

STUDIEN ZUM

KRISTIN EICHHORN  
LOTHAR VAN LAAK (HG.)

# Kulturen der Moral

ACHTZEHNTEN



JAHRHUNDERT

EICHHORN, VAN LAAK (HG.)

Kulturen der Moral



STUDIEN ZUM ACHTZEHNEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der

Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des  
achtzehnten Jahrhunderts

BAND 42

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

KRISTIN EICHHORN, LOTHAR VAN LAAK (HG.)

# Kulturen der Moral

Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018  
in Paderborn

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-4063-7

ISBN eBook 978-3-7873-4064-4

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften  
in Ingelheim am Rhein.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für  
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und  
Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrück-  
lich gestatten. Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg. Druck und Bindung: Beltz, Bad Lan-  
gensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.  
[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

*Kristin Eichhorn / Lothar van Laak*

Einleitung . . . . .	9
----------------------	---

## TEIL I · MORALKULTUREN IM 18. JAHRHUNDERT: PHILOSOPHIE, ETHIK, RELIGION

*Gideon Stiening*

»Die Natur macht den Menschen glücklich«. Modelle materialistischer Ethik im 18. Jahrhundert . . . . .	17
---	----

*Kathrin Ackermann*

Der <i>conte moral</i> als Vehikel der Gegenaufklärung bei Jean-François Marmontel und Madame de Genlis . . . . .	39
--	----

*Clemens Schwaiger*

Das Wesen des Moralischen bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. Begriffsgeschichtliche Erkundungen . . . . .	54
--	----

*Marie-Hélène Quéval*

Gottscheds Eudämonismus in den moralischen Zeitschriften <i>Die vernünftigen Tadlerinnen</i> und <i>Der Biedermann</i> . . . . .	67
---	----

*Viliam Štefan Dóci OP*

Religion, Tugend und Pflicht. Zur Morallehre in Predigten der österreichisch-ungarischen Dominikaner im 18. Jahrhundert . . . . .	85
--	----

*Jan Hofmann*

»Liebe Gottes, Liebe des Menschen«. Zum Verhältnis von Glaubens- und Sittenlehre in den Predigten Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems . . . . .	101
--	-----

**TEIL II · DER MORALISCHE STAAT***Martin Mulsow*

- Ein moralischer Hof . . . . . 119

*Wolfgang Rother*

- Vertrauen als Idee der italienischen Aufklärung.  
Genovesis »fede pubblica« und Beccarias »politica morale« . . . . . 145

*Heinrich Bosse*

- Patriotismus zwischen Menschenliebe und Krieg.  
Bemerkungen zur Diskurs- und Begriffsgeschichte . . . . . 155

*Friedrich Frhr. Waitz von Eschen*

- Die Dienstmoral des hessischen Salinen-Beamten Franz Ludwig Cancrin.  
Eine Fallstudie zur Sozialgeschichte des Wissens im 18. Jahrhundert . . . . . 186

*Marc Feldmeier*

- Das »Fest der Martern« als »moralische Anstalt«?  
Die aufgeklärte Hinrichtungsdebatte zwischen Delinquenz und Didaktik . . . 204

**TEIL III · HERAUSFORDERUNGEN DER MORALKULTUR:  
MORALKRITIK – POLEMIK – AMORALITÄT***Andreas Pečar*

- Der Moralbegriff der Aufklärer im Kontext der Epoche der Frühen Neuzeit . . 225

*Isabelle Stauffer*

- Moralische Passagen in galanten Texten Christian Friedrich Hunolds:  
Lizenz für Amoral oder Umwandlung des höfischen Benehmens? . . . . . 246

*Melanie Hillerkus*

- Der unzüchtige Student im Visier der »Tadlerinnen«. Gottscheds  
*Die Vernünftigen Tadlerinnen* und die moralische Erziehung des Mannes . . . 258

*Maurizio Pirro*

- Repräsentationen unmoralischer Gesinnung und unsozialer Verhaltensweisen  
in der Dramaturgie von Johann Elias Schlegel . . . . . 279

*Wolfram Malte Fues*

- Thérèse und Anti-Thérèse(n) . . . . . 293

**TEIL IV · MORAL – MORALKOMMUNIKATION – SOZIALISATION***Claudia Gronemann*

- In bester Gesellschaft. Männliche Sozialisation und Maskulinisierung des  
spanischen Nationalcharakters im 18. Jahrhundert . . . . . 305

*Vera Faßhauer*

- Menschen und Sitten. Poetiken des Charakteristischen zwischen Abstraktion  
und Individualisierung . . . . . 325

*Stephanie Blum*

- »Von Tugend sey dein Herz, der Geist von Kenntniß voll,/Wofern uns dein  
Bemühn ergötzend nützen soll.« Der Moraldiskurs in der poetologischen  
Lyrik der Frühaufklärung . . . . . 344

*Riccarda Suitner*

- Das philosophische Totengespräch im Kontext der moralischen  
Dialogliteratur der Frühaufklärung . . . . . 360

*Tim Zumhof*

- »Aus solchem Pöbel sollen Lehrer des Volks werden!«  
Die moralische Erziehung der Schauspieler im 18. Jahrhundert  
in Deutschland . . . . . 376

*Vera Grund*

- »Il popolo crede ogni stravaganza ...«.  
Das Opernhaus als moralische Anstalt? . . . . . 387

*Conrad Fischer*

- »Mitleiden ist ja nicht Sünde« Mitleid als Mythos in Johann Wilhelm Roses  
*Pocahontas. Schauspiel mit Gesang* (1784) . . . . . 398

**TEIL V · MORAL IN ÄSTHETISCHER THEORIE,  
LITERATUR UND KÜNSTEN***Kristin Eichhorn*

- Moralische Ästhetik. Konzepte ›nützlicher‹ Literatur im 18. Jahrhundert . . . 421

*Jakob Christoph Heller*

- Ursprünge von Moral und Kunst bei Charles Batteux und  
Johann Adolf Schlegel . . . . . 434

*Christoph Rauen*

- Die Kluft zwischen Sollen und Sein überbrücken.  
Zur Funktion von Dichtung in Wielands *Natur der Dinge* (1751) . . . . . 449

*Laurenz Lütteken*

- Wahrheit und Wahrscheinlichkeit? Moralische Musik und  
musikalische Moral im 18. Jahrhundert . . . . . 462

*Jan Borkowski*

- Unmoralische Applikationen? Zur zeitgenössischen Rezeption ausgewählter  
Dramen August von Kotzebues . . . . . 476

*Kerstin Pahl*

- Be Brief(ed) in Your Morality. Jonathan Richardson's Art Theory and  
the Ethics of Abstracts, Essays, and Characters . . . . . 492

*Carolin Rocks*

- Das Gute empfinden lernen. Sulzer über den ethischen Nutzen  
der Kunst . . . . . 505

- Personenverzeichnis . . . . . 521

## Einleitung

Kein Begriff ist im 18. Jahrhundert so zentral wie der der Moral. Niklas Luhmann hat in seiner umfassenden Sozialtheorie sogar vorgeschlagen, die »Universalisierung moralischer Ansprüche«<sup>1</sup> als zentrales Übergangsstadium innerhalb der Ausdifferenzierung der Gesellschaft anzusehen. Einiges spricht dafür. Denn die Orientierung an Moral drängt nach und nach die religiösen Ordnungsvorstellungen zurück, sie ermöglicht den Vorstoß zu neuen pädagogischen (Pestalozzi, Weisse u. a.) und psychologischen Problemstellungen (Erfahrungsseelenkunde) und bildet die Basis für im 19. Jahrhundert weiterentwickelte politische wie juristische Konzepte (z. B. Straftheorien), auf denen die modernen westlichen Gesellschaften aufbauen. Sozialwissenschaftliche Ansätze haben seit jeher betont, dass die Präsenz des Moral-Begriffs eng an das Selbstverständnis des aufstrebenden (Bildungs)Bürgertums in Abgrenzung vom Adel geknüpft ist, wie es in Publikationen wie Carl Friedrich Bahrdts *Handbuch der Moral für den Bürgerstand* (1790) kulminiert.

Moral ist aber auch das zentrale Moment, das über weite Strecken des 18. Jahrhunderts hinweg die Praxis und Theorie der verschiedenen Künste bestimmt, die aus den als ›unmündig‹ beschriebenen Bürgern ›mündige‹ machen sollen.<sup>2</sup> Mit Blick auf Kunst und Literatur wird die Geschichte oft so erzählt, dass im Zuge des Übergangs vom frühaufklärerischen Rationalismus zur Empfindsamkeit auch die moralische Verpflichtung nach und nach einer Autonomieästhetik gewichen sei, die der Kunst einen in sich selbst liegenden Wert zuerkennt und sie so von allen außerhalb ihres Systems liegenden Anforderungen frei macht. Diese Erzählung – so plausibel sie aus der Makroperspektive ist – ist aber zu differenzieren, weil z. B. die Programme der Weimarer Klassik letztlich auf einer höheren Ebene doch wieder Bildungsziele verfolgen und Schiller nicht ohne Grund die Schaubühne als ›moralische Anstalt‹ versteht.<sup>3</sup> Außerdem setzt diese Sichtweise eine Grenze zwischen den Epochen voraus,

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1998, S. 1038.

<sup>2</sup> Zu diesem Programm und seinen Konsequenzen für die moderne Gesellschaft vgl. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg, München 1959; Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied 1962.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang Wittkowski (Hrsg.), Revolution und Autonomie. Deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Symposium, Tübingen 1990.

die nicht wirklich klar zu ziehen ist.<sup>4</sup> Indem die Loslösung der Kunst von moralischen Aufgaben nicht zuletzt in genieästhetischen Auffassungen als Befreiungsschlag inszeniert wird, der erst das moderne Kunstverständnis hervorbringe, über sieht ein ohnehin selektiv auf das späte 18. Jahrhundert konzentrierter Kanon, dass auch diese ›Emanzipation‹ nur durch die Umstellung auf den Begriff der Moral als zentrales Moment des Leitdiskurses möglich geworden ist.<sup>5</sup>

Die Omnipräsenz des Begriffs der Moral macht es nötig, näher zu beleuchten, welche konkreten Folgen die Ausrichtung einer ganzen Gesellschaft auf ihn in den verschiedenen Bereichen hat. Der Blick auf die Aufklärungsdebatten zeigt, dass es hier keine einfache Antwort gibt, sondern dass die Aufklärer über verschiedene Lösungsstrategien erst diskutieren. Die Verpflichtung auf Moral wirft Probleme auf, die die späteren Entwicklungen bedingen. Während am Anfang des Jahrhunderts mit rationalistischen Moralkonzepten argumentiert wird, die eine offenkundige Belehrung des Publikums zulassen – sei es durch philosophische oder andere theoretische Schriftwerke, sei es durch Dichtung und allegorische Bildkunst mit expliziter Ausdeutung –, setzt sich mit der Rezeption der *moral-sense*-Theorien und durch die Kunststheorie Johann Jacob Breitingers schrittweise die Auffassung durch, man müsse die breite Masse zum Selbstdenken und zur eigenständigen Urteilskompetenz bringen, womit explizite Belehrungen ›von oben herab‹ nicht mehr vereinbar sind. Wenn freilich Moraldidaxe nicht mehr auf einen Lehrsatz zurückgeführt werden kann, sondern zu einer abstrakten und impliziten Aufgabe wird, entbrennt erst recht die Debatte um das Erreichen moralischer Wirkungen, die schließlich nur von der Oberfläche und nicht substantiell verdrängt werden darf.<sup>6</sup> Paradigmatisch ist hier Lessings Konzeption des Mitleids zu sehen, die zugleich verdeutlicht, Welch gravierende Konsequenzen die Diskussion und Antizipation von moralischen Wirkungen für die ästhetischen Organisationstrukturen von Kunstwerken und Literatur hat.<sup>7</sup>

Die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts (DGEJ) in Paderborn vom 19. bis 22. September 2018, deren Beiträge hier ver-

<sup>4</sup> Vgl. mit Blick auf Aufklärung und Romantik unlängst Daniel Fulda, Sandra Kerschbaumer u. Stefan Matuschek (Hrsg.), *Aufklärung und Romantik. Epochenschnittstellen*, Paderborn 2015 (= Laboratorium Aufklärung 28). Hinzu kommt das Problem der Einheitlichkeit der Epochengriffe. Vgl. zur Aufklärung Stefanie Stockhorst, *Aufklärung – Epoche, Projekt und Forschungsaufgabe. Einleitung*. In: Stefanie Stockhorst (Hrsg.), *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsfor schung*, Göttingen 2013, S. 7–23.

<sup>5</sup> Vgl. zum Kanonproblem zuletzt sehr anschaulich Uwe Hentzschel, *Vom Lieblingsautor zum Außenseiter. Ein Beitrag zur Kanondebatte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main 2015.

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Problem im Fall der Fabeldiskussion Kristin Eichhorn, *Die Kunst des moralischen Dichtens. Positionen der aufklärerischen Fabelpoetik im 18. Jahrhundert*, Würzburg 2013.

<sup>7</sup> Zu Lessing siehe Monika Fick, *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2010, vor allem S. 27–31.

sammelt werden, ging vor diesem Hintergrund von der Prämisse aus, dass die zentrale Bedeutung von Moral nicht nur auf den zahlreichen Ebenen gesellschaftlicher und ästhetischer Diskurse verschiedene Gesichter aufweist, sondern dass sich darüber hinaus – gerade auch in zeitlich-historischer Hinsicht – eine Pluralität unterschiedlicher Moralkulturen ausbildet.<sup>8</sup> Dahinter steht die Beobachtung, dass Moral diskursiv überall präsent ist, dabei Unterschiedliches meinen und bedingen kann, aber es gesellschaftlich durchaus zum guten Ton gehört, moralisches Verhalten zu zeigen und in diesem Sinne bewusst zu ‚leben‘, etwa durch gemeinsamen Kunstgenuss und dessen kritische Beurteilung – sei es im direkten persönlichen Kontakt (Geselligkeit), sei es im Briefverkehr oder in Form einer kritischen Öffentlichkeit, wie sie in den Journals der Zeit entsteht. Schließlich ist man im 18. Jahrhundert bestrebt, den Zugang zur Diskussion über moralische Fragen möglichst vielen Menschen zu ermöglichen, weshalb in den Moralischen Wochenschriften eben nicht nur Gelehrte über Moral sprechen. Vielmehr werden gezielt Dialoge und Briefe abgedruckt, die authentische oder fiktive Verfasser ohne akademischen Hintergrund und vor allem auch *Verfasserinnen* haben. Darüber hinaus impliziert der Begriff der ‚Kultur‘ den für das aufklärerische Weltbild zentralen Gedanken, dass Moralität ein Garant für Kultiviertheit und zivilisatorischen Fortschritt ist. Aus diesem Grund ist moralische Urteilskompetenz eng verbunden mit der Fähigkeit zum kritischen Denken überhaupt, weshalb musicale Bildung letztlich das Moralbewusstsein zu schulen in der Lage sei.<sup>9</sup> Dem steht freilich recht früh bereits die These entgegen, dass Moralität als etwas Angeborenes durch Zivilisation erst gefährdet wird, was sich in der Aufwertung ‚naiver‘ bzw. ‚barbarischer‘ Kulturen niederschlägt, die wie im Fall der Geschichte von Inkle und Yariko auf einmal moralischer sein können als die der zivilisierten Europäer.<sup>10</sup> Der Bezug auf Moral wird so zum zentralen Element, aufgrund dessen sich die westeuropäischen Gesellschaften definieren und sich sowohl zeitlich von früheren Kulturen wie auch topografisch von den ‚Wilden‘ anderer Kontinente abzugrenzen versuchen.

Damit eröffnet sich für das 18. Jahrhundert ein breites Feld überaus relevanter Fragestellungen, denen die 30 Beiträge in fünf Themenbereichen nachgehen:

<sup>8</sup> Zu den unterschiedlichen Varianten allgemein, die auch Konsequenzen für die Moralkulturen haben vgl. Steffen Martus, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild, Berlin 2015, S. 835–881.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Gerhard Sauder, Empfindsamkeit. Bd. I: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, S. 76.

<sup>10</sup> Vgl. Florian Gelzer, Inkle und Yariko in Deutschland. Postkoloniale Theorie und Gattungsgeschichte im Konflikt. In: The German Quarterly 77.2 (2004), S. 125–144.

*Teil I: Moralkulturen im 18. Jahrhundert:* Philosophie, Ethik, Religion ist übergeordneten theoretischen Überlegungen zu Begriff und Funktion der Moral im 18. Jahrhundert gewidmet. Die Beiträge zeigen, aus welcher historischen Situation heraus Moral für das 18. Jahrhundert von Bedeutung geworden und wie der Abschluss dieses Leitdiskurses zu bewerten ist. Moralphilosophie, Ethik und Religion entwickeln zahlreiche Entwürfe hinsichtlich dessen, was Moral ist und welche gesellschaftliche Rolle ihr zukommen soll. In engem Zusammenhang damit steht die Diskussion über die Rolle der Religion, die einerseits insofern zurückgedrängt wird, als sie ihren Sinn/Wert nun immer weniger in sich selbst hat, sondern – im Sinne von Lessings Ringparabel – moralisch erst legitimiert werden muss. Andererseits spielt gerade die intime Ausübung von religiöser Praxis im Rahmen des Pietismus eine zentrale Rolle für die Ausbildung moralischer Kompetenz. Beide Entwicklungstendenzen differenzieren auch notwendig zu einfache Säkularisierungsauffassungen.

*Teil II: Der moralische Staat.* Die Leitfunktion der Moral führt auch zu einem veränderten Verhältnis zwischen Individuum und Staat und damit zu neuen politischen wie juristischen Konzepten. Im Gegensatz zum Absolutismus des 17. Jahrhunderts werden nun auch an den Herrscher moralische Anforderungen gestellt, die einen ›guten‹ von einem ›schlechten‹ Regenten unterscheidbar machen. Außerdem wird unter dem Stichwort der Menschlichkeit die Reform des Strafvollzugs angestoßen, deren ›menschliche‹ Bewertung der Hinrichtungsmethode durch die Guillotine nur die zugesetzte Form bildet. In diesem Zusammenhang rückt deshalb das Verhältnis von Moral und Gemeinwohl generell in den Blick, sei es in Form von Staatskonzepten wie dem des aufgeklärten Absolutismus, sei es mit Blick auf spezielle Fragen staatlicher Machtausübung beispielsweise im juristischen Bereich.

*Teil III: Herausforderungen der Moralkultur: Moralkritik – Polemik – Amoralität.* Mit der Profilierung von Moral als Leitdiskurs geraten notwendig auch die Alternativen von Moral in den Blick, die einerseits in Abgrenzung zum Moraldiskurs des 18. Jahrhunderts, andererseits in Verschränkung mit ihm zu betrachten sind. Dazu gehört nicht nur vor dem Hintergrund des (bürgerlichen) Moralbegriffs die jetzt gerade in Deutschland stark kritisierte französische Tradition von Libertinage und Galanterie.<sup>11</sup> Das 18. Jahrhundert kennt im Rahmen von Rokoko und Anakreonik auch eine Kultur der erotischen Anzüglichkeit, nicht zuletzt in der Malerei (Fragonard, Baudouin), die von ihren Kritikern als unmoralisch abgelehnt, von ihren Verteidigern aber in die Moralerziehung integriert wird, wie das Beispiel Wieland zeigt.

<sup>11</sup> Martin Mulsow, Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2007; Jörn Steigerwald, Galanterie. Die Fabrikation einer natürlichen Ethik der höfischen Gesellschaft (1650–1710), Heidelberg 2011.

Nicht zuletzt sind eine Reihe von pornografischen Texten überliefert<sup>12</sup>, und der Verlust weiblicher Tugend wird ein beliebtes literarisches Motiv (Richardson, Choderlos de Laclos). Außerdem kommen Moral und Amoral um 1800 vermehrt in der Figur des edlen Räubers zusammen und bilden damit eine diskussionswürdige Spannung.<sup>13</sup>

*Teil IV: Moral – Moralkommunikation – Sozialisation.* Zur Moraldebatte gehört immer auch die Frage, in welcher Weise über Moral gesprochen bzw. geschrieben wird und in welcher Weise sich Moral vermitteln lässt, wie also moralische Sozialisation stattfindet – praktisch und in der Theorie. Die Beiträge machen deutlich, dass diese Frage immer im Hinblick auf spezifische Kontexte diskutiert werden muss. Kunst und Literatur kommt hier eine wichtige Aufgabe zu – einerseits weil sie als ›Risikofaktoren‹ gehandelt werden, die einen moralischen Verfall begünstigen, andererseits werden sie aber im 18. Jahrhundert gerade gezielt in den Dienst der Moral gestellt. Besonders ist dabei das Phänomen zu berücksichtigen, dass sich die Moral zunehmend individualisiert und verinnerlicht wird, etwa im Sinne, dass sich die Reinheit einer Jungfrau nun auch auf ihre Seele erstreckt.<sup>14</sup> Zudem ist hier das Selbstverständnis der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten (Bürgertum, niederer Adel, Hochadel) genauso tangiert wie die Profilierung von Geschlechterbildern.

*Teil V: Moral in ästhetischer Theorie, Literatur und Künsten.* Dass ihre moralische Wirkung die Kunst legitimiert und der Anspruch deshalb sein muss, möglichst viele Menschen mit ihr in Kontakt zu bringen, ist einer der Gemeinplätze der Aufklärungsforschung. Die Beiträge des letzten Teils untersuchen genauer, welche konkreten Strategien die ästhetische Theoriebildung entwirft, um dieses Ziel umzusetzen. Von Interesse sind dabei nicht nur Ausmaß und Ausprägung, die die Umsetzung moraldidaktischer Ziele innerhalb ästhetischer Theoriebildung annimmt. Diskutiert wird auch, welche Entwicklungen sich in dieser Hinsicht im Laufe des 18. Jahrhunderts ergeben – etwa im Hinblick darauf, bis zu welchem Grad das Publikum die moralische Belehrung als solche wahrnehmen darf oder sie implizit vermittelt wer-

<sup>12</sup> Auch eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema gibt es im ‚langen‘ 18. Jahrhundert; vgl. Adam Rechenberg u. Johann David Schreber, *De libris obscenis*. Leipzig 2<sup>o</sup> 1690 (1<sup>o</sup> 1688). Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eltje Böttcher. In: Hans-Edwin Friedrich, Sven Hanuschek u. Christoph Rauen (Hrsg.), *Pornographie in der deutschen Literatur. Texte, Themen, Institutionen*, München 2016, S. 379–422.

<sup>13</sup> Vgl. Holger Dainat, Abaellino, Rinaldini und Konsorten. Zur Geschichte der Räuberromane in Deutschland, Tübingen 1996.

<sup>14</sup> Albrecht Koschorke, Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München 2003, S. 32.

den muss und welche Rolle solche Aspekte in der Herausbildung von späteren Konzepten wie dem einer autonomieästhetisch aufgefassten Kunst spielen.

Moral, das zeigen die Beiträge damit in vielfältiger Weise, war im ›langen‹ 18. Jahrhundert zugleich Wertvorstellung, Kampfbegriff, aber eben auch umfassende Kommunikationsstrategie. Moral ist dabei nicht nur Aspekt eines kulturellen Settings, sie ist Aspekt von Kultur überhaupt. Kulturen stehen immer in vielfältigen Relationen zueinander, die der bürgerlichen zur Adelskultur, die der säkularen zur religiösen Kultur, die der eigenen zu fremden Kulturen; und in diesen vielfältigen und auch widersprüchlichen Bezügen, Verwobenheiten und Verwicklungen kommen immer wieder Moral-Ansprüche zum Vorschein und zum Austrag. Deshalb kann sowohl von einer internen Vielfalt von Moralvorstellungen innerhalb einer Kultur als auch von vergleichenden, durchaus kritischen, ambivalenten oder auch aemulatorischen Relationen zwischen verschiedenen Moralkulturen gesprochen werden. Mit dem Pochen auf Moralität, mit der Kritik an Amoralität, mit der wetteifernden Anstrengung um die bessere Moral zeigen sich vielerlei Schattierungen von Moral. Aus diesem Vergleichen und Sich-Vergleichen wiederum resultieren weitere Rückwirkungen auf die Moralvorstellungen von Kultur(en). So bildet Moral das überaus dynamische Zentrum eines multiplen und multirelationalen aufklärerischen Kommunikationsgeschehens, wie es die aktuellen Diskussionen der Aufklärungsforschung ganz nachdrücklich in den Blick rücken. Diese Diskussionen will der vorliegende Band zu den »Kulturen der Moral« in produktiver Weise fortsetzen.

\*

Danken für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der Studien zum 18. Jahrhundert möchten wir dem Vorstand der DGEJ, für großzügige Druckkostenzuschüsse der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften sowie der Universität Paderborn. Für seine Unterstützung möchten wir uns bei Prof. Dr. Dirk Niefanger, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, bedanken. Umsichtig lektorierte den Band Frau Ulla Hansen vom Felix Meiner Verlag Hamburg; die Einrichtung der Beiträge nahmen Jessica Fischer und Elisabeth Frank vor, die auch das Register erstellte. Auch ihnen gilt unser herzlicher Dank.

Paderborn, im Februar 2021

*Kristin Eichhorn und Lothar van Laak*

TEIL I  
MORALKULTUREN IM 18. JAHRHUNDERT:  
PHILOSOPHIE, ETHIK, RELIGION



## »Die Natur macht den Menschen glücklich«

Modelle materialistischer Ethik im 18. Jahrhundert

La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres.

Paul Thiry d'Holbach, *Système de la Nature*

### I. Zur Einführung – »Materialisten, Atheisten und Epicureer«

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts lassen sich europaweit Erosionsprozesse der rationalistischen Metaphysik nicht allein in der Theologie und der Philosophie, sondern auch in den Wissenschaften und Künsten ausmachen. Francesco Algarottis und Voltaires frühe Popularisierungen der im Selbstverständnis metaphysikfreien, empiristischen Erkenntnistheorien und Naturforschungen im Anschluss an Newton zeigten weit über die Wissenschaften hinaus deutliche Wirkungen.<sup>1</sup> Schon 1759 konnte d'Alembert ebenso selbstbewusst wie selbstgewiss seinen epistemologischen Sensualismus und seine methodologische Experimentalphysik mit dem Urteil verknüpfen:

Cependant le titre de Métaphysicien & même de grand Métaphysicien est encore assez commun dans notre siècle; car nous aimons à tout prodiguer: mais qu'il y a peu de personnes véritablement dignes de ce nom! Combien y en a-t-il qui ne le méritent que par le malheureux talent d'obscurcir avec beaucoup de subtilité des idées claires, &c de préférer dans les notions qu'ils se forment l'extraordinaire au vrai, qui est toujours simple? Il ne faut pas s'étonner après cela si la plupart de ceux qu'on appelle *Méta-physiciens* font si peu de cas les uns des autres. Je ne doute point que ce titre ne soit

<sup>1</sup> Siehe Francesco Algarotti, *Dialoghi sopra l'ottica neutonica*. A cura de Ettore Bonora, Torino 1977 und hierzu Gideon Stiening, »Tous les Ouvrages, de quelque genre qu'ils soient, demandent l'homme tout entier«. Algarotti *Saggio sopra l'opera in musica* im Kontext der Aufklärungsphilosophie. In: Frieder von Ammon, Jörg Krämer u. Florian Mehlretter (Hrsg.), *Der Accord des Ganzen. Francesco Algarotti Saggio sopra l'opera in musica im europäischen Kontext*, Berlin, Boston 2017, S. 39–67 sowie die Sammlung seiner Publikationen in Voltaire, *Elemente der Philosophie Newtons. Verteidigung des Newtonianismus. Die Metaphysik des Neuton*. Hrsg., eingeleitet und mit einem Anhang versehen von Renate Wahsner u. Horst-Heino Borzeszkowski, Berlin, New York 1997.

bientôt une injure pour nos bons esprits, comme le nom de Sophiste, qui pourtant signifie *Sage*, avili en Grece par ceux qui le portoient, fut rejetté par les vrais Philosophes.<sup>2</sup>

Solcherart Metaphysikkritik und -verachtung setzte sich ab den 1770er Jahren auch in der deutschsprachigen Philosophie mehr und mehr durch: So spricht Christian Garve im Zusammenhang seiner kritischen Beschäftigung mit der *Kritik der reinen Vernunft* von »metaphysischen Grillen« der kantischen Schrift, die er längst satt habe, weshalb die Beschäftigung mit dem Text unergiebig sei.<sup>3</sup> Auch der Göttinger Philosoph Michael Hißmann hält die noch bestehenden Reste an Metaphysik und Theologie für obsolet und gefährlich:

Noch immer machen z. B. Narren die Metaphysik unendlich wichtiger, als sie wirklich ist; und Narren laufen diesem Anstrich von Wichtigkeit nach, und wer ihnen nicht nachlaufen will, wird bisweilen mit handgreiflichen Mitteln auf diese Laufbahn gezogen. Noch immer ist die Metaphysik eine Sammlung von Spitzfindigkeiten, die für die Grundfeste aller Wissenschaften, und für den Urquell aller menschlichen Kenntnisse verkauft werden. Noch immer ist sie im größten Theil von Europa das alte Zeughaus, aus welchem die seelenverderblichen Massen herausgeholet werden, mit denen sich gelehrt Dummheit gegen die gesunde Philosophie rüstet.<sup>4</sup>

Die – wie hier zu sehen – keineswegs konflikt- und nie wirklich metaphysikfreie Durchsetzung von Sensualismus und Empirismus barg jedoch auch eine Fülle von Risiken, die sowohl die Protagonisten der Bewegung als auch deren Gegner fürchteten bzw. aufspießten.<sup>5</sup> Dazu gehörte *zum einen* der spätestens mit Thomas Hobbes' Naturlehre und Anthropologie wirksam werdende neuzeitliche Materialismus,<sup>6</sup> der als Ausfluss einer sensualistischen Erkenntnislehre interpretiert wurde.<sup>7</sup> Tatsächlich

<sup>2</sup> Jean Baptiste le Rond d'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie. Introduit et annoté par Michel Malherbe, Paris 2000, S. 157 ff.

<sup>3</sup> Brief von Christian Garve an Michael Hißmann vom 18. Oktober 1781. In: Hans-Peter Nowitzki, Udo Roth, Gideon Stiening u. Falk Wunderlich (Hrsg.), Michael Hißmann, Briefwechsel, Berlin, Boston 2016, S. 177.

<sup>4</sup> Michael Hißmann, Briefe über Gegenstände der Philosophie, an Leserinnen und Leser. In: ders., Ausgewählte Werke. Hrsg. von Udo Roth u. Gideon Stiening, Berlin 2013, S. 39.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Hans-Jürgen Engfer, Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophischen Schemas, Paderborn 1996.

<sup>6</sup> Siehe hierzu u. a. Leo Strauss, Hobbes' politische Wissenschaften in ihrer Genesis. In: Heinrich u. Wiebke Meier (Hrsg.), Hobbes politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe [Gesammelte Schriften Bd. 3], Stuttgart, Weimar 2001, S. 3–192, spez. S. 187 ff.

<sup>7</sup> Noch Hegel hält 1830 ausdrücklich fest: »Der Materialismus, Naturalismus ist das konsequente System des Empirismus.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wis-

war bei vielen Autoren eine systematische Nähe ihrer empiristischen Epistemologie zu einer materialistischen Anthropologie zu verzeichnen, die bei Hobbes gar auf einer mechanistischen Ontologie fußte. Noch Moses Mendelsohn hat diese Zusammenhänge in seiner letzten Schrift bitter beklagt, wenn er schreibt:

Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller Spekulation mit schnöder Wegwerfung. Man dringet durchgehend auf Thatsachen, hält sich blos an Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit allzugroßer Vernachlässigung der allgemeinen Grundsätze. Am Ende gewöhnet sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, daß er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln läßt. Daher der Hang zum Materialismus, der in unsren Tagen so allgemein zu werden drohet, und von der andern Seite, die Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerey.<sup>8</sup>

Die Konsequenzen eines solchen ›Hangs‹ zum anthropologischen Materialismus waren unabsehbar – allein für die Grundfeste jeder rationalen Psychologie und deren »Juwel«, dem rationalen Nachweis einer Unsterblichkeit der Seele: David Hume hält jeden Versuch eines Nachweises für irrational;<sup>9</sup> für Paul Henri Thiry d’Holbach ist diese Vorstellung nicht allein barer Unsinn, sondern vielmehr die Erfindung einer politischen Theologie mit dem Ziel der Unterdrückung der Untertanen.<sup>10</sup> Und schon für John Locke, Gründungsvater empiristischer Erkenntnistheorie zum Ende des 17. Jahrhunderts, war die Gewissheit der Immortalitas animae nicht aus der Wissenschaft, sondern lediglich aus der Offenbarungstheologie zu gewinnen.<sup>11</sup>

Damit ist auch schon *zum anderen* ein weiterer ›bedrohlicher‹ Aspekt eines zum Materialismus tendierenden Sensualismus berührt: die durch die Unmöglichkeit eines rationalen Nachweises der Unsterblichkeit der Seele zerstörte Gewissheit einer postmortalen Aburteilung durch den gerechten Gott. Ein erheblicher Teil der europäischen Intellektuellen des 18. Jahrhunderts sah mit dem Verfall der Unsterblichkeitsgewissheit die Grundlagen *aller* Normativität – rechtlicher, moralischer wie reli-

senschaften. I. In: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (Hrsg.), *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt/Main 1986, Bd. 8–10, hier Bd. 8, S. 145.

<sup>8</sup> Moses Mendelsohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Hrsg. v. Dominique Bourel, Stuttgart 1979, S. 7.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu u. a. Dieter Hüning, »Who will repose such trust in any pretended philosophy?« – Humes Kampf gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. In: *Aufklärung* 29 (2017), S. 133–159.

<sup>10</sup> Vgl. Paul Henri Thiry d’Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt/Main 1978, S. 210–232.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Udo Thiel, *Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode im England des 18. Jahrhunderts*. In: *Aufklärung* 29 (2017), S. 161–179.

giöser – gefährdet, weshalb nicht nur bekennende Materialisten wie Joseph Priestley oder Michael Hißmann an der Überzeugung von der Immortalitas animae festhielten,<sup>12</sup> sondern auch zum Materialismus tendierende Philosophen, Wissenschaftler und Literaten, wie Georg Lichtenberg, Albrecht von Haller und Christoph Martin Wieland.<sup>13</sup>

Den aus dem Gesichtspunkt einer substanzialen Kritik hergestellten systematischen Zusammenhang zwischen ontologischem, psychologischem und ethischem Materialismus stellte der einem spezifischen Sensualismus selbst zuneigende Philosoph, Theologe und mächtige Wolff-Gegner Christian August Crusius in seinem *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten* von 1745 her. Zunächst wird der Begriff des Materialisten definiert:

Man nennt diejenigen Materialisten, welche keine andere, oder wenigstens keine andere endliche Substanzen glauben, als Materie, das ist, solche Substanzen, die nichts weiter als eine gewisse Größe ihres Subjectes und eine gewisse Bewegungsfähigkeit haben. Sie müssen daher den Geist, oder wenigstens den endlichen Geist, vor keine Substanz, sondern nur vor etwas halten, welches durch die Zusammensetzung vieler materialen Theile in einem Ganzen möglich wird.<sup>14</sup>

Neben einer auf seinem Empfindungsbegriff basierenden Widerlegung der materialistischen Grundannahme, dass alle mentalen Prozesse auf Bewegungen der Materie zurückzuführen seien, steuert Crusius zügig auf die »allerhöchsten und allergefährlichsten Irrthümer« des Materialismus zu, die für ihn die eigentlichen Problemlagen jener Position ausmachen: »Insonderheit ist das schlimmste, daß der Materialismus, er werde auch geshmückt, wie er will, allemal die Freyheit des Willens, mithin den Grund der sittlichen Handlungen, und die Religion, ausschliesset«.<sup>15</sup>

Die Interpretation der Seele als Epiphänomen körperlicher Bewegungsprozesse führe notwendig zu einer Negation der Freiheit des Willens, weil jene Körper, hier dessen Gehirnprozesse, als in sich geschlossene Kausalzusammenhänge gedeutet werden. Solche Verwerfung der Willensfreiheit führe aber mit Notwendigkeit zur Zerstörung aller Sittlichkeit, d. h. aller objektiven Geltung und subjektiven Verbindlich-

<sup>12</sup> Vgl. hierzu u. a. Udo Thiel, Hißmann und der Materialismus. In: Heiner F. Klemme, Gideon Stiening u. Falk Wunderlich (Hrsg.), Michael Hißmann (1752–1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung, Berlin 2013, S. 25–41.

<sup>13</sup> Zu diesem Zusammenhang vgl. u. a. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Gideon Stiening, Zur Einführung: Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 29 (2017), S. 7–19.

<sup>14</sup> Christian August Crusius, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengestellt werden, Leipzig 1753, S. 885 (§ 435).

<sup>15</sup> Ebd., S. 887 (§ 435).

keit von Recht und Moral, weil der Einzelne als willenlose Materie für sein Wollen und Handeln nicht verantwortlich ist, sowie aller Religion und damit der Gewissheit der Existenz eines Schöpfergottes und einer Heilsmöglichkeit der menschlichen Seele. Dieser letztere Zusammenhang von Materialismus und Atheismus wird von Crusius auch explizit hergestellt:

Eben diese Irrtümer geben auch eine sehr leichte Gelegenheit zur völligen und grössten Atheisterey ab, wie ich denn aus unterschiedenen Erfahrungen bemerket habe, daß es selten Atheisten geben dürfte, welche nicht Materialisten sind, welches auch schon durch das Exempel der Epicureer, daß ich andere nicht erwehne, erläutert wird.<sup>16</sup>

Die Positionen von Materialisten, Atheisten, Epikureern hängen nach Crusius systematisch zusammen und gehören für den Leipziger ob ihrer Leugnung von Moral und Religion ins Schaukabinett der die Anarchie als Naturzustand fürchtenden, moderaten Aufklärung bzw. der stets agilen Gegenaufklärung.<sup>17</sup> Aber treffen diese Ableitungen – historisch wie systematisch – zu? Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele, die sowohl aus der französischen als auch aus der deutschsprachigen Philosophie stammen, versucht werden, diese Frage zu beantworten.

## II. Materialismus und Willensfreiheit – Skizze eines philosophischen Problems

Paul Thiry d'Holbach macht in seinem *Système de la Nature*, das anonym im Jahre 1770 in Paris erschien und das zu Recht als umfangreichstes und in sich kohärentestes Konzept einer materialistischen Philosophie bezeichnet wurde,<sup>18</sup> unmissverständlich klar, was er unter Moral, deren Gesetzmäßigkeiten das Werk laut seinem Untertitel

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Auch diesen Zusammenhang stellt noch Hegel her, wenn er schreibt: »Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, naturalistischen, wenigstens konsequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Produkt des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen«. Hegel: Werke (s. Anm. 7). Bd. XVI, S. 57.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Bde., Frankfurt/Main 1974. Bd. I, S. 377–405; Anne Thomson, Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment, Oxford 2008, S. 175–215; Dieter Hüning, D'Holbachs *Système des la nature* – Bemerkungen zur Aufklärung über die Philosophie des französischen Materialismus. In: Mario Egger (Hrsg.), Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzental- und Moralphilosophie, Berlin, Boston 2014, S. 425–455.

neben der normativen Ordnung der physischen Welt zu bestimmen unternimmt, versteht:

La morale est la science des rapports qui sont entre les esprits, les volontés et les actions des hommes, de même que la géométrie est la science des rapports qui sont entre les corps. La morale serait une chimère et n'aurait point de principes sûrs, si elle ne se fondait sur la connaissance des motifs qui doivent nécessairement influer sur les volontés humaines, et déterminer leurs actions.<sup>19</sup>

Moral ist für den französischen Materialisten also eine Wissenschaft, d.h. eine begründbare Form des Wissens über den Menschen, und zwar über das Verhältnis dreier seiner Vermögen, nämlich zwischen Geist, Wille und Handlung. Wie bei Pufendorf werden diese *entia moralia* den *entia physica* scheinbar analogisiert;<sup>20</sup> es wird sich allerdings zeigen, dass es für d'Holbach tatsächlich ein strenges Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Sphären gibt. Das deutet sich schon mit dem zweiten Satz an, der die Möglichkeit der Formulierung fester Grundsätze in der Wissenschaft der Moral behauptet, allerdings nur genau dann, wenn sie auf der Grundlage der Kenntnis der Beweggründe entworfen werden, die – wie sich dokumentieren lässt – nichts anderes sind als äußere Ursachen, welche auf den Willen und die Handlungen des Menschen einwirken. Die Wissenschaft der Moral besteht nach d'Holbach folglich aus zwei Feldern, nämlich der Kenntnis des Zusammenspiels der theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen und der Ursachen für dessen Wollen und Handeln.<sup>21</sup>

Betrachtet man zunächst das von d'Holbach entfaltete Verhältnis zwischen Geist, Wille und Handlung des Menschen, so lässt sich schon hier die genuin materialisti-

<sup>19</sup> Paul Thiry d'Holbach, *Système de la Nature et des Lois du Monde physiques et du Monde moral*. Nouvelle Édition, Paris 1820, vol. I, S. 284; ders., *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt/Main 1978, S. 176: »Die Moral ist die Wissenschaft von den Beziehungen, die zwischen dem Geist, dem Willen und den Handlungen der Menschen bestehen, so wie die Geometrie die Wissenschaft von den Beziehungen zwischen den Körpern ist. Die Moral wäre ein Hirngespinst und hätte keine festen Grundsätze, wenn sie nicht auf der Kenntnis der Beweggründe basierte, die notwendig auf den menschlichen Willen einwirken und seine Handlungen bestimmen«. Im Folgenden wird nach diesen Ausgaben unter Angabe der Siglen »Système / System« zitiert.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Klaus-Gert Lutterbeck, Pufendorfs Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Sein und seine politische Theorie. In: Dieter Hüning (Hrsg.), *Naturrecht und Staats-theorie bei Samuel Pufendorf*, Baden-Baden 2009, S. 19–35.

<sup>21</sup> Es sei aber schon hier darauf hingewiesen, dass d'Holbach auf der Grundlage seines konsequent materialistischen Monismus nicht wirklich zwischen theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen unterscheidet: Wille und Handlungen sind Epiphänomene der Bewegungen des Gehirns und, so wie das Denken, von dem sie sich nicht substanzell unterscheiden, nur dessen Ausflüsse.

sche Grundlegung dieser Moraltheorie erkennen. Denn der »Geist«, mit dem der Autor alle mentalen Fähigkeiten des Menschen, von der grundlegenden Sinnlichkeit über die Einbildungskraft bis zu den Verstandesleistungen, verbindet, wird ausdrücklich mit den Bewegungen des Gehirns identifiziert:

Plus on réfléchit et plus on demeure convaincu que l'ame, bien loin de devoir être distinguée du corps, n'est que ce corps lui-même envisagé relativement à quelques-unes de ses Ponctions, ou à quelques façons d'être et d'agir dont il est susceptible, tant qu'il jouit de la vie.<sup>22</sup>

Dieser Körper wird als »la machine humaine« interpretiert,<sup>23</sup> weil er das Ganze des Menschen ausmacht und dieser als ein Moment der Natur, als großes Ganzes, das Universum, verstanden wird. Dieses »große Ganze« der Natur ist nach den unveränderlichen Gesetzen der Bewegung organisiert und damit als ein in sich geschlossener, kausaler und also durch strenge Notwendigkeit regierter Zusammenhang:<sup>24</sup>

L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets.<sup>25</sup>

Schon aus diesen wenigen ontologischen und anthropologischen Grundannahmen ergibt sich notwendig die vollständige Passivität des mentalen Apparates des Menschen, seines Geistes:

Dans tous les phénomènes que l'homme présente depuis sa naissance jusqu'à sa fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et d'effets nécessaires et conformes aux lois communes à tous les êtres de la nature. Toutes ses façons d'agir, ses sensations, ses idées, ses passions, ses volontés, ses actions sont des suites nécessaires de ses propriétés et de celles qui se trouvent dans les êtres qui le remuent. [...] En un mot, tout aurait du convaincre l'homme qu'il est, dans chaque instant de la durée, un instrument passif entre les mains de la nécessité.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Système, S. 168 f. / System, S. 89: »Je mehr wir nachdenken, um so mehr werden wir überzeugt, daß die Seele überhaupt nicht vom Körper unterschieden werden kann, sondern daß sie nur der Körper selbst ist im Hinblick auf einige seiner Funktionen, solange er am Leben ist.«

<sup>23</sup> Système, S. 139 / System, S. 69.

<sup>24</sup> Système, S. 75 f. / System, S. 23 f.

<sup>25</sup> Système, S. 75 / System, S. 23: »Das Universum, diese große Vereinigung alles Existierenden zeigt uns überall nur Materie und Bewegung: seine Gesamtheit zeigt uns nur eine unermeßliche und ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen.«

<sup>26</sup> Système, S. 141 ff. / System, S. 70 f.: »In allen Erscheinungen, die der Mensch uns von seiner

Wenn der Mensch folglich in all seinem Denken und Handeln ausschließlich Moment einer universellen und lückenlosen Ursache-Wirkung-Kette ist, eine Maschine im großen Mechanismus der Natur, dann ist nicht nur dessen Empfinden, Imaginieren und Denken vollständig von inneren und äußereren körperlichen Ursachen abhängig, sondern dann ist diese »Menschmaschine« auch in ihrem Wollen nur Moment dieses gesetzmäßigen Zusammenhangs. In der Konsequenz dieser Ableitung verweist d'Holbach die Annahme von einer Freiheit des Willens ins Reich der Illusionen:

La volonté est une modification de notre cerveau, par la quelle il est disposé à l'action, c'est-à-dire, à mouvoir les organes du corps, de manière à se procurer ce qui le modifie d'une façon analogue à son être, ou à écarter ce qui lui nuit. Vouloir, c'est être disposé à l'action. Les objets extérieurs ou les idées intérieures qui font naître cette disposition. Dans notre cerveau, s'appellent motifs, parce que ce sont les ressorts ou mobiles qui le déterminent à l'action, c'est-à-dire, à mettre en jeu les organes du corps.<sup>27</sup>

Crusius' Analyse ist also zutreffend: Der Wille ist im Rahmen eines solchen Materialismus auf die abstrakte Fähigkeit der Seele reduziert, innere oder äußere physische Ursachen auf sich einwirken zu lassen, und zwar zum Erstreben jeder Lust und zum Vermeiden aller Unlust. Diese Bestimmung erfasst den Willen aber keineswegs als ein praktisches Vermögen des Menschen, sondern vielmehr als eine Disposition, Ursachen auf sich wirken zu lassen, und zwar so, dass bestimmte Ursachen bevorzugt, andere vermieden werden. Wie genau aber diese Unterscheidungen getroffen werden bzw. diese Selektionen vor sich gehen, durch was genau der Mensch in der Lage sein soll, das eine zu erstreben und das andere zu vermeiden, erläutert d'Holbach nicht. Für einen solch willenlosen Spielball des universellen Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs scheint diese Distinktion auch wenig Spielraum zu bieten.

Nur en passant sei darauf hingewiesen, dass auch die sich vom Materialismus

Geburt an bis zu seinem Ende zeigt, sehen wir nur eine Folge von notwendigen Ursachen und Wirkungen, die mit den allgemeinen Naturgesetzen übereinstimmen. Alle seine Wirkungsarten, seine Empfindungen, seine Idee, seine Leidenschaften, seine Willensäußerungen, sein Wirken sind notwendige Folgen seiner Eigentümlichkeiten und der Eigentümlichkeiten der Dinge, die ihn in Bewegung setzen. [...] Kurz: alles hätte den Menschen überzeugen müssen, daß er in jedem Augenblick seiner Dauer ein passives Werkzeug in den Händen der Notwendigkeit ist«.

<sup>27</sup> Système, S. 185 / System, S. 100: »Der Wille ist eine Modifikation unseres Gehirns, durch die es geneigt ist, zu wirken, das heißt, die Organe des Körpers in gewisser Weise zu modifizieren, damit er sich das verschafft, was ihn auf eine seiner Seinsweise gemäße Art modifiziert, oder damit er sich das fernhält, was ihm schadet. *Wollen* heißt: zum Wirken bereit sein. Die äußeren Objekte oder die inneren Ideen, die diese Bereitschaft in unserem Gehirn entstehen lassen, heißen Beweggründe, weil sie die Triebfedern und Triebkräfte sind, die es zum Wirken bestimmen, das heißt dazu, die Organe des Körpers in Tätigkeit zu setzen«.