

xviii.ch

JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN GESELLSCHAFT
FÜR DIE ERFORSCHUNG DES 18. JAHRHUNDERTS

ANNALES DE LA SOCIÉTÉ SUISSE POUR L'ÉTUDE
DU XVIII^E SIÈCLE

ANNALI DELLA SOCIETÀ SVIZZERA PER LO STUDIO
DEL SECOLO XVIII

VOL. 1/2010

SCHWABE VERLAG BASEL

DIE LEBENSWELTEN PESTALOZZIS
IM SPIEGEL SEINER KORRESPONDENZ
1760-1810

LES MONDES DE PESTALOZZI
AU MIROIR DE SA CORRESPONDANCE
1760-1810

GASTHERAUSGEBER – ÉDITEURS INVITÉS
DANIEL TRÖHLER, REBEKKA HORLACHER

REDAKTION: JESKO REILING

SCHWABE VERLAG BASEL



Unterstützt durch die Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
www.sagw.ch



Soutenu par l'Académie suisse
des sciences humaines et sociales
www.assh.ch



Sostenuto dall'Accademia svizzera
di scienze morali e sociali
www.sagw.ch

© 2010 by Schwabe AG, Verlag, Basel
Satz: Jesko Reiling, Bern
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, MuttENZ/Basel
Printed in Switzerland
ISBN 978-3-7965-2684-8

www.schwabe.ch

Inhalt / Matières / Indice

Simone Zurbuchen: Editorial / Éditorial / Editoriale	7
Die Lebenswelten Pestalozzis im Spiegel seiner Korrespondenz 1760-1810 / Les mondes de Pestalozzi au miroir de sa correspondance 1760-1810	9
Daniel Tröhler und Rebekka Horlacher: Das Europa des späten 18. Jahrhunderts, Pestalozzi und die Entstehung einer pädagogischen Öffentlichkeit	11
Daniel Tröhler: Die Macht des Diskurses. Pestalozzis politische Sozialisation im radikalen Republikanismus Zürichs	22
Norbert Grube: Die Fürsten beraten? Die Attraktivität des aufgeklärten Absolutismus für den republikanischen Publizisten	45
Martin Bondeli: Pestalozzi und die schweizerische Ära der kritischen Philosophie	71
Danièle Tosato-Rigo et Sylvie Moret-Petrini: Généraliser la méthode Pestalozzi ? Une évaluation en Suisse romande et son horizon d'attentes (1806)	108
Rebekka Horlacher: Private Bildungsangebote, wohlhabende Eltern und die Karriereplanung ihrer Kinder in Pestalozzis Anstalt in Yverdon	133

Rezensionen / Recensions / Recensioni	153
Simone Zurbuchen über <i>Simon Bunke: Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit</i>	153
Markus Winkler über <i>Lucas Marco Gisi: Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert</i>	155
Michael Kempe über <i>Gerhard Lauer, Thorsten Unger (Hg.): Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert; Monika Gisler: Göttliche Natur? Formationen im Erdbebendiskurs der Schweiz des 18. Jahrhunderts (Sammelrezension)</i>	161
Jesko Reiling über <i>Johann Caspar Lavater: Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe. Bde. I/1 und I/2: Jugendschriften 1762-1769</i> . . .	163
Carsten Zelle über <i>Paul Michel: Physikotheologie. Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform</i>	167
 Neuerscheinungen / Nouvelles parutions / Nouve pubblicazioni	 171

Pestalozzi und die schweizerische Ära der kritischen Philosophie

Martin Bondeli

Pestalozzis Berührungspunkte mit Kant. Keine unumstrittene These

In der Kant-Monographie von Karl Vorländer¹ liest man zur europaweiten «Ausbreitung der Kantischen Philosophie» in den 1790er Jahren:

Von der *Schweiz*, deren wissenschaftliches Leben damals noch sehr wenig entwickelt war, können wir nichts Bestimmtes berichten. Denn *Pestalozzi*, der große Pädagoge, hat zwar tiefe innere Berührungspunkte mit Kant, aber er hatte sie ohne ihn gefunden; er hatte, nach einem Worte Erhards, 'Kants Geist ohne seine Sprache'.²

Hätte der Autor, der diese Zeilen 1924 veröffentlichte, sich mit der Literatur zur Geistesgeschichte der Schweiz vertraut gemacht, wäre sein Urteil zum dortigen wissenschaftlichen Leben bestimmt anders ausgefallen. Man kann es Ironie der Geschichte nennen, dass im selben Jahr der zweite Band von Paul Wernles Werk zum schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert erschien,³ in dem ausführlich berichtet wird, dass es in den 1790er Jahren in der deutschen Schweiz eine überaus aktive Kant-Diskussion gab: eine mit der Periode der Helvetischen Republik verflochtene «eigentliche Ära der kritischen Philosophie».⁴ Wie Wernle andeutete und wie durch neuere Publikationen zu den philosophischen Strömungen im Vorfeld der Helvetik erhärtet worden ist,⁵ hatte diese Ära zudem nicht primär mit Pestalozzi zu tun, sondern mit

¹ Karl Vorländer: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde. (Leipzig 1924).

² Ibid. II 250.

³ Paul Wernle: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, 3 Bde. (Tübingen 1923-1925). – Bd. 2: Die Aufklärungsbewegung in der Schweiz (1924).

⁴ Ibid. 219.

⁵ So insbesondere Adolf Rohr: Philipp Albert Stapfer. Eine Biographie. Im alten Bern vom Ancien Régime zur Revolution (1766-1798) (Bern 1998) 163-256; Martin Bondeli:

Johannes Ith und Philipp Albert Stapfer. Es waren profilierte Lehrer und Bildungspolitiker ihres Schlages, die dafür sorgten, dass die Philosophie Kants auf dem Weg zur Helvetischen Republik an Bedeutung gewinnen konnte. Pestalozzi vermochte sich zwar dank seines Volksromans *Lienhard und Gertrud* über die eidgenössischen Grenzen hinaus bei Freunden der Aufklärung aller Schattierungen Gehör zu verschaffen, war aber nicht ein herausragender Aktivist oder Förderer der schweizerischen Kant-Diskussion.

Was Vorländer eigens zum Verhältnis Pestalozzis zu Kant sagt,⁶ hätte er dagegen wohl auch nach eingehenden Recherchen in dieser Sache immer noch behauptet. Zwischen dem Schweizer Pädagogen und dem Königsberger Philosophen lassen sich in der Tat einige denkerische Berührungspunkte feststellen, wobei diese allerdings eher die Assoziation einer Geistesaffinität denn einer Theoriegemeinschaft wecken. Wenige Jahre nach Vorländers Kant-Monographie legte Arthur Stein die bis heute einzige Spezialstudie über Pestalozzis Verhältnis zur Philosophie Kants vor,⁷ in der genau dies bestätigt und in Einzelheiten belegt wurde. Wer erwartet, die Nähe Pestalozzis zu Kant beruhe auf einer Auseinandersetzung mit dessen Schriften, sieht sich eines Besseren belehrt. Stein zufolge ist Pestalozzi «wenn auch wohl nicht ganz ohne direkte Lektüre, vielmehr indirekt, durch Menschen, durch Gespräche, durch die *Ära* der Kantischen Philosophie beeinflusst worden».⁸ Was die besagten Berührungspunkte anbelangt, erwähnt Stein – in Vergegenwärtigung diverser Phasen von Pestalozzis philosophisch relevantem Denkweg der 1780er und 1790er Jahre – drei «Gemeinsamkeiten», die um das Thema der ethischen Erneuerung von Staat und Gesellschaft kreisen. Pestalozzi teilt, so Stein, in diesem Denkfeld mit Kant erstens das ausgeprägte «pädagogische Ethos» und zweitens das mit der Idee der Menschwürde einhergehende «demokratische

Kantianismus und Fichteanismus in Bern. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus (Basel 2001) 29-255.

⁶ Vorländer stützt sich hier sehr wahrscheinlich auf Natorps Bemerkungen über den – mit der Position Kants vergleichbaren – ethischen und theoretischen «Idealismus» Pestalozzis, einen Idealismus, den dieser «mehr instinktiv als auf einem deutlich ausweisbaren logischen Wege erreichte», vgl. Paul Natorp: *Der Idealismus Pestalozzis. Eine Neuuntersuchung der philosophischen Grundlagen seiner Erziehungslehre* (Leipzig 1919) 30.

⁷ Arthur Stein: *Pestalozzi und die Kantische Philosophie* (Tübingen 1927).

⁸ *Ibid.* 91.

Menschengefühl».⁹ Eine dritte, als besonders signifikant erscheinende Übereinstimmung ergibt sich Stein zufolge durch Pestalozzis Bemühen, die «realistische Unterlage» in aller «Idealität» des Sittlichen zur Geltung zu bringen.¹⁰ Wie Kant gehe Pestalozzi davon aus, dass bei der Aufstellung moralischer Grundsätze und bei der Erziehung zur Moralität die Tatsache berücksichtigt werden müsse, dass die menschliche Natur roh, tierisch oder radikal böse sei. Typisch für Pestalozzi wie für Kant sei der «Pessimismus gegenüber dem ungebogenen Menschen».¹¹

Das Resultat Steins lässt sich – aufgrund der heutigen Quellenlage – kaum in substantieller Form korrigieren. Fragen muss man sich allerdings, ob es nicht einer unzulässigen Engführung gleichkommt, wenn man ohne relativierende Erklärung von Gemeinsamkeiten Pestalozzis mit Kant spricht. Handelt es sich bei den aufgewiesenen Gemeinsamkeiten um solche, die das Verhältnis Pestalozzis zu Kant in einer ausschliesslichen Weise betreffen? Das pädagogische Ethos und das demokratische Menschengefühl sind doch offenkundig Übereinstimmungen Pestalozzis nicht allein mit Kant, sondern mit einer ganzen Reihe damaliger Denker, die den Anbruch einer neuen Menschheitsepoche herbeisehnen. Das Bestreben um eine Balance von ethischem Idealismus

⁹ Vgl. *ibid.* 101-104.

¹⁰ Vgl. *ibid.* 105-107. – In diesem Punkt vertiefte Stein den bei Natorp (Fn. 6) begonnenen Vergleich des Kant'schen Idealismus mit jenem Pestalozzis.

¹¹ *Ibid.* 105. – Im Anschluss an seine Ausführungen zu diesem dritten Übereinstimmungspunkt äussert Stein auch die Ansicht, mit dem Bemühen um Vermittlung von Idealität und Realität werde schliesslich auch ein Einfluss der theoretischen Philosophie Kants auf Pestalozzi begreiflich (vgl. *ibid.* 107-110). Die sich bei Kant im theoretischen Bereich sowohl als Verstandesformierung des gegebenen mannigfaltigen Stoffes oder als auch als Zurückbindung aller Verstandesformen an sinnliche Anschauung und Erfahrung manifestierende Vermittlung von Idealität und Realität hat seine Erachtens eine Entsprechung in Pestalozzis Pathos der «Nähe» und Methode des Erkennens der Dinge auf der Grundlage «geistiger Elemente». Spätere Interpreten von Pestalozzis Erkenntnismethode sind dieser Richtung gefolgt und haben gleichfalls auf Parallelen dieser Methode mit Kants Schematismusverständnis hingewiesen (z. B. Theodor Ballauf: Über Pestalozzis Elementarmittel des Unterrichtes, in: *Kant-Studien* 48 (1956/57) 1-4, 261). Ich halte diese Zusammenhänge, so einleuchtend sie da und dort erscheinen mögen, für zu wenig signifikant, um wirklich von Einflüssen Kants sprechen zu können. Pestalozzis Parteinahme für eine Erkenntnismethode, die das Fundamentale, Elementare und Anschaulich-Schematische in den Mittelpunkt stellt, kann genauso gut mit einem Cartesianischen oder Lambert'schen Einfluss zu tun haben.

und anthropologischem Realismus, von sittlichem Willen und böser Natur des Menschen ist nicht nur bei Kant, sondern auch bei anderen aufgeklärten philosophischen Zeitgenossen, die eher dem Menschenbild von Hobbes als jenem von Rousseau Glauben schenken, ein auffälliges Reflexionsmuster. Vor diesem Hintergrund erscheint es als angebracht, statt von Kant'schen von kantianischen Gemeinsamkeiten zu sprechen, d.h. von Gemeinsamkeiten, welche die Philosophie Kants im weiten Sinne des Wortes betreffen. Zudem scheint einiges dafür zu sprechen, dass es für eine angemessene Erfassung von Pestalozzis Verhältnis zu Kant aussichtsreicher ist, den Blick auf die schweizerische Ära der kritischen Philosophie zu richten und dabei insbesondere auf Personen, mit denen Pestalozzi verkehrte und seine kantianischen Berührungspunkte teilen konnte. Steins Annahme, es seien vornehmlich Menschen und Gespräche gewesen, die Pestalozzi die Philosophie Kants nahe gebracht hätten, bedeutet gerade auch, dass ihm in erster Linie bestimmte Ansichten und Gesprächslagen zu dieser Philosophie geläufig waren.

In diesem Sinne wird im Folgenden der Versuch unternommen, Pestalozzis aus den 1780er und 1790er Jahren stammende Denkansätze zu philosophischen Fragen der Menschheitsentwicklung und des Fortschreitens zu einem Zustand der Sittlichkeit im Kontext damaliger Diskussionsschwerpunkte zu beleuchten. In der Absicht zu verdeutlichen, welchem Kant-Interesse Pestalozzi in seinem näheren Umfeld begegnen konnte, wird zunächst über charakteristische Tendenzen und Fragestellungen der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie gesprochen. Sodann wird auf die genannten Denkansätze Pestalozzis, die mit seiner Schrift *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* von 1797 ihre reifste Gestalt gefunden haben, eingegangen und ein besonderes Augenmerk auf ihre Übereinstimmung mit Grundfragen und Einsichten, die für Kant oder die Exponenten der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie kennzeichnend sind, gerichtet. Da zwar persönliche Kontakte, aber keine philosophischen Stellungnahmen Pestalozzis zu Vertretern der kritischen Philosophie nachweisbar sind, versteht sich, dass sich hiermit nur über eine Übereinstimmung diskutieren lässt, die der Sache nach besteht. Im Hinblick auf den Versuch, Pestalozzis Denkansätze ausgehend von damaligen Diskussionen zu erschliessen, darf zudem der bereits in der Studie Steins thematisierte Befund nicht übergangen werden, dass Pestalozzi während der 1790er Jahre nicht nur mit der kritischen Philosophie, sondern auch mit der Glaubens- und Gefühlsphilosophie Fried-

rich Heinrich Jacobis konfrontiert wurde. Es wird deshalb in einem weiteren, ergänzenden Schritt auf diesen Befund Bezug genommen. Dabei werden wir die These vertreten, dass Pestalozzis Denken im Geiste der kritischen Philosophie eine Jacobi'sche Modifikation erfahren hat.

Zur schweizerischen Ära der kritischen Philosophie

Die Philosophie Kants, die erst seit der 1781 erschienenen *Kritik der reinen Vernunft* als neue, von der Leibniz-Wolff'schen Denklinie abgehobene Lehre wahrgenommen werden konnte, fiel bei Schweizer Gelehrten auf fruchtbaren Boden und konnte sich auch verhältnismässig früh in einer institutionellen Form durchsetzen.¹² An dem 1787 gegründeten «Politischen Institut» der Berner Akademie lag der Unterricht in Philosophie von Anfang an in den Händen von Johannes Ith, der bestrebt war, die Lehrpläne und Lehrinhalte auf die avanciertesten Strömungen der deutschen Philosophie auszurichten. Sowohl Kants Verabschiedung der traditionellen Metaphysik als auch anderen damaligen metaphysikkritischen Tendenzen Rechnung tragend,¹³ befürwortete er den Primat der empirischen Psychologie vor den bisherigen Leitdisziplinen der Logik und Metaphysik und trat als Folge davon ebenso für eine Aufwer-

¹² Zur Ausbreitung der kritischen Philosophie Kants in deutschen und ausserdeutschen Geisteszentren vgl. K. Vorländer: Immanuel Kant [wie Fn. 1] I 3. Buch, 6. Kapitel, II, 4. Buch, 5. Kapitel; Karl Rosenkranz: Geschichte der Kant'schen Philosophie (Leipzig 1840, Neuausgabe Berlin 1987. Hg. von S. Dietzsch) 3. Buch. Als eigentliches Zentrum des Kantianismus gilt Jena, wo seit 1784 die Philosophie und Philologie von Anhängern Kants dominiert wurde. Vgl. dazu Norbert Hinske, Ernst Lange und Horst Schröpfer: «Das Kantische Evangelium». Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993).

¹³ Neben Kant kritisierten damals auch Johann Gottfried Herder, neue Empiristen wie Johann Georg Heinrich Feder und Christoph Meiners, neue Skeptiker wie Gottlob Ernst Schulze und empiristisch orientierte Wolffianer wie Ernst Platner die traditionelle Metaphysik und befürworteten in der Absicht, einem aufgeklärten oder populären Denken Vorschub zu leisten, den Vorrang einer durch anthropologische, geschichtsphilosophische und psychologische Fragestellungen dominierten Form von Philosophie. Für die Aneignung von Materialien zu einer Philosophie, die sich auf Anthropologie und Geschichte der Menschheit ausrichtet, konnte Ith natürlich auch auf schweizerische Vorbilder, z.B. auf den Berner Albrecht von Haller und den Basler Isaelin, zurückgreifen.

tung der «Anthropologie» und der «Philosophie der Geschichte der Menschheit» im philosophischen Fächerkanon ein.¹⁴ Neue Einsichten, die er aus der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* gewonnen hatte, integrierte er in Vorlesungen zu «Logik» und «Theorie des menschlichen Willens».¹⁵ Dabei waren die innerakademischen Kämpfe zwischen Kantianern einerseits und neuen klassischen Rationalisten, neuen Empiristen und Skeptikern andererseits, die in manchen deutschen Geisteszentren ausgefochten wurden, für ihn kaum ein Thema. Ebenso wenig vermochten die in den 1780er Jahren ausgebrochenen Kontroversen zwischen Kant und Herder über Fragen der Natur- und Geschichtsdynamik sowie zwischen Mendelssohn und Jacobi über den angeblichen Atheismus Spinozas und das richtige Verständnis eines aufgeklärten Glaubens den Kampfgeist in ihm zu wecken. Im Zentrum stand das Bemühen, genuine Resultate Kants mit teils der Lehre Kants nahe stehenden, teils älteren, vorkantischen Einsichten im Sinne eines produktiven Eklektizismus zu verbinden. Die von ihm in seinem Hauptwerk, dem 1794/95 erschienenen *Versuch einer Anthropologie*,¹⁶ und anderen Schriften behandelte Grundthematik der Vervollkommnung des Menschengeschlechts steht dem entsprechend im Zeichen einer Zusammenführung von Kants Ansatz der moralisch-praktischen Vernunft mit Perfektibilitätsvorstellungen Leibniz'scher Herkunft, naturphilosophischen Ideen Herders und physiologisch-medizinischen Ansatzpunkten, die an den Leipziger Philosophen und Arzt Ernst Platner erinnern. Ab 1791 hatte Ith mit seinem ehemaligen Schüler Philipp Albert Stapfer einen Kollegen am Institut, der die neuen Pläne unterstützte.¹⁷ Der zunächst als Professor für Sprachen und Altertumskunde, danach für didaktische Theologie lehrende Stapfer trat mit akademischen Schriften – 1792 mit einer geschichts- und kulturphilosophischen Antrittsrede,¹⁸ 1797 mit einer lateinisch verfassten reli-

¹⁴ Vgl. M. Bondeli: Kantianismus und Fichteanismus in Bern [wie Fn. 5] 30.

¹⁵ Vgl. *ibid.* 41-85.

¹⁶ Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen, 1. Teil (Bern 1794); 2. Teil (Bern 1795, erweiterte Neuauflage beider Teile Winterthur 1803).

¹⁷ Vgl. A. Rohr: Philipp Albert Stapfer [wie Fn. 5] 53-59, 163-164.

¹⁸ Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen zufolge eines kritisch-philosophischen Entwurfs der Culturgeschichte unsers Geschlechts: in der Form einer Apologie für das Studium der classischen Werke des Alterthums (Bern 1792).

gions- und staatsphilosophischen Abhandlung¹⁹ – an die Öffentlichkeit, aus denen unverkennbar seine Begeisterung für Kants Philosophie hervorging. Mit Stapfers Wahl zum helvetischen Minister der Künste und Wissenschaften im Jahre 1798 vermochte sich die Berner Kant-Bewegung schliesslich sogar auf religions- und erziehungspolitischer Ebene zu etablieren.

Die akademische Verankerung der Philosophie Kants war Teil einer intellektuellen Bewegung, die ein reges Interesse an allgemeiner Aufklärung bekundete und die im Sog der revolutionären Ereignisse in Frankreich unverkennbar mit Ideen der Umwälzung oder wenigstens Reform der geistig-sozialen Zustände zu sympathisieren begann. Von daher existierte neben den üblichen fachphilosophischen Exegesen, Kommentierungen und revisionären Fortentwicklungen von Kants vernunftkritischem Lehrgebäude immer auch ein aufklärerischer und pro-revolutionärer Kant-Diskurs. Kants Philosophie wurde mit anderen Worten nicht nur als neuartige Erkenntnis-, Moral- und Geschmackslehre rezipiert, sondern auch als zeitgemässe Theorie der ethischen Erneuerung und sozialpolitischen Veränderung. Verständlicherweise orientierte man sich in dieser Richtung vorrangig an geschichtsphilosophischen, anthropologischen, moralisch-religiösen und pädagogischen Denkaspekten Kants. Und dies bedeutete, dass hier nicht vornehmlich seine kritischen Hauptschriften, sondern seine seit 1784 – zur Hauptsache in der *Berlinischen Monatschrift* – publizierten kleineren Abhandlungen die entscheidenden Anstösse lieferten. Besonders einflussreich waren die *Weltbürgerschrift*²⁰ und die *Aufklärungsschrift*,²¹ mit denen Kant aus einer geschichtsphilosophischen und erzieherischen Perspektive zu den Triebkräften und Hindernissen eines kommenden moralisch-bürgerlichen Zeitalters Stellung nahm. Im Laufe der 1790er Jahre folgten, mit der *Religionsschrift*²² und der *Friedensschrift*,²³ auf das Ziel eines ethischen Staates und einer stabilen Staatenföderation fokussierte Überlegungen aus religions- und staatspolitischer Sicht. Die zunehmende politische Brisanz des aufklärerischen Kant-Diskurses zog den ver-

¹⁹ De natura, conditore et incrementis reipublicae ethicae (Bernae 1797).

²⁰ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1900-1902) [im Folgenden AA] VIII 15-32.

²¹ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: AA VIII [wie Fn. 20] 33-42.

²² Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: AA VI 1-202.

²³ Zum ewigen Frieden (1795), in: AA VIII [wie Fn. 20] 341-386.

stärkten Widerstand seitens der jeweiligen Zensurbehörden nach sich. Kant musste bei der Veröffentlichung der Religionsschrift den Konflikt mit der preussischen Regierung auf sich nehmen, viele seiner Anhänger publizierten anonym.

Sowohl bei der fachphilosophischen als auch bei der aufklärerischen Richtung des Kantianismus gingen seit Mitte der 1780er Jahre namhafte Anregungen nicht nur von Kants eigenen Publikationen, sondern auch von jenen der damals führenden Interpreten der kritischen Philosophie aus. Ein bedeutender Vermittler der Philosophie Kants und zugleich eine Integrationsfigur des Kantianismus war der in Wien geborene, von 1787 bis 1794 in Jena, danach in Kiel lehrende Karl Leonhard Reinhold. Dieser setzte sich auf der einen Seite als akademischer Philosoph in Szene, der Kants Lehrgebäude der theoretischen und praktischen Vernunftkritik einem breiteren akademischen Publikum nahe brachte, in seinem engeren Schülerkreis kritisch auslegte und schliesslich zu einem – den Weg zu den grossen Systemen des deutschen Idealismus bahnenden – Gesamtsystem der Vernunft fortbildete, dem er den Namen «Elementarphilosophie» oder «Philosophie überhaupt» gab.²⁴ Auf der anderen Seite agierte er als Aufklärer, der seit Mitte der 1780er Jahre seine rhetorischen und schriftstellerischen Fähigkeiten, die er während seiner Ausbildungszeit bei den Jesuiten, Barnabiten und illuminatischen Freimaurern erworben hatte, ganz in den Dienst der Philosophie Kants stellte. In seinen ab 1786 in Wielands *Teutschem Merkur*, später in zwei selbstständigen Bänden veröffentlichten *Briefen über die Kantische Philosophie* schrieb er in der Rolle eines Kant-Apostels über die heilsame Wirkung, die von den Hauptresultaten der neuen, vernunftkritischen Lehre auf alle philosophischen Wissenschaften – allem voran auf die Theologie, die Psychologie und die Moral- und Naturrechtslehre – ausgehe, und schürte mit Aussagen über das jüngst empfangene «*Evangelium der reinen Vernunft*» Hoffnungen auf ein kommendes, sich im Geiste Kants manifestierendes Menschenalter.²⁵ Mit diesem religiös und utopisch-revolutionär gefärbten Kantianismus steckte er nach Ausbruch der Französi-

²⁴ Den ersten wegweisenden Beitrag zu diesem Gesamtsystem lieferte Reinhold mit dem Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Prag, Jena 1789).

²⁵ Vgl. Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Gesammelte Schriften II/1, hg. von Martin Bondeli (Basel 2007) 120.

schen Revolution viele jüngere Mitstreiter an, so beispielsweise den 1793 bis 1796 in Bern weilenden jungen Hegel.²⁶ Zugleich versäumte Reinhold es nicht, seine Aufklärung im Dienste Kants in einer realistischen, auf Bedürfnisse und Nöte der Zeit antwortenden Gestalt zu betreiben. So war er denn auch Vorbild für jene, die dem Publikum einzuschärfen versuchten, dass es in den kommenden Jahren ein hartes Tagesgeschäft des Aufklärens auf sich zu nehmen, dass es durch bildungspolitische, erzieherische und schriftstellerische Kleinarbeit unzählige Hindernisse der rohen, egoistischen menschlichen Natur und des trägen, durch Parteingezänk zerrütteten Zeitgeistes zu überwinden gelte. Seit Mitte der 1790er Jahre stand Reinhold mit Johann Gottlieb Fichte eine weitere führende Persönlichkeit und Lichtgestalt des Kantianismus zur Seite. 1794 zum Nachfolger Reinholds nach Jena berufen, entfernte Fichte sich mit seinem System der «Wissenschaftslehre», das Reinholds «Elementarphilosophie» überboten haben wollte, zwar nach und nach von den Wurzeln der vernunftkritischen Lehre, unterstützte und bekräftigte jedoch unvermindert den mit dem Namen Kants verbundenen Aufklärungsdiskurs, dies unter anderem mit anonym veröffentlichten Verteidigungen der Denkfreiheit²⁷ und der politischen Ziele im revolutionären Frankreich,²⁸ in denen er effektiv an die Freiheit und Selbsttätigkeit des Menschen appellierte.

Im Blick auf die schweizerische Ära der kritischen Philosophie sind diese Voraussetzungen und Entwicklungen des Jenaer Kantianismus nicht wegzudenken, dies allein deshalb nicht, weil der Werdegang Fichtes eine nicht unwesentliche Sequenz dieser Ära selbst ausmacht. Der durch Kants Freiheitsphilosophie aufgeweckte junge Fichte hielt sich von September 1788 bis März 1790 als Hauslehrer in Zürich auf. Er knüpfte in diesen philosophischen Lehrjahren freundschaftliche Beziehungen zu Johann Caspar Lavater und verlobte sich mit Johanna Rahn, einer Nichte Klopstocks. Nach Aufenthalt in Leipzig und Königsberg, wo er 1792 Kant traf und diesen mit der kongenialen

²⁶ Vgl. *ibid.* Einleitung XL-XLIII.

²⁷ Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793), in: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth et al. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-1964) [im Folgenden GA] I/1 163-192.

²⁸ Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793), in: GA I/1 193-404.

Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* überraschte,²⁹ kehrte Fichte im Herbst 1793 zur Vermählung mit Johanna Rahn nach Zürich zurück und trat eine Hochzeitsreise nach Bern und in die Westschweiz an. In Bern traf er auf die Kantianer Ith und Stapfer sowie auf den längere Zeit in Bern und Umgebung weilenden dänischen Dichterphilosophen Jens Baggesen, der zahlreiche Kontakte zu europäischen Gelehrten unterhielt, sowohl mit Lavater als auch mit Reinhold eng befreundet war und um Mitte der 1790er Jahre wiederholt Personen aus dem Jenaer Schülerkreis des letzteren bei sich aufnahm. Ehe Fichte im Mai 1794 dem Ruf an die Universität Jena folgte, hielt er vom 24. Februar bis zum 26. April im Hause Lavaters Vorlesungen zur «Wissenschaftslehre» sowie abschliessend ein Kollegium «Über die Würde des Menschen».³⁰ Zu den Personen, die einzelnen oder mehreren Vorträgen Fichtes beiwohnten, gehörten Lavater, Hans Georg Gessner,³¹ David von Wyss,³² Johann Georg Schultheß,³³ Baggesen, Johann Benjamin Erhard,³⁴ Franz Paula

²⁹ Der 1792 anonym publizierte erste Teil des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung wurde zunächst für eine Schrift Kants gehalten. Kants öffentliche Erklärung, er sei nicht der Autor, ebnete Fichte schlagartig den Weg zu Ruhm und Ehre.

³⁰ Über diese Vorlesungstätigkeit und über einige durch Baggesen übermittelte Inhalte dieser Vorlesungen hat zunächst Heinrich Fauteck: Die Beziehungen Jens Baggesens zu Fichte, in: *Orbis Litterarum* (1983) 312-337, berichtet. Erich Fuchs hat in den 1990er Jahren eine Nachschrift Lavaters entdeckt und veröffentlicht, welche sich auf die ersten fünf Vorlesungssitzungen bezieht, vgl. J. G. Fichte: *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Februar 1794, hg. von Erich Fuchs (Neuried 1996). Der Einleitung dieser Edition sind auch weitere Details zu den Daten und Teilnehmern der Vorlesung zu entnehmen. Aus der Nachschrift Lavaters wird ersichtlich, dass Fichte zunächst Stoffe aus seiner 1794 veröffentlichten Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (GA I/2 [wie Fn. 27] 91-172) vorgetragen hat. Aufgrund der Mitteilungen Baggesen (vgl. Fauteck: Die Beziehungen [wie Fn. 30] 319-323) ist davon auszugehen, dass Fichte in einer späteren Phase ebenfalls zu Inhalten gelesen hat, die auf das Bestehen einer Ur-Fassung zum Konzept der drei obersten Grundsätze aus der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 schliessen lässt. Zur genannten Vorlesung *Ueber die Würde des Menschen* vgl. GA I/2 [wie Fn. 27] 77-89.

³¹ 1765-1843, Diakon am Waisenhaus in Zürich, Pfarrer.

³² 1763-1839, Sekretär, späterer Bürgermeister Zürichs.

³³ 1758-1802, Diakon und Leutpriester in Zürich.

³⁴ 1766-1827, aus Nürnberg stammender Arzt und Philosoph, Anfang der 1790er Jahre Student bei Reinhold in Jena, besuchte danach Kant in Königsberg.

von Herbert,³⁵ Rauscher sowie die Berner Ith und Stapfer.³⁶ Das Netz schweizerischer und ausländischer Kant-Freunde, in dem Fichte bei seinem zweiten Zürcher Aufenthalt eine tragende Rolle spielte, erstreckte sich über die Genannten hinaus. Kontakte bestanden ebenso zum Luzerner Franz Bernhard Meyer von Schauensee, den Fichte für eine Übersetzung seiner *Revolutionschrift*³⁷ ins Französische gewinnen konnte,³⁸ zum Berner Philipp Emanuel von Fellenberg, der nach Studienjahren in Tübingen als Anhänger Kants in die Heimat zurückgekehrt war,³⁹ sowie vermutlich zum Zürcher Gelehrten und späteren Staatsmann und Linthkorrektor Hans Conrad Escher, der sich seit 1793 mit Kants kritischen Hauptschriften befasste und der in den folgenden Jahren von Ideen Kants ausgehende staatsrechtliche Vorträge und Privatvorlesungen hielt.⁴⁰ Und nicht zu vergessen ist schliesslich der im Lavater-Kreis bestens bekannte – Johann Heinrich Pestalozzi.⁴¹ Im Dezember 1793 stattete ihm Fichte in Begleitung Baggeseus und Carl Ludwig Fernows⁴² in

³⁵ 1757-1811, Besitzer einer Bleifabrik und Gelehrter aus Klagenfurt, Anfang der 1790er Jahre Student bei Reinhold in Jena, danach Gönner Reinholds und des Reinhold-Kreises.

³⁶ Wird wiederholt als Reisebegleiter Herberts, Fernows oder Baggeseus erwähnt. Offenbar handelt es sich um einen Ingenieur aus der Bleifabrik Franz Paula von Herberts.

³⁷ Vgl. Fn. 28.

³⁸ Vgl. Hans Dommann: Franz Bernhard Meyer von Schauensee als Staatsmann und Zeuge seiner Zeit (1763-1848) (Stans 1925) 24-25. Vgl. ferner Klaus Vieweg: Französische Revolution, Schweizer Intellektuelle und Deutsche klassische Philosophie, in: Fichte-Studien. Bd. 8 (Amsterdam, Atlanta 1997) 291-308.

³⁹ Vgl. A. Stein: Pestalozzi und die Kantische Philosophie [wie Fn. 7] 151-152.

⁴⁰ Vgl. *ibid.* 152-154. – Zum Kantianismus Eschers vgl. auch Daniel Speich: Helvetische Meliorationen. Die Neuordnung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse an der Linth (1783-1823) (Zürich 2003) 141-143.

⁴¹ Pestalozzi hatte in dem fünf Jahre älteren Lavater einen wichtigen Freund und Förderer. Die unterschiedlichen Meinungen zu Religionsfragen und zur Französischen Revolution führten allerdings im Laufe der 1790er Jahre zu einer Abkühlung ihrer Beziehung. Zu Pestalozzis spannungsvollem, jedoch nicht ausschliesslich ablehnendem Verhältnis zur Theologie des Zürcher Lavater-Kreises vgl. Martin Brecht: Die theologische Diskussion um 1800 und Pestalozzi, in: Fritz-Peter Hager, Daniel Tröhler (Hg.): Pestalozzi – wirkungsgeschichtliche Aspekte (Bern 1996) 318-320.

⁴² 1763-1808, aus Stettin stammender Kunsthistoriker, später Professor der Ästhetik in Jena und Bibliothekar in Weimar. Anfang der 1790er Jahre Student bei Reinhold in Jena.

Richterswil einen mehrtägigen Besuch ab.⁴³ In den späten Apriltagen 1794 kam es in Zürich, wiederum in Anwesenheit Baggesens, zu einer weiteren Begegnung.⁴⁴ Für Fichte gehörten die Treffen mit dem «edlen Baggesen» und dem guten «Pestaluz» offenkundig zu den besonders erfreulichen und eindrücklichen Ereignissen.⁴⁵ Die Verbindung der Schweizer Kantianer mit Fichte blieb auch nach dessen Übersiedlung nach Jena erhalten und gab jüngeren Schweizer Gelehrten die Gelegenheit, ihre Studienzeit beim Wissenschaftslehrer in Jena zu verbringen.⁴⁶ Nachdem Fichte wegen des zensurbehördlichen Vorwurfs, die Verbreitung atheistischer Gedanken zu tolerieren, seine Lehrstelle in Jena aufgeben musste, liessen sich jüngere deutsche Anhänger Fichtes wie beispielsweise Johann Friedrich Herbart, August Ludwig Hülsen und Casimir Ulrich Boehlendorff in der Schweiz nieder,⁴⁷ wo sie ihre politischen und literarischen Aktivitäten in einer günstigeren Atmosphäre fortsetzen konnten. Stapfer wurde durch sein helvetisches Amt zu einer Art Protektor dieses Anhängerkreises.

Insgesamt lassen die uns heute bekannten Schriften und Dokumente der Repräsentanten der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie keinen Zweifel daran, dass Kant, Fichte und auch der Kant-Apostel Reinhold damals ein hohes Ansehen genossen. Was die beiden Grundrichtungen der Kant-Bewegung betrifft, war die fachphilosophische Diskussion trotz der akademi-

⁴³ Vgl. Fauteck: Die Beziehungen [wie Fn. 30] 318; zu den diesbezüglichen Schilderungen Baggesens vgl. J. G. Fichte im Gespräch, hg. von Erich Fuchs (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) I 71, sowie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1992) VI/I 28.

⁴⁴ Vgl. Fauteck: Die Beziehungen [wie Fn. 30] 317-318. – Äusserungen über Fichte in den Briefen Pestalozzis an P. E. Fellenberg vom 15. November 1793 sowie von Ende 1793 sprechen dafür, dass es zwischen November 1793 und Ostern 1794 zu weiteren Treffen gekommen sein dürfte. Vgl. Johann Heinrich Pestalozzi: Sämtliche Briefe, hg. vom Pestalozzianum und von der Zentralbibliothek in Zürich (Zürich 1949) III 303, 306-307.

⁴⁵ Vgl. Fichte an Meyer von Schauensee. 28. April 1795, in: K. Vieweg: Französische Revolution [wie Fn. 38] 293. – Zu späteren Fichte'schen Würdigungen der Person und des Schaffens Pestalozzis vgl. Paul Vogel: Fichtes philosophisch-pädagogische Ansichten in ihrem Verhältnis zu Pestalozzi (Diss. Langensalz 1907) 8-18.

⁴⁶ Vgl. M. Bondeli: Kantianismus und Fichteanismus in Bern [wie Fn. 5] 283-289.

⁴⁷ Boehlendorff veröffentlichte 1802 eine «Geschichte der Helvetischen Revolution». Vgl. Werke in drei Bänden, hg. von F. Schellhase (Frankfurt a.M. 2000) III 319-415.

schen Neuorientierung in Bern verhältnismässig schwach entwickelt.⁴⁸ Eine solche Diskussion stand allerdings auch nur beschränkt im Mittelpunkt des Interesses. Nicht nur in den breiteren Aufklärungszirkeln, sondern auch im akademischen Bereich war das Bedürfnis vorherrschend, im Geiste Kants und Fichtes Hoffnungen und Erwartungen zum Zeitgeschehen zum Ausdruck zu bringen und die dazu nötigen sozialpolitischen und kulturellen Reformpläne auszuformulieren. Mit Vorliebe wurde auf der Grundlage von Kants Aufklärungspostulat, sich seiner autonomen Vernunft zu bedienen, und Fichtes Appell, sich zum Ich, zum absoluten Selbstsein, zu erheben, auf den Zeitgeist reagiert, den man als unvernünftig, unmoralisch, egoistisch, knechtisch, roh, durch sinnliche Begierde bestimmt, schwärmerisch und eudämonistisch einstuft. Ging es um eine Erklärung zu den propagierten Idealen eines besseren Menschheitszustandes, drehte sich diese meist um moralphilosophische Topoi Kants, die man bei Fichte, in energischerem Pathos vorgetragen, wiederfinden konnte. Dass die Triebfeder unseres moralischen Wollens und Handelns nur in der Achtung und Pflicht gegenüber dem auf praktischer Vernunft beruhenden Sittengesetz bestehen soll und dass wir als höchstes Gut unseres Wollens und Handelns nicht Glückseligkeit anstreben sollen, sondern einen Zustand der Moralität, bei dem Glückseligkeit lediglich moralische Glückseligkeit bedeuten kann, wurde als ebenso unverzichtbarer Ausgangspunkt einer aufgeklärten Moralerziehung betrachtet wie die Annahme, dass wir Menschen über echte Freiheit erst im Vermögen moralisch-vernünftiger Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung verfügen, somit auf einer Stufe, auf welcher wir intelligible Wesen sind, d.h. Wesen jenseits des Bestimmtwerdens durch die äussere oder innere Natur. Um die sozialphilosophische Pointe dieser Moral- und Freiheitsidee ins Bewusstsein rufen zu können, wurde ein besonderes Augenmerk auf die Ausführungen aus der Religionsschrift zur «Gründung eines Reichs Gottes auf Erden» gerichtet, in denen Kant zu verstehen gibt, eine höhere Stufe der Menschheitsentwicklung sei nur dann erreichbar, wenn der Mensch sich sowohl seinen natürlichen als auch seinen in-

⁴⁸ Ein solches Urteil darf man fällen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass um 1790 an den Universitäten in Jena oder Leipzig bereits eine breite Lehrbuchkultur und eine enzyklopädische Erschliessung zu Kants kritischen Schriften existierten.

telligiblen oder moralischen Anlagen nach vergesellschaftete.⁴⁹ Musste der natürliche Mensch aus Gründen der Selbsterhaltung, der Sicherheit und des Friedens von seinem individuellen Naturzustand in einen sozialen Zustand der Rechtsstaatlichkeit übertreten, so muss, wie es im Einklang mit Kant zu fordern gilt, nun auch der moralische Mensch, um seine Anlagen optimal entfalten zu können, von einem individuellen zu einem sozialen moralischen Zustand übertreten und gleichsam einen «ethischen Staat» errichten.

Manche Exponenten der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie artikulierten ihre durch Kant, Reinhold und Fichte inspirierten moral- und freiheitsphilosophischen Einsichten in direktem Zusammenhang mit ihrer Lebens- und Berufserfahrung, andere auf der Grundlage einer produktiven Aneignung von Theoriestücken, Einteilungen oder begrifflichen Vorgaben aus den Denkgebäuden dieser Philosophen. Letzteres ist insbesondere bei Ith und Stapfer der Fall. Deren Ansichten über Freiheit, Moralität, Geschichte und Vernunftreligion sind grossenteils Extrapolationen von Thesen und Argumentationsfolgen aus Kants Weltbürgerschrift und Religionschrift. Bei der Vermittlung ihrer geschichtsphilosophischen Denkansätze entwickeln sie, Reinhold und Fichte folgend, revolutionär-utopische Visionen. Mit Blick auf die zu erwartende neue Schweiz wird das Geschichtsziel einer moralisch-bürgerlichen Epoche und eines ethischen Staates proklamiert. Innovative Akzente setzt dabei Stapfer mit seiner Antrittsrede von 1792. In dieser stellt er ein bezüglich der Periodik und Dynamik genauer umrissenes und sich in verschiedene theoretisch-wissenschaftliche und praktische Zielsetzungen ausdifferenzierendes Geschichtskonzept zur Diskussion. Man darf dieses Konzept als typisch und zugleich massgebend für die Denkbemühungen in der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie betrachten.⁵⁰

⁴⁹ Man beachte dazu den Anfang der dritten Stücks aus: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA VI [wie Fn. 20] 93-95).

⁵⁰ Zu bisherigen Interpretationen von Stapfers Antrittsrede (Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18]), die – aus verständlichen Gründen – auf Akkommodationen und Kompromisse hindeutende Züge aufweist, im Kern aber als klare Parteinahme für Kant und den neuen Zeitgeist und überdies als beachtlicher Beitrag zum damaligen Aufklärungs- und Systemdenken im Geiste Kants zu werten ist, vgl. François de Capitani: Staat und Obrigkeit in Bern zwischen Reformation und Revolution, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 53 (1991) H 1-2, 61-78; A. Rohr: Philipp Albert Stapfer [wie Fn. 5] 170-201; M. Bondeli: Kantianismus und Fichteanismus in Bern [wie Fn. 5] 166-213.

Im Rekurs auf Leitgedanken und Stoffe aus Kants Weltbürgerschrift und aus der kurzen Abhandlung *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*⁵¹ sowie in erklärter Anknüpfung an Reinholds Versuch, mithilfe Kants Seelenbegrifflichkeit philosophiegeschichtliche Zusammenhänge zu rekonstruieren,⁵² skizziert Stapfer in der Rede von 1792 eine drei Hauptstufen durchlaufende Kulturgeschichte der Menschheit, die zugleich als ontogenetischer Fortgang vom Kindes-, zum Jünglings- und Mannesalter verstanden werden soll. Die Stufen korrespondieren einer Kant'schen Seelentriade von «Sinnlichkeit», «Urtheilskraft» und «Vernunft» und werden im Sinne einer Aufstiegs Geschichte, in welcher sich am Ende eine Vorherrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit ergeben soll, aneinander gereiht.⁵³ Flankierend zu dieser dreigliedrigen Kulturgeschichte⁵⁴ entwirft Stapfer ausgehend von Kants Dreieit von theoretischer, praktischer und ästhetischer Ideen der Vernunft den Plan zu einem kommenden, von der Idee der moralischen Freiheit ausgehenden philosophischen Wissenschaftssystem.⁵⁵ Dies geschieht vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass der ultimative Fortschritt in der Kulturgeschichte der Menschheit von Fortschritten im Bereich des philosophischen Wissens und der philosophischen Systemkunst abhängig ist. Und schliesslich argumentiert Stapfer von Anbeginn dafür, mit seiner Kulturgeschichte einen Beitrag zur Lösung eines pädagogischen Problems leisten zu können, das sich wie folgt auf den Punkt bringen lässt:

Aus philosophisch-systematischer Sicht ist es einleuchtend, dass unser sittliches Wollen und Handeln als ein Vermögen vorzustellen ist, das weder durch die äussere Natur noch durch die innere, d.h. durch unsere Triebnatur determiniert wird, sondern sich vielmehr durch sich selbst bestimmt und damit allenfalls an eine moralische Selbstgesetzgebung gebunden ist. Für den Ge-

⁵¹ Vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 107-124.

⁵² Stapfer nimmt Bezug auf den 11. Brief der Reinhold'schen Briefe über die Kantische Philosophie von 1790 («Schlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen»); vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] Vorrede IX.

⁵³ Vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] 69.

⁵⁴ Das psychologisch-geschichtsphilosophische Dreischritt-Modell, das Stapfer seiner Kulturgeschichte unterlegt, ist als solches natürlich alles andere als neu. Es schliesst an eine lange Tradition der geschichtsphilosophischen Ausformung von Platons triadischer Seelen- und Staatsauffassung an. Stapfer ist aber einer der ersten, die dieses Modell im Geiste und Buchstaben einer Kant'schen Psychologie zur Geltung bringen.

⁵⁵ Vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] 27-28.

schichtphilosophen und Pädagogen besteht allerdings immer die Frage, wie der Mensch als Naturwesen zu diesem moralischen Vermögen zu gelangen, mit anderen Worten: wie er dieses in einer entwickelten Form zur Geltung zu bringen vermag. Und es ergibt sich dadurch für ihn umgehend die Aufgabe, von der äusseren und inneren Natur nicht nur abzusehen, sondern auf gewisse ihrer Bestimmungen auch hinzusehen, nämlich auf jene, welche den Weg zu diesem moralischen Vermögen begünstigen. Diese Natur, auf die hingesehen werden muss, ist Kant zufolge jene Natur, die sich unter dem «Antagonismus» der «ungeselligen Geselligkeit»⁵⁶ von selbst einschränkt und auf diese Weise in ihren destruktiven Potentialen schwächt, daneben aber auch die ästhetisch und teleologisch verfasste Natur und schliesslich, auf das Innere des Menschen bezogen, die durch Gefühle des Schönen und Erhabenen, durch moralischen Sinn geleitete Triebnatur. Für den Erzieher besteht damit im Kern die Aufgabe, diese Seiten der Natur zum Zwecke der Moralität zu stärken und auszubilden. Der Erzieher muss mit anderen Worten die vom Moralphilosophen vorzunehmende Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit wiederum rückgängig machen, dies aber so, dass jene Sinnlichkeit freigelegt und befördert wird, welche vernunftkompatibel ist. Eine solche neuerliche Vermittlung von Vernunft und Sinnlichkeit aber ist leichter postuliert als getan. Denn mit jeder Vermittlung entsteht aufgrund ihrer moralisch-systematischen Ausgangsbedingung eine Iteration der Trennung. Die Vermittlung kann deshalb lediglich im Sinne einer unendlichen Annäherung vor sich gehen.

Sich diesem Befund stellend, spricht Stapfer im Einklang mit Kant über das «schwerste» aller Probleme, das es an dieser Stelle für die Menschengattung aufzulösen gilt.⁵⁷ Er meint damit nichts anderes als die von Kant im «sechsten Satz» der Weltbürgerschrift erwähnte Schwierigkeit, dass der Mensch ein «*Thier*» ist, «das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hab*», dass der Mensch diesen Herrn aber nicht von aussen, sondern wiederum nur «aus der Menschengattung» selbst gewinnen kann.⁵⁸ Es gibt, anders ausgedrückt, keinen Erzieher der nicht auch erzogen werden muss. Jeder Erzieher setzt einen neuen, höheren voraus. Diesen unendlichen Erziehungs-

⁵⁶ Vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 20.

⁵⁷ Vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] Vorrede VII-VIII.

⁵⁸ Vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 23.

regress kann man, da hiermit ein Weg beschritten wird, der sein *Ziel nie erreicht*, als ein niederschmetterndes Manko empfinden. Man kann aber auch, da man sich hier doch immerhin auf einem *Weg zum Ziel* befindet, einen Optimismus der Tat entwickeln. Während Kant an diesem psychologisch bedeutsamen Scheidepunkt einem vorsichtigen Optimismus zuneigt, den er an historischen Fortschritten der bürgerlichen Verfassung und der moralischen Gesinnung festmacht, vertraut Stapfer vornehmlich auf das Potential dessen, was er Kultur nennt und dabei näher als «Bildung des Geschmacks» thematisiert.⁵⁹ In Anlehnung an den Kant der *Kritik der Urteilskraft*⁶⁰ spricht er über die sich im Medium von Mythologie, Kunst und Religion ereignende Vereinigung von moralischer Vernunft und Sinnlichkeit, die es zugleich als Vereinigung von höherem und niedrigerem Bildungsstand zu begreifen gilt. Zustimmend paraphrasiert er Kants Aussage über die als unabgegotenes Muster zu verstehende «Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetsten Theils mit dem roheren».⁶¹ Die primäre Aufgabe des Erziehers besteht somit Stapfer zufolge darin, die Kultur in dieser geschmackstheoretischen Bedeutung zu fördern und zu entwickeln. Das grosse Problem der Menschengattung soll hier seine Auflösung finden.

Wie man das Zustandekommen und die Überzeugungskraft von Stapfers Resultat zur Lösung des grossen Menschheitsproblems auch immer deuten und beurteilen mag, in seinem argumentativen und systematischen Gestalt erscheint dieses Resultat als eine problembewusste und auch durchaus originelle Ergänzung zu Kants geschichtsphilosophischen Reflexionen über Ziele und Mittel der Aufklärung. Vergegenwärtigt man sich das weitere Feld damaliger Diskussionskontexte, wird man Stapfers Plädoyer für ein Kulturverständnis im Geiste Kants überdies eine bemerkenswerte Positionierung attestieren müssen. Stapfer grenzt sich damit nicht nur von gängigen, mit Zivilisierung, Anständigkeit und Luxus verwechselten Kulturverständnissen ab, er nimmt auch Stellung zu dem im Aufklärungsdiskurs seiner Zeit umstrittenen Verhältnis von Natur und Kultur. Dass Stapfer seinen Erziehungsgedanken überhaupt ausgehend von Kants Ansicht entfaltet, der Mensch sei ein Tier, das ei-

⁵⁹ Vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] 40-48.

⁶⁰ Vgl. AA V [wie Fn. 20] 354-356.

⁶¹ Vgl. Die fruchtbarste Entwicklungsmethode [wie Fn. 18] 44; sowie AA V [wie Fn. 20] 356.

nes Herrn bedürfe, ist nicht ohne Implikationen. Diese Ansicht gehörte zu den neuralgischen Streitsachen zwischen Kant und Herder, die beide auf ihre Weise um den richtigen Standpunkt der Aufklärung fochten. Herder zufolge war sie ein «böser», den Verfasser in seinen verfehlten autoritären Ansichten entlarvender «Grundsatz», dem es entgegenzustellen galt, dass der Mensch, sobald er Mensch wird, «keines eigentlichen Herrn mehr nöthig hat». Denn die «Natur nämlich hat unserm Geschlecht keinen Herren bezeichnet».⁶² Für Kant indessen war sie kein böser Grundsatz, sondern lediglich eine Feststellung, die jene Welt, in welcher der Mensch noch nicht ganz Mensch geworden ist, spiegeln sollte. Man findet bei Stapfer zwar kaum negative Äusserungen zu Herder, aber es besteht kein Zweifel, auf welche Seite der Streitparteien er sich mit seiner Herauspointierung des Erziehungsproblems stellte. Von aufklärungspolitischer Bedeutung ist ferner die Tatsache, dass für Stapfer das entscheidende Stichwort für seine Lösung des besagten Problems die Kultur oder das menschliche Geschmacksvermögen ist und nicht die ästhetische oder teleologische Natur. Dies war offenbar ein Signal an jene, die ihre Hoffnungen mit Rousseau auf eine heilsame Kraft des Natürlichen setzten. Der Genfer Philosoph und Pädagoge zählte weit herum und gerade auch im Kreise der schweizerischen Kant-Bewegung zu den zentralen Aufklärungsfiguren, an denen man sich abzuarbeiten hatte.⁶³ Kant selbst sprach meist anerkennend über Rousseau und gab seiner Überstimmung mit den moral- und rechtsphilosophischen Auffassungen Ausdruck, die er beim Verfasser des *Émile* und des *Contrat social* entdeckt hatte. Selbst dort, wo die Differenzen unübersehbar waren, so bei der Frage, ob man die Natur oder die Kultur als *Movens* des moralischen Fortschritts zu betrachten hat, war es darum bemüht, Rousseau

⁶² Vgl. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 9. Buch, IV; Sämtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan (Berlin 1877-1879) XIII 383.

⁶³ Bereits in der vorkantischen Ära stand Rousseau wiederholt im Brennpunkt von Fragen des richtigen geschichtsphilosophischen Aufklärungsstandpunktes. Zu den profilierten Kritikern von Rousseaus gesellschafts- und kulturpessimistischen Tendenzen gehörten damals Mendelssohn und Isaak Iselin. Zu Iselins Rousseau-Kritik vgl. Simone Zurbuchen: Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne (Zürich 2003) 90-95; Bela Kapossy: Iselin contra Rousseau. Sociable Patriotism and the History of Mankind (Basel 2006) 201-204; Andreas Urs Sommer: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant (Basel 2006) 256-260.

so weit möglich für die eigene Sache zu retten.⁶⁴ Bei Kants Schweizer Anhängern sollte sich dies ändern. In den Mittelpunkt traten nun eindeutig die unterschiedlichen Thesen Rousseaus und Kants zur Frage der ursprünglich guten oder bösen menschlichen Natur sowie zur Frage, ob die Kultur allgemein gesehen moralischen Fortschritt oder Rückschritt mit sich bringe. Fichtes Rousseau-Kritik⁶⁵ aus der Vorlesung *Über die Bestimmung des Gelehrten* dürfte sie in ihrer Schwerpunktsetzung bestärkt haben. Der «Wahrheit», dass die Bestimmung des Menschen nur im «beständigen Fortgang der Cultur» gesucht werden kann, hat, so Fichte, doch niemand bestimmter widersprochen als Rousseau: «Ihm ist das Fortrücken der Cultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens.»⁶⁶

*Pestalozzis Annäherung an Kant und die Berührung
mit der schweizerischen Ära der kritischen Philosophie*

1781 erschien die erste Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, 1785 seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der ausführlich vom kategorischen Imperativ und der durch das Sittengesetz ermöglichten moralischen Freiheit die Rede ist. 1786 und 1787 konnte der Leser von Wielands *Teutschem Merkur* eine erste Serie von Reinholds aufklärungspragmatisch ausgerichteten *Briefen über die Kantische Philosophie* zur Kenntnis nehmen. In die Zeitspanne von 1781 bis 1787 fällt ebenso die sukzessive Veröffentlichung der vier Teile von Pestalozzis erster Fassung des Volksromans *Lienhard und Gertrud*. Gelehrte mit einem breiten literarischen Interesse lasen in der Folge sowohl Kant als auch Pestalozzi. Dies gilt etwa im Falle Friedrich Heinrich Jacobis, der sich 1787 glei-

⁶⁴ Während Kant in der Weltbürgerschrift positiv auf Rousseaus Kritik an einer moralitätsvergessenen Aufklärung im Geiste der «Zivilisierung» Bezug nimmt (vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 26), wird mit dem Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* die im Bereich der Geschichtsphilosophie bestehende Differenz deutlich gemacht. Es fällt jedoch auch hier der entlastende Hinweis, bereits Rousseau habe den Versuch unternommen, das schwere Problem einer Entwicklung der «Kultur», die nicht zum Widerspruch mit der «Natur» führt, aufzulösen (vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 116).

⁶⁵ Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Sämtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte (Berlin 1845-1846, Nachdruck Berlin 1971) [im Folgenden: FW] VI 335-346.

⁶⁶ *Ibid.* 336.

chermassen für paradoxienartige Probleme von Kants «transzendentalen Idealismus» wie für erbauliche Gedanken aus *Lienhard und Gertrud* begeistern konnte.⁶⁷ Desgleichen im Falle Baggesens, der Ende 1794 aus Worb bei Bern mitteilte, seine gegenwärtigen Bücher seien «Kants und Reinholds Werke – *Plutark* – *Clarisse Harlowe* – und *Lienhard und Gertrud*.»⁶⁸ Wie verhielt es sich in diesem Punkt bei Pestalozzi? Gehörte auch er zu jenen, die sich durch ein vielseitiges Lektürespektrum auszeichneten? War er neben seinen schriftstellerischen Tätigkeiten und pädagogischen Projekten an einer Rezeption neuerer philosophischer Diskussionen oder überhaupt an der Beschäftigung mit philosophischen Autoren interessiert? Den aus dem Nachlass edierten «Bemerkungen zu gelesenen Büchern» ist zu entnehmen, dass er sich phasenweise durchaus in philosophische Fragen und Diskussionen vertiefte. Wiederholt zog ihn die ästhetisch-moralische Gedankenwelt Shaftesburys, eines Lieblingsautors vieler zeitgenössischer Anhänger der Gefühlsaufklärung, in ihren Bann.⁶⁹ Und mit grosser Aufmerksamkeit widmete er sich um 1785/86 moralphilosophischen Fragen zum Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, die er, angeregt durch Aufsätze Moses Mendelssohns, Johann August Eberhards und Christian Gottlieb Selles aus der *Berlinischen Monatschrift* von 1783 zu erörtern versuchte.⁷⁰ Von einer Rezeption Kants oder Reinholds aus dieser Pe-

⁶⁷ Jacobi zitiert am Ende seiner Schrift David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, die im Anhang eine berühmte Kant-Kritik enthält, mit grosser Zustimmung mehrere das Mensch-Gott-Verhältnis betreffende Stellen aus dem dritten Teil von *Lienhard und Gertrud*. Vgl. Werke, hg. von Friedrich von Roth, Friedrich Köppen (Leipzig 1815) II 286-288.

⁶⁸ *Sämtliche Briefe an J. H. Pestalozzi*, hg. von Rebekka Horlacher, Daniel Tröhler (Zürich, Berlin 2009) II 285.

⁶⁹ Vgl. Johann Heinrich Pestalozzi: *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher (Berlin, Leipzig 1927) [im Folgenden PSW] IX 324-343. – Pestalozzi war im Besitz des ersten Bandes der Shaftesbury-Ausgabe: *Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke*, aus dem Englischen übersetzt (Leipzig 1776-1779). Shaftesbury genoss im Kreise Bodmers, in dem Pestalozzi ausgebildet wurde, hohes Ansehen. Vgl. dazu Rebekka Horlacher: *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert* (Würzburg 1984) 146-148.

⁷⁰ Vgl. PSW IX 413-435. – Pestalozzi bezog sich auf Moses Mendelssohn: *Ueber Freyheit und Nothwendigkeit* (*Berlinische Monatsschrift*. 1783. 2. Bd., 7. St., 1-10); Johann August Eberhard: *Ueber Wahrheit und Irrthum* (*ibid.* 10. St., 321-326) sowie: *Ueber Freiheit und Nothwendigkeit* (*ibid.* 9. St., 276-280); Christian Gottlieb Selle: *Ueber*

riode ist nichts überliefert. Doch lassen die durch kritische Kommentare und eigenständige Reflexionen, ergänzten Exzerpte zu Selles Ausführungen über Willensfreiheit und Formen gesetzesartigen Handelns darauf schliessen, dass Pestalozzi für eine Aufnahme von Kants moralphilosophischer Denkart theoretisch gerüstet und der Gesinnung nach empfänglich war. Während der Berliner Arzt und Philosoph, der sich später als neo-empiristischer Kritiker Kants einen Namen machte, in kritischer Auseinandersetzung mit Mendelssohn dafür argumentierte, die Willensfreiheit oder moralische Freiheit lasse sich nur als eine mit dem Akt des Entschlusses einhergehende Zufälligkeit begreiflich machen, standen für Pestalozzi in eigener Sache die in die Richtung von Kants Begriff moralischer Freiheitweisenden Motive der Überwindung der Naturneigung und der Geltendmachung eines autonomen geistig-seelischen Entscheidungsvermögens im Zentrum. Es ist deshalb nicht allein dem allgemeinen Zeitgeist oder dem dichterischen Instinkt für die Probleme und Nöte der Zeit zuschreiben, dass die Gesellschafts- und Sittenkritik im vierten Teil von *Lienhard und Gertrud* eine lehrartige Ausdrucksform anzunehmen beginnt, welche den Vergleich mit den moralphilosophischen Grundgedanken Kants nahe legt.

Pestalozzis Ansichten über Menschenwelt und Natur aus der Zeit vor der Niederschrift seines Volksromans wecken Assoziationen mit Rousseau und dem jungen Herder. Dies gilt jedenfalls im Blick auf die Reflexionen über das ideale Dasein und die Glückseligkeit des Menschen in der 1780 erschienenen kleinen Schrift *Die Abendstunde eines Einsiedlers*.⁷¹ Vorherrschend ist dort eine Grundstimmung der Naturfrömmigkeit und des seligen Vertrauens in die Anfänge und ursprünglichen Beziehungen des Menschen. Was uns der Überzeugung des Autors zufolge im Kern unseres Daseins zu beleben vermag, ist die «Kraft» und «Ruhe» der «erhabenen Natur», was uns sozial stärken und erfreuen kann, ist der «Kindersinn des Menschen» und der «Vatersinn des Fürsten». Nur wenn «Gefühl», «Herz» und «Weisheit» uns leiten, können wir vor einem Denken, das auf Abwege führt, sicher sein. Sind wir im Einklang mit der Natur und unserem Innersten, verfügen wir auch über das nötige Mittel gegen geistige Krankheiten der Zeit wie die «tausendfachen Künsteleien des

Freyheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen (ibid. 10. St., 294-306) sowie: Von den Gesetzen der menschlichen Handlungen (ibid. 10. St., 488-502).

⁷¹ PSW [wie Fn. 69] I 263-281.

Wortverkehrs», das «Gewirr des Vielwissens» sowie gegen allerlei missliche Folgen der «Nationalentkräftung» und des «Unglaubens». Abgesehen von den wiederholten Appellen an das «Innerste unseres Wesens» oder das «Innere der Natur» bestehen kaum sachliche und terminologische Verwandtschaften zu den späteren Arbeiten Pestalozzis, die sich mit dem Thema der Menschheitsentwicklung befassen.⁷²

Unmittelbar nach 1780 verebbt die naturfrömmige Stimmung zwar vorerst noch nicht völlig, kontrastiert aber merklich mit einer einsetzenden Distanzierung von der rousseauistischen Naturidolatrie. Hatte Pestalozzi sich bereits in den 1770er Jahren gegen Rousseaus allzu permissive Erziehungsgrundsätze gewandt, wird nun auch der Naturoptimismus des Genfer Pädagogen und Philosophen, der zugleich ein Kulturpessimismus ist, zur Zielscheibe der Kritik.⁷³ Mit *Lienhard und Gertrud* vollzieht sich ein Wandel Pestalozzis, den man

⁷² Paul Natorp hat ausführlich auf das Motiv der Innerlichkeit in der Abendstunde hingewiesen und darin eine Kontinuität zum späteren Denken Pestalozzis gesehen (vgl. *Der Idealismus Pestalozzis* [wie Fn. 6] 13-16). Stein hat Natorp in diesem Punkt kritisiert und darauf aufmerksam gemacht, Pestalozzis Naturbegriff in der Abendstunde erschöpfe sich keineswegs in Vorstellungen einer inneren Menschennatur (vgl. Pestalozzi und die Kantische Philosophie [wie Fn. 7] 8, Anm. 2). Vgl. auch Paul Menzer, der eine Kontinuität zum späteren Pestalozzi dahingehend feststellt, dass bereits in der Abendstunde der «Verzweiflungsschrei eines Enttäuschten» zu vernehmen ist (vgl. *Pestalozzi und die Kantische Philosophie*, in: *Kant-Studien* 32 [1927] 315). Neuere Forschungen zur Entstehungsgeschichte der Abendstunde zeigen, dass letztlich auch umstritten ist, welche Version dieser Schrift als Diskussionsbasis zu gelten hat. Der Entwurf von 1779 zeugt von einer stärkeren sozialpolitischen Ausrichtung als die von Iselin redigierte erste Druckfassung von 1780 (dazu D. Tröhler: *Pestalozzis pädagogische «Klassiker» und die deutschsprachige Pädagogik. Anmerkungen zu Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers und Stanser Brief*. In: *J. H. Pestalozzi: Abendstunde eines Einsiedlers. Stanser Brief*, hg. von D. Tröhler [Zürich 2006] 14).

⁷³ Man beachte dazu die 1780 begonnene und 1783 veröffentlichte Schrift *Über Gesetzgebung und Kindermord*. Sie enthält zwar noch manche Gedanken und Wendungen der Abendstunde, die Verehrung des Kindersinnes ist aber einer skeptischen Beurteilung des «Kinderzustandes der Menschheit» und des «Standes» der «Natur» gewichen, bei der Pestalozzi sodann auch auf Rousseau anspielt: «Ewiger Winter ist der Stand der Natur, den du lobtest, guter Rousseau, aber du sahst nur heisse, brennende Sommer Tage über die Menschheit, und einen hohen Grad ihrer Verheerung» (PSW IX [wie Fn. 69] 162). – Es gilt als wahrscheinlich, dass Pestalozzi durch Einflüsse Isaak Iselins zu seiner veränderten Haltung gegenüber Rousseau bewogen worden ist. Diese Einflüsse können sich allerdings nur auf eine Kritik am harmonistischen Naturbild Rousseaus

spiegelbildlich zur Rousseau-Kritik als Weg zu einem Naturpessimismus und Kulturoptimismus auf den Begriff bringen kann. Dieser Weg erreicht im 1787 publizierten vierten Teil des Romans mit dem Abschnitt über die «Philosophie meines Lieutenants» seinen Höhepunkt. «Der Mensch», so verkündet Pestalozzi durch den Mund des Lehrers und Leutnants Glüphi, «ist von Natur, wenn er sich selbst überlassen wild aufwächst, träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam, und ohne Grenzen gierig, [...] er raubet wie er isst, und mordet, wie er schläft.»⁷⁴ Die bürgerliche oder zivilisierte Gesellschaft mit all ihren «Einrichtungen, Sitten, Erziehungsarten und Gesetzen» ist unentbehrlich, denn nur sie kann der Unsitte und rohen Gewalt des Naturzustandes Einhalt gebieten und damit schliesslich den Naturmenschen in seinem «Innersten verändern und umstimmen».⁷⁵ Doch bleibt die bürgerliche Gesellschaft für sich gesehen ebenfalls ein unbefriedigender und überdies labiler Zustand der Menschheitsentwicklung. Ihre Gesetzeshüter neigen jederzeit dazu, den Ansprüchen des Naturmenschen mit übertriebener Härte und mit vollständiger Negation zu begegnen. Unter der Herrschaft der Gesetze wird dieser nichts anderes als ein «unbefriedigter Naturmensch, mit allen Fehlern, Schwächen, und Gefährlichkeiten dieses Zustands».⁷⁶ Als Folge davon ist die bürgerliche Gesellschaft jederzeit der Gefahr ausgesetzt, von einer heimtückischen Menschennatur instrumentalisiert zu werden. Es bedarf deshalb einer bürgerlichen Gesellschaft, die durch Gesetze dergestalt eingerichtet wird, dass aus dem Naturmenschen ein gesellschaftlicher Mensch und nicht bloss ein vergesellschafteter Naturmensch entsteht, was ebensoviel heisst wie, dass der Naturmensch durch die Gesellschaft nicht nur negiert, sondern auch in einer inneren Kraft seiner Na-

erstrecken und nicht auch auf eine Kritik an dessen abrupt – und insofern wenig überzeugend – erscheinendem Übergang von einem degenerierten Gesellschaftszustand zu einem idealen sittlichen Zustand. Denn hinsichtlich des Übergangs vom gesellschaftlichen zum sittlichen Zustand bleibt Pestalozzi, ganz im Unterschied zu Iselin, einem modifizierten rousseauistischen Denkmuster verhaftet. Vgl. dazu Daniel Tröhler: Der Paradigmenwechsel in Pestalozzis Sozialphilosophie im Umfeld der Französischen Revolution, in: Fritz-Peter Hager, Daniel Tröhler (Hg.): Pestalozzi – wirkungsgeschichtliche Aspekte (Bern 1996) 213-214; S. Zurbuchen: Patriotismus und Kosmopolitismus [wie Fn. 63] 162-165.

⁷⁴ PSW [wie Fn. 69] III 330.

⁷⁵ Vgl. *ibid.* 331.

⁷⁶ *Ibid.*

tur bejaht und auf diesem Wege zum gesellschaftlichen Menschen erhöht wird. Nötig ist, in Glüphis Worten,

die ganze Weisheit eines die menschliche Natur tiefkennenden Gesetzgebers, oder wenn ihr lieber wollt, (denn beydes ist wahr) die Frommkeit einer Engeltugend, die sich Anbethung erworben, den Menschen dahin zu bringen, daß er beym Werk seines bürgerlichen Lebens, und bey Verrichtung seiner Stands- Amts- und Berufspflichten eine das Innere seiner Natur befriedigende Laufbahn finde.⁷⁷

Denn das Menschengeschlecht «wird nicht anders und nicht besser, als wo es durch eine mit seiner Natur übereinstimmende Bildung und Führung, mit Weisheit, zu seiner bürgerlichen Bestimmung empor gehoben, und zu dem gemacht wird, was es in der Welt wirklich seyn soll».⁷⁸

Mit diesen Einsichten des Lehrers deutet Pestalozzi eine anthropologische, gesetzgeberische und erzieherische Ideenfolge an, die aufhorchen lässt. Die rohe, wilde Natur des Menschen, die nicht zu leugnen ist, muss in einem bürgerlichen Zustand der Gesetzesgewalt unterworfen werden, der seinerseits aber einem Ordnungs- und Führungsgedanken unterliegen muss, der auf die innere Natur des Menschen abgestimmt ist. Ein Gesetzgeber und Erzieher auf der Stufe des bürgerlichen Zustandes ist gut beraten, diese Zweistufigkeit des Unterwerfens zu beachten. Er kann Zwang und Gehorsam gegenüber den Gesetzen nur verlangen, wenn diese dem Ziel der inneren Natur des Menschen dienen. Er wird ökonomische Prosperität und Wohlstand nur als Fortschritt anerkennen, wenn sie höheren, moralischen Zielen förderlich sind. Dass man in Anbetracht dieser Ideenfolge von einer Kant-Nähe Pestalozzis sprechen kann, ist durchaus einleuchtend. Diese Nähe hat dabei nicht nur mit einem gemeinsamen Naturpessimismus zu tun, sondern auch – und vor allem – mit der Art und Weise, wie das Verhältnis von bürgerlichem Leben und innerer Natur des Menschen gedacht wird. Die innere Natur lässt sich mit Kants Sittengesetz in Verbindung bringen, das nicht Rechtszwang oder äusseren Zwang impliziert, sondern moralischen oder inneren Zwang. Die Annahme, der gesellschaftliche Zustand habe letztlich der inneren Natur zu dienen oder unter ihrer Anleitung zu stehen, deckt sich zudem in der Sache mit Kants Abhebung der Sphäre der Moralität von jener der Legalität (bzw. des Sittengesetzes vom Rechtgesetz) und der damit einhergehenden Überzeu-

⁷⁷ Ibid. 332.

⁷⁸ Ibid. 335.

gung, dass Legalität der Moralität nicht widersprechen darf und somit ihre Legitimität nur in Rücksicht auf Moralität erhalten kann.⁷⁹ Da Pestalozzi nicht ausdrücklich von einem Sittengesetz spricht, sondern von einer inneren Natur des Menschen, mit der auf die Selbstheit oder eigentliche Bestimmung des Menschen angespielt wird, müsste man im Grunde eher von einer Vorwegnahme von Fichtes egologischer Auslegung des Sittengesetzes sprechen. Wie dem auch sei, Tatsache ist, dass mit der «Leutnantsphilosophie» eine Übereinstimmung mit moral- und rechtsphilosophischen Ideen Kants vorliegt und dass sich von daher gerade auch ein Anhaltspunkt für Pestalozzis Mitteilungen von Ende 1793 und Anfang 1794 über seine durch Fichte bestätigte Annäherung an Kant ergibt. Dass der eigene «Erfahrungsgang» Pestalozzi «im Wesentlichen der Kantischen Philosophie nahe gebracht» haben soll,⁸⁰ kann sich offenkundig nur auf den Erfahrungsstand der «Philosophie meines Lieutenants» und daran anknüpfender Reflexionen beziehen. Dasselbe gilt für die Mitteilung, Fichte wolle «Lienhard und Gertrud mit Rücksicht auf die Grundseze der Cantischen Philosophie» rezensieren.⁸¹ Für ein Unterfangen dieser Art kann nur ein Ausgang von der «Philosophie meines Lieutenants» in Frage kommen.

Es wurde erwähnt, dass es in Pestalozzis Arbeiten der 1780er Jahre zwar Spuren, die zu Kant führen, gibt, aber kein Indiz für eine originäre Kant-Lektüre. Dem ist beizufügen, dass es auch keine Hinweise darauf gibt, dass Pestalozzi in den 1790er Jahren, in denen er seit 1792 intensiviert zu dem in der «Philosophie meines Lieutenants» behandelten Grundthema Studien betrieb und diese mit dem 1797 veröffentlichten Buch *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* zu einem krönenden Abschluss brachte,⁸² Schriften Kants las. Zweifellos kam es im Laufe der

⁷⁹ Das Verhältnis von Moralität und Legalität wird von Kant seit der «Methodenlehre» der Kritik der praktischen Vernunft (vgl. AA V [wie Fn. 20] 151-152) näher expliziert.

⁸⁰ Pestalozzi an P. E. von Fellenberg [Ende 1794], in: PSB [wie Fn. 44] III 307; vgl. auch Pestalozzi an P. E. von Fellenberg, 15. November 1793, in: *ibid.* 303.

⁸¹ Vgl. Pestalozzi an P. E. von Fellenberg, 16. Januar 1794, in: *ibid.* 311. – Die Rezension des Romans, den Fichte bereits 1788 bei seinem ersten Aufenthalt in Zürich positiv zur Kenntnis nahm (vgl. GA II/1 [wie Fn. 27] 104), kam übrigens nicht zustande.

⁸² Vgl. PSW XII 1-166. – Einen ersten Schritt zu diesem Buch hatte Pestalozzi bereits 1787 mit dem Entwurf Ueber die Entstehung der sittlichen Begriffe in der Entwicklung der Menschheit (PSW [wie Fn. 69] IX 437-470) zurückgelegt.

frühen 1790er Jahre aber zu einer Berührung mit Ideen Kants aus zweiter Hand. Die Aktivitäten der Berner Kantianer Ith und Stapfer, deren gleichfalls eingehende Beschäftigung mit Fragen der Vervollkommnung und Veredelung des Menschengeschlechts, dürften von Pestalozzi kaum übersehen worden sein. Stapfers Antrittsrede von 1792 wurde in Zürich, namentlich im Kreis um Lavater, gelesen und sehr positiv aufgenommen.⁸³ Die Ende 1793 einsetzenden Kontakte Pestalozzis zu Fichte und Hörern der Fichte-Vorlesung brachten es mit sich, dass Kant und der Kantianismus zu einem bedeutsamen Strang seines Diskussionsnetzes wurden. Mit Fichte und Baggesen hatte Pestalozzi zwei Gelehrte in seinem engeren Umfeld, die mit den Philosophien Kants und Reinholds gut vertraut waren und die dazu ihre eigenständigen Gedankengebäude vortrugen. Mit dem Reinhold-Schüler Erhard konnte er auf einen ausgewiesenen Kant-Kenner und scharfsinnigen Kant-Anwender stossen. Wie Leutnant Glüphi war Erhard darum bemüht, Ideen zu einem aufgeklärten Verständnis von Moral und Recht unter besonderer Berücksichtigung der Gebrechen der menschlichen Natur und der Bedürfnisse des Volks zu entwickeln.⁸⁴ Man darf durchaus behaupten, dass Pestalozzi die Begegnung mit dem Fichte-Zirkel zu neuen philosophischen Schwüngen verhalf. Fichte bestärkte Pestalozzi letztlich auch in der Absicht, seine Publikationspläne auf den philosophisch anspruchsvollen Denkweg der Nachforschungen auszurichten und die begonnene Schrift *Ja oder Nein?*,⁸⁵ die sich zeitkritisch mit den «Allmachtsansprüchen» der Fürsten und dem zu blinder Gewalt führenden «Revolutionsschwindel» befasst, zurückzustellen.⁸⁶

⁸³ Vgl. Briefe von J. G. Zimmermann, E. von Fellenberg, S. Schnell, K. Schnell, G. L. Meyer von Knouan an Philipp Albert Stapfer, hg. von Rudolf Luginbühl (Bern 1890) 86-87.

⁸⁴ Zu beachten hierzu gilt es die 1795 anonym erschienenen Schriften *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und Apologie des Teufels* (vgl. Johann Benjamin Erhard: *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, hg. und mit einem Nachwort von Hellmut G. Haasis (Frankfurt a.M. 1996) 7-98, 109-134). Anfang 1796 hegte Erhard den Plan, im *Teutschen Merkur* Wielands «einen Aufsatz über Pestalozzis Ausbildung des Menschengeschlechts» zu veröffentlichen. Vgl. Thomas C. Starnes: *C. M. Wieland. Leben und Werk. Aus zeitgenössischen Quellen chronologisch zusammengestellt* (Sigmaringen 1987) II 485.

⁸⁵ PSW X 75-170.

⁸⁶ Man beachte dazu die Bemerkung «Fichte sagt auch» in Pestalozzis Brief an P. E. von Fellenberg von 15. November 1793, in: PSB [wie Fn. 44] III 303, sowie den entspre-

In den *Nachforschungen*, seinem philosophischen Hauptwerk, geht Pestalozzi von der Frage aus, was der «Gang des Lebens» aus «mir» als Einzelnem und dem «Menschengeschlecht», der Menschheit als Ganzes, «gemacht hat»,⁸⁷ dies im Wissen darüber, dass nicht nur die «Umstände» den «Menschen» machen, sondern dass auch umgekehrt gilt: «der Mensch macht die Umstände».⁸⁸ Dieser Gang, wie er ist und am Ende werden könnte und sollte, wird daraufhin in vielen Verästelungen dargestellt, wobei die sich in der «Philosophie meines Lieutenants» abzeichnende Abfolge von roher Menschennatur, bürgerlichem Zustand und innerer Natur als gefestigtes und sich in verschiedene Bereiche ausfächerndes Schema wiederkehrt. Im Brennpunkt stehen die triadischen Folgen von Natur, Gesellschaft und Selbst, Tier, Bürger und Mensch, Kinderjahre, Jünglingsjahre und Männeralter, tierisches, gesellschaftliches und sittliches Recht, Naturreligion, Staatsreligion und wahre Religion. Der pragmatischen Ausgangsfrage folgend, wird auch eine Dreiheit von «Werk der Natur», «Werk meines Geschlechts» und «Werk meiner selbst» in Vorschlag gebracht⁸⁹ und auf der Stufe der «Religion» als Dreiheit von «Irrtum», «Betrug» und «Wahrheit» expliziert.⁹⁰

Seiner Richtung und Dynamik nach ist der dreigliedrige Gang des Menschengeschlechts ein Aufstiegsweg, der lineare, kreisartige und gegensätzliche Elemente enthält. Der ersten Stufe, dem bald unschuldigen, bald rohen und barbarischen Tiermenschen, folgt die zweite des schuldbeladenen, unglücklichen, entzweiten, durch institutionelle, gesetzliche und geistige Mittel herr-

chenden Kommentar *ibid.* 531. Vgl. auch A. Stein: Pestalozzi und die Kantische Philosophie [wie Fn. 7] 98.

⁸⁷ PSW [wie Fn. 69] XII 6.

⁸⁸ *Ibid.* 57. – Der Zusammenhang dieser Fragestellung mit damaligen Grundlegungen und Einteilungen der Anthropologie ist evident. In seiner Anthropologie-Vorlesung unterschied Kant zwischen Anthropologie in «physiologischen» und «pragmatischer Hinsicht». Erstere soll zeigen, was die «Natur aus dem Menschen macht», letztere, was «er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.» (AA VII [wie Fn. 20] 119) In Kants Pädagogik-Vorlesung – wo sich, nebenbei bemerkt, in der Vorrede von Friedrich Theodor Rink zur Ausgabe von 1803 der einzige Hinweis auf Pestalozzi innerhalb der gesamten Schriften Kants findet (AA IX [wie Fn. 20] 439) – wird in vergleichbarer Weise zwischen einer «physischen» und einer «praktischen» Betrachtungsart unterschieden (vgl. *ibid.* 455).

⁸⁹ PSW XII [wie Fn. 69] 163-165.

⁹⁰ Vgl. *ibid.* 151-152.

schenden Menschentieres, die eine dritte erhoffen lässt, in welcher der Mensch zu sich selber findet. Auffällig ist die Wiedergabe der zweiten Stufe als misslungener, sich in neue Abhängigkeiten verstrickender Befreiungsversuch von der ersten Stufe. Die zweite Stufe ist nichts als eine Fortsetzung der ersten Stufe mit anderen Mitteln, bleibt doch das sich in ihr manifestierende staatliche Gebilde «ein bloß thierisches Verhältniß», das gesellschaftliche Recht eine «Modifikation des thierischen».⁹¹ Dabei wird sie betont auch als Stufe des gezähmten und unwahrhaftig agierenden Tiermenschen beschrieben. Pestalozzi vergleicht sie mit einem «Hausthier» und ordnet ihr das geistig-religiöse Mittel des «frommen Betrugs» zu,⁹² das in der «Staatsreligion» seinen eigentümlichen Ausdruck findet.⁹³ Ins Auge fällt ebenso die verglichen mit der «Philosophie meines Lieutenants» pointierter gewordene Tendenz, die dritte Stufe als eine Sphäre des Innerlichen, Individuellen und Ich-Förmigen zu fassen. Das mit der dritten Stufe verknüpfte Ideal soll eine Epoche des sittlichen Lebens und der sittlichen Wahrheit sein, die im Zeichen der «Harmonie meiner Selbst mit mir selbst» steht.⁹⁴ Als Movens oder Mittel dieses Ideals gilt eine sittliche Kraft in mir, mein sittliches «ich bin»⁹⁵ oder die «Freiheit meines Willens», mich selbst gegen die «thierische Selbstsucht» zu stellen und eigenen Ansprüchen des «gereinigten Wohlwollens» zu gehorchen.⁹⁶ Der Sache angemessene Ausdrucksmedien können auf der dritten Stufe nur Moral und Religion sein. Der Staat hat hier nichts zu suchen, verknüpft Pestalozzi sein «Bild der Menschen»

⁹¹ Vgl. *ibid.* 16.

⁹² Vgl. *ibid.* 26-27.

⁹³ Vgl. *ibid.* 17, 23, 151. – Es scheint, als hätte Pestalozzi mit dieser Auffassung eine Vorlage für das Kapitel «Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst» aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* geliefert. Das Kapitel wird neuerdings (so von Michael Forster: *Das geistige Tierreich*, in: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt a.M. 2008) 394-411) als Auseinandersetzung Hegels mit einem begeisterten Rezensenten der Nachforschungen, mit Herder, interpretiert. – Zu Herders Rezension der Nachforschungen vgl. *Sämtliche Werke* [wie Fn. 62] XX 290-295.

⁹⁴ PSW XII 124.

⁹⁵ Vgl. *ibid.* 105-106.

⁹⁶ Vgl. *ibid.* 118. – Pestalozzis Auffassung von Willensfreiheit erinnert hier an jene Reinholds. Seit 1792 definierte dieser den freien Willen als ein Entscheidungs- und Aktionsvermögen, das sich mit moralrelevanten Optionen des Eigennütigen und Uneigennütigen konfrontiert sieht. Vgl. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweyter Band. *Gesammelte Schriften* II/2, hg. von Martin Bondeli (Basel 2008) 183-206.

auf dieser Ebene doch vielmehr nachgerade mit einer «nahenden Auflösung der Staaten».⁹⁷ Aber auch Moral und Religion werden nur mit dem Vorbehalt akzeptiert, dass sie Verkörperungen der «Individualität» sind. Die wahre Sittlichkeit «ist ganz individuell».⁹⁸ Dasselbe soll von der wahren Religion gelten.⁹⁹ Im Klartext bedeutet dies, dass für Pestalozzi nur das «Christentum» ein Kandidat der dritten Stufe ist, und auch hier letztlich nur eine reine, individuelle Form desselben, somit ein Christentum jenseits staatlicher und kirchlicher Zusammenhänge.¹⁰⁰ Es versteht sich, dass Pestalozzi sich mit dieser im Zeichen des Inneren und Individuellen stehenden dritten Stufe hartnäckigen Zweifeln und Fragen aussetzt. Wie soll die Kraft des Inneren, Sittlichen angesichts der dominanten äusseren, institutionellen Kräfte der zweiten Stufe zur Geltung gelangen können? Pestalozzi hofft darauf, dass die Naturkraft des Menschen überlistet werden kann oder sich von selbst schwächt und dass sich sodann auf den «Trümmern» des menschlichen «Instinktes» eine sittliche Welt errichten lässt.¹⁰¹ Ein anderes Raisonement dieser Überlegungsrichtung kulminiert in der Forderung, auf eine Vereinigung von «Selbstsucht» und «Wohlwollen» hinzuarbeiten, bei welcher letzteres das Übergewicht behält.¹⁰² Pestalozzi hält offensichtlich die erzieherische Kultivierung altruistischer Gefühle wie des Wohlwollens für ein geeignetes Mittel, den Übergang zur dritten Stufe zu befördern. Dass Wohlwollen selber ein Mittel oder Ziel der dritten Stufe sein könnte, liegt dabei allerdings jenseits seines Horizonts.¹⁰³

⁹⁷ Vgl. PSW [wie Fn. 69] XII 57.

⁹⁸ Vgl. *ibid.* 106.

⁹⁹ Zur Charakterisierung von Pestalozzis Individualreligion und ihrer Differenz zur Rousseaus «*religion civile*» vgl. Ottfried Höffe: Pestalozzi im Gespräch mit Rousseau und Kant. Einige Bemerkungen zu «Meine Nachforschungen über den Gang der Natur», in: Daniel Tröhler (Hg.): «Pestalozzis Nachforschungen» (Bern 1999) 78.

¹⁰⁰ Vgl. PSW XII 157. – Bezogen auf die Stufen der Religion (vgl. *ibid.* 151) ergibt sich bei Pestalozzi die Abfolge von Naturreligion oder Religion des Irrtums (jüdische, griechische Religion) Staatsreligion oder Religion des Betrugs (staatliches Christentum), wahre Religion (individuelles Christentum).

¹⁰¹ Vgl. *ibid.* 98.

¹⁰² Vgl. *ibid.* 103.

¹⁰³ Dies spricht letztlich auch dafür, dass man Pestalozzis Anlehnung an Shaftesburys sentimentalistische Moralauffassung (vgl. Fn. 69) – und womöglich an Ansichten anderer Vertreter des *moral sense*, welche «benevolence» für die eigentliche Grundlage moralischen Urteilens und Handelns halten (Hutcheson, Hume, A. Smith) – nicht überge-

Es ist nicht auszuschliessen, dass Pestalozzi bei seinen Überlegungen zu einer auf den Trümmern der Natur zu errichtenden sittlichen Sphäre durch Kants Versuch in der Schrift *Zum ewigen Frieden* inspiriert worden ist, das Problem einer sittlich-rechtlichen Staatseinrichtung unter der Bedingung zu lösen, dass wir kein «Staat von Engeln», sondern ein «Volk von Teufeln» sind.¹⁰⁴ Davon abgesehen jedoch spricht kaum etwas dafür, dass im Prozess der Ausarbeitung der *Nachforschungen* originäre Ideen Kants eine Rolle gespielt haben. Kein Zweifel besteht indessen, dass die Begegnung mit Fichte Spuren hinterlassen hat. Dies offenbart sich im Blick auf Pestalozzis Ausgestaltung der dritten Stufe der Menschheitsentwicklung. Die Charakterisierung dieser Stufe als Erhebung und Erhobensein zum sittlichen «ich bin», ihre Assoziierung mit Vorstellungen der Selbsterkenntnis und des Selbstgefühls, ihre Zweckbestimmung als Harmonie meiner mit mir selbst, dies alles deutet auf einen erfolgten Gedankenaustausch mit dem Ich-Lehrer Fichte. Wenn Pestalozzi dabei schliesslich auf ein sittliches Ich abhebt, das nicht nur unabhängig von seiner Naturbasis, sondern auch ganz individuell sein soll, so geht er allerdings noch einen Weg, zu dem es eine Parallele weder bei Fichte noch bei Kant gibt. Zwar stösst man auch bei Fichte um 1794 auf anti-etatistische Wendungen und dabei sogar auch auf die Aussage, «Regierung» und «Staat» dürften sich in absehbarer Zeit als «überflüssig» herausstellen. Doch geschieht dies immer im Blick darauf, dass der Staat ein Mittel zum Zweck einer «vollkommenen Gesellschaft» sein soll.¹⁰⁵ Bei Kant wird, wie erwähnt wurde, zwecks Überwindung einer separierten Individualmoralität zur Vergesellschaftung in einem ethischen Staat aufgerufen. Nahe liegend ist neben dem Fichte-Einfluss schliesslich aber auch der Anstoss seitens des Berner Kantianismus und insbesondere der Antrittsrede Stapfers von 1792. Natürlich kann Pestalozzi für sein Unternehmen einer triadischen Konstruktion der Menschheitsentwicklung auf unzählige geschichtsphilosophische Muster älterer und neuer Zeit zurückgreifen. Eine Geschichtstriadik, bei der die Stufen in Anlehnung an die Seelenbegrifflichkeit Kants konzipiert werden, ist damals aber nicht sehr häufig. Pes-

wichten darf. Ein Einfluss seitens dieser Strömung beschränkt sich auf eine kosmetische Seite seines Modells der drei Stufen.

¹⁰⁴ Vgl. AA VIII [wie Fn. 20] 366.

¹⁰⁵ Vgl. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: FW VI [wie Fn. 65] 306.

talozzi, so ist man geneigt zu behaupten, gehört mit Stapfer in diese Linie, schliesst an dieses Muster an. Seine Triadik steht wie jene Stapfers im Zeichen des Aufstiegs zu einer Freiheit und moralischen Vernunft kantianischen Typs. Und das grosse Problem, das Stapfer mit Kant formulierte und auf seine Weise gelöst haben wollte – der Mensch ist ein Tier, das einen Herrn nötig hat; er kann diesen Herrn aber nie von aussen hernehmen, sondern muss ihn in seinem eigenen Kreis, in sich selbst suchen, aus sich selbst herausbilden –, ist das grosse Problem auch Pestalozzis. Darf man vom Menschen ein Interesse an der Wahrheit um der Wahrheit willen, am Recht um des Rechts willen fordern? Ja, aber der Weg hierzu, dies scheint Pestalozzi wie kein anderer zu wissen, ist steinig: «Fordere das nicht von ihm, bis er's kann, und denke nicht, dass er's könne, solange er ein Tier ist, und ebensowenig, daß er anders als tierisch dahin gebracht werden könne, ein Mensch sein zu wollen.»¹⁰⁶

Zwischen Kantianismus und wiederbelebter Religiosität

Es drängt sich die Frage auf, was Pestalozzi dazu führte, seine kantianisch gefärbte Darstellung der Menschheitsentwicklung in einer Zukunftsperspektive enden zu lassen, deren Ressourcen auf den schmalen Bereich einer individuellen Moral und Religion beschränkt sind. War es die Enttäuschung darüber, dass erzieherische Reformbestrebungen grösseren Stils nicht die erwartete Wirkung hatten? Oder eher der Versuch, nach einer resignativen Lebensphase dem zurück gewonnenen Glauben an die Gestaltungskraft der eigenen Individualität Ausdruck zu verleihen? Stand dahinter das um Selbstverständigung ringende Bemühen, die vornehmlich als betrügerisch eingestufte Denkart des Religiösen in jenen Gehalten zu retten, die aus Gründen der Vernunft und Wahrheit noch Rettung verdienten? In der Tat ist bei Pestalozzi im Laufe der 1790er Jahre eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen dieser Art feststellbar, eine Auseinandersetzung, bei der überdies auch durchaus der Kampf gegen persönliche Gefühle der Ohnmacht und schwindenden Lebenskraft eine Rolle spielt. Der zu beachtende Kontext ist dabei nicht Pestalozzis Draht zu den Kantianern, sondern der ins Blickfeld rückende Bezug zu Jacobi.

¹⁰⁶ PSW [wie Fn. 69] XII 40.

Im Jahre 1792 kam Pestalozzi nach Aufhalten in Deutschland und im revolutionären Frankreich, wo ihm das Ehrenbürgerrecht verliehen worden war, mit dem Königsberger Studenten Georg Heinrich Nicolovius in freundschaftlichen Kontakt.¹⁰⁷ Dessen enge Verbindung mit Jacobi und dessen Sohn Georg führte dazu, dass Pestalozzi seine Aufmerksamkeit verstärkt auf den berühmten Initiator des Spinoza-Streits und Verfasser des *David Hume* zu richten begann.¹⁰⁸ Sowohl Nicolovius als auch Jacobi gaben überschwänglich ihrer Sympathie für den Autor von *Lienhard und Gertrud* Ausdruck und bestärkten diesen damit wohltuend in seiner empfindsamen, dichterischen Seelenneigung. Beide äusserten allerdings auch eine wenngleich leise, so doch am Ende zum Stachel werdende Kritik. Wie aus den Briefen Pestalozzis an Nicolovius von 1792 und 1793 hervorgeht, sprach letzterer seinen müde und niedergeschlagen wirkenden älteren Freund auf dessen Empfänglichkeit für das Höhere und Gute im Menschen an. Pestalozzi gab dabei ganz offenherzig über seine diesbezüglichen «Schranken» Auskunft: «Meine Wahrheit ist an das Kot der Erde gebunden und also tief unter dem Engelgang, zu welchem Glauben und Liebe die Menschheit erheben mag. Du kennst Glüphis Stimmung, sie ist die meinige. Ich bin ungläubig, nicht, weil ich den Unglauben für Wahrheit erachte, sondern weil die Summe meiner Lebenseindrücke den Segen des Glaubens vielseitig aus meiner innersten Stimmung verschoben.»¹⁰⁹ Im selben Atemzug gewährte Pestalozzi mit dieser Offenlegung seines Innersten Einblick in sein «Nicht-Christentum» und sein damit verbundenes Leiden. Wie das Leben ihn gelehrt habe, könne die christliche Religion, so rein und erhaben sie in ihrem Wesen auch sei, am eigenständigen Wert und Schicksal der profanen Welt wenig ändern. Doch wolle er am Ende auch keinen Hehl daraus machen, dass dieser lebenskluge Standpunkt ihn letztlich unbefriedigt lasse, zumal ein gewisses Bedürfnis nach dem Höheren und nach dessen Vermittlung mit der profanen Welt doch untilgbar sei. Was Nicolovius mit

¹⁰⁷ 1767-1839. Nach 1808 bekleidete er mehrere hohe Ämter im preussischen Ministerium und war Mitarbeiter Wilhelm von Humboldts.

¹⁰⁸ Pestalozzi war Jacobi seit dessen Erwähnung des Volksromans im *David Hume* (vgl. Fn. 67) sehr zugeneigt. Beide waren überdies Mitglied des seit Mitte der 1780er Jahre offiziell verbotenen Bundes der Illuminaten, Pestalozzi mit dem Decknamen «Alfred». Vgl. Richard von Dülmen: *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1975) 444, 448.

¹⁰⁹ Pestalozzi an Nicolovius. 1. Oktober 1793, in: PSB [wie Fn. 44] III 300.

seiner Gesprächsvorgabe nur andeutungsweise gegen seinen Freund einwandte, stellte sodann Jacobi in einem Brief vom 24. März 1794 an Pestalozzi ausdrücklich zur Diskussion. Der Bitte um ein Urteil zur zweiten Fassung von *Lienhard und Gertrud* Folge leistend, rückte Jacobi mit der Bemerkung heraus, dass ihm die Erziehungsidee des Romans «noch immer zu materialistisch vorkäme.»¹¹⁰ Jacobi wollte damit keinesfalls von seiner Ansicht über das Heilsame und Erbauliche, das den Roman für den moralisch-religiös geneigten Leser so kostbar mache, abrücken. Doch war er der Meinung, dass Pestalozzi die Moral und Religion in ihrer leitenden normativen Rolle verkenne und auf ein den materiellen Bedingungen eines befriedigenden sozialen und ökonomischen Lebens subordiniertes Ziel reduziere. In Pestalozzis pädagogischem Denksystem, so Jacobis Pointe, bleibe «physisches Wohlseyn erstes Princip und letzter Zweck», die «innere Sittlichkeit und Religion» komme dabei nur «theils als Mittel, theils als Zugabe in Betrachtung».¹¹¹ Diese Kritik kam für Pestalozzi nicht ganz unerwartet, musste ihm aber, wie sein Antwortbrief an Jacobi vom 22. April 1794 denn auch belegt, als nur zur Hälfte richtig erscheinen. Soweit damit auf die düstere Stimmung des Autors in manchen Abschnitten von *Lienhard und Gertrud* oder auf seine desillusionierende Beschreibung der Volks-sitten und ihres Verbesserungspotentials angespielt werden sollte, war Jacobis Urteil sehr wohl beizupflichten. Eine Subordination von Moral und Religion unter das physische Wohlsein stand aber konträr zu dem, was mit der «Philosophie meines Lieutenants» beabsichtigt worden war. Hier war doch, ganz im Sinne Kants, der Vorrang der Moralität vor jeder Vorstellung von Wohlbefinden und Glückseligkeit vertreten worden. Im Antwortbrief schreibt Pestalozzi deshalb auch, dass in Bezug auf seine eigentliche, als normativ zu begreifende Sichtweise Sittlichkeit und Religion «gewiss nicht bloß unter zu ordnende Dinge sind.»¹¹²

Man kann sich schwer des Eindrucks erwehren, dass Pestalozzi sich durch diesen enger werdenden Kontakt mit dem Jacobi-Kreis einer Zerreißprobe ausgesetzt sah, und dies auf mehreren Ebenen. So stand er nun zwischen

¹¹⁰ PSB [wie Fn. 68] I 276.

¹¹¹ Ibid. 277.

¹¹² Pestalozzi an Jacobi. 22. April 1794, in: Daniel Tröhler (Hg.): Pestalozzis «Nachforschungen» I: textimmanente Studien. 18 neuentdeckte Briefe Pestalozzis (Bern, Stuttgart, Wien 1998) 184.

Kantianern, die einer Welt der rationalistischen Aufklärung angehörten, und Jacobi, den aufgeklärte Zeitgenossen zusammen mit Lavater zu den Schwärmern, Gegenaufklärern und Krypto-Katholiken rechneten.¹¹³ So verbrüdete er sich auf der einen Seite mit Jakobiner-Sympathisanten wie Fichte und Baggesen, die sich über Lavaters Revolutionsängste mokierten,¹¹⁴ auf der anderen Seite stand er mit der Beziehung zu Nicolovius in einer innigen Herzengemeinschaft mit einer Person, die erklärermassen die revolutionskritischen Ansichten August Wilhelm Rehbergs, des konservativen Antipoden Kants und Fichtes, als vorbildlich erachtete.¹¹⁵ Auf der einen Seite war er der sich aufschwingende, seine Gedanken auf eine kommende Menschheitsepoche lenkende philosophische Geist, auf der anderen die Dichterseele, die nach Herz und Gefühl dürstete und sich nur äusserst selbstquälerisch auf Fragen des Höheren, Religiösen einliess.

Auf politisch-ideologischer Ebene war der Konflikt wohl nicht allzu gravierend und mit dem Anbruch der Helvetischen Republik endgültig zugunsten der Aufklärer und Revolutionsfreunde aufgelöst. Der durch Jacobi angestossene Kampf zwischen dem Philosophen und dem Literaten Pestalozzi scheint dagegen hartnäckiger gewesen zu sein und sich nicht zugunsten der einen oder anderen Seite entschieden zu haben. Pestalozzi hat auf Jacobis Materialismusvorwurf mit einer emphatischen Darstellung zum Inneren und Höheren im Menschen reagiert. Gleichsam als Antwort auf Jacobis Fehleinschätzung hat er in den *Nachforschungen* seine Kant-nahen Einsichten in die Richtung von Fichtes radikalem Ich-Idealismus fortgebildet. Aber er ist dabei

¹¹³ Zum Streit über Jacobis angeblich genaue aufklärerische Haltung vgl. neuerdings Carmen Götz: Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung (Hamburg 2008) 439-473.

¹¹⁴ Ein Beispiel davon gibt der Brief Baggesens an Pestalozzi vom 24. November 1794 (vgl. PSB [wie Fn. 68] I 284-289). Lavater liess Baggesen mitteilen, Konrad Engelbert Oelsner, den er einst in einem Empfehlungsschreiben unterstützt habe, sei vermutlich der Verfasser des aufwieglerischen Stäfner Memorials und müsse deshalb gewarnt und von Freunden zur Vernunft gebracht werden (vgl. *ibid.* 284-285, 288). Baggesen, der – wie fast zu selben Zeit auch Hegel (vgl. Hegel an Schelling, Heiligabend 1794. Briefe von und an Hegel, hg. von Johannes Hoffmeister [Hamburg 1969] 3. Aufl. I 11) – den für die Übersetzung von französischen Revolutionsschriften ins Deutsche werbenden Oelsner in Bern traf, hielt diese Mitteilung für eine der üblichen Lavater'schen Hysterien oder Geheimniskrämereien.

¹¹⁵ Vgl. Nicolovius an Pestalozzi. 1. Oktober 1792, PSB [wie Fn. 68] I 267.

Jacobi auch entgegengekommen und hat eine Religionsauffassung wiederbelebt, die er seit den 1780er Jahren mit dem Autor des *David Hume* gemein hatte: Die wahre Religion ist individuell, personal und deshalb interpersonal allenfalls in einem kleinen Gebilde von Mensch-Mensch-Beziehungen, die zugleich Mensch-Gott-Beziehungen sind. Ein Credo Jacobis lautete: «Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend.»¹¹⁶ Und als «herrlich» empfand er Sätze aus *Lienhard und Gertrud* wie: «Gott ist für den Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen.» «Der Mensch kennet Gott nur, in so fern er den Menschen, das ist sich selber kennet.»¹¹⁷

Schlussbemerkung

Pestalozzi hat sich in der Zeit nach den *Nachforschungen* zwar weiterhin mit dem Thema der Menschheitsentwicklung befasst, so vor allem in dem posthum veröffentlichten Entwurf *Pestalozzi an sein Zeitalter (Epochen)* von 1802/3,¹¹⁸ für unser Ergebnis zur Frage der Gemeinsamkeiten Pestalozzis mit der kritischen Philosophie ergibt sich daraus allerdings keine wesentlich neue Ausgangslage.¹¹⁹ Wir wollen deshalb unsere Betrachtungen des Denkwegs und der Kontexte Pestalozzis abrechnen und uns nochmals den anfänglichen Einlassungen zur Studie Steins zuwenden. Wie wir erwähnt haben, ist Stein der Auffassung, die wichtigste Übereinstimmung Pestalozzis mit Kant bestehe im Bemühen, das Ideal einer autonomen, d. h. nicht durch aussermoralische Zwecke beeinträchtigten Sittlichkeit zur Geltung zu bringen, ohne dabei vom Versuch abzulassen, die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit zu überwinden.

¹¹⁶ Jacobi an Herder 30.6.1784. F. H. Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe, hg. von Michael Brüggem et al. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1981) I/3, 326.

¹¹⁷ Werke [wie Fn. 67] II 287.

¹¹⁸ PSW [wie Fn. 69] XIV 121-226.

¹¹⁹ Zu beachten ist hier allenfalls eine neu ins Blickfeld rückende Parallele zwischen Pestalozzi und Fichte bezüglich der Geschichteinteilung. Pestalozzi präsentiert im genannten Entwurf nicht mehr eine dreistufige, sondern eine in fünf «Epochen» unterteilte, durch markante Aufstiegs- und Zerfallstendenzen charakterisierte Geschichtsbeziehung des sittlichen und freien Geistes (vgl. vor allem ebd., 135-142). Fichte wird in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters von 1804/05 ebenfalls eine in fünf «Epochen» oder «Zeitaltern» unterteilte Logik der Weltgeschichte skizzieren. Dabei wäre freilich zu überprüfen, ob Fichte von Pestalozzis Entwurf Kenntnis haben konnte.

Dieser Auffassung kann man durchaus zustimmen. Pestalozzis Überzeugung, die Menschheit habe sich zur Stufe reiner Sittlichkeit zu erheben, ist auch die Überzeugung Kants, und Pestalozzis Überlegung, wie dies aufgrund der Tatsache möglich ist, dass die Menschheit sich gegenwärtig auf einer schwer überwindbaren Stufe der geistigen Tierheit befindet, trifft sich mit den einschlägigen Fragestellungen Kants in der Weltbürgerschrift. Im Weiteren kann auch eingeräumt werden, dass das geschichtsphilosophische Stufenmodell, das Pestalozzi im Gefolge dieser Überlegung ausbildet, Wurzeln bei Kant hat. Spätestens hier ist aber doch gegen Stein einzuwenden, dass für Pestalozzi nicht nur Kant als Bezugspunkt in Frage kommt, sondern auch – und aus kontextuellen Gründen weit eher – die Schweizer Kantianer und dabei insbesondere Stapfer. Wie erwähnt hat Stapfer 1792 das von Kant angedeutete grosse Problem der Erziehung zum Menschen auf den Punkt gebracht und durch die Ausformulierung einer dreistufigen Kulturgeschichte der Menschheit zu bewältigen unternommen. Der Vermittlung von sittlichem Ideal und tierischer Menschennatur kann, so Stapfers Grundgedanke, nur eine entwicklungsgeschichtliche Denkart der Vervollkommnung bestehender intellektueller Anlagen förderlich sein, der Überwindung des bisherigen Übergewichts der tierischen Menschennatur nur die Herausbildung einer Vernunft und Sinnlichkeit zusammenführenden Menschheitskultur. Pestalozzis Denkbemühungen im Rahmen der *Nachforschungen* lassen eine verwandte Aufgabenstellung und verwandte Problemlösungsstrategie erkennen, sind sie doch ganz darauf angelegt, jene Geschichtsdynamiken und jene Konstellationen im menschlichen Seelenvermögen aufzudecken, die den Übergang zur Stufe der Sittlichkeit begünstigen. Stein versäumt es zwar nicht, Stapfer und andere gewichtige Schweizer Kantianer in seine Untersuchungen einzubeziehen, jedoch geht er nicht auf deren Denkansätze ein. Aus diesem Grund entgeht ihm, welche Bedeutung diesem Kontext für Pestalozzi eigentlich zukommt.

Ein Ungenügen ähnlicher Art ist Stein gleichfalls bei seinen Erwägungen anzulasten, worin die Wirkungen Jacobi und Fichte auf Pestalozzi bestehen dürften.¹²⁰ Stein geht davon aus, Pestalozzi vertrete im Einklang mit Kant den Primat einer autonomen Sittlichkeit, die gleichzeitig ihr stoffliches Gegenüber, die zu formende Menschennatur, zu seinem Recht kommen lasse und auf diese Weise eine Einheit von moralischer Idealität und Realität der Menschen-

¹²⁰ Vgl. A. Stein: Pestalozzi und die Kantische Philosophie [wie Fn. 7] 121-150.

natur verkörperere. Auf dieser Basis kommt Stein zufolge der Materialismus-Vorwurfs Jacobis gegen Pestalozzi dem Einwand gleich, die unterstellte Einheit von Idealität und Realität sei blosser Behauptung, ein uneingelöster Anspruch. Im selben Licht sieht Stein die Wirkung Fichtes auf Pestalozzi. Sie besteht seines Erachtens darin, Pestalozzi vor Augen geführt zu haben, dass er die postulierte Einheit von Idealität und Realität nicht erreicht habe bzw. dass mit der von ihm bewerkstelligten Einheit das Ziel autonomer Sittlichkeit verfehlt werde. Im Klartext, so Stein, gebe Fichte zu verstehen, Pestalozzi habe den Nöten und Bedürfnissen der unteren Stände ein zu starkes Gewicht verliehen, so dass eine Vermittlung mit dem Ziel, den Menschen zu einem sittlichen Wesen heranzubilden, zum Scheitern verurteilt sei. Die Ausrichtung auf die unteren Stände führe «zur Trübung des Zieles der Menschenbildung durch das Ziel der Berufsbildung».¹²¹ Eine Kritik dieser Art an Pestalozzi mag bei Jacobi und Fichte im Spiel sein. Aber das heisst noch keineswegs, dass die beiden nicht auch in einer positiven Weise auf Pestalozzi gewirkt haben. Was eine solche betrifft, spricht Stein über das bald religiöse, bald energische Pathos, das Jacobi und Fichte in Pestalozzi neu entfacht hätten. Aufgrund unserer Ergebnisse drängt sich der Schluss auf, dass dies eine Verkürzung ist. Jacobi und Fichte haben Pestalozzi auch inhaltlich beeinflusst. Jacobis Parteinahme für eine Individualitätsreligion und Fichtes Ansicht, das sich durch radikale Selbsttätigkeit auszeichnende absolute Ich sei das oberste Prinzip aller theoretischen und praktischen Philosophie, haben in Pestalozzis Sittlichkeitsideal aus den *Nachforschungen* markante Spuren hinterlassen.

Vieles in Pestalozzis Reflexionen über den beschwerlichen Gang der Menschennatur auf ihrem Weg zur Sittlichkeit lässt sich umgehend mit Kant und den Schweizer Kantianern in Verbindung bringen. Die Art und Weise, wie Pestalozzi in seinem philosophischen Hauptwerk die sittliche Stufe der Menschheit ausgestaltet hat, erinnert dagegen weit eher an Jacobi und Fichte denn an Kant.

¹²¹ Ibid. 137.