

Zeitschrift: Zeitschrift für pädagogische Historiographie
Band: 11 (2005)
Heft: 2

Artikel: Johann Heinrich Campe und die tugendhafte zweite Natur
Autor: Casale, Rita
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-901840>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Johann Heinrich Campe und die tugendhafte zweite Natur¹

(Red.) Anhand einer begriffsgeschichtlichen Analyse zweier früher Schriften von Joachim Heinrich Campe, seiner Dissertation *Nonnulla de vi consuetudinis. Quaestionibus hominianis addita* (1768) und dem Buch *Philosophischer Commentar über die Worte des Plutarch: Die Tugend ist eine lange Gewohnheit* (1774) wird in diesem Beitrag darzulegen versucht, welche Bedeutung sowohl der rhetorischen Tradition als auch der Ästhetik für die Pädagogik im ausgehenden 18. Jahrhundert zukommt.

■ Rita Casale

«Könnten wir, sagt Plato, die Tugend nackt erblicken: so würden wir so viel Reiz an ihr entdecken, dass wir ausser ihr nichts auf der Welt mehr lieben wollten.

Aber zum Unglück setzt ein neuer Schriftsteller hinzu, ist sie ein keusches Mädchen, das sich eher nicht entkleidet sehen lässt, bis man sich mit ihm vermählet hat»

J. H. Campe, *Philosophischer Commentar*

«Il n'est point de Serpent, ni de Monstre odieux, Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux. D'un pinceau delicat l'artifice agreable Du plus affreux objet fait un objet aimable»

N. Boileau, *L'art poetique*

Trotz des erneuten Interesses, das die bildungshistorische Forschung in den letzten Jahrzehnten für die Pädagogik der «deutschen Aufklärung» zeigt, ist ein zentraler Aspekt der philanthropistischen Moralerziehung, nämlich die Rezeption der klassischen Rhetorik sowie die ästhetische Diskussion im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, weitgehend unerforscht geblieben. Die innovativen Studien der 90er-Jahre des 20. Jahrhunderts (insbesondere Kersting 1992) haben fast ausschliesslich den anthropologischen Hintergrund einer solchen Erziehungstheorie fokussiert und sich auf die Untersuchung der späteren Schriften konzentriert. Und auch die jüngsten Arbeiten über die Frühgeschichte des Philanthropismus, die zwar nicht länger die Anthropologie, sondern die theologischen Prämissen der Aufklärungspädagogik ins Zentrum der Analyse rücken (vgl. Overhoff 2004), setzten sich nicht mit einer solchen Tradition auseinander.

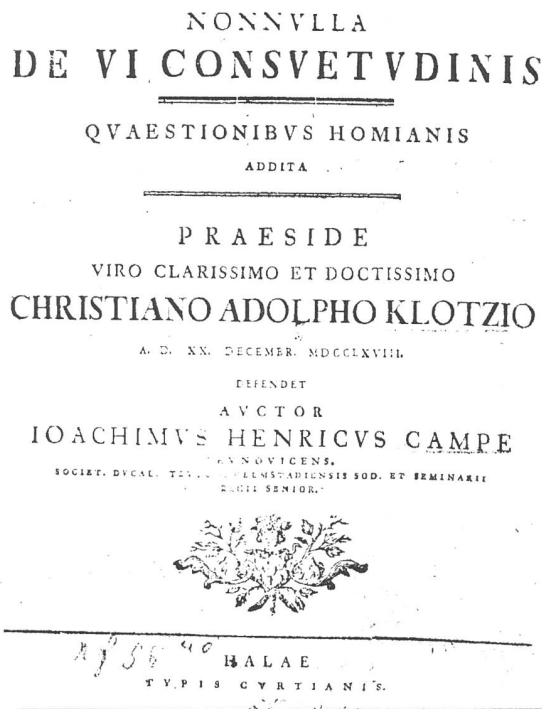
Es lässt sich jedoch zeigen, dass in die Fassung des Begriffs der Tugend, wie ihn Campe in seinen ersten Schriften entwickelt, die pädagogische Rezeption der damaligen ästhetischen Diskussionen in sehr weitgehendem Masse eingeht. Ausgehend von den ästhetischen Überlegungen von Henry Home (Lord Kames) und einem durch Cicero gefilterten Aristotelismus formuliert Campe einen Begriff der Tugend, der weder religiös noch ausschliesslich transzendental moralisch zu interpretieren ist. Tugendhaftigkeit wird nicht auf das Bewusstsein oder auf ein innerliches Gefühl der Sittlichkeit zurückgeführt. Eher bedient sich Campe bei seinen ethischen Überlegungen der rhetorischen Begriffe der Gewohnheit, der Übung, der Wiederholung und der Nachahmung.

1. Campes Dissertation: Die Macht der Gewohnheit

Campe schrieb seine Dissertation 1768 in Halle bei Christian Adolph Klotz². Klotz war Autor von Abhandlungen über Ästhetik, Kritik und guten Geschmack, die Resonanz bei der akademischen Jugend fanden. Auch die Zeitschriften, die von ihm herausgegeben wurden (vgl. dazu Hausen 1772), hatten einen grossen Leserkreis.

Die Analyse von Klotz' Vorlesung zeigt, dass sich der zentrale Hinweis auf Henry Home in der Dissertation auf den Einfluss von Klotz zurückführen lässt (vgl. Casale/Schmitt 2002). Die bis jetzt in der historischen pädagogischen Forschung ignorierte Rolle des Schotten Henry Home darf nicht unterschätzt werden³. Campes Dissertation kündigt sich mit ihrem Untertitel (*Quaestionibus hominianis addita*) als Kommentar zu dem ersten Traktat der Ästhetik an, der in Grossbritannien publiziert worden ist (Home 1762).

Homes *Elements of Criticism* ist die Hauptquelle der Dissertation, in der sich daneben vor allem Hinweise auf Schriften von Cicero, Nicolas Boileau, Moses Mendelssohn und Friedrich Justus Riedel finden lassen. Campes Interpretation von Home ist der aristotelischen Tradition verpflichtet, die die Frage nach der Tugend mit der Frage nach der Macht der Gewohnheit aufs engste verknüpft. In *Nonnulla de vi consuetudinis* geschieht dies nur noch nicht auf explizite Art und Weise. Es handelt sich um eine rhetorische Untersuchung der menschlichen Hand-



lungen, deren Bedeutung für das menschliche Glück von Campe von Anfang an stark betont wird.

1.1 Henry Home: Gewohnheit innerhalb einer Ökonomie der menschlichen Leidenschaften

Mit den *Elements of Criticism* legt Home eine empirische Ästhetik vor. Diese empirische Ästhetik versteht sich als eine physiologische Analyse der menschlichen Empfindungen, die die Basis der «Kultivierung» derselben vermittelt der schönen Künste bilden soll. Homes ästhetisches Projekt ist zugleich ein moralisches Programm.

Da die Natur des «empfindenden Wesens» (*sensitive being*) Home zufolge extrem kompliziert ist⁴, bedarf seine Erkenntnis der kritischen Zergliederung. Diese Analyse beruht auf der empiristischen Überzeugung, dass Objekt der menschlichen Erkenntnis nur Eindrücke der Sinne sein können. Aber im Gegensatz zu den bekannten Strömungen des Empirismus konzentriert sich Homes Untersuchung tatsächlich auf die Empfindung und nicht auf die Repräsentation⁵. Die Unterschiede der Eindrücke hängen von den verschiedenen Sinnen ab. Ausgehend von der Art, wie die Sinne dem Menschen die Eindrücke übertragen, kann man von höheren und niederen Sinnen sprechen. Beim Schmecken, Fühlen und Riechen, den niederen Sinnen, sei der Ort der Empfindung das Organ selbst, beim Sehen und Hören, den höheren, hingegen die Seele. Bei ihnen findet keine körperliche Berührung statt (vgl. Aristoteles 1995, X, 5 1175b 30 u.f.). Das Vergnügen, das Sehen und Hören erregen, hat einen «Mittelplatz» (vgl. dazu Zimmermann 1858, S. 224) zwischen «körperlicher Lust» und «intellektueller Lust»

(bzw. «Ergötzung des Verstandes»). Dank der «vermischten Natur» können diese Empfindungen zugleich Einfluss auf die Seele und auf den Körper haben. Diese besondere Stellung von Auge und Ohr erlaubt den schönen Künsten gerade vermittelt sinnlicher Tätigkeiten, nämlich Hören und Sehen, auf die Empfindungen und Leidenschaften des Menschen zu wirken. Deshalb können sie eine moralische Funktion ausüben⁶.

Die sinnlichen Tätigkeiten des Auges und des Ohrs seien aber auch selbst als «Gemütsbewegungen» und «Leidenschaften» wahrzunehmen. Die Leidenschaften seien wiederum Gemütsbewegungen, die mit einem Verlangen verbunden seien und im Unterschied zu denselben eine Dauer haben (Home 1772/1790, Bd. 2, S. 52, S. 69–70). Das Verlangen allein reicht nicht aus, die Leidenschaften zu charakterisieren, da es abnehmen könne. Die Dauer allein reiche ebenfalls nicht aus, da dann der Gemütsbewegung die Intensität mangelte, die sie erst zu einer Leidenschaft mache.

Auch die Tugend wird als Bewegung der Seele gefasst. Sie sei eine Neigung, die nach dem Guten strebe. Dadurch dass sie das Gute begehre, unterscheide sie sich von den Leidenschaften, die auf das Angenehme zielen. Diese Ablenkung der Leidenschaft, die die Tugend auch sein soll, bedürfe der Gewöhnung, die durch erzieherische Mittel unterstützt werden muss (ebd., S. 81): «Und um die Sache der Tugend von allen Seiten zu unterstützen, ist, durch eine bewundernswürdige Einrichtung, den guten Beyspielen eine solche Gewalt über das menschliche Herz gegeben worden, dass durch sie die Tugend eine Gewohnheit werden kann [...] Und jede Übung, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, führt zu einer Fertigkeit, denn eine Neigung oder ein Hang der Seele wird, wie ein Glied unseres Körpers, durch Uebung stärker» (ebd.). Auch Fabeln stellen wirksame Beispiele dar, die tugendhaften Bewegungen in den Jugendlichen hervorrufen (ebd., S. 82). Sie können für die Erregung einer Neigung zur Tugend dieselbe Funktion haben wie wahre Geschichten: «Es offenbaret sich daher eine grosse Weisheit, die uns also eingerichtet hat, dass wir eben derselben Besserung durch die Fabel als durch wahre Geschichten fähig sind» (ebd., S. 137). Kann das Beispiel auch als Ausgangspunkt der Bewegung auf die Tugend hin dienen, genügt das doch nicht, damit die Tugend eine Fertigkeit wird. Dazu bedarf es der Übung.

Damit aber die Übung didaktisch wirkend ist, ist eine ständige Wiederholung notwendig. Die Wiederholung ist geeignet sowohl eventuelle Unvollkommenheiten des Übenden als auch Mängel der Übung selbst zu korrigieren: «Da zu gleicher Zeit immer geschickte Mittel vorhanden sind, diese sympathetische Bewegung [der Tugend, RC] zu erregen, so kann die öftere Wiederholung derselben grossentheils bey Mangel einer vollständign Übung ersetzen. Auf diese Weise kann sich jeder durch gehörige Uebung eine dauerhafte Fertigkeit in der

Tugend erwerben» (ebd., S. 82).

Das Schema Neigung – Übung – Wiederholung – Fertigkeit – Tugend ist somit bei Home als das eines Erziehungsprozesses zu erkennen, an dessen Ende der tugendhaft handelnde Mensch stehen soll. Dieser Mensch handelt tugendhaft aus Gewohnheit.

Der Analyse des Begriffs der Gewohnheit widmet Home das 14. Kapitel seiner *Elements of Criticism* («Custom and habit»). Diese Untersuchung will als eine philanthropische Studie verstanden sein. Es geht um eine Menschenkenntnis, die versucht, die menschlichen Handlungen vorherzusehen, um sie zu regieren, und nicht mehr um ein pädagogisches Modell. Dass jede menschliche Handlung von den Leidenschaften verursacht wird, ist der Ausgangspunkt der Untersuchung. Nur die Gewohnheit erlaubt dem Menschen seine Leidenschaften zu gebrauchen. Die glückliche Macht der Gewohnheit besteht darin, dass die tugendhafte Handlung eine Praktik bzw. Fertigkeit wird, die den Menschen von der Mühe eines ständigen Anfangs befreit: «Dass die Macht der Gewohnheit eine glückliche Anstalt zu unserm Besten sey, muss jeder einräumen, der bedenkt, dass unsre eigentliche Bestimmung die Arbeit, und das Vergnügen nur unsre Erholung ist» (ebd., S. 113). Die einmal gewonnene Gewohnheit ist für Home die Wiederholung derselben Haltung. Die Festigung dieser Haltung ist die Wirkung, welche die Gewohnheit auf die Seele oder den Körper hat. Diese Wirkung kann aktiv sein, wie bei Leibesübungen oder passiv, wie in den Fällen, da man durch Gewohnheit Geschmack an gewissen Dingen findet, an denen man anfänglich keinen fand. In einigen Fällen resultiert aus Gewohnheiten aber auch Langweile (Ekel oder Sättigung), in anderen Fällen dämpfen sie die Schärfe von Schmerz und Leiden.

Häufige Wiederholung über eine längere Dauer kann diese Festigkeit hervorbringen: «die Länge der Zeit ist dazu nothwendig» (ebd., S. 94). Die Prozedur, durch die der Mensch eine gewisse Festigkeit des Charakters gewinnt, wird von Home mit minutiöser Präzision beschrieben: «Weder der schnellste Fortgang der Handlungen in einer kurzen Zeit, noch ein langsamer Fortgang in der längsten Zeit, ist allein für sich dazu hinreichend. Diese Wirkung muss durch gemässigste, gelinde Beschäftigung, und durch eine lange Reihe zwangsfreyer Bemühungen, die durch kurze Zwischenräume getrennt sind, hervorgebracht werden. Ja, ohne Ordnung in Rücksicht auf Zeit, Ort und andere Umstände der Handlung, sind auch diese nicht einmahl zureichend. Je einförmiger die Art zu handeln ist, desto eher wird sie zur Fertigkeit» (ebd., S. 94f.). Es ist diese langsame und wiederholte Tätigkeit, die dem Menschen die Lust des mässigen Vergnügens gönne.

In Homes Fassung der Tugend als einer Neigung, die der Gewohnheit und der Übung bedarf, kann man die theoretische Konstellation finden, die Campe als Basis seiner Dissertation und seines späteren *Philosophischen Commentars* dienen sollte. Allerdings versucht Campe die Unklarheit von Ho-

mes Konzeption, der zwar beschreibt wie man von der Neigung zur Tugend komme, aber deren inneren Zusammenhang nicht bestimmt, zu beseitigen. Dazu bedient er sich der Überlegungen Moses Mendelssohns.

1.2 Moses Mendelssohn: Die Lust am Gewohnten

Bei Mendelssohn wird wie bei Home die Tugend als das Streben nach dem Guten verstanden. Was bei Home ungeklärt blieb, der Zusammenhang zwischen dem Angenehmen und dem Guten, findet bei Mendelssohn in der Wiederaufnahme der platonischen Tugendlehre seine Lösung. Auf dieser Basis meint Mendelssohn die epikureische Tradition widerlegen und eine Brücke zwischen Lust und Moral bauen zu können.

Platon zufolge ist die Frage nach der Tugend nur mittels einer Idee des Guten zu beantworten. In den beiden Dialogen *Menon* und *Protagoras* wird der Begriff der Tugend ausgehend von der Frage ihrer Lehrbarkeit diskutiert. Die Tugend könne nur gelehrt werden, wenn sie Wissenschaft sei. Und eine Wissenschaft sei sie, weil ihr die wahre Erkenntnis dessen zugrunde liege, was Lust verspreche.

Die platonische Lehre ist nicht gegen die Lust gerichtet, sondern zielt vielmehr auf ihre Erfüllung. Die wissenschaftliche Tätigkeit realisiert sich als Messkunst, die in der Lage ist, den unmittelbaren Lustgewinn und das durch Vernunft ersichtliche Angenehme gegeneinander abzuwägen und das scheinbar Angenehme vom wirklichen zu unterscheiden. Mendelssohn wie auch später Campe folgen genau dem platonischen Modell, das erstens das schlechterdings Angenehme, zweitens das schlechterdings Unangenehme, drittens das Angenehme, das in der Folge unangenehm wird, viertens das Unangenehme, das in der Folge angenehm wird (Campe 1768, S. 12, Mendelssohn 1761, S. 45), unterscheidet. Der Mensch tue das Unangenehme, erkennend, dass es Unangenehmes sei, überwunden aber von dem Angenehmen (Platon: *Protagoras*, 355b)⁷. Die unmittelbare Lust, die man bei der Ausführung einer Tätigkeit fühlen kann, sei kein zuverlässiges Kriterium. Nur im Laufe der Zeit könne sich die Art der Empfindungen zeigen. Dadurch, dass in die Lust die Überlegung und die Abwägung einbezogen wird, denen eine gewisse Dauer eignet, werde die Dimension des Augenblicks überwunden. Das so gefasste Angenehme bzw. die Lust sei das Ziel jeder Handlung und beruhe auf Wissen (ebd., 356d). Es sei das höchste Gut. Nach der Lust zu leben, bedeute zugleich, sich entsprechend den Tugenden zu verhalten.

Die grundlegende Struktur des Naturverhältnisses, wonach die Neigung oder das Verlangen durch die Vorstellung des Angenehmen hervorgerufen wird, wird beibehalten. Durch die Erkenntnis des Guten als dem, was in Wahrheit Lust verspricht, werden die Handlungen auf das Gute ausgerichtet. Das Angenehme wird zum Antrieb für die guten Taten.

Mendelssohn modifiziert seine platonische Grundlage, die er weitgehend übernimmt, in zweierlei Hinsicht. Beide Veränderungen gegenüber Platon sind für Campe von besonderer Bedeutung und erlauben es ihm, Platons Philosophie mit den Reflexionen Homes zu verbinden.

Zum einen hebt Mendelssohn die moralische Bedeutung der Schönheit hervor, die neben der Vollkommenheit und der Sinnlichkeit die dritte Quelle der angenehmen Empfindung sein soll. Ein Drittes ist die Schönheit, insofern in ihr Sinnlichkeit und Vollkommenheit verknüpft sind. Die von ihr hervorgerufene angenehme Empfindung wird in rationalistischer Manier als das klare, aber undeutliche Bewusstsein der Vollkommenheit definiert (Mendelssohn 1761, S. 27)⁸. Sie ist als die sinnliche Wahrnehmung der Vollkommenheit zu denken. Dies begründet nun bei Mendelssohn wie bei Platon die Überlegung, dass der zeitliche Faktor bei der Erkenntnis des Angenehmen eine grosse Rolle spielt.

Zum anderen behauptet Mendelssohn, ohne auf die platonische Identifikation von Tugend und Wissenschaft zu verzichten, dass die Lehre der Tugend, um erfolgreich zu sein, auch der Übung bedarf. Die Tugend sei nur vermittle der Übungen vollständig erlernbar: «Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft, wie Plato sagt, und kann erlernt werden, aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Überzeugung, sondern auch kunstmässige Übung und Fertigkeit» (ebd., S. 60f.). Diese «künstliche» Korrektur der platonischen Tugendlehre wird von Mendelssohn mit dem Begriff der Gewohnheit durchgeführt: «Die Gewohnheit und die Übung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, dass eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert wurde» (ebd., S. 53).

Unter Gewohnheit wird die Wiederholung einer und derselben Handlung verstanden. Auch die Übung ist nichts anderes als Wiederholung, aber im Sinne einer Handlung, die mit Fleiss und Absicht wiederholt wird.

Erst durch Mendelssohns moderne Ergänzungen, die Erweiterung des platonischen Kontextes um das Schöne und die Übung, kann die Bestimmung der angenehmen Empfindung als Motor der Formation von Gewohnheiten Eingang in Campes Rezeption von Home finden.

1.3 Johann Heinrich Campe: Gewohnheit als sinnliche Vernunft

In der Dissertation nimmt Campe die Thematik der Gewohnheit so auf, wie Home sie in den *Elements of Criticism* ausgearbeitet hatte. Campe setzt dabei aber den Akzent auf die Macht der Gewohnheit und auf die Art dieser Macht. In der Tat sind es zwei Fragen, die im Zentrum von Campes Dissertation stehen. Die erste stellt das Problem der Macht der Gewohnheit allgemein: «Woran liegt es, dass die Gewohnheit im Allgemeinen grossen Einfluss auf

uns hat?»⁹ Die zweite Frage betrifft die Art und Weise, in der die Gewohnheit ihren Einfluss zeigt: «Welches ist der Grund dafür, dass unsere Seele infolge häufigen Gebrauchs einer Sache und nachdem sie sich an sie gewöhnt hat, sich einmal ihr stark zu – und einander mal sich vehementer von derselben abwendet?»¹⁰

Die Erläuterung des Was und des Wie der Macht der Gewohnheit setzt für Campe eine ausführliche Untersuchung ihrer Prinzipien voraus. Die Natur der Gewohnheit zu definieren, bedeutet zuerst, dass ihr dreifaches Verhältnis zu Körper und Seele expliziert wird: «Jede Gewohnheit ist entweder eine Gewohnheit des Körpers oder der Seele oder von beiden»¹¹. Der Bezug der Gewohnheiten zu Körper und zu Seele präzisiert ihre Natur, aber er bietet noch keine Erklärung über die Prozesse ihrer Entstehung. Erst der Hinweis auf die Empfindungen kann deutlich machen, wie Gewohnheiten sich bilden. Empfindungen können angenehm oder unangenehm sein. So wie eine unangenehme Empfindung, die sich aus einer gewissen Handlung ergibt, dazu führt, dass die Tätigkeit, die Unwohlsein hervorgebracht hat, vermieden wird, führt eine angenehme Empfindung umgekehrt dazu, dieselbe Handlung zu wiederholen. Das legt die Möglichkeit nahe, wie Mendelssohn unter Berufung auf Platon angedeutet hat, die angenehme Empfindung in der Erziehung zur Tugend als Instrument einzusetzen. Eine Übung, die eine angenehme Empfindung verspricht, motiviert zur Wiederholung.

Campes Konzeption geht darüber noch hinaus. Bei Platon war der Zusammenhang von Angenehem und Gutem an die Erkenntnis gebunden, dass das Gute zugleich das Angenehme sei. In der Moderne wird hingegen der Hiatus zwischen Angenehem und Gutem durch die Übung und die Wiederholung überbrückt. Das ist dadurch möglich, dass die Wiederholung selbst als angenehm empfunden wird und damit zu einem eigenen Element der Erziehung verselbstständigt wird. Die erste Übung zur Erwerbung von Gewohnheiten ist darum die Übung durch Wiederholung. Diese ist das konstitutive und pädagogische Element, das die Sedimentierung der Ergebnisse der Übungen erlaubt. Campe verschärft Mendelssohns Ergänzungen zu Platon hinsichtlich der wirkenden Kraft von Übung und Wiederholung so weit, dass deren Mechanik an die Stelle der Erkenntnis treten kann, die für Platon noch die entscheidende Bedeutung hatte. Deren Rolle reduziert sich darauf, dem Pädagogen die richtige Anleitung seiner Schüler zu ermöglichen. Dass Platons Bezug auf die Erkenntnis faktisch negiert wird, obwohl die darauf basierenden Gedanken über das Angenehme und das Gute, wie erläutert, via Mendelssohn den Hintergrund für Campes Überlegungen bilden, erklärt, warum er von ihm nicht mehr explizit in Betracht gezogen wird.

Die Übungen sollen nicht nur Veränderungen auf der Oberfläche verursachen. Aussen und Innen scheinen bei Campe nicht mehr getrennt zu sein.

Das Wort Übung darf nicht etwa bloss auf die äusserlichen Handlungen bezogen werden, sondern sie fasst auch alle innerlichen Wirkungen auf unsere denkende Seelenkraft in sich. Man muss so lange wiederholen, bis man sich im Laufe der Übung ihrer Regeln nicht mehr bewusst ist, bis «sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu sein scheint» (Mendelssohn 1761, S. 61).

Die Naturalisierung der Gewohnheit beinhaltet hier die Naturalisierung der Tugend. Dieser Schritt ist in der Dissertation nur angedeutet und wird von Campe in seinem *Philosophischen Commentar* ausführlicher thematisiert. Diese Schrift von 1774 ist ein Kommentar zu Plutarchs Motto: «Die Tugend ist eine lange Gewohnheit». Dort werden Gewohnheit und Tugend ausgehend von einem «lateinischen Aristotelismus» identifiziert. Auf der Basis von Ciceros stoischem Aristotelismus¹² und von Plutarchs Tugendlehre entwickelt Campe den Begriff der Tugend als einer «Praktik», die aus wiederholten Übungen entsteht¹³ und zieht damit die Konsequenz aus seiner faktischen Negation des Platonismus in seiner Dissertation.

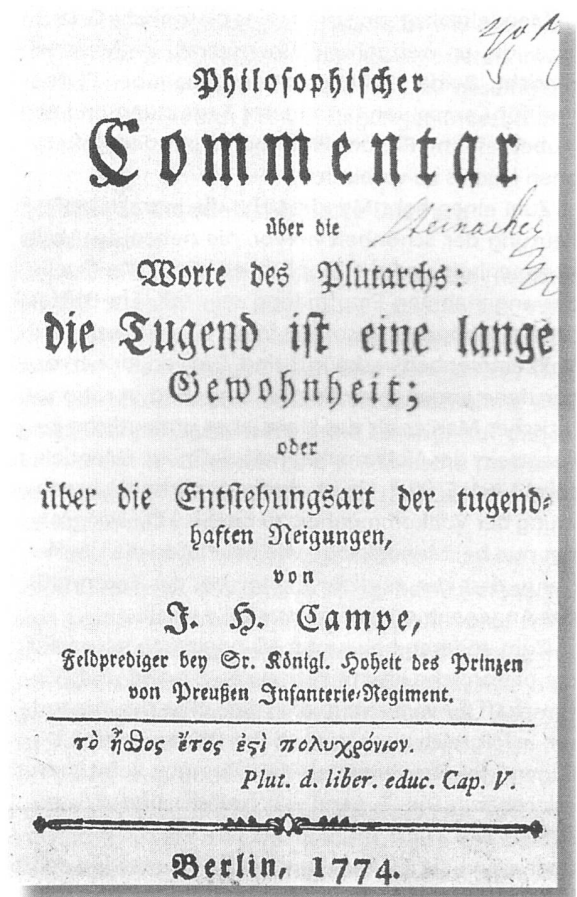
2. Campes Philosophischer Commentar: Die Tugend ist eine lange Gewohnheit

2.1 Aristoteles: Tugend als Habitus

In der *Nikomachischen Ethik* werden die Überlegungen Platons hinsichtlich der Tugend vielfach kritisiert. Im Kontext dieses Beitrags sind nur zwei Aspekte dieser Kritik zu erwähnen: Aristoteles bestreitet sowohl, dass die Ethik eine strenge Wissenschaft sein könne, als auch, dass es einen unmittelbaren Nexus zwischen richtiger Erkenntnis und richtigem Handeln gäbe.

Gegenstand der Wissenschaft sei das Notwendige, das sich nicht anders verhalten kann (Aristoteles 1995, 1139b, S. 15–35). Der Gegenstand der Ethik sei das Handeln, das im Gegensatz zum Notwendigen sich so oder anders verhalten kann. Die Ethik ist eher als Überlegung über die Tugend denn als Wissenschaft von ihr zu charakterisieren. Die tugendhaften Handlungen lassen sich darum auch nicht wie die wissenschaftlichen Erkenntnisse durch die Lehre tradieren. Sie entstehen vielmehr aus Gewohnheiten. «Die sittliche [Tugend, RC] [...] wird uns zuteil durch Gewöhnung, davon hat sie auch den Namen erhalten, der nur wenig von dem Wort Gewohnheit verschieden ist. Daraus erhebt auch, dass keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil wird. Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden» (ebd., 1103a, S. 17–22). Die Tugenden sind, setzt Aristoteles fort, weder etwas von Natur noch etwas gegen die Natur. Die Anlage zu den Tugenden gehört zu dem Menschen *per natura*. Aber damit die Anlage zur Wirklichkeit wird und zwar zur Tugend, sei die Gewöhnung notwendig¹⁴.

Im vierten Kapitel des zweiten Buchs der *Niko-*



machischen Ethik weist Aristoteles auf drei psychische Phänomene hin, um zu erklären, was Tugend ist: Affekte, Vermögen und Habitus. Unter Affekten wird alles verstanden, was mit Lust oder Unlust verbunden ist; unter Vermögen wird gefasst, was die Menschen für die Affekte empfänglich macht; zuletzt der Habitus, der erlaubt, dass der Mensch sich mit einer gewissen Festigkeit in Bezug auf die Affekte verhält.

Gerade, dass das Handeln etwas Veränderliches sei und nichts Natürliches, ermöglicht die Ausbildung eines bestimmten Habitus als Grundlage der Tugend durch Übungen: «Aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus. Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus» (ebd., 1103a, S. 20–25). Die Tugend ist ein Habitus, der dem Menschen ein «mittleres» Verhalten in Bezug auf seine Affekte erlaubt: Die Tugend liegt «wo das Übermass verfehlt ist und der Mangel Tadel erfährt» (ebd., 1106a, S. 24–27).

2.2 Plutarch: Tugend ist lehrbar

Plutarch nimmt das aristotelische Erklärungsmodell der Tugend auf und akzentuiert in dessen Konstruktion die Rolle der Übung im Entstehungsprozess der tugendhaften Tätigkeiten. Dass die Ethik nicht als strenge Wissenschaft gelten kann, schliesst die Lehrbarkeit der Tugend nicht mehr aus. Wenn Tugenden aus Gewohnheiten bestehen, können sie

vermittels der Übungen für Plutarch nicht nur gebildet, sondern auch gelehrt werden. Wie für die Künste und Wissenschaften gehören die folgenden Elemente zur vollkommenen Erwerbung der Tugenden: Naturanlage, Verständnis und Gewohnheit. Der Unterricht bringe dazu, die Tugend zu verstehen und die praktische Übung gestatte, dass sie eine Gewohnheit werde. «Der Anfang ist die Naturanlage, der Fortschritt ist das Lernen, die Praxis ist die Übung» (Plutarch 1948, S. 109). Der Übung kommt sowohl die Funktion der Festigung der Tugenden als auch die ihrer Tradierung zu. Wird der Übung so viel zugetraut, wird die Bedeutung der Naturanlage im Verhältnis der oben genannten Elemente zwangsläufig eingeschränkt. Obwohl sie notwendig zu sein scheint, kann die Übung einen «Mangel an natürlichen Anlagen» kompensieren: «Meint aber Jemand, man könne mit gehöriger Unterweisung und Tugendübungen einem Mangel an natürlichen Anlagen auf keine Weise abhelfen, der wisse, dass er ganz und gar irrt. Trägheit verdirbt die beste natürliche Anlage, während der Fleiss ersetzt, was der Natur abgeht. Wenn die Nachlässigkeit ausserstande ist, das Leichteste zu vollbringen, so kann der Eifer die schwierigsten Dinge ins Werk setzen» (ebd.). Die Gewohnheit tritt dort ein, wo es an der Naturanlage fehlt. Ihre Macht erweist sich darin, dass sie diesen Mangel beheben kann.

2.3 Cicero: Tugend als zweite Natur

Auch für Cicero wie für Aristoteles ist die Tugendfrage mit der Glückseligkeit verbunden¹⁵. Glückseligkeit ist für ihn das höchste Gut und als solches Ziel jeder menschlichen Handlung. Unter Tugend versteht Cicero in *De finibus*¹⁶ die Bedingung der Glückseligkeit. Die Diskussion um die Ziele menschlicher Handlungen wird von ihm in Auseinandersetzung mit den Epikureern, mit den Stoikern und mit den Peripatetikern entwickelt. In allen drei Doktrinen spielt die Definition des Begriffs der Natur eine grosse Rolle. Sie unterscheiden sich darin, was für ein Gegenstand ihnen die Natur ist: Den Epikureern sei sie Körper, den Stoikern der Kosmos und den Peripatetikern Anlage. Gemeinsam sei ihnen, dass sie die Natur als bewegendes Prinzip in Bezug auf die Tugend als Selbstliebe interpretieren. Die Koordinaten, von denen ausgehend das Thema diskutiert werden, sind: Lust, Seele und Körper.

Cicero zufolge existieren für die Epikureer nichts anderes als Körper und die Lust sei das höchste Gut (Cicero: *De finibus*, S. 30f.). Glückseligkeit bedeute ihnen, ein Leben in der Lust zu führen, die als Erfahrung des Angenehmen gefasst wird. Auch die Lust der Seele sei eine Folge des körperlichen Geniessens: «Lust wird aber nach der Gewohnheit aller, die Latein sprechen, dort angenommen, wo etwas Angenehmes erfahren wird, das irgendeines der Sinnesorgane in Bewegung setzt. Übertrage dieses Angenehme, wenn du willst, auf die Seele, denn in beiden Fällen ist ein *«iuvare»* gemeint, von dem *«iucundus»* abgeleitet ist»¹⁷.

Im Gegensatz zu den Epikureern setzen die Stoiker die Glückseligkeit kaum in Verbindung zum Körper und seiner Lust. Das höchste Gut sei die Übereinstimmung mit der Natur (ebd., S. 101). Gilt für Menschen wie für Tiere gleichermaßen, dass ihr Tun von der Selbstliebe bestimmt wird, so zeichnen sich erstere dadurch aus, dass sie sich dabei der Vernunft bedienen. Sie sind in der Lage, viele Dinge gleichzeitig zu behandeln, Ursachen und Folgen der Erscheinungen zu erkennen, Ähnlichkeiten herzustellen und Getrenntes zu verbinden. Ausserdem erlaube der Besitz der Vernunft dem Menschen, das eigene Leben als ein Ganzes zu verstehen, wodurch er Gegenwart und Zukunft verknüpfen kann. Auch der soziale Charakter des Menschen sei ein Ergebnis seiner Vernunft. Die Übereinstimmung mit seiner sozialen Natur drücke sich zuerst in der Liebe zur Familie, danach zu seinen Mitbürgern und zuletzt zu allen Sterblichen aus (ebd., S. 111). Die stoische Tugend sei die vollkommene Entwicklung der Vernunft (ebd., S. 271), durch die der erstrebte Einklang mit der Natur erreicht wird. Die Tugend sei die Art, in der die Menschen der Natur entsprechen und darum etwas an sich Lobenswertes. Diese Vollendung der Natur vermittels der Vernunft brauche Künste, die die Anlagen der Natur unterstützen und zur Vollkommenheit entwickeln (ebd., S. 255)¹⁸.

Die Stoiker nennen die Vollendung der Natur explizit als Prinzip, die Epikureer formulieren sie implizit als solches, wenn sie den Körper als Natur und seine Lust als höchstes Gut fassen. Aus der Auseinandersetzung mit den beiden Positionen ergibt sich deshalb für Cicero, dass der Wert der Vollendung der Natur allgemein anerkannt ist. Gleiches gilt für die Feststellung, dass erst die Bildung des Menschen sie realisieren kann. Die Grenze der oben dargestellten Positionen zeigt sich dort, wo sie einander entgegengesetzt sind, nämlich in dem, worauf sich die Bildung beziehen soll: «Es ist allgemein anerkannt, dass die gesamte Aufgabe und das Geschäft der Weisheit in der Bildung des Menschen besteht. Die einen [...] tragen Thesen vor, aus denen sich ergibt, dass sie das höchste Gut in den Bereich verlegen, der unserer Macht entzogen ist; sie sprechen von ihm wie von einem seelenlosen Körper. Andere dagegen kümmern sich um nichts anderes als um die Seele, als ob der Mensch keinen Körper hätte» (ebd., S. 272f.).

An den Epikureern kritisiert er die ausschliessliche Reduktion der Lust auf ein körperliches Phänomen und den Vorrang der Lust bezüglich der Bestimmung des Körpers: «Gibt es nicht am Körper selbst viele Dinge, die der Lust vorzuziehen sind, wie Kraft, Gesundheit, Schnelligkeit und Schönheit?» (ebd., S. 168f.). Von den Stoikern weist er sowohl die Ausschliessung des Körpers als auch die Definition des Verhältnisses zur Natur zurück. Sehr widersprüchlich findet er die stoische Bestimmung der Natur zugleich als zu erreichendes Ideal und als unvollkommenen Ausgangspunkt: «Was ist wider-

spruchsvoller als die Erklärung der Stoiker, man kehre zur Natur zurück, nachdem man das höchste Gut erkannt habe, um die Prinzipien des Handelns, also der Pflicht, bei der Natur zu holen?» (ebd., S. 282f.). Denn die Tugend, insoweit sie selbst die Praxis der Übereinstimmung mit der Natur sein sollte, sollte zugleich auch Kunst sein.

In dem letzten Buch von *De finibus* bietet Cicero eine Alternative zu den zwei oben skizzierten Positionen an. Laut Cicero enthält dieses Buch die Darstellung der aristotelischen Ethik. Tatsächlich gibt es eine Version des Aristotelismus, die die stoische Tugendlehre integriert, aber auch ihre Grenze überschreitet. Wie für die Stoiker sei die Glückseligkeit auch für die Aristoteliker das höchste Gut. Aber die Aristoteliker fragen sich nicht, was Glückseligkeit ist, sondern woraus sie entsteht (ebd., S. 330f.). Für sie bestehe der Mensch in Seele und Körper. Da der Mensch Vernunft besitze, habe die Seele als Sitz der Vernunft den ersten Rang. Aber trotz der Tatsache, dass die Tugend die Vollendung der Vernunft sei, kann sie nicht ohne die Erziehung ausgeübt werden. Die Natur des Menschen enthalte die Möglichkeit, nicht die Realität der Tugend: «Der Mensch hat [...] von Natur die angeborene Fähigkeit für alle Tugenden [...] aufnahmebereit zu sein. Darum werden die Kinder, ohne Belehrung erhalten zu haben, durch Abbildungen der Tugenden, deren Keime sie in sich besitzen in Bewegung versetzt. Dies sind nämlich die Grundlagen der Natur, durch deren Entwicklung gewissermassen der Keim der Tugend erzeugt wird» (ebd., S. 348f.). Durch die Belehrung, durch die Gewohnheit entsteht eine zweite Natur, die erst die Vollendung der ersten ermöglicht (ebd., S. 382f.)¹⁹.

2.4 Johann Heinrich Campe: Tugend durch Übungen

Der einseitige Bezug der Tugend entweder auf den Körper oder auf die Seele, der schon von Cicero kritisiert wurde, musste sich Campe im Kontext einer von ihm beabsichtigten moralphilosophischen Interpretation der rationalistischen Metaphysik erneut stellen. Leibniz' Begriff der Seele bietet ihm eine Lösung der vom Rationalismus aufgeworfenen Leib-Seele-Problematik, auf der er seine Sittentheorie aufbauen zu können glaubt. Petersen²⁰ zufolge ermöglicht die Ausdehnung des Lebensbegriffs bei Leibniz die Überwindung von Descartes' Dualismus von Leib und Seele und die Koexistenz der Einheit und Mannigfaltigkeit in allen seelischen Zuständen. Das Verhältnis zwischen Leib und Seele ist als Verhältnis zwischen Körper und Kraft zu verstehen. Statt entgegengesetzt zu sein, sei die Seele das Prinzip der Tätigkeit des Körpers. Die Auffassung der Seele als Kraft bzw. als Prinzip des Lebens erklärt die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände, ohne auf ihre Einheit zu verzichten, weil Leibniz, wie Cochius in seiner Untersuchung über die Neigungen formuliert²¹, mit Kraft nicht nur *dynamis*, *potentia nuda*, sondern auch *entelechie* meint (Petersen 1921, S.

356–374).

Für Campe beinhaltet Leibniz' Fassung der Seele – als einer Vorstellungskraft entsprechend dem physischen Begriff von Kraft – zugleich die Möglichkeit einer moralischen Bestimmung ihres Objekts. Sie strebe nach Wirksamkeit und alles was diesem Bestreben ein Hindernis in den Weg legt, sei ihrer Natur zuwider: «Ein Objekt, dessen Begriff unsere Vorstellungskraft erweitert, nennen wir (physisch oder moralisch) *gut*; ein Objekt hingegen dessen Begriff unsere Vorstellungskraft einschränkt nennen wir (physisch oder moralisch) *böse*» (Campe 1774, S. 45). Und die Vorstellung des Guten sei mit einer angenehmen, die des Bösen mit einer unangenehmen Empfindung verbunden: «Jede neue Vorstellung, welche der Seele eine Erweiterung ihrer Vorstellungskraft zu versprechen scheint, macht ihr Vergnügen; jede neue Vorstellung hingegen, welche der Seele eine Einschränkung ihrer Vorstellungskraft zu drohen scheint, macht ihr Missvergnügen. Im ersten Fall liebt sie das Neue, im andern das Gewöhnliche» (ebd., S. 84). Indem Campe Gutes und Angenehmes durch die Vorstellungskraft, die die Seele ist, verknüpft sieht, kann er die Tugend als eine Fertigkeit derselben bestimmen, die auf der Neigung beruht. Unter Neigung versteht man gewöhnlicherweise eine nur vorübergehende Ausrichtung des menschlichen «Begehungsvermögens» auf eine gewisse Art von Gegenständen; für Campe hat sie hingegen immer bleibenden Charakter: «Bey jeder Neigung liegt ein Verlangen zum Grunde» (ebd., S. 25).

Entsprechend der von ihm übernommenen Lehre ist die «Urkraft der Seele ... das einzige formelle Principium aller ihrer Neigungen, so wie die verschiedenen äussern Objekte derselben das materielle Principium sind, wodurch die Verschiedenheit dieser Neigungen bestimmt wird» (ebd., S. 32). Er akzeptiert daher weder die Hypothese, der zufolge jeder Neigung ein «wesentlicher Grundtrieb» entspreche, noch jene, der gemäss jeder Neigung eine «verborgene Eigenschaft» (die scholastische *qualitas occulta*) zugrunde liege. Er distanziert sich auch sehr deutlich von der Hypothese «eines gewissen angebohrnen dunklen Gefühls des moralischen Guten und Bösen»²².

Ausgehend von der Seele als ihrer Quelle entstehe eine Reihe von unterschiedlichen Neigungen, je nach dem Objekt, auf das sie sich beziehen. Die Neigungen, die einen sehr allgemeinen Gegenstand haben, werden «natürliche Triebe» genannt. Die mit einem besonderen Objekt werden als «erlangte Triebe» oder «Fertigkeiten und Gewohnheiten» definiert. Die ersteren sind bei jedem Menschen, wenn auch in verschiedenen Graden, vorhanden. Die zweiten sind «nur bey denen, in welchen Übung und Gewohnheit sie erzeugt haben» (ebd., S. 41). Die Tugenden beruhen auf dieser zweiten Gruppe von Neigungen, und dürfen deshalb nicht nur gelehrt, sondern müssen durch Übung erlangt werden. Der blosse trockene Unterricht reiche für die

Erwerbung der Tugend nicht aus. Gegen die platonische Identifikation von Tugend und Wissenschaft wendet Campe ein, dass zwischen Wissen und Ausüben eine grosse Kluft bestehe. Sicher erlaubt nach Campe der Unterricht «eine deutliche Erkenntnis dessen, was in jedem Falle recht und unrecht ist» (ebd., S. 52), zu erlangen, aber erst die Übung ermöglicht die Praktik der Tugenden. Obwohl und weil im *Philosophischen Commentar* die Bedeutung der Übung für die Entstehung der Tugend gegenüber der ihrer Erkenntnis hervorgehoben wird, wird die Tugendlehre zur Grundlage einer ganzen moralischen Erziehungslehre (ebd., S. 5)²³.

Auch in der Schrift *Philosophischer Commentar* geht es Campe wie schon in seiner Dissertation darum zu erklären und zu begreifen, wieso die Menschen sowohl von dem Neuen als auch von dem Gewöhnlichen angezogen sind. Die Folge der Argumentation und die Beispiele des Kommentars zu Plutarch ähneln im Stil oft seiner Dissertation. Und obwohl er sich auch hier explizit der Überlegungen Mendelssohns bedient, wird das Verhältnis der Macht der Gewohnheit zum Angenehmen auf der Basis der dargestellten Seelentheorie, die sich insbesondere auf Cochius' Schrift *Untersuchung über die Neigung* stützt, umgekehrt. Campe unterscheidet drei Klassen von Gewohnheiten hinsichtlich der angenehmen Empfindung, die sie begleiten: Gewohnheiten, die von Anfang an Vergnügen machen; Gewohnheiten, die von immer wachsendem Vergnügen begleitet werden; Gewohnheiten, die nur mit der Zeit angenehm werden (ebd., S. 107). Deutlich wird, dass Campe nicht mehr wie Mendelssohn vom Angenehmen ausgehend die Entstehung der Tugend erörtert, sondern der Gewohnheit die Macht zuschreibt, eine Handlung angenehm werden zu lassen. Möglich wird diese Umkehrung, weil das Angenehme nicht mehr als sinnliche Wahrnehmung der Vollkommenheit bestimmt wird, was seine Empfindung immer noch vom Objekt abhängig sein lässt, sondern die Quelle des tugendhaften Handelns im Trieb zur subjektiven Vollkommenheit, zur Erweiterung der eigenen Kraft, gesehen wird. Ist Campe zufolge angenehm, was die Vorstellungskraft erweitert, unangenehm, was sie beschränkt, gestattet die Gewohnheit dort noch den Bereich unserer Vorstellungen auszuweiten, wo die Natur ihm eine Grenze gesetzt hat. Die Gewohnheit, einmal aus Übung und Wiederholung hervorgegangen, verselbständigt sich in diesem Kontext zu einer Kraft eigener Art. Ihre Macht besteht darin, dass sie uns Gefallen finden lässt an dem, was zunächst Abscheu erregen kann: Die Neuigkeit erweckt die Aufmerksamkeit, die Gewohnheit schwächt die Abscheu (Cochius 1767, S. 29 u.f.).

Es scheint, dass die Macht der Gewohnheit keinen Widerstand kennt, der nicht überwunden werden kann: «Keine Sache, sie mag noch so schlimm seyn, keine Lebensart, sie mag uns so beschwerlich scheinen, keine Arbeit, sie mag uns anfangs noch so sauer werden; ist nach einer glücklichen Einrich-

tung der Dinge, durchaus unvollkommen, durchaus beschwerlich, durchaus unerträglich. Jede, noch so schlimme Sache, hat auch ihre gute Seite, jeder noch so beschwerliche Zustand, hat seine Annehmlichkeiten. Diese Bemerkung macht es uns begreiflich, wie eine unangenehme Sache durch Übung und Gewohnheit uns bald erträglich, bald sogar angenehm werden könne» (Campe 1774, S. 111).

Die Betonung der Kraft der Übung impliziert eine deutliche Anerkennung der Macht der Erziehung. Sie besteht in der Schöpfung einer zweiten Natur, die fähig ist, die stoische Vollendung der Natur vermittle der Gewohnheiten zu realisieren. Campe hat damit das Programm von Cicero konkretisiert.

3. Die Nachahmung und die schöne zweite Natur

Der stoischen Definition zufolge ist die Tugend die Vollendung der Natur. Schon bei Cicero beinhaltet diese Vollendung der Natur vermittle der Gewohnheit aber die Entfaltung einer zweiten Natur (Cicero: *De amicitia*, S. 183f.). Der Ausdruck «zweite Natur» taucht in der Schrift *Philosophischer Commentar* in einem Zitat aus den *Philosophischen Schriften* von Mendelssohn auf, mit dem Campe *de facto* sein Buch abschliesst. Mit einer leichten Variation der wolffschen Terminologie unterscheidet Mendelssohn die unteren und oberen Seelenkräfte. Eine Harmonie zwischen den beiden sei dadurch zu erreichen, dass man sich zu den Gesetzen der Natur verhalte wie der Künstler zu den Regeln seiner Kunst: «Wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet; wer nach der Seeligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muss es mit den Gesetzen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muss so lange mit der Übung fortfahren, bis er sich in wähernder Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewusst ist, bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu sein scheint. Alsdenn hat er die heroische Grösse erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigsten Tugenden ausübt. Wer bey jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führet, bey dem ist die Tugend noch nicht zur zwoten Natur geworden, dem fehlt noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit» (Mendelssohn 1761, S. 61). Der Vergleich zwischen Erziehung zur Tugend und Ästhetik ist in diesem Zitat nicht nur äusserlich. Es geht nicht nur darum, dass die tugendhafte Handlung der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers ähnlich ist. Es handelt sich auch nicht einfach darum, wie Home behauptet hat, «den unschätzbaren und unentbehrlichen Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre» (ebd., S. 4) zu zeigen, sondern darum, die enge Verknüpfung zwischen

Menschenkenntnis und Schönheit zu erfassen. In der Erkenntnis jeder Regel, mit der die schöne Natur der Kunst geschaffen wird, besteht ein weiterer Schritt zum Verständnis der menschlichen Seele: «Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre» (ebd., S. 69). Schönheit ist für Mendelssohn die ideale Natur, die allein in der Lage ist, unsere Empfindungen zu beherrschen, Empfindungen und Verstand zu harmonisieren. Die Schönheit der Künste bestehe wie die der Tugenden in der Tatsache, dass sie erst die Vollkommenheit der Natur ermöglichen²⁴. Wie bei der Tätigkeit des Künstlers so auch bei der Erwerbung der Tugend führe die Nachahmung der Natur zu einer zweiten Natur, die wesentlich schöner als die erste ist.

Im Kontext von Campes moralischer Erziehungslehre nimmt sich Mendelssohns Beschreibung wie die Darstellung dessen aus, was das Resultat des Erziehungsprozesses sein soll. Der formelle Vergleich von ästhetischer Tätigkeit und tugendhaftem Verhalten, lässt aber ihren Unterschied deutlich hervortreten. Dem Künstler sind seine Regeln Mittel der Nachahmung der Natur, dem Tugendlehrer ist die Nachahmung der Natur im tugendhaften Handeln der Zweck der Übung. Innerhalb von Campes Überlegungen, die wie gezeigt in der zweiten Schrift stark von Cicero beeinflusst sind, können die Regeln der Tugend nicht mehr als Gesetze der Natur verstanden werden. Campe zitiert hier Mendelssohn, weil er auf der Grundlage des Vergleichs die Kunst an die Stelle dessen treten lassen will, was bei Mendelssohn die Gesetze der Natur sind. Das Produkt der moralischen Erziehung soll sich so verhalten wie der Künstler in seiner Produktion. Die moralische Erziehung selbst gewinnt damit die Bedeutung einer Kunst.

Doch die Erziehungskunst ist eine andere als die sich herausbildende ästhetische. Die Schönheit in den Künsten wird von Mendelssohn anhand des Begriffs der Nachahmung erklärt. Die Künste seien schön, weil sie die Natur nachahmen. Mendelssohn weist auf Batteux (1747) hin und wie Batteux sieht er die Einheit der Künste im Prinzip der Imitation²⁵. Wenn auch mit verschiedenen Akzenten galt für die italienische Renaissance und später für den französischen Klassizismus ein Prinzip der Nachahmung, das nach Aristoteles (*Poetik*, Buch IV) und Horaz (*Epistula ad Pisones*) formuliert wurde. In der *Poetik* von Aristoteles war die Nachahmung zugleich das Prinzip der Erwerbung jeder Art von Erkenntnis für den Menschen seit der Kindheit und Prinzip jeder Form von Kunst. Ohne Nachahmung der Natur wäre es nicht möglich, die Natur zu kennen und Kunst zu produzieren. Unter dem aristotelischen Begriff der Nachahmung wird aber keine reine Imitation gefasst. Der mimetische Prozess enthalte in sich eine Idealisierung, die dem Menschen die Betrachtung und das Umgehen mit jedem Gegenstand, auch mit dem schrecklichsten ermöglicht. Der Künstler kopiert von der Natur nur, was schön

ist: «Der Nachahmer der Schönen Natur liefert alles hässliche und unanständige ab und mahlt das Schöne allein. Er verschönert seine Gegenstände nicht, als dadurch, dass er sie weniger hässlich macht» (Riedel 1767, S. 146).

Was in der ästhetischen Produktion ein Charakteristikum des mimetischen Prozesses ist, wird in der moralischen Erziehung durch die Ausbildung der Gewohnheit erreicht, indem sie uns die Abscheu vor dem Unangenehmen nimmt. Die Kunst produziert einen schönen Gegenstand, der auch die Empfindung des Angenehmen hervorrufen kann. Die Erziehung produziert, oder vielmehr modelliert hingegen die Empfindung. Die Gewohnheit selbst ist auch nicht als ein mimetischer Prozess zu denken, höchstens ihre Gestaltung durch die Übung. In der Gewohnheit hat sich das vermeintliche Subjekt der Handlung von seiner ersten Natur gelöst. Die Gewohnheit stellt nur in dem Sinne eine Imitation der ersten Natur dar, als sich die Handlungen in einer der Notwendigkeit ähnlichen Selbstverständlichkeit vollziehen sollen.

Unterscheidet sich aber die Tugendlehre von der Kunst, indem sie sich von der ersten Natur als dem Objekt der Nachahmung entfernt und soll sie zugleich als Kunst auch ein mimetisches Moment enthalten, fragt sich, was ihr Objekt ist. Bei Horaz und bei Boileau wird die Nachahmung zur doppelten Imitation der Natur und der rhetorischen Regeln der Antike²⁶. Die Nachahmung ist als eine schöpferische Anverwandlung des antiken Vorbildes und als Verschönerung der Natur zu verstehen. Für die Tugendlehre bleibt nur das antike Vorbild als Gegenstand der Nachahmung übrig.

Dieser Begriff der Nachahmung löst die Widerspruchlichkeit auf, die Cicero in der stoischen Formulierung der Tugend entdeckt hatte. Die Übereinstimmung mit der Natur ist tugendhaft in dem Masse, in dem man sich dem historischen Ideal annähert. Die Realisierung dieses Ideals sollte Aufgabe der Erziehung sein.

- 1 Für kritische Rückmeldungen und hilfreiche Bemerkungen zu diesem Aufsatz bin ich Christian Oswald zu besonderem Dank verpflichtet.
- 2 Klotz war in der Universitätsgeschichte des 18. Jahrhunderts einer der wichtigsten Professoren «der Beredsamkeit und Weltweisheit». Während in den biographischen Rekonstruktionen von Campes Universitätsjahren die Figur des Vertreters der theologischen Neologie Wilhelm Abraham Teller (dem Campes Dissertation gewidmet ist) oft betont wird (vgl. Leyser 1896, Schmitt 1996, S. 28), wird der Einfluss von Klotz auf den jungen Campe von den Biographen kaum erwähnt.
- 3 Der Hinweis auf Henry Home (Lord Kames) wird von Hans-Michael Elzer (1969) mit einem auf Hume verwechselt.
- 4 «Human nature, diversified with many and various springs of action, is wonderfully, and, indulging the expression, intricately constructed» (Home 1762/1967, vol. II, S. 80). «Die menschliche Natur, in der so viele und so verschiedene Triebfedern der Handlungen abwechseln, ist nach einer wunderbaren, und wenn ich den Ausdruck brauchen darf, verwickelten Art eingerichtet» (Home 1762/1790, Bd. II, S. 89).
- 5 Locke unterscheidet die in den Körpern vorhandenen

- Qualitäten und die durch «letztere im Geiste erzeugten Ideen» (vgl. Locke 1690/1998, Bd. 1, S. 154).
- 6 Bezüglich dieser moralischen Funktion der Künste spricht Cassirer (1989) von «Humanisierung der Sinnlichkeit».
 - 7 Auf die Frage von Protagoras, ob der Unterschied zwischen dem augenblicklich Angenehmen und dem erst für die künftige Zeit Angenehmen und Unangenehmen in etwas anderem als in der Lust oder Unlust liege, antwortet Sokrates, dass das einzige Kriterium die Lust sei und fordert Protagoras auf: «Wie ein des Abwägens Kundiger lege das Angenehme und das Unangenehme zusammen und auf der Waage das Entfernte und das Nahe abschätzend sage dann, welches das grössere ist» (Platon: Protagoras, 356 a).
 - 8 Die Aufnahme der Argumentation von Mendelssohn sollte von Campe später im *Philosophischen Commentar* begrenzt werden. Mendelssohns Konzept der Vollkommenheit sollte nicht ohne bedeutende Folgen für Cochiuss' Begriff der Vergnügung korrigiert werden.
 - 9 «Qui fit, ut generatim tantum in nos valeat consuetudo?» (Campe 1768, S. 7).
 - 10 «Quae est ratio, cur, frequenti usu atque consuetudine alicuius rei intercedente, anima nostra nunc magis versus eam se inclinēt, nunc vehementius eadem aversetur?» (Campe 1768, S. 7).
 - 11 «Omnis igitur consuetudo aut est corporis, aut animae, aut, ego addo, utriusque» (Campe 1768, S. 9).
 - 12 Schon in der Dissertation von Campe finden sich häufig Hinweise auf Cicero, insbesondere auf *De amicitia* und auf *De finibus*. Für die Bedeutung von Cicero und Aristoteles für die Popularphilosophie der Aufklärung vgl. Bachmann-Medick 1990.
 - 13 MacIntyre vertritt eine andere Position. Er sieht eine Alternative zwischen Aristoteles und der christliche Tradition einerseits und Ciceros Ethik andererseits. Wenn die aufklärerische Ethik mit ihrem Begriff der Tugend als «Disposition», der an Ciceros Formulierungen erinnert, gescheitert sei, sei die Möglichkeit der Ethik nur in der Wiederaufnahme einer prämodernen Moral, die für ihn in der Kontinuität des Aristotelismus in der christlichen Tradition besteht, begründet (vgl. MacIntyre 1987, S. 301–323).
 - 14 Es scheint mir sehr überraschend, dass die heutige *Renaissance* der Tugenden bei einigen der wichtigsten Vertretern mit einer Rehabilitierung der «menschlichen Natur» auf der Basis von Aristoteles zu tun haben soll (vgl. Nussbaum 1999, vor allem S. 227–263).
 - 15 Das gilt auch für die ganze Aufklärung mit Ausnahme von Kant (vgl. dazu Grunert 1998).
 - 16 Nach der Aussage von Cicero war die Schrift *De finibus bonorum et malorum* als ein Handbuch der griechischen Philosophie insbesondere der Ethik für die Römer konzipiert.
 - 17 Im Dialog spricht diese Sätze ein Epikureer (vgl. Cicero: *De finibus*, S. 81).
 - 18 Nach Blumenberg ist die besondere Bedeutung von Kunst (*technē*) Aristoteles zuzuschreiben. Bei Aristoteles sei unter *technē* zugleich das Künstliche und das Künstlerische verstanden. *Technē* stehe für alle Fertigkeiten des Menschen. «Kunst besteht nach Aristoteles darin, einerseits zu vollenden, was die Natur nicht zu Ende zu bringen vermag, andererseits (das Naturgegebene) nachzuahmen» (Blumenberg 1957/2001, S. 9). Diese Doppelbestimmung hänge mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs der Natur als produzierendem Prinzip (*natura naturans*) und produzierter Gestalt (*natura naturata*) eng zusammen. Deshalb seien Natur und Kunst strukturgleich. Dieses metaphysische Fundament habe die Stoa eindeutig verstärkt. «Zwischen Natur und Technik gibt es keine definierbare Grenze mehr, eine einzige *energeia* ist am Werke: Kunst ist die Natur mit anderen Mitteln» (ebd., S. 28).
 - 19 Die Bedeutung der Macht der Gewohnheit für die Entstehung der Tugend wird von Cicero auch in *De amicitia* explizit formuliert. In *De amicitia* ist ein tugendhaftes Leben die Bedingung der Freundschaft, die dieselbe Form wie die Tugend hat: sie ist eine lange Gewohnheit. «Je älter eine Freundschaft ist, um so mehr soll man sie schätzen – wie die Weine – die eine lange Lagerung hinter sich haben» (vgl. Cicero: *De amicitia*, S. 183f.). Die Paralleltät zwischen Tugend und Freundschaft hinsichtlich der Macht der Gewohnheit ergibt sich aus der Stellung des Charakters zu beiden. Freunde sind diejenigen, die Charakter haben. Der Charakter besteht in Tugenden, die eine bestimmte Wiederholung der eigenen Gewohnheiten voraussetzen: Treue (*fides*), Unbescholtenheit (*integritas*) und Gerechtigkeitssinn (*aegalitas*).
 - 20 Die Bedeutung der Studien von Petersen über die aristotelische Philosophie im protestantischen Deutschland (vgl. Petersen 1921) für die Lektüre Campes von Plutarch hat schon Elzer (1969, S. 180 u.f.) betont. Die zentralen Hinweise von Campe auf die schottische Ästhetik (Henry Home) und auf den französischen Klassizismus (Nicolas Boileau) in seiner Dissertation stellen den Gebrauch, den Elzer von Petersens Hinweisen auf einen deutschen protestantischen Aristotelismus macht, zweifelsohne in Frage. Wie ich versucht habe zu zeigen, ist Campes Lektüre von Plutarch in dem *Philosophischen Commentar* vor allem durch Cicero vermittelt. Trotz dieser Einschränkungen gibt es in der Rekonstruktion des protestantischen Aristotelismus von Petersen einige Elemente, die für Campes Tugendlehre wichtig sind. Es handelt sich erstens um die Fassung des Begriffs der Seele, der im *Philosophischen Commentar* auf Cochiuss (1767) zurückgeführt wird, und zweitens um Thomasius' Kritik an der aristotelischen Sittenlehre.
 - 21 Es handelt sich um Cochiuss' *Untersuchung über die Neigungen*, die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1767 einen Preis erhalten hat.
 - 22 Campe bezieht sich hier auf Shaftesbury (1699/1711/1905, S. 22: «Die Tugend ist tief im Gemüte begründet») und auf Hutcheson (1725). Das Verhältnis von Campe zur schottischen Ästhetik ist sehr differenziert. Wie seine ersten Schriften zeigen, kannte Campe die verschiedenen Positionen ihrer Vertreter sehr gut. Man kann im Fall von Campe von einer zustimmenden Rezeption der aristotelischen Rhetorik von Home und von einer sehr deutlichen Ablehnung der «Ästhetik der Intuition» von Shaftesbury und Hutcheson sprechen. Shaftesburys und Hutchesons «Moralsinn» der Tugend konnte dem Rhetor der Macht der Gewohnheit bzw. der Erziehung kaum zufriedenstellen. Die Universalität des Moralsinnes setze eine Unabhängigkeit von der Ausbildung voraus (vgl. Hutcheson, 1725, S. 97, S. 135), die der gute Leser von Plutarch nicht akzeptieren konnte.
 - 23 Der thomasische Akzent auf der Erziehung bezüglich der Tugend ist deutlich zu spüren. Die Bedeutung von Thomasius für Campe bzw. für den deutschen Philanthropinismus ist schon von Lempa (1993) hervorgehoben worden. Im Gegensatz zu Lempa glaube ich, dass Campes Tugendtheorie sich nicht eindeutig aus Thomasius' Affektenlehre ableiten lasse. Bei Campe fehlt Augustinus' Identifikation von Liebe und Wille, die bei Thomasius sehr entscheidend ist. Massgebend ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen der positiven Rolle der Gewohnheit bei Campe und dem theologischen Verdacht bei Augustinus gegen die Gewohnheit des Fleisches (*Confessiones*, VIII, 5). Bezüglich des Einflusses von Thomasius' Aristotelesrezeption auf Campe kann man eher solche Aspekte wie die Vereinfachung des Tugendkatalogs und eine starke Veränderung der Affektenlehre in Campes ersten Schriften wiederfinden. Die Vereinfachung der aristotelischen Tugendlehre hat bei Thomasius unter anderem die Erziehung der Jugend zum Zweck, wozu ihm zufolge ihre ursprüngliche Fassung wenig geeignet sei (Petersen 1921, S. 387). Thomasius' Absicht war, eine Ethik zu schreiben, die sich nicht mehr nach dem Katalog der aristotelischen Tugenden richtete, sondern sich als eine Kunst verstand, die dazu bringen sollte, vernünftig und tugendhaft zu lieben, und dadurch zu einem «glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen» (Thomasius 1692, 1696). Die Affektenlehre als Basis der Ethik wurde von Thomasius, wie auch später von Henry

Home und von Campe durch die Untersuchung der Gemütsbewegungen ersetzt. Die Neigungen des Gemüts sind für Thomasius weder gut noch böse, sie sollen nur gemässigt werden. Die Affekte sind nicht im Verstand, sondern im Willen und die Neigung und der Trieb des Willens ist ihm eine viel edlere Kraft der menschlichen Seele als das Denken des Verstandes. Thomasius' Schrift *Ausübung der Sittenlehre* besteht aus Ratschlägen, wie man durch Übungen zu einem tugendhaften Leben erziehen kann.

- 24 «Das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer künstlichen sinnlich vollkommenen Vorstellung, oder in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit» (Mendelssohn 1761, S. 77).
- 25 Sehr wahrscheinlich sind die direkten Quellen für Campe für den Begriff der Nachahmung eher *L'arte poetique* von Boileau und die *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften* von Friedrich Justius Riedel als die Schrift von Batteux. Boileau wurde im 18. Jahrhundert sehr stark rezipiert. In Bezug auf Campe vermute ich, dass die Quelle wie im Fall von Home Klotz war. Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss von Riedel, der sein Buch unter anderen Klotz widmet. Ferner lässt sich die Rolle von Boileau im 18. Jahrhundert anhand des Urteils von D'Alembert anschaulich machen, dem zufolge die *Arte poetique* «le code du bon goût» war. Das Buch von Riedel ist ein Kompendium, das zum Ziel hat, die Jugend mit den schönen Wissenschaften bekannter zu machen und ihrem Geschmack eine erste Richtung zu geben. Riedels Abhandlung ist für die Campe-Forschung sehr interessant, weil es darin zahlreiche Hinweise auf die deutsche Rezeption von Home gibt. Er selbst definiert sich als Homianer. Dazu kommt, dass dieses Kompendium Campe eine bestimmte ästhetische Tradition, die aristotelische, zur Verfügung stellt. Riedel bietet mit seiner Abhandlung einen Überblick über die Ästhetik von Aristoteles, Horaz, Quintilian, Longin, Boileau, Dubos, Batteaux, Home, Bodmer, Breitingen, Baumgarten, Ramler, Lessing, Winckelmann und Klotz.
- 26 In diesem Kontext kann ich nur andeuten, dass die Diskussion um das Prinzip der Nachahmung bei Boileau in Verbindung mit dem Streit mit Charles Perrault, Autor der Programmschrift der «Modernen» *Parallèle des anciens et des modernes* (1688), zu sehen ist.

Quellen

- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hamburg 1995
- Aristoteles: Poetik. Stuttgart 1986
- Augustinus, Aurelius: Confessiones. Bekenntnisse: lateinisch-deutsch. Düsseldorf/Zürich 2004
- Batteaux, Charles: Les beaux arts réduits à un même principe. Paris 1747
- Boileau, Nicolas: L'art poétique (1674). München 1970
- Campe, Joachim Heinrich: Nonnulla de vi consuetudinis. Quaestionibus homianis addita. Halae 1768
- Campe, Joachim Heinrich: Philosophischer Commentar über die Worte des Plutarchs: die Tugend ist eine lange Gewohnheit; oder über die Entstehungsart der tugendhaften Neigungen. Berlin 1774
- Cicero, Marcus Tullius: De finibus bonorum et malorum. Lateinisch-deutsch. München/Zürich 1988
- Cicero, Marcus Tullius: Laelius de amicitia. Laelius über die Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Düsseldorf/Zürich 1993
- Cochius, Leo: Untersuchung über die Neigungen von, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1767 ausgesetzten Preis erhalten hat. Berlin 1769
- Home, Henry (Lord Kames): Elements of Criticism (1762). 3 Vol. [Reprint] Hildesheim 1967
- Home, Heinrich: Grundsätze der Kritik (1772). 2 Bde. Leipzig 1790
- Horaz, Flaccus: Epistula ad Pisones. In: Flaccus Horaz: Opera. Stuttgart 1995

- Hutcheson, Francis: Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes (1725). Hamburg 1986
- Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand (1690). 2 Bde. Hamburg 1998
- Mendelssohn, Moses: Philosophische Schriften. Bd. I: Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen. Berlin 1761
- Platon: Protagoras. Werke (griech.-dt). Bd. 1. Darmstadt 1990
- Plutarch: Über Kindererziehung. In: Plutarch: Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophische Schriften. Zürich 1948, S. 108–128
- Riedel, Friedrich Justius: Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. Jena 1767
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: Untersuchung über die Tugend (1699/1711). Leipzig 1905
- Thomasius, Christian: Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben als dem einzigen Mittel, zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen; oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle 1692
- Thomasius, Christian: Ausübung der Sitten-Lehre. Halle 1696

Literatur

- Bachmann-Medick, Doris: Die ästhetische Ordnung des Handelns. Stuttgart 1990
- Blumenberg, Hans: «Nachahmung der Natur». Zur Vorgeschichte des Schöpferischen Menschen (1957). In: Hans Blumenberg: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Frankfurt am Main 2001, S. 9–46
- Cassirer, Ernst: Grundprobleme der Ästhetik. Berlin 1989
- Casale, Rita/Schmitt Hanno: Ästhetik und philanthropische Erziehungslehre. Zu den theoretischen und ideengeschichtlichen Grundlagen der Bildungstheorie Joachim Heinrich Campes. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 2002, S. 181–197
- Elzer, Hans-Michael: Bildungsgeschichte als Kulturgeschichte. Bd. 2. Düsseldorf 1967
- Elzer, Hans-Michael: Gewohnheit und Charakter nach J.H. Campes «Philosophischer Commentar» von 1774. In: Paedagogica Historica, IX(1969)H2, S. 40–66
- Grunert, Frank: Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudämonismuskussion in der deutschen Aufklärung. In: Frank Grunert/Friedrich Vollhard (Hrsg.): Aufklärung als praktische Philosophie. Tübingen 1998, S. 351–375
- Hausen, Carl Rhenatus: Leben und Charakter des Herrn C.A. Klotens. Halle 1772
- Lempa, Heikki: Bildung der Triebe. Der deutsche Philanthropismus (1768–1788). Turku 1993
- Leyser, Jakob Anton: Joachim Heinrich Campe. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Aufklärung. Braunschweig 1896
- Kersting, Christa: Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert. Campes «Allgemeine Revision» im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft. Weinheim 1992
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt am Main 1987
- Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder das gute Leben. Frankfurt am Main 1999
- Overhoff, Jürgen: Die Frühgeschichte des Philanthropismus (1715–1771). Tübingen 2004
- Petersen, Peter: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921
- Prinsching, Manfred (Hrsg.): Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart. Wien 2001
- Schmitt, Hanno: Einleitung. In: Hanno Schmitt: (Hrsg.): Briefe von und an Joachim Heinrich Campe. Bd. 1: Briefe von 1766–1788. Wiesbaden 1996
- Zimmermann, Robert: Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft. 2 Bände. Wien 1858, 1865