir schön, was der ästhetische Sinn billige. Eine Handlung sei immer zweckbedingt, und Zwecke setzten Begehungen, Affekte voraus, deren Güte vom moral sense gewertet würde, aber nicht dem Urteil der Vernunft unterliege, da die Vernunft bloß Erkenntnis von Beziehungen habe, aber keine Zwecke setzen oder werten könne. Wie Hutcheson, nahm auch Alexander Gerard in seinem 1759 erschienenen „Essay on Taste“ eine ganze Skala von Sinnen an, um die Fähigkeiten der Einbildungskraft in ihrer Differenziertheit darzutun. Mendelssohn konnte sich mit dieser Theorie von der Vielfalt der Sinne nicht befreunden. Er warf ihr vor, daß sie dazu angetan sei, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen willkürlich abzuschneiden³⁰. Den Vernunftcharakter der Moral will er nicht angetastet sehen. Er will aber auch nicht psychologischen Tatbeständen Gewalt antun. So kommt er zu einer Art von Kompromiß, wobei ihm der Begriff des bon-sens hilfreiche Dienste leistet. Der bon-sens, so formuliert er, ist „eine geübte Vernunft“. Vernunft und bon-sens wirkten nach ähnlichen Regeln, die eine langsamer, der andere schneller. Mit unserer Vernunft unterschieden wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen und das Schöne vom Häßlichen. Wir besäßen aber auch bon-sens, Empfindung und Geschmack, die auch ohne die Deutlichkeit des logischen Beweisverfahrens ein unmittelbares Gefühl vom Wahren, Guten und

29 *JubA* I, 488. Eine ausführliche Darstellung von Mendelssohn Tugendlehre wird in meinem Buche *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen 1969, 356–391 gegeben.

30 *JubA* I, 169.

Schönen darböten. Dabei sei es der Geschmack, der in der Beurteilung des Schönen die Vernunft zu leiten habe, während in der Moral umgekehrt der bon-sens der Vernunft unterstehe³¹.

In der Preisschrift „Über die Evidenz“ werden die etwas vagen Aussagen über den bon-sens schärfer präzisiert. Der Begriff des Gewissens wird eingeführt, und der bon-sens gilt jetzt nicht mehr als eine Mischung von Empfindung, Geschmack und der Fähigkeit, im Nu undeutliche Schlüsse zu ziehen, sondern lediglich als eben diese letztere Fähigkeit. Der Geschmack als solcher wird auf das Gebiet des Ästhetischen begrenzt, und Wissen und bon-sens zusammen werden als das „innere Gefühl“ bezeichnet, das im Falle dringender moralischer Entscheidungen für das langwierige demonstrative Schlußverfahren einspringen muß. Trotz dieser Differenzierung der Begriffe hat sich aber an Mendelssohns grundsätzlicher Haltung nichts geändert. Das Gewissen ist nicht etwa ein verkappter moral sense à la Hutcheson, und die Einführung des „inneren Gefühls“ als Gewissen und bon-sens vereint bedeutet keineswegs die Einschmuggelung eines besonderen moralischen Prinzips. Das Gewissen ist das Ergebnis anhaltender Übung, und zwar der Übung unserer Vernunftkräfte. Mendelssohn verbindet die Darstellung des inneren Gefühls mit dem Aufweis der Mittel, durch die aus dem theoretischen Wissen um das Sittengesetz eine lebendige, wirksame Erkenntnis hervorgehe³².

Das Entscheidende an diesen Begriffsbestimmungen ist die ihnen zugrunde liegende metaphysische Sicht, die letztlich auf Leibniz zurückgeht. In dem Aufsatz „Verwandtschaft des Schönen und Guten“ wird diese metaphysische Anschauung auseinandergesetzt. Der Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Denken und Empfinden bedeute keinen schroffen Gegensatz, sondern bezeichne die Wahrnehmung des gleichen Gegenstandes in graduell abgestufter Weise. Die Begriffe des Verstandes, sagt Mendelssohn, verhalten sich zur sinnlichen Empfindung wie etwa der Ton einer Saite, der deutlich vernommen wird, zum Brausen des Meeres. Die Seele denkt, wenn sie deutlich wahrnimmt; und sie empfindet, wenn sie sich dem Eindruck überläßt, d. h. die auf sie einströmenden Begriffe in ihrer Totalität auf sich wirken läßt. Durch das deutliche Erfassen der Einzelheiten im Denken begreifen wir die Realität der Dinge; in der sinnlichen Wahrnehmung erscheint die Realität in einer Art verworrener Abspiegelung oder, wie Mendelssohn es mit einem Leibnizschen Ausdruck bezeichnet, als bloßes Phänomen. Ein Beispiel, das er zur Veranschaulichung dieses Unterschieds anführt, ist das Phänomen der sinnlich wahrnehmbaren Farben, das der Realität einer bestimmten Art von Brechung der Lichtstrahlen entspricht. Für das Denken des Wissenschaftlers, das der Realität zugewandt ist, gibt es im Grunde keine Farben, sondern nur gewisse Strahlenbrechungen. Für den empfindenden Menschen, der es mit den Phänomenen zu tun hat, leuchtet die Welt in der Buntheit ihrer Farben. Daher die Lebhaftigkeit der sinnlichen Empfindung im Unterschied zu der Abstraktheit der grauen Theorie. Mendelssohn will weder das eine noch das andere missen. Die Sinn-

31 *JubA* II, 182 f.

32 *JubA* II, 325–330; vgl. die eingehendere Darstellung in *Frühschriften* (Anm. 29), 344–356.

lichkeit ist ihm der Blütenduft des Lebens, die Vernunft die vollendete Frucht. In der Kunst besitzen wir die „sinnlich vollkommene“ Vorstellung, die als Nachahmung der Natur entzückt, erhebt oder erschüttert. Der ästhetische Geschmack hat seine eigenen Gesetze. Er ist nicht abstrakte Vernunft oder Kunsttheorie, aber er entspricht dem, was die Theorie in Formeln kleidet. Er ist, wie Mendelssohn ihn mit Baumgarten, dem Begründer der Ästhetik in Deutschland, bezeichnet, etwas der Vernunft Analoges, ein analogon rationis. In ähnlicher Weise ist der bon-sens, der moralische Geschmack, sozusagen, ein analogon rationis. Der Begriff der Analogie, der hier verwertet wird, besagt weder eine Gegensätzlichkeit noch eine völlige Identität. Er ist der geeignetste Ausdruck, um die Zweistufigkeit von Realität und Phänomen zu bezeichnen.

Wollte man ein umfassendes Bild von der Fülle der Gedanken entwerfen, die Mendelssohn den Beziehungen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gewidmet hat, so müßte man von seinen Briefen „über die Empfindungen“ ausgehend seine ästhetischen Schriften und Rezensionen analysieren und zum Abschluß noch einmal auf seine erkenntnistheoretisch-metaphysischen Anschauungen eingehen, wie er sie gegen Ende seines Lebens in dem überaus ansprechenden Essay „Die Bildsäule“ in Auseinandersetzung mit dem Sensualismus Condillacs und dem Idealismus Berkeleys entwickelte³³. Es würde sich dann zeigen, mit welcher Entschiedenheit er das Eigenrecht und die Unreduzierbarkeit nicht nur der Vernunft auf die Sinne, sondern auch der Sinne auf die Vernunft und aufeinander verteidigt hat: Die Verkennung dieses Eigenrechts und dieser Unreduzierbarkeit, so sagte er am Schluß dieses Essays, heiße nicht nur, „mit jenem Blinden“³⁴ sich die Scharlachfarbe wie den Klang einer Trompete vorstellen; sondern: die Seele selbst sich wie eine Geige denken ... und des Virtuosen [d. h. der Vernunftkraft] vergessen, der die ... Harmonie erst hervorbringen muß, wenn wir den Werth des Instruments erkennen sollen“. Es bleibt jedoch immer noch die Aufgabe übrig, die Vielfalt der Kräfte, die die Ganzheit des Menschen ausmachen, auf ein metaphysisches Grundprinzip zurückzuführen. Wie Leibniz sieht auch Mendelssohn jedes Wesen, von der anorganischen Natur bis zu Gott, als ein System von Einheiten, Monaden, die alle mit einem Kraftzentrum begabt sind. Diese Kraftzentren besitzen sowohl Wahrnehmung (Perzeption) wie Zielstreben (Appetition), aber sie unterscheiden sich durch den Grad der Bewußtheit, Klarheit und Deutlichkeit dieser Fähigkeiten. Von der schlafenden Monade des Anorganischen bis zur Wachheit des erkennenden Menschen und der Allwissenheit Gottes als der Zentralmonade gibt es eine unendliche Folge von Abstufungen. Die menschliche Perzeption oder, wie Leibniz sie nennt, die Apperzeption ist die Erfassung der ewigen und notwendigen Wahrheiten, klare und deutliche Erkenntnis. Aber nicht alle Erkenntnis, die der menschlichen Seele eignet, besitzt die Merkmale der Klarheit und Deutlichkeit. Nur das Denken Gottes ist Actus purus, vollkommen und ungehindert. Leibniz weist gelegentlich darauf hin, daß die Musik ein Vergnügen in der Seele erzeuge, obwohl sich die Seele nicht bewußt ist, daß sie beim Hören den Takt schlägt. Überhaupt tue die Seele vieles im Zustand verworre-

33 *JubA*, VI.1, 74–87.

34 Von dem Locke, Über den menschlichen Verstand, III, 4, § 11, spricht.

ner oder unbewußter Perzeptionen (in perceptionibus confusis seu insensibilibus), und diejenigen seien im Irrtum, die glaubten, daß in der Seele nichts geschehe, von dem sie keine bewußte Kenntnis besitze (cuius ipsa non scit conscia).

Diese Stelle ist ein wichtiges Zeugnis für Leibniz' Anerkennung der Rolle des Unbewußten in den seelischen Vorgängen³⁵. Andererseits ist die menschliche Seele, Leibniz zufolge, nicht eine tabula rasa, die völlig von den Sinnesindrücken abhängt, wie Locke lehrte, sondern sie besitzt von ihren eigenen Kräften her Spontaneität, schöpferische Fähigkeit und einen Schatz eingeborener Ideen, die allerdings ursprünglich verworren, unvollkommen sind. Hier liegen Ansätze zu einer Theorie des kollektiven Unbewußten, die allerdings nicht entwickelt wurden. Mendelssohn zitiert mit Zustimmung einen bei Plutarch angeführten Ausspruch Heraklits: Nur so lange, als wir wach sind, haben wir eine einzige, gemeinschaftliche Welt; im Schlaf und Traum verkehrt ein jeder gleichsam in seiner eigenen Welt³⁶. Kant zitiert den gleichen Satz in seinen „Träumen eines Geistersehers“³⁷ im Namen des Aristoteles, und er bemerkt dazu: „Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen.“ Offenbar hat weder Mendelssohn noch Kant die Möglichkeit eines kollektiven Unbewußten in Träumen in Betracht gezogen. Für den Leibnizianer Mendelssohn ist zunehmende Erkenntnis der objektiven Realität eine Art von zunehmendem Erwachen aus dem Traum der subjektiven oder gar bloß individuellen Ideenverbindung³⁸. Da er die Zweckbestimmung und höchste Glückseligkeit des Menschen im „ununterbrochenen Fortgang zu höheren Vollkommenheiten“ erblickt³⁹, ist ihm die Vernunft-erkenntnis der Gipfel des Erstrebenswerten. Er ist aber weit davon entfernt, der Vernunft allein das Geschäft der Vervollkommnung des Menschen anzuvertrauen. Auch will er nicht bloß einige Seelenkräfte entwickelt und die übrigen unterdrückt sehen. Was er befürwortet, ist die harmonische Entfaltung des ganzen Menschen: ein gereinigter Verstand, ein rechtschaffenes Herz und ein feines Gefühl für echte Schönheit⁴⁰. Dieses umfassende Vollkommenheitsideal spricht er mit Vorliebe in dem Motto aus, das er mehr als einmal Freunden ins Stammbuch schrieb: „Bestimmung des Menschen. Nach Wahrheit forschen; Schönheit lieben; Gutes wollen; das Beste thun.“ Mendelssohn war einer der ersten, der das Wort vom Wahren, Guten, Schönen als der Essenz des Humanismus prägte. Es ist dabei bezeichnend für den Geist der Aufklärung, daß dem Heiligen als dem Inbegriff der religiösen Welterfahrung kein Eigenrecht vindiziert wird. Mendelssohn hält das Licht der Vernunft für ausreichend, dem Menschen die für sein Heil notwendigen Wahrheiten zu erschließen, ihm den Weg des Gott wohlgefälligen Guten zu weisen und ihn die Erhabenheit des Schöpfers hymnisch feiern zu lassen.

35 S. *Frühschriften* (Anm. 29), 128, Anmerkung 59.

36 *JubA* III.1, 278; siehe Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*², Berlin 1906, S. 75.

37 Werke, hrsg. von Ernst Cassirer, Bd. 2, S. 357.

38 *JubA* III.1, 279.

39 S. *JubA* II, 166 und passim.

40 *JubA* II, 166.

Ihm ist die Vernunft an sich ein Heiliges⁴¹, da sie ein Abglanz der göttlichen Weisheit ist, und die in der Bibel dokumentierte Offenbarung bedeutet ihm keine Überhöhung der Vernunft durch ein Mysterium, sondern eine Verlebendigung des vernünftig Erkannten durch das das Leben ordnende und heiligende Gesetz. Diese Haltung, die ihren klassischen Ausdruck in seinem *Jerusalem* (1783) gefunden hat, hat nichts vom blasierten Wesen des landläufigen Deismus an sich. Das Menschenbild wird nicht säkularisiert. Der Mensch bleibt in seiner Gottesebenenbildlichkeit: Er ist das auf Gott ausgerichtete, auf Gott bezogene Wesen. Er wird aber aus den Banden intoleranter Konfessionalität befreit; denn das Gottesbild, dem er zugeordnet ist, hat sich in der Aufklärung verändert. Gott, der Archetypus der Vollkommenheit, kann weder ewige Höllenstrafen verhängen, wie Leibniz es noch verteidigte, noch die Heiden von der ewigen Seligkeit ausschließen, wie die Sorbonne es noch wahrhaben wollte, als sie den 1767 erschienenen Roman *Bélisair* des Marmontel seiner Toleranz wegen verurteilte. Das 17. und 18. Jahrhundert hatte den Menschen als Menschen entdeckt, und Mendelssohn war ganz von dieser Sicht beherrscht. Gott konnte nicht weniger tolerant sein als die Aufklärung es vom Menschen forderte.

Das Fortschreiten zur Vollkommenheit, das Mendelssohn als die Bestimmung des Menschen bezeichnet, sieht er auch im jenseitigen Leben fortgesetzt, ohne daß es je zur Ruhe käme. Jeder einzelne Mensch gehe seinen ihm eigenen Gang, folge einer ihm allein von der Vorsehung angewiesenen Reihe von Zielsetzungen, Widmungen, die ins Unendliche fortgehe. Die Ausbildung aller menschlichen Kräfte und Fähigkeiten sei nicht nur an und für sich gut, sondern letzter Endzweck⁴². Hier wird das Fortschreiten an sich verabsolutiert, wenn es auch als von der Vorsehung und dem Ratschluß Gottes gewollt bezeichnet wird. Wie Lessing im „Nathan“, so zieht auch Mendelssohn das Streben nach Wahrheit ihrem Besitze vor. Hier winkt keine *Visio beatifica* als letztes Ruheziel dem rastlosen Wanderer, keine *Unio mystica* und kein Anhaften an Gott. Kein Reigentanz der Gerechten um Gott als Mittelpunkt, wie die jüdische Eschatologie das Paradies malt. Die Gottbezogenheit des mittelalterlichen Menschen war eine Ausrichtung auf die Gottesschau. Diese Sicht ist jetzt aufgegeben und an ihre Stelle tritt der Fortgang ins Unendliche, die Verabsolutierung der menschlichen Vervollkommenung. Auf die von Herder an Mendelssohn gerichtete Frage, was denn der Erwerb unserer auf Erden gewonnenen Fähigkeiten in jenem Leben fruchte⁴³, wird nur die allgemeine Antwort gegeben, der Faden breche nie ab; wir würden dort fortsetzen, was wir hier angefangen hätten, denn alles am Menschen verrate Unendlichkeit. Jede seiner sinnlichen Empfindungen enthalte Stoff zu einer unendlichen Entwicklung; jede seiner Begierden gehe ins Unermeßliche⁴⁴. Der Glaube an den unendlichen Fortschritt ist hier, wie auch bei Kant, zur Religion geworden.

Dieser Glaube bezieht sich aber bei Mendelssohn, anders als bei Kant und Lessing, lediglich auf den Fortschritt des Einzelmenschen, nicht der Menschheit als eines Gan-

41 S. *JubA* XII.1, 32; *Jerusalem* (1783), I, 60; II, 4.

42 *JubA* VI.1, 42.

43 *JubA* XII.1, 197–201.

44 *JubA* VI.1, 42.

zen. Sein Gesichtspunkt ist der der Leibnizschen Monadologie. Es ist die Einzelseele, die aus Dunkel und Unbewußtheit dem Licht der Vernunft zustrebt. Die geschichtliche Dimension fehlt in Mendelssohns Betrachtungsweise. Genauer gesagt: Er lehnt sie als mit dem Fortschrittsgedanken unvereinbar ab⁴⁵. Rousseaus Kulturkritik weist er zwar mit beißender Schärfe zurück, aber nicht etwa weil sie den geschichtlichen Fortschritt ins Gegenteil verkehrt, sondern weil sie dem naturrechtlichen Begriff des Menschen zuwiderläuft. Was er an ihr bejaht, ist der Begriff der perfectibilité, dem er jedoch eine von Rousseau nicht beabsichtigte Wendung ins Leibnizsche gibt, was schon von Lessing als falsch empfunden wurde⁴⁶. Es ist bezeichnend, daß er in einem seiner Aufsätze⁴⁷ Rousseaus These von der sittenverderbenden Wirkung der schönen Künste und Wissenschaften letztlich nur dazu benutzt, das durch sie gestellte geschichtliche Problem auf die Ebene des Individuums zu leiten: Jeder vernünftige Mensch müsse an sich selbst die Frage tun, die Rousseau in Hinsicht auf ganze Nationen beantwortet haben wolle: Wird die Erkenntnis des Schönen von der Liebe zum Guten abführen?

Damit sind wir zu unserem Ausgangspunkt, der Frage von Aufklärung und Kultur, zurückgekehrt. Die Bildungskrise, die er in seiner Umwelt spürte, war zwar, wie er sich eingestehen mußte, ein kollektives Phänomen. Ihre Lösung aber sah er in der Besinnung des Einzelnen auf seine Bestimmung. Echte Bildung ziehe ihre Kräfte aus dem Bild, das der Mensch von sich selbst in der Seele trage. Daß Mendelssohns Zeitgenossen wohl verstanden, worauf es ihm dabei ankam, zeigen die humoristischen Verse, mit denen Goethes Freund Merck zwei Schulknaben über das von Mendelssohn behandelte Thema des Selbstmords disputieren ließ: „Die zeigten durch den Mendelssohn / Und die Empfindungsbrieft, / Dass aller Selbstmord in der Welt / Am Ende dahin liefe: / Dass man im Unglück sich so liess / Durch Sinnlichkeiten rühren, / Die höh'ren Seelenkräfte nicht / Das Ruder liesse führen.“⁴⁸ Der Einklang zwischen den unteren und oberen Seelenkräften ist in der Tat der Kernpunkt der Mendelssohnschen Philosophie, und nur wo dieser Einklang herrscht, so lehrte Mendelssohn, ist der Wille zum Leben gesichert.

45 S. *JubA* XIII, 64–66; *Jerusalem* (1783), II, 44–48; vgl. Hans Liebeschütz, Mendelssohn und Lessing in ihrer Stellung zur Geschichte, in: *Studies in Jewish Intellectual History* (ed. S. Stein and R. Loewe), University, Alabama 1979, S. 167–182.

46 *JubA* XI, 34.

47 *JubA* II, 181 f.

48 Zitiert bei Martin Sommerfeld, Friedrich Nicolai und der Sturm und Drang, Halle a.d. Saale 1921, S. 259.

Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (Stand Frühjahr 1982)

Abteilung I: Texte zur Philosophie der deutschen Aufklärung

- Band 1: *Die Gesellschaft von Freunden der Aufklärung. (1783–1798). Nachrichten über die Berliner Mittwochsgesellschaft.* Gesammelt und erläutert von Walther Gose und Norbert Hinske

Abteilung II: Monographien zur Philosophie der deutschen Aufklärung

- Band 1: Hans-Jürgen Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert.* Mit einer Einleitung in die Reihe *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung (FMDA)* von Norbert Hinske. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. 293 S.
- Band 2: Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*
- Band 3: Alexander Altmann, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. 304 S.

Abteilung III: Indices zur Philosophie der deutschen Aufklärung

- Band 1: *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert Neues Organon I.* Unter Mitwirkung von Michael Albrecht, Rainer Bast, Birgitta Drosdol, Hans-Jürgen Engfer, Birgit Nehren in Zusammenarbeit mit Heinrich Delfosse herausgegeben von Norbert Hinske
- Band 2: *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert Neues Organon II.* Unter Mitwirkung von Rainer Bast und Birgit Nehren in Zusammenarbeit mit Heinrich Delfosse herausgegeben von Norbert Hinske