

Frauke Berndt | Daniel Fulda (Hg.)

Die Erzählung der Aufklärung



Meiner

Studien zum achtzehnten Jahrhundert · Band 38

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 38

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

FRAUKE BERNDT / DANIEL FULDA (HG.)

Die Erzählung der Aufklärung

Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2015
in Halle a. d. Saale

Unter Mitarbeit von Cornelia Pierstorff

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Landesforschungsschwerpunkts »Aufklärung – Religion – Wissen« in Halle und der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen (Universitätsbund e. V.).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3356-1

ISBN eBook: 978-3-7873-3357-8

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Strauss, Mörlenbach. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Frauke Berndt / Daniel Fulda

| | |
|-------------------------------|------|
| Die Erzählung der Aufklärung. | |
| Einleitung | XIII |

TEIL I: PROSPEKTE

Michel Delon

| | |
|-------------------------------------|---|
| Der Roman vom ersten Menschen | 3 |
|-------------------------------------|---|

Robert E. Norton

| | |
|---|----|
| Die deutschen Aufklärungen und die Dialektik der Geschichtsphilosophie .. | 21 |
|---|----|

Elisabeth Décultot

| | |
|---|----|
| Vom Ursprung und Werden der Kunst erzählen. Narratologische Modelle der Kunstgeschichte im 18. Jahrhundert | 36 |
|---|----|

Franz M. Eybl

| | |
|---|----|
| Goethes <i>Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten</i> als Erzählpoetik zwischen Chronik und Exempel | 52 |
|---|----|

Fritz Breithaupt

| | |
|---|----|
| Narrative der Vulnerabilität. Die Märchen der Brüder Grimm als serielle Reproduktion | 71 |
|---|----|

TEIL II: ASPEKTE

I. SEKTION

›DIE AUFKLÄRUNG‹: HISTORISCHE ERZÄHLUNGEN

Iwan-Michelangelo D'Aprile

| | |
|--|----|
| ›Die Aufklärung‹: Historische Erzählungen. | |
| Einleitung | 93 |

John A. McCarthy

| | |
|--|----|
| Erzählstrategien und europäische Politik in Wielands <i>Geschichte des Agathon</i> . | |
| Ein Beitrag zum Kontinentalisierungskonzept | 98 |

Markus Debertol

»Pest der Vernunft und der Religion!« Inquisitionsnarrative der katholischen Spätaufklärung am Beispiel einer bayerischen Kontroverse 118

Mareike Gebhardt

Kants kosmopolitischer Traum der befriedenden Demokratie.
Ein Motiv der Aufklärung zwischen Philosophie und Erzählkunst 127

Andreas Hütig / Christine Waldschmidt

Erzählen von Ursprung, Entwicklung und Fortschritt. Narrative Strategien in kulturgeschichtlichen Schriften der Aufklärung 136

Marlene Meuer

Historisierung der Antike und geschichtliches Überlegenheitsgefühl nach dem Ende der *Querelle des Anciens et des Modernes*? 149

2. SEKTION

STIMME(N) DER VERNUNFT: PHILOSOPHISCHE ERZÄHLUNGEN

Heiner F. Klemme

Stimme(n) der Vernunft: Philosophische Erzählungen.
Einleitung 163

Hans Graubner

Erzählen statt Beweisen. Johann Georg Hamanns Einwände gegen Vernunftkonstruktionen 165

Leonhard Herrmann

Erzählen von der Aufklärung als Aufklärung vom Erzählen.
Aufklärungs- und Vernunftdiskurse in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 174

Elisabeth Johanna Koehn

Das Rezeptionsmuster der Dialektik der Aufklärung im deutschsprachigen Roman seit 1985 183

Manuel Mühlbacher

Narratives Gegengift. Mimesis und Mimikry bei Shaftesbury 192

Wolfert von Rahden

»Ein gewagtes Abenteuer der Vernunft«. Fußnotar Kant, Gedankendränger
Herder und Sprachpsychonaut Moritz: Narrative vom Sprachursprung 202

Paola Rumore

Eine fortgeschrittene Stimme in der deutschen Aufklärung.
Georg Friedrich Meiers Erzählungen einer aufklärerischen Weltweisheit . . . 216

Martin Urmann

Narration und Kontingenz. Erzählungen des Verfalls bei Montesquieu und
Rousseau zwischen akademischem Diskurs und literarischem Entwurf 224

3. SEKTION

(ABER)GLAUBEN: RELIGIÖSE ERZÄHLUNGEN

Sabine Volk-Birke

(Aber)Glauben: Religiöse Erzählungen.
Einleitung 235

Florian Bock

Gegen die »Bezauberung der Welt«. Katholische Predigten erzählen
Aufklärung (1720–1803) 240

Astrid Dröse

Friedrich Nicolais satirischer Roman *Sebaldus Nothanker* und der
Höllens-Diskurs der Spätaufklärung 254

Clare Haynes

Aufgeklärte Nach-Erzählung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi.
William Hogarths Altarbilder 268

Andreas Keller

Heiligenlegenden. Aufklären mit den Mitteln des Aberglaubens oder
Rettung des Christentums mit seinen erzählerischen Frühformen? 285

Ute Poetzsch

Über Erzählungen in der Kirchenmusik Telemanns 299

Laura M. Stevens

The New Pilgrim's Progress, The Female American und die Entstehung
narrativer Formen gegen die Erweckungsbewegung 309

4. SEKTION

ÜBERLIEFERUNG: VON ANDEREM UND ANDEREN ERZÄHLEN

Birgit Neumann

Überlieferung: Von Anderem und Anderen erzählen.

Einleitung 323

Susanne Greilich

Vom Anderen erzählen in den Grenzen der eigenen Narrative. Marmontels

Les Incas. Der inkaische ›Andere‹ in der Literatur der Aufklärung 329*Florian Kappeler*

Das schwarze Licht der Aufklärung. Erzählungen der Haitianischen

Revolution im deutschsprachigen Raum 338

Katja Kremendahl

Vom Anderen in den Reiseberichten des Kapitän James Cook.

Eine Funktionsanalyse des Tabus 347

Lucia Mor

Pyramiden, Geheimnisse, Schwärmer. Das erzählte Ägypten in den

Trivialromanen der Spätaufklärung 356

Paul Strohmaier

Tahiti oder Europa als Insel. Bougainville, Diderot und der

sauvage raisonneur 365

5. SEKTION

THEORIEN UND MODELLE (UN)MÖGLICHER WELTEN

Martin Mulsow

Theorien und Modelle (un)möglicher Welten.

Einleitung 377

Michael Dominik Hagel

Beschreiben, Abschweifen, Folgen. Zur Narratologie des utopischen Genres

am Beispiel von C. M. Wielands *Der Goldne Spiegel* 382*Christian Reidenbach*

»Zur Tatsache!« Krise der Mimesis und diskontinuierliches Erzählen bei

Denis Diderot 391

Fabian Schmitz

Unter dem Mikroskop des *Micromégas*. Voltaires Science-Fiction der
Aufklärung 403

Lars-Thade Ulrichs

Vom Roman der Philosophen zum philosophischen Roman.
Der *conte philosophique* (Voltaire, Diderot) und der Roman der
deutschen Spätaufklärung (Wieland, Wezel, Heinse) 412

6. SEKTION

MEDIEN DES ERZÄHLENS: INTER- UND TRANSMEDIALITÄT

Cornelia Pierstorff

Medien des Erzählens: Inter- und Transmedialität.
Einleitung 423

Friederike Felicitas Günther

Vom Einbruch der Erzählung in die deskriptive Poesie. Brockes' Beschreibung
eines fliehenden Hirschs im Kupferstich von Johann Elias Ridinger 429

Wiebke Helm

Vom Lesen, Sehen und Begreifen. Intermedialität im Kinder- und
Jugendsachbuch der Aufklärung 440

Beate Hochholdinger-Reiterer

Schauspielkunst erfinden und erzählen. Theaterkritiken, Schauspieler- und
Rollenporträts als Agenten der aufklärerischen Theaterreform 449

7. SEKTION

NARRATION, PERSPEKTIVE, AMBIVALENZ: SZENEN UND ROLLEN DES ERZÄHLENS

Fritz Breithaupt

Narration, Perspektive, Ambivalenz: Szenen und Rollen des Erzählens.
Einleitung 461

Anna Cordes

Diderot und die Fiktion performativen Erzählens: *Jacques le fataliste et
son maître* 465

| | |
|---|-----|
| <i>Wolfram Malte Fues</i> | |
| <i>Der Philosoph und das natürliche Frauenzimmer für eine kleine Narratologie</i> | 473 |
| <i>Irmtraud Hnilica</i> | |
| »Oh Clary! Clary! Thou wert always a two-faced girl!« Ambivalenz und Polyperspektivität in Samuel Richardsons <i>Clarissa</i> | 482 |
| <i>Judith Jansen</i> | |
| Die Stimmen der Sprache. Inszeniertes Erzählen in F. G. Klopstocks <i>Grammatischen Gesprächen</i> (1794) | 491 |
| <i>Daniel Kazmaier</i> | |
| Der Tempel der queeren Dichtkunst. Immanuel Jakob Pyras Lehrgedicht <i>Der Tempel der wahren Dichtkunst</i> queer gelesen | 500 |
| <i>Christopher Meid</i> | |
| Erzählte Aufklärung. Reflexionen über den politischen Roman zwischen Sinold von Schütz und Wieland. | 510 |
| <i>Miriam Seidler</i> | |
| »Ein Augenzeuge kann, ohne Schuld seines Willens, unrichtig sehen.« Biographisches Erzählen und das Erzählen von Biographien in Christoph Martin Wielands Roman <i>Agathodämon</i> (1799) | 526 |

8. SEKTION

NARRATION, KOGNITION UND AFFEKT:
FÜHLEN, EMPFINDEN, ERKENNEN

| | |
|--|-----|
| <i>Frauke Berndt</i> | |
| Narration, Kognition und Affekt: Fühlen, Empfinden, Erkennen. Einleitung | 539 |
| <i>Evelyn Dueck</i> | |
| »[D]enn es ist genug, daß dieses empfindet«. Narration, Sinneswahrnehmung und das Problem des aufrechten Sehens in der Optik um 1700 | 545 |
| <i>Tanja van Hoorn</i> | |
| Affektregie. Schillers Verbrecher aus Leidenschaft | 554 |

Anthony Mahler

Die Kunst, die Lebensgeschichte zu verlängern. Zur narrativen Einheit der
Diät in Hufelands *Makrobiotik* 563

Jürgen Meyer

›Senti-mental? *Theories of Mind* in englischen Zeitschriften des
18. Jahrhunderts 573

9. SEKTION

ERZÄHLEN IN DEN WISSENSCHAFTEN – WISSENSCHAFTLICHES ERZÄHLEN

Anita Traninger

Erzählen in den Wissenschaften – wissenschaftliches Erzählen.
Einleitung 585

Marie-Theres Federhofer

Der erzählende Patient. Narrative von Augenkranken in Aufklärungs-
zeitschriften 590

Martin Gierl

Plan und Poesie. Erzählte und konstruierte Geschichte bei
Johann Christoph Gatterer 599

Norman Kasper

Urwelt – Vorwelt – Vorgeschichte. Konzepte des menschlichen Anfangs in
Weltgeschichte, Menschheitsgeschichte und früher Paläontologie 1770–1820 608

Sebastian Meixner

Erkenntnis erzählen. Goethes frühe naturwissenschaftliche Schriften 617

Bettina Noak

Medizinisches Erzählen bei Frederik Ruysch (1638–1731) 629

Bastian Ronge

Philosophia oeconomiae medicans. Zur ethopoetischen Funktion von
Adam Smiths *Wealth of Nations* 638

Personenregister 651

Eine fortgeschrittene Stimme in der deutschen Aufklärung

Georg Friedrich Meiers Erzählungen einer aufklärerischen Weltweisheit

Das Selbstverständnis einer Epoche entwickelt sich des Öfteren durch die Verbreitung jener Bilder, die von ihren Vertretern präsentiert werden. Unter solchen Bildern befinden sich am häufigsten – insbesondere im Gebiet der Philosophie und der Geisteswissenschaften – ›Erzählungen‹ einer Epoche, in denen man sowohl die Funktion als auch die Intention der jeweiligen zeitgenössischen Reflexion darlegt. Das gilt insbesondere für die Aufklärung, eine der selbstbewusstesten Epochen der Philosophie; nicht zufällig ist sie eine der ersten Epochen – wenn nicht sogar die erste – die sich durch die berühmte Fragestellung »*Was ist Aufklärung?*« ausdrücklich nach ihrem eigenen Wesen befragt. Die Gründe hierfür liegen zweifelsohne am sozialpädagogischen Selbstverständnis der Aufklärung, die bekanntermaßen der Öffentlichkeit eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, weshalb sie eine Popularisierung der Weisheit anstrebt. Einerseits kommt dem Gelehrten in der Aufklärung eine neue Rolle zu, andererseits werden neue Modelle der Verbreitung und Überlieferung der Weisheit entwickelt. Im Allgemeinen stellt sich die Aufklärung als eine Kulturform dar, die ihre Ideale und Zwecke *erzählend* propagiert. Meines Erachtens gilt es nicht nur für die allgemein bekannten Manifestationen der Französischen Aufklärung, deren literarischer Charakter außer Zweifel steht (man denke zum Beispiel an Diderot, an Voltaire, an den Marquis de Sade usw.), sondern auch für andere ›Nationalaufklärungen‹, die ihre ›erzählende‹ Dimension jedoch nicht unbedingt in Romanen, Erzählungen oder Geschichten äußern. In diesen Fällen drückt sich die erzählende Dimension in den mannigfaltigen neuen, nicht immer akademischen Formen philosophischer Tätigkeit aus, wie z. B. in Pamphleten, Gelegenheitsschriften, Journalen und Wochenschriften, die an ein breites Publikum adressiert sind.

Ein eindrucksvolles Beispiel einer solchen ›Erzähltätigkeit‹ der deutschen Aufklärung liefert ein bedeutender preußischer Philosoph, der sein ganzes Leben an der Universität zu Halle tätig war. Es handelt sich um Georg Friedrich Meier (1718–1777), den die Forschung erst in den letzten Jahrzehnten als einen der wichtigsten Protagonisten der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts wiederentdeckt hat. Vorher, wenn nicht ganz unbekannt, war Meier entweder als der Verfasser von Kants Logik-Handbuch – dem erfolgreichen *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) – bekannt, oder – gemeinsam mit Alexander Gottlieb Baumgarten – als einer der Mit-

begründer der philosophischen Ästhetik und Hermeneutik. Doch selbst nach der jüngsten Anerkennung seiner philosophischen Bedeutung wird Meier auch heutzutage noch als ein mehr oder minder treuer Anhänger der Schule Wolffs verstanden. Das gilt auch für jene Interpretationen, die seine Philosophie vorsichtig als eine ›avantgardistische Form‹ von Wolffianismus kennzeichnen. In seinen Schriften – die sowohl hinsichtlich der thematischen Fächerung als auch der Anzahl nach äußerst umfangreich sind – schildert Meier umfassend sein Verständnis der Aufklärung, indem er die Hauptmerkmale dieser Epoche erläutert. Zu diesem Verständnis gelangt Meier einerseits durch den damals üblichen Widerstand gegen die sogenannten Freigeister, *les esprits forts*, die er mit den ›neumodischen Weltweisen‹ identifiziert, andererseits aber durch die Distanzierung gegenüber dem Geist der rationalistischen Philosophie (d. h. – in Deutschland – dem Wolffianismus) und ihrer optimistischen und vertrauensvollen Auffassung der Vernunft. In dieser Gegenüberstellung wird die erzählende Natur seiner philosophischen Tätigkeit am deutlichsten, die er als ein wirksames Gegenmittel gegen den ›fanatischen Demonstriergeist‹ seiner Epoche versteht. Im Folgenden gehe ich auf die Auseinandersetzung Meiers mit eben diesen beiden philosophischen ›Antagonisten‹ ein, den Freigeistern und dem dogmatischen Rationalismus.

Zunächst sollte man sich fragen, was Meier eigentlich unter ›neumodischer Weltweisheit‹ versteht. Was sind die Verfälschungen und Missverständnisse der Ideale und Zwecke der Philosophie, die seiner Meinung nach die sogenannten ›neumodischen Weltweisen‹ hervorbringen? Der Beantwortung dieser Fragen widmet Meier explizit zumindest zwei Schriften, die er Mitte der 1740er-Jahre verfasst. Die erste – die *Gründliche Anweisung, wie jemand ein neumodischer Weltweiser werden könne* – ist in der Form eines Sendschreibens an einen jungen Mann verfasst, der aus sich selbst »ohne sonderliche Geschicklichkeit und Mühe«¹ einen Weltweisen machen will. In diesem »satyrischen«² Aufsatz skizziert Meier mit bissiger Ironie die Beschaffenheit der Scharlatane der Philosophie, denen er – nach dem Titel einer zweiten zeitgenössischen Schrift³ – den wahren Weltweisen gegenüberstellt. In diesen ›Erzählungen‹ fasst Meier die Vorschriften der neumodischen Weltweisen (die er nach Phaedrus' Formulierung als *Asini ad Lyras*, als Esel beim Lyraspielen darstellt) in 14 Regeln zusammen, die insgesamt die Laster der Philosophie aufzeigen. Dank ihrer aussagekräftigen Bezeichnungen verdienen zumindest einige von ihnen, hier erwähnt zu werden. Man trifft zum Beispiel die sogenannte »Antipriscianische Regel«

¹ Georg Friedrich Meier: *Gründliche Anweisung, wie jemand ein neumodischer Weltweiser werden könne* in einem Sendschreiben an einem jungen Mann [1745]. Hildesheim 2007, S. 5.

² Mit dieser Formel wurde Meiers Schrift in einer Besprechung in den *Pommerischen Nachrichten von gelehrten Sachen* beschrieben (Bd. 8, 1745, S. 654 f.).

³ Vgl. Meier: *Abbildung eines wahren Weltweisen* [1745, 2. verm. u. verb. Auflage: 1762]. Nachdr. der Ausgabe von 1745 Hildesheim 2007.

(die Regel des *latinorum*, d. h. der oberflächlichen, nur scheinbaren Kenntnis der lateinischen Sprache), die »Regel des Klopffechters« (d. h. des *animal disputax*, der mit unendlichen und fruchtlosen Wortstreitigkeiten beschäftigt ist), die »Regel der *petits maitres* und der Marktsschreier« (die dem vernünftigen Zuhören das törichte Schreien bevorzugen), die »Regel der Orthodoxie« (d. h. die alte vertraute Regel des *ipse dixit*), die »Regel der Freidenker und der Zeitungsschreiber« (die ihre Meinungen ständig in einem hochmütigen, provokativen, unverschämten und kritischen Ton aussprechen), und noch die »Regel der Kinder« (die niemals zugeben, unrecht zu haben) – insgesamt drücken diese Regeln ein Verständnis der Weltweisheit aus, das ihre wesentlichen Pflichten und Nutzen verkennt.⁴ »Unwissenheit, Übereilung, Unverschämtheit, Leichtsinnigkeit, Stolz machen das Rezept zu einem starken Geist aus, und es ist unmöglich, daß derselbe ein großer Weltweiser seyn könne«.⁵

Die Pflichten und Nutzen der wahren Weltweisheit, die Meier im Anklang an die Tradition der Thomasischen Frühaufklärung konzipiert, wurden teilweise auch von Wolff vertreten. Auch nach Wolff soll zum Beispiel die Weltweisheit an erster Stelle klar, eindeutig, gründlich, nützlich, öffentlich und nicht selbstbezogen sein; sie soll den praktischen Zwecken des Lebens dienen und die allgemeine (nicht nur intellektuelle) Verbesserung des Menschen fördern. Nebst diesen Zwecken – die kanonisch nach Max Wundt als die allgemeinen wesentlichen Kennzeichen des Menschenalters der deutschen Aufklärung verstanden wurden⁶ – entwickelt aber Meier eine eigene Weltanschauung, die ihn viel näher zu den Idealen der frühen und späten Aufklärung bringt, als zu denen der *aetas wolffiana*, zu der er eigentlich gehörte.

Das führt uns direkt zum zweiten Schritt dieser schematischen Darstellung von Meiers philosophischer Auseinandersetzung, nämlich jener mit dem dogmatischen Rationalismus der Wolffianer. In der europäischen Aufklärungsforschung unumstritten beginnt die Verbreitung der »europäischen aufklärerischen Ideen« in Deutschland erst relativ spät. Umstrittener ist jedoch, dass die Aufklärung in Deutschland sich linear entwickelt. Christian Wolff – der aufklärerische Melanchthon, der neue *praeceptor Germaniae* – hatte eigentlich für ein philosophisches Ideal plädiert, das noch weit entfernt war von jenem, das sich zu dieser Zeit in Europa gerade durchsetzte. Durch Wolffs zahlreiche *vernünftige Gedanken*, die er sowohl in seinen deutschen Schriften, als auch in den späteren lateinischen Werken auf jedes Gebiet des menschlichen Wissens und Handelns richtet, setzt sich ein Verständnis der Philosophie durch, das in seinen allgemeinen Zügen noch auf die rationalistischen Modelle des 17. Jahrhunderts verweist. Wolffs unbegrenztes Vertrauen in die menschliche Vernunft, die *prinzipiell* mithilfe einer strengen Methode eine

⁴ Alle Zitate sind in Meier: Abbildung eines wahren Weltweisen, S. 46.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Max Wundt: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung [1945]. Hildesheim 1992.

eindeutige und begründete bzw. wissenschaftliche Erkenntnis in allen Wissensgebieten erlangen könne, schließt jede Überlegung hinsichtlich einer Begrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens aus. Aufklärung heißt bei Wolff die Gedanken und Vernunftvorgänge transparent zu machen, d. h. eine Form von Klarheit zu gewinnen, durch die sowohl die Missverständnisse unter den Philosophen, als auch die Fehler in den Schlüssen des gemeinen Verstandes vermieden werden können. Auch wenn sich bei Wolff eine eindeutige Bewertung der Hauptzüge der aufklärerischen Strömung findet (z. B. des Primats des Praktischen, der Unabhängigkeit der Philosophie von der Religion, der Erweiterung der Weltweisheit zu den konkreten und sogar technischen Gebieten des menschlichen Lebens), zeugt seine Haltung bezüglich der Beschaffenheit und der unendlichen Potenzialität der menschlichen Vernunft von einer gewissen Rückständigkeit im Spektrum der Europäischen Aufklärung. Über dieses Verständnis hinaus zeigt Wolff kaum Interesse an einer bloßen deskriptiven Betrachtung der menschlichen Natur, der er immer wieder eine präskriptive Analyse vorzieht. Selbst seine erfolgreichste und fruchtbarste Erfindung, nämlich die empirische Psychologie, versteht er als Teil der Metaphysik, der bloß den empirischen Ansatzpunkt und die konkrete Bestätigung einer rationalen bzw. *a priori* gewonnenen Erkenntnis der menschlichen Natur liefert. Aus diesen Gründen und zumindest in dieser Hinsicht scheint Wolffs Verständnis der Philosophie einen Schritt hinter Christian Thomasius' Ideal einer *philosophia aulica* zurückzutreten. Das früh- und spätaufklärerische Thema der ›Schranken der Vernunft‹ bleibt zum Beispiel bei Wolff praktisch unberührt.

Sowohl die frühaufklärerische misstrauische Haltung gegenüber den Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft als auch die Bereitschaft, die gesamte menschliche Natur einschließlich ihrer wesentlichen Schranken und minderwertigen Aspekte zu berücksichtigen, wird in Deutschland erst seit der Mitte der 1740er-Jahre wieder populär. In diesem Vorgang spielt Meier eine bedeutsame Rolle. Sowohl in den schon erwähnten Beiträgen gegen die neuen Weltweisen seit der Mitte der 40er-Jahre als auch in einigen späteren Schriften, die er außerhalb seiner akademischen Veröffentlichungstätigkeit verfasst, stellt Meier das Thema der Schranken der menschlichen Vernunft ins Zentrum seiner Betrachtungen. Seine Untersuchungen konzentrieren sich auf die folgenden zwei miteinander verbundenen Schwerpunkte:

1. eine starke Kritik an Wolffs Optimismus der Vernunft;
2. eine revidierte Auffassung des Charakters und der Zwecke der Philosophen.

1. Die Schranken der Vernunft werden bei Meier in Auseinandersetzung mit Wolff unter zwei Aspekten beleuchtet. Der erste betrifft die ›objektiven‹ Schranken der Vernunft, d. h. das System der Wahrheiten, das sowohl für Meier als auch für Wolff unveränderlich, ewig und immer gültig ist. Während aber aus Wolffs Sicht der

Weltweise seine eigene Vernunft stufenweise verbessern sollte, um demzufolge zum vollkommensten Grad der Erkenntnis (was ihm *prinzipiell* möglich ist) zu gelangen, befindet sich Meiers Gelehrter in einem ganz anderen Zustand. »[E]in rechtschaffener Weltweiser [...] hütet sich für [sic] der rasenden Bemühung, alle philosophische Wahrheiten zu erlernen, und die ganze Weltweisheit zu erobern. Das hiesse den Himmel stürmen, und mit den Titanen den Thron Jupiters einnehmen wollen.«⁷

Der Weg zur Erkenntnis der ganzen Weltweisheit ist ihm *naturaliter* versperrt. Im Gegensatz zum titanischen Optimismus Wolffs glaubt Meier, dass das riesige Feld der Erkenntnis nicht in seiner Ganzheit den Weltweisen zur Verfügung steht. Der wahre Weltweise weiß wohl, dass

die Menge der unbekanntenen Länder in der Weltweisheit unendliche mal die Zahl derjenigen übersteige, die er als ein Mensch erkannt hat, oder erkennen kan; und daß er nicht die geringste Hoffnung habe jene insgesamt einmal zu entdecken. Ja, ein wahrer Weltweiser ist überzeugt, daß es unendlich viele Wahrheiten gebe, die er zwar erkennen und sich davon überzeugen könne, aber nicht als ein Weltweiser. Es giebt viele Wahrheiten, die schlechterdings von uns Menschen nicht philosophisch erkannt werden können.⁸

In diesem unendlichen Feld erkennt der Weltweise eine Hierarchie der Erkenntnisse an, nach der er seine philosophische bzw. vernünftige Untersuchung orientiert: Am ehesten soll er die Kenntnisse gewinnen, die die Tugend, die Glückseligkeit und die Vollkommenheit der Welt befördern. Der Weltweise soll aber wissen, dass in diesem System der objektiven Wahrheiten nur einige ihm in ihrer vernünftigen Klarheit erschlossen werden.

Der zweite Aspekt der Schranken der Vernunft betrifft dagegen die ›subjektiven‹ Beschränkungen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Diesbezüglich sei hier nur am Rande erwähnt, dass Meier im Jahr 1754 als erster, nach einem Befehl von Friedrich dem Großen, in Preußen ein Kolleg über Lockes Essay hält. Ganz konsequent mit Lockes Aussagen schreibt er: »[das] ernstliches Bemühen [des Weltweisen], viele philosophische Wahrheiten zu erkennen, bleibt in den Schranken, womit die Notwendigkeit seines Wesens seinen Verstand umgeben hat.«⁹ Im Gegensatz zu Wolff ist Meier davon überzeugt, dass die menschliche Natur notwendig beschränkt ist und dass die Kenntnis solcher Schranken die erste Pflicht und Aufgabe des Philosophen darstellt. Das drückt sich im Anspruch aus, seine Kräfte zu messen und seine Mühe nur auf solche Untersuchungen anzuwenden, die den genannten Hauptzwecken der Weltweisheit entsprechen (d. h. – in Meiers Worten – »Frucht-

⁷ Meier: Abbildung eines wahren Weltweisen, S. 25.

⁸ Ebd., S. 26.

⁹ Ebd., S. 26f.

barkeit, Nützlichkeit und Brauchbarkeit«¹⁰). »Ein Weltweiser macht alles was zum philosophieren gehört, dem Grade der Wichtigkeit seines jedesmaligen Gegenstandes proportioniert.«¹¹ Die spekulativen Wahrheiten der rationalen Psychologie (die Unsterblichkeit der Seele, den Status *post mortem* usw.) zählt Meier beispielsweise zu diesen unnützen Gedanken, die sich *supra horizontem humanae cognitionis* stellen. Wie Kant im wörtlichen Sinne Meiers behaupten wird: Wer daran denkt, »der denkt nicht proportioniert genug. *Ars longa, vita brevis*«. ¹²

2. Diese radikale Kritik von Wolffs Optimismus der Vernunft führt direkt zum zweiten Punkt dieser Untersuchung, d. h. zu Meiers revidierter Auffassung des Charakters und der Zwecke der echten Philosophen. In seinen Schriften stellt er den Weltweisen nicht mehr als denjenigen dar, der durch die Fertigkeit seines demonstrierenden Geistes alle Gebiete des Wissens erforschen kann. Der Philosoph ist vielmehr ein wahrer Selbstdenker, d. h. jemand, der sich erlaubt, mit Hilfe seiner eigenen Vernunft an den gegebenen Wahrheiten zu zweifeln, und der die Fähigkeit besitzt zu verstehen, dass die gemeinsamen Wahrheiten (sowohl *a priori*, als auch *a posteriori*) oftmals lediglich auf Vorurteilen beruhen und eben deswegen nicht als *gewisse* bzw. *bewiesene* Wahrheiten anzusehen sind. Den Weltweisen versteht Meier demzufolge als einen »particulären Zweifler«, d. h. als jemanden, der im Stande ist, »auf eine unparteyische und gründliche Art dasjenige zu prüfen«, was die Vernunft uns in den verschiedenen Erkenntnisgebieten sagen kann.¹³ Das heißt nicht, sich als einen Freund des Skeptizismus (als einen »allgemeinen Zweifler«) zu begreifen, sondern »um der Schrancken seiner Vernunft willen, in vielen Stücken [der Erkenntnis] ein Zweifler [zu] seyn«. ¹⁴

Die zentrale Rolle des Zweifels sowie das anthropologisch begründete Nachdenken über die Schranken der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und über die verschiedenen nicht-rationalen Beweggründe des menschlichen Handelns sind regelmäßig wiederkehrende Leitmotive in Meiers Schriften, die sich noch in seinen späten Betrachtungen in Form einer pragmatischen Aufwertung der Vorurteile für das menschliche Leben wiederfinden.¹⁵ Im alltäglichen Leben tauchen oft wichtige

¹⁰ Ebd., S. 64.

¹¹ Ebd.

¹² Immanuel Kant: Refl. 2085. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. 22 Bde. Bd. 16. Berlin 1924, S. 227.

¹³ Georg Friedrich Meier: Rettung der Ehre der Vernunft wider die Freygeister [1747]. Eingel. v. Björn Spiekermann. Hildesheim 2012, S. 6* (n. pag.).

¹⁴ Ebd., S. 7* (n. pag.).

¹⁵ Vgl. Paola Rumore: Un wolffiano diffidente. Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi. In: Georg Friedrich Meier: Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano/ Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts [1766]. Hrsg. v. Norbert Hinske, Heinrich P. Delfosse u. Paola Rumore. Pisa 2005, S. V–XXXVI; vgl. auch Wer-

Wahrheiten auf, die vom Standpunkt der Vernunft lediglich aus Vorurteilen bestehen, nichtsdestotrotz aber nützlich und im Allgemeinen ›gut‹ sind.

Der wahre Werth einer jeden Erkenntniß, und der mannigfaltigen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten derselben, beruhet auf den Nutzen oder Schaden, den sie in Absicht unserer gesamten Glückseligkeit verursachen. Es ist demnach kein Zweifel, daß wir diejenigen vermeidlichen Vorurtheile in der That verhüten müssen, über deren Vermeidung wir keine nöthigere und nützlichere Erkenntniß versäumen, und die uns einen solchen Irrthum oder eine solche Scheingewißheit verursachen, welche uns vielen Schaden thun, welche uns zu Lastern verleiten, welche uns in grosse Thorheiten stürzen, und wie man sich den Schaden vorstellen will, der daher entsteht.¹⁶

Im Gegentheil, wenn wir Urtheile fällen sollen, die in unsere gesamte Glückseligkeit oder Unglückseligkeit keinen merklichen Einfluß haben; solche Urtheile, deren Gegenstände unerhebliche Kleinigkeiten sind, und durch welche Handlungen entstehen, auf welche beynahe Nichts ankommt, wir mögen sie thun oder lassen, sie auf diese oder eine andere Art verrichten: so ist es nicht der Mühe werth, sie ohne Uebereilung zu fällen. Alsdenn ist es vernünftig, nach Vorurtheilen zu urtheilen, wenn wir auch Kräfte genug haben solten, das Vorurtheil zu verhüten.¹⁷

Freylich, wann ich in einem andern ein Vorurtheil entdecke, welches nicht nur an sich falsch ist, sondern welches ihm noch dazu lauter Schaden, oder mehr Schaden als Nutzen bringt, und wenn ich im Stande bin, ihn von diesem Vorurtheile zu befreyen: so handele ich der redlichen Menschenliebe zuwider, wenn ich ihm nicht die Augen zu öffnen suche. Allein, wenn ich in einem andern Menschen ein richtiges Vorurtheil entdecke; oder wenn ich zwar in einer Erkenntniß ein falsches Vorurtheil entdecke, so ihm aber mehr nutzt als schadet; wenn ich erkenne, daß der andere entweder gar nicht im Stande ist, die Uebereilung zu verhüten, oder daß er doch, wenn er sie verhüten wolte, darüber nöthigere und nützlichere Untersuchungen und Beschäftigungen versäumen würde: so ist es der redlichen Menschenliebe vollkommen gemäß, den andern in seiner Verblendung zu lassen, und ihn nicht von seinen Vorurtheilen zu befreyen. Wir dulden alsdenn in unserm Nebenmenschen ein kleineres Uebel; um ein grösseres zu verhüten; wir würden das Uebel nur ärger machen, wenn wir ihn in diesem Falle von seinem Vorurtheile befreyen wolten.¹⁸

In einer solchen entzauberten Sichtweise, welche die Vernunft in ihren wesentlichen Schranken und Schwächen betrachtet, verbirgt sich die Modernität Meiers, sein originär aufklärerischer Geist, der es ihm ermöglicht, zu einem tiefen und eingehenden

ner Schneiders: Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 208–231.

¹⁶ Meier: Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts, § 49.

¹⁷ Ebd., § 50.

¹⁸ Ebd., § 51.

Verständnis der menschlichen Natur zu gelangen. In seinen Untersuchungen bringt Meier seine Fähigkeit zum Ausdruck, die menschliche Natur und ihre Neigungen zu beobachten und rein beschreibend zu analysieren. Doch geht diese Beschreibung einen Schritt weiter als die natürliche Logik und die empirische Psychologie Wolffs und richtet sich auf eine anthropologische Betrachtung im engeren Sinn. Meiers Blick auf die menschliche Natur setzt eine übergeordnete Perspektive an, in der den scheinbar ›unwürdigen‹ ›armseligen‹ Äußerungen der menschlichen Natur (z. B. der natürlichen Neigung zur Neuheit, zum Vorurteil, zur Herrschaft der Sinne usw.) Raum gewährt wird: Solche menschlichen Neigungen sollten nicht unbedingt korrigiert werden, insofern sie eine Funktion in der allgemeinen Lebensökonomie des Einzelnen haben. Die Komplexität der menschlichen Natur erschließt sich Meier in ihrer ganzen Tragweite. So fühlt er sich am Ende seiner unermüdlichen Untersuchung dazu gezwungen zuzugeben, dass »wir Menschen selbst eine unerforschliche Sache sind«¹⁹ – zweifelsohne im Kontext seiner Zeit eine unverständliche wie unerhörte Feststellung.

Das Verständnis des Philosophen als eines »particulären Zweifler[s]«, ²⁰ das Akzeptieren der Schranken der menschlichen Vernunft, die Betrachtung der konkreten menschlichen Natur in allen ihren Äußerungen, die Rehabilitierung (*ante litteram*) der Vorurteile, die Aufwertung der pragmatischen Dimension der Erkenntnis – das alles kennzeichnet Meiers philosophische Wirkung innerhalb des Panoramas der deutschen Hochaufklärung und seinen Beitrag, die deutsche Philosophie der Zeit an die Ideen eines Lockes, eines Humes, eines Voltaires und eines Rousseaus anzunähern.

¹⁹ Georg Friedrich Meier: *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*. Halle 1746, § 168.

²⁰ Meier: *Rettung der Ehre*, S. 6* (n. pag.).