

VOLKHARD WELS

DIE »BESTIMMUNG DES MENSCHEN« IN WIELANDS *GESCHICHTE DES AGATHON*

Die These des folgenden Aufsatzes lautet, dass die Suche nach einer »Bestimmung des Menschen«, wie sie für die Theologie und Philosophie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts von eminenter Bedeutung war, den Grundgedanken von Wielands *Geschichte des Agathon* darstellt.¹

Diese These entfalte ich in vier Schritten. Erstens rekonstruiere ich grob die Bedeutung, die die Rede von einer »Bestimmung des Menschen« bei Spalding, Mendelssohn und Reimarus hat. Zweitens skizziere ich den Übergang von einer individualgeschichtlichen zu einer gattungsgeschichtlichen Bestimmung des Menschen bei Iselin und Kant. Drittens zeige ich die Rezeption dieser Bestimmungsphilosophie in den Aufsätzen Wielands, viertens schließlich im *Agathon*. Über diese These hinausgehend zeige ich in einem fünften und letzten Punkt, dass die zunehmende Erkenntnis der moralischen Bestimmung des Menschen, wie sie Agathon im Roman vollzieht, als ein Prozess der Bildung verstanden wurde, mithin der *Agathon* zurecht ein Bildungsroman genannt werden kann.

Die »Bestimmung des Menschen« bei Spalding, Mendelssohn und Reimarus

1748 erscheinen Johann Joachim Spaldings *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, die im weiteren Verlauf des Jahrhunderts noch mindestens neunundzwanzig Auflagen erleben sollten.² Ausgehend von Shaftes-

1 Der Aufsatz wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des SFB 980 »Episteme in Bewegung« ermöglicht.

2 Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, in: ders., *Schriften*. Kritische Ausgabe, hg. von Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski, Dennis Prause, Bd. I.1., Tübingen 2006. Zur Zahl der Auflagen dort S. XXVII. Andreas Urs Sommer, *Sinnstiftung durch Individualgeschichte*. Johann Joachim Spaldings »Bestimmung des Menschen«, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 8 (2001), S. 163–200 ordnet Spalding in die Debatten der Aufklärung und der Theologie ein.

bury³ macht Spalding in diesen *Betrachtungen* den Versuch, in einer Art methodischem Zweifel die »Bestimmung des Menschen« – oder allgemeiner: den Sinn des Lebens – allein mit Hilfe der menschlichen Vernunft ohne Rekurs auf die göttliche Offenbarung herauszufinden.

»Es ist doch einmal der Mühe wehrt, zu wissen, warum ich da bin, und was ich vernünftiger Weise seyn soll?« (S. 1) heißt es am Anfang des Traktats. Reichtum und Ehre können auf diese Frage keine Antwort sein, genau so wie die sinnliche Vergnügen einer Prüfung nicht lange standhalten. Erst in den »Vergnügen des Geistes« entdeckt Spalding eine erste, mögliche Antwort. Aber auch diese Vergnügen – die Betrachtung der Natur, die Beschäftigung mit Kunst und Philosophie – führen nicht zu einer endgültigen Beruhigung, sondern münden in die Feststellung, dass die Vervollkommnung des eigenen Geistes nur ein Mittel, aber nicht den Endzweck der Bestimmung des Menschen ausmachen kann.

Die Beobachtung Spaldings, dass der Mensch in einem teilnehmenden Verhältnis zu seinen Mitmenschen steht, führt zur Entdeckung des »moral sense«, wie sie die englischen Moralphilosophen (vor allem Shaftesbury und Hutcheson) vorgeführt hatten. Der Mensch hat eine angeborene Disposition zu moralischem Verhalten oder, in der Sprache des achtzehnten Jahrhunderts, zur Tugend. Das eigene Glück beruht deshalb auf dem Glück der Mitmenschen, denn nur wenn diesem moralischen Pflichtgefühl Genüge getan wird, kann der Mensch mit sich selbst zufrieden sein.

Die Zufriedenheit, die aus der Befolgung der moralischen Gebote entsteht, mündet in die Erkenntnis Gottes als Ursprung dieser so weise und vernünftig eingerichteten Welt. Dieses Bewusstsein eines Schöpfers kann das fragende Ich Spaldings allerdings nur so lange zufrieden stellen, bis es sich des Problems der Theodizee bewusst wird. Die alltäglich zu beobachtende »Unterdrückung der Tugend« und das »Glück des Lasters« sind mit der Erfahrung einer göttlichen Ordnung nicht zu vermitteln.

Dieser Widerspruch führt zur Entdeckung der Unsterblichkeit. Wenn es einen Gott gibt und dieser den Menschen mit einem moralischen Pflichtgefühl ausgestattet hat, dann muss die Befolgung der moralischen Pflicht auch belohnt werden. Geschähe dies nicht, würde Gott den Menschen bewusst unglücklich machen wollen, was sich wiederum mit dem Wesen Gottes, wie es die Vernunft erschließt, nicht vereinbaren lässt.

Das Jenseits versichert die sinnvolle Einrichtung der Welt und macht gleichzeitig das Diesseits zu einem »Zustand der Erziehung, der Prüfung, und der Vorbereitung auf etwas weiteres«. (S. 173) Damit liegt die »Bestimmung des Menschen«

3 Vgl. Mark-Georg Dehrmann, *Das »Orakel der Deisten«*. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung, Göttingen 2008, S. 130–153.

nicht in dieser Welt, sondern in einem Leben nach dem Tod, das als eigentliche »Vollendung« des diesseitigen Lebens zu denken ist. »Ich spüre Fähigkeiten in mir, die eines Wachstums ins Unendliche fähig sind« (S. 20 f. und S. 173) heißt es bei Spalding.

Dieser Entwurf eines Jenseits gibt seine Abhängigkeit von der christlichen Religion deutlich zu erkennen, ist aber keineswegs mit dieser identisch. Eine Ewigkeit der Höllenstrafen kann es bei Spalding nicht geben, denn das würde mit der »Vollendung«, die sich Spalding vom Jenseits erwartet, in Konflikt geraten. Vor allem aber kann in der christlichen Theologie von einer Teleologie, einer von vornherein zielgerichteten Bewegung des Lebens auf seine »Vollendung« zu, keine Rede sein. Der grundlegende christliche Pessimismus in der Annahme eines durch die Erbsünde im Kern verdorbenen Menschen, der auf die göttliche Gnade, wie sie sich im Tod Christi offenbart, angewiesen ist, weicht bei Spalding einem uneingeschränkten Optimismus. Der Mensch ist von sich aus zum Guten fähig.

Thomas Abbt äußert allerdings schon 1763 grundsätzliche »Zweifel über die Bestimmung des Menschen«. ⁴ Die anthropozentrische Perspektive Spaldings, die den Menschen im Prozess einer Vervollkommnung begriffen sieht, konterkariert Abbt mit einem Verweis auf die zahlreichen, schon nach der Geburt wieder verstorbenen Kinder. Diese Kinder sterben sinnlos, nämlich ohne ihrer »Vollendung« im Sinne Spaldings irgendwie näher gekommen zu sein. Für ein »Wachstum ins Unendliche« sieht Abbt keine Indizien. Ganz im Gegenteil kämen »viele tausend Fähigkeiten« nicht einmal hier auf der Erde zu dem »Grad der Entwicklung«, der ihnen möglich wäre. (S. 17)

Diese Zweifel führen bei Abbt jedoch nicht zu einem Agnostizismus, sondern zu einer fideistischen Rückwendung zur göttlichen Offenbarung. Weil wir hier auf Erden mit den Mitteln der menschlichen Vernunft den »Endzweck« unseres Daseins nicht erkennen können, sind wir auf eine Offenbarung angewiesen, deren »tröstliche Versicherungen das Ziel unserer Abfahrt uns bekannt und erwünscht mache«. (S. 18) Allein aufgrund dieser göttlichen Offenbarung können wir sicher sein, dass der Mensch eine »Bestimmung« über dieses Leben hinaus habe.

4 Thomas Abbt, Zweifel über die Bestimmung des Menschen; Moses Mendelssohn, Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend. Beide in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6.1: Kleinere Schriften I. Bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 9–18 und S. 19–25. Zur Auseinandersetzung bes. Norbert Hinske, Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant, in: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hg. von Michael Albrecht, Tübingen 1994, S. 135–156.

Mendelssohn verteidigt Spaldings Entwurf gegenüber Abbt mit dem Argument, dass der Mensch, ob er nun als Säugling oder Greis sterbe, allemal »ausgebildeter« sterbe als er geboren sei. (S. 20) Selbst der nach der Geburt verstorbene Säugling habe in seinem kurzen Leben schon Fähigkeiten erworben und sich mithin »vervollkommnet«. An seiner eigenen, mit elf Monaten verstorbenen Tochter beschreibt Mendelssohn diese als »Vervollkommnung« gedeutete, frühkindliche Entwicklung.⁵

Den Einwand Abbts, dass der Mensch vielleicht nicht den Endzweck der Schöpfung darstelle, mithin auch gleichsam ein »Nebenprodukt« sein könnte, auf dessen »Vervollkommnung« es nicht ankommt, kontert Mendelssohn mit einem Verweis auf die göttliche Ordnung. In dieser ist alles gleichermaßen Mittel und Zweck und deshalb diene auch alles gleichermaßen dem göttlichen Plan. (S. 21) Wenn die »Greuel der Lasterhaften« auf dieser Welt bisweilen nicht bestraft und die »Leiden der Tugend« nicht belohnt würden, so könne man doch sicher sein, dass das in diesem Leben erlittene Unrecht in einem »zweiten Leben« abgegolten würde. (S. 22)

Diesen zentralen Gedanken greift Mendelssohn in seinem *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) noch einmal auf und macht ihn zum eigentlichen Gegenstand des dritten Gesprächs.⁶ Das »Fortstreben zur Vollkommenheit«, das »Wachsthum an innerer Vortrefflichkeit« ist »die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung.« (S. 106)

Ganz ähnlich argumentiert Hermann Samuel Reimarus in seinen *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754).⁷ »Natürliche Religion« bezeichnet die Tatsache, dass Reimarus wie Spalding auf Begründungen aus der christlichen Offenbarung verzichtet und allein aus der Vernunft argumentiert. »Natürlich« ist diese Religion, weil jeder Mensch sie allein aufgrund von Vernunftschlüssen erkennen kann. Diese »natürliche Religion« ist damit alles andere als Atheismus und »Freydenkere«. Vielmehr zeuge die ganze Natur in ihrem Gefüge von Absichten und Zwecken von der planenden Intelligenz eines »weisen und gütigen« Gottes. Im Gegensatz zur »leblosen Natur«, die keiner weiteren Vervollkommnung fähig sei, beweise die Anlage von Mensch und Tier verschiedene Grade der

5 Moses Mendelssohn, Brief an Thomas Abbt vom 1. Mai 1764, in ders., *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. 12.1: Briefwechsel II.1, bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 43.

6 Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, mit einem Nachwort hg. von Dominique Bourel und einer Einleitung von Nathan Rotenstreich, Hamburg 1979.

7 Ich zitiere die zweite Auflage, vgl. Hermann Samuel Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1755. Vgl. dazu Dietrich Klein, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). *Das theologische Werk*, Tübingen 2009, S. 201–266.

Vollkommenheit und zeuge damit von Gott und seinen »Absichten in der Welt«.
(Vierte Abhandlung)

Weil Gott diese Natur, genauso wie sie ist, gewollt hat, ist diese Natur nicht Ausdruck einer »gefallenen«, korrupten Natur, wie die christliche Theologie wollte, sondern Ausdruck der Güte und Weisheit Gottes. Was der Mensch mit den Tieren gemein hat, ist die Sinnlichkeit, und insofern macht die »sinnliche Lust« auch einen Teil der menschlichen Glückseligkeit aus. Dies richtet sich ausdrücklich gegen die lustfeindliche, asketische Tradition des Christentums und seine »eingebildete Heiligkeit«. (S. 478) Das heißt aber nicht, dass Reimarus einen Epikureismus vertreten würde. Was den Menschen vom Tier unterscheidet, sei die Vernunft, und im Gebrauch dieser Vernunft liege deshalb auch die Bestimmung des Menschen. (S. 488)

Die Vernunft enthüllt dem Menschen die göttliche Vorsehung, die in dieser Welt am Werk ist und alles auf die höheren Grade der Vollkommenheit ausgerichtet hat (Achte Abhandlung). Weil aber an dieser Vorsehung genauso wenig ein Zweifel bestehen kann wie an der zunehmenden Vervollkommnung des Menschen, kann auch an der Unsterblichkeit kein Zweifel bestehen. (Neunte Abhandlung) Die Unsterblichkeit des Menschen ist das notwendige Komplement der göttlichen Vorsehung, denn ohne eine solche Unsterblichkeit bliebe das Gute und Böse in dieser Welt unbelohnt und unbestraft. (Zehnte Abhandlung)

Das Grundmodell ist dabei für Reimarus wie für Spalding und Mendelssohn die Leibnizsche Theodizee. Die Existenz Gottes als eines allweisen und allgütigen Schöpfers erzwingt die Annahme einer Vorsehung, die alles von Anfang an in der bestmöglichen Weise geregelt hat, denn sonst wäre Gott eben nicht allweise und allgütig. (VIII.1 und öfter)

Wie bei Leibniz gibt es für Reimarus nichts wesenhaft Böses. Das diesseitige Leben ist eine Prüfungs- und Erziehungsveranstaltung Gottes und was dem Menschen scheinbar Böses zustoße, »verdient so ferne den Namen nicht, als es ihm entweder den Weg zum Glücke bahnet, oder als eine bittere Arzeney heilsam und nöhtig ist, daß er sich nicht überhebe und ausschweife.« (IX. 13, S. 618) Wer an der göttlichen Vorsehung zweifle, müsse sich immer vor Augen halten, dass die menschliche Perspektive begrenzt sei und die Vorsehung sich nicht auf dieses Leben beschränke. (VIII.10, S. 554 ff.)

Ein Werterelativismus, wie er für Reimarus aus Spinozas Identifikation von Gott und Natur und aus dem Materialismus La Mettries folgte, ist deshalb ein intellektueller Trugschluss. Wer glaube, sich nicht an die Gebote der Tugend halten zu müssen, weil es sowieso kein Leben nach dem Tod mit Belohnung und Strafe gebe, der werde nicht nur unglücklich, sondern bediene sich auch nicht zur Genüge seines Verstandes. (X.18, S. 694)

Der Trost der Geschichte: Aufklärung

Spalding, Mendelssohn und Reimarus stehen mit diesen Überzeugungen Mitte des achtzehnten Jahrhunderts alles andere als allein. Die Rede von der »Bestimmung des Menschen« hat zu diesem Zeitpunkt vielmehr solche Ausmaße, dass Reinhard Brandt in ihr den Kern der Religion dieser Zeit ausgemacht hat. Diese Religion ist für Brandt keine christliche, sondern eine stoische, auch wenn in dieser stoischen Religion wichtige Glaubensüberzeugungen des Christentums aufgehoben werden:

Die zweite Epoche der Aufklärung, die Zeit von ca. 1750 bis 1800, ändert die Weltanschauung der intellektuellen Wortführer in Deutschland profoundly. Der Leitbegriff dieser Änderung ist die finale Bestimmung der Menschen, mit der der christliche Kirchenglaube praktisch durch eine neostoische Weltanschauung ersetzt wird. Die Entchristianisierung kann sich ohne Märtyrer und Scheiterhaufen vollziehen, weil wichtige Teile der christlichen Religion erhalten und unbequeme Lehren wie die Erbsünde, der Erlösertod und die spektakulären Höllenstrafen des Mittelalters und des Barock im Einverständnis aller Beteiligten stillschweigend getilgt werden.⁸

Mit und in der Rede von der »Bestimmung des Menschen« werde die christliche Offenbarungsreligion in eine universalistische Vernunftreligion auf stoischer Grundlage überführt, deren reinste Ausprägung bei Kant zu finden sei.

Im Unterschied zu Spalding, Mendelssohn und Reimarus tritt in der Folge allerdings das geschichtsphilosophische Interesse gegenüber dem individualgeschichtlichen in den Hintergrund, angefangen etwa bei Isaak Iselin (*Geschichte der Menschheit*, 1764), über Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (*Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, 1768 ff.) und Lessing (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777) bis hin zu Kant (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786).

Die »Bestimmung des Menschen«, die Spalding als individuelle Vervollkommnung denkt, wird der Vervollkommnung der Menschheit als Gattung untergeordnet. »Sinnstiftung durch Geschichte« hat Andreas Urs Sommer dies genannt.⁹

8 Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, S. 135.

9 Andreas Urs Sommer, *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant*, Basel 2006. Vgl. zu denselben Texten in ihrer Wirkung auf Kant außerdem Ulrich L. Lehner, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie*, Leiden 2007.

Die Motivation ist dabei in allen Fällen eine seelsorgerische. Geschichtsphilosophie klärt »den Einzelnen über die Sinnhaftigkeit seiner Existenz« auf, indem sie ihm »eine Funktion im Gesamtgefüge all dessen, was geschieht«, zuweist.¹⁰

Das individuelle Leid erhält seinen Sinn nicht mehr nur aus der Vervollkommnung des Individuums und dem Ausblick auf eine persönliche Unsterblichkeit, sondern aus der fortschreitenden Geschichte der Menschheit. Diese Argumentationsfigur, die ihre eigentliche Bedeutung bei Hegel und in der Geschichtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts erhalten wird, entsteht im achtzehnten Jahrhundert aus der Suche nach der »Bestimmung des Menschen«.

Iselin begründet seine *Geschichte der Menschheit* auf einer anthropologischen »Bestimmung des Menschen« als Individuum, die er im ersten Teil seines Werkes entwickelt. Die »Gottheit« habe den Menschen mit einem »Trieb« ausgestattet, der den Menschen »mit einer unbesiegbaren Macht zur Veränderung« ansporne.¹¹ (II.5, S. 166) Das »Wachstum ins Unendliche« verlegt Iselin allerdings jetzt in die Gattungsgeschichte.

Diese Gattungsgeschichte vollzieht sich wie Spaldings Individualgeschichte als ein Fortschritt von der Sinnlichkeit zur Vernunft, mithin als das, was das achtzehnte Jahrhundert als »Aufklärung« bezeichnet hat. Aus der Wildheit eines ursprünglichen Zustandes entstehen gesellschaftliche und staatliche Ordnungen, wie sie bei den »gesitteten Völkern« zu beobachten sind. Der »unbegrenzte Fortgang zur Vollkommenheit« (I.12, S. 42) ist das Ziel der Menschheit als Gattung. Dieses Ziel verlangt es, das eigene Bestreben dem allgemeinen Besten unterzuordnen. Die »Bestimmung« des Individuums ist die »Glückseligkeit der Nachwelt«. (VIII.39, S. 436)

Diese »Sinnstiftung durch Geschichte« (Sommer) ist auch der Grundgedanke von Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Eine solche »allgemeine Geschichte« würde nämlich, indem sie den Gang der menschlichen Entwicklung »im Großen« beschreibt, die teleologische Ausrichtung dieser Geschichte aufzeigen. Sie würde zeigen, dass das, »was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt«, »an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben« erkannt werden kann.¹²

10 Andreas Urs Sommer, Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, in: Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte 9 (2002), S. 169–217, hier S. 176.

11 Ich zitiere die zweite Ausgabe 1770, vgl. Isaak Iselin, *Geschichte der Menschheit*, Zürich 1770.

12 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I.8, Berlin 1912, S. 15–31, hier S. 17.

Indem dieser Prozess als »Aufklärung« zu beschreiben ist, bekommt diese »Aufklärung« als »verborgener Plan der Natur« eine religiöse Fundierung. An die Stelle des christlichen Jenseits mit Himmel und Hölle tritt die Geschichte, die in ihrem Fortgang offenbaren wird, dass Tugenden belohnt und Laster bestraft werden. Trost spendet diese Geschichtsphilosophie, indem sie das Ziel vor Augen stellt, auf das die Geschichte zusteuert. Die »allgemeine Geschichte« ist eine »Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung«, (S. 30) insofern sie im Rückblick erklärt, wie jede einzelne individuelle Anstrengung, auch wo sie nicht zu konkreten Erfolgen geführt hat, im Rahmen der allgemeinen Geschichte notwendig gewesen war. Geschichtsphilosophie ist als »Idee« notwendig, um das Individuum zum »Fortschritt« zu ermutigen.

Wer dagegen am göttlichen Plan der Vorsehung verzweifelt, kann nicht mehr zu deren »Fortschritt« beitragen. Ihm wäre jeder Mut benommen, es mit einer Besserung überhaupt zu versuchen.¹³ »Zufriedenheit mit der Vorsehung« (Kant: Anfang S. 123) wird deshalb zur ersten Bürgerpflicht. Gefährlich dagegen sind die Träumereien von einem glückseligen »Naturzustand« des Menschen, wie Rousseau sie in seinem *Contract social* (1762) entwickelt hatte.

Gegen ihn polemisiert Kant mit seinem *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte*. Wenn es einen solchen Naturzustand wirklich gegeben hätte und die Entwicklung folglich nicht »vom Schlechtern zum Bessern«, sondern vom Besseren zum Schlechteren verlaufen würde, dann wäre es sinnlos, sich an einem »Fortschritt« der Menschheit mitwirkend zu beteiligen. Verzweiflung und Misanthropie, wie man sie Rousseau vorgeworfen hat, wären eine wesentlich angemessenere Einstellung.

Die Bestimmung des Menschen in den Aufsätzen Wielands

An der Bestimmung des Menschen gibt es für Christoph Martin Wieland keinen Zweifel, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes von seinen ersten bis zu seinen letzten Veröffentlichungen. Schon 1755 heißt es in den *Platonischen Betrachtungen über den Menschen* mit einer Formulierung, die überdeutlich die (spätestens 1753 erfolgte)¹⁴ Lektüre Spaldings verrät:

13 Immanuel Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I.8, Berlin 1912, S. 107–123, hier S. 121. Ähnlich Iselin, *Geschichte der Menschheit* II.4, S. 125.

14 Vgl. das briefliche Zeugnis Bodmers in Thomas C. Starnes, *Christoph Martin Wieland. Leben und Werk*, Sigmaringen 1987, Bd. 1, S. 58.

Der Mensch ist einer unendlichen Veredlung fähig, der Mensch ist für die Ewigkeit erschaffen! Nur diese Wahrheit löset das sonst unbegreifliche Räthsel der menschlichen Begierden auf, die unter den endlichen Dingen keinen Gegenstand finden, der sie erschöpfen könnte. Dieses dunkle Gefühl unsrer Bestimmung, dieser Hang zum Unendlichen, arbeitet insgeheim in jeder menschlichen Brust.¹⁵

In den *Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen* (1770) polemisiert Wieland gegen Rousseau, weil dieser leugne, dass der Mensch von Natur aus gut sei. Damit aber könnte der Mensch keine angeborene, moralische Bestimmung haben und ohne diese gäbe es kein Streben zur Vollkommenheit. Die Geschichte des Menschen wäre keine »Vervollkommnung«, sondern eine »Abnahme, Verunstaltung und Ausmerglung der Gattung«.¹⁶

In einem Aufsatz *Über die Behauptung, daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sei* (1770) und die Geschichte der Menschheit also nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren führe, gesteht Wieland zwar ein, dass die »Vereinigung der Menschen in grosse Gesellschaften [...] dem einzelnen Menschen nachtheilig« sein könne. Diese »Nachteile« für das Individuum würden aber durch die Vorteile aufgewogen, die eine solche »Ausbildung« für die »Vollkommenheit der Gattung« habe.¹⁷

Schon 1770 formuliert Wieland hier genau das Argument, das zwanzig Jahre später Archytas in der dritten Fassung des Romans vorbringen wird, um Agathon zu trösten:

Eine vollkommenerer Art von allgemeinerer Glückseligkeit ist uns zugedacht. Noch sind zwar die Erdebewohner von diesem letzten Ziel ihrer Bestimmung hienieden nur allzu weit entfernt; aber alle Veränderungen, welche wir bisher durchlaufen haben, haben uns demselben näher gebracht. Alle Triebäder der moralischen Welt arbeiten diesem großen Zweck entgegen; und so

15 Christoph Martin Wieland, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*, in ders., *Sämmtliche Werke, Supplemente Bd. 4*, Leipzig 1798, Ndr. Hamburg 1984, S. 65–100, hier S. 73.

16 Christoph Martin Wieland, *Betrachtungen über J. J. Rousseaus ursprünglichen Zustand des Menschen*, in ders., *Sämmtliche Werke Bd. 14: Beyträge zur geheimen Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1795, Ndr. Hamburg 1985, S. 119–175.

17 Christoph Martin Wieland, *Über die Behauptung, daß ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey*, in ders., *Sämmtliche Werke Bd. 14: Beyträge zur geheimen Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1795, Ndr. Hamburg 1984, S. 237–288, hier S. 250.

bewundernswürdig hat der Urheber der Natur sie zusammen gestimmt, dass ihre anscheinenden Abweichungen und Unordnungen selbst im Ganzen zu Beförderungsmitteln desselben werden müssen. (S. 278)

1777 wiederholt Wieland dieses Argument noch einmal in einem Aufsatz *Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts*. Die »Meinung von einer immer zunehmenden Entkräftung der Natur und stetem Abnehmen der Menschheit«, also von einer Degeneration anstelle eines Fortschritts, befindet er dort keiner »ernsthaften Widerlegung« mehr für würdig.¹⁸

Wenn sich die Bestimmung des Menschen in seiner Geschichte vollzieht, dann ist die Religionsgeschichte – die nicht nur in die Aufklärung mündet, sondern sich vor allem als Aufklärung vollzieht – ein Kernelement dieser Geschichte. In seinem Aufsatz *Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen* (1788) zieht Wieland die Parallele zwischen der Entwicklung des Menschen als Individuum und als Gattung explizit, wenn es heißt, ein Kind hätte, genauso wie ein Volk, »alles in sich, was es braucht um zur Reife, zur Vollkommenheit seiner individuellen Naturbestimmung zu gelangen.«¹⁹ (§ 1, S. 23) Was das Kind und das Volk brauchen, um zu ihrer »Naturbestimmung« zu gelangen, ist genau der »freye Gebrauch der Vernunft«, der den Titel des Aufsatzes bildet.

Das Ergebnis dieses »freyen Gebrauches der Vernunft« sind zwei Wahrheiten, nämlich »das ewige Daseyn eines obersten Grundwesens von unbegrenzter Macht« und »die Fortdauer unsers eignen Grundwesens [...] zu einer vollkommern Art von Existenz.« (§ 2, S. 25 f.) Wie Spalding behauptet Wieland, dass der Glaube an diese beiden Wahrheiten aus einem moralischen Bedürfnis des Menschen entstehe, als solcher angeboren sei, der Vernunft entspreche und der Entwicklung des »menschlichen Geschlechts« »höchst wohlthätig und in gewissem Sinne unentbehrlich sey«. (§ 24, S. 83) Er ist im strikten Sinne nicht beweisbar, sondern beruht auf einem moralischen Gefühl, in dem auch hier unschwer der »moral sense« von Shaftesbury und Hutcheson wiederzuerkennen ist.

18 Christoph Martin Wieland, *Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts*, in ders., *Sämmtliche Werke* Bd. 14: *Beyträge zur geheimen Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1795, Ndr. Hamburg 1985, S. 289–334, hier S. 324.

19 Christoph Martin Wieland, *Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen*, in ders., *Sämmtliche Werke* Bd. 29: *Vermischte Aufsätze*, Leipzig 1797, Ndr. Hamburg 1984, S. 3–144. Zuerst erschienen unter dem Titel: *Gedanken von der Freiheit über Gegenstände des Glaubens zu philosophieren*, in dieser Fassung neu herausgegeben in ders., *Werke*, hg. von Fritz Martini und Hans Werner Seiffert, München 1967, Bd. 3, S. 493–549. Ich zitiere nach der Ausgabe 1797. Zum argumentativen Kontext Martin Schmeisser: *Aufklärung und Deismus bei Christoph Martin Wieland. »Die Gedanken von der Freiheit über Gegenstände des Glaubens zu philosophieren« (1788)*, in: *Wieland-Studien* 7 (2012), S. 19–42.

Diese Wahrheiten waren in den antiken Religionen immer schon erkannt, wenn sie auch gleichzeitig immer schon von den Priestern in böswilliger Täuschungsabsicht unter kultischem Aberglauben und mythologischem Apparat verborgen wurden. Das gilt auch für das Christentum. Die katholische Kirche hat die eigentlichen Wahrheiten der Religion unter einem Wust von Aberglauben versteckt. Luther beendete ihre Macht, indem er die Ansprüche dieser katholischen Kirche systematisch vor den »Richterstuhl der Vernunft« (§ 31, S. 101) zog und als falsch verwarf. Von der Reformation führt eine klare Linie zur Aufklärung, die sich aus dieser Perspektive nur als zunehmende Ausweitung des »freyen Gebrauches der Vernunft« zu erkennen gibt. Die Aufklärung ist deshalb auch keine Alternative zum Christentum, sondern im Gegenteil die »Hauptfestung der christlichen Religion, mit Aufopferung der unhaltbaren Außenwerke«. (S. 67) Zu diesen »unhaltbaren Außenwerken« dürfte Wieland, wie Reimarus und die Neologen, etwa die Göttlichkeit Christi, die Lehre von dessen stellvertretendem Sühnetod, die Erbsünde und die ewigen Höllenstrafen gezählt haben.

Nicht Glaube, sondern Vernunft und Aufklärung machen »der wahren Religion fähig«. (§ 20, S. 68) Was damit vom Christentum übrigbleibt, ist der Deismus als Religion der Vernunft. Der Aufsatz enthält ein klares Bekenntnis zu diesem Deismus, wenn Wieland gegen all diejenigen polemisiert, die den Begriff »Deist« als Beleidigung betrachten, »die kein Mann von Ehre auf sich sitzen lassen könne«. (§ 16, S. 54)

Noch im Jahr 1812 bekennt sich der achtzigjährige Wieland in einer Logenrede *Über das Fortleben im Andenken der Nachwelt* zu seinem Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele und der daraus abgeleiteten, stoischen Pflichtethik. Jetzt ist es nicht mehr Spalding, Reimarus oder Iselin, auf den sich Wieland beruft, sondern Cicero selbst.

Agathons moralisches Pflichtgefühl als Garant seiner Bestimmung

1793 stellt Wieland bei der Überarbeitung der *Geschichte des Agathon* (erste Fassung 1766) erstaunt fest, »daß ich schon vor 25 Jahren eine Art von Kantischer Philosophie in herba im Schooß meiner Seele herum trug«. ²⁰ Die Berechtigung dieser Behauptung aufzuzeigen ist Ziel der folgenden Ausführungen. Sie sollen damit auch belegen, dass die Änderungen und Erweiterungen, die Wieland in der zweiten und dritten Fassung des Romans (1773 und 1794) vornimmt, nicht den

20 Wielands Briefwechsel, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Siegfried Scheibe, Bd. 12: Juli 1793 – Juni 1795, Bearbeitet von Klaus Gerlach, Berlin 1993, Wieland an Reinhold, 18. September 1793, S. 54.

Grundgedanken des Romans betreffen. Dieser Grundgedanke lautet: Auch wenn ein moralisch korrektes Verhalten (»Tugend«) auf dieser Welt nicht belohnt wird, muss man sich moralisch korrekt verhalten, denn dieses Verhalten entspricht der Bestimmung des Menschen, wie sie sich aus der Angeborenheit des moralischen Gefühls ergibt.

Agathons Suche nach seiner Bestimmung vollzieht sich analog zu Spaldings Beschreibung des diesseitigen Lebens im Sinne einer »Prüfung« und »Vorbereitung« als ein Prozess der Desillusionierung und Erziehung. So hatte es im »Vorbericht« zur ersten Fassung des Romans geheißen, es wäre der »Plan« gewesen, den »Charakter unsers Helden auf verschiedene Proben« zu stellen, »durch welche seine Denkensart und seine Tugend erläutert, und dasjenige, was darin übertrieben, und unecht war, nach und nach abgesondert würde«. ²¹

Im elften Buch heißt es, der Roman solle zeigen, wie ein Mann mit den Fähigkeiten und Erfahrungen Agathons in konkret dieser historischen Situation »ein so weiser und tugendhafter Mann« habe werden können, wie er es geworden ist. (XI.1, S. 516) Der Roman beschreibt damit einen zielgerichteten Prozess, in dem Tugend und Weisheit durch »Prüfungen« und »Proben« zu ihrer Entfaltung kommen.

In einer Vorrede *Über das Historische im Agathon* (ab der zweiten Ausgabe 1773) erklärt Wieland das dem Roman vorangestellte Motto – »quid virtus et quid sapientia possit« (»was Tugend und was Weisheit vermag«) – mit den Worten, er hätte zeigen wollen, »wie weit es ein Sterblicher durch die Kräfte der Natur in beiden [also Tugend und Weisheit] bringen könne«. Ein »weiser und guter Mensch zu werden« sei aber nur »durch Erfahrung, Fehltritte, unermüdete Bearbeitung unsrer selbst, öftere Veränderungen in unsrer Art zu denken, hauptsächlich aber durch gute Beispiele und Verbindung mit weisen und guten Menschen« möglich. ²²

Der Sophist Hippias zieht dabei genau die materialistischen und epikureischen Konsequenzen aus den Erfahrungen Agathons, die dieser selbst nicht ziehen darf, wenn aus ihm tatsächlich ein »weiser und tugendhafter Mann« werden soll. Agathon muss von seinem gleichsam »blinden« Idealismus (»Schwärmerey«, »Enthusiasmus«) befreit werden, ohne dabei in den Materialismus, Epikureismus und Zynismus des Hippias zu verfallen. Agathon darf nicht »auf Unkosten seiner Tugend« weise werden, (XI.1, S. 514) denn eine solche »tugend-

21 Zitate nach der Ausgabe Christoph Martin Wieland, *Geschichte des Agathon*, hg. von Klaus Manger, Frankfurt am Main 1986, hier »Vorbericht«, S. 16. Die Zusätze der Ausgabe 1794 zitiere ich mit Angabe der Jahreszahl ebenfalls nach dieser Ausgabe.

22 Christoph Martin Wieland, *Über das Historische im Agathon*, in ders., *Geschichte des Agathon*, hg. von Klaus Manger, Frankfurt am Main 1986, S. 573–585, hier S. 574.

freie« Weisheit wäre nichts anderes als die Klugheit eines Hippias, die überall nur das Beste für sich selbst sucht.

Die Frage lautet, ob sich moralisch korrektes Verhalten, auch wenn es zu keinen Erfolgen führt, als Handlungsmaxime begründen lässt. Schon in seiner ersten großen Auseinandersetzung mit Hippias argumentiert Agathon wie Spalding mit der Angeborenheit seines moralischen Pflichtgefühls. Die moralische »Empfindung«, die jede »gute Handlung« begleite, (III.6, S. 108) versichere ihm, auch wenn er es philosophisch nicht begründen könne, die Überlegenheit eines tugendhaften, moralisch korrekten Verhaltens: »Die Tugend hatte bei ihm keinen anderen Sachwalter nötig als sein eignes Herz.« (X.5, S. 499)

Damit spielt Wieland die Theoretiker des »moral sense« (Shaftesbury und Hutcheson) gegen die französische Radikalaufklärung eines de La Mettrie, d'Holbach und Helvétius aus, die hinter dem Materialismus und Atheismus des Hippias unschwer zu erkennen ist.²³ Wenn es eine angeborene moralische Empfindung gibt, die uns sagt, was gut und böse ist, dann gibt es auch eine Pflicht, dieser Empfindung zu folgen. Die Angeborenheit der moralischen Empfindung beweist die Existenz einer gottgewollten Ordnung der Natur und damit die Bestimmung des Menschen zu moralisch korrektem Verhalten.

Diese aus der moralischen Empfindung abzuleitende Pflicht – also immer und überall »mit einiger Anstrengung meiner Kräfte, oder Aufopferung eines Vorteils oder Vergnügens, andrer Bestes« zu befördern (III.6, S. 108) – gilt selbstverständlich auch dann, wenn sich die Mehrzahl der Menschen nicht an diese Pflicht hält. Diese Erfahrung macht Agathon in Athen, wenn seine politischen Ideale an der Trägheit und Dummheit der Masse scheitern. Viel schmerzhafter ist allerdings die Erfahrung, die Agathon in Smyrna machen muss, wenn sich herausstellt, dass auch er selbst seine Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit nicht unter Kontrolle der Vernunft hat. Agathon unterliegt den Verführungskünsten Danaes, und das bedeutet, dass auch er selbst zu tugendhaftem, moralisch korrektem Verhalten nur mit Einschränkungen fähig ist.

Dieser Unterschied zwischen der Evidenz eines moralischen Pflichtgefühls und der Tatsache, dass nicht einmal Agathon selbst die Gebote dieser Pflicht erfüllen kann, führen wie bei Spalding zum Problem der Theodizee. Die »moralische Welt«, das von Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit beherrschte Verhalten der Menschen, vermittelt nicht den Eindruck der besten aller möglichen Welten. Damit steht die »moralische Welt« im Gegensatz zum physischen Kosmos. Während der Kosmos den Naturgesetzen immer und überall gehorcht, mithin dieser Kosmos

23 Vgl. zuletzt Jan Engbers, *Der »Moral-Sense« bei Gellert, Lessing und Wieland. Zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland*, Heidelberg 2001, S. 108–120 und Roland Krebs, *Helvétius en Allemagne ou La tentation du matérialisme*, Paris 2006, S. 80–87.

die ordnende Kraft Gottes demonstriert, kann von der Welt des Menschen, der moralischen Welt, dieser Eindruck kaum entstehen. (VII.5, S. 244) Zwar gibt es das göttlich gewollte, angeborene Gefühl einer moralischen Pflicht, aber kaum jemand hält sich an diese Pflicht. Schlimmer noch: Diejenigen, die sich tugendhaft verhalten, werden unglücklich, während das Laster triumphiert.

Hippias schließt deshalb genau umgekehrt von dem Fehlen einer moralischen Ordnung auf den trügerischen Charakter der physischen Ordnung. Wenn das »majestätische All« (II.6, S. 60 f.) auf eine zufällige Agglomeration von Atomen zurückgeht, gibt es auch keine moralische Bestimmung des Menschen. Der Mensch wäre, in den Worten von La Mettrie, »aufs Geratewohl auf einen Punkt der Erdoberfläche geworfen worden, ohne daß man wissen kann, wie und warum«. Alles, was er wissen könnte, sei, »daß er leben und sterben muß, jenen Pilzen ähnlich, die von einem Tag zum andern erscheinen, oder jenen Blumen, die die Gräber begrenzen, und das Gemäuer bedecken.«²⁴ Der Mensch wäre wie das Vieh nur auf diese Erde gesetzt, um »Futter zu suchen und zu sterben«, schreibt Mendelssohn schaudernd in seinem *Phädon*.²⁵ Ob er sich moralisch korrekt verhält oder nicht, wäre »gleich viel«.

Auch Agathon drängen sich solche Zweifel auf, wenn er sich nach seiner Vertreibung aus Athen fragt, warum »in der moralischen Welt nicht eben diese unveränderliche Ordnung und Zusammenstimmung« herrsche wie in der Natur. »Warum leidet der Unschuldige? Warum sieget der Betrüger? Warum verfolgt ein unerbittliches Schicksal die Tugendhaften?« (I.10, S. 40 f.) Zu einer noch weitaus größeren Herausforderung wird die eigene Sinnlichkeit, der Geschlechtstrieb, wie Agathon ihn in Smyrna bei Danae erlebt.

Schon Abbt hatte gegen Spalding angemerkt, dass der allgemeine Befund wohl kaum zeige, dass die Menschen sich so einfach über die Sinnlichkeit erheben und zur Erkenntnis ihrer »geistigen« und moralischen Bestimmung gelangen würden, wie dies Spalding annehme. Wieland gibt diesem Einwand schwertes Gewicht, wenn er Agathon im Grunde nur durch die Intrigen des Hippias aus den amourösen Verstrickungen und damit aus den Banden der Sinnlichkeit befreit werden lässt. Agathon vergisst in den Armen Danaes seine Bestimmung als Mensch. So jedenfalls beschreibt er selbst später gegenüber Archytas seinen moralischen Zustand in Smyrna. »Torheit« sei es ihm damals geschienen, wissen zu wollen, »wer wir selbst sind, wo wir sind und wozu wir sind«. Der Mensch

24 Julien Offray de La Mettrie, *L'homme machine*. Die Maschine Mensch, übers. u. hg. von Claudia Becker, Hamburg 1990, S. 85 und S. 87.

25 Moses Mendelssohn, *Phädon* oder über die Unsterblichkeit der Seele, mit einem Nachwort hg. von Dominique Bourel und einer Einleitung von Nathan Rotenstreich, Hamburg 1979, S. 79.

könne nicht einen Schritt weiterdenken, »als nötig ist, um einzusehen, daß wir in diesem kurzen Dasein unsern Wünschen und Bestrebungen kein höheres Ziel setzen können, als selbst glücklich zu sein, und so viel Glück als möglich um uns her zu verbreiten«. Weil der Mensch nur »der unbedeutende Bewohner eines Sonnenstaubes« sei²⁶ und nicht wissen könne, »wie und durch welche Kraft dieses unermessliche All« zusammengehalten werde, sei es auch sinnlos, sich um das große Ganze Gedanken zu machen. (1794, XVI.2, S. 747)

Beschränkung auf das eigene, kleine Glück im Privaten und sich um das Gemeinwohl, das allgemeine Beste nicht kümmern, weil das sowieso nichts bringt – das ist die Lehre, die Agathon in Smyrna aus seinen privaten und politischen Erfahrungen gezogen hat. Agathon kann sich jedoch von diesen falschen Vorstellungen noch rechtzeitig befreien. Er überwindet die lähmenden Kräfte der sinnlichen Vergnügungen, allerdings vorläufig nur, um dann in Syrakus ein weiteres Mal höchst grob enttäuscht zu werden. Im Kerker landet Agathon dort, weil er sich selbst, seine »Vergnügungen« und »Kräfte«, sein »Dasein« und seine ganze »Sorge« in den Dienst des allgemeinen Besten gestellt hat, weil er sich um das Wohl der Syrakusaner verdient zu machen versucht hat, (1794, XII.9, S. 597) wie es seine idealischen Vorstellungen von einer moralischen Verantwortlichkeit des Individuums erfordern. Wieder sind es damit diese idealischen Vorstellungen, die ihn an den Rand des Atheismus, Materialismus und Nihilismus führen.

Was Agathon im Kerker von Syrakus vor dem Abgleiten in diesen Atheismus schützt, ist einmal mehr die Besinnung auf die Angeworbenheit eines moralischen Empfindens, also auf »die Begriffe des wesentlichen Unterschieds zwischen Recht und Unrecht, und die Ideen des sittlich Schönen«, die aus seiner Seele nicht auszureißen sind. (X.5, S. 499) Allein die Existenz eines moralischen Pflichtgefühls, eines »moral sense« garantiert die Existenz eines »höchsten Wesens« und damit der Bestimmung des Menschen.

Diese Erkenntnis erfährt eine ausführliche, reflexive Bestätigung in der »Lebensweisheit« des Archytas, wie sie die letzten Kapitel des Romans in der Fassung von 1794 entfalten.

26 Mit derselben Metapher hatte Mendelssohn, Orakel S. 22 gegen Abbt argumentiert, dass man aus der Tatsache, dass wir nur »Würmer auf einem Stäublein« seien, »das im unermesslichen Weltall herumschwimmt«, nicht folgern dürfe, dass man verächtlich vom Menschen sprechen dürfe.

Die Weisheit des Archytas

Auch Archytas ist, wie Agathon es nach seiner Erfahrung in Smyrna formuliert, der Meinung, dass es »vermessen« wäre, »den undurchdringlichen Schleier, der auf dem Geheimnisse der Natur liegt, aufdecken zu wollen«. (1794, XVI.2, S. 747) Aber daraus dürfe man eben nicht folgern, dass es überhaupt keine höheren Ideale, keine göttlich gewollte »Bestimmung des Menschen« gebe. Auch wenn dem Menschen verborgen sei, »woher er kam, und wohin er geht«, stehe es doch in seiner Macht, »zu wissen, wie und wodurch er mit dem großen Ganzen, dessen Teil er ist, zusammen hängt, und wie er handeln muß, um seiner Natur gemäß zu handeln, und seine Bestimmung im Weltall zu erfüllen.« (1794, XVI.2, S. 749) Aus der Existenz der menschlichen Vernunft kann der Mensch folgern, was seine Bestimmung in dieser Welt ist.

Allein aus dem »inneren Sinn« (dem angeborenen »moral sense«) und der »gottähnlichen Natur« des menschlichen Geistes können wir »von Zweck zu Zweck, von System zu System, als auf einer von der Erde über die Wolken empor steigenden Leiter« zur Idee »eines alles belebenden, allem gesetzgebenden, alles erhaltenden und regierenden Geistes« vordringen, mithin die Existenz eines Gottes erkennen. (1794, XVI.2, S. 750 f.) Die Wahrheit, »die den Menschen zu seiner Bestimmung [...] führen soll«, könne kein »Arkanum« sein, das nur einigen Wenigen anvertraut sei. Die Wahrheit liege vielmehr so nahe, dass sie »durch bloße Aufmerksamkeit auf uns selbst, durch bloßes Forschen in unsrer eignen Natur, so weit das Licht in uns selbst den Blick des Geistes dringen läßt«, (1794, XVI.3, S. 757) gefunden werden könne.

Aus diesem Axiom seiner gesamten Philosophie, mit der die menschliche Vernunft in die höchsten Rechte und Pflichten eingesetzt wird, kann Archytas – der mit diesem Glauben an die menschliche Vernunft wahrhaft zum Prototyp einer stoischen Vernunftreligion, wie Reinhard Brandt sie beschrieben hat, wird – sein ganzes »System« vor Agathon entfalten. Hier, im dritten Kapitel des sechszehnten Buches in der Fassung von 1794, schreibt Wieland, ein halbes Jahrhundert nach der ersten Fassung des *Agathon*, die eindrucklichste Rekapitulation von Spaldings *Bestimmung des Menschen*.

Als Reinkarnation (oder besser: Protokarnation) Spaldings erkennt Archytas aus den zureichenden Kräften der menschlichen Vernunft nicht nur die doppelte Natur des Menschen, der aus Körper und Geist besteht, sondern auch die Überlegenheit des Geistes. Diese Überlegenheit führt zur Notwendigkeit eines »Kampfes« der Vernunft mit der Sinnlichkeit, aus dem die Vernunft als Siegerin hervorgehen muss. Der Anerkennung der Vernunft folgt die Erkenntnis Gottes aus der zweckhaften Ordnung der Natur, wobei diese Erkenntnis wiederum, wie bei Spalding, von einer derartig intensiven »Empfindung« begleitet ist, dass

allein die Stärke dieser Empfindung die Existenz Gottes beweist. (1794, XVI.3, S. 763)

Aus der Erkenntnis der göttlichen Einrichtung der zweckhaft geordneten Natur folgt nicht nur, dass der Mensch eine Bestimmung haben muss, sondern auch das Wesen dieser Bestimmung. Sie ist mit der Pflicht des Menschen identisch, der »von diesem Augenblick an« nicht mehr nur sich selbst, seiner Familie oder seinem Vaterland angehört, sondern »dem großen Ganzen«, »worin mir mein Platz, meine Bestimmung, meine Pflicht, von dem einzigen Oberherren, den ich über mir erkennen darf, angewiesen ist.« (1794, XVI.3, S. 764)

Diese Bestimmung des Menschen ist es, das allgemeine Beste für alle Mitmenschen zu wollen, oder, schlicht und ergreifend, das moralisch Richtige zu tun. Der Mensch, der sich über seine Bestimmung klar geworden ist, tut das moralisch Richtige nicht um »fremden Beifalls« willen, sondern weil es seine »Schuldigkeit« ist. Archytas vertritt damit die klassische Form einer stoischen Pflichtethik:

Tue bei jeder Aufforderung zum Handeln das beste, was dir möglich ist, weil du nicht weniger tun könntest, ohne einen Vorwurf von deinem eignen Herzen zu verdienen; und laß dir an dem Bewußtsein genügen deine Pflicht getan zu haben, andere mögen es erkennen oder nicht! (1794, XVI.3, S. 755)

Diese Vernunftreligion des Archytas mit ihrem Gebot, immer das Beste zu tun, »was dir möglich ist«, ist von der Kantischen Ethik mit ihrem »kategorischen Imperativ«, der gebietet, »nur nach derjenigen Maxime [zu handeln], durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant: Kritik der praktischen Vernunft § 7) offensichtlich nicht weit entfernt. Es gibt eine Pflicht, Gutes zu tun, und zwar auch dann, wenn der größte Teil der Menschheit diese Bestimmung nicht nur nicht erkennen kann, sondern sogar alles tut, um sie zu hintertreiben. Die »allmähliche Verbreitung des Lichtes« – die Aufklärung im Sinne des Wortes – besteht genau in der stufenweise fortschreitenden Erkenntnis dieser »wahren Natur und Bestimmung« des Menschen. (1794, XVI.3, S. 767)

Alles andere wäre weder »mit dem Begriff, den die Vernunft sich von der Natur des Geistes macht, noch mit dem Plane des Weltalls vereinbar, den wir uns, als das Werk der höchsten Weisheit und Güte, schlechterdings in der höchsten Vollkommenheit [...] vorzustellen schuldig sind«, (1794, XVI.3, S. 767 f.) nicht zu vereinbaren. Das ist der Gedanke von Leibniz, der dem *Essai de Théodicée* (1710) mit seiner Identifikation dieser Welt mit der besten aller möglichen zugrunde liegt, in seiner Reinform. Aus der unendlichen Weisheit und Güte Gottes folgt notwendig die Tatsache, dass diese Welt die beste aller möglichen sein muss, denn sonst wäre Gott eben nicht vollkommen.

Wenn diese Welt in ihrem derzeitigen Zustand unmöglich als beste aller möglichen zu erkennen ist – und diesen Punkt hatte der Roman bis zu diesem letzten Kapitel zur Genüge bewiesen –, dann weil die »allmähliche Verbreitung des Lichtes«, die Aufklärung, noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Der einzelne Mensch als Individuum genauso wie die Menschheit als Gattung ist Teil eines Vervollkommnungsprozesses, der sich nicht nur in, sondern als die Geschichte der Menschheit abspielt. (1794, XVI.3, S. 756)

Der Prozess der Ernüchterung und Desillusionierung, den Agathon durchleben muss und der schließlich fast im Materialismus und Nihilismus eines Hippias endet, entspricht damit dem Prozess, der im achtzehnten Jahrhundert – nachdem die historische Bedingtheit des Christentums einmal erkannt war – in den Materialismus, Atheismus und Nihilismus eines de La Mettrie, d'Holbach und Helvétius mündet. Wenn im Roman selbst Helvétius' *De l'esprit* das »beste und schlimmste Buch« (X.4, S. 493) des Jahrhunderts genannt wird, dann genau aus diesem Grund. Es ist das beste Buch, weil es die Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit des Menschen als Teil seines Wesens anerkennt. Es ist das schlimmste Buch, weil es darüber hinaus nicht anerkennt, dass die Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit der Vernunft untergeordnet ist und damit in letzter Instanz im Dienst des Fortschritts steht.

Der radikale Materialismus ist genauso falsch wie die »unaufgeklärte« Religion, mit der Agathon in Delphi konfrontiert wurde. Aus der Tatsache, dass die moralischen Pflichten des Menschen in der Religion falsch begründet waren (nämlich aus einer göttlichen Offenbarung), folgt nicht, dass es deshalb keine moralischen Pflichten gäbe. Dieses Argument ist unschwer auf das Christentum zu übertragen, das mit dem Gebot der Nächstenliebe dieselbe Forderung erhebt wie Kant mit seinem kategorischen Imperativ. Aus der Tatsache, dass das christliche Gebot der Nächstenliebe schlecht oder gar nicht begründet ist, folgt nicht, dass es als Gebot falsch ist. Gegen den Materialismus und Nihilismus erheben sich deshalb die Vertreter des Deismus, der »natürlichen Religion« und eines durch die Aufklärung geläuterten Christentums, zu denen Wieland, Archytas und schließlich auch Agathon gehören. Der radikalen In-Frage-Stellung aller Werte durch die französischen »Freigeister« folgt die Wiedereinsetzung dieser Werte mit neuer Begründung durch die englischen Moralphilosophen und die deutsche Aufklärung.

Die Geschichte der Menschheit ist kein »trotstloser Cirkel, in welchem sich die Menschheit ewig herumdreht«, sondern Ausdruck einer »stufenweis wachsende[n] Vollkommenheit der Gattung«. (1773, XII.12, S. 279) Agathon begreift, dass das individuelle Schicksal dem Fortschritt der Menschheit, der sich als zunehmende »Aufklärung« vollzieht, untergeordnet ist. Diese Erkenntnis impliziert auch, dass Agathon begreift, dass sich der Fortschritt der Gattung nur über eine zunehmende Verbesserung der gesellschaftlichen und staatlichen

Formen vollziehen kann. In einem Staatswesen wie dem von Syrakus, das von der Willkür des Dionysius beherrscht wird, ist eine solche »Aufklärung« nicht möglich. Das Staatswesen von Tarent dagegen, in dessen Dienst sich Agathon stellt, bietet diese Möglichkeit.

Damit realisiert Agathon die Erkenntnis Iselins, der die fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit an die Entstehung erst gesellschaftlicher, später staatlicher Formen knüpft, genauso wie die Feststellung Kants, dass nur in »einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft« (Kant: Idee S. 22) die Entwicklung der individuellen Anlagen jedes Menschen möglich sei.

Die Unterweisung, die Agathon in Tarent durch Archytas zu Teil wird, hat an erster Stelle die Aufgabe, diesen über sein Schicksal zu trösten und zum Weiterarbeiten zu ermutigen, also ihm die »Zufriedenheit mit der Vorsehung« (Kant: Anfang S. 123) zu vermitteln, die nach Kant die erste Bürgerpflicht ist. Agathon muss erkennen, dass seine Anstrengungen in Athen und Syrakus nicht umsonst gewesen sind, auch wenn sie keine sichtbaren Erfolge erbracht haben. Das ist genau der Trost, den nach Kant eine »allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« spendet. Sie zeigt, wie jede einzelne individuelle Anstrengung, auch wo sie nicht zu konkreten Erfolgen führte, im Rahmen der »allgemeinen Geschichte« notwendig gewesen ist.

Die Erkenntnis der moralischen Bestimmung als individuelle »Bildung«

Wer an der Vervollkommnung der Menschheit mitwirken wolle, der müsse anerkennen – das richtet sich gegen die Platoniker und den jungen Agathon –, dass der Mensch noch nicht vollkommen ist. Man dürfe aber deshalb über der menschlichen Natur nicht verzweifeln, heißt es schon in der ersten Fassung des Romans, sondern müsse diese Natur in ihrer Janusköpfigkeit anerkennen. Man müsse sie »veredeln«, »ohne sie aufzublähen«, ihr Aussichten in eine bessere Zukunft eröffnen, »ohne sie fremd und unbrauchbar in der gegenwärtigen zu machen«. Dieser Prozess der Vervollkommnung vollziehe sich, indem wir »durch das Erhabenste und Beste, was unsre Seele von Gott, von dem Welt-System und von ihrer eigenen Natur und Bestimmung zu denken fähig ist«, die »Leidenschaften« der Seele reinigen und mäßigen. Wer dagegen mit »pöbelhaften Begriffen« die Seele »verunstalte«, wie der Materialist Hippias, wer sie »klein, niederträchtig, furchtsam, falsch und sklavenmäßig« mache, der ersticke damit auch »jede edle Neigung, jeden großen Gedanken«. (XI.2, S. 524f)

Wer dem Menschen einredet, dass er nichts Besseres sei als ein Tier, der macht die menschliche Seele klein und niederträchtig, weil sie dann auch nichts

anderes zu wollen braucht als die Befriedigung ihrer tierischen Bedürfnisse. Wer den Menschen »aufbläht«, wie es die Platoniker getan haben und Agathon in Delphi erlebt hat, der macht ihn »unbrauchbar« für die gegenwärtige Welt, weil er unrealistische Erwartungen erzeugt. Die Wahrheit liegt deshalb nicht in der Wahl zwischen Materialismus und Idealismus, sondern in der Prozesshaftigkeit der menschlichen Vervollkommnung. Dieser Vervollkommnungsprozess äußert sich als zunehmende Reinigung und Mäßigung der Leidenschaften, mithin als Zivilisationsprozess, an dem alle Menschen aufgerufen sind, mitzuarbeiten.

Damit vollzieht der Roman genau die Bewegung, die sich historisch gleichzeitig im Übergang von einer individual- zu einer gattungsgeschichtlichen Bestimmung des Menschen vollzieht. Wer sich selbst vervollkommnet, indem er sich dazu bildet, am allgemeinen Besten mitzuarbeiten, der arbeitet an der Vervollkommnung der Menschheit als Gattung. »Bildung« ist eine Form der Selbsterziehung, indem jeder, wie es schon in der ersten Fassung des Romans heißt, »an seiner eigenen Besserung und Vervollkommnung« arbeiten müsse. Dazu ist er »am geschicktesten«, wenn er »durch eine Reihe beträchtlicher Erfahrungen sich selbst und die Welt kennen zu lernen angefangen hat«. Wer dann solcherart an seiner eigenen Besserung arbeitet, arbeite »wirklich für die Welt, indem er dadurch um so viel geschickter wird, seinen Freunden, seinem Vaterland, und den Menschen überhaupt, nützlich zu sein« und damit »zum allgemeinen Besten des System mitzuwirken.« (XI.4, S. 538)

Begreift man den Begriff der »Bildung« in diesem präzisen Sinne als individuell zu realisierende Erkenntnis der moralischen Bestimmung des Menschen, kann der *Agathon* zurecht ein Bildungsroman genannt werden, und zwar in allen drei Fassungen.²⁷ In Agathons »Bildung« als individuellem Vervollkommnungsprozess vollzieht sich die Geschichte der Gattung als »Aufklärung zu moralischer Besserung«. (1794, XVI.4, S. 774) Je weiter sich der Einzelne »hinaufbildet« und »aufklärt«, desto größerer werde nicht nur seine »Privatglückseligkeit«, sondern auch die »öffentliche Glückseligkeit« (1794, XVI.4, S. 776) und der Fortschritt der Menschheit als Gattung.

27 Ob diese Bildung insbesondere in der ersten Fassung des Romans mit der überraschenden Wendung zum Guten erzähltechnisch glaubhaft ist, kann mit guten Gründen bezweifelt werden, ist jedoch für meine These irrelevant. Entscheidend für diese These ist allein, ob die »Proben« und »Prüfungen«, denen Agathon unterzogen wird, auf eine Erkenntnis seiner Bestimmung als Mensch zielen. Zur Problematik des Schlusses der ersten Fassung in erzähltheoretischer Hinsicht vgl. besonders Werner Frick, *Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1988, S. 487–495 und Walter Erhart, *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands »Agathon«-Projekt*, Tübingen 1991, S. 158–187.

In der zweiten Fassung des Romans hatte Wieland diesen Gedanken sehr prägnant ans Ende des Romans gestellt, wenn die »stufenweis wachsende Vollkommenheit der Gattung« sich – einmal mehr – aus der Betrachtung des harmonisch geordneten Kosmos aufdrängt. Dieser Beweis »einer ersten Urkraft, eines alles belebenden, beseelenden und regierenden Geistes« »verschlang alle Zweifel«, die Agathon an der Zukunft der Menschheit gehegt hatte. Agathon erkennt, dass »das irrdische Leben [...] nur eine von den Entwicklungen [war], durch welche der Mensch, so wie jede andre Gattung von Wesen, sich zu seiner höchsten Bestimmung emporarbeitet.« Das Leben, »so unbedeutend es in seinen einzelnen Augenblicken scheint«, ist damit »kein Possenspiel, kein Traum mehr: es wurde im Ganzen, in seiner Beziehung auf die Zukunft, in seiner Verknüpfung mit dem großen Plan der Gottheit wichtig.« In diesem »göttlichen Lichte« erkennt Agathon »die ersten Pflichten der Menschheit« als das individuelle Streben nach Weisheit und Selbstvervollkommnung.²⁸ (1773, XII.12, S. 280 f.)

Wenn diese Geschichte der Menschheit langsam und fast unmerklich verläuft, so weil nicht jeder Mensch seine Bestimmung und moralische Pflicht gleichermaßen scharf erkennen kann. Von Dionysius, dem Tyrannen, heißt es, er »würde Fähigkeit genug gehabt haben, ein guter Fürst zu werden, wenn er so glücklich gewesen wäre, zu seiner Bestimmung gebildet zu werden.« (IX.1, S. 363) Aber Dionysius hat nicht einmal die Erziehung bekommen, die »jeder junge Mensch von mittelmäßigem Stande« erhält, geschweige denn die Erziehung, »die sich für einen Prinzen schickt«. (IX.1, S. 363) Deshalb hat er auch in seinem irdischen Leben kaum Fortschritte in der Erkenntnis seiner moralischen Bestimmung als Mensch gemacht.

Ähnlich heißt es von Danae, die ihrer Seele eingezeichneten »Lineamenten der Tugend« (der »moral sense«) seien »durch einen Zusammenfluß ungünstiger Zufälle an ihrer Entwicklung gehindert« und in »ihrer ursprünglichen Bildung verunstaltet« worden. »Erziehung und Beispiele« hätten sie deshalb »über ihre wahre Bestimmung« verblendet. (1794, XIII.7, S. 665)

Danae immerhin findet am Ende des Romans zu ihrer Bestimmung, wenn sie sich zu einem tugendhaften Leben – und tugendhaft heißt: indem sie ihre Sinnlichkeit unter die Kontrolle der Vernunft stellt – durchringt. Sogar Hippias wird in dem späten *Gespräch im Elysium* (1800) »in einem so wesentlichen Punkt« wie der Frage nach der Perfektibilität des Menschen eine partielle Einsicht zugestanden. Auch wenn er sich die Menschen immer noch als »eine Art menschlicher oder menschengewordener Tiere« vorstellt, gibt er jetzt zu, dass diese Tiere »einer immer fortschreitenden inneren Vervollkommnung fähig sind«. Es stehe »in

28 Zweite Fassung des Romans, zit. nach der Originalausgabe Christoph Martin Wieland, Agathon, Leipzig 1773.

unsrer Macht [...], durch Verdopplung unserer Tätigkeit in dem Wirkungskreise, der uns angewiesen ist«, den Fortschritt der Menschheit zu beschleunigen.²⁹

Damit aber hätte dann auch Hippias begriffen, dass der Mensch nur dann seiner Natur und Bestimmung gemäß lebt, »wenn er immer empor steige«, indem »jede höhere Stufe der Weisheit und Tugend, die er erstiegen hat, seine Glückseligkeit erhöhe«. (1794, XVI.4, S. 776) In den Worten von Goethes *Faust*: »Wer immer strebend sich bemüht / den können wir erlösen«. (v. 11936f)

29 Christoph Martin Wieland, Agathon und Hippias. Ein Gespräch im Elysium, in ders., Geschichte des Agathon, hg. von Klaus Manger, Frankfurt am Main 1986, S. 779–795, hier S. 794.