

Zweiter Teil:

LITERATUR

Zweites Kapitel

Neue literarische Menschenbilder

2.1. Der 'Mensch der Empfindsamkeit'

Moritz' ausgeprägtes Interesse am Menschen und an seinem Innenleben prägt nicht nur sein Konzept einer Erfahrungsseelenkunde, sondern bildet auch die Basis für die Darstellung des Menschen in seinen literarischen Werken. Gerade in dieser Zeit steht das Interesse für die Innerlichkeit auch im Zentrum eines anderen literarischen Programms: desjenigen der Empfindsamkeit. Trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes innerhalb einer neuen subjektiven Weltanschauung entspricht Moritz' Darstellung des Menschen aber nicht dem Menschenbild der Gefühlskultur¹.

Wenden wir uns zunächst der Charakterisierung des 'Menschen der Empfindsamkeit' zu. Diese zeichnet sich durch den Versuch aus, Gefühle und Rationalismus, Sinnlichkeit und Sittlichkeit zu verbinden². In der Empfindsamkeit suchte das Bürgertum, dessen Einfluss zwischen 1750 und 1770 zunahm, neben seiner bloß ökonomischen Rolle einen kulturellen Raum, in dem es seine eigenen Werte formen, ausdrücken und behaupten konnte. Das der Lutherischen Gelassenheit treue Bürgertum, das jede explizite Revolte gegen das absolutistische System scheute, entdeckte somit einen Raum der Individualität, in dem es seinem Enthusiasmus und

¹ Wie Alessandro Costazza hervorhebt, bleibt eine ausführliche Untersuchung zur Beziehung zwischen Moritz' Denken und der Gefühlskultur noch aus. Vgl. "Il dilettante inesistente: Anton Reiser tra psicologia e estetica", in: *Cultura tedesca 19*, hrsg. von Domenico Mugnolo, Donzelli Editore, Roma 2002, S. 67-84, hier S. 84. Costazza selber setzt sich im Rahmen seiner Behandlung des Dilettantismus als "Phänomen der Goethezeit" mit diesem Thema auseinander. Vgl. Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.a.O., S. 179ff.

² Zur Empfindsamkeit vgl. das Standardwerk von Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit*, Metzler, Stuttgart 1974f. Nicht zufällig nennt auch Sauder das Gleichgewicht von "Kopf" und "Herz" als erstes Element der Empfindsamkeit. Vgl. Bd. 1, S. 125ff.

seinen Gefühlen innerhalb der Grenzen der Vernunft und der Tugend freien Lauf gewähren konnte³. Die bürgerliche Gefühlskultur versuchte darum, ihre eigene Sphäre innerhalb des Absolutismus zu finden, indem sie die Innerlichkeit in den Mittelpunkt rückte.

Besonders repräsentativ für die empfindsame Auffassung der Innerlichkeit ist Klopstocks Dichtung, in der eine Synthese neuer Themen und klassischer Formen zu finden ist. Durch seine formal extrem komplexen Gedichte will der Dichter in den Seelen seiner Leser erhabene Empfindungen wecken. Die Seele des Dichters, die sich bei Klopstock nach einer Vereinigung mit Gott sehnt, ist sich aber auch ihres eigenen persönlichen Werts bewusst und versucht im Streben zu ihrem Schöpfer auch sich selber zu verewigen. Prägnant schreibt Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zu Klopstocks Verständnis der Dichtkunst:

Die Würde des Gegenstands [des Messias] erhöhte dem Dichter das Gefühl eigener Persönlichkeit. Daß er selbst dereinst zu diesen Chören eintreten, daß der Gottmensch ihn auszeichnen, ihm von Angesicht zu Angesicht den Dank für seine Bemühungen abtragen würde, den ihm schon hier jedes gefühlvolle, fromme Herz, durch manche reine Zähre, lieblich genug entrichtet hatte: dies waren so unschuldige kindliche Gesinnungen und Hoffnungen, als sie nur ein wohlgeschaffenes Gemüt haben und hegen kann. So erwarb nun Klopstock das völlige Recht, sich als eine geheiligte Person anzusehen, und so befließ er sich auch in seinem Tun der aufmerksamsten Reinigkeit. [HA, 9, 399]

Die Dichtung wird bei Klopstock zum schöpferischen Akt einer Seele, die sich als das Bindeglied zwischen Gott und den Menschen versteht und die sich dabei durch das Bewusstsein ihres persönlichen Werts legitimiert. Wie Ladislao Mittner betont, rückt damit die durch das künstlerische Schaffen erhöhte Persönlichkeit des Dichters in den Mittelpunkt. Der Dichter strebt also nach einer Vereinigung mit seinem Schöpfer, hat dabei aber in erster Linie seine eigene Unsterblichkeit im Blick:

Per effetto di tale vigore morale ed anche fisico, nelle odi di Klopstock non l'anima intesa in una sua ideale genericità anela a congiungersi al suo Fattore,

³ Vgl. dazu Goethe, Johann Wolfgang: *Inni*, hrsg. von Giuliano Baioni, Einaudi, Torino 1967, S. 5-36.

ma un'anima anche troppo consapevole del proprio valore, della propria unicità monadica s'inalza verso il Creatore con un prepotente bisogno d'immortalità personale.⁴

Es sei hier darauf hingewiesen, dass Klopstocks Dichtung auf die poetologische Polarität des Schönen und des Erhabenen zurückzuführen ist, die für die Kultur des 18. Jahrhunderts nicht zu unterschätzen ist⁵. Wie Kant 1764 in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* und Schiller später in seinen ästhetischen Schriften⁶ darlegen, entsteht das Gefühl des Erhabenen aus dem Zusammenspiel zweier verschiedenen Faktoren⁷: Der Natur gegenüber fühlt der Mensch die Schranken seiner eigenen Sinnlichkeit, zugleich fühlt er aber seine rationale und moralische Überlegenheit. In diesem Rahmen sind auch folgende Strophen aus Klopstocks Ode *Dem Unendlichen* zu lesen:

[...] Weht, Bäume des Lebens, ins Harfengehör!
Rausche mit ihnen ins Harfengehör, kristallner Strom!
Ihr lispelt, und rauscht, und, Harfen, ihr tönt
Nie es ganz! Gott ist es, den ihr preist!

Donnert, Welten, in feierlichem Gang, in der Posaunen Chor!
Du, Orion, Wage, du auch!
Tönt all' ihr Sonnen auf der Straße voll Glanz,
in der Posaunen Chor!

Ihr Welten, donnert
Und du, der Posaunen Chor, hallest
Nie es ganz, Gott; nie es ganz, Gott,

⁴ Mittner, Ladislao: *Storia della letteratura tedesca II. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 1971, Bd. 1, S. 161-162.

⁵ Vgl. dazu Baioni, Giuliano: *Il giovane Goethe*, Einaudi, Torino 1996, S. 3-26. Zum Erhabenen vgl. auch R. Homann: "Erhaben, das Erhabene", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.o.O., Bd. 2, S. 627ff. und Zelle, Carsten: "Angenehmes Grauen". *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.

⁶ Vgl. insbesondere die Schriften *Vom Erhabenen* [NA, 20, 171-195] und *Über das Erhabene* [NA, 21, 38-54].

⁷ Zum Einfluss von Kants Auffassung des Erhabenen auf Schillers Theorien sowie zu den Unterschieden zwischen beiden Ansichten siehe R. Homann: "Erhaben, das Erhabene", a.o.O., S. 630f.

Gott, Gott ist es, den ihr preist! ⁸

Wie aus diesen Versen hervorgeht, will der Dichter durch seine Dichtung Gott preisen und ihm Dankbarkeit für die menschliche unsterbliche rationale Überlegenheit bezeigen, indem er die in den Herzen seiner Leser wohnenden edlen Gefühle erweckt, und sie zum religiösen Enthusiasmus führt. In Klopstocks Gedichten stehen die edlen Empfindungen eines von Gott inspirierten Dichters und die seiner Leser im Mittelpunkt: Im Zeichen ihrer gefühlvollen und tugendhaften Herzen sind die Seelen von Schreiber und Leser verbunden. Der ‘Mensch der Empfindsamkeit’ wird somit in erster Linie durch den ‘Adel’ seiner Seele charakterisiert, der im Gleichgewicht von Tugend und Gefühlen besteht.

Es handelt sich um ein harmonisches aber idealisiertes Menschenbild, das aus einer modernen Perspektive realitätsfern und künstlich erscheinen muss. Dazu bemerkt Mittner treffend:

Come troppo spesso si è detto, Klopstock offre, per la prima volta nel suo secolo, una poesia “sincera”, sinceramente “vissuta”; ma quanto poco di concretamente vissuto vi è nella sua poesia! ⁹

Die “aufrichtigen Erlebnisse”, die Klopstock als Repräsentant der Empfindsamkeit zum ersten Mal literarisch darstellen möchte, wirken von der Warte der Modernität aus eher künstlich und realitätsfern. Der Unterschied zwischen den in Klopstocks Dichtung ausgedrückten “aufrichtigen Erlebnissen” und der modernen Auffassung von der Aufrichtigkeit von Gefühlen zeugt von einem Paradigmenwechsel. Dieser ist auf ein neues Weltbild zurückzuführen, das sich gerade in dieser Zeit aus der Tradition der Empfindsamkeit entwickelt und das den Grundstein zu einer modernen Weltanschauung legt.

Um die Voraussetzungen dieses neuen Weltbilds zu benennen, ist es nötig, sich wieder der Tradition der Empfindsamkeit und ihrer literarischen Menschen- und Selbstdarstellung zuzuwenden. Am Beispiel der Briefwechsel der Empfindsamkeit

⁸ Klopstock, Friedrich Gottlob: *Oden*, Herbert Lang Verlag, Bern 1971, S. 63-64.

⁹ Vgl. Mittner, Ladislao: *Storia della letteratura tedesca II. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, a.a.O., Bd. 1, S. 160.

lässt sich zeigen, wie die Schreiber ihre Individualität als idealisierte Form verstanden haben, in der nur edle Empfindungen ihren Platz hatten und in der alle Schattenseiten verbannt wurden. Briefe sind der literarische Ort, an dem sich die Individualität der Schreiber herausbildet, und sie werden zum Raum der Entstehung eines Selbstbewusstseins, das auf einem Gruppenbewusstsein gründet. Somit steht hier weniger der Inhalt im Vordergrund als der dialogische Charakter einer Kommunikation, durch den es den Schreibern erst möglich wird, ihre Identität zu konstituieren¹⁰. In diesem Sinne interpretiert Tanja Reinlein die Briefe der Empfindsamkeit nicht als autobiographische Zeugnisse, sondern als literarische Medien, als Räume der Existenzgründung:

Nicht der Inhalt – im Sinne von Information oder Neuigkeiten – ist das Grundanliegen des empfindsamen Briefes, sondern die mit ihm verbundene kommunikative Wirkung. Sich in ein Gespräch einzureihen, oder es selbst zu initiieren, muß so als Strategie gewertet werden, sich selbst als Person zu erfinden und für den anderen sichtbar zu machen. So wird auch das Ausbleiben von Briefen nicht nur als Zeichen der Unaufmerksamkeit gewertet, sondern erhält durch den beschriebenen Mechanismus auch eine existenzielle Dimension für die Briefschreiber. Überspitzt formuliert bedeutet das Ausbleiben des Briefes die Auslöschung der in der Schrift erfundenen und dort verbürgten Existenz. Ohne Anschlusskommunikation bleibt die im Brief entworfene Identität folgenlos.¹¹

Wenn dem so ist, dann ist die auf diese Art und Weise gegründete Individualität nicht als ‘persönliches’ und besonderes Ich zu betrachten, sondern eher als ein in der Gemeinschaft erlebtes Selbst. In diesem Rahmen ist es auch bedeutsam, dass die Gefühlskultur den pietistischen Kult der Freundschaft übernahm und verweltlichte¹²:

¹⁰ Zum empfindsamen Brief als Raum, an dem die Integration einer gesteigerten Tendenz zur Individualisierung und eines Geselligkeitsgebots versucht wird, vgl. Wegmann, Nikolaus: *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart 1988, insbesondere S. 73ff.

¹¹ Reinlein, Tanja: *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotenziale*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 53.

¹² Besonders erwähnenswert zum zentralen Begriff der Freundschaft im literarischen und kulturellen Leben des 18. Jahrhunderts ist der Katalog zur im Gleimhaus Halberstadt präsentierten Sonderausstellung (7. Februar bis 12. April 2004): *Das Jahrhundert der Freundschaft. Johann Wilhelm Gleim und seine Zeitgenossen*, hrsg. von Ute Pott, Wallstein-Verlag, Göttingen 2004. Wie die beeindruckende Porträtsammlung – der sogenannte “Freundschaftstempel” – beweist, verstand der

Die religiöse Komponente des Pietismus wurde gerade dadurch zu einer ethischen, dass sich die Empfindsamen nicht mehr als Glaubensbrüder, sondern als verwandte ‘edle Seelen’ betrachteten, als Angehörige einer großen unzertrennlichen und harmonischen Familie. In dieser Weltanschauung verstand man sich vor allem als Gruppe und nicht als einzelnes Individuum, und das Selbst wurde aufgrund des Verhältnisses seiner Seele zu den anderen ‘edlen Seelen’ definiert. In diesem Sinne ist zum Beispiel der repräsentative Briefwechsel zwischen Klopstock und Margareta Moller zu verstehen¹³, in welchem beide einander ständig der gegenseitigen Freundschaft versichern. So schreibt Klopstock an seine künftige Frau:

Sehen Sie, weil Sie keinen grössern Beweis der Freundschaft, als das Schreiben, verlangten, so schreibe ich schon an Sie. [...] Ferner bessern Sie sich auch darinn, daß Sie mich nicht mehr auf den Fuß eines neuen Freundes ansehen. Das verlange ich durchaus von Ihnen. Ich habe Sie recht sehr lieb. Sie können mir, dünkte ich, nur auch immer ein bischen gut seyn.¹⁴

[...] Sie müssen auch fein meinem Exempel folgen, u mir oft schreiben. [...] Das müssen Sie überhaupt von mir merken, ich lasse mich in der Freundschaft nicht übertreffen.¹⁵

Im gleichen Ton und mit sehr ähnlichen Worten antwortet Margareta:

Vergessen Sie nie daß Sie mein Freund sind, so werde ich gewiß beständig Ihre Freundinn bleiben.¹⁶

Dichter und Sammler Johann Wilhelm Gleim (1719-1803) Freundschaft als Lebenspraxis. Im Zeichen der Freundschaft ließ er sein Haus zum Treffpunkt der literarischen und kulturellen Persönlichkeiten seiner Zeit werden. Zum Begriff der Freundschaft im 18. Jahrhundert vgl. auch Mittler, Ladislao: “L’amicizia e l’amore nella letteratura tedesca del Settecento”, *Annali di Lingue e Letterature Straniere di Ca’ Foscari I*, Ugo Mursia Editore, Milano 1962, S. 79-108 und Costadura, Edoardo: *Genesis e crisi del neoclassico*, a.a.O., S. 73ff.

¹³ Zum Briefwechsel zwischen Klopstock und Meta Moller vgl. auch Reinlein, Tanja: *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit*, a.o.O., S. 202ff.

¹⁴ Klopstock, Friedrich Gottlieb, *Werke und Briefe*. – Historisch-kritische Ausgabe [von nun an Hamburger Klopstock-Ausgabe], Abteilung Briefe: II 1751-1752, hrsg. von Rainer Schmidt, De Gruyter, Berlin/New York 1985, S. 22-23.

¹⁵ Ebenda, S. 25.

¹⁶ Ebenda, S. 29.

Das von Klopstock in seinen Briefen wie in seinen Gedichten zum Ausdruck gebrachte Ich kann ausschließlich innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens gedacht und verstanden werden. Dank ihrer empfindsamen und edlen Herzen sind Schreiber und Leser vereinigt. So schreibt zum Beispiel Klopstock an seine Freundin Meta:

Merken Sie sich das, süßes Kind, so lieb haben Sie mich gewiß noch nicht, als ich Sie habe. [...] zu welchen Leiden u zu welchen Empfindungen bin ich alle bestimmt! Wenn Sie, meine süsse Moller, über mein Herz zürnen, so zürnen Sie über das unschuldigste u aufrichtigste unter allen Herzen. Ich verfall e izt auf einmal in eine dunkle Melancholie.¹⁷

Meine süsse Mollern, ach, haben Sie mich doch auch ein bischen lieb, u glauben Sie doch, daß ich ein Herz habe, wie Sie, ohne Wendungen, ein ofnes, unschuldiges Herz, ein Herz gerade zu Herz!

Nicht so? So eins haben Sie? meine Mollern. Und weil Sie ein so allerliebstes edles Mädchen sind; so darf ich Ihnen doch noch etwas von meinem Herzen sagen?¹⁸

Von seinem ‘persönlichen’ Herzen wird der Schreiber im ganzen Briefwechsel eigentlich nicht viel mehr sagen: Von Klopstocks Briefen wie von seinen Gedichten kann man behaupten, dass sie mit dem erlebten und konkreten Fühlen sehr wenig zu tun haben. Klar ist, dass es dem Dichter überhaupt nicht darum geht, die Geliebte in die ‘Abgründe seiner Innerlichkeit’ blicken zu lassen. Es handelt sich vielmehr auch in diesem Fall um eine ‘Herzensergießung’, die dem Ideal einer auf der Freundschaft basierenden Gemeinschaft entspricht, die sich in den unzähligen Briefen der Empfindsamkeit fast unverändert wiederholt und die mit einer im modernen Sinne verstandenen Individualität sehr wenig gemein hat. Man denke zum Beispiel auch an folgende Stelle aus einem Brief Johann Gottfried Herders an Karoline Flachsland vom 25. August 1770, in dem fast identische zeittypische Formeln und Worte wie die in Klopstocks und Metas Briefen vorkommenden zu lesen sind:

¹⁷ Ebenda, S. 51.

¹⁸ Ebenda, S. 125.

Glauben Sie es mir, daß mein Herz sich nicht beßer ergießen kann, als wenn ich mir zwischen uns die Scenen einer ewigen Freundschaft und Zärtlichkeit gedenke [...] Ich sehe Sie in allen Äußerungen Ihrer schönen Seele und in allen Situationen, wo Sie mein Herz gerührt. [...] Wir wollen, so lange wir zusammen sind, uns zur Unschuld und Empfindsamkeit und Tugend ermuntern, und das soll uns auch in der Entfernung unser Andenken sein. Wir wollen die Natur und Güte des Herzens gemeinschaftlich lieben lernen und immer unser Herz verschönern, als wenn wir zusammen läsen und sprächen und Gutes täten. [...] Der Himmel hat uns so sonderbar zusammengeführt, und in dessen Hand ist ja auch das Schicksal der Zukunft. Auch wenn wir uns nie wieder sähen, so können wir uns noch unsres Umgangs freuen, und ich danke Gott jetzt mit Thränen, daß er mir eine so schöne Seele, wie die Ihrige gezeigt hat.¹⁹

Auch in diesem Brief stehen die Fähigkeit der Gemeinschaft der ‘edlen Seelen’ zur Rührung und die ewige tugendhafte, von Gott gewollte Freundschaft neben dem Glauben an die göttliche Prädestination und an die unvermeidbare künftige Erfüllung der ewigen Liebe im Mittelpunkt²⁰. Im Rahmen dieser ideellen und rein platonischen Freundschafts- und Liebesverhältnisse sind die von Gott vereinigten Seelen nicht einmal durch die diesseitige Ehe zu trennen. So zum Beispiel Christoph Martin Wieland an Sophie Gutermann vor ihrer Heirat mit La Roche:

Sollte diese Zusage itzt ungültig seyn? Sollte Ihre neue Verbindung die zärtliche Zuneigung unserer Seelen, die sich auf die wahre Liebe des Guten und Schönen gründet, hinweg nehmen? Nein! das halte ich für unmöglich! Sie müßten aufhören die unschuldige, großmüthige, scharfsinnige und erhabene Sophie zu seyn, oder ich müßte mich in das Gegentheil von dem verwandeln, wofür Sie mich einst hielten. Wenigstens kann bei mir diese ewige Freundschaft, die ich Ihnen so oft gelobte, dadurch nicht zeitlich werden, daß Sie mit einem braven Manne verheiratet sind; was hat Ihre Vermählung wider unsere Freundschaft, daß eine die andere aufheben sollte? Lassen Sie uns also denen, welche sich nach ihrer

¹⁹ Herder, Johann Gottfried: *Briefe*, Gesamtausgabe 1763-1803, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1977, 1. Band April 1763-April 1771, bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, S. 190-191.

²⁰ Repräsentativ für dieses zweites Element ist auch Klopstocks Elegie *Die künftige Geliebte*, vgl. Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Oden*, a.a.O., S. 279-280.

niedrigen Art zu denken einbilden, unsere Liebe höre itzt auf, ein thatsächliches *Dementi* geben [...].²¹

Nicht die besondere Individualität des Schreibers wird der Leserin vor Augen geführt, sondern seine in der Gemeinschaft erlebte 'edle Seele'. Aus diesen Briefwechseln lässt sich nichts von Klopstocks, Wielands und Herders Seelen in ihrer persönlichen Besonderheit entnehmen, außer dem 'Seelenadel' in seinen verschiedensten Varianten, welcher der ganzen tugendhaften Gruppe gemeinsam ist. Das Menschenbild der Gefühlskultur, das dem ethischen Ideal einer harmonischen Gemeinschaft entspricht, darf deswegen keinesfalls der modernen Auffassung vom Individuum gleichgestellt werden, weil jenes Menschenbild eben auf einem Gruppenbewusstsein gründet, das der Modernität fremd geworden ist.

Natürlich sind bei Moritz auch Spuren der empfindsamen Weltanschauung zu finden. Man denke zum Beispiel an folgende Stelle aus *Anton Reiser*:

Er suchte sich auf alle Weise in eine solche Art von freudigen Zittern zu versetzen: es wollte ihm aber nicht gelingen, und er machte sich selbst die bittersten Verwürfe darüber, daß sein Herz so verhärtet war. Endlich fing er vor Kälte an zu zittern, und dies beruhigte ihn einigermaßen. [W, 1, 209]

Im Sinne der Gefühlskultur macht sich Anton Vorwürfe, weil sein Herz nichts empfinden kann²². Die unverhüllte Ironie des Erzählers macht aber deutlich, dass dieses Weltbild nicht unkritisch übernommen wird. Anton kann nicht mehr als ein 'Mensch der Empfindsamkeit' dargestellt werden, der sich vor einer edlen Gemeinschaft als tugendhaft und gefühlvoll zeigt. An dieser Stelle versucht Anton vielmehr, durch seine Empfindungen nur sich selber edel vorzukommen, was unerwartete Folgen hat:

²¹ Vgl. *Wielands Briefwechsel*, hrsg. von Hans Werner Seiffert, Akademie Verlag, Berlin 1963, Bd. 1, S. 188.

²² Der bürgerlichen Gefühlskultur war die 'Kaltsinnigkeit' die Sünde schlechthin, die Unfähigkeit der Seele zur Rührung, die schon die Pietisten als Gottesferne, in ihrer Metaphorik "Dürre" und "Stockung", verurteilt hatten. Vgl. z.B. den Anfang von Metas Brief an Klopstock vom 20. August 1751: "Wann habe ich Ihnen denn einen kaltsinnigen Brief geschrieben mein süßer Klopstock? Wirklich diese Beschuldigung kränkt mich recht. Ich habe niemals kaltsinnig an Sie gedacht, so habe ich auch nicht kaltsinnig schreiben können. Sie mögen ihn wol mit einem kaltsinnigen Herzen gelesen haben", in: *Hamburger Klopstock-Ausgabe, Abteilung Briefe: II 1751-1752, a.a.O., S. 68.*

Da es ihm nicht gelingt und er nichts empfinden kann, gibt er sich einigermaßen mit dem vagen Gefühl der Kälte zufrieden²³.

Anton Reisers Verhalten weist eindeutig darauf hin, dass Moritz' Roman nicht mehr eine 'edle Seele' als idealisierte Form eines in der Gemeinschaft erlebten und harmonischen Ichs darstellen kann. Das Ideal der Gefühlskultur, die Einheit von Empfindungen und Tugend als Stifterin von Gemeinschaft, trug zu Moritz' Zeit bereits den Keim ihres Untergangs in sich.

2.2. Der Mensch "dans toute la vérité de la nature"

2.2.1. Moritz und Rousseau

2.2.1.1. Für eine 'realistischere' Menschendarstellung

An dieser Stelle muss natürlich nach den Gründen gefragt werden, warum das Ich für Moritz nicht mehr als eine den ethischen Idealen einer Gemeinschaft entsprechende und unveränderliche Einheit repräsentiert werden kann und warum der Mensch in seinem Werk nicht mehr als eine 'edle' und ausgeglichene Seele, sondern als eine 'kranke Seele' dargestellt wird.

Versuchen wir, auf diese Frage näher einzugehen. Wie wir gesehen haben, gilt auch bei Moritz wie bei seinen Zeitgenossen das vorrangige Interesse des Menschen dem Menschen. Dennoch ist der Abstand zwischen seinem Programm und demjenigen der Empfindsamen riesengroß:

Das Studium des Menschen muß sein [des Menschenbeobachters] ganzes Leben hindurch, und in allen Verhältnissen seines eignen Lebens seine Hauptbeschäftigung sein. Vor jedem Hang, sich in eine idealische Welt hinüber zu träumen, muß er sich äußerst hüten; er muß in keine idealische, sondern in seine eigene wirkliche Welt immer tiefer einzudringen suchen. [W, 1, 801]

²³ Auf Anton Reisers Rollenspielen und Selbsttäuschung kommen wir später noch ausführlicher zurück.

Aus diesen Zeilen aus seinem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* wird deutlich, dass Moritz' Menschenbild nicht mehr das der Empfindsamkeit ist. Während die Gefühlskultur das in der Gemeinschaft der Freunde erlebte Selbst als eigenen Wert idealisiert hatte, tritt in Moritz' Programm die 'Wirklichkeit' anstelle des 'Ideals'.

Wenn dem so ist, dann muss man aber fragen, was mit dieser 'Wirklichkeit' gemeint ist. Schon Moritz' frühe Schriften können helfen, diese Frage zu beantworten; in den *Beiträgen zur Philosophie des Lebens* plädiert der Schriftsteller zum Beispiel für ein realistisches und 'nachsichtiges' Selbst- und Menschenbild:

Hüte dich, daß du dich selber nicht aus den Augen verlierst!
Sey aufmerksam auf alle deine Schritte und Tritte, denn du wandelst auf einem schmalen Steige, und an beiden Seiten sind gefährliche Abgründe.
Schäme dich in der Untersuchung deines Herzens ja nicht vor dir selber, sondern nimm dich, so wie du bist, mit allen deinen Fehlern und Unvollkommenheiten, so wird es dir gelingen, einen nach dem andern, abzulegen.²⁴

Kindliche Liebe und Elternfreude zu sehen, und sich daran zu ergötzen; und dabei die Menschen, die man vor sich hat, zu nehmen, wie sie sind, sie mit allen ihren Fehlern und Unvollkommenheiten zu lieben, weil wir auch die unsrigen fühlen [...].²⁵

Diese Stellen zeigen, dass Moritz' Menschenbild durch die Wirklichkeitstreue und nicht mehr wie in der Gefühlskultur durch einen angenommenen 'Seelenadel' charakterisiert wird. Es handelt sich hier um einen Grundgedanken, der sich wie ein roter Faden durch Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* hindurch zieht²⁶. Wie aus folgenden Zeilen aus seinem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* zu entnehmen ist, hatte sich Moritz gerade im Sinne der Wirklichkeits-

²⁴ Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 110-111.

²⁵ Ebenda, S. 157.

²⁶ Man lese zum Beispiel folgenden Passus aus einem Beitrag von Moritz' Kollegen am Grauen Kloster, dem Lehrer Seidel, der durchaus im Sinne Moritz' zu interpretieren ist: "Es wäre wünschenswert, wenn man lauter Betrachtungen, wie die vorhergehenden bei einer Menge von Kindern und Knaben anstellen könnte; aber man muß die Menschen überhaupt, und auch schon die jüngern Menschen nehmen, wie sie sind", vgl. MzE, 1, 2, 174.

treue in der Betrachtung des Menschen vorgenommen, tägliche Beobachtungen über seine Schüler anzustellen:

Als ich meine Lehrstelle am grauen Kloster antrat, machte ich mir schon einen Plan, solche Beobachtungen bei meinen Schülern anzustellen. Ich entschloß mich, ein eignes Journal hierüber zu halten, welches ich auch getan, und es bis jetzt fortgesetzt habe. [W, 1, 806]

Moritz' Ansicht nach können Beobachtungen über die Jugend dem Lehrer sehr hilfreich sein, weil die Schüler und die Kinder noch nicht gelernt haben, sich ganz zu verstellen. Die für sehr gefährliche gehaltene Verstellung, die zum schädlichen 'Unwahrsein' führt, schließt auch die Höflichkeit und die moralischen Gesetze und Konventionen mit ein:

Um immer wahr zu bleiben, sollte man sich sogar der Verstellung aus Höflichkeit oder aus Freundschaft nur im höchsten Notfall bedienen, weil die Fertigkeit, welche man sich dadurch erwirbt, so gefährlich ist.

Bei Kindern geht die Verstellungskunst größtenteils so weit noch nicht; denn da dieselbe eine Fertigkeit ist, so kann sie freilich erst durch Übung und Anstrengung erlernt werden, und wenn man Zwang vermeidet, so kann man ihr bei Kindern noch am ersten entgegen arbeiten, ob sie gleich auch bei einigen tiefe Wurzel gefaßt hat, und man diesem Laster mehr als Mutwillen und offenbarer Bosheit entgegen arbeiten muß, wenn es nicht einreißen soll. [W, 1, 804-5]

Die Moral gewährt zwar einige Vorteile im Zusammenleben, aber man soll behutsam damit umgehen. Die Fertigkeit, die man dadurch erwirbt, die "Verstellungskunst" oder die Fertigkeit zur Selbstinszenierung²⁷, kann schädliche Folgen für die Persönlichkeit haben: Sie kann dem Menschen um sein 'wahres Selbst' bringen.

Somit ist Moritz' Programm klar und deutlich: 'Realität anstelle des Ideals' heißt, dass ins Zentrum seines Werkes der empirische und nicht mehr der 'edle' Mensch gestellt wird. Unter der Annahme, dass die Harmonie des Menschen noch zu erreichen ist, tritt der besondere – fehlerhafte aber heilbare – 'Mensch der Erfahrungs-

²⁷ Auf dieses kaum zu überschätzende Thema in Moritz' Werk kommen wir später ausführlicher zurück.

seelenkunde' in den Mittelpunkt von Moritz' psychologisch-pädagogischem und literarischem Programm.

Voraussetzung für diese neue Perspektive bildet der Einfluss der Schriften Rousseaus auf Moritz' Werke²⁸, welcher auch auf die besondere starke Rezeption der Gedanken des Schweizer Philosophen in Deutschland zurückzuführen ist²⁹. So schreibt 1764 der Übersetzer Hiller in seiner Vorrede zur Ausgabe der *Auserlesenen Gedanken über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Politik, und den schönen Wissenschaften*:

Der Verfasser dieses Buchs, welches ein Auszug aus allen seinen bekannten Schriften ist, ist unter uns durch seinen ungleichen Schicksale, durch seine guten und bösen Gerüchte, durch seine Art zu denken und zu schreiben zu bekannt, als daß ein Uebersetzer nöthig haben sollte, viel von ihm zu sagen, um ihn seinen Lesern erst bekannt zu machen. Man hat seine Schriften so begierig aufgenommen und gelesen, daß es dem Herrn Rousseau sehr zur Ermunterung muß gedient haben, uns mit einer so ansehnlichen Zahl kleiner und großer Werte zu beschenken, die zum Theil gar wohl verdienen, mehr als einmal gelesen zu werden.³⁰

Aus diesen Zeilen kann man entnehmen, wie Rousseau in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland schon bekannt war. Auf diese große Resonanz ist auch

²⁸ Der von Herbert Jaumann herausgegebene Band *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1995 dokumentiert Rousseaus Rezeption in Deutschland und informiert über den Stand der Forschung. Erstaunlich ist, dass nur zwei Titel über Rousseau und Moritz in der Bibliographie vorkommen – eine grundlegende Untersuchung des Einflusses von Rousseaus Kulturkritik auf Moritz bleibt noch ein Desiderat der Forschung.

²⁹ Viele Werke Rousseaus (*Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, *Du contrat social*, *Émile*, *Julie*, *Les Confessions* und *Les rêveries du promeneur solitaire*) wurden unmittelbar nach ihrer Erscheinung ins Deutsche übersetzt. Außerdem wurden in den Zeitschriften der Zeit auch viele Auszüge aus Rousseaus Werken, Teilübersetzungen und Rezensionen publiziert. Zu einer Liste dieser Veröffentlichungen sei auf die wertvolle Digitale Bibliothek der Zeitschriften der Aufklärung der Universität Bielefeld verwiesen: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufklaerung/suche.htm>. Zur Orientierung in Rousseaus Rezeption in Deutschland vgl. die auch oben erwähnten Aufsätze: Mounier, Jacques: "La réception des *Confessions* en Allemagne de 1782 à 1813", a.a.O. und Trousson, Raymond: "J.-J. Rousseau et son œuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800", a.a.O., und Dissertationen: Tente, Ludwig: *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*, a.a.O. und Mounier, Jacques: *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, a.a.O.

³⁰ *Des Herrn Johann Jacob Roußeau, Bürgers zu Genf, auserlesene Gedanken über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Politik, und den schönen Wissenschaften*, aus dem Französischen übersetzt, bey Daniel Ludwig Wedel, Danzig und Leipzig 1764, S. 2.

Moritz' Rousseau-Rezeption zurückzuführen: Die meisten deutschen Übersetzungen der Werke des Schweizer Philosophen wurden in Berlin veröffentlicht und müssten Moritz, der zu den Berliner Kulturkreisen gehörte, wohlbekannt gewesen sein, zumal die meisten Beiträge über und von Rousseau in den Zeitschriften publiziert wurden, in denen auch viele Schriften Moritz' erschienen. Davon zeugt, dass Moritz selbst in seinen Schriften auf Rousseaus Werke unmittelbar hinweist: *Émile* wird zum Beispiel im Roman *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* mehrmals erwähnt³¹, und dieses Werk Rousseaus gehört ebenfalls zur Büchersammlung des alten Sonnenberg in Moritz' *Fragmenten aus dem Tagebuch eines Geistersehers*³². Außerdem erwähnt Moritz in seinem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* die in Wielands *Teutschem Merkur* veröffentlichten Schriften Rousseaus und verweist auf dessen Memoiren, die bald danach publiziert werden sollten:

Eigne wahrhafte Lebensbeschreibungen oder Beobachtungen über sich selber, wie Stillings Jugend und Jünglingsjahre, Lavaters Tagebuch, Semlers Lebensbeschreibung, und Rousseaus Memoiren, wenn sie erscheinen werden. [...] Auffallende böse Handlungen, wie die von Rousseau, worüber im deutschen Merkur vortreffliche Abhandlungen stehn. [W, 1, 796]

Rousseaus Menschenbild gilt für Moritz als Beispiel für die wahrheitsgetreue Darstellung des Menschen, die er sich zur besseren Kenntnis dessen Seele wünscht.

Im folgenden soll nach den Eigenschaften dieses Menschenbildes gefragt werden, das eine zentrale Quelle für Moritz' Darstellung des Menschen bildet. Die Tradition der Empfindsamkeit bildet die Voraussetzung auch für Rousseaus Menschen-darstellung. Der Schweizer Philosoph geht von den neuen Werten der Empfindsamkeit aus, welche er jedoch umfunktioniert und in Frage stellt. Indem Rousseau die unverstellte Natur in den Mittelpunkt seiner Menschendarstellung rückt, repräsentiert er das Subjekt auf eine Art und Weise, die für die Konventionen der Empfindsamkeit schockierend wirken musste. Nach der Veröffentlichung von Rousseaus *Confessions* (1770 vollendet, 1782 und 1788 postum erschienen) erhob sich eben deswegen ein

³¹ Vgl. u.a. W, 1, 569, 591.

³² Vgl. W, 1, 714.

regelrechter Skandal: Den an die Klischees der Empfindsamkeit gewöhnten Lesern führte der Erzähler sich selbst und seine Individualität vor Augen, die er als unvergleichlich und überhaupt nicht heldenhaft darstellte, und legte so auch diejenigen Schattenseiten seiner Persönlichkeit bloß, die mit zeittypischen Moralvorstellungen unvereinbar waren. Schon die ersten Zeilen der *Confessions*³³ sind vom Gesichtspunkt der Gefühlskultur aus frappierend:

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi. [OC, 1, 5]

Während die Empfindsamen sich selbst in der Erhabenheit zeigen wollten, die allen 'edlen Seelen' gemeinsam war, nahm sich der Schweizer Philosoph vor, sich selbst in der ganz persönlichen amoralischen Wirklichkeit seiner Natur darzustellen:

Je dirai hautement: voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. [...] Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été; bon, généreux, sublime, quand je l'ai été: j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables: qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose: *je fus meilleur que cet homme-là*. [OC, 1, 5]

Der Erzähler will sich selbst in seiner wirklichkeitsgetreuen Besonderheit darstellen und die Schattenseiten sowie die Abgründe seiner Seele dabei nicht mehr unbeachtet lassen.

Wenn auch die als unverstellt repräsentierte Natur des Subjektes bei Rousseau in den Mittelpunkt tritt, so will sich der Ich-Erzähler in den *Confessions* sicher nicht nur der Aufrichtigkeit zuliebe ganz naiv und ehrlich darstellen. Natürlich ist auch diese Selbstentblößung fiktiv und programmatisch zugleich. Diese unvorhergesehene pro-

³³ Als Modell dieser Gattung gilt Augustinus' *Confessiones*. Bei Augustinus basiert die Beichte der Sünden aber auf der höchsten Anerkennung Gottes und soll zur Reue führen, während bei Rousseau die Beichte zur Entblößung vor sich selbst wird.

grammatische Absicht und ihre Hintergründe gilt es hier zu untersuchen. Selbstverständlich können die *Confessions* als eine Autobiographie³⁴ betrachtet werden, aber Rousseau geht es nicht nur darum, seine persönliche Geschichte zu beschreiben, sondern vielmehr sich selber als Chiffre einer neuen Weltanschauung darzustellen. Der Schriftsteller will damit einen Wendepunkt in der Struktur der Gesellschaft markieren und eine grundlegende und in seinen Augen nicht gefahrlose Veränderung des Zeitgeists dokumentieren. Damit ist Rousseau gewissermaßen Seismograph einer neuen Epoche, zu der auch Moritz gehört.

Wie wir gesehen haben, kommt der Gedanke einer wirklichkeitsgetreuen Darstellung des Menschen auch in Moritz' Werk zum Ausdruck. Die Betonung der Bedeutung einer realistischen Menschendarstellung zieht sich zum Beispiel leitmotivisch durch Moritz' *Anton Reiser* hindurch. Schon die ersten Zeilen des Romans sind in dieser Hinsicht programmatisch:

Dieser psychologische Roman könnte auch allenfalls eine Biographie genannt werden, weil die Beobachtungen größtenteils aus dem wirklichen Leben genommen sind. – [W, 1, 86]

Nicht von ungefähr wird die zentrale Rolle, die die “wahre und getreue Darstellung eines Menschenlebens” im Roman spielt, auch am Anfang des zweiten, des dritten und vierten Buchs wiederholt:

Um fernern schiefen Urteilen, wie schon einige über dies Buch gefällt sind, vorzubeugen, sehe ich mich genötigt, zu erklären, daß dasjenige, was ich aus Ursachen, die ich für leicht zu erraten hielt, einen *psychologischen Roman* genannt habe, im eigentlichsten Verstande *Biographie*, und zwar eine so wahre und getreue Darstellung eines Menschenlebens, bis auf seine kleinsten Nuancen, ist, als es vielleicht nur irgend eine geben kann. – [W, 1, 186]

³⁴ Zum Übergang von der literarisierten Zweckform zur literarischen Form der Autobiographie im 18. Jahrhundert vgl. Niggel, Günter: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhunderts*, a.a.O. und Müller, Klaus-Detlef: *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976. Müller interpretiert die Autobiographie als Ausdrucksmittel einer kleinbürgerlichen Problematisierung des Individualitätsbegriffs.

Das in diesem [dem dritten] Teil enthaltne ist eine getreue Darstellung der Szenen seiner Jünglings-Jahre, welche andern, denen diese unschätzbare Zeit noch nicht entschlüpft ist, vielleicht zur *Lehre* und *Warnung* dienen kann. [W, 1, 286]

Er [der vierte Teil] enthält eine getreue Darstellung von den mancherlei Arten von Selbsttäuschung, wozu ein mißverständener Trieb zur Poesie und Schauspielkunst den Unerfahrenen verleitet hat. [W, 1, 414]

Den Ausgangspunkt für diese neue literarische Perspektive der Menschendarstellung bilden zweifelsohne die empfindsame Betonung der Innerlichkeit sowie das neue Interesse für den Menschen. Auf der anderen Seite ist jedoch nicht zu übersehen, dass die neuen Werte der Empfindsamkeit völlig umfunktioniert werden: Wie in der Gefühlskultur definiert sich der Mensch, wie ihn Moritz und Rousseau darstellen, durch sein Innenleben, er wird aber nicht mehr durch die harmonische Einheit von Tugend und Gefühlen charakterisiert, sondern durch das Besondere seiner Individualität, die nicht mehr dem Ideal einer Gemeinschaft entsprechen kann. Somit rückt die Parole der 'Wirklichkeitstreue in der Menschendarstellung' in den Mittelpunkt eines neuen literarischen Programms, das die Grundlage für Rousseaus sowie für Moritz' Menschendarstellung bildet.

2.2.1.2. Die Darstellung der Krise des Individuums: Leidenschaften anstatt edler Gefühle

Rousseau markiert einen Wendepunkt im Verständnis des Subjektes, der durch eine gezielte Analyse der Menschendarstellung in *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1760 vollendet, 1761 erschienen) und in den *Confessions* beleuchtet werden soll. Auf dieser Grundlage soll dann im dritten Kapitel dieser Arbeit auf Moritz' Darstellung des Menschen im *Anton Reiser* im Einzelnen eingegangen werden.

In Rousseaus Briefroman *Julie ou La Nouvelle Héloïse* kommen die zeittypischen Themen Liebe, Freundschaft und Tugend vor. Saint Preux und Julie verlieben sich ineinander und drücken anfangs ihre gegenseitige Zuneigung auch mit den

Worten und Formeln der Empfindsamkeit aus, wie folgende Stelle aus einem der ersten Briefe Saint Preux' an Julie belegt:

C'est cette union touchante d'une sensibilité si vive et d'une inaltérable douceur, c'est cette pitié si tendre à tous les maux d'autrui, c'est cet esprit juste et ce goût exquis qui tirent leur pureté de celle de l'âme, ce sont, en un mot, les charmes des sentiments, bien plus que ceux de la personne, que j'adore en vous. Je consens qu'on vous puisse imaginer plus belle encore; mais plus aimable et plus digne du cœur d'un honnête homme, non, Julie, il n'est pas possible. [OC, 2, 32]

In den Briefen der Liebenden werden Themen und Motive der Gefühlskultur zwar zum Ausdruck gebracht, jedoch steckt hinter dieser Fassade schon die Krise der Auffassung von der Liebe als Freundschaft und von dem in der Gesellschaft erlebten Ich der Empfindsamkeit. Das Ich als geschlossene und unveränderliche Einheit, ein Gedanke, der auf Descartes' Theorem *cogito ergo sum* und auf Leibniz' Monadenlehre, auf die Idee einer geistigen von Gott geschaffenen Entität, zurückgeht, wird hier eindeutig in Frage gestellt³⁵, und den Lesern wird ein völlig neues Element vor Augen geführt: das selbstbezogene und selbstzerstörende Lustprinzip. Das Fühlen, das die Empfindsamkeit mit der Tugend zusammen in den Mittelpunkt gestellt hatte, löst sich von der Moral ab. Der Fluss der autonom gewordenen Sinnlichkeit reißt die 'monadische Einheit' des Ichs mit sich fort und zerstört sie. Man vergleiche zum Beispiel die eben genannte Stelle, die der Tradition der Empfindsamkeit verpflichtet zu sein scheint, mit folgendem Passus aus einem Brief von Saint Preux an Julie, als sie ihn bittet, im Namen der Tugend auf eine der sehr wenigen Gelegenheiten zu einem Liebestreffen zu verzichten, damit sie Zeit findet, einigen armen Bekannten zu helfen:

³⁵ In dieser Hinsicht schreibt Roland Hagenbüchle, dass Rousseau eine neue anthropologische Perspektive eröffnet, indem er die das dritte Viertel des achtzehnten Jahrhunderts prägende menschliche Geschichtlichkeit entdeckt, welche die Autonomie von Descartes' *cogito ergo sum* allmählich erschüttern muss, vgl. ders.: *Subjektivität: Eine historisch-systematische Hinführung*, in: Fetz, Reto Luzius/Hagenbüchle, Roland/Schulz, Peter (Hrsg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, De Gruyter, Berlin und New York 1998, Bd. 1, S. 1-87, hier S. 1-2 und 41-44. Zur Historisierung des Subjektes vgl. auch Breithaupt, Fritz: "Goethe and the Ego", in: *Goethe Yearbook*, Volume XI, Book Review Editor, Camden House 2002, S. 77-109 und Krupp, Anthony: "Other Relations: the Pre-History of *le moi* and (*das*) *Ich* in Jean-Jacques Rousseau, Karl Philipp Moritz, and Johann Gottlieb Fichte", ebenda, S. 111-131.

Ah cruelle! que mon cœur en est loin, de cette odieuse vertu que vous me supposez, et que je déteste! [OC, 2, 121]

Saint Preux bekennt sich nicht mehr zum ethischen Ideal der Empfindsamkeit: Dieser Figur sind nicht die edlen Gefühle, sondern ihre hinreißenden Leidenschaften zentral. Saint Preux verkörpert die literarische Chiffre der Ich-Auflösung im Fluss der Leidenschaften, die mit Goethes *Die Leiden des jungen Werther* (1774) zum erstenmal ihre ganze Tragweite und ihre schwerwiegenden Folgen zeigen wird³⁶. Wenn sich die Gefühle, die im Ideal der Empfindsamkeit noch einen moralischen Gegenpol haben, von diesem loslösen, können die autonom und übermäßig gewordenen Leidenschaften die Einheit des Ichs zerstören.

Wie bei Rousseau ist dieser Gedanke auch in Moritz' früheren Werken schon präsent. Bei diesem nimmt jedoch die Leidenschaft nie die Form der *amour-passion* wie bei jenem an, sondern wird eher als eine allgemeinere *passion* dargestellt, als reines Verlangen, das sich nach keinem bestimmten Objekt richtet³⁷. So schreibt Moritz zum Beispiel in den *Beiträgen zur Philosophie des Lebens*:

Dieser Streit mit mir selbst kann nicht aufhören, bis ich meine Leidenschaft überwinde, oder bis sie mich zu Boden schlägt. Allgütiger, stehe du doch deinem Geschöpfe bei, das alle Augenblick befürchten muß, im Kampf gegen seine Begierden unterzuliegen!³⁸

Natürlich wäre es möglich, diese Zeilen auch im Sinne der quietistischen Lehre zu interpretieren, die bei Moritz – wie oben dargelegt – eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt und danach strebt, alle Leidenschaften zu töten und so die Individualität auszulöschen. Wie wir oben gezeigt haben, ist aber Moritz' Perspektive in der Beschäftigung mit dem Menschen immer die Perspektive des Seelenarztes, und demzu-

³⁶ Saint Preux und Werther verweisen auf eins der Hauptprobleme der modernen Kultur, und zwar auf die Trennung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, von Gefühlen und Ethik. Über die Beziehungen zwischen Rousseaus *Nouvelle Héloïse* und Goethes *Werther* vergleiche man auch Sbarra, Stefania: *Rousseaus Nouvelle Héloïse und Goethes Leiden des jungen Werther: die tragische Entzweiung von Subjekt und Gesellschaft*, Tesi di Laurea, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia a.a. 1994-1995.

³⁷ Darauf kommen wir später am Beispiel von Anton Reiser ausführlicher zurück.

³⁸ Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 112-113.

folge wird bei ihm auch das Übermaß an Sinnlichkeit nicht für eine Sünde gehalten³⁹, sondern für eine Seelenkrankheit⁴⁰.

Dies ist nicht nur die Seelenkrankheit eines einzelnen Individuums, sondern auch – wie auch die individuellen Fälle und persönlichen Tragödien von Moritz' *Magazin* sowie die Geschichte Anton Reisers zeigen – die Chiffre für das Problem einer Generation. So kann man auch Moritz' schon erwähnte Definition von Seelenkrankheit als “Mangel der verhältnismäßigen Übereinstimmung aller Seelenfähigkeiten”⁴¹ in einem weiteren Sinn verstehen. Moritz stellt die ‘Krankheit’ und die disharmonische Entwicklung einer Generation fest, welche ihre ganze Menschlichkeit nicht entfalten kann und ihr seelisches Gleichgewicht verloren hat. In diesem Sinne schreibt Moritz im *Magazin*:

Die Krankheiten der Seele können vielleicht, eben so wie die körperlichen, von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt, oder in ganzen Familien erblich seyn. [...] Sie können bei einem Volke oder in einem Lande vorzüglich herrschen. [MzE, 1, 1, 31]

Die Generation der ‘kranken Seelen’ – in Moritz' Anton Reiser wie in Rousseaus Saint Preux und in Goethes Werther dargestellt – leidet in jeweils verschiedenen Formen an einer Krankheit, die auf ein Ungleichgewicht zurückzuführen ist. Dieses Ungleichgewicht nimmt bei diesen Autoren oft die Form einer überwältigenden

³⁹ Der Einfluss der Religion ist nur in Moritz' ganz frühen Werken noch stark, wie zum Beispiel in den *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, in denen Sätze wie folgende zu lesen sind: “Der Kampf mit den bösen Begierden ist eben Ausübung der Tugend”. Vgl. *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, a.o.O., S. 234, oder: “O Kinder: fangt jetzt schon an, mit euch selbst zu kämpfen! [...] Um nun aber in diesem Kampfe zu bestehen, müßt ihr ia die guten Gedanken bewahren, welche in euch erweckt werden, und müßt insbesondre fleißiger an Gott denken [...]”, Vgl. Ebenda, S. 235. Spätestens nach der Gründung des *Magazin* sind solche Gedanken bei Moritz nicht mehr zu finden, sein Interesse gilt von nun an nicht mehr Gott, sondern ausschließlich dem Menschen.

⁴⁰ Moritz will nicht moralisieren oder Predigten halten, sondern den Menschen vom Gesichtspunkt des Seelenarztes aus wertfrei beschreiben. In diesem Sinn soll Moritz' *Magazin* “keine Strafpredigt” enthalten, sondern die Seelenkrankheiten als “Gegenstände der ruhigen Beobachtung aufstellen, damit ihr Grund und Urgrund sich von selbst aufdecke”, vgl. “Über den Endzweck des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde” [MzE, 8, 1, 9]. Die gleiche These vertritt Moritz im dritten Stück des siebten Bandes vom *Magazin*, als er nach seiner italienischen Reise die Herausgabe des *Magazin* wieder allein übernimmt. Man vergleiche die “Revision über die Revisionen des Herrn Pockels in diesem Magazin” [MzE, 7, 3, 194-199], in der Moritz seinem Mitherausgeber Pockels seine moralisierenden Absichten vorwirft.

⁴¹ MzE, 1, 1, 28.

Stärke der privaten Gefühlen und Leidenschaften an, die keinen Bezug mehr auf eine ethische Ordnung zu haben scheinen. Die Persönlichkeit dieser ‘kranken Seelen’ läuft deswegen Gefahr, im Kampf gegen ihre übermäßigen Gefühle aus dem Gleichgewicht zu geraten und daran zugrunde zu gehen. Diesbezüglich ist es erwähnenswert, dass Moritz am 26. Juni 1786, kurz vor seiner Reise nach Italien, an seinen Freund Klischnig folgenden Passus schreibt:

Es ist beschloßen! Ich muß fort, wenn ich nicht zu Grunde gehen will. Ich erliege im ewigen Kampf mit meiner Leidenschaft, die doch nie befriedigt werden kann. Nach Italien sehn’ ich mich, und doch fürchte ich die Trennung.⁴² [MW, 2, 850]

Auch aus diesen Zeilen geht hervor, dass die Persönlichkeit für Moritz am Kampf mit einer übermäßigen Leidenschaft zugrunde zu gehen droht. Die maßlose Leidenschaft zersplittert das Ich, weil sie nie befriedigt werden kann: Sie muss immer ein neues Objekt der Begierde suchen und immer anders werden, um nicht in tödliche Langeweile zu verfallen. Das Ich braucht aber dagegen gerade Festigkeit und Halt, um überhaupt existieren zu können, und eben deswegen müssen die stets wandelbaren Sinne einen Gegenpol haben, der die Stabilität des Ichs sichern kann. Dieser Gedanke kommt in Moritz’ Prosastück *Aus K...s Papieren* zum Ausdruck⁴³:

Dieser Kampf mit mir selbst – wird er ewig dauern [sic]? Wird dies Herz nie ruhig werden, als bis die Erd’ es deckt?
Kampf mit mir selbst? – Was ist das? - Denk’ ich mir was bei dem Worte? Oder ists ein leerer Schall, den ich nachbete? – Kampf mit mir selbst!
Gehören zu einem Kampf nicht zwei? – Zwei kann in Ewigkeit nicht eins, und eins kann nicht zwei werden – Bin ich denn zwei Wesen, oder bin ich eins? – Schrecklich! Schrecklich! – [...] Hab’ ich denn also eine halbe Ichheit? – Ist mein Ich in seinem Bau verunglückt, daß es immer drohet, sich wieder aufzulösen; daß es keine innere Haltung und Festigkeit hat. [W, 1, 686]

⁴² Albert Meier weist darauf hin, dass das ein Bezug auf Moritz’ Liebe für Sophia Amalia Erdmuth Standtcke, Gattin des Berliner Bergrates August Friedrich betrachtet werden kann, vgl. Meier, Albert: *Karl Philipp Moritz*, a.a.O., S. 52. Dies scheint aber nicht auszuschließen, dass dieser Satz auch für eine Anspiegelung auf Moritz’ Diagnose der Unausgeglichenheit des Menschen seiner Zeit interpretiert werden kann.

⁴³ Dieses Prosastück wird 1786 in den *Denkwürdigkeiten* veröffentlicht.

Die Unruhe des Herzens ist also der Hauptgrund für die Ich-Spaltung, welche den Schreiber quält⁴⁴, weil sie das Ich um die zur Subjektconstitution notwendige Haltung und Festigkeit bringt. Moritz' Perspektive ist auch hier nicht die des Moralisten, sondern die des Seelenarztes, und deswegen wird die maßlose Sinnlichkeit nicht für eine Sünde, sondern für den Auslöser der Entzweiung und Unausgeglichenheit der Persönlichkeit gehalten. Moritz' Menschenbild ist wie jenes Rousseaus das einer gespaltenen und einsamen Seele, welche ihre übermäßige Sinnlichkeit nicht mehr mit den ethischen Idealen einer Gemeinschaft vereinen kann und welche deswegen aus dem Gleichgewicht geraten muss.

In diesem Zusammenhang wird nun klar, warum Rousseaus Figur Saint Preux – wie übrigens auch der Erzähler in den *Confessions* – nicht mehr als der typische Repräsentant der Empfindsamkeit dargestellt werden kann. Er wird als ein einsamer selbstständiger Mensch beschrieben, dem die Gesellschaft stets fremd ist und der keinen Anhaltspunkt und keine Bindung im Leben hat: Keine Heimat, keine Familie im traditionellen Sinne und keine richtigen Freunde. So definiert sich Saint Preux:

Mais moi, Julie, hélas! errant, sans famille, et presque sans patrie, je n'ai que vous sur la terre, et l'amour seul me tient lieu de tout. [OC, 2, 73]

Das Neue ist die Rolle, die der Heftigkeit der Leidenschaft beigemessen wird, die das Ich destabilisiert: Nur durch diese Leidenschaft wird Saint Preux charakterisiert. Von Anfang an ist Julies Geliebter der Gesellschaft entfremdet: Er hat keine Angehörigen und keine Heimat, nicht einmal sein wahrer Name wird genannt, nur die unüberwindliche Heftigkeit der Erotik kennzeichnet ihn. Klar ist, dass die einsame leidenschaftliche Figur des Saint Preux bei den Empfindsamen, die sich selber nur in den gesellschaftlichen Verhältnissen wiederfinden konnten, überhaupt keinen Platz gefunden hätte. In der Figur des Saint Preux wird also die exklusive destabilisierende Stärke der Erotik dargestellt, und diese Erotik wird im ganzen Roman nicht moralisch verurteilt, sondern als eine schwere Krankheit definiert, die unbedingt heilen muss. Auf der Suche nach der Heilung seiner Leidenschaft verweist Saint Preux, aber

⁴⁴ Die Unruhe des Herzens ist auch eine der Hauptmerkmale des jungen Werther. Vgl. z.B. den Brief vom 13. Mai. [HA, 6, 10]. Auf Goethes Briefroman kommen wir später noch ausführlicher zurück.

in einem Brief an Madame d'Orbe gesteht er zu, das er Julies Bild in seinem Herzen doch nicht tilgen kann:

Comment vous parler de ma guérison? C'est de vous que je dois apprendre à la connoître. Reviens-je plus libre et plus sage que je ne suis parti? J'ose le croire et ne puis l'affirmer. La même image règne toujours dans mon cœur; vous savez s'il est possible qu'elle s'en efface; mais son empire est plus digne d'elle et, si je ne me fais pas illusion, elle règne dans ce cœur infortuné comme dans le vôtre. [OC, 2, 415]

Saint Preux ist auch nach seiner Rückkehr von der Liebeskrankheit überhaupt nicht geheilt und kann die Leidenschaft für Julie nicht loswerden⁴⁵. Das furchtbare und 'dämonische' Gesicht des vom Lustprinzip regierten und zu heilenden Menschen zeigt sich also schon in der *Nouvelle Héloïse* und wird den nun künstlich gewordenen Topoi der Empfindsamkeit gegenübergestellt. Man denke an folgende Stellen aus Saint Preux' Briefen an Julie, in denen ein Mensch dargestellt wird, der schon vor der Verzweiflung und dem Todestrieb, also vor jener Ich-Auflösung steht, die aus der modernen Spaltung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Trieben und Identität, Leidenschaft und Tugend hervorgeht:

Cependant je languis et me consume; le feu coule dans mes veines; rien ne saurait l'éteindre ni le calmer et je l'irrite en voulant le contraindre. Je dois être heureux, je le suis, j'en conviens; je ne me plains point de mon sort; tel qu'il est je n'en changerois pas avec les Rois de la terre. Cependant un mal réel me tourmente, je cherche vainement à le fuir; je ne voudrois point mourir, et toutefois je me meurs; je voudrois vivre pour vous, et c'est vous qui m'ôtez la vie. [OC, 2, 54]

⁴⁵ Wie Saint Preux ist auch Julie, die Monsieur Wolmar heiratet, um ihre selbstzerstörende Leidenschaft zu reinigen, gar nicht geheilt. Julies Krankheit taucht am Ende des Romans wieder auf, und die neue Héloïse gesteht sich und ihrem Geliebten, dass Gesundheit und Freundschaft nur Illusionen waren: "Je me suis longtemps fait illusion. Cette illusion me fut salutaire; elle se détruit au moment que je n'en ai plus besoin. Vous m'avez crû guérie, et j'ai crû l'être. Rendons grâces à celui qui fit durer cette erreur autant qu'elle étoit utile; qui sait si me voyant si près de l'abîme, la tête ne m'eût point tourné? Oui, j'eus beau vouloir étouffer le premier sentiment qui m'a fait vivre, il s'est concentré dans mon coeur. Il s'y réveille au moment qu'il n'est plus à craindre; il me soutient quand mes forces m'abandonnent; il me ranime quand je me meurs" [OC, 2, 740-741]. Das ethische Ideal der Gemeinschaft von Clarens, das auf der notwendigen Verbannung der selbst- und lebenszerstörenden Sehnsucht gründet, erweist sich an dieser Stelle als prekär.

O Julie! ô Julie! et nous ne serions pas unis? et nos jours ne couleraient pas ensemble? et nous pourrions être séparés pour toujours? Non, que jamais cette affreuse idée ne se présente à mon esprit! En un instant elle change tout mon attendrissement en fureur; la rage me fait courir de caverne en caverne; des gémissements et des cris m'échappent malgré moi; je rugis comme une lionne irritée; je suis capable de tout, hors de renoncer à toi, et il n'y a rien, non rien que je ne fasse pour te posséder ou mourir. [OC, 2, 92]

Eindeutig ist, dass wir uns hier schon vor einem modernen Ich- und Liebesbegriff befinden: Der leidenschaftliche und nun nicht einmal scheinbar tugendhafte Saint Preux kann sich zwar vor dem Tod noch retten, aber er verweist schon auf die modernen, vom Eros regierten Figuren, die an den Folgen ihrer bedingungslosen Hingabe an die Leidenschaft sterben müssen und die in Goethes Werther ihre erste repräsentative Chiffre finden werden. Die von Rousseau dargestellte selbstzerstörende *amour-passion*, sobald sie in all ihrer Heftigkeit ausgebrochen ist, kann von keiner Gesellschaft geduldet werden: Wenn das verwüstende Feuer der Leidenschaft ausbricht, muss die menschliche Gemeinschaft hoffnungslos zugrunde gehen. Hier weist Rousseau darauf hin, dass die Literatur auch die Widersprüche und die Schattenseiten des Lebens zeigen kann. Im Gegensatz zur Gefühlskultur zeigt Rousseau in der *Nouvelle Héloïse* schon die Merkmale und die Widersprüche der Modernität, die auf das für die organisierte Gesellschaft tödliche Lustprinzip zurückzuführen sind.

Bei Rousseau kann die leidenschaftliche Liebe nur in der Erinnerung, im Traum und in der Einbildungskraft, also in der Abwesenheit des Liebesobjekts leben, deswegen ist sie auch mit der Gesellschaft unvereinbar, die notwendigerweise auf dem Wirklichkeitsprinzip basieren muss. Die wesentliche Rolle des Gedächtnisses und der Einbildungskraft in Rousseaus Liebesauffassung ist deswegen unverkennbar, weil er das Verlangen um des Verlangens willen darstellt, nämlich den Trieb, die Grenzen des eigenen Ichs zu sprengen, um sich in der unerfüllten Sehnsucht zu verlieren. Nie darf das Verlangen gestillt werden, die Sehnsucht ist ewiges Streben, und eben deswegen ist sie mit der Ehe unvereinbar. In der Abwesenheit des Geliebten und im erotischen Trieb zum Wiedersehen erreicht die Sehnsucht ihren Höhepunkt,

während die Erfüllung nur zur Langeweile und zum Ende der Leidenschaft führen kann. Man lese folgende grundlegende Stelle aus einem Brief Julies:

Dans le règne des passions, elles aident à supporter les tourmens qu'elles donnent; elles tiennent l'espérance à côté du désir. Tant qu'on désire on peut se passer d'être heureux; on s'attend à le devenir: si le bonheur ne vient point, l'espoir se prolonge, et le charme de l'illusion dure autant que la passion qui le cause. Ainsi cet état se suffit à lui-même, et l'inquiétude qu'il donne est une sorte de jouissance qui supplée à la réalité.

Qui vaut mieux, peut-être. Malheur à qui n'a plus rien à désirer! il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on n'est heureux qu'avant d'être heureux. [OC, 2, 693]

Nicht von ungefähr werden die Hauptfigur der *Confessions* und Saint Preux als sehr leidenschaftliche Menschen dargestellt, bei denen die Gefühle und besonders die Einbildungskraft viel stärker und viel schneller als der Verstand wirken.

Als sich der Ich-Erzähler der *Confessions* ins geliebte Ermitage nach Montmorency zurückzieht und dort einem wachsenden Gefühl der Leere und Unzufriedenheit anheim fällt, merkt er:

Dévoré du besoin d'aimer sans jamais l'avoir pu bien satisfaire, je me voyois atteindre aux portes de la vieillesse, et mourir sans avoir vécu. [OC, 1, 426]

Dem leidenschaftlichen Erzähler kommen die Bilder der Vergangenheit und der Erinnerung und die Figuren seiner Phantasie zu Hilfe, die ihn von seiner Kindheit an begleiten, und er versucht ins "pays des chimères" zu flüchten:

Que fis-je en cette occasion? Déjà mon Lecteur l'a deviné, pour peu qu'il m'ait suivi jusqu'ici. L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels me jeta dans le pays des chimères, et ne voyant rien d'existant qui fut digne de mon délire, je le nourris dans un monde idéal que mon imagination créatrice eut bientôt peuplé d'êtres selon mon cœur. Jamais cette ressource ne vint plus à propos et ne se trouva si féconde. Dans mes continuelles extases, je m'enivrois à torrents des plus délicieux sentimens qui jamais soient entrés dans un cœur d'homme. [OC, 1, 427]

In den *Confessions* verliebt sich die Hauptfigur dann in Sophie d'Houdetot, aber die Geschichte spielt mehr in seiner Einbildungskraft als in der Wirklichkeit, denn es passiert nichts Besonderes zwischen ihnen: Während Saint Preux' leidenschaftliche Liebe für Julie wenigstens noch erwidert wird, schmachtet der Erzähler der *Confessions* in der verinnerlichten Liebe für sich selber und seine Liebesphantasien. Das ist der Triumph der narzisstischen Ichbezogenheit, welche das moderne Subjekt so stark charakterisiert⁴⁶.

Die Einbildungskraft spielt auch in Moritz' *Anton Reiser* eine große Rolle. Es liegt nahe, hier an Anton Reisers romanhafte und idealisierte Welt zu denken, an die "Leiden der Einbildungskraft"⁴⁷, die als Kern der in dieser Arbeit behandelten Problematik anzusehen sind und die im Mittelpunkt seiner persönlichen Tragödie stehen. Die Neigung zur Phantasie wird Anton zum Verhängnis werden:

[...] seine Leiden konnte man, im eigentlichen Verstande, die *Leiden der Einbildungskraft* nennen – sie waren für ihn doch wirkliche Leiden, sie raubten ihm die Freuden seiner Jugend. – [W, 1, 157]

Die Ähnlichkeit zwischen dem Erzähler in den *Confessions* und Anton Reiser fällt sofort auf. Wie in Moritz' *Anton Reiser* hat in den *Confessions* für den Erzähler schon als Kind das Fühlen Vorrang vor dem Denken, seine Vorstellungskraft und seine Empfindungsfähigkeit entwickeln sich dadurch, dass er mit seinem Vater Romane liest:

Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre. [...] En peu de tems j'aquis, par cette dangereuse méthode, non seulement une extrême facilité à lire et à m'entendre, mais une intelligence unique à mon age sur les passions. Je n'avois aucune idée des choses, que tous les sentimens m'étoient déjà connus. Je n'avois rien conçu; j'avois tout senti. Ces émotions confuses, que j'éprouvois coup sur coup, n'altéroient point la raison que je n'avois pas encore: mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me don-

⁴⁶ Das Thema war für den Schweizer Philosophen zentral: So schrieb schon der achtzehnjährige Rousseau ein Lustspiel mit dem Titel *Narcisse ou l'amant de lui-même*, das am 18. Dezember 1752 uraufgeführt wurde.

⁴⁷ Darauf kommen wir im dritten Kapitel dieser Arbeit noch ausführlicher zurück.

nerent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guerir. [OC, 1, 8]

Man kann also nicht verkennen, dass Rousseaus Ich-Begriff aus der bürgerlichen Entdeckung der Innerlichkeit hervorgeht, aber ebenso klar ist, dass er mit dem tugendhaften, in der Gesellschaft erlebten Ich, das Klopstock so repräsentativ dargestellt hat, nichts mehr gemein hat. Anders als die Empfindsamen stellt Rousseau einen Menschen dar, der als gespaltener und selbstzerstörender Genießer charakterisiert wird:

J'ai des passions très ardentes, et tandis qu'elles m'agitent rien n'égale mon impétuosité; je ne connois plus ni ménagemens, ni respect, ni crainte, ni bien-séance; je suis cynique, effronté, violent, intrépide: il n'y a ni honte qui m'arrête, ni danger qui m'effraye. Hors le seul objet qui m'occupe l'univers n'est plus rien pour moi: mais tout cela ne dure qu'un moment, et le moment qui suit me jette dans l'anéantissement. [OC, 1, 36]

Der von Rousseau dargestellte Mensch lebt nur im Augenblick und hat keine Vergangenheit, keine Zukunft und kein wirkliches Verhältnis zu seiner Umwelt. Das einzige, woran er sich halten kann, sind seine eigenen Leiden.

So auch der von Moritz dargestellte Mensch. Schon in seinen *Beiträgen zur Philosophie des Lebens* beschäftigt sich der Schriftsteller mit der Vergänglichkeit der menschlichen Empfindungen:

Könnst' ich doch einen Augenblick haschen, und ihm sagen, daß er verweilte, damit ich seine Geschichte beschriebe!

Wenn man recht aufmerksam auf seine Empfindungen ist, so wird man finden, daß sie keine Minute lang ganz ähnlich bleiben.⁴⁸

⁴⁸ Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 36. Natürlich ist es beim Lesen dieser Zeilen unvermeidbar, an die bekannten Worte von Goethes *Faust* (1808) zu denken: "Und Schlag auf Schlag! Werd' ich zum Augenblicke sagen:/Verweile doch! du bist so schön!" [HA, 3, 16].

An dieser Unbeständigkeit droht sich die Identität des Menschen aufzulösen. Am prägnantesten kommt diese Ich-Zersplitterung an einer Stelle von Moritz' Roman *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* zum Ausdruck:

[...] und ich sollte nicht vor mir selber zurückbeben? vor mir selber?
Wer bin ich? Wo bin ich selber? Wo nimmt mein eigentliches Ich seinen Anfang? Wo hört es auf? Wo schwimmt es sich in die umgebende Welt? Kann ich nicht alles mit in den Kreis meines Daseins ziehen, und kann ich nicht alles wieder heraus denken? Wo nimmt mein Ich seinen Anfang? [W, 1, 598]

Sowohl für Rousseau als auch für Moritz ist diese literarisch dargestellte Krise des Individuums auch ein Symptom für eine Krise der Gesellschaft. Ihrer Ansicht nach führt die für die Persönlichkeit so schädliche Trennung von Gefühlen und Moral nicht nur zur disharmonischen Entwicklung des Individuums, sondern auch zu üblen Folgen für das Zusammenleben der Menschen. Gerade in dieser Hinsicht hat Rousseaus Kulturpessimismus Moritz' Denken geprägt.

2.2.1.3. Kulturpessimismus und Suche nach der Harmonie

Rousseau sucht eine Lösung für das Problem der Ich-Zersplitterung in der Ethik des "amour de soi". So nennt Rousseau den natürlichen Urkern der Liebe, der die zerstörenden Leiden der Sehnsucht lindern und das Ich erhalten kann. Im *Émile* schreibt der Schriftsteller darüber:

La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications. En ce sens toutes si l'on veut sont naturelles. Mais la plupart de ces modifications ont de causes étrangères sans lesquelles elles n'auroient jamais lieu, et ces mêmes modifications loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec soi. [...] Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et

par une suite immédiate du même sentiment nous aimions ce qui nous conserve.⁴⁹ [OC, 4, 491]

Nur durch das reine Urprinzip der Liebe und der Selbsterhaltung kann man sich für Rousseau vor der Leidenschaft und dem Selbstverlust retten⁵⁰. Um der Gefahr der Selbsterstörung abzuwehren, hat der Mensch laut Rousseau nur ein Mittel, und zwar die Liebe selbst – jedoch eine natürlichere und gereinigte, die also sozusagen als Selbstkorrektiv wirken kann⁵¹.

Rousseaus Begriff einer gesunden, auf dem “amour de soi” notwendig basierenden Persönlichkeit ist Moritz' Vorstellungen erstaunlich ähnlich. Auch Moritz findet gerade im gesunden Selbstgefühl die einzig mögliche Rettung vor der Krise der Persönlichkeit, und schon in den *Beiträgen zur Philosophie des Lebens* kommt die enge Verbindung zwischen Freude an sich selber und Glückseligkeit klar und deutlich zum Ausdruck:

[...] haben wir diese [die Freude an uns selber] verloren, so ist es aus mit unsrer irdischen Glückseligkeit.⁵²

Darüber hinaus bilden Mut und Zutrauen zu sich selber und Gefühl seines eigenen inneren Werts für Moritz auch die Basis für Tugenden und edle Handlungen:

Zur Ausübung der Tugend gehört Zufriedenheit mit uns selber, und Gefühl unsers innern Werths sobald uns dieses mangelt, verlieren wir auch den Muth zu edlen Thaten.⁵³

⁴⁹ Nicht zu vergessen ist, dass Rousseau die positive und heilende “amour de soi” der negativen “amour propre”, dem Übermaß an Eigenliebe des verdorbenen zivilisierten Menschen, gegenüberstellt. Vgl. *Rousseau Juge de Jean Jacques*, OC, 1, 669: “Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s’y rapportent et n’ayant que l’amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par de l’obstacle, elles s’occupent plus de l’obstacle pour l’écarter que de l’objet pour l’atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l’amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre; c’est à dire, un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d’autrui”.

⁵⁰ Vgl. dazu auch Elena Pulcinis Einleitung zu Rousseau, Jean Jacques: *Giulia o la nuova Eloisa*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1992, S. III-LVIII.

⁵¹ Vgl. dazu *Emile*, OC, 4, 654.

⁵² Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 80.

Auch im Beitrag *Laune* im zweiten Band des *Magazins* betont Moritz die Bedeutung der Zufriedenheit mit sich selber als “Mutter aller Tugenden” und als Grundlage für eine gesunde Persönlichkeit sowie für die Handlungen des Menschen:

Die gute Laune, die Zufriedenheit mit uns selber ist die Mutter aller Tugenden – sie ist aber ein kostbares Ding und zerbrechlich wie Glas.

Ehe jemand zu einer solchen Fertigkeit gekommen ist, daß nichts so leicht die Grundfesten seiner Handlungen mehr erschüttern kann, muß er über die gute heitere Stimmung seiner Seele, wie über eine aufkeimende Pflanze wachen, die der kleinste Stoß vom Winde zerknicken kann. [MzE, 2, 3, 289]

Nicht von ungefähr liegt auch der Keim von Anton Reisers Krankheit in seinem schwachen und von seiner Kindheit an durch seine Eltern unterdrückten Selbstgefühl:

Es war die unverantwortliche Seelenlähmung durch das zurücksetzende Betragen seiner eignen Eltern gegen ihn, die er von seiner Kindheit an noch nicht hatte wieder vermindern können. – Es war ihm unmöglich geworden, jemanden außer sich, *wie seines Gleichen* zu betrachten – jeder schien ihm auf irgend eine Art *wichtiger, bedeutender* in der Welt, als er, zu sein – daher deuchten ihm Freundschaftsbezeugungen von andern gegen ihn immer eine Art von *Herablassung* – weil er nun *glaubte, verachtet werden zu können*, so wurde er wirklich verachtet – und ihm schien oft das schon Verachtung, was ein anderer, mit mehr Selbstgefühl, nie würde dafür genommen haben. – [W, 1, 402]

Rousseau hält den “*amour de soi*” für eine “*passion primitive, innée*”⁵⁴, eine primitive und natürliche Urleidenschaft, welche in der Gesellschaft neu zurückgewonnen werden muss, um die Menschen vor Verdorbenheit und Zivilisation, vom Übermaß an “*amour propre*”⁵⁵, zu retten. So wird der natürliche und positive “*amour de soi*” dem zivilisierten und schädlichen “*amour propre*” gegenübergestellt.

Wie Rousseau betrachtet Moritz die Natur oder die “*physikalische Welt*” im Vergleich zur zivilisierten Gesellschaft als einen zwar grausamen, aber natürlichen

⁵³ Ebenda, S. 90.

⁵⁴ OC, 4, 491.

⁵⁵ Vgl. Anm. 49.

und sinnvollen Raum. So schreibt er in seiner *Vergleichung zwischen der physikalischen und moralischen Welt*⁵⁶:

Zwar würgt der Wolf das Lamm – aber er würgt es nicht anders, als der Sturmwind die Blätter des Baumes verweht – daß der Wolf das Lamm aus Hunger würgt, ist eben so natürlich, als wenn das Lamm selbst vor Hunger stürbe. – Der wiederkäuende Ochse ruht in der schwülen Sonnenhitze auf der Wiese im Grase, und fürchtet den Tag seines Todes nicht. – [W, 2, 39]

Auch im *Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik* (1786) kommen ähnliche Gedanken über Ordnung und Sinn der Naturwelt zum Ausdruck:

Allein der Mensch darf freilich des Umgangs mit den Raubtieren sich so sehr nicht schämen, da er selbst vom Fleische der Tiere lebt, die er getötet hat, und eines der ärgsten Raubtiere ist, die es nur auf Erden gibt: denn er begnügt sich nicht damit, nur auf eine Art Jagd zu machen; sondern vor ihm ist der Vogel in der Luft, und der Fisch im Wasser nicht sicher.

Aber das scheint nun freilich einmal die Ordnung der Dinge so mit sich zu bringen – daß eines das andere zerstört, und in sich verwandelt. So müssen selbst diejenigen, welche sich des Fleisches ganz enthalten, doch den Bau der Pflanzen zerstören, die ihnen Nahrung geben.

Aber aus der anscheinenden Zerstörung wächst wieder neues und besseres Leben hervor [...]. [W, 2, 97-98]

Die Natur “will nur immer Leben, neues verjüngtes Leben”⁵⁷ und wenn sie auch aus menschlicher Perspektive unfassbar ist und grausam erscheint, so hat sie doch eine außermoralische Ordnung und einen Sinn in sich selber. Für Moritz ist sie lange nicht so verdorben und korrupt, wie es die menschliche moralische Welt werden kann. So lesen wir darüber in der *Vergleichung zwischen der physikalischen und moralischen Welt*:

⁵⁶ Dieser Aufsatz wird zum ersten Mal in den *Denkwürdigkeiten* (1786) veröffentlicht.

⁵⁷ So schreibt Moritz im Prosastück *Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers* und fügt hinzu: “Wenn nur grüne Blätter wieder da sind, so kümmert es uns ja nicht, ob es dieselben, die schon einmal da waren, oder andre sind”, vgl. W, 1, 710.

Hier ist alles Verwirrung, Unordnung – zweckloses Streben – bauen um zu zerstören – wechselseitiges Aufreiben, mit *Absicht* und *Vorsatz* – innere Mißbilligung – tätige Äußerung – Sünde – Verbrechen – Laster. – [W, 2, 39]

Diese Beschreibung der moralischen Welt erinnert natürlich an Rousseaus Zivilisationskritik. Moritz' ist sich auch bewusst, dass das Selbstgefühl eine Geisteskraft ist, die jede schwächere Kraft zerstören will. Wie die Naturkräfte müssen die Geisteskräfte gegeneinander kämpfen und einander zerstören:

Und so scheint nun einmal das Verhältnis der Geisteskräfte gegeneinander zu sein; wo eine Kraft keine entgegengesetzte Kraft vor sich findet, da reißt sie ein und zerstört, wie der Fluß, wenn der Damm vor ihm weicht. – Das stärkere Selbstgefühl verschlingt das schwächere unaufhaltsam in sich – *durch den Spott, durch die Verachtung, durch die Brandmarkung des Gegenstandes zum Lächerlichen*. – Das *Lächerlichwerden* ist eine Art von Vernichtung, und das *Lächerlichmachen* eine Art von Mord des Selbstgefühls, die nicht ihres Gleichen hat. [...] Und diese Höllenqual war es, welche Reiser empfand, so oft er sich aus Mangel am Selbstgefühl, für einen würdigen Gegenstand des Spottes und der Verachtung hielt [...]. [W, 1, 402-403]

Dieser Konkurrenzkampf, in welchem das Individuum auf sein Selbstgefühl angewiesen ist und sich selber bzw. den eigenen Wert behaupten muss, um sich vor den stärkeren Selbstgefühlen der anderen retten zu können, erinnert an Rousseaus Porträt der zivilisierten verdorbenen Welt, in der der “*amour propre*” herrscht und in der jeder gegen jeden kämpfen muss. Das heißt bei Moritz aber auch, dass derjenige verloren ist, der aufgrund seiner Geschichte nicht genug Energie hat, um sich den stärkeren Selbstgefühlen zu widersetzen. Anton Reiser muss in diesem Kampf unterliegen, weil er zu wenig Selbstgefühl besitzt, um sich durchschlagen zu können. Interessant ist, dass dieses Verhältnis zu sich selber und dieser Mangel an Selbstgefühl auf seine Kindheit zurückzuführen ist, und dass sein verlorener Kampf auf psychologischer Ebene zu üblen Folgen führt: Indem Anton sich selbst verachtet und lächerlich findet, vernichtet er sein Ich und muss der stärkeren Selbstgefühle der anderen nachstehen. So betrachtet Moritz das Selbstgefühl und somit auch die Zivilisationsproblematik aus einer psychologischen Perspektive, die Rousseau – trotz aller Ähnlichkei-

ten – fremd ist. Das gesunde Selbstgefühl, wie Moritz es versteht, ist eine “*isolierte, durch sich selbst umschränkte*, und aus der Masse der übrigen Dinge herausgehobne Persönlichkeit”⁵⁸. Daraus folgt, dass Anton Reisers Krankheit eben darin besteht, dass er seine Persönlichkeit nicht mehr definieren kann. In diesem Sinne sind auch in den *Fragmenten aus dem Tagebuche eines Geistersehers* eindeutige Worte über das Selbstbewusstsein des Menschen und dessen zentrale Rolle für die Persönlichkeit zu lesen:

Zu der Geburt eines bleibenden, unzerstörbaren Geistes gehört notwendig eine innere Konsistenz und Festigkeit der Gedanken, ein unerschütterliches auf innere feste Persönlichkeit sich gründendes Selbstbewußtsein; wo dieses fehlt, da findet nicht einmal der Wunsch der persönlichen Fortdauer statt. [W, 1, 731-732]

Rousseaus Julie kann sich noch durch die Tugend retten, aber Anton Reiser ist verloren, weil sein Selbstvertrauen, “welches der moralischen Tätigkeit so nötig ist, als das Atemholen der körperlichen Bewegung”⁵⁹ von Kindheit an unterdrückt und gelähmt worden ist:

Denn wie Träume eines Fieberkranken, waren freilich solche Zeitpunkte in Reisers Leben, aber sie waren doch einmal darin, und hatten ihren Grund in seinen Schicksalen von seiner Kindheit an. Denn war es nicht immer Selbstverachtung, zurückgedrängtes Selbstgefühl, wodurch er in einen solchen Zustand versetzt wurde? Und wurde nicht diese Selbstverachtung durch den immerwährenden Druck von außen bei ihm bewirkt, woran freilich mehr der Zufall schuld war, als die Menschen? [W, 1, 502]

Antons gelähmte und kranke Seele kann also nicht mehr durch die Ethik des Rousseauschen “*amour de soi*” gerettet werden, weil – wie im *Andreas Hartknopf* prägnant ausgedrückt wird – auch die Würde “nichts gegen die komische Larve des mächtigen Zufalls”⁶⁰ vermag.

⁵⁸ MzE, 4, 3, 262.

⁵⁹ W, 1, 226.

⁶⁰ W, 1, 609.

Trotz Moritz' psychologischer Perspektive, die Rousseau fremd ist, ist Moritz' Analyse der 'Krankheit zum Tode' des Menschen seiner Zeit, die er im *Anton Reiser* mit besonderer Eindeutigkeit durchführt, Rousseaus Darstellung des zivilisierten Menschen sehr ähnlich. In diesem Sinne ist auch der Einfluss von Rousseaus Kulturpessimismus zu interpretieren, der sich in Moritz' ganzem Werk immer wieder bemerkbar macht. Im *Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik* werden zum Beispiel Gedanken ausgedrückt, die sofort an Rousseaus beide Diskurse – *Discours sur les sciences et les arts* (1750) und *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755)⁶¹ – denken lassen:

Die Stämme des Baumes geben ihm Wohnung und beschützen ihn vor Wind und Regen –

Aber das Eisen, das er selbst zu seinem Verderben geschmiedet hat, zerschmettert und tötet ihn. –

Es ist das nützlichste und gefährlichste Werkzeug in der Hand des Menschen – Zerstörung bleibt immer sein vorzüglichster Zweck – [W, 2, 117]

Bezeichnenderweise hält auch Rousseau die Erfindung des Eisens für den Anfang der Zivilisation und damit der Verdorbenheit des menschlichen Geschlechtes. So schreibt er in seinem *Discours sur l'inégalité*:

La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poëte, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain [...]. [OC, 3, 171]

Für Rousseau fängt aber die schädliche Zivilisation nicht nur mit der Erfindung des Eisens, sondern auch mit der Entstehung des Eigentums an. So schreibt der Philosoph im zweiten Teil seines *Discours sur l'inégalité*:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point

⁶¹ Vgl. OC, 3, 1ff.

épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne [...]. [OC, 3, 164]

Auch in Moritz' Werken kommt dieser Gedanke mehrmals vor: Beim Lesen folgender Stelle aus der *Kinderlogik* kommt Rousseaus Einfluss auf das Denken des deutschen Schriftstellers deutlich zum Ausdruck:

Das heißt *Eigentum, Besitz* –
Durch den Besitz entsteht in der Welt *Geiz, Verschwendung, Neid, Prozesse, Diebstahl, Raub* –
Durch den *Besitz ganzer Länder* entsteht Krieg, Mord und Blutvergießen –
Der *Schlüssel* trennt die Herzen der Menschen, wie ihre Häuser voneinander –
[W, 2, 119]

Diese Rousseauschen Gedanken kommen bei Moritz so oft vor, dass sie kaum übersehen werden können. Moritz' Roman *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* enthält klare und deutliche Anspielungen auf Rousseaus Theorien, und im Kapitel *Etwas von Nägeln und Schlössern* kommt genau die gleiche Kombination zum Ausdruck: Die Erfindung des Eisens und des Eigentums werden für den Anfang der unheilvollen Zivilisation gehalten⁶². Auch Moritz' *Fragmente aus dem Tagebuch eines Geistersehers* weisen eindeutige Spuren von Rousseaus Kulturpessimismus auf:

Welches ist denn nun die verbotene Frucht, von welcher wir gekostet, und die Erkenntnis des Guten und Bösen dadurch erlangt haben?
Sind es die Künste und Wissenschaften? Ist es der Handel, ist es der Ackerbau?
Sind dies Abweichungen von der Natur, die sich durch sich selbst bestrafen?
Oder sind diese Abweichungen eben so natürlich, wie die Natur selbst. [W, 1, 735]

Auch hier taucht wieder die Anspielung auf die Erfindung des Eisens als Mittel zur Zerstörung auf:

⁶² Vgl. W, 1, 574-575.

[...] und welches war der Moment, wo ich von der verbotenen Frucht der mir verderblichen Erkenntnis zuerst kostete?

Sind die Menschen von der Natur abgewichen; wann sind sie denn davon abgewichen? als sie Häuser oder als sie Schiffe erbauten; als sie die Schrift oder als sie die Malerei und Musik erfanden? Wo waren die Grenzen ihrer Bestrebungen von der Natur gesetzt?

[...] Warum empfand der, welcher das erste Eisen schmiedete, das einst Menschen töten sollte, nicht einen geheimen Schauer, der ihn warnte, dies gefährliche Werkzeug zu vollenden? [W, 1, 730]

Bezeichnend ist, dass Moritz' Diagnose nicht die Erfindung an sich kritisiert, sondern die Art und Weise, wie die Menschen das Erfundene genutzt haben:

Sobald das Eisen geschmiedet war, konnte es zum Pflugschar oder zum Schwert gebraucht werden.

Das was zugleich nützlich und schädlich sein könnte, war nun da.

Vorher fand keine Wahl statt; jetzt musste der Mensch zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem rechten und unrechten Gebrauch des einmal erfundenen wählen, *und er bestand nicht in der Probe*. [W, 1, 730-731]

Wenn auch die Forschung bisher zum Teil anderer Meinung war und eher die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten zwischen Rousseaus und Moritz' Denken hervorgehoben hat⁶³, so zeigen diese Verweise auf die Theorien des Schweizer Philosophen, dass Moritz' Kulturpessimismus im Grunde nicht geringer als der von Rousseau ist. Man darf nicht aus dem Auge verlieren, dass Rousseaus Naturauffassung nicht als eine bloße Idealisierung des Gefühls gegen die Ratio zu verstehen ist. Sie muss allerdings immer in Bezug auf eine Kritik an der "molesse" und an der Pervertierung der Zivilisation interpretiert werden⁶⁴. Wenn auch der Einfluss der Aufklärung auf Moritz nicht zu übersehen ist, in der der Gedanke als Telos des gesamten natürlichen Entwicklungsprozesses positiv bewertet wurde⁶⁵, so erweisen sich Rousseaus Theorien und Moritz' Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Kulturkritik

⁶³ Vgl. zum Beispiel Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.o.O., S. 354ff.

⁶⁴ Siehe dazu Sbarra, Stefania: "Der junge Goethe und Jean-Jacques Rousseau", a.o.O., insbesondere S. 24.

⁶⁵ Vgl. dazu Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.o.O., S. 361.

doch als sehr ähnlich. Bei Moritz wie bei Rousseau kann die Zivilisation für den Menschen sehr schädlich sein, weil sie auch zur ‘Erschlaffung’ führen kann. So ist in Moritz' Schrift *Der Dichter im Tempel der Natur*⁶⁶ zu lesen:

Völker, wo die Künste blühten, wurden weichlich, üppig, entfernten sich von reinen Naturgenuß immer weiter – durch übertriebenen Genuß in jeder Art des schwächsten Eindrucks fähig, verloren sie endlich ihre Widerstandskraft. – [W, 2, 924]

Diese Interpretation der Modernität als eines Zeitalters der ‘Erschlaffung’ kommt in Moritz' Werk immer wieder zum Ausdruck. So steht in seinem *Ideal einer vollkommenen Zeitung* (1784), der programmatischen Schrift zur Gestaltung eines aufgeklärten Volksblatts:

Die *feierlichen und festlichen Zusammenkünfte* des Volks, ja sogar seine Ausschweifungen in *öffentlichen Häusern* müßten nicht unbemerkt bleiben, sondern zur öffentlichen Beschämung unsrer weichlichen entnervten Generation mit lebhaften Farben geschildert werden. [W, 2, 862]

Auf der anderen Seite kann man diesen Beispielen von Moritz' Kulturpessimismus entgegenhalten, dass hier die Möglichkeit einer ‘besseren’ und gesunden moralischen Welt, welche sich aus dem ‘Seelenadel’ und der Größe des Menschen entwickeln könnte, eher als bei Rousseau anerkannt wird. Dabei greift Moritz auf einen Grundgedanken der Aufklärung zurück, nämlich auf die Idee der ‘Perfektibilität’, der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen:

Und doch wieder, was ist edler als der Mensch, wenn er unschuldig, wenn er *wahr* und *offen* ist? [...] wozu die Welt voller kriechenden Eigennutzes, gegen eine einzige große, edle uneigennützig Seele, die sich, wie durch Zufall, einmal aus dem Haufen emporarbeitet, und gleichsam ein Wesen fremder Art wird, das die übrigen nicht allzu lange unter sich dulden? – [W, 2, 39-40]

⁶⁶ Dieser Aufsatz wird 1793 in der *Deutschen Monatsschrift* zum ersten Mal gedruckt.

Wenn Moritz an die Möglichkeit einer Vervollkommnung des Menschen glaubt, dann darf man aber nicht übersehen, dass seine Stellungnahme mit der Position der Fortschrittstheoretiker sicher nicht identisch und eher Rousseaus ambivalenter Beurteilung des Perfektibilität-Theorems ähnlich ist⁶⁷. Wie für den Schweizer Philosophen ist für Moritz die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen einerseits die Basis zur Entwicklung der Kultur, sie kann aber andererseits auch das Fundament zur Verdorbenheit des zivilisierten Menschen bilden. Gegen den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung vertreten sowohl Rousseau als auch Moritz daher die These, dass diese Eigenschaft des Menschen keineswegs die Kontinuität einer positiven Entwicklung sichert⁶⁸ und dass die Gesellschaft durch die Verbreitung der Bildung den üblen Folgen der Zivilisation ständig entgegenarbeiten muss.

In diesem Rahmen betrachtet Moritz Bildung und Erziehung nicht als Werte *tout court*, sondern als Heilmittel gegen die Weichlichkeit einer zivilisierten und abgeschlafften Generation. Durch diese Heilmittel kann der Mensch sein gesundes Selbstgefühl erwerben und ständig ernähren und dadurch auch die Voraussetzung für die Besserung einer bislang ‘kranken’ Gesellschaft schaffen. So lesen wir im Stück *Die Pädagogen* aus den *Denkwürdigkeiten*:

Es standen in unsern Tagen der Weichlichkeit und Üppigkeit Männer auf, welche aus starken Gründen bewiesen, daß die Erziehung etwas sehr Wichtiges sei [...]. [W, 2, 30]

In eben dieser Üppigkeit und Weichlichkeit der Sitten besteht für Moritz die Krankheit der Modernität, welche nur durch eine gesunde Erziehungskunst zu heilen sei – d.h. durch eine “wahre Kultur”, die sich über die ganze Gesellschaft verbreiten soll:

[Die weisen Väter fanden,] Daß die wahre Kultur schlechterdings nicht einseitig sein könne, sondern sich verhältnismäßig auch über die niedrigsten Stände

⁶⁷ Vgl. dazu auch Saine, Thomas P.: *Die ästhetische Theodizee. Karl Philipp Moritz und die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 74ff. In seiner Analyse des Theodizee-Problems stellt auch Saine Berührungspunkte zwischen Moritz' Ansichten und Rousseaus Kulturpessimismus fest.

⁶⁸ Siehe zur Perfektibilität-Annahme in der Aufklärung und bei Rousseau auch G. Hornig: “Perfektibilität”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.o.O., Bd. 7, S. 241ff.

verbreiten müsse. *Und daß die höhern Stände von den niedern an Körperkultur wieder gewinnen müssen, was sie ihnen an Geisteskultur mitteilen.*⁶⁹ [W, 2, 32]

Damit diese “wahre Kultur” entstehen könne, müsse in der ganzen Gesellschaft ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Körper und Geist erreicht werden. In der Trennung zwischen niedrigen und höheren Ständen und zwischen Körper- und Geisteskultur liege der Grund für die schädliche Weichlichkeit der Sitten und für das erkrankte Selbstgefühl der Menschheit. Damit diese abnehmen kann, muss für Moritz “die verhaßte Scheidewand zwischen den Ständen allmählich weggerückt” werden, damit “der Menschheit ihr erkranktes Selbstgefühl wiedergegeben wird”⁷⁰.

In Moritz' ganzem Werk tauchen demnach immer wieder Spuren des Einflusses von Rousseaus Denken auf; man kann daraus schließen, dass die Kulturkritik Rousseaus als eine der Quellen von Moritz' Ansichten über den Menschen und über die Gesellschaft seiner Zeit zu betrachten ist.

Zwischen Rousseaus Darstellung des zivilisierten Menschen und Moritz' Diagnose der ‘Seelenkrankheit’ gibt es in der Tat sehr viele Berührungspunkte: Die Darstellung des Menschen bei beiden Schriftstellern spiegelt die Symptome einer ‘kranken’ Epoche wider, in der Weichlichkeit der Sitten und Trennung von Geistes- und Körperkultur vorherrschen. Die Gemeinsamkeiten zwischen Rousseaus und Moritz' einsamen und ichbezogenen Figuren legen den Schluss nahe, dass die Krankheit ihrer Epoche für diese beiden Autoren gerade in einer extremen und konfliktreichen Subjektivität ihren Grund hat, die die Voraussetzungen für eine harmonische Entfaltung des ‘ganzen’ Menschen sowie für ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zu unterminieren droht.

⁶⁹ Hervorhebung der Verfasserin.

⁷⁰ W, 2, 32.

2.2.2. Moritz und der junge Goethe

2.2.2.1. Identität und Natur in Goethes Frühwerk

Mit der extremen und konfliktreichen Subjektivität, welche im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, hat sich auch der junge Goethe auseinandersetzt. Wie Eckermann notiert, wird der Dichter die Subjektivität später als die „allgemeine Krankheit der jetzigen Zeit“⁷¹ definieren. Zum Verständnis dieses zentralen Gedankens ist es aufschlussreich, auf die Darstellung des Menschen in Goethes Frühwerk einzugehen, denn wie Rousseaus Figuren lassen sich auch diese Gestalten als literarische Chiffren einer allgemeinen Tendenz der Epoche interpretieren. In diesem Rahmen ist die Figur des Werther, welche als Chiffre des modernen Subjektes gilt, natürlich am repräsentativsten. In der Nachfolge von Giuliano Baioni⁷² hat schon Alessandro Costazza Werther als den Repräsentanten der modernen Subjektivität und ihres gestörten Verhältnisses zur Wirklichkeit interpretiert⁷³: Goethe habe – so die These – den *Werther* als warnendes Signal vor den Gefahren einer übertriebenen und uneingeschränkten Subjektivität verstanden, und der Roman gelte somit als bewusste Pathographie des modernen Subjekts mit therapeutischer Absicht⁷⁴. In diesem Sinne wird auch Anton Reiser als einen Repräsentanten der aporetischen modernen Subjektivität interpretiert, welcher die gleichen Symptome eines gestörten Verhältnisses zur Wirklichkeit aufweise wie Werther⁷⁵. Ausgehend von dieser Interpretation möchten wir darlegen, dass nicht nur Rousseaus Darstellung der modernen Subjektivität, sondern auch die Diagnose des jungen Goethe eine zentrale Rolle für Moritz' Darstellung eines Menschen im ständigen Schwanken zwischen

⁷¹ So Eckermann am 29. Januar 1826 in seinen *Gesprächen mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, vgl. Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, Bd. 19, S. 154.

⁷² Baioni, Giuliano: *Goethe. Classicismo e rivoluzione*, a.a.O., S. 79ff.

⁷³ Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.o.O., 267ff.

⁷⁴ Ebenda, S. 275.

⁷⁵ Ebenda, S. 301.

dem verzweifelten Versuch einer Selbstbehauptung und dem Streben nach Selbstauflösung spielt.

Im Rahmen einer Analyse der beschriebenen Problematik in Goethes Frühwerk ist es aufschlussreich, folgende Zeilen zu lesen, die der Dichter im siebten Buch seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* über seine Leidenschaft für Kätchen Schönkopf in der Leipziger Zeit schreibt:

Meine Leidenschaft wuchs und nahm alle Formen an, deren sie unter solchen Umständen fähig ist [...] die Tollheit, mit der ich meinen Fehler an mir selbst rächte, indem ich auf mancherlei unsinnige Weise in meine physische Natur stürmte, um der sittlichen etwas zu Leide zu tun, hat sehr viel zu den körperlichen Übeln beigetragen, unter denen ich einige der besten Jahre meines Lebens verlor; ja, ich wäre vielleicht an diesem Verlust völlig zugrunde gegangen, hätte sich nicht hier das poetische Talent mit seinen Heilkräften besonders hilfreich erwiesen.⁷⁶ [HA, 9, 284]

An diesem Passus werden physische und sittliche Natur als voneinander getrennt und diametral einander entgegengesetzt betrachtet. Keine ethische oder religiöse Legitimation des Ichs scheint mehr möglich zu sein, denn eine Seele, die von den Leidenschaften aufgelöst zu werden droht, kann nicht mehr als das Verbindungsglied zwischen Gott und Menschen oder unter den Menschen verstanden werden. Aufgrund dieser Diagnose stellt der junge Goethe – wie wir sehen werden – das moderne Subjekt als pure Natur ohne jegliche Verbindung mit moralischen Prinzipien dar. Goethe

⁷⁶ Wie es aus den letzten Zeilen dieses Zitats erhellt und wie Goethe in seiner Autobiographie mehrmals betont, hat das Schreiben für ihn eine selbsttherapeutische Funktion: Er schreibt, um mit sich und der Welt im klaren zu werden. Im siebten Buch von *Dichtung und Wahrheit* liest man zum Beispiel: “Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich dasjenige, was mich erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschließen, um sowohl meine Begriffe von den äußern Dingen zu berichtigen als mich im Innern deshalb zu beruhigen. [...] Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Konfession, welche vollständig zu machen dieses Büchlein ein gewagter Versuch ist.” [HA, 9, 283]. Vgl. dazu auch HA, 9, 287, 521, 536, 588 und HA, 10, 47-48. In diesem Sinne ist Goethes Auffassung der Schriftstellerei der von Moritz und Rousseau sehr ähnlich. Nicht von ungefähr betitelt Rousseau seine Autobiographie *Confessions*; die therapeutische und psychologische Funktion von Moritz' Schreiben liegt auch auf der Hand.

porträtiert dieses moderne Subjekt, das Gott für überflüssig erklärt⁷⁷, die ‘Geselligkeit’ verneint⁷⁸ und sich mit einzelnen – zwar intensiven aber eben vorübergehenden – Augenblicken⁷⁹ des Genusses zufrieden geben möchte – die aber sein Ich “zu verschlingen drohen”⁸⁰ – in seiner ganzen Einsamkeit.

Wie in Moritz’ Rousseau-Rezeption kommt auch in jener Goethes der Kritik am modernen und zivilisierten Menschen und an der Pervertierung des ursprünglichen gesunden Gefühls – “amour de soi” – zur ‘Erschlaffung’ und zur Eigenliebe – “amour propre” – eine große Bedeutung zu⁸¹. Dieser Einfluss von Rousseaus Denken auf Goethe kommt in denjenigen Figuren seines Frühwerks zum Ausdruck, die als ichbezogen und lustabhängig charakterisiert werden. Im Werk des jungen Goethe wird nämlich oft ein Mensch dargestellt, der sich hauptsächlich durch seine Sinnlichkeit und nicht mehr durch seine moralischen Eigenschaften definiert. Die Figuren des Eridon (*Die Laune des Verliebten* 1767-1768), Weislingen (*Götz von Berlichingen* 1773) und Clavigo (*Clavigo* 1774) und – wie oben erwähnt – vor allem des Werther werden nicht mehr als edel dargestellt, sondern als gut und böse zugleich. In diesem Sinne sind diese Gestalten als die literarische Verkörperung dessen zu interpretieren, was Rousseau am modernen Subjekt kritisiert⁸².

Zum Thema seines Schäferspiels *Die Laune des Verliebten* macht Goethe den Hedonismus der Leipziger Gesellschaft seiner Zeit, für die das Leben ein galantes Spiel und ein angenehmer Zeitvertreib war. Wie in der Vorstellung vom Menschen in der Empfindsamkeit existierte auch für die Rokokokultur der Leipziger Residenz das Ich nicht als isoliertes Individuum. In dieser Weltanschauung war der Mensch nur innerhalb der ‘Geselligkeit’ und des Zusammenspiels der Gesellschaft denkbar. Mit

⁷⁷ Man denke diesbezüglich an Goethes Hymne *Prometheus*, die sozusagen ein Manifest der Revolte gegen die Götter ist.

⁷⁸ Besonders repräsentativ dafür ist die Figur des Eridon in Goethes frühem Schäferspiel *Die Laune des Verliebten*, auf die gleich ausführlicher zurückgekommen wird.

⁷⁹ Die Kategorie des Augenblickes ist für das neue Menschenbild zentral. Natürlich spiegelt diese Menschendarstellung die Wirklichkeit wider, die am Ende des 18. Jahrhunderts immer schneller und parzellierter wird. Bekanntlich ändern sich der Zeitbegriff und die Wahrnehmung der Welt wegen der technischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen wesentlich, und das Hauptmerkmal der Modernität wird nun die Vergänglichkeit.

⁸⁰ So schreibt Goethe in seiner Autobiographie über die eigene Liebe zu Friederike Brion, vgl. HA, 9, 451

⁸¹ Vgl. dazu Sbarra, Stefania: “Der junge Goethe und Jean-Jacques Rousseau”, a.o.O.

⁸² Siehe ebenda, S. 34.

der mondänen Rokokokultur der Residenz setzte sich auch der siebzehnjährige Goethe in Leipzig auseinander, der, an die feste Bürgerlichkeit von Frankfurt gewöhnt, von der reizvollen Leipziger Weltlichkeit entzückt war. Das gesellige und genussvolle Leben überwältigte Goethe, der sich bald bewusst wurde, dass die völlige Freiheit zwar verlockend war, dass sie jedoch einen hohen Preis erforderte: die völlige Orientierungslosigkeit⁸³. Diese Erfahrungen des jungen Studenten kommen in *Die Laune des Verliebten* zum Ausdruck, einem scheinbaren Unterhaltungsstück, in dem aber schon einige Leitgedanken von Goethes Frühwerk vorkommen. In den idyllischen Szenen, in denen keine moralischen Instanzen, sondern nur Unterhaltung und 'Geselligkeit' vorherrschen, repräsentiert das Paar Egle-Lamon die Rokokokultur, die keine Anstrengung, keine Eifersucht und keine Leiden kennt, und die Unbeständigkeit nicht scheut. Die Figur des Eridon versinnbildlicht dagegen das moderne und stets unzufriedene Individuum, das nur von der Unbeständigkeit der Leidenschaften regiert wird und darunter leidet: Ein von der Leidenschaft regiertes Ich ist nicht zu kontrollieren, weil es sich von Augenblick zu Augenblick ändern und alle möglichen Formen annehmen kann. Eridon weiß, dass das Ich, eine rational begründete Konstruktion, und die stets wandelnden und nicht kontrollierbaren Leidenschaften unvereinbar sind, und dass die Trennung der Sinnlichkeit von den moralischen Gesetzen die Persönlichkeit zu zerstören droht. Gerade aus dem verzweiferten Bewusstsein, dass die Persönlichkeit und eine maßlose Sinnlichkeit nicht miteinander harmonieren können, entsteht auch der grenzenlose Narzissmus des Eridon⁸⁴. Wie Baioni hervorhebt, sind Depression und Narzissmus genaugenommen ein und dasselbe:

[...] la paura che la voglia sia più forte di ogni legge morale, l'angoscia che l'amore sia diverso dalla voluttà e che il desiderio possa essere altra cosa dalla persona generano in quel narciso infelice che è il Goethe lipsiense il desiderio di una felicità assoluta, la superbia di una fame insaziabile: se non esiste altro che il piacere, allora bisogna possedere tutto il piacere del mondo, essere capaci di tutto l'eros del cosmo. [...] È molto probabile che il vitalismo goethiano abbia le sue radici in questa primaria, elementare angoscia del Goethe lipsiense che dal

⁸³ Vgl. dazu auch ebenda, S. 26f.

⁸⁴ Vgl. dazu Baioni, Giuliano, *Il giovane Goethe*, a.a.O., S. 64.

profondo della depressione e dell'odio di sé si esalta nell'euforia del possesso di tutto l'amore del mondo. *La depressione e il titanismo, la malinconia e l'eros cosmico sono le due facce della stessa medaglia [...]*.⁸⁵

Goethes Darstellung des Menschen ist von Descartes' *cogito ergo sum* und von Leibniz' fensterloser Monade sehr weit entfernt: Nach beiden Auffassungen hat das Ich eine rationale und metaphysische Rechtfertigung und basiert auf der Übereinstimmung zwischen Mikro- und Makrokosmos, während bei Goethe wie bei Rousseau ein Mensch dargestellt wird, der diese Rechtfertigung nicht mehr kennt und der auf seine Leidenschaften angewiesen ist.

In diesem Sinne sind Goethes Figuren Weislingen und Clavigo gewissermaßen als Eridons 'literarische Brüder' zu interpretieren. Beide werden als passive, ihren unbeständigen Leidenschaften ausgelieferte Gestalten dargestellt. Die veränderliche Persönlichkeit von Weislingen kommt in seiner Auseinandersetzung mit Adelheid zum Ausdruck: Er ist seinen Leidenschaften so hoffnungslos preisgegeben, dass er nicht mehr weiß, wer er ist. Das Problem liegt also nicht darin, dass die anderen ihn nicht einschätzen und einordnen können: Weislingens eigentliches Drama ist, dass er selber von der Frage gequält ist, wer er ist:

A d e l h e i d : So seid Ihr ein Chamäleon? [...] Ein Vermummter, der kenntlich ist, spielt eine armselige Rolle. Ihr leugnet Eure Handlungen nicht und redet das Gegenteil; was soll man von Euch halten?

W e i s l i n g e n : Was Ihr wollt. Ich bin so geplagt, mit dem, was ich bin, daß mir wenig bang ist, für was man mich nehmen mag. [HA, 4, 112]

Wie Weislingen ist auch Clavigo ein Chamäleon, das von einem Seelenzustand in den anderen taumelt und sich selbst völlig ausgeliefert ist⁸⁶, er ist von seinem ungreiflichen Ich so geplagt, dass er so weit geht, Carlos anzuflehen, ihn vor sich selber zu retten⁸⁷.

Clavigo und Weislingen versinnbildlichen die Tragödie des modernen Menschen, die darin besteht, das eigene erotische Genie nicht zum selbstbewussten

⁸⁵ Ebenda, S. 64.

⁸⁶ HA, 4, 279.

⁸⁷ HA, 4, 292.

Willen verwandeln zu können und dazu verurteilt zu sein, der 'weiblichen' Schwäche des eigenen Herzens unterliegen zu müssen⁸⁸. In diesem Sinne sind die Vorwürfe Adelheids gegen Weislingen am Ende vom zweiten Akt des *Götz von Berlichingen* bezeichnend:

Ich sah statt des aktiven Mannes, der die Geschäfte eines Fürstentums belebte, der sich und seinen Ruhm dabei nicht vergaß, der auf hundert großen Unternehmungen, wie auf übereinander gewälzten Bergen, zu den Wolken hinaufgestiegen war: den sah ich auf einmal, jammernd wie einen kranken Poeten, melancholisch wie ein gesundes Mädchen und müßiger als einen alten Junggesellen.
[HA, 4, 117]

Wenn Weislingen seine faszinierende Ausstrahlung nicht mit der Energie vereinen und deswegen kein psychophysisches Gleichgewicht erreichen kann, so wird auch Clavigo zum Sklaven seiner Schwäche und seiner Begierden. Dies geht aus seiner Auseinandersetzung mit Carlos im vierten Akt mit besonderer Deutlichkeit hervor:

C a r l o s : Armer! Elender! Ich hoffte, diese jugendlichen Rasereien, diese stürmenden Tränen, diese versinkende Wehmut sollte vorüber sein, ich hoffte, dich als Mann nicht mehr erschüttert, nicht mehr in dem beklemmenden Jammer zu sehen, den du ehemals so oft in meinen Busen aus geweint hast. Ermanne dich, Clavigo, ermanne dich! [HA, 4, 292]

Die Krise des dargestellten Ichs geht auf den Verlust eines ethischen Prinzips zurück: Sowohl Moritz als auch der junge Goethe stellen ein Subjekt dar, dessen Ich auf keiner moralischen Instanz mehr basieren kann. Daraus folgt, dass sich dieses Subjekt nur durch die Natur definieren kann und dass es sich deswegen als sich stets wandelnde Naturkraft erlebt, welche abwechselnd Phasen der passiven Hingabe oder des aktiven Drangs kennt:

Il gioco ora non ha più luogo tra individuo e società, tra nobile solitudine e gioiosa *Geselligkeit*. Non appena il soggetto si dichiara forza di natura e vive se stesso come natura, viene meno qualsiasi mediazione. Il bello e il sublime non

⁸⁸ Baioni, Giuliano, *Il giovane Goethe*, a.a.O., S. 259.

sono più i principi interdipendenti che regolano la vita della società e della cultura, ma si oppongono alla società e alla cultura per trasformarsi nella polarità tragica dell'individuo geniale ormai irreparabilmente diviso tra erotismo e volontà di potenza. In queste condizioni l'uomo ora è puro costruttivismo e ora puro erotismo [...].⁸⁹

Für den jungen Goethe scheint also das einzige Heilmittel gegen diesen Selbstverlust die Fähigkeit zu sein, das erotische grenzenlose 'Allesfühlen' in das selbstbewusste 'Sich-Fühlen' zu verwandeln. Wie Prometheus in Goethes dramatischem Fragment muss der Mensch ohne jegliche Gewissensbisse sagen können:

Wir alle sind ewig! –
Meines Anfangs erinnr ich mich nicht,
Zu enden hab ich keinen Beruf
Und seh das Ende nicht.
So bin ich ewig, denn ich bin!- [HA, 4, 180]

Goethes Prometheus ist nicht wegen eines transzendenten Prinzips ewig, sondern vor allem, weil er sich seiner Lebenskraft bewusst ist, die sich in der Immanenz des vitalistischen Augenblicks in ihrer ganzen Fülle ausdrückt. Ohne die Hilfe des sowohl im Prometheus als auch in den Figuren von Carlos und Adelheid dargestellten Willensprinzips würden das Ich von Clavigo und jenes von Weislingen zugrunde gehen, weil ihre 'Krankheit zum Tode' gerade in der hilf- und bedingungslosen Abhängigkeit von ihrem unsteten Herzen besteht.

Besonders repräsentativ für diese 'Krankheit zum Tode' ist Goethes Werther, der als eine einsame und ihrem 'kranken' Herzen ausgelieferte Figur dargestellt wird. Anders als bei Weislingen und Clavigo, die in den Figuren von Carlos und Adelheid einen Gegenpol haben, hat er kein Alter Ego, das in der Lage wäre, ihn zum aktiven 'Wollen' zu treiben. Ohne diesen Gegenpol kann er nicht umhin, der starken Abhängigkeit von seinem ungleichen und unsteten Herzen zu unterliegen, welches er im Brief vom 13. Mai auf prägnante Art und Weise als ein "krankes Kind" beschreibt, dem jeder Wille gestattet wird:

⁸⁹ Ebenda, S. 23.

Wie oft lull' ich mein empörtes Blut zur Ruhe, denn so ungleich, so unstedt hast du nichts gesehn als dieses Herz. Lieber! brauch' ich dir das zu sagen, der du so oft die Last getragen hast, mich vom Kummer zur Ausschweifung und von süßer Melancholie zur verderblichen Leidenschaft übergehen zu sehn? Auch halte ich mein Herzchen wie ein krankes Kind; jeder Wille wird ihm gestattet. [HA, 6, 10]

Ungleichheit und Unruhe sind die Hauptmerkmale von Werthers Herzen, gerade wegen dieser Beunruhigung flieht Werther vor der galanten Rokokogesellschaft der Residenz, um die Natur in der Einsamkeit genießen zu können und um die Leiden seines kranken Herzens dort zu lindern. Schon in seinem ersten Brief setzt Werther die Einsamkeit mit einem köstlichen Balsam für sein krankes Herz gleich:

Die Einsamkeit ist meinem Herzen köstlicher Balsam in dieser paradiesischen Gegend, und diese Jahreszeit der Jugend wärmt mit aller Fülle mein oft schauerndes Herz. [HA, 6, 8]

Die Natur, die Werther genießt, ist überhaupt nicht erhaben. Um sich dessen bewusst zu werden, genügt es, den berühmten Brief vom 10. Mai zu lesen, in dem die Natur die Gestalt einer Geliebten und einer Mutter annimmt, die Werther – wie Ganymed in der berühmten Hymne – “umfangend umfangen”⁹⁰ kann:

Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle, [...] wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten [...]. [HA, 6, 9]

Die Natur wird wie eine liebevolle Mutter und Geliebte beschrieben, bei der sich Werther wohl und geborgen fühlt. Auf der anderen Seite wird aber die Natur im

⁹⁰ HA, 1, 47.

Brief vom 18. August als ein furchterregendes “ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer” dargestellt:

[...] mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt; die nicht gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt. Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her: ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer. [HA, 6, 53]

In Goethes Darstellung ist die Natur also doppelgesichtig: Sie ist nicht nur eine Mutter, sondern auch ein unersättliches “Ungeheuer”, das sich selbst verschlingt. In diesem Sinne wird sie auch in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* auf prägnante Art und Weise als außermoralische Lebenskraft definiert:

Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt, nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, groß und bedeutend, mannigfaltig ins Unendliche, schön und häßlich, gut und böß, alles mit gleichem Rechte gegeneinander existierend. [HA, 12, 18]

Wie Giuliano Baioni hervorhebt, ist die Natur im *Werther* nicht mehr ein zu betrachtendes statisches Bild, sondern ein lebender Organismus, der ständig Neues erschafft und ständig wieder zerstört: Sie ist eine außermoralische Kraft, die jegliche andere Kraft verschlingt, sie ist Leben und Tod, Freud und Leid zugleich. Die Natur wird nicht mehr als ein unveränderlicher Raum verstanden, sondern als Zeit, die vorbeigeht und die sich in der unerbittlichen Aufeinanderfolge der Augenblicke auflöst:

La concretezza dell’esperienza vitale che egli [Goethe] reclama esclude la mediazione idealistica di qualsiasi istanza sovraperonale, sia essa l’istituzione della società galante o quella ideale della futura umanità. Nella nuova ideologia del genio la natura viene vampirizzata dal soggetto che ne assume tutti gli attributi. Da quadro o immagine che era si trasforma in vita, organismo, biologia e nel momento in cui, da spazio, edificio o costruzione, diventa tempo che scorre, divenire o istante del vitalismo, essa diventa anche gioia e dolore, amore e morte,

esaltazione e depressione, armonia del cosmo o – il *Werther* insegna – dissonanza della solitudine e della follia.⁹¹

Die Auffassung der Natur als Zeit schließt selbstverständlich den Begriff einer unbeständigen und unveränderlichen Wahrheit an sich aus: Nichts ist ewig, alles wird produziert, um dann zerstört zu werden. Die Natur trennt sich von der Moral – die notwendigerweise mit festen und rationalen Kategorien verbunden ist – und wird selbst ‘absolut’⁹². Der ‘absoluten Natur’ entspricht ein ‘absolutes’ Subjekt, das ebenfalls als außermoralische Naturkraft dargestellt wird, wie Clavigo, Weislingen und Werther.

Dieses Subjekt ist nicht Goethes und Moritz' idealer Mensch. Mit dem Ziel, sich dadurch dem Ideal eines ‘ganzen Menschen’ anzunähern, stellen die Schriftsteller einen disharmonischen modernen Menschen dar, den sie als Chiffre einer ‘kranken’ Zeit verstehen. Einleuchtend sind dazu die Worte, welche Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zur Rezeption seines *Werther* schrieb:

Die Wirkung dieses Büchleins war groß, ja ungeheuer, und vorzüglich deshalb, weil es genau in die rechte Zeit traf. Denn wie es nur eines geringen Zündkrauts bedarf, um eine gewaltige Mine zu entschleudern, so war auch die Explosion, welche sich hierauf im Publikum ereignet, deshalb so mächtig, weil die junge Welt sich schon selbst untergraben hatte, und die Erschütterungen deswegen so groß, weil ein jeder mit seinen übertriebenen Forderungen, unbefriedigten Leidenschaften und eingebildeten Leiden zum Ausbruch kam. Man kann von dem Publikum nicht verlangen, daß es ein geistiges Werk geistig aufnehmen solle. Eigentlich ward nur der Inhalt, der Stoff beachtet, wie ich schon an meinen Freunden erfahren hatte, und daneben trat das alte Vorurteil wieder ein, daß es nämlich einen didaktischen Zweck haben müsse. Die wahre Darstellung aber hat keinen. Sie billigt nicht, sie tadelt nicht, sondern sie entwickelt die Gesinnungen und Handlungen in ihrer Folge und dadurch erleuchtet und belehrt sie. [HA, 9, 589-590]

⁹¹ Baioni, Giuliano: *Il giovane Goethe*, a.a.O., S. 23.

⁹² Diese Auffassung der Natur ist dem Schopenhauerschen ‘Willen’ natürlich sehr ähnlich.

Die Darstellung des modernen Subjektes bei Goethe und Moritz will also nicht unmittelbar belehren oder mit didaktischer Absicht zeigen, wie das Subjekt sein oder nicht sein soll⁹³. Diese Darstellung will vielmehr ein modernes Subjekt auf die Bühne bringen, das durch den literarischen und nicht durch den moralischen Blickwinkel sich und die Welt zu erleuchten vermag.

2.2.2.2. *Werther und Anton Reiser: Die Welt als Selbstprojektion*

Wie wir im vorherigen Kapitel dargelegt haben, stellt der junge Goethe einen Menschen dar, der nicht mehr nach dem Ideal der Empfindsamkeit durch das Gleichgewicht von Gefühlen und Tugend in der Innerlichkeit charakterisiert wird, sondern der einer 'absoluten Natur' entspricht. In dieser Hinsicht ist es aufschlussreich, dass die Natur auch in Moritz' Menschendarstellung eine kaum zu überschätzende Rolle spielt. Das zeigt sich am deutlichsten am Beispiel Antons Reisers, der gerade in seinen einsamen und stürmischen nächtlichen Spaziergängen in der Natur die Linderung seiner Leiden am Leben zu finden versucht. Nicht von ungefähr ist die Natur auch eins der Themen, die Anton bei seiner Werther-Lektüre am stärksten beeindruckten:

Zu diesem allen kam nun noch, daß gerade in diesem Jahre *die Leiden des jungen Werthers* erschienen waren, welche nun zum Teil in alle seine damaligen Ideen und Empfindungen von *Einsamkeit, Naturgenuß, patriarchalischer Lebensart, daß das Leben ein Traum sei*, u.s.w. eingriffen. – [W, 1, 334]

Das Motiv der Einsamkeit in der Natur zieht sich im *Anton Reiser* wie im *Werther* durch den ganzen Roman hindurch. Je größer die Enttäuschungen und die Demüti-

⁹³ Vgl. zu Goethes Reaktion auf moralische Vorbehalte gegenüber dem *Werther*-Roman auch Lavaters Brief vom 10. Juli 1777 an einen in Erziehungsschwierigkeiten befindlichen Vater: "*Historiam morbi* zuschreiben, ohne unten angeschriebene Lehren, a. b. c. d. – sagte mir einst *Goethe*, da ich ihm einige Bedenklichkeiten über seinen *Werther* an's Herz legte – ist tausendmal nützlicher, als alle noch so herrliche Sittenlehren. Geschichtlich oder Dichterisch dargestellt: 'Sieh das Ende dieser Krankheit ist Tod! Solcher Schwärmereyen Ziel ist Selbstmord!' Wer's aus der Geschichte nicht lernt, der lernt gewiß aus der Lehre nicht", vgl. Lavater, Johann Kaspar: *Vermischte Schriften*, Georg Olms, Hildesheim u.a. 1988, Bd. 2, S. 128-129.

gungen sind, die Anton hinnehmen muss, desto mehr zieht er sich von der Welt in die Einsamkeit zurück, in der er “sein größtes Vergnügen”⁹⁴ findet:

[...] er lagerte sich hier zuweilen den ganzen Tag auf einen Fleck im Sonnenschein hin, oder ging längs dem Flusse spazieren, und freute sich vorzüglich, wenn er in der heißen Mittagsstunde *keinen Menschen* um sich her erblickte. – [W, 1, 283]

Nun fing er an, sich um seine äußern Verhältnisse gar nicht mehr zu bekümmern – Von seinen Lehrern sowohl als von seinen Mitschülern verachtet, und hintangesetzt – und wegen seines immerwährenden Mißmuts und menschenscheuen Wesens bei niemand beliebt, *gab er sich gleichsam selbst in Rücksicht der menschlichen Gesellschaft auf* – und suchte sich nun vollends ganz in sich zurück zu ziehen. [W, 1, 254]

Für Anton ist die Abgeschiedenheit eine Flucht vor der Welt und zugleich eine Wonne, denn in der Natur ist er ausschließlich mit sich selbst konfrontiert und keinem Konflikt mit anderen ausgesetzt. Der Raum seiner einsamen Spaziergänge wird für ihn zu einem ‘Land der Chimären’, auf das er sein eigenes Ich projizieren kann:

Dieser Sommer war also für Anton Reiser ein recht poetischer Sommer. – Seine Lektüre mit dem Eindruck, den *die schöne Natur* damals auf ihn machte, zusammengenommen, tat eine wunderbare Wirkung auf seine Seele; alles erschien ihm in einem romantischen bezaubernden Lichte, wohin sein Fuß trat. – Aber ohngeachtet seines genauen Umganges mit Reisern liebte er dennoch vorzüglich die einsamen Spaziergänge. – Nun war vor dem neuen Tore in H..., der Gang auf der Wiese, längst dem Flusse, nach dem Wasserfall zu, besonders einladend für seine romantischen Ideen. [W, 1, 332]

Seine Spaziergänge wurden ihm nun immer interessanter; er ging mit Ideen, die er aus der Lektüre gesammelt hatte, hinaus, und kehrte mit neuen Ideen, die er aus der Betrachtung der Natur geschöpft hatte, wieder herein [...]. Dadurch verwandelte sich seine Spekulation in eine Art von poetischer Begeisterung, wozu sich denn die Begierde, den *Beifall* seines Freundes zu erhalten, gesellte – [...]. [W, 338-339]

⁹⁴ W, 1, 224

Antons Beziehung zu seiner Umwelt kann als ‘narzisstisch’ beschrieben werden. Er erlebt die Natur nicht auf eine realistische, sondern auf eine poetische und romantische Art und Weise und macht sie somit zur Projektion seiner selbst. Diese Ichbezogenheit charakterisiert auch sein Verhältnis zu den Menschen, welche er oft von den Geschöpfen seiner Einbildungskraft nicht unterscheiden kann:

Was am sonderbarsten war, so geriet er durch sein beständiges Nachdenken und in sich gekehrt sein sogar auf den Egoismus, der ihn beinahe hatte verrückt machen können.

Weil nämlich seine Träume größtenteils sehr lebhaft waren, und beinahe an die Wirklichkeit zu grenzen schienen; so fiel es ihm ein, daß er auch wohl am hellen Tage träume, und die Leute um ihn her, nebst allem, was er sahe, Geschöpfe seiner Einbildungskraft sein könnten.

Dies war ihm ein erschrecklicher Gedanke, und er fürchtete sich vor sich selber, so oft es ihm einfiel, auch suchte er sich dann wirklich durch Zerstreung von diesen Gedanken los zu machen. [W, 1, 114]

Als Anton sich seiner selbstbezogenen Beziehung zur Welt bewusst wird, muss er diesen Gedanken verdrängen, um nicht einer panischen Angst anheimfallen zu müssen. Wie Goethes Werther ist er eine ‘kranke’ und narzisstische Seele, deren Selbst die eigenen Grenzen nicht erkennen kann, und die ständig ‘Selbstobjekte’ – Projektionen seiner selbst – braucht, in denen sie sich widerspiegeln kann⁹⁵.

Trotz der Krise, die ihn schließlich zum Tod führen wird, kann Werther im Gegensatz zu Anton immer noch an sein Herz glauben, das die Grundlage für seine Existenz bildet und das für ihn die Quelle jeder Freude und jedes Leidens ist⁹⁶. Wenn

⁹⁵ Zum Begriff des philosophischen ‘Egoismus’ als “solipsistische Verneinung der Außenwelt und entsprechende Behauptung der einzigen Realität des erkennenden Ichs” vgl. Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.o.O., S. 310ff.

⁹⁶ Als Werthers Herz nichts mehr empfinden und das Leben nicht mehr ertragen kann, bleibt ihm nichts übrig als der Tod, weil er keine Beziehung mehr zu sich selbst und zur Welt haben kann: Vgl. HA, 6, 84-85: “Bin ich nicht noch eben derselbe, der ehemals in aller Fülle der Empfindung herumschwebte, dem auf jedem Tritte ein Paradies folgte, der ein Herz hatte, eine ganze Welt liebevoll zu umfassen? Und dies Herz ist jetzt tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr, meine Augen sind trocken, und meine Sinne, die nicht mehr von erquickenden Tränen gelabt werden, ziehen ängstlich meine Stirn zusammen. Ich leide viel, denn ich habe verloren, was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf; sie ist dahin!”. Wie Thomas Mann schreibt, muss Werther sterben, weil er keinerlei Sendung auf Erden außer dem Leiden am

für Werther das Herz das Mittel zur Erkenntnis *tout court* ist, welches seiner Existenz einen Sinn gibt, dann ist die Liebe für ihn absolut notwendig. Er kann sich selber nur sehen, indem er sich auf das geliebte ‘Selbstobjekt’ projiziert⁹⁷:

Was ist in unserem Herzen die Welt ohne Liebe! Was eine Zaublaterne ist ohne Licht! Kaum bringst du das Lämpchen hinein, so scheinen dir die buntesten Bilder an deine weiße Wand! [HA, 6, 39]

Werthers geliebtes ‘Selbstobjekt’ ist natürlich Lotte. Im berühmten ersten Treffen erscheint sie Werther als Schwester und Mutter. Schon am Anfang ist das Mädchen für ihn das Bild einer unberührbaren und unerreichbaren Frau:

In dem Vorsaale wimmelten sechs Kinder von eilf zu zwei Jahren um ein Mädchen von schöner Gestalt, mittlerer Größe, die ein simples weißes Kleid, mit blassroten Schleifen an Arm und Brust, anhatte. [HA, 6, 21]

Lotte muss tabuisiert werden, denn nur so kann Werther auch eine makellose und idealisierte Projektion seiner selbst auf sie reflektieren. Wenn er die Frau begehren würde, könnte er auch das positive Bild seiner selbst nicht ganz behalten, das er als Grundlage für seine Existenz braucht. So ist im Brief vom 16. Juli zu lesen:

Sie ist mir heilig. Alle Begier schweigt in ihrer Gegenwart. [HA, 6, 39]

Lotte wird also für Werther zu einem Idealbild und einer lebensnotwendigen Selbstprojektion. Er kann nicht auf sie verzichten, weil er sich ohne sie weder idealisieren noch sehen kann. So schreibt er im Brief vom 13. Juli:

Nein, ich betrieße mich nicht! Ich lese in ihren schwarzen Augen wahre Teilnahme an mir und meinem Schicksal. Ja, ich fühle, und darin darf ich meinem Herzen trauen, daß sie – o darf ich, kann ich den Himmel in diesen Worten aussprechen? – daß sie mich liebt!

Leben seines ‘absoluten Herzens’ hat. Vgl. Mann, Thomas: *Goethe's Werther*, in: *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Fischer, Frankfurt a. M. 1974, Bd. 9, S. 641-655, hier S. 648.

⁹⁷ Vgl. dazu auch Costazza, Alessandro: *Genie und tragische Kunst*, a.o.O., S. 271.

Mich liebt! – *Und wie wert ich mir selbst werde, wie ich – dir darf ich's wohl sagen, du hast Sinn für so etwas – wie ich mich selbst anbete, seitdem sie mich liebt!*⁹⁸ [HA, 6, 38]

Diese Zeilen lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Werthers Liebe für Lotte eine ichbezogene ist. Werther ist nicht imstande, zwischen sich und dem Mädchen zu unterscheiden und nimmt Lotte nicht als eine autonome Entität, sondern als Teil seiner selbst wahr. In Wolfgang Kämpfers Aufsatz *Das Ich und der Tod in Goethes Werther* liest man über das Phänomen des Subjektivismus:

Es leuchtet ein und bedarf hier keiner näheren Erörterung, daß Störungen auf so früher Stufe der Entwicklung die Fähigkeit zu festen "Objektbeziehungen" – wie in der Psychoanalyse auch die intersubjektiven Beziehungen geheißen werden – in viel fundamentaler Weise beeinträchtigen als Störungen auf einer Stufe, auf der das Selbst bereits eigene Strukturen entwickelt und auf der es mithin fähig ist, die Personen seines Umgangs als von sich aufgehobene, autonome Entitäten wahrzunehmen. In dem Maße, wie es nicht gelernt hat, zwischen Außen und Innen, Objekt- und Subjekterfahrungen zu unterscheiden, wird es dazu neigen, den äußeren Objekten Substrate seiner subjektiven Vorstellungswelt und diesen "Objektivität" zu unterschieben.⁹⁹

Die narzisstische Beziehung schlechthin ist natürlich die Symbiose zwischen einem kleinen Kind und seiner Mutter. Wenn aber ein Erwachsener nicht imstande ist, zwischen sich selbst und der Welt zu unterscheiden, dann wird der Narzissmus wie bei Werther zu einer pathologischen Erscheinung.

Es ist nicht zu übersehen, dass auch Anton Reiser an diesem Subjektivismus leidet. Aus folgender Stelle lässt sich die narzisstische Beziehung des Adoleszenten zu seiner Mutter herauslesen¹⁰⁰:

⁹⁸ Hervorhebung der Verfasserin.

⁹⁹ Kämpfer, Wolfgang: "Das Ich und der Tod in Goethes Werther", in: *Recherches Germaniques IX*, Strasbourg 1979, S. 55-79, hier S. 59. Zum Narzissmus vgl. auch die grundlegende Studie von Heinz Kohut: *Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

¹⁰⁰ Auf Antons Beziehung zu seiner Mutter kommen wir später noch ausführlicher zurück.

Indes ereignete sich ein Vorfall, der Antons Seele, die schon zur Schwermut geneigt war, in eine noch traurigere Stimmung versetzte: seine Mutter wurde tödlich krank, und schwebte vierzehn Tage lang in Lebensgefahr. – Was Anton dabei empfand, läßt sich nicht beschreiben. – Es war ihm, als ob er in seiner Mutter sich selbst absterben würde, so innig war sein Dasein mit dem ihrigen verwebt. – Ganze Nächte durch weinte er oft, wenn er gehört hatte, daß der Arzt die Hoffnung zur Genesung aufgab. – Es war ihm, als sei es schlechterdings nicht möglich, daß er den Verlust seiner Mutter würde ertragen können. – Was war natürlicher, da er von aller Welt verlassen war, und sich nur noch in ihrer Liebe und in ihrem Zutrauen wieder fand. [W, 1, 172]

Solche infantilen Beziehungen zur äußeren Welt wird Anton im ganzen Roman aufbauen können, weil ihm die Objekte nur Selbstprojektionen sind, in denen sich ein viel schöneres, aber dafür erkünsteltes Selbst widerspiegelt.

Wie ein roter Faden zieht sich das Thema der narzisstischen Ichbezogenheit durch Moritz' Werke hindurch. Nicht zufällig leidet auch seine allegorische Figur Andreas Hartknopf als junger Mann an dieser Persönlichkeitsstörung. Darüber lesen wir in Moritz' Allegorie entsetzliche Worte:

Ich begreife auch kaum, wie man den Gedanken des eigentlichen Egoismus nur einen Augenblick lang, ohne sich der Raserei zu nähern, ertragen kann. – Es ist das allerfürchterlichste und schrecklichste; ohne Hilfe, ohne Rettung bin ich mir selbst, als einem sich verzehrenden, sich selbst mit tausend Gefahren und dem Untergang drohenden Ungeheuer, überlassen. – Ich kann mir selbst nicht mehr in den Arm eines Freundes entfliehen – denn der Arm des Freundes ist eine Täuschung meiner Sinne, ein mir verhaßtes Selbst – und doch – wer rettet mich von den fürchterlichen Gedanken? – [W, 1, 591]

Wie Anton Reiser ist der junge Andreas Hartknopf sich selbst völlig ausgeliefert und sein Ich, das er bezeichnenderweise als ein "sich verzehrendes, sich selbst mit tausend Gefahren und dem Untergang drohendes Ungeheuer" betrachtet, wird ihm zum Gefängnis.

Wie wir gesehen haben, braucht Werther seine ichbezogene Liebe zu Lotte, um sich selbst in einem positiven Licht zu sehen, ja um sich selbst überhaupt zu sehen. Diese selbstprojizierende Liebe wird daher zum Mittel, mit dem das Subjekt sich

selbst wahrnehmen und seine Identität begründen kann. Wie Werther erlebt Anton Reiser auch die Welt als Selbstprojektion, jedoch nimmt dieses selbstprojizierende Verhältnis zur Wirklichkeit nie die Form der Liebe für eine Frau an. Anton Reiser kann nicht lieben, weil er glaubt, nicht geliebt werden zu können und weil er sich für zu verachtungswürdig und hassenswert hält, um der Zuneigung eines Mädchens überhaupt gewachsen zu sein:

Wofür [für verliebte Launen] nun Anton Reiser gar keinen Sinn hatte, dem es nie eingefallen war, sich die Liebe eines Mädchens zu erwerben, weil es für ganz unmöglich hielt, daß ihm bei seiner schlechten Kleidung, und bei der allgemeinen Verachtung, der er ausgesetzt war, je ein solcher Versuch gelingen würde. – [...] Kurz, es war ihm der ungereimteste Gedanke von der Welt, daß er je von einem Frauenzimmer geliebt werden sollte. – Denn von den Helden, die in den Romanen und Komödien, die er gelesen hatte, von Frauenzimmern geliebt wurden, machte er sich ein so hohes Ideal, das er nie zu erreichen im Stande zu sein glaubte. – [W, 1, 322-323]

Die Liebe ist also für Anton Reiser ein hohes und unerreichbares Ideal, genauso wie die Erotik für ihn ein völlig fremdes Land darstellt, wofür er keinen Sinn zu haben glaubt. Als seine 'Wohltäterin' Frau Filter ihn vor der Gefahr der erotischen Begierden warnt, versteht er überhaupt nicht, worum es geht:

Die Frau F... hielt ihm an dem Tage, da er zum Abendmahl ging, eine lange Predigt über die bösen Lüste und Begierden, die in diesem Alter zu erwachen pfliegen, und wogegen er nun kämpfen müsse. Zum Glück verstand Reiser nicht, was sie eigentlich damit meinte, und wagte es auch nicht, sich genauer darnach zu erkundigen, sondern nahm sich nur fest vor, wenn böse Lüste in ihm erwachen sollten, sie möchten auch sein von welcher Art sie wollten, ritterlich dagegen anzukämpfen. [W, 1, 210]

Nicht von ungefähr ist also bei der Lektüre von Goethes *Werther* die Zuneigung zu Lotte das einzige, was Anton fremd ist. Bis auf den einzigen Punkt der Liebe kann er sich in die Figur des Werther ganz und gar hineinphantasieren:

Was aber die eigentlichen Leiden Werthers anbetraf, so hatte er dafür keinen rechten Sinn. – Die Teilnehmung an den Leiden der Liebe kostete ihm einigen Zwang – er mußte sich mit Gewalt in diese Situation zu versetzen suchen, wenn sie ihn rühren sollte, – denn ein Mensch der liebte und geliebt ward, schien ihm ein fremdes ganz von ihm verschiedenes Wesen zu sein, weil es ihm unmöglich fiel, sich selbst jemals, als einen Gegenstand der Liebe von einem Frauenzimmer zu denken. – Wenn Werther von seiner Liebe sprach, so war ihm nicht viel anders dabei, als wenn ihn Philipp Reiser von den allmählichen Fortschritten, die er in der Gunst seines Mädchens getan hatte, oft stundenlang unterhielt. – [W, 1, 335]

Kurz, Reiser glaubte sich mit allen seinen Gedanken und Empfindungen, bis auf den Punkt der Liebe, im Werther wieder zu finden. [W, 1, 336]

Anton hat also keinen Sinn für die Liebe, die Leidenschaft spielt aber streng genommen in seinem Leben eine enorme Rolle. Er liebt zwar keine als wirklich dargestellte Frau, aber die Personen seiner erdichteten Welt sind ihm unentbehrlich:

In der Schule, im Chore, und wenn er auf der Straße ging, dachte er sich mitten unter Menschen, wie allein – denn keiner war, der sich um ihn bekümmerte oder an ihm Teil nahm. – Sein eignes äußeres Schicksal war ihm daher, so verächtlich, so niedrig und so unbedeutend geworden, daß er *aus sich selbst nicht mehr machte* – an dem Schicksal einer Miß Sara Sampson, einer Julie und Romeos hingegen konnte er den lebhaftesten Anteil nehmen; damit trug er sich oft den ganzen Tag herum. [W, 1, 264-265]

Reisers völlig introvertierte Empfindungen sind sogar so heftig, dass er Gefahr lief, davon überwältigt zu werden, wenn sie nicht nur in seiner Einbildungskraft ihren Platz hätten¹⁰¹:

[...] und da er wieder allein war, vergoß er nicht einmal eine Träne mehr über sein Schicksal – denn er war sich selbst so gleichgültig geworden, und hatte so

¹⁰¹ Eine weitere Variation des Themas in Moritz' Roman sind Philipp Reisers Geliebten, die zwar als wirklich beschrieben, aber letztlich Figuren sind, die der Einbildungskraft entsprungen sind. Wie bei Anton ist hier nicht die wirkliche Liebe zentral, sondern die phantasievolle Leidenschaft: "Dabei hatte er [Philipp] beständig den Kopf voll romanhafter Ideen, und war immer in irgend ein Frauenzimmer sterblich verliebt; wenn er auf diesen Punkt kam, so war es immer, als hörte man einen Liebhaber aus den Ritterzeiten" [W, 1, 231].

wenig Achtung gegen sich und Mitleid mit sich selbst übrig behalten, daß wenn seine Achtung und Empfindung des Mitleids, und alle die Leidenschaften, wovon sein Herz überströmte, nicht auf Personen aus einer erdichteten Welt gefallen wären, sie notwendig sich alle gegen ihn selbst kehren, und sein eignes Wesen hätten zerstören müssen. [W, 1, 273]

Werthers und Antons Leidenschaften scheinen also in ihrer Art sehr ähnlich zu sein. Zwischen Antons Liebe zu seinen eingebildeten Figuren und Werthers Leidenschaft für Lotte besteht aber ein wesentlicher Unterschied. Moritz' Figur führt eine Existenz ohne wirkliche Kontakte zur Welt und lebt mitten unter ihren schönen, aber fiktiven literarischen Selbstbildern. Ihr Ich hat außerhalb der Welt der Literatur und der Einbildungskraft gar kein Fundament. Werther hat dagegen ein Herz, an das er noch glauben und das er am Anfang sogar bewundern kann. Auf diesen Unterschied zwischen Werthers und Anton Reisers Verhältnis zur eigenen Individualität hat Hermann Blumenthal schon 1936 in seinem Aufsatz aufmerksam gemacht:

Gleichwohl darf die feine, aber scharfe Trennungslinie nicht übersehen werden, die die seelische Grundhaltung der beiden scheidet. Sie liegt im verschiedenen Verhältnis zur eigenen Individualität. Werther beruft sich mit Stolz auf die „Fülle des Herzens“, das die „Quelle aller Seligkeit und alles Elends“ ist, ihn von allen andern unterscheidet und zum Einzigem macht, und er leidet daran, daß dieses Herz, diese Innerlichkeit, kein angemessenes Gegenbild findet, daß sie sich nicht in Liebe zu erlösen, in Werk oder in Tat zu gestalten vermag. Die Schranken der Endlichkeit droht sie ständig zu zerbrechen, ihn selbst zu vernichten. Reiser leidet nicht am Überreichtum der Individualität, nicht daran, daß er seine Existenz nicht zu gestalten vermag, sondern daran, daß er nach seinem eigenen Geständnis „zu wenig eigene Existenz hat“.¹⁰²

Aus diesem Grund ist Werthers Ich noch stark genug, um sich an Bildern aus der Welt nähren zu können. Im *Anton Reiser* dagegen kann das Herz dem Leben keinen Sinn mehr geben, und eben deswegen sind auch die Liebe und die Erotik nicht mehr präsent: Antons Ich kann außerhalb der Literatur nicht mehr existieren, und demzu-

¹⁰² Blumenthal, Hermann: „Karl Philipp Moritz und Goethes *Werther*“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, hrsg. von Max Dessoir, 30. Band, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1936, S. 28-64, hier S. 36.

folge kann es auch keine Bilder aus der Wirklichkeit mehr schöpfen. Das Herz kann für Anton nunmehr weder Mittel zur Erkenntnis seiner selbst noch sinn- und identitätsstiftendes Element sein, während das Herz für Werther – trotz seiner Krise – diese Doppelfunktion noch übernehmen kann.

2.2.2.3. Moritz' Blick nach innen

Wie wir gesehen haben, betrachtet der junge Goethe den aktiven und vitalistischen Pol der Persönlichkeit als Gegengewicht zum selbstzerstörenden Übermaß an Gefühl. Auch Moritz glaubt, dass dem Elend des Menschen durch Tätigkeit abzuhelfen ist. Dieser Gedanke zieht sich durch die *Beiträge zur Philosophie des Lebens* hindurch:

Freude preßt uns Wehmut aus über die Kürze des Lebens – Traurigkeit macht, daß seine Länge uns überdrüssig wird. Mühe und Arbeit allein macht uns das Leben – erträglich.¹⁰³

Natürlich lässt sich aus diesen Zeilen ein klarer Einfluss der protestantischen Ethik herauslesen, welche Arbeit, Tätigkeit und Fleiß eine Rolle ersten Ranges beimisst. Diesem in Moritz' früheren Werken¹⁰⁴ vielleicht noch als traditionell zu interpretierenden Aspekt kommt jedoch in den späteren Schriften immer mehr eine säkularisierte Bedeutung zu. Wie beim jungen Goethe kommt auch bei Moritz ein völlig neues vitalistisches Element ins Spiel, das die Arbeit nicht als moralisches Mittel zum Lob Gottes bzw. zur Erlösung der Seele von den sinnlichen Sünden, sondern als prometheisches Moment des 'Sich-Fühlens' und als Gegenpol zum ganymedischen 'Allesfühlen' versteht. In dieser neuen Sicht steht nicht mehr die Moral, welche die Sinnlichkeit als Sünde und die Arbeit als Lob Gottes betrachtet, sondern die der Natur des Menschen innewohnende Polarität von 'Tatkraft' und 'Empfindungskraft' im Mittelpunkt. In diesem Sinne wird die Untätigkeit auch im Prosastück *Das*

¹⁰³ Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S.139.

¹⁰⁴ Man denke zum Beispiel an die *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, in denen die Kinder immer wieder aufgefordert werden, fleißig zu sein.

menschliche Elend, welches in den *Denkwürdigkeiten* veröffentlicht wurde, als Ursache des menschlichen Elends schlechthin dargestellt:

Alles Elend des Menschen entsteht aus in sich selbst zurückgedrängten ungenutzten Kräften, die das Laster und die Torheit erwecken – So wie Kinder nur dann auf Unarten und Torheiten geraten, wenn sie unbeschäftigt sind. – Die *Selbsttätigkeit* der Menschen anzufeuern ist daher die erste Grundregel einer guten bürgerlichen Einrichtung – Der Künstler ist nicht elend, welcher Tag und Nacht mit unermüdetem Eifer an der Vollendung seines Werks arbeitet. – [W, 2, 36]

Hier wird die Untätigkeit nicht als Sünde verworfen, sie wird vielmehr für schädlich gehalten, weil durch das Nichtstun einige Lebenskräfte in sich selbst zurückgedrängt werden und ungenutzt bleiben. Damit gerät die zu erstrebende psychophysische Harmonie der menschlichen Lebenskräfte aus dem Gleichgewicht¹⁰⁵. Es ist bezeichnend, dass hier nicht nur der Mensch, sondern auch insbesondere der schaffende Künstler erwähnt wird. Das lässt natürlich sofort an Goethes *Prometheus* denken und es beweist, dass Moritz' Aussage keine moralische bzw. religiöse und traditionelle sein will, sondern dass der Schriftsteller ähnlich wie Goethe mithilfe der erwähnten polaren Kategorien die Konstitution des Menschen und des Künstlers sowie die Struktur der Gesellschaft auf säkularisierte und vitalistische Weise interpretieren will. Somit wird das Schaffen als Entfaltung der Lebenskräfte und als Gegenpol zum genussvollen Sich-Auflösen zum interpretatorischen Mittel einer neuen Wirklichkeit. Hier wird die Natur nicht mehr der Moral entgegengesetzt, sondern sie bleibt als einziges Element im Spiel und entzweit sich dann in der neuen Polarität von 'Konstruktivismus' und 'Hedonismus', Selbstbehauptung und Selbstauflösung. In dieser Hinsicht ist es erwähnenswert, dass Moritz gerade in seinem Brief an Goethe vom 9. August 1788 ähnliche Worte über Fleiß und Arbeit schreibt:

¹⁰⁵ Die immer wiederkehrenden Motive der durch die Tätigkeit zu bekämpfenden Seelenlähmung und Trägheit in Moritz' *Anton Reiser* interpretiert Hans-Jürgen Schings als Metamorphosen der "alte[n] moraltheologischen Mutter der Melancholie, die *acedia*", vgl. *Melancholie und Aufklärung*, a.o.O., S. 235. Bezeichnenderweise schreibt Schings, dass die *acedia* "in der modernen Langeweile ihren Pendant hat", vgl. ebenda, S. 238. Die Sünde verwandelt sich somit in den Überdruß bzw. in den Mangel an Lebenskräften, die religiöse und moralische Perspektive wird zu einer vitalistischen.

An Fleiß soll es mir so lange ich lebe, nicht mehr fehlen, weil ich wohl einsehe, daß das Leben auf keine andre Weise erträglich, und sehr oft auch angenehm wird. [MW, 2, 889]

Um das Elend des Menschen auszugleichen und das Leben erträglich zu machen, muss man nach Moritz also fleißig sein, sich mit aller Energie einer Beschäftigung widmen. Das lässt sich als Kritik an einer Generation ‘abgeschlaffter Kopfmenschen’ und ‘weicher Seelen’ interpretieren, welche die Harmonie ihrer Persönlichkeit verloren haben. Angestrebt wird hier natürlich wie bei Rousseau die Harmonie von Körper- und Geisteskultur sowie die Aufhebung der Trennung zwischen den Ständen, durch welche dem erkrankten Selbstgefühl der Menschheit sowie der Weichlichkeit der Sitten abgeholfen werden kann. Die “wahre Kultur” besteht für Moritz eben darin, dass die Bildung in der Gesellschaft allgemein verbreitet ist, und dass jeder Bürger Kopf und Hände gebrauchen kann. Aus diesem Grund muss zum Beispiel die allegorische Figur Andreas Hartknopf nach den pädagogischen Hinweisen des Emeritus an seinen Vater zum “Grobschmied” werden:

Was soll ich aus dem Jungen machen? fragte *Hartknopfs* Vater des Emeritus: – nichts anders als einen Grobschmied, war des Emeritus Antwort, und *Hartknopfs* Vater schüttelte den Kopf: er hat doch so ein vortreffliches Ingenium! – desto besser! sagte der Emeritus. [W, 1, 575]

Gerade weil Andreas Hartknopf ein so vortreffliches Ingenium hat, soll er im Sinne der Entfaltung der Ganzheit seiner Persönlichkeit sowie der Verbreitung der Aufklärung in der Gesellschaft ein Metier erlernen. In diesem Sinne sollen auch die Söhne des ‘gesitteten Teils’ der Menschheit Handwerke lernen:

Daß die menschlichen Dinge sich nach und nach wieder in ihr ordentliches Gleis fügten, die allgemeine Aufklärung mit gleichen Schritten fortging, die Stände einander immer näher rückten, und allmählich jeder Vorzug der Menschheit, sich wie der Tau des Himmels, über alle ergoß. –
Und was taten die weisen Väter, um diesen großen Endzwecke zu bewirken?
Sie ließen ihre Söhne Handwerke lernen. [W, 2, 32-33]

Interessant ist, dass die angestrebte Tätigkeit bei Moritz anders als bei Goethe auch eine rein psychologische sein kann. Die Beschäftigung, bei welcher der Schriftsteller einen Fluchtweg vor der Ich-Zersplitterung sucht, die das Leben unerträglich macht, kann mangels aller anderen Beschäftigungen auch die Selbstbeobachtung sein, welche Moritz in den *Denkwürdigkeiten* als “die einzige Seelentätigkeit, die uns in Ermangelung aller andern, bis an den letzten Hauch unsers Lebens übrig bleibt” definiert¹⁰⁶.

Innerhalb dieses neuen kulturellen Zusammenhangs, den beide Schriftsteller auf ähnliche Art und Weise wahrgenommen und zum Ausdruck gebracht haben, berücksichtigt Moritz einen psychologischen Aspekt, der bei Goethe nicht zu finden ist. Bei Moritz kann die Beschäftigung, der man sich widmen soll, um nicht zugrunde gehen zu müssen, auch die Selbstanalyse sein. Es scheint, dass die als *ultima ratio* vorgeschlagene Heilmethode, welche die ‘kranke Innerlichkeit’ bzw. die ‘hypertrophe Subjektivität’ des Menschen durch eine intensivere Beschäftigung mit sich selber kurieren möchte, gewissermaßen als homöopathisch definiert werden könnte. Auch im schon erwähnten Beitrag *Laune* im zweiten Band des *Magazins* betrachtet Moritz die Selbstbeobachtung als Heilmittel gegen eine drohende Ich-Auflösung:

Man suche nur seine Arbeit lieb zu gewinnen, und sie belohnt einem mit Zufriedenheit und Vergnügen.

Jemehr man seines Gegenstandes Meister wird, desto anziehender wird er, wird er für einen. Vor allen Dingen aber hat man sich vor jenem tauben Hinbrüten in acht zu nehmen, wo ohne Ziel und ohne Zweck ein Augenblick nach dem andern verfliegt, ohne daß man gelebt hat.

Zum mindesten mache man Beobachtungen über seinen Zustand, wenn einem sonst nichts weiter übrig ist, so wird man doch nie ohne eine interessante Beschäftigung seyn! [MzE, 2, 3, 290]

Versuchen wir, auf Moritz' psychologische Heilmethode näher einzugehen. Inwiefern kann die Selbstbeobachtung das kranke Ich des Menschen kurieren? Mittels der Selbstanalyse kann man für Moritz sich selber als kleines, aber vollständiges ‘Ganzes’ rekonstruieren, weil man bei dieser Beschäftigung das eigene Ich von allem an-

¹⁰⁶ W, 2, 44.

deren isolieren und umgrenzen kann, indem man es in der Ähnlichkeit zwischen Gegenwart und Vergangenheit wiederfindet¹⁰⁷:

Wenn dasjenige, was jetzt unser *Ich* ausmacht, schon einmal in anderen Verhältnissen da war, so müßten wohl nur die halberloschnen Kindheitsideen das feine unmerkliche Band seyn, wodurch unser gegenwärtiger Zustand an den vergangenen geknüpft würde; *sie sind gleichsam ein zarter Faden, wodurch wir in der Kette der Wesen befestigt sind, um so viel wie möglich isolirte, für sich bestehende Wesen zu seyn.*¹⁰⁸ [MzE, 4, 3, 193]

Einerseits kann die durch die Kindheitsideen und Erinnerungen konstituierte individuelle Persönlichkeit der facettenreichen Lebenswirklichkeit nicht ganz entsprechen und ist deswegen gewissermaßen fiktiv. Andererseits ist dieser Prozess der 'Isolierung' zur Gründung der Identität des Menschen unentbehrlich¹⁰⁹. Die Persönlichkeit muss zu diesem fiktiven kleinen 'Ganzen' begrenzt werden, weil sie sonst vom menschlichen Denken nicht erkannt werden kann und weil dieses Erkennen zur Entstehung des Selbstbewusstseins unentbehrlich ist: Selbstbewusstsein heißt sich selbst durch das eigene Denken erkennen, sich von allem anderen unterscheiden und absondern:

¹⁰⁷ Wenn die Verbindungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit im Mittelpunkt von Moritz' Überlegungen zur Identität des Menschen stehen, dann kann es kaum verwundern, das auch die Kindheit eine zentrale Rolle in seiner Beschäftigung mit der menschlichen Seele spielt. Schon am Anfang des *Magazin* wird folgende Frage aufgeworfen, welche auf eine Beziehung zwischen der Kindheit und dem erwachsenen Alter hinweist: "Sollten vielleicht gar die Kindheitsideen das feine unmerkliche Band sein, welches unseren gegenwärtigen Zustand an den vergangenen knüpft [...]" [MzE, 1, 1, 51].

¹⁰⁸ Diese Stelle scheint auf Leibniz' Monadologie anzuspielden, in der dem Gedächtnis die Rolle zukommt, die Vorstellungen der Seelen mit dem Ziel zu verknüpfen, jenen Zusammenhang herzustellen, der jedes Seiende mit dem Universum verbindet, einen Zusammenhang, der die Identität des Individuums konstituiert. Erst Leibniz' Theorien ermöglichen es, die Erinnerung als identitätsstiftendes Element auf das Feld der Subjektivität zu führen. Vgl. dazu C. v. Bormann: "Erinnerung", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.o.O., Bd. 2, S. 636ff. Zu Moritz' Auffassung des Gedächtnisses vgl. Pfothner, Helmut: *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*, Metzler, Stuttgart 1987, S. 98-107 und Costadura, Edoardo: *Genesi e crisi del neoclassico*, a.a.O., S. 40ff.

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch Bezold, Raimund: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.a.O., S. 37ff. und Hartmut Raguses Aufsatz "Karl Philipp Moritz' Reflexionen über früheste Kindheitserinnerungen", in: Häcki Buhofer, Annelies (Hrsg.): *Karl Philipp Moritz. Literaturwissenschaftliche, linguistische und psychologische Lektüren*, Francke, Tübingen/Basel 1994, S. 37-54.

Unsere Kindheit wäre dann der *Lethe*, aus welchem wir getrunken hätten, um uns nicht in dem vorhergehenden und nachfolgenden Ganzen zu verschwimmen, sondern eine individuelle, gehörig umgränzte Persönlichkeit zu haben. [MzE, 4, 3, 193]

Das Selbstbewusstsein des Menschen gründet daher auf einer reinen – jedoch unentbehrlichen – Täuschung. Um eine individuelle Persönlichkeit zu haben, muss der Mensch seine Geschichte mithilfe des Denkens rekonstruieren und ordnen können. In diesem Sinne benutzt Moritz im *Magazin* die Metapher der Welle, um die Persönlichkeit des Menschen zu definieren:

So lange die Welle über die umgebende Wasserfläche emporragt, und gewissermaßen von dieser Umgebung *abgeschnitten* ist, hat sie nur ein für sich bestehendes Daseyn; ist aber gegen das umgebende Ganze *unendlich klein*; sobald sie sich wieder in das umgebende Ganze verliert, ist sie *mit denselben* [sic] zwar größer, aber sie ist nun nicht mehr, was sie war; sie hat ihren *Augenblick* ausgedauert, und *gerade dieselben* Wassertropfen werden sich vielleicht nie wieder zusammen finden, um eine Welle zu bilden. [MzE, 4, 3, 194]

Wie die Welle muss der Mensch ein kleines, vom umgebenden Ganzen abgesonder-tes Dasein haben. Dem denkenden Menschen hängt somit aber zwangsläufig ein “undurchdringlicher Vorhang”¹¹⁰ vor Augen, der ihm nicht ermöglicht, seine vor- und unbewusste Natur zu erkennen. Wie Anthony Krupp betont, geht Moritz – so wie Rousseau und im Gegensatz zu Fichte – von einem historischen und werdenden Ich-Begriff aus, der auf den Erinnerungen des Subjektes basiert. Dennoch reduziert Moritz den Menschen letztlich nicht auf seine Geschichte, weil er eine unergründliche und unerkennbare Vorgeschichte des Ichs postuliert:

What I find so fascinating about Moritz's and Rousseau's “genetic” accounts of the autonomous *Ich* or *moi* (as opposed to Fichte's antitemporal “structural” account of *das Ich*) is the way in which their narratives *both* introduce these entities at a certain time *and* nonetheless also date them to time prior to their “proper” introduction. Although the history of the *Ich* or *moi* begins at a certain

¹¹⁰ Vgl. Moritz' “Fortsetzung der Revision der drei ersten Bände dieses Magazins”, MzE, 4, 3, 193-203, hier S. 195.

point, there is nonetheless an insistent pre-history. [...] At the very last, the self-preceding of *le moi* and (*das*) *Ich* might indicate to us that human psychogenesis cannot be represented adequately in continuous, chronologically linear narratives of identity such as those generated by the European Enlightenment.¹¹¹

Der Mensch ist für Moritz daher nicht auf seine ihm bewusste Geschichte zu reduzieren, dennoch muss er eine ‘isolierte’ Persönlichkeit haben, um nicht im Chaos des ihn umgebenden Ganzen des Lebens zu verschwinden. Der Mensch muss nach Moritz notwendig eine deutlich begrenzte und individuelle Persönlichkeit ausbilden, obwohl er nicht nur diese abstrakte und gewissermaßen fiktive Konstruktion ist.

Gerade diese Gedanken beschäftigen auch Anton Reiser. Er kann sich selbst als Individuum nur mithilfe der “Reihe der Erinnerungen an das Vergangene” wiederfinden; solche Erinnerungen sind unentbehrlich zur Selbstkonstitution und Selbstwahrnehmung. Anton ist aber andererseits auch klar, dass diese Erinnerungen sein eigenes Dasein unvermeidlich zu einer abstrakten Fiktion werden lassen:

Nun fing er [Anton] an, den Begriff des *Individuums* zu verfolgen, der ihm schon seit einigen Jahren, da er erst etwas von Logik gehört hatte, vorzüglich wichtig geworden war, – und da er nun endlich auf den höchsten Grad des Bestimmtheits von allen Seiten, und des *vollkommen sich selbst gleich seins* stieß – so war es ihm nach einigem Nachdenken, *als ob er sich selbst entschwunden wäre – und sich erst in der Reihe seiner Erinnerungen an das Vergangene wieder suchen müßte*. – Er fühlte, daß sich das Dasein nur an der Kette dieser ununterbrochenen Erinnerungen festhielt. –

¹¹¹ Krupp, Anthony: “Other Relations: the Pre-History of *le moi* and (*das*) *Ich* in Jean-Jacques Rousseau, Karl Philipp Moritz, and Johann Gottlieb Fichte”, a.o.O., S. 126. Diese postulierte Vorgeschichte des Ichs scheint schon auf den späteren Begriff des Unbewussten zu verweisen. In dieser Hinsicht ist es wirklich bemerkenswert, dass Moritz in seinem ersten Aufsatz über die “Sprache in psychologischer Rücksicht” [MzE, 1, 1, 69-78] die unpersönlichen Zeitwörter analysiert, “welche Veränderungen oder Erscheinungen *in uns* selber, entweder im Körper oder in der Seele, die nicht von unserm Willen abhängig sind, bezeichnen [...]” [MzE, 1, 1, 72]. An dieser Stelle kommt Moritz auch auf das unpersönliche Pronomen “es” zu sprechen, wodurch wir “dasjenige anzudeuten suchen, was außer der Sphäre unsrer Begriffe liegt, und wofür die Sprache keine Namen hat” [MzE, 1, 1, 78]. Wie Moritz auch in einem späteren Beitrag schreibt, bezeichnet der Mensch das, was in seinem Inneren vorgeht und wovon er sich nur dunkle Begriffe machen kann, durch die unpersönlichen Verben – z.B. drückt er dadurch fast alle Leidenschaften aus [MzE, 4, 1, 38-39]. Erstaunlich ist hier unter anderem die bahnbrechende Modernität von Moritz’ Überlegungen zum triebhaften Teil des Menschen. Vgl. dazu auch Bong, Jörg: “Die Auflösung der Disharmonien”. *Zur Vermittlung von Gesellschaft, Natur und Ästhetik in den Schriften Karl Philipp Moritz*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1993, S. 69ff.

Die wahre Existenz schien ihm nur auf das eigentliche *Individuum* begrenzt zu sein – und außer einem *ewig unveränderlichen, alles mit einem Blick umfassenden Wesen*, konnte er sich kein wahres Individuum denken.–

Am Ende seiner Untersuchungen dünkte ihm sein eignes Dasein, eine *bloße Täuschung*, eine *abstrakte Idee* – ein Zusammenfassen der Ähnlichkeiten, die jeder folgende Moment mit dem entschwundenen hatte. – [W, 1, 313-314]

Die “Reihe der Erinnerungen an das Vergangene” gibt dem Individuum Beständigkeit und rettet es vor der Gefahr der Ich-Zersplitterung, denn sie gilt als etwas Fiktives, aber dennoch Bleibendes – etwas, womit sich das Individuum identifizieren kann. Über die Rolle der Erinnerung als Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die die Identität des Menschen bestimmt, schreibt Moritz in den *Beiträgen zur Philosophie des Lebens*:

Je schöner und weitumfaßender der Gedanke an die Vergangenheit ist, desto größer und herrlicher wird auch deine Gegenwart sein. Drum sammle die Erinnerungen edler Thaten, o Jüngling, auf die ruhigen Tage des Alters. Schnell fährst du den Strom des Lebens hinab; an beiden Ufern schwinden Dörfer, Städte, Wiesen, und Gärten, vor deinen Blicken vorbei; aber deine Seele faßt die reizenden Gegenstände auf, fügt sie zusammen, und bildet sie, am Ziele deiner Laufbahn, zu einem schönen Ganzen.¹¹²

Das Gefühl des menschlichen Daseins als – notwendig künstliches – ‘Ganzes’ wird in diesem frühen Werk Moritz’ als ein “Werk der Erinnerung”¹¹³ definiert, ohne die das Ich sich in viele disparate Augenblicke zersplittern würde und das Leben zerstückelt und abgerissen wäre: Nur die Erinnerung könne diese verschiedenen Augenblicke zusammenreihen “wie auf eine Perlenschnur, daß keiner davon verlohren geht”¹¹⁴.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Erinnerung als Basis für ein gefestigtes und gesundes Selbstbewusstsein des Menschen angesehen. Wenn man sich fragt, was

¹¹² Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, a.a.O., S. 25.

¹¹³ Ebenda, S. 27.

¹¹⁴ Ebenda, S. 27.

Erinnerung genau für Moritz ist, dann findet man eine ausführliche und präzise Definition im *Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik*:

Diese Kraft der Seele heißt *Erinnerung*, weil sie das Aufeinanderfolgende, das sonst in der Idee stets *außereinander* bleiben würde, wieder ineinanderzwingt, und es dem Selbstbewußtsein *einverleibt* –

Alles unser Denken ist daher gewissermaßen ein *Erinnern* – ein *Umfassen* gewisser Begriffe mit andern –

*Es ist die Verwandlung des
aus in in*

Darum heißt es *erinnern* – machen, daß alles in den Umfang aller unsrer von Kindheit auf gesammelten Vorstellungen kömmt, was vorher gleichsam außer dem Bezirk derselben, in irgend einem Eindruck des Gehirns schlummerte – [W, 2, 149]

Diese Definition eröffnet eine neue Perspektive, weil die Erinnerung in einem weiteren Sinne verstanden und dem Denken, dem rationalen Verbinden der Begriffe, gleichgestellt wird. Außerdem wird die Erinnerung als die Kraft bezeichnet, welche diese äußeren Begriffe verinnerlicht und dem Selbstbewusstsein “einverleibt” und in diesem Sinne ist sie auch für die Gründung der Identität zentral¹¹⁵. Diese enge Beziehung zwischen ‘Denkkraft’ und Identität betont Moritz an mehreren Stellen in seinen Schriften und bezeichnet Denken als das Einzige, was das Dasein des Menschen sichern kann¹¹⁶.

¹¹⁵ Nicht zu vergessen ist, dass auch die Sprache für Moritz im Prozess des Denkens und der Erinnerung eine zentrale Rolle spielt, denn nur sie kann Licht in die Kindheitsideen und in die Geschichte des Menschen bringen: “Da wir durch die Sprache nach und nach Ordnung in unsre Gedanken bringen, und sich folglich das erste Chaos unserer Begriffe nun mehr verliert; so müßte daraus folgen, daß wir von da an unserer Jugenderfahrungen zu erinnern anfangen müssen, wo wir uns deutlich auszudrücken anfangen – Und es verhält sich in der That gerade so. Von der Epoche unseres Sprachgebrauches an, kommt erst einiges Licht in die Geschichte unseres Lebens. Kein Mensch kann sich aus den Zeiten vor seiner Bekanntschaft mit der Sprache, einer Begebenheit seiner Kindheit erinnern.” [MzE, 2, 2, 118]. Vgl. dazu auch die Schrift *Auch eine Hypothese über die Schöpfungsgeschichte Mosis*, insbesondere W, 2, 194. Zur Bedeutung der Sprache für Moritz und zu seiner Stellungnahme innerhalb der Debatte über die Sprache seiner Zeit vgl. auch das erste Kapitel dieser Arbeit.

¹¹⁶ Vgl. zum Beispiel das Prosastück *Schlafen und Wachen*, W, 2, 42 oder die Schrift *Neues A.B.C. Buch, welches zugleich eine Anleitung zum Denken für Kinder enthält* (1790). Im siebten Bild des *A.B.C. Buch*, das den Titel *Nachdenken* trägt, kommt die Beziehung zwischen Identität und Denken auch vor: “Das Denken ist *in mir*.[...] Das Denken kann man mir nicht wegnehmen”, vgl. MW, 3, 360.

In diesem Rahmen darf man aber nicht aus dem Auge verlieren, dass Denken bei Moritz nicht als Wert *tout court*, sondern immer als Gegengewicht zu einem Übermaß an Gefühl angesehen wird. In diesem Sinne wird das Denken als eine kompensatorische Heilmethode für die ‘kranken Seelen’ betrachtet, die an einem Übermaß an Gefühl leiden, das ihre Persönlichkeit zu zersplittern droht. Wie Lothar Müller betont, gilt das ‘Licht der Erkenntnis’ im *Anton Reiser* und bei Moritz überhaupt als Rettungsmittel und Nothilfe für die ‘kranke Seele’:

Aufklärung ist bei Moritz stets Aufklärung aus Not und Notwehr. Er verdankt ihr den produktiven Distanzgewinn gegenüber den Mächten, die seine Kindheit zur Krankengeschichte werden ließen, und damit seine Existenz als Autor. Und wir verdanken diesem Autor und der Beharrlichkeit, mit der er die kranke Seele durch das Licht der Erkenntnis zu retten hoffte, eines der großen Prosastücke im Roman der Aufklärung: den *Anton Reiser*.¹¹⁷

Im Sinne der “Aufklärung aus Not und Notwehr” wird in Moritz' Prosastück *Macht des Unglücks* die zentrale Rolle der ‘Denkkraft’ für die Identität und für die Seelengesundheit betont. Über das Denken kann eine Krankheit, die auf ein Übermaß an Gefühl zurückzuführen ist, keine Macht haben, und eben deswegen kann eine solche Krankheit durch das Heilmittel ‘Denkkraft’ heilen, wodurch das Dasein des Menschen geschützt wird:

Meine Denkkraft; worin ich mich gesichert fühle, kann sie [die Krankheit] *mir* nicht rauben, denn diese Denkkraft *bin* ich selbst, – und *habe* sie selbst – Kein andres Wesen außer mir hat sie; sie könnte also nur einem Undinge geraubt werden – was heißt das anders, als, sie kann *gar nicht* geraubt werden – [W, 2, 33]

Das Ich einer ‘kranken Seele’ wie des Anton Reisers kann nur deswegen durch Selbstbeobachtung und ‘Denkkraft’ rekonstruiert werden, weil es durch ein Übermaß an Gefühlen erweicht und abgeschlafft ist. Der Versuch einer Abstrahierung von sich selbst sollte der Generation dieser ‘zarten Gemüter’ zur erwünschten therapeutischen Objektivität und durch die Selbstanalyse auch zur erhofften Heilung verhelfen. Diese

¹¹⁷ Müller, Lothar: *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis*, a.a.O., S. 14.

Heilung kann nur durch die Wiederherstellung des Gleichgewichts der Seelenkräfte erfolgen, denn – wie im ersten Kapitel dieser Arbeit dargelegt worden ist – gerade auf der Harmonie der Seelenvermögen untereinander basiert Moritz' Verständnis der Seelengesundheit.

Von dieser Auffassung der Seelengesundheit ausgehend, stellt Moritz eine Diagnose der zu heilenden Krankheit eines Individuums, dessen Seelenkräfte untereinander nicht mehr übereinstimmen. Diese Diagnose ist zugleich – wir haben es vor dem Hintergrund der Kulturkritik Rousseaus gesehen – die Feststellung einer Krankheit der Modernität, die bei Moritz und beim jungen Goethe noch vor ihrem Treffen in Rom sehr ähnlich ist. Die Ansichten beider Autoren über das Individuum und die Gesellschaft ihrer Zeit sind auf das schmerzliche Bewusstsein zurückzuführen, dass das Menschenbild von Descartes, Spinoza und Leibniz nicht mehr geeignet ist, den Menschen ihrer Zeit zu repräsentieren: Gerade wegen seiner extremen Ichbezogenheit kann der moderne Mensch nicht mehr als eine unveränderliche Einheit und als ein getreues Abbild des Makrokosmos dargestellt werden. Es liegt vielleicht nicht zuletzt an dieser gemeinsamen Betrachtungsweise, dass sich Moritz und Goethe einander so wahlverwandt fühlten¹¹⁸.

Wie wir dargelegt haben, führt Moritz trotz dieser gemeinsamen und verwandten Betrachtungsweise die Analyse des modernen Subjektes aus einer psychologischen Perspektive durch, der dem jungen Goethe fremd ist¹¹⁹. Anders als Goethe schlägt

¹¹⁸ Aus Moritz' Bewunderung für Goethe ist in der Forschung kein Hehl gemacht worden. Vgl. zum Beispiel Moritz' Brief an Klischig vom 23. November 1786, in dem der Schriftsteller mit Begeisterung von Goethes Gesellschaft in Rom erzählt, MW, 2, 862. Zu Moritz' Affinität zu Goethe vgl. die bekannten Äußerungen des Schriftstellers in: *Tagebücher und Briefe Goethes aus Italien an Frau von Stein und Herder*, hrsg. von Erich Schmidt, Weimar 1886 (*Schriften der Goethe-Gesellschaft*, Bd. II), S. 236f. Zur möglichen Chiffrierung der Figur von Karl Philipp Moritz in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahren* verweisen wir auf Hans-Jürgen Schings' Aufsatz: "Wilhelm Meisters Geselle Laertes", a.a.O.

¹¹⁹ Bekanntlich hat Goethe nichts für die 'hypertrophe Selbstanalyse' übrig, da sie in seinen Augen den Menschen nicht zur Selbsterkenntnis, sondern zur Selbstentfremdung und zur Weltentrückung zu führen droht. Für Goethe kann der Mensch sich selbst nur durch "leere Spekulationen", sondern nur durch "Leben und Tat" kennen. So schreibt er z.B. in *Wilhelm Meisters Wanderjahren*: "Nehmen wir sodann das bedeutende Wort vor: E r k e n n e d i c h s e l b s t , so müssen wir es nicht im aszetischen Sinne auslegen. Es ist keineswegs die Heautognosie unsrer modernen Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen damit gemeint; sondern es heißt ganz einfach: Gib einigermäßen acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deinesgleichen und der Welt zu stehen kommst. Hiezu bedarf es keiner psychologischen Quälereien; jeder tüchtige Mensch weiß und erfährt, was es heißen soll; es ist ein

der Schriftsteller vor, die ‘hypertrophe Subjektivität’ des Menschen durch eine intensivere Beschäftigung mit dem Menschen zu kurieren. Dieser ‘Blick nach innen’ soll dabei helfen, die Leiden eines ‘weichen’ Herzens zu heilen und somit ein gesundes und ausgeglichenes Selbstbewusstsein zurückzugewinnen. Gerade mithilfe dieser ‘subjektiven Therapie’ kann und soll nach Moritz’ Programm versucht werden, gegen ein ‘krankes’ Übermaß an Subjektivität vorzugehen.

guter Rat, der einem jeden praktisch zum größten Vorteil gedeiht” [HA, 8, 466]. An einer anderen Stelle der *Wanderjahre* sind ähnliche Worte zu lesen: “Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages” [HA, 8, 283]. Vgl. dazu auch Jarnos Worte in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, HA, 7, 493.