

# Werkprofile

Philosophen und Literaten  
des 17. und 18. Jahrhunderts

Herausgegeben von

Frank Grunert und Gideon Stiening

Wissenschaftlicher Beirat:

Wiep van Bunge, Knud Haakonssen, Marion Heinz,  
Martin Mulrow, Merio Scattola und John Zammito

## Band 2

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

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

Heiner F. Klemme, Gideon Stiening,  
Falk Wunderlich (Hg.)

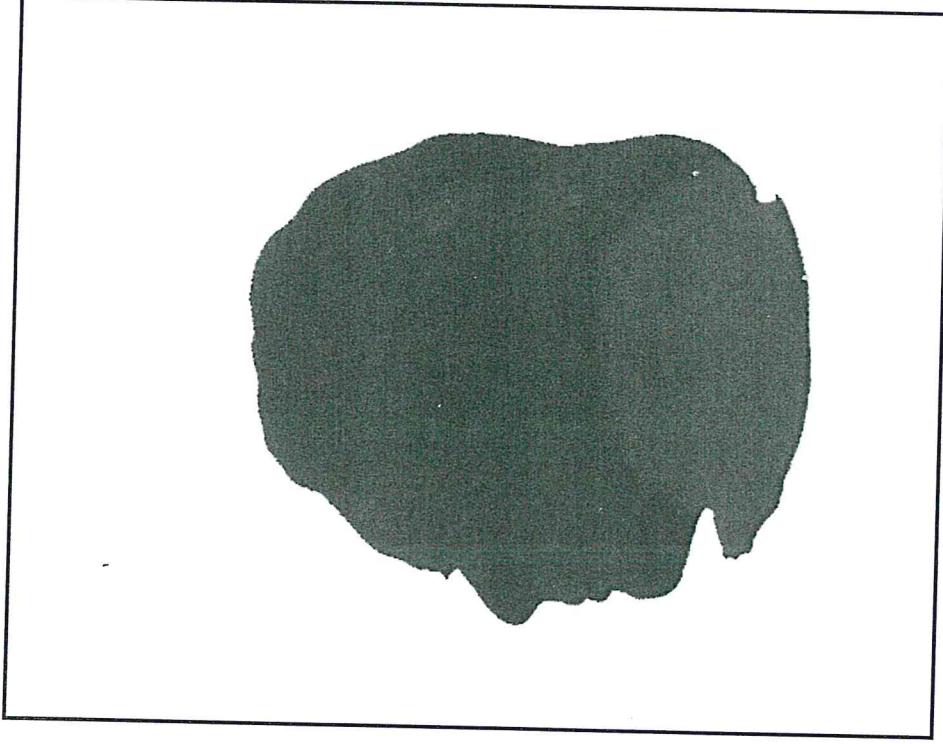
**Michael Hißmann**  
(1752–1784)

Ein materialistischer Philosoph  
der deutschen Aufklärung



Akademie Verlag

Abbildung auf S. 5: Schattenriss-Porträt von Michael Hißmann; in: Johann Caspar Lavater: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Bd. 3. Leipzig, Winterthur 1777, XII. Abschn., IV. Frg., Nr. 3, S. 336.



Michael Hißmann (1752–1784)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2013  
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe.  
[www.akademie-verlag.de](http://www.akademie-verlag.de)

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb  
der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-  
rung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser jacour unter Verwendung eines Kupferstichs von B. Picartin aus dem  
Jahre 1728; in: Richard Cumberland: *Traité Philosophique des Loix Naturelles*. Traduit du Latin par  
Monsieur Barbeyrac. Amsterdam 1747  
Satz: Oliver Bach, München  
Druck: Concept Medienhaus, Berlin  
Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005678-4

E-Book: ISBN 978-3-05-006335-5

## Inhaltsverzeichnis

HEINER F. KLEMMME, GIDEON STIENING, FALK WUNDERLICH Einleitung: Michael Hißmann: und der Materialismus in der deutschen Aufklärung . . .	11
---	----

### I. METAPHYSIK, PSYCHOLOGIE UND ERKENNTNISSTHEORIE

UDO THIEL Hißmann und der Materialismus . . . . .	25
--	----

PAULA RUMORE Im Kampf gegen die Metaphysik. Michael Hißmanns Verständnis der Philosophie . . . . .	43
--	----

FALK WUNDERLICH Assoziation der Ideen und denkende Materie Zum Verhältnis von Assoziations- und Materialismus bei Michael Hißmann, David Hartley und Joseph Priestley . . . . .	63
--	----

ANDREE HAHMANN Hißmanns Versuch über die Wahrnehmung . . . . .	85
---	----

MARTIN SCHMEISSER »Der eigentliche Materialist [...] weiß von keiner unkörperlichen geir- bewegenden Kraft.« Michael Hißmann und die Psychologie Charles Bonnets . . . . .	99
--	----

### II. NATURRECHT UND POPULARPHILOSOPHIE

DIETER HÜNING »Eine fruchtbare philosophische Fiktion.« Michael Hißmanns Beitrag zur Anthropologisierung des Naturzustandes . . . . .	121
---	-----

MARTIN MULSOW Michael Hißmann und Christoph Meiners über die eleusinischen Mysterien . . . . .	147
--	-----

UDO ROTH »Lesen mag es die ganze schöne Welt.« Michael Hißmanns Beitrag zur Popularphilosophie . . . . .	157
--	-----

### III. GESCHICHTE, SPRACHE UND LITERATUR

FRANK GRUNERT Philosophie und Geschichte. Michael Hißmann als Philosophiehistoriker . . . . .	205
HEINER F. KLEMME »Die wahre Geschichte ist die Grundfeste von der wahren Philosophie.« Michael Hißmann und die Philosophie der Geschichte . . . . .	215
HANS-PETER NOWITZKI Die Mechanik der Sprache. Hißmanns physiologische Sprachphilosophie und ihre anthropologischen Voraussetzungen . . . . .	225
GIDEON STIENING »Die Nerven deines Schönheitsgefühls.« Hißmann als Materialistischer Ästhetiker und Theoretiker des <i>Sturm und Drang</i> . . . . .	253

### IV. ANHANG

Zeitrafel . . . . .	277
Bibliographie . . . . .	281
Personenregister . . . . .	303

# EINLEITU

# Im Kampf gegen die Metaphysik

## Michael Hißmanns Verständnis der Philosophie

### 1. Selbstdenken und eklektische Philosophie: der Leitspruch einer Epoche

»Unstreitig war *Hißmann* Selbstdenker in hohem Grade und ein entschiedener Gegner alles blinden Nachbetens in der Philosophie.«<sup>1</sup> Mit diesen Worten umriss der langjährige Freund und erste Biograf Hißmanns, Karl Filtsch, sehr knapp und scharf das Profil seines Freundes. Insbesondere hebt er dessen natürlichen Hang zur Bekämpfung jeder Form von unselbständiger Schulphilosophie hervor, zugunsten der freien, kritischen Ausübung der eigenen Vernunft. Kurz gesagt: des Selbstdenkens.

Diese Einstellung zur Philosophie, auf die Hißmann in seinen Schriften beharrlich zurückkommt, hat tiefe Wurzeln. Sie ist sozusagen der Leitspruch einer Epoche, das Banner, unter dem die deutsche Philosophie den Übergang von der rationalistischen Scholastik zum Zeitalter der Aufklärung vollzog. In der berühmten Formulierung Kants bedeutet die Aufklärung die unbestrittene Durchsetzung der Eigenständigkeit des Denkens, Fähigkeit und Mut jedes Menschen, sich der eigenen Vernunft zu bedienen. Das *Selbstdenken* als Zeichen der Reife des Menschen wurde zur programmatischen Idee der *Aufklärung* erhoben.<sup>2</sup>

Obwohl diese kantische Überlegung in Christian Wolffs Unterscheidung zwischen historischen und philosophischen Erkenntnissen wurzelt,<sup>3</sup> nahm die Diskussion über das Selbstden-

<sup>1</sup> Johann Filtsch: *Michael Hißmann*. In: *Siebenbürgische Provinzialblätter*, I (1804–05), S. 88–104, hier S. 97.

<sup>2</sup> Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). In: *Kant's gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff, Bd. VII, S. 33–42, hier S. 35. (Im Folgenden: AA, Band, Seite) Vgl. Norbert Hinske: *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*. In: Raffaele Ciafardone, Norbert Hinske, Rainer Specht (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Stuttgart 1990, S. 407–458, hier S. 416–424.

<sup>3</sup> Christian Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere / Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen* (1728). Historisch-kritische Ausgabe hg. von Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, § 6: »*Cognitio* rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, *philosophica* dicitur.« Die philosophische Erkenntnis verstand Wolff als die eigene Einsicht in die Gründe dessen, was ist oder geschieht; er behauptet deswegen, es gebe einen substantiellen Unterschied zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie, wo die letzte keine philosophische, sondern eine historische Erkenntnis ist, ebd., § 50.

ken in der deutschen Philosophie der letzten dreißig Jahre des 18. Jahrhunderts eine klare Frontstellung gegen Wolff und seine Schule Gestalt an. Dank des antidogmatischen Geistes der Göttinger Alma mater, an der Hißmann nach der relativ kurzen Zeit in Erlangen seine intellektuelle Ausbildung durchlief, wurde die Dringlichkeit des Themas deutlich wahrgenommen. So hatte sich ab Ende der 60er Jahre an der jungen Georg-August-Universität eine immer radikalere Opposition gegen die institutionalisierte Philosophie herauszubilden begonnen. Teilweise griff sie Thomasius' Ideal der *philosophia aulica* auf, setzte es jedoch weitaus schärfer der Schulphilosophie entgegen, über die sich mittlerweile ein ganz und gar negatives Urteil durchgesetzt hatte. Schritt für Schritt hatte Christian Thomasius den Entwurf zu einer ›Philosophie für alle‹ in offenem Gegensatz zur *philosophia sectaria* erarbeitet, die in den Fesseln der aristotelischen und lutherischen Orthodoxie gefangen und nur für die universitären Lesesäle geeignet war.<sup>4</sup> Doch schon zu Beginn des Jahrhunderts hatte sich Johann Franz Budde dafür eingesetzt, der so genannten ›Schulphilosophie‹ eine gewisse Würde zurückzugeben. Budde, der die zu jener Zeit viel diskutierte Unterscheidung zwischen »Welt- und Schulgelahrtheit« analysierte, fasste erstere als Gesamtheit der begründeten und wahren Erkenntnisse auf, die den Menschen zur Erreichung der irdischen und himmlischen Glückseligkeit führen konnten, und letztere als eine Art ›Professionalisierung‹ des Wissens. Diese betraf Methoden und Verfahren, mit denen jene Erkenntnisse in den Schulen gesucht, vertieft, gelehrt und verteidigt wurden. Obwohl Budde am Primat der Weltgelehrsamkeit festhielt, war er also dennoch bereit, der Schulphilosophie einen spezifischen Nutzen zuzuerkennen.<sup>5</sup>

In den Jahren der Frühaufklärung, in denen die Debatte über das Selbstverständnis der Philosophie und ihre Bestimmung an Dringlichkeit gewann, kam dieser Polemik eine erstrangige Bedeutung zu. Wolffs Stellungnahme zugunsten einer *philosophia ad usum scientiarum atque vitae apta* kann als reifer Versuch einer Versöhnung der wissenschaftlich-spekulativen Dimension der Erkenntnisse mit dem praktisch-weltlichen Interesse verstanden werden. Doch schon in den Jahrzehnten vor der Jahrhundertmitte erlangte der Streit erneut große Aktualität. Die ausufernde Verbreitung von Handbüchern und Kompendien der wolffschen Philosophie, die flächendeckend und nahezu hegemonial in den deutschen Universitäten und Akademien Einzug hielten, hatte den Geist seiner Philosophie wesentlich verfälscht und sie in die Starrheiten einer Scholastik im schlechten Sinn des Wortes verstrickt. Die abstrakten Inhalte, die terminologische und begriffliche Spitzfindigkeit, die Anpassung der Erkenntnisse an das deduktive Verfahren und das Joch des *pruritus demonstrandi* hatten jeglichen Kontakt zum Menschen mit seiner weltlichen Dimension und Lebenspraxis verloren. Nachdem man sich vom Menschen und seinen eigentlichen Interessen verabschiedet hatte, wurde die Philosophie erneut zu einer theoretischen Übung als Selbstzweck, die sich in den unfruchtbaren Höhen der doktrinären Streitigkeit-

<sup>4</sup> Was den allmählichen Übergang von der *philosophia aulica* (Hofphilosophie) – eine Philosophie, die für die politische Klasse der Zeit geeignet sein sollte – zu einer ›Philosophie für alle‹ – eine Philosophie für »alle Stände und Geschlechter« – angeht, vgl. Werner Schneiders: *Nicht plump, nicht säuisch, nicht sauer-töpfisch. Zu Thomasius' Idee einer Philosophie für alle*. In: Martin Fontius, Werner Schneiders (Hg.): *Die Philosophie und die Belles-Lettres*. Berlin 1997, S. 11–20.

<sup>5</sup> Vgl. Johann Franz Budde: *Philosophisches Discurs von dem Unterschied der Welt- und Schul-Gelahrtheit*. Vorrede zu: Martin Musig: *Licht der Weisheit, in denen nöthigsten Stücken der wahren Gelehrsamkeit, zur Erkenntniß menschlicher und göttlicher Dinge, nach Anleitung der philosophischen und theologischen Grund-Sätze*. Leipzig 1709, §§ III–IV, XXIII.

ten abschirmte. Die »cognitive crisis of the enlightenment«,<sup>6</sup> die Deutschland nach Wolffs Tod (1754) traf – der die Bühne der deutschen Philosophie rund dreißig Jahre lang fast unangefochten beherrscht hatte – musste sich daher mit einem Bild der Philosophie auseinandersetzen, das sich von den Verkündungen ihres Erfinders weit entfernt hatte.

So pflegte man gegen Wolffs Philosophie, die zu einem Symbol des dogmatischen Sektierertums geworden war, den berühmten Sinnspruch Senecas anzuführen, wonach die Philosophie sich an einem bestimmten Punkt zu ihrem größten Schaden von der Welt abgekehrt und der Schule zugewandt hatte. »Die Weltweisheit habe sich nun aus der Sphäre des Lebens in die Sphäre der Katheder versetzt«, schrieb Hißmann seiner eifrigen Briefpartnerin im ersten seiner *Briefe über Gegenstände der Philosophie* und griff dabei wortgetreu eine Stelle aus den *Fragmente über die Neue Deutsche Litteratur* auf, die sein Freund und Lehrer Johann Georg Heinrich Feder am Anfang seiner *Logik und Metaphysik* angeführt hatte.<sup>7</sup>

Feder, der 1768 aus dem Coburger Casimirianum nach Göttingen gekommen war, hatte erheblich zur Formulierung des – wenngleich inoffiziellen – Programms der so genannten *Popularphilosophie* beigetragen, die den Göttinger Kreis gegen Ende des Jahrhunderts prägte. In Feders Sicht musste die Philosophie zum Menschen zurückkehren, in ihm ihren herausragenden Gegenstand finden und ihn zum Hauptmaßstab für die Festlegung ihrer Interessensfelder machen. Die *Philosophie* musste sich erneut als *Weltweisheit* verstehen, aus den Lesesälen herausfinden und sich der Welt zuwenden, sie musste eine den meisten verständliche Sprache sprechen und nach Form und Inhalt einem gesunden Menschenverstand zugänglich sein. Gegen das von der wolffschen Scholastik und ihrer dogmatischen Haltung verkörperte philosophische Sektierertum hatte die Göttinger Spätaufklärung aus den klassischen Quellen und der fortlebenden thomasiusschen Tradition den Begriff der eklektischen Philosophie aufgenommen. Die *Eklektik* genoss in jenen Jahren noch beträchtliches Ansehen, das ihr erhalten blieb, bis sie gegen Ende des Jahrhunderts von Reinhold und Fichte, später von Hegel, unwiderruflich verurteilt wurde.<sup>8</sup> Bevor die *philosophia eclecticica* zum *Eklektizismus* verkam und letztlich dem Synkretismus

<sup>6</sup> Den Ausdruck zitiert Manfred Kuehn: *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Kingston, Montreal 1987, S. 36. Kuehn bezieht sich auf Leonard P. Wessell: *G.E. Lessing's Theology. A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*. The Hague 1977.

<sup>7</sup> Michael Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie, an Leserinnen und Leser*. Gotha 1778, Erster Brief, S. 9. Johann Georg Heinrich Feder: *Logik und Metaphysik*. Hanau, Leipzig 1775. Die Adressatin von Hißmanns ersten fünf *Briefen* ist eine nicht näher bestimmte »Madame C\*\*«. Johann Karl Schuller behauptete, – als er Hißmanns Lebensbeschreibung auf Grund seiner von Johann Filtsch aufbewahrten Korrespondenz verfasste – dass die *Briefe* den Gegenstand einer Dankungsschrift der Fürstin Galizin (vom 18. September 1780) sein sollten (vgl. Johann Karl Schuller: *Magister Hißmann in Göttingen. Ein Beitrag zur siebenbürgisch-sächsischen Gelehrten-geschichte*. Kronstadt 1863, S. 9, Anm.).

<sup>8</sup> Vgl. Fichtes strenges Urteil über den Eklektizismus in der Einleitung in die polemische Schrift gegen Friedrich Nicolai: »Nehmlich ich scheue mich nicht zu gestehen, daß seitdem ich die mich umgebende Welt kenne und selbst eine Meinung habe, nichts mir verhaßter und verächtlicher gewesen ist, als die elende Behandlung der Wissenschaften, da man allerlei *Fakta* und Meinungen, wie sie uns unter die Hände kommen, zusammenrafft, ohne irgend einen Zusammenhang oder einen Zweck, außer dem, sie zusammenzuraffen und über sie hin und her zu schwatzen; da man über alles für und wider disputirt, ohne sich für irgend etwas zu interessiren, oder es ergründen oder auch nur zu wollen; und in allen menschlichen Kenntnissen nichts erblickt, als den Stoff für ein müßiges Geplauder, dessen Haupterforderniß dies ist, daß es eben so verständlich sei am Putztische, als auf dem Katheder; jene schaa-

nderts eine klare  
schen Geistes der  
gen seine intellek-  
ihrgenommen. So  
ie immer radikale-  
onnen. Teilweise  
-härfer der Schul-  
lrrteil durchgesetzt  
ilosophie für alle  
ristotelischen und  
igniet war.<sup>4</sup> Doch  
gesetzt, der so ge-  
die zu jener Zeit  
erte, fasste erstere  
aschen zur Errei-  
ztere als eine Art  
üt denen jene Er-  
bwohl Budde am  
philosophie einen

rständnis der Phi-  
k eine erstrangige  
*entiarum atque vitae*  
en Dimension der  
och schon in den  
tät. Die ausufer-  
philosophie, die flächen-  
nien Einzug hiel-  
Starrheiten einer  
e terminologische  
luktive Verfahren  
mit seiner weltli-  
schen und seinen  
zu einer theoretin-  
inären Streitigkei-

Philosophie, die für  
– eine Philosophie  
*ht säuisch, nicht sauer-*  
lers (Hg.): *Die Philo-*

*ul-Gelahrtheit. Vorre-*  
*vkeit, zur Erkenntniß*  
*Sätze*. Leipzig 1709,

gleichgesetzt wurde – einer zusammengeflackten und stümperhaften Wissensform, die sich in keine höhere Perspektive einbetten ließ<sup>9</sup> –, hatte sie als höchstes Ergebnis der Vernunftausübung gegolten. Da sie stets unabhängig war von den verschiedenen philosophischen Schulen, konnte sie das Wahrste und Beste, das sich in den unterschiedlichen Philosophien auffinden ließ, anhand von Prinzipien auswählen und in einer einheitlichen Perspektive in Übereinstimmung bringen. Aus diesem Grund hatte die *Eklektik* eine grundlegende Voraussetzung im *Freidenken*. Schon seit der *Manductio ad stoicam philosophiam* von Justus Lipsius (1604), die in der Forschung gemeinhin als *locus modernus* der eklektischen Philosophie bezeichnet wird, galt die Freiheit zu philosophieren (*libertas philosophandi*) als Grundprinzip jener Ausübung der Philosophie.<sup>10</sup> Genau dieses Wissensmodell muss Johann Georg Walch im Sinn gehabt haben, als er Christian Thomasius im Anhang zur Zweitaufgabe seines berühmten *Philosophischen Lexicons* (1740) »de[n] erste[n] Eclectische[n] Philosophus in Deutschland« nannte.<sup>11</sup> Dieser hatte nämlich dem Bedürfnis entsprochen, die *doctrina ratiocinandi et morum* vom Sektierertum der *Schulphilosophie* zu befreien – der aristotelischen, cartesianischen und jeglicher anderen Richtung –, und das Ideal einer Philosophie vorgebracht, die aufgrund einer rationalen Auswahl die besten Aspekte der verschiedenen philosophischen Auffassungen zu sammeln vermochte:

Voco autem *Eclecticam Philosophiam* – schrieb Thomasius, fast wörtlich die Anfangsseiten von Johann Christoph Sturms *De philosophia sectaria et electiva* aufgreifend – quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare, sed ex ore scriptisque doctorum quorumcunque, quicquid veri bonique, non docentis auctoritate, sed argumentorum pondere convictus quis cognoverit, in horrea sua colligere, adeoque de suo subinde addere, et ita suis potius oculis quam alienis videre.<sup>12</sup>

Der eklektische Philosoph steht im Gegensatz zum sektiererischen: Dies war der Gedanke, den Thomasius 1688 in seiner *Introductio ad philosophiam aulicam* vortrug und den Denis Diderot 1755

Wisserei und Stümperei, Eklekticismus genannt, die ehemals beinahe allgemein waren, und auch gegenwärtig noch sehr häufig angetroffen werden.« (Johann Gottlieb Fichte: *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts* (1801). In: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hg. von Reiner Lauth et al., Bd. I/7: *Werke 1800–1801*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 370. Vgl. hierzu Bruno Bianco: *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*. Napoli 1992, S. 131, Anm. 137. Über das Thema im Allgemeinen vgl. das Standardwerk von Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

- <sup>9</sup> So sachgemäß Wilhelm Traugott Krug: *Über die verschiedenen Methoden des Philosophierens und die verschiedenen Systeme der Philosophie in Rücksicht ihrer allgemeinen Gültigkeit*. Meissen 1802 (ND Bruxelles 1968), S. 23; ders.: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*. Leipzig 1832 (ND Bruxelles 1970), Bd. 1, *ad voc.* »Eklekticismus«.
- <sup>10</sup> Donald R. Kelley: *Eclecticism and the History of Ideas*. In: *Journal of the History of Ideas*, LXII (2001), pp. 577–592; hier p. 581.
- <sup>11</sup> Johann Georg Walch: *Anhang zum Philosophischen Lexico, worinnen die Leben der berühmtesten Philosophen nach Alphabetischer Ordnung enthalten*. In: ders.: *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1740 (1726, ND der vierten Auflage von 1775: Hildesheim 1968), S. 163. Über Thomasius und die Eklektik vgl. die ausführliche Untersuchung von Albrecht: *Eklektik* (s. Anm. 8), S. 398–416.
- <sup>12</sup> Christian Thomasius: *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praesudicia Cartesianorum & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*. Leipzig 1688 (ND Hildesheim 1993), § 90. Vgl. auch Johann Christoph Sturm: *De philosophia sectaria et electiva*. Altdorf 1679, S. 2.



in dem für die *Encyclopedie* verfassten Artikel »Éclectisme« unterschrieb. Die eklektische Philosophie ist die Philosophie der gesunden Geister, die nach den Ruhmesblättern der Antike in Vergessenheit geriet, bis zur Wiederentdeckung von »la prérogative la plus belle de l'humanité, la liberté de penser par soi-même«. <sup>13</sup> Dieses Freidenken hatte nichts mit der allgemeinen Freiheit zu tun, das zu denken oder zu behaupten, was mehr beliebt, sondern bedeutete *Selbstdenken*, also die Freiheit, allein der Vernunft und dem Beweis der Erfahrung Autorität zuzuerkennen. Sehr klar bringt Christoph Meiners dies in einer Schrift zum Ausdruck, die Hißmann gut kannte: »Das freie Denken [...] besteht vorzüglich in der Unabhängigkeit von dem Interesse oder Zwange, gewisse Meinungen als heilig und unwidersprechlich zu glauben«. <sup>14</sup>

Zusammen mit dem Begriff der Mündigkeit, der sich unmittelbar auf Kants aufklärerisches Ideal bezieht, durchziehen Eklektik und Selbstdenken in unterschiedlicher Verbindung den gesamten Verlauf der deutschen Aufklärung: »Die drei Begriffe in ihrer Substanz«, schreibt Norbert Hinske, »artikulieren ein und dasselbe Programm: die Idee eines freien und eigenständigen Denkens, das sich aus der Bindung an eine einzelne Autorität [...] gelöst hat und aus einiger Einsicht nach Erkenntnis sucht«. <sup>15</sup> Die *philosophia eclecticica* als Charakteristik der Frühaufklärung, das aus der hochaufklärerischen Idee der *cognitio philosophica* als eigene Einsicht in die Gründe der Tatsachen hervorgegangene *Selbstdenken* und die *Mündigkeit* der Vernunft als Unterscheidungsmerkmal des aufgeklärten Zeitalters, zu dem die Spätaufklärung hinstrebt, blicken auf ein vollkommen modernes Wahrheitsideal. Die Wahrheit wird nicht mehr als alleiniges Erbe einer Gruppe, einer Schule oder eines Teils der Menschheit aufgefasst, sondern als kollektives Ziel, das es gemeinsam anzustreben gilt. Kants Überlegungen zum Pluralismus – als Gegenmaßnahme gegen die Gefahr des logischen Egoismus, die in Wahrheit bereits von dem modernsten der Wolffianer, Georg Friedrich Meier, erkannt wurde – sind zutiefst in dieser typisch aufklärerischen Reflexion verwurzelt. <sup>16</sup>

Die Opposition gegen den sektiererischen Dogmatismus und die Forderung nach einer eklektischen Philosophie, die von der Eigenständigkeit des Denkens zeugt, beseelt in der deutschen Philosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Programm einer Reform der Philosophie im Sinne ihrer »Verweltlichung«, die in der Göttinger Georg-August-Universität eines ihrer wichtigsten Ausstrahlungszentren fand. Obwohl zu den Desiderata dieses Programms eine unverhohlene Abneigung gegen jede Form der sektiererischen und dogmatischen Institutionalisierung der Erkenntnis zählte, zugunsten eines Eklektizismus mit skeptischen Zü-

<sup>13</sup> Denis Diderot: *Éclectisme*. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. V, Paris 1755, S. 283. Vgl. auch Thomasius: *Introductio ad philosophiam aulicam* (s. Anm. 12), § 96; dazu Werner Schneiders: *Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*. In: *Studia Leibnitiana*, XV (1983), S. 2–18, spez. S. 11: »Die philosophia sectaria taugt nur für die Schule, der Hof benötigt eine neue philosophia eclecticica.«

<sup>14</sup> [Christoph Meiners] *Revision der Philosophie. Erster Theil*. Göttingen und Gotha 1772, S. 117.

<sup>15</sup> Norbert Hinske: *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit – drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee*. In: *Aufklärung 1* (1986), S. 5.

<sup>16</sup> Vgl. Norbert Hinske: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. München 1980, S. 35–43; ders.: *Wer sind die Erben der Aufklärung*. In: Luigi Cataldi Madonna, Paola Rumore (Hg.): *Kant und die Aufklärung*. Hildesheim 2011, S. 9–20, spez. S. 13–18. Über die frühen Leistungen Meiers in der Richtung einer »Popularphilosophie«, vgl. Christoph Böhr: *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, S. 37–51.

gen, erlangte es hier den fast offiziellen Charakter einer »Weltphilosophie vom Katheder«. <sup>17</sup> Erst mit Feder, dann entschieden nachdrücklicher mit Christoph Meiners, konkretisierte sich diese Reform der Philosophie in der Forderung nach einem Neudurchdenken von Natur und Funktion der Metaphysik als einem wesentlichen Teil der Philosophie. An der Diskussion über Status und Legitimität der Metaphysik, die in jenen Jahren die Gedanken eines Kant und eines Tetens beschäftigte, waren die wichtigsten Gesprächspartner des jungen Hißmann unmittelbar beteiligt. Dieser ging schließlich so weit, die notwendige Vernichtung der Metaphysik zu behaupten, um einer Philosophie Raum zu geben, die den Hauptinteressen der Menschheit Rechnung tragen kann.

## 2. Selbstdenken und Kritik am Dogmatismus

Das Motiv der Abneigung gegen jede Form von Dogmatismus und Untertänigkeit in der Philosophie kehrt in der reichen Produktion der hißmannschen Schriften beharrlich wieder, die in einem Zeitraum weniger Jahre entstanden. Seine Produktion begann nämlich 1776 mit der Veröffentlichung von *De infinito* und der erfolgreichen *Geschichte der Lehre von der Association der Ideen* und endete nur sieben Jahre später mit dem *Versuch über das Leben des Freyherrn von Leibniz* (1783), das ein Jahr vor dem frühzeitigen Tod des Philosophen erschien.

Schon in den *Psychologischen Versuchen* von 1777, die fraglos Hißmanns theoretisches Hauptwerk darstellen, nahm die Kritik am Dogmatismus besonders scharfe Töne an. Es handelt sich um einen der seltenen Texte der deutschen Philosophie jener Jahre, in denen man einer ausdrücklichen und fundierten Zustimmung zum psychologischen Materialismus begegnet. Die Entscheidung zur anonymen Veröffentlichung des Textes bot Hißmann offensichtlich Gelegenheit für eine tief reichende Auseinandersetzung mit Funktion und Möglichkeiten der Philosophie seiner Zeit. In der Tat präsentierte das Werk Inhalte, die in offenem Gegensatz zu den beiden großen Verkörperungen des Dogmatismus der Zeit standen: dem theologischen und dem philosophischen Dogmatismus, der *de facto* das Antlitz des wolffschen Systems besaß. Schon auf den Seiten der an Christian Wilhelm Dohm gerichteten Widmung benutzt Hißmann sehr starke Ausdrücke: Die »seichten Nachbeter« können sich ohne Weiteres der Lektüre des Werks entziehen fühlen, da die abweichende Meinung im Verhältnis zum auswendig gelernten System »ohnmöglich ihrem schadhafte[n] Gehirn eingekelt werden« kann. <sup>18</sup> Wie Hißmann von

<sup>17</sup> Walther Ch. Zimmerli: »Schwere Rüstung« des Dogmatismus und »anwendbare Eklektik«. J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert. In: *Studia Leibnitiana*, XV (1983), S. 58–71, hier S. 58: »Nun gibt es aber eine deutsche Universität, die sich in jener Zeit von allen anderen dadurch unterscheiden läßt, daß sie der Gründungsabsicht und dem Selbstverständnis ihrer Mitglieder nach eine Philosophie eben dieser revidierten Aufklärung war: die Universität Göttingen. Es ergibt sich mithin die Frage nach der Art von Philosophie, die im Kontext der »Verweltlichung« von Philosophie an dieser Universität gelehrt wurde, die Frage also nach einer »Weltphilosophie vom Katheder«. Über den anti-spekulativen Widerstand der Georgia Augusta vgl. insbesondere Luigi Marino: *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820*. Göttingen 1995, Kap. II., S. 153–245, zu Hißmann ebd., S. 252f.

<sup>18</sup> Michael Hißmann: *Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik*. Hannover, Göttingen <sup>2</sup>1788 (erste, anonym erschienene Ausgabe: 1777), S. 5\* (nicht paginiert).

ie vom Katheder«.<sup>17</sup>  
s, konkretisierte sich  
nken von Natur und  
der Diskussion über  
eines Kant und eines  
Hißmann unmittelbar  
r Metaphysik zu be-  
ler Menschheit Rech-

änigkeit in der Philo-  
arrlich wieder, die in  
ch 1776 mit der Ver-  
er Association der Ideen  
Freyherrn von Leibniz

theoretisches Haupt-  
e an. Es handelt sich  
enen man einer aus-  
ismus begegnet. Die  
offensichtlich Gele-  
lichkeiten der Philo-  
m Gegensatz zu den  
n theologischen und  
chen Systems besaß.  
ng benutzt Hißmann  
eres der Lektüre des  
auswendig gelernten  
<sup>8</sup> Wie Hißmann von

ik« J.G.H. Feder und die  
3), S. 58–71, hier S. 58:  
anderen dadurch unter-  
r Mitglieder nach eine  
i. Es ergibt sich mithin  
von Philosophie an die-  
Katheder«. Über den  
rino: *Praeceptores Germa-*  
d., S. 252f.  
lover, Göttingen <sup>21</sup>1788

seinen Lehrern gelernt hatte, die auch darin zeigten, dass sie das englische Vorbild rezipiert hatten, ist es zugleich Recht und Pflicht jedes Philosophen, sich von den vorgefertigten Systemen abzuwenden und freimütig dem eigenen Denken Ausdruck zu geben: »Fast im ganzen aufgeklärte Europa [...] hat jedermann das Recht, seine Meinung frey heraus zu sagen, und Denken ist nicht mehr Verbrechen.«<sup>19</sup> Etliche Jahrzehnte später rühmte ein anderer Besucher der Georg-August-Universität, Heinrich Heine, vor den Franzosen den Moment, da dank Luther und vor der französischen Invasion »das Denken« in Deutschland »ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim.«<sup>20</sup> Das Recht, zu denken und sich dabei allein an die Autorität der Vernunft gebunden zu fühlen, bildet die Grundlage der bereits erwähnten Schrift von Christoph Meiners, der *Revision der Philosophie*, die 1772, zwei Jahre vor Hißmanns Ankunft in Göttingen, publiziert wurde und ebenfalls anonym erschien. In diesem Werk, das – wie zu zeigen sein wird – eine wichtige Inspirationsquelle für Hißmanns Reform der Philosophie bildete, setzte Meiners die »aufgeklärte[n] Jahrhunderte Griechenlandes« dem Obskurantismus späterer Epochen entgegen, in denen die Geister vom Joch des Glaubens und der scholastischen und theologischen Despotie erdrückt waren.<sup>21</sup> Dieser Freiheit lag eine wohltuende »Disharmonie«<sup>22</sup> zwischen Philosophie und Religion zugrunde, die im Gegensatz zueinander stehen konnten, ohne dem Individuum oder der Gemeinschaft irgendeinen Schaden zuzufügen. Nach Meiners' Rekonstruktion kam der Religion zu jener Zeit nicht die verderbliche Aufgabe einer Erzieherin des Volkes zu, die sie in jüngerer Zeit übernahm, sondern war einfach ein »politisches Institut, das das Volk bändigen, aber nicht bessern sollte.«<sup>23</sup> Da die Religion keine Lehrerin des Volkes war, konnte sie sowohl mit den Waffen der philosophischen Vernunft als auch mit denen der Ironie in Frage gestellt werden. Die Unterwerfung unter die Sitten und Gesetze des Landes war sozusagen unabhängig von der rationalen Kritik, welche die Philosophie ausübte.<sup>24</sup> Dagegen wurde die Religion in den anschließenden unaufgeklärten Epochen – in die Meiners auch seine Gegenwart einschließt – zum Vormund des Volkes, zur Leitschnur der Bestimmung und moralischen Vollendung des Menschen und folglich zum Vorbild, an dem alle anderen Wissenschaften sich ausrichten mussten. Die ungesunde moderne Vermischung von Philosophie und Religion, die im Übrigen der Religion selbst zum Schaden gereichte,<sup>25</sup> setzte der Eigenständigkeit des Denkens freilich eine innere Grenze, denn sie zwang den Philosophen, Meinungen und Überzeugungen, die im Widerspruch zu den Geboten der Vernunft und Erfahrung, den einzigen Prüfsteinen seiner Reflexion, standen, zu übernehmen oder zumindest nicht zu bekämpfen.

<sup>19</sup> Ebd., S. 14 [Vorbericht]. Vgl. auch ders.: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), zweiter Brief, S. 18.

<sup>20</sup> Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834, <sup>21</sup>1852). In: ders.: *Sämtliche Schriften*. Hg. von Klaus Briegleb. München 1971ff., Bd. III, S. 541.

<sup>21</sup> [Meiners] *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 38.

<sup>22</sup> Ebd., S. 19; vgl. auch S. 107: »Sie sahen Philosophie und Theologie als zweyen von einander unabhängige Dinge an, die sich gerade entgegen gesetzt seyn konnten, ohne Schaden und Verwirrung hervorzubringen.«

<sup>23</sup> Ebd., S. 18; vgl. auch S. 108: »Die Griechen und Römer betrachteten ihre Religion als ein politisches Institut, das wohl zur Bezähmung, aber nicht zur Besserung und zu Unterricht des gemeinen Mannes bestimmt sey.«

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 110.

Die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts war zutiefst von den schwer wiegenden Vorfällen gezeichnet, die die Schädlichkeit des erzwungenen »Einklangs« zwischen *ratio* und *fides* bewiesen. Damals wie heute war die von Friedrich Wilhelm I. angeordnete Entfernung Wolffs aus Halle in Folge der Atheismus-Vorwürfe seitens der pietistischen Theologen (1723) ein exemplarischer Fall. Das Thema gewann im Göttingen der zweiten Jahrhunderthälfte besondere Aktualität, weil sich die neuen Tendenzen der sensualistisch-empiristischen britischen und französischsprachigen Philosophie, die an jener Universität eines der wichtigsten Verbreitungszentren auf deutschem Boden hatten, schwer mit dem philosophischen Rationalismus, vor allem aber mit den Inhalten der Religion vereinbaren ließen. Es erübrigt sich, die gewaltige Menge von Übersetzungen empiristischer und sensualistischer Autoren aufzuführen, die in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts aus den Göttinger Kreisen hervorgingen. Selbst das »Magazin für Philosophie und ihre Geschichte«, das Hißmann ab 1778 herausgab, war wesentlich ein Verbreitungsorgan dieser neuen wissenschaftlichen Philosophie.<sup>26</sup> Die Idee, die Weltweisheit durch die physiologischen Erkenntnisse der neuen Philosophie zu ergänzen, sollte dem Zweck dienen, ihr ein wissenschaftliches Fundament zu verschaffen und ihr Abdriften in den Idealismus zu bremsen, zu dem Wolffs Deduktivismus – einer kurzsichtigen, aber weit verbreiteten Sicht zufolge<sup>27</sup> – geführt hatte. Doch diese Form der »Naturalisierung« des Menschen und ihre mehr oder weniger ausdrücklich materialistischen Folgen gerieten in den meisten Fällen in den Verdacht, die Grundlagen der Moral und die Dogmen der Religion zunichte machen zu wollen. Auch Hißmann schützte sich bei aller Kühnheit in der Vorstellung seiner Positionen zum einen durch das Anonymat, zum anderen durch den Rückgriff auf Argumente, derer man sich schon dreißig Jahre zuvor bedient hatte, um die verderblichen Folgen des Materialismus in Abrede zu stellen.<sup>28</sup> Er bekannte sich als offener Verfechter der »wohlthuenden Disharmonie« zwischen Vernunft und Glauben, die sein Lehrer Meiners ihm überliefert hatte. Dabei stützte er sich auf eine denkwürdige Stelle aus David Humes *Enquiry concerning human understanding* (1748):

<sup>25</sup> Ebd., S. 114–116.

<sup>26</sup> Neben der Übersetzung von Condillacs *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig 1780) veröffentlichte Hißmann in seinem *Magazin* u.a. die deutsche Übersetzung von Joseph Priestleys *Psychologischen Versuchen* (I [1778], S. 9–60), von Schriften Johann Bernhard Merians sowie von Johann Georg Sulzers *Über die Unsterblichkeit der Seele, in so fern sie physisch betrachtet wird* (IV [1781], S. 7–106). Vgl. Udo Thiel: *Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception*. In: *Journal of the History of Philosophy*, XXXIV (1996), pp. 213–232 und Falk Wunderlich: *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin 2005, S. 96–127.

<sup>27</sup> Der so genannten *connubium rationis et experientiae* bei Wolff wird bei Hißmann deutlich vernachlässigt. Das heutige Wolff-Bild hat sich mit Gründen geändert, in so weit man sich bereit erklärt hat, die wichtige Rolle der Erfahrung in seinem rationalistischen System anzuerkennen. Vgl. u.a. Hans Werner Arndt: *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*. In: Werner Schneiders (Hg.): *Christian Wolff (1679–1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg 1986, S. 31–47, und Luigi Cataldi Madonna: *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*. Hildesheim 2001.

<sup>28</sup> Eine materialistische Auffassung der Seele kann zugleich mit dem Glaube an ihre Unsterblichkeit bestehen, weil die Sterblichkeit eines endlichen Wesens nur von Gott abhängt. Schon in den vierziger Jahren hatte Meier diese These vertreten; vgl. Georg Friedrich Meier: *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*. Halle <sup>2</sup>1749 (1746, <sup>3</sup>1762), §§ 32–35; ders.: *Metaphysik, Dritter Theil. Die Psychologie*. Halle <sup>2</sup>1765 (ND Hildesheim 2007), § 750.

There is no method of reasoning more common, and yet none more blameable, than in philosophical debates, to endeavour the refutation of any hypothesis, by a pretence of its dangerous consequences to religion and morality. When an opinion leads into absurdities, it is certainly false, but it is not certain, that an opinion is false, because of its dangerous consequences. Such topics, therefore, ought entirely to be farborne; as serving nothing to the discovery of truth, but only to make the person of an antagonist odious.<sup>29</sup>

Dem Dogmatismus anzuhängen ist nicht nur an sich schädlich, sondern führt auch zur fortschreitenden Entfernung von der Ausübung des Selbstdenkens. Der Dogmatismus wird eine zweite Natur, die die eigentlich menschliche substituiert. »Der Dogmatismus [...] war mir immer lächerlich, seit dem ich denken lernte«, schreibt Hißmann auf den ersten Seiten seiner *Psychologischen Versuche*. Entsprechend bietet er dem Leser kein starres, abgeschlossenes System, sondern eine Reihe von Materialien, die er aus einer vernunftgeleiteten Betrachtung der Erfahrung bezieht. Man muss lehren zu denken: »Wer macht seinem Leser nicht das Vergnügen, ihn mit denken zu lassen?«<sup>30</sup>

Auch die Notwendigkeit, das Publikum zum Selbstdenken zu erziehen, hatte Hißmann von Meiners übernommen, der einen erheblichen Teil seines Reformprojekts der Philosophie der Frage gewidmet hatte, auf welche Weise sich dieses eigenständige Denken lehren lasse. Das Selbstdenken ist die eigentliche Methode (*Lehr-Art*) der Philosophie. Durch eine bestimmte *Art des Vortrags* muss die Hörerschaft dazu erzogen werden, die von jedem Denker geforderte eklektische Haltung einzunehmen. »Die ganze Welt verlangt jetzo von einem Philosophen, daß er ein Eklektiker sey, d. i. daß er, wie man sich ausdrückt, selbst denke.«<sup>31</sup> Das Selbstdenken ist ein »glücklicher Mittelweg« zwischen der skeptischen und der eklektischen Philosophie, es ist der Punkt, an dem der Praxis des Zweifels eine konstruktive Grenze gesetzt und ein Prinzip aufgestellt wird, das die synkretistischen Auswüchse des sich selbst überlassenen Eklektismus eindämmt. Durch das Selbstdenken wird der Philosoph »vernünftiger Zweifler«. Ohne dogmatischen Stolz und ohne skeptische Entwertung fährt er in seinen Untersuchungen fort; auch den paradoxesten Feststellungen gegenüber verhält er sich mit Gleichmut (was man damals als »Gleichgültigkeit« zu bezeichnen pflegte).<sup>32</sup> »Philosophie«, schließt Meiners, »kann eigentlich nicht gelehret werden: Veranlassungen, Data, und Hülfsmittel sind es, wodurch man dem künftigen Philosophen das Selbstdenken erleichtern kann.«<sup>33</sup> Auch in dieser Hinsicht wird Hißmann einen ähnlichen Weg gehen wie sein Lehrer, indem er zu der Überzeugung gelangt, dass das Leben die wahre Schule des Selbstdenkens sei. Dafür ist Leibniz das exemplarische Vorbild, und die ganze Biografie, die Hißmann ihm widmete, zielte darauf ab, zu zeigen, auf welche Weise der Eklektismus seiner Bildung und die Vielfalt seiner Lebenserfahrungen dazu beitrugen, ihn zu dem Genie zu machen, das er war.

<sup>29</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), S. 258, Anm. Siehe auch [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 16), S. 104, Anm.

<sup>30</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 18–19.

<sup>31</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 60.

<sup>32</sup> Ebd., S. 69–70. Der wahre Philosoph muss ein Selbstdenker sein, ein denkender Forscher, der »bis zu den ersten Quellen unserer Erkenntnis hinaufsteigt, und nach ihrer Entdeckung [...] jeder Wissenschaft ihr gehöriges Maaß von Zuverlässigkeit austheilt.« (Ebd., S. 70).

<sup>33</sup> Ebd., S. 82.

wiegenden Vorfäl-  
tio und fides bewie-  
fernung Wolffs aus  
(1723) ein exempla-  
e besondere Aktua-  
ischen und franzö-  
Verbreitungszentren  
aus, vor allem aber  
waltige Menge von  
die in den letzten  
st das »Magazin für  
wesentlich ein Ver-  
Weltweisheit durch  
dem Zweck dienen,  
den Idealismus zu  
rbreiteten Sicht zu-  
nen und ihre mehr  
Fällen in den Ver-  
machen zu wollen.  
sitionen zum einen  
rer man sich schon  
smus in Abrede zu  
armonie« zwischen  
stützte er sich auf  
ng (1748):

(*Versuch über den Ur-  
nem Magazin* u.a. die  
9–60), von Schriften  
t der Seele, in so fern sie  
Merian's Theory of Ap-  
alk Wunderlich: Kant

utlich vernachlässigt.  
erklärt hat, die wich-  
l. u.a. Hans Werner  
er Schneiders (Hg.):  
amburg 1986, S. 31–  
nalismus. Hildesheim

ihre Unsterblichkeit  
chon in den vierziger  
von dem Zustande der  
Theik: Die Psychologie.

Doch gerade die Notwendigkeit, sich selbst und das eigene Publikum zum Selbstdenken zu erziehen, wurde für Meiners zum Anlass, um die Spezifik der Philosophie als Wissenschaft genauer zu untersuchen und die Unterscheidung zwischen ihrer esoterischen und ihrer exoterischen Komponente zu erarbeiten, die in Hißmanns Denken eine herausragende Rolle spielen wird.

### 3. Philosophie, Philosophiegeschichte und Kritik der wolffschen Philosophie

Im Verlauf der Philosophiegeschichte erlangte die Unterscheidung zwischen Philosophie lernen und philosophieren lernen dank der »Methodenlehre« von Kants erster *Kritik* Berühmtheit; allerdings war Kant bereits gegen Mitte der sechziger Jahre, nach einer langen Reflexion über Wolffs Unterscheidung zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis dorthin gelangt.<sup>34</sup> Im Unterschied zur Mathematik, sagte Kant, könne man die Philosophie nicht lernen, weil dies voraussetzen würde, dass es *eine einzige* Philosophie gebe, ein einziges vollendetes und endgültiges System von Normen und Grundsätzen, die den Gebrauch der Vernunft regelten. Wenn man also glaubt, man lerne Philosophie, so lässt man nur ganz dogmatisch eines der vielen bestehenden Systeme gelten und ist nicht imstande einzugreifen, wo es sich als mangelhaft erweist. So hätte man, wie schon Wolff meinte, eine historische (empirische) Erkenntnis eines Vernunftgegenstands. Statt ein System, also *eine* Philosophie zu lernen, muss man Philosophieren lernen, was bedeutet, selbst zu denken, zu urteilen und zu überlegen, letztlich also eine Methode für den Gebrauch der eigenen Vernunft zu lernen.<sup>35</sup> Kants Lösung lag bekanntlich im Begriff der Autonomie, also darin, in sich selbst und der eigenen Vernunft »den letzten Probiertein« der Wahrheit zu suchen.<sup>36</sup>

Ähnlich wie Kant in der ersten *Kritik* kritisiert auch Meiners diese Haltung gegenüber der Philosophie, die sie auf ein Gedächtniswissen reduziert. »So sehr die Weltweisheit von Gedächtnis-Wissenschaften verschieden ist: eben so weit muß ihre Methode von den übrigen abgehen.«<sup>37</sup> In der Unterscheidung zwischen Gedächtniswissenschaften und Philosophie kehrt mit Nachdruck die wolffsche Lehre wieder: Die Philosophie braucht Vernunft und kein Gedächtnis, sie ist keine Erkenntnis, die Daten anhäuft, sondern eine, die nach Prinzipien fortschreitet. Doch handelt es sich hier nicht, wie bei Wolff, um Prinzipien, durch welche die Verknüpfungen der Wahrheiten erfasst und diese in einem deduktiven System geordnet werden können; vielmehr geht es darum, zu beurteilen, welche Meinungen der unterschiedlichen philosophischen Systeme zu einer Wissenschaft gehören können, die unmittelbar auf den Menschen und seine

<sup>34</sup> Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 864–865, aber auch *M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66*. In: AA II, S. 305–313, hier S. 306–307. Vgl. hierzu Norbert Hinske: *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 42–59.

<sup>35</sup> Kant: *Logik Philippi*. In: AA XXIV, S. 322; ders.: *Refl. 1651*. In: AA XVI, S. 66.

<sup>36</sup> Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* In: AA VIII, S. 140.

<sup>37</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 82.

Bedingung gerichtet ist. Die Philosophie ist eklektisch und ihre Methode ist das Selbstdenken.<sup>38</sup> Aber das eigenständige Denken lässt sich schwer lehren. Nicht einmal, wenn man eine eklektische oder halbskeptische Art des Vortrags wählt, bringt man sich vor der Gefahr in Sicherheit, dass die Hörerschaft das, was ursprünglich das Resultat eines Nachdenkens war, auf dogmatische Weise als unwiderlegbare Wahrheiten, als »Gegenstand des Glaubens und Gedächtnisses« aufnimmt.<sup>39</sup> Und so widerfährt es den seltenen vernünftigen Zweiflern, die Dogmatismus geerbt haben, obwohl sie eigenständiges Denken säten. Unfreiwillig haben sie ihren Schülern ein System statt einer Denkungsart eingeschärft.<sup>40</sup> Die Übereinstimmung mit Kants Betrachtungen ist bemerkenswert: »So hat Wolffius, und andere wahre Philosophen vor einige vermeinte Philosophen vorgearbeitet, und den Grund gelegt, und diese haben nichtes mehr nöthig, als sich selbiges bekannt zu machen.«<sup>41</sup> Nicht Wolff, sondern seine Nachläufer sind also zu tadeln, weil sie die Philosophie auf ein dogmatisches System, letztlich auf eine Erkenntnis *ex datis* reduziert haben.

Die Übereinstimmung mit Kant endet dort, wo Meiners die Möglichkeit erwägt, die Lehre der Philosophie auf die philosophische Geschichte zu beschränken, weil sie die Hörerschaft durch die Vorstellung der verschiedenen philosophischen Meinungen auf unparteiische Art dazu anregen könnte, eine Form von Selbstdenken zu entfalten. Das Interesse für die Philosophiegeschichte, das den Göttinger Eklektiker-Kreis schon seit Heumanns Zeiten und seinen *Acta Philosophorum* geprägt hatte, tritt auch hier deutlich zutage. In dieselbe Richtung wiesen die wichtigen Versuche Hißmanns, die Philosophie und ihre Geschichte als Aufeinanderfolge von Ideen zu begreifen, die aus bestimmten kulturellen Zusammenhängen hervorgehen und sich in ihnen entwickeln.<sup>42</sup> Im Lichte dieser Auffassung der Philosophie als Kind der eigenen Zeit kritisiert Hißmann auch die Philosophie Wolffs. Er zeigt dabei nicht nur jene Abneigung gegen die perfekte Verkörperung des sklavischen Dogmatismus und der geistigen Unterordnung, wie sie schon Meiners gezeigt hatte – mehr als Feder, der auch mit dem Wolffianismus verwandte Wege gegangen war<sup>43</sup> –, und wie sie auch bei Kant wiederkehrt. Hißmanns Kritik trifft Wolff vielmehr unmittelbar. Der allgemeine Begriff der Philosophie, seine Auffassung der philosophi-

<sup>38</sup> Eklektiker ist der, der »aus den vielen entgegengesetzten Meinungen die beste auswähle, und diese mit allen ihren Gründen unterstützt seinen Schülern vortrage«; kurz danach: »diese eklektische Philosophie, dieses Selbstdenken«, ebd., S. 60.

<sup>39</sup> Ebd., S. 79.

<sup>40</sup> Ebd., S. 80: »Bisweilen trifft es auch, daß sie [die ausserordentlich seltenen liebenswürdigen Lehrer, die eklektisch und halbskeptisch vortragen] durch ihren einnehmenden bescheidenen Vortrag der blinden Anhänglichkeit auf einer anderen Seite eine Thür öffnen, die sie gänzlich verschlossen zu haben glauben. Unverschuldet erwerben sie sich durch ihre guten Eigenschaften eine solche Herrschaft über die Gemüther ihrer Zuhörer, daß sie wider ihren Willen eine Meinung, der sie zugethan sind, nur desto heftiger vertheidigen, je eine vortheilhaftere Meinung sie von ihrer vorsichtigen Zurückhaltung in Annehmen und Verwerfen, – und von ihren guten Absichten haben.«

<sup>41</sup> Kant: *Logik Blomberg*. In: AA XXIV, S. 31; aber auch ders.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 864.

<sup>42</sup> Über die Verhältnisse zwischen eklektischer Philosophie und Geschichte der Philosophie, vgl. Kelley: *Eclecticism and the History of Ideas* (s. Anm. 10), S. 577–592. Über die Situation in Göttingen insbesondere, vgl. Mario Longo: *Scuola di Gottinga e »Popolarphilosophie«*. In: *Storia delle storie generali della filosofia*. Hg. von Giovanni Santinello, Bd. III: *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*. Padova 1988, S. 671–878.

<sup>43</sup> Vgl. *Johann Georg Heinrich Feder's Leben, Natur und Grundsätze. Zur Belehrung und Ermunterung seiner lieben Nachkommen, auch Anderer die Nutzbares daraus aufzunehmen geneigt sind (angehängt ist desselben Otium senile)*. Leipzig, Hannover, Darmstadt 1825 (ND Bruxelles 1970), S. 72.

n Selbstdenken zu  
ls Wissenschaft ge-  
und ihrer exoteri-  
gende Rolle spielen

Philosophie lernen  
*Kritik* Berühmtheit;  
gen Reflexion über  
ntnis dorthin ge-  
ophie nicht lernen,  
ges vollendetes und  
Vernunft regelten.  
tisch eines der vie-  
sich als mangelhaft  
Erkenntnis eines  
man Philosophie-  
tlich also eine Me-  
lag bekanntlich im  
len letzten Probier-

ung gegenüber der  
sheit von Gedäch-  
den übrigen abge-  
losophie kehrt mit  
und kein Gedäch-  
tipien fortschreitet.  
die Verknüpfungen  
rden können; viel-  
n philosophischen  
enschen und seine

icht von der Einrichtung  
i. 306–307. Vgl. hier-  
*Logikcorpus*. Stuttgart-

schen Methode und seine Unterteilung der Philosophie sind nach Hißmann mit dem gegenwärtigen Stand der Philosophie und ihrer empiristisch-sensualistischen Ausrichtung nicht mehr vereinbar. Seine Kritik berührt folglich die Grundannahmen der wolffschen Philosophie: den Begriff der Philosophie als Wissenschaft des Möglichen und die Gleichartigkeit der philosophischen und mathematischen Erkenntnis mit dem daraus folgenden Versuch, das deduktiv-demonstrative Verfahren auf alles Wissen auszuweiten.

Im *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, der die Reihe seiner lateinischen Schriften einleitete, hatte Wolff die Philosophie als »scientia possibilium, quatenus esse possunt« definiert; da sie eine *scientia* sei, gehe sie demonstrativ vor, ausgehend von sicheren, unwandelbaren Prinzipien dringe sie zum Grund der Möglichkeit der Dinge vor.<sup>44</sup> Bei der Widerlegung dieser Auffassungsweise der Philosophie zeigt Hißmann, dass er nur wenige theoretische Waffen besitzt, und beschränkt sich darauf, ihr das popularphilosophische Ideal einer Philosophie entgegenzusetzen, die nicht auf metaphysischen Abstraktionen, sondern auf den Menschen und sein »wichtigste[s] Interesse« blickt. Der Begriff des Möglichen ist Hißmann zufolge vage und folglich inadäquat, um den Zuständigkeitsbereich der Philosophie abzugrenzen:

*Warum* Dinge möglich sind, davon kenne ich keinen andern Grund, als weil sie mir gedenkbar sind. Allein Gedenkbarkeit und Nichtgedenkbarkeit ist kein fixer Punkt, sondern ein bloß relativer Ausdruck. [...] Wie endlich Dinge möglich sind, davon weiß ich gar nichts.<sup>45</sup>

Hißmann verkehrt Wolffs Begriff der *conceptibilitas* (Gedenkbarkeit) – die ursprünglich als logische Nicht-Widersprüchlichkeit gedacht war – in eine allgemeine Verstehbarkeit, die von den mehr oder minder verfeinerten Gaben der verschiedenen Geister bedingt ist. Ein roher Verstand wird andere Dinge als möglich erachten denn ein höher entwickelter Verstand, so dass der Möglichkeitsbegriff nicht als eindeutiger Begriff zur Definition der Philosophie herangezogen werden kann. Aber genau besehen ist nicht dies das Argument, mit dem Hißmann Wolffs Konzeption aus den Angeln zu heben versucht. Das Mögliche kann nur in dem Maße Gegenstand des menschlichen Interesses werden, als es in der konkreten Welt wirklich werden kann, das heißt, nur wenn es einen direkten Einfluss auf die Glückseligkeit des Menschen haben bzw. seinen Freud- oder Leidzustand in irgendeiner Weise bedingen kann. »Daher ist auch die Philosophie gar nicht meine Muse, die ihren Thron in einer unendlichen Entfernung von uns Menschenkindern, im Reich der Möglichkeit, aufschlägt.«<sup>46</sup> Wolffs Begriff der Philosophie entfernt den Menschen von der Welt und von sich selbst; indem er ihn ins Reich des Möglichen führt, bringt er ihn so weit vom Wirklichen ab, dass er geneigt ist, an seinen Sinnen zu zweifeln. Gegen die unnützen Abstraktionen der Metaphysik führt Hißmann die wesentlich pragmatische Dimension der Philosophie ins Feld und verkörpert somit voll und ganz den Geist der Popularphilosophie.

Unmittelbar verknüpft mit der Auffassung der Philosophie als Wissenschaft des Möglichen ist die Frage der Gleichartigkeit zwischen philosophischem und mathematischem Wissen und folglich die der Einbeziehung von Mathematik und Physik in die Gefilde der Philosophie.

<sup>44</sup> Wolff: *Discursus praeliminaris* (s. Anm. 3), §§ 29, 31–32.

<sup>45</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), vierter Brief, S. 34. Vgl. auch ders., *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), S. 266f.: »Außerdem sind begreiflich und unbegreiflich sehr relative Dinge.«

<sup>46</sup> Ebd.



Wolff hatte bekanntlich die philosophische Erkenntnis von der historischen wie von der mathematischen Erkenntnis unterschieden. Letztere galt ihm ebenfalls als eine Vernunftkenntnis *ex principiis* und nicht *ex datis*, jedoch als quantifizierte. Das System wurde als eine nach der mathematischen Methode geordnete Verkettung der Wahrheiten gedacht, das heißt als eine deduktive Verkettung von Voraussetzungen und Folgen, der so genannten *ratiocinatio polysyllogistica*. Wolff zufolge war die mathematische Methode, entsprechend dem euklidischen Modell, die universelle Methode der Vernunft. Sie musste daher auch in der Philosophie angewandt werden.<sup>47</sup> In dieser langjährigen Debatte passt Hißmann sich einfach den Positionen der Preisschriften der Berliner Akademie der Wissenschaften anlässlich des berühmten Preisausschreibens von 1763 an. Die mathematische Erkenntnis unterscheidet sich von der philosophischen wesentlich nach Methode und Gegenstand. Die Philosophie bilde ihre eigenen Begriffe und beschäftige sich mit deren Realisierung, während der Mathematiker seine Begriffe fertig von der Philosophie erhalte und sich ihrer aufgrund ihrer bloßen Möglichkeit bediene. Das heißt, dass der Philosoph, wenn er nicht völlig willkürlich vorgehen und über Undinge fantasieren will, imstande sein muss zu zeigen, dass die Elemente, die in seine Begriffe und Definitionen eingehen, tatsächlich Eigenschaften von sinnlich erfahrenen Dingen darstellen.<sup>48</sup>

Der explizite Verweis richtet sich auf Spinoza und die brüchigen Grundlagen seines *more geometrico* errichteten Denkgebäudes, deren er sich hätte bewusst werden können, wenn er die Realität seiner Definitionen überprüft hätte. Implizit bezieht sich Hißmann mit der Rede von den »neue[n] Kindereyen und Spielwerke[n], mit welchen vorzüglich die Metaphysik durch die mathematische Methode überschwemmt worden ist«,<sup>49</sup> dagegen auf Wolff. Insbesondere in der Psychologie seien Wolff und die Wolffianer vorgegangen wie die Mathematiker. Sie hätten ihr Spekulation auf einen »verschlichenen« Begriff, den der einfachen Substanz, gestützt, ohne sich darum zu scheren, seine Realisierung zu überprüfen. Ähnlich wie der Schwärmer, der sieht, was er sehen will, spinnen sie Hirngespinnste und fanden in sich selbst, was es in Wahrheit nicht gab.<sup>50</sup> Mathematik und Philosophie sind zwei für sich bestehende Körper und müssen in ihren

<sup>47</sup> Vgl. Paola Basso: *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*. Firenze 2004, S. 35–63, 137–176; ders.: *La filigrana ontologica del metodo matematico wolffiano*. In: Faustino Fabbianelli, Jean-François Goubet, Oliver-Pierre Rudolph (Hg.): *Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*. Hildesheim 2011, S. 89–99.

<sup>48</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), vierter Brief, S. 37–38: »Die Philosophen, die auf diesen wichtigen Umstand wenig achteten, und sich von der mathematikartigen Behandlung der philosophischen Wahrheiten beträchtliche Vortheile versprochen, und mathematikartig aus der Voraussetzung willkürlicher, unrealisierter Erklärungen philosophierten, haben häufig über Undinge philosophirt; d.h. phantasiert.« Das wiederkehrende Beispiel ist der Begriff der Größe. Vgl. auch ders.: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 10–11; und ders.: *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie*. Göttingen, Lemgo 1790 (1778), S. 21: »Aus der Voraussetzung willkürlicher, unbewiesener, unrealisierter Erklärungen, in der schärfsten mathematischen Strenge philosophieren, heißt über Undinge philosophiren.«

<sup>49</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), vierter Brief, S. 38.

<sup>50</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), S. 247. Die Kritik betrifft unmittelbar Mendelssohns *Phädon*, aber mittelbar jede metaphysische Psychologie wolffischer Art, vgl. ebd., S. 275, sowie Vorbericht, S. 10–11. Sowohl in dem rationalen als auch in dem empirischen Teil seiner Psychologie sei Wolff einen falschen Weg gegangen, indem er seinen Untersuchungen den willkürlichen Begriff vom einfachen Ding zu Grund gelegt habe: »Man studirte sich selbst; aber mit einer unerwarteten Partheilichkeit [...]. Man suchte, man bemerkte; aber immer mit dem Wunsch etwas gewisses zu finden«, ebd.

l. auch ders., *Psychologi-*  
sehr relative Dinge.«

Untersuchungen eigenständig vorgehen. Ihre Verbindung hat der Philosophie, die sich weder unter Absehung von der empirischen Überprüfung ihrer Begriffe der deduktiv-demonstrativen Methode bedienen noch dieselbe Gewissheit anstreben kann wie die Mathematik, stets zum Schaden gereicht.<sup>51</sup>

Die Ausweitung der deduktiven und demonstrativen Methode auf das Feld der Philosophie erweist sich nach Hißmann allgemein als unheilvoller Einfall. In den *Psychologischen Versuchen* kritisiert er ausdrücklich die »unbiegsame[n], hartnäckige[n] Demonstranten«, die das Studium der menschlichen Natur in die Maschen des mathematischen Verfahrens zwingen wollten. Im Bereich der Philosophie verlange die Gründlichkeit keine endgültige Gewissheit, sondern einen guten Grad der Wahrscheinlichkeit. Der Anspruch, auch hier die Gewissheit der Mathematik zu erreichen, habe sogar einen erheblichen Rückfall der deutschen Philosophie hinter dem Rest Europas bedingt.<sup>52</sup> Aus der Kritik an Wolffs Deduktivismus ergeben sich programmatisch, vorgetragen in fast kämpferischem Ton, die Linien der neuen Philosophie:

Weg also mit Demonstrirsucht. – Weg mit Märchen und Hirngespinsten. – Mehr Zufriedenheit mit Wahrscheinlichkeiten, da wo keine Gewißheit möglich ist, – und in wie wenigen Fällen ist sie es? – Mehr Beobachtungseinst, und Aufmerksamkeit auf Thatsätze seyen die Beschäftigung der philosophischen Welt!<sup>53</sup>

Gegen den *pruritus demonstrandi* führt Hißmann das Vorbild einer beobachtenden und nicht grübelnden Philosophie ins Feld, einer Philosophie, die die Erfindungen und abstrakten Fiktionen zugunsten der Erfahrungen und eines brauchbaren Wissens aufgibt: »Man hat Fakta, man hat Erklärungen; man hat folglich das Brauchbare.«<sup>54</sup>

Obwohl Wolff hier die Funktion des Negativmodells einer dogmatischen, willkürlichen und weltfremden Philosophie zukommt, erstreckt sich Hißmanns Kritik auf alle philosophischen Systeme, die auf den Abstraktionen der Spekulation statt auf den Zeugnissen der Erfahrung beruhen.<sup>55</sup> Aber Wolff kommt zweifellos eine erstrangige Bedeutung zu. Im Laufe der wenigen Jahre von Hißmanns Produktion wird sein Urteil über Wolff sogar zunehmend schärfer, bis es in der späten Schrift *Leibniz* (1783) fast beleidigende Töne annimmt.<sup>56</sup> Denn hier wird die Ver-

<sup>51</sup> Nach Hißmann sind die Gebiete der Philosophie und der Mathematik zu breit, um zugleich gründlich erforscht zu werden. *Ars longa, vita brevis*: in diesem Leben ist man entweder Philosoph oder Mathematiker. In den *Briefen* deutet Hißmann an, dass Wolff hauptsächlich als ein Mathematiker zu verstehen sei. Die Bestätigung einer solchen Annahme findet man in seinem *Versuch über das Leben des Freyherrn von Leibniz*. Münster 1783, S. 70f., Anm.: »So ehrwürdig Wolffs Name den Mathematikern ist, so sehr muß der Philosoph wünschen, daß er, in der Geschichte seiner Wissenschaften, nie genannt wäre.«

<sup>52</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 18: »Nirgends würde auch das Dogmatisieren und Demonstrieren übler angebracht seyn, als in der Seelenlehre; wo wir uns im Geist freuen müssen, wenn wir nur das Wahrscheinlichere auszumachen im Stande sind.«

<sup>53</sup> Ebd., S. 18f.

<sup>54</sup> Ebd., S. 251.

<sup>55</sup> Vgl. schon [Meiners] *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 32: »Soll ich mich, um ein Philosoph zu werden, in dem Reiche der Möglichkeiten verlieren, das mit unserer Scheinwelt nur mittelst eines dünnen Fadens zusammenhängt, den eine durch Erfindungssucht erhitzte, oder durch die demonstrative Methode erfrorene Einbildung zusammengesponnen hat?«

<sup>56</sup> Nur in seiner *Geschichte der Lehre von der Association der Ideen* scheint Hißmann einige gute Worte über Wolff auszusprechen (*Geschichte der Lehre von der Association der Ideen, nebst einem Anhang vom Unterschied unter associirten und zusammengesetzten Begriffen, und den Ideenreihen*. Göttingen 1776); hier scheint Wolff der

antwortung für den Niedergang der deutschen Philosophie nach dem Werk des erhabenen Leibniz Wolff zugeschoben. Durch die Verstrickung der deutschen Philosophie in die Formen des Deduktivismus und die Erstickung des Selbstdenkens habe der Sektenstifter Wolff sie um ein halbes Jahrhundert zurückgeworfen:

Wolff nemlich, der als Philosoph bloß mit Diebstählen aus Leibnizens Nachlassenschaft, sein Glück machte, gewöhnte seine Schüler an einen stolzen und unbiegsamen Dogmatismus, und an eine barbarische Verachtung aller alten und neuern Litteratur, welche Leibniz in ihrem ganzen Umfang kannte, schätze und empfahl. Durch diese Seelensclaverey, unter der Tyranney eines Despoten, welcher selbst Scлавenfesseln trug, wurde alles Selbstdenken verbannt [...]. Der menschliche und insbesondere der philosophische Geist wurde entmannt, und der glückliche Zeitpunkt des vernünftigen Denkens und ungebundenen Forschens wurde, durch die Wolffische demonstrierende Barbarey, durch sein Wörterfädeln und Sylbenspalten, auf ein halbes Jahrhundert weiter hinausgerückt, als er würde genommen seyn, wenn man in Leibnizens Fußstapfen hätte treten wollen.<sup>57</sup>

#### 4. Die Kritik der Metaphysik und der neue Philosophiebegriff

Entsprechend dieser Kritik des allumfassenden dogmatischen Deduktivismus machte sich Hißmann die Forderung der Philosophie der Zeit nach einem Neuüberdenken ihrer Natur und Funktion zu eigen. So widmet er der »genaue[n] Bestimmung« des Philosophiebegriffs die ersten fünf *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, die 1778 in Gotha erschienen und die er ausdrücklich als seinen besten Beitrag zur Geschichte des Denkens ansah.<sup>58</sup> Die Beschreibung der Philosophie auf den ersten Seiten der Schrift verweist unmissverständlich auf die Linien der Popularphilosophie, die in jenen Jahren die philosophische Bühne in Deutschland beherrschte. Wenn die *Briefe* zu Recht als eine der »klassischen popularphilosophischen Publikationen« der 1770er Jahre innerhalb der Debatte über das Selbstverständnis der Popularphilosophie gelten können, so verdankt sich dies genau der Überzeugung, dass die Philosophie eine »Philosophie für die Welt« sein und »populär« werden müsse.<sup>59</sup> »Gute Menschen kennen, gute Menschen lieben, guten Menschen wohl tun, und dies alles nach Grundsätzen; – dies ist die Philosophie meines Philosophen.«<sup>60</sup>

Diese praktische, ja soziale Dimension durchdrang die Auffassung der Philosophie in der griechischen und römischen Antike, deren kulturelle und zivilisatorische Größe auf die Ausübung einer Philosophie zurückzuführen war, die »volle, gesunde, wirkende Seelen« heranbilde-

einzig unter seinen Vorgängern und Nachfolgern zu sein, der die Relevanz der *lex imaginationis* anerkannt hat (S. 48f.).

<sup>57</sup> Hißmann: *Versuch über das Leben des Freyherrn von Leibniz* (s. Anm. 51), S. 69f.

<sup>58</sup> Vgl. Schuller: *Magister Hißmann in Göttingen* (s. Anm. 7), S. 9.

<sup>59</sup> Böhr: *Philosophie für die Welt* (s. Anm. 16), S. 65. Vgl. auch Erwin Reisner: *Michael Hißmann, ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*. In: *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* XLVI (1931), S. 411–453.

<sup>60</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), erster Brief, S. 8. Vgl. auch Johann Georg Heinrich Feder: *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften*. Coburg 21769, Abt. II, § 2: »Die Glückseligkeit der Menschen [muß] die Bemühungen des Philosophen, wie ein jedes Unternehmen, gründen.«

te und auf die »Verbesserung der Welt« gerichtet war.<sup>61</sup> Um die Philosophie neu zu beleben, war es nach Hißmann nötig, dass ein neuer Sokrates auftrat, der instande war, den Menschen ihre Würde zurückzugeben und sie definitiv von Aberglauben und Unwissenheit wegzubringen.<sup>62</sup> Diese neue Philosophie betraf den Menschen und richtete sich an seinen Fähigkeiten aus. Hißmann bezog sich auf die Idee, die schon Meiners vertreten hatte, wonach die Grenzen und inneren Unterteilungen der Gelehrsamkeit nicht ein für allemal starr festgelegt sind, sondern ihre wandelbare und willkürliche Natur bewahren, die von den jeweiligen Bedürfnissen des Menschen und seiner Epoche beeinflusst sind.<sup>63</sup> Dieses Erkenntnismodell hat sehr wenig mit der enzyklopädischen Auffassung des Wissens zu tun, wie Wolffs System, seine klassifikatorische Strenge und terminologische Präzision sie verkörpern, aber es erklärt den Ursprung der fortlebenden Streitigkeiten über die Auffassung der Philosophie.

Die Suche nach dem Idealzustand eines »Friedens unter den Philosophen«, nach dem jede Epoche strebt, richtet sich hier nach dem Studium des Menschen: »Der Mensch [...] ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie«, stellte Meiners in der *Revision* fest;<sup>64</sup> nach Hißmann ist Gegenstand der Philosophie das »menschliche Denkwesen«, das in der Beobachtung und Erfahrung begegnet. Er definiert die Philosophie demnach als »eine rasonnierende Geschichte der menschlichen Seele, in allen bekannten Zuständen«, die sogar »pragmatisch« genannt werden kann.<sup>65</sup> Die Philosophie befasst sich mit dem Denkwesen und ist daher in ihrem theoretischen und praktischen Bestandteil wesentlich Psychologie, Seelenlehre.<sup>66</sup> Sie verfährt nach Beobachtungen, sammelt Daten, erzählt die »Geschichte« aufgrund der »verschiedenen Zustände, die man aus der Erfahrung lernt.«<sup>67</sup> Aber es handelt sich hier nicht um den »metaphysischen Roman« der empirischen Psychologie, den auch Wolff ursprünglich als eine »Geschichte« der Seele gedacht hatte, sondern um eine »rasonnierende Geschichte«, in der die Vernunft von den empirischen Tatsache und Beobachtungen ausgeht – nicht von willkürlichen oder erschlichenen Begriffen – und sie verbindet, um allgemeine Begriffe und Grundsätze zu formulieren.<sup>68</sup> Sie verfährt außerdem »pragmatisch«, wobei allein das Kriterium des menschlichen Wohlergehens und seiner Glückseligkeit maßgeblich ist.

Diese pragmatische Ausrichtung geht aus der inneren Unterteilung der Philosophie recht deutlich hervor, insbesondere in ihrem theoretischen Teil, der Hißmann letztlich dazu führt, die endgültige Vernichtung der Metaphysik und ein radikales Neudenken der Logik zu verkünden. Obgleich die Delegitimierung der Metaphysik bereits durch die Vorwürfe der Sophisterei, der Begriffsbarbarei, Unbegründetheit und Willkür vorbereitet worden war, die in seiner Produkti-

<sup>61</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), zweiter Brief, S. 20; dritter Brief, S. 23. Über das sozialen Potential von Hißmanns Philosophie vgl. Nicolao Merker: *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*. Roma 1989, S. 263–271.

<sup>62</sup> Vgl. Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), erster Brief, S. 11.

<sup>63</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 34–37. Bei Hißmann (*Briefe über Gegenstände der Philosophie* [s. Anm. 7], dritter Brief) taucht die schon von Meiners vertretene Kritik der Philosophie als »Pansophie« auf.

<sup>64</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 51.

<sup>65</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), fünfter Brief, S. 48.

<sup>66</sup> Über Hißmanns Unterschied zwischen den Termini »Seele« und »Denkwesen« vgl. ders.: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 10f.

<sup>67</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), fünfter Brief, S. 49.

on beharrlich wiederkehren, übersetzt sie sich hier in den Nachweis einer strukturellen Unhaltbarkeit. Hißmann verleiht der verbreiteten Missstimmung gegenüber der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft par excellence mit einem wirkungsvollen Bild Ausdruck:

In der Metaphysik kommen einige allgemeine Begriffe vor, von denen ich nicht anders glauben kann, als daß sie, durch den Sturm einer im Paroxysmus philosophirenden Seele an diese Stelle verschlagen worden.<sup>69</sup>

Die Begriffe der Metaphysik lassen sich nämlich auf zwei große Arten zurückführen: die eine Art sind die Begriffe, die der praktischen Philosophie und der Theologie zukommen (neben vielen anderen beispielsweise der Begriff des Bösen oder der der Bestimmung); die andere sind die bloßen Namensdefinitionen, die der Zurechnung zur Philosophie unwürdig sind. Die Metaphysik hat folglich keinen Daseinsgrund mehr. Nachdem der Schatz, den sie sich unrechtmäßig angeeignet hatte, der praktischen Philosophie zurückgegeben wurde, bleibt ihr nichts mehr, und nichts kann davon abhalten, definitiv von ihr Abschied zu nehmen. In der Rezension der *Briefe*, die Abraham Gotthelf Kästner – der Hißmann bereits den Eintritt in die angesehene Königlich Deutsche Gesellschaft vermittelt hatte – in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* publizierte, wurde gerade die Neigung, »der ganzen Metaphysik ihren Abschied zu geben«, als Merkmal dieses jungen, mutigen Denkers herausgestellt.<sup>70</sup>

Konnte die Metaphysik ohne irgendeinen Verlust für die Philosophie einfach abgeschafft werden, so galt es die Logik in der Perspektive der neuen psychologischen Philosophie neu zu denken. Die Wissenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens deckte nämlich das ganze Feld der theoretischen Philosophie ab. Entsprechend dem neuen Modell einer weltorientierten Philosophie musste auch sie in einer pragmatischen, nützlichen, »brauchbaren« Perspektive neu formuliert werden. Unter diesem Gesichtspunkt musste die Gesamtheit der Definitionen, Urteile, Syllogismen und Regeln für ihren Gebrauch, mit denen die Logik sich traditionellerweise beschäftigt hatte, auf wenige brauchbare Leitlinien reduziert werden, die Hißmann unter dem Namen »Dianoitik« sammelt. Die Trennung zwischen Logik und Psychologie, die schon in Wolffs System schwankend war und in Lockes Reflexion gar nicht bestand, bricht endgültig zusammen. Da die Lenkung der Erkenntnisvermögen auf ihren korrekten Gebrauch hin (Logik) vor allem die Erkenntnis des Denkwesens verlangt (Psychologie), macht die Logik einen beachtlichen Teil der Psychologie aus. Im Unterschied zur Psychologie hat die Logik unmittelbar praktische Folgen; ihre Regeln sind somit »dieselbigen psychologischen Sätze, in die praktische Form umgegossen.«<sup>71</sup> »Psychologie und Logik«, hatte schon Meiners in der *Revision* gesagt, »verhalten sich gegen einander, wie die äsopische Fabel zur angehängten Moral.«<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 15.

<sup>69</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), fünfter Brief, S. 45. Vgl. aber auch [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 16), S. 55: »Die Metaphysik ist dem Wörterbuche der schönen Welt gleich und ähnlich, aus dem die Mode eines jeden Zeitalters verjäherte Ausdrücke und Artikel vertilgt, und andere an deren Statt aufnimmt, die bald nachher dasselbe Schicksal haben.« In eine ganz ähnliche Richtung geht Hißmann: *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur* (s. Anm. 48), § 9, S. 18–20.

<sup>70</sup> *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, XXXVIII (1779), S. 157ff.; vgl. Böhr: *Philosophie für die Welt* (s. Anm. 18), S. 65.

<sup>71</sup> Hißmann: *Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur* (s. Anm. 48), Einleitung, § 8, S. 15.

<sup>72</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 53.

Aber sowohl bei Meiners als auch bei Hißmann wird mindestens zweierlei Logik genannt: Hißmann nennt seine *Psychologischen Versuche* einen »Beitrag zur esoterischen Logik«. Umsonst sucht man in seinen Schriften jedoch Hinweise auf die Natur dieser Disziplin. Der Ausdruck erscheint im Untertitel des Werks (in der postumen Edition von 1788 sogar mit einem Druckfehler als »esoretische« Logik), sodann im Vorbericht, wo Hißmann sagt, nur die Psychologie des esoterischen Logikers sei wirklich brauchbar, insofern sie die psychischen Phänomene anhand der Beobachtung und Erfahrung erkläre, ohne in den unfruchtbaren Untersuchungen des Metaphysikers zu versinken<sup>73</sup>. Um zu verstehen, was die esoterische Logik tatsächlich ist, muss man sich wiederum der *Revision* von Meiners zuwenden, von der Hißmanns Reflexion in beeindruckendem Maße abhängt.

Meiners hatte eine ganz allgemeine Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Bereich der Philosophie eingeführt, in deren Rahmen eine analoge Unterscheidung für die Logik Raum fand. Die esoterische Philosophie in dem Sinn, wie Meiners sie verstand, hatte nichts mit der Unterscheidung der antiken Philosophie zwischen esoterischen bzw. akroamatischen und exoterischen, für einen mehr oder weniger begrenzten Kreis von Schülern bestimmten Lehren gemein. Mit seinem Rückgriff auf diesen Ausdruck wollte Meiners vielmehr den Teil der Philosophie bezeichnen, der »solche Lehre [enthält], die von dem jedesmaligen theologischen Systeme, und den allgemein aufgenommenen Meinungen, nach welchen jedes Zeitalter sein praktisches Leben einrichtet, zu weit entfernt sind, als daß sie ohne gefährliche Erschütterungen allgemein bekannt gemacht werden dürften«.<sup>74</sup> Eine solche Form von Philosophie hätte im klassischen Griechenland keinen Daseinsgrund gehabt, denn wie wir gesehen haben, waren die Meinungen der Philosophen aufgrund der wohltuenden Disharmonie zwischen Philosophie und Religion nach Meiners dort nicht gefährlich. Dagegen wird die esoterische Philosophie umso notwendiger, je mehr der Ausgleich der Disharmonie zwischen Glauben und Vernunft angestrebt wird, indem auf intolerante Weise der Ausübung des Denkens schwer wiegende Beschränkungen auferlegt werden.<sup>75</sup> Die Schwierigkeit einer Revolution der Denkungsart, welche die Gefahr birgt, ein Volk durch die Enthüllung der Vorurteile zu erschüttern, die zwar falsch sein mochten, ihm aber zu Stabilität verhelfen konnten, öffnet den Weg für eine Reihe sehr interessanter Überlegungen zu diesem Ausschnitt der deutschen Spätaufklärungsphilosophie. Um den Geist der Philosophie auch unter Bedingungen der überwachten Freiheit am Leben zu erhalten, erschien die Einführung einer Unterscheidung zwischen dem exoterischen und dem esoterischen Philosophen als der gangbarere Weg:

Der exoterische Philosoph ist verpflichtet, sich in dem Vortrage seiner Grundsätze nach der öffentlichen Religion, dem Zustande der Gelehrsamkeit, und vorzüglich nach dem allgemeinen Urtheil, worauf man Sitten und Tugend gründet, einzurichten. Der Esoteriker kann sich über alle diese Sachen wegsetzen, nicht um sie zu bestreiten, sondern nur um zu zeigen, wie viel die schwächsten Gründen durch diese gewinnen, und die stärksten verlieren können.<sup>76</sup>

Nur der esoterische Philosoph verfolgt die Wahrheit, indem er die Meinungen jeder kulturellen und nationalen Mode entkleidet; sein Verfahren ist von einer klugen Skepsis geleitet: »Vorsich-

<sup>73</sup> Hißmann: *Psychologische Versuche* (s. Anm. 18), Vorbericht, S. 10.

<sup>74</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 91.

<sup>75</sup> Ebd., S. 118.

<sup>76</sup> Ebd., S. 132.

tig zweifeln und selten entscheiden, sind [seine] Hauptzüge.«<sup>77</sup> Ihm kommt somit die Aufgabe zu, über den Weg der Philosophie seiner Epoche zu wachen und so weit es geht zu verhindern, dass er in irgendeiner Form von der Vernunft fortführt, sei es in Form des Aberglaubens oder des Dogmatismus, des Egoismus der einseitigen Denkart oder einfach des Vorurteils. Um die Philosophie neu zu beleben, muss der esoterische Philosoph in seiner Zeit den Geist des Selbstdenkens und das Interesse für die Prinzipien wecken, die tatsächlich zur Erkenntnis und Besserung des Menschen beitragen. Er muss daher in den etablierten Systemen und Denkweisen den Samen seiner eigenen Lehren ausstreuen bzw., um es mit Meiners Worten zu sagen, einige Schätze aus seiner Vorratskammer einbauen. Diese dem wahren Philosophen zuerkannte Aufgabe eines Erziehers, der zur eigenen Zeit auf Abstand geht, die Idee, dass er die gemeine Denkungsart schrittweise aufklären muss, indem er die Sprache des gesunden Verstandes spricht, ist ein Kennzeichen der Zeit. Offensichtlich hatte Hißmann von sich selbst das Bild eines esoterischen Philosophen, der die Aufgabe auf sich genommen hatte, der eigenen Epoche als Hüter zu dienen: Sowohl die *Briefe* wie die *Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen Litteratur* bilden zwei Musterbeispiele für Mittel zur Verwirklichung dieser Aufgabe.<sup>78</sup>

Innerhalb der Unterteilung der Philosophie in eine esoterische und eine exoterische wird analog auch die Logik gegliedert. Wie in der Philosophie insgesamt begegnen auch in der Logik Verfahren und Begriffe, die stark von Geist und Forderungen der Zeit beeinflusst sind, in der sie entstanden, und die wie eine Art unausgesprochenes Erbe in der Geschichte des Faches fortleben, obwohl sie in späteren Epochen ihren Nutzen eingebüßt haben. Bezogen auf die Alten gilt dies zum Beispiel für die Dialektik und Syllogistik, bezogen auf die Modernen für die Lehre der Vorurteile. Wie der exoterische Philosoph in seinen Überlegungen die religiösen, moralischen und kulturellen Einflüsse des Zeitgeistes berücksichtigen muss, so muss auch der exoterische Logiker wesentlich zwischen dem gesunden Verstand und dem »Genie des Jahrhunderts« vermitteln. Er muss jeweils den richtigen Ort der philosophischen Begriffe nach ihrer wandelbaren Natur erkennen, »die künftigen Adepten« zur eigenständigen Ausübung ihrer Fähigkeiten anregen und vor allem »die Philosophie und die gemeinen Kenntnisse näher zusammenrücken, und über die Kluft zwischen beiden eine Brücke [...] bauen, worüber eine Gemeinschaft unter ihnen angelegt werden kann.«<sup>79</sup>

Dagegen ist die esoterische Logik »die ganze Psychologie«,<sup>80</sup> die durch die Analyse der Struktur der Vermögen und der Entstehungsart der Begriffe gemäß der lockeschen Methode imstande sein wird, die philosophischen Meinungen vom Erbe der Zeit, in der sie konzipiert wurden, und von ihren religiösen und moralischen Implikationen zu befreien. So macht die Logik sich nützlich für ihre Epoche: »Wenn [die Logik] brauchbar seyn soll, [muß sie] Psychologie seyn!«<sup>81</sup> Der Nutzen liegt in der Vorbereitung der »Reformation des Gedanken-Systems«, die bei der Analyse der Entstehungsart der Begriffe ansetzt und diese dadurch nach der wirklichen Lage der Gelehrsamkeit neu zu denken erlaubt. In Meiners Worten – der darin vollkom-

<sup>77</sup> Ebd., S. 133.

<sup>78</sup> Selbst Meiners hält die Orientierung der Lektüren ein Mittel, womit der esoterische Philosoph zur Erziehung des Publikums beitragen kann (ebd., S. 153).

<sup>79</sup> Ebd., S. 182–183.

<sup>80</sup> Ebd., S. 54.

<sup>81</sup> Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), fünfter Brief, S. 46.

men mit Feder übereinstimmt – geht es darum, die »Lockische Methode« statt des »Wolfische[n] Zwang[s]« anzuwenden<sup>82</sup>. Dies ermöglicht beispielsweise eine Entlarvung der Hirnspinnste der Metaphysik und ihrer Gliederungen (Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie), indem der Ursprung der abstrakten Begriffe aufgezeigt wird, auf denen sie fußen. Die Vernichtung der Metaphysik, die Hißmann berühmt machte, kann nur mit den Waffen der esoterischen Logik geführt werden. Deshalb ist sie eine wahre »Vorläuferin der Philosophie«, einer Philosophie des Menschen und für den Menschen.

<sup>82</sup> [Meiners]: *Revision der Philosophie* (s. Anm. 14), S. 59–60, S. 53–54. Vgl. Johann Georg Heinrich Feder: *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Göttingen 1777, Praefatio, S. VII–VIII. [Meiners], *Revision der Philosophie*, S. 53–54. Hißmann: *Briefe über Gegenstände der Philosophie* (s. Anm. 7), fünfter Brief, S. 43. Die Idee taucht noch expliziter in Meiners berühmten *Grundriß der Seelenlehre* auf, der aber erst im Jahr 1786, d. h. zwei Jahre nach Hißmanns Tod, erschien. Die vier Teile der esoterischen Logik ahmen die Struktur von Lockes *Essay* nach. Sie behandeln die Ideen, die zur Verbindung der Begriffe nötigen Kräfte, die Sprache und die menschliche Kenntnis der Wahrheit, ihre Grenze und ihre Zuverlässigkeit.