

Vorhersehungsvermögen und Taubstummheit
Zwei Aspekte der Leib/Seele-Problematik in Karl Philipp
Moritz´
„Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität
zu Kiel

vorgelegt von
Kim, Soo-Jung

Kiel

2001

Erstgutachter: Prof. Dr. Albert Meier

Zweitgutachter: Dr. habil. Claus-Michael Ort

Tag der mündlichen Prüfung: 30.05.01

Durch Prof. Dr. A. Engel
zum Druck genehmigt am: 29.11.01

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2001 von der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation angenommen.

Sie ist das Ergebnis eines langen und oft mühsamen Forschungsweges einer koreanischen Germanistin. Während der langwierigen Zeit des Lesens, Nachdenkens und Schreibens habe ich den Geist der Spätaufklärung – die Menschenliebe, Toleranz und Selbstverantwortung – kennen- und schätzengelernet, der meine Horizonte erweiterte und neue Gedankenwelten eröffnete.

Ohne Unterstützung und kritische Anregungen von vielen Seiten wäre diese Untersuchung nicht möglich gewesen. Zu danken habe ich der Stiftung Weimarer Klassik, die mir in der Anfangsphase der vorliegenden Arbeit für drei Monate eine unvergeßlich schöne Zeit in Weimar bescherte. Ebenso möchte ich der Universität Kiel danken, die mich durch ein Förderstipendium in der Schlußphase meines Vorhabens sowohl finanziell als auch moralisch unterstützte, damit ich mit neuem Mut und Engagement meine Arbeit zu Ende führen konnte.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Professor Dr. Albert Meier, der jede Phase der Arbeit geduldig mit Rat und Tat begleitete und förderte.

Herzlich bedanke ich mich bei meinen Regensburger und Kieler Freunden, die mir in jeder Lebenslage zur Seite standen und so mein Leben und Studium in Deutschland in vieler Hinsicht erleichtert haben.

Letztendlich möchte ich an dieser Stelle meiner Familie, die für mich lange Zeit viel opfern und entbehren mußte, meine tiefste Dankbarkeit und Liebe aussprechen. Danke für alles!

Kiel, im Dezember 2001

Kim, Soo-Jung

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	7
1. „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ und Moritz’ Seelenvorstellung	15
1.1. Grundzüge des „Magazins“	15
1.1.1. Charakter	15
1.1.2. Themen	19
1.1.3. Ziel	21
1.1.4. Drei Herausgeber	23
1.1.5. Bewertung des „Magazins“ und seine Nachwirkung	26
1.1.6. Kurzer Rückblick auf die „Magazin“-Forschung	29
1.2. Seelenvorstellungen der Zeit	38
1.2.1. Leibniz	38
1.2.2. Wolff	40
1.3. Seelenvorstellung bei Moritz	42
2. Diskussionen über das Vorhersehungsvermögen im „Magazin“	44
2.1. Diskussionen um das Vorhersehungsvermögen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts	47
2.1.1. Emanuel Swedenborg, der Geisterseher	48
2.1.2. Der Mensch, eine Moralische Wochenschrift (1751-1756)	51
2.1.3. Johann Gottlob Krüger – Versuch einer Experimental-Seelenlehre (1756)	53
2.1.4. Johann Josias Sucro – Über die Ahndungen (1759)	55
2.1.5. Ludwig von Beausobre – Gedanken über die Ahndung (1771)	57
2.1.6. Justus Christian Hennings – Von den Ahndungen und Visionen (1777-1783) ...	58
2.1.7. Gottlob Ernst Schulze – Grundriss der philosophischen Wissenschaften (1788-1790)	62

2.1.8. Johann Christoph Hoffbauer – Naturlehre der Seele in Briefen (1796)	63
2.1.9. Immanuel David Mauchart – Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften (1792-1801)	65
2.2. Diskussionen um das Vorhersehungsvermögen im „Magazin“	68
2.2.1. Karl Philipp Moritz	69
2.2.1.1. Moritz und die Seelenkrankheitskunde	70
2.2.1.2. Moritz über das Vorhersehungsvermögen	72
2.2.2. Carl Friedrich Pockels	76
2.2.2.1. Pockels und das „Magazin“	76
2.2.2.2. Pockels über das Vorhersehungsvermögen	77
2.2.2.2.1. Ahnung	78
2.2.2.2.2. Visionen	83
2.2.2.2.3. Wahrträume	85
2.2.3. Salomon Maimon	86
2.2.3.1. Maimon und die Erfahrungsseelenkunde	87
2.2.3.2. Maimon über das Vorhersehungsvermögen	90
2.2.3.2.1. Telepathie	91
2.2.3.2.2. Wahrträume	92
2.2.4. Zusammenfassung	93
3. Taubstummensproblematik im „Magazin“	98
3.1. Sprachauffassung in der Aufklärung	98
3.1.1. Theorien über den Ursprung der Sprache	98
3.1.1.1. Göttliche Sprachursprungstheorie	100
3.1.1.2. Sensualistische Sprachursprungstheorie	101
3.1.1.3. Deutsche Aufklärer	104
3.1.2. Sprache und Denken	108
3.1.2.1. Descartes' Dualismus	109
3.1.2.2. Überwindung des Cartesianismus	109
3.1.2.3. Französische Sensualisten	110
3.1.2.4. Deutsche Aufklärer	111
3.1.3. Moritz' Sprachauffassung	116

3.1.3.1. Moritz' Anschauungen über den Ursprung der Sprache	119
3.1.3.2. Sprache und Denken	121
3.1.3.3. Zusammenfassung	126
3.2. Das zeitgenössische Interesse an Taubstummheit	129
3.2.1. Diskussionen um die Denkkraft der Taubstummen	129
3.2.1.1. Historischer Rückblick in die Geschichte der Taubstummheit und der Erziehung der Taubstummen in der westlichen Kultur bis zum 17. Jahrhundert	132
*** Exkurs über die Geschichte der Taubstummenerziehung.....	134
3.2.1.2. Die allgemeine Ansicht über Taubstumme im 18. Jahrhundert	139
3.2.1.3. Zusammenfassung	146
3.2.2. Taubstummenproblematik im „Magazin“	147
3.2.2.1. Allgemeine Betrachtungen über Taubstummheit	148
3.2.2.2. Resümee	153
3.2.2.3. Charakter, Moralität und Religiosität der Taubstummen	155
3.2.2.4. Resümee	163
3.2.2.5. Lehrmethode	165
3.2.2.6. Resümee	170
3.2.3. Moritz' Interesse an Taubstummheit	174
3.2.3.1. Religionsauffassung des 18. Jahrhunderts	174
3.2.3.2. Moritz' Religionsauffassung	175
3.2.3.3. Moritz' Interesse an Taubstummheit	176
3.2.3.4. Religiosität der Taubstummen	185
3.2.3.5. Resümee	187
3.2.4. Zusammenfassung	189
4. Schluß	191
5. Literaturverzeichnis	195
Primärliteratur	195
Sekundärliteratur	205

0. Einleitung

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnt die Psychologie, sich als eine selbständige Wissenschaft unabhängig von der Philosophie zu konstituieren.¹ Unter dem Einfluß des englischen und französischen Sensualismus bzw. Materialismus emanzipieren sich die deutschen Erfahrungsseelenkundler² mehr und mehr von der rationalistischen und streng systematischen Psychologie der Wolffschen Schule - etwa ab Mitte des 18. Jahrhunderts - und fordern eine auf Erfahrung und Beobachtung beruhende, empirische Psychologie. Die 'Psychologia empirica', die einst von Christian Wolff als Hilfswissenschaft der 'Psychologia rationalis' konzipiert worden war, emanzipiert sich ab 1750 unter den Namen „Experimental-Seelenlehre“ (Krüger), „Erfahrungsseelenkunde“ (Moritz) sowie „Experimentalphysik der Seele“ (Sulzer) und übernimmt die Führungsrolle in der Psychologie.³

¹ Vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Asoziale, S. 43. Wissenschaftler suchen geduldig die neue Identität der Psychologie. Hentsch z. B. ordnet die Psychologie der Physik zu. Er vergleicht den empiristischen Charakter der Psychologie mit dem der Physik in seinem „Versuch über die Folge von Veränderungen in der menschlichen Seele“ (1756): „Aus diesem erhellet, daß man die Lehre von der Seele für einen besondern Theil der Physic, in so ferne sie überhaupt auf natürliche Dinge gehet, halten könne, weil der Grund beyder Wissenschaften auf der Erfahrung beruhet, und wir auf eben die Art die Natur der Seele kennen lernen, wie wir die Eigenschaften der körperlichen Dinge vermittelst der Versuche und Erfahrungen entdecken“ (Hentsch: Versuch, Vorbericht, S. 11). Für Herz gehört die Psychologie nicht zur Metaphysik, sondern zur Naturlehre: „[...] die Psychologie gehört nicht zu ihrem [spekulativer Philosophie] Gebiete, sondern macht einen ebenso wesentlichen Theil der Naturlehre aus, wie die Wissenschaft von den Körpern. Ihre Grundsätze sind eben so aus der Erfahrung hergenommen, wie die Grundsätze der Körperlehre, und die Eigenschaften der Seele werden eben so durch Anschauung vermittelst des innern Sinnes erkannt, wie die Eigenschaften der Körper durch Anschauung der äussern Sinne“ (Herz: Schwindel, S. 32); vgl. dazu auch Krüger: Experimental-Seelenlehre, Vorrede, Unpag. XI.

² Die deutsche Aufklärungspsychologie zeigt bei den Gelehrten verschiedene Tendenzen: den traditionellen Wolffianismus bei Eberhard, Tiedemann und Campe, den materialistischen Ansatz bei Hissmann, den sensualistischen bei Irwing, verschiedene Versuche der Synthese oder des Eklektizismus bei Hennings, Tetens und Herder (vgl. Sauder: Empfindsamkeit, S. 119).

³ Vgl. Riedel: Anthropologie, S. 106: „In philosophiegeschichtlicher Hinsicht ist die deutsche Spätaufklärung eine Epoche des Empirismus und folglich gnoseologisch eine der Psychologie“ (Riedel: Anthropologie, S. 106).

Ein pietistischer Einfluß auf die Psychologie darf in diesem Prozeß nicht übersehen werden,⁴ weil die pietistische Grundmethodik der Selbstbeobachtung in der damaligen Psychologie eines der wichtigsten Themen war.⁵ Trotzdem blieb die rationalistische Psychologie der Leibniz/Wolff-Schule in Deutschland bis zu den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts vorherrschend.⁶ Fast alle deutschen Autoren beschäftigten sich als Anhänger oder Kritiker mit der Psychologie, wie sie von Leibniz und Wolff begründet worden ist (vgl. die Seelenvorstellung bei Leibniz und Wolff in Kap. 1.2).⁷

Die Psychologie im ausgehenden 18. Jahrhundert kann außerdem durch eine enorme Vielfalt von Theorien, bei denen zahlreiche Bezüge zur Moralphilosophie nicht zu verleugnen sind, sowie durch eine starke Nähe zu Medizin, Physiologie, Pädagogik, Anthropologie und didaktisch orientierten Literatur charakterisiert werden.

Die praktisch-moralische Zielsetzung war in den meisten damaligen Schriften zu finden. Maaß schreibt seinen „Versuch über die Leidenschaften“ (1805) nicht nur für die „Kenntniß der menschlichen Natur“ und die „Theorie der schönen Künste, welche Leidenschaften darstellen sollen“, sondern auch zur Beförderung der „Moral und Pädagogik“ (Leidenschaften, Vorrede, S. V). Ähnliche Argumentationsweisen sind auch bei anderen Autoren üblich.⁸

Ein weiteres Merkmal dieser Zeit sind die zahlreich erscheinenden psychologisch-anthropologischen Zeitschriften, in denen viele Wissenschaftler auf unterschiedliche Art und Weise vielfältige Themen abgehandelt haben. Dabei handelte es sich zumeist um

⁴ Sauder verneint aber die Bedeutung des Pietismus für die Erfahrungsseelenkunde, während er auf die zu sehr vernachlässigten Bezüge der Moral- und Popularphilosophie zur westeuropäischen Aufklärung und zum materialistischen Sensualismus aufmerksam macht (Sauder: Empfindsamkeit). Schings' Untersuchung stellt – ergänzend zu Sauders Ergebnis - die engen Zusammenhänge von Melancholie, Pietismus, Aufklärungsrationalismus und Erfahrungsseelenkunde fest (Schings: Melancholie).

⁵ Vgl. Hinsche: Psychologie, S. 49.

⁶ Vgl. Sauder: Empfindsamkeit, S. 122, 124.

⁷ Moritz bildet dabei keine Ausnahme. Auch er orientiert sich an den Grundsätzen der Leibniz-Wolffschen Seelenlehre und sieht das Wesen der Seele in deren Tätigkeit, d. h. in der Aufnahme und Regelung von Vorstellungen (vgl. Kap. 1.3).

⁸ Vgl. Lange/Meier (Hg.): Mensch, Teil VII, Vorrede, Unpag. I. Beatties Schrift ist für Moritz, den Übersetzer und Verfasser des Vorberichts, eine „*Moralphilosophie*“ (Beattie: Psychologie, Vorbericht, Unpag.); auch Ewald versteht seine Arbeit als „Sittenlehre“ und will mit ihr versuchen, den Menschen die Quelle schlimmer Neigungen und Begierden vor Augen zu führen, die Mittel zu ihrer Bekämpfung anzugeben und wohltätige Empfindung guter und vernünftiger Neigungen und Begierden zu veranschaulichen (Ewald: Charakteristik, Vorrede, Unpag.).

Geistererscheinungen, Ahnungen, Träume, Taubstummheit und Phänomene des Wahnsinns, die entweder philosophisch, theologisch, anthropologisch, psychologisch oder medizinisch erklärt wurden. Was sie verbindet, ist das gemeinsame Bedürfnis nach einer populären und praktischen Psychologie. Sie hofften, mit neuen, aus der Erfahrung gewonnenen Kenntnissen das bei Descartes unzulänglich gelöste Problem der Leib/Seele-Beziehung zu bewältigen: Descartes trennte denkendes Bewußtsein (*res cogitans*) und körperlich-materielles Sein (*res extensa*) so strikt, daß er letztlich nicht mehr in der Lage war, die Möglichkeit ihrer Koexistenz und Wechselwirkung im Menschen rational zu erklären. Das Leib/Seele-Problem war das Zentralthema der Anthropologie und Psychologie des späten 18. Jahrhunderts. Die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts dominierende Lehre der Leibniz-Wolffschen Schule von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus tritt in der Diskussion dieser Frage gegen Ende des Jahrhunderts hinter den Influxionismus zurück, der von einer gegenseitigen Beeinflussung von Körper und Geist ausgeht und überwiegend die Zustimmung empiristisch eingestellter Philosophen und Naturwissenschaftler findet.⁹ Sie argumentieren hinsichtlich dieses empirisch zu beobachtenden Phänomens mit der aristotelischen Lehre vom *'influxus physicus'*, derzufolge der Einfluß der Seele auf den Körper (*'influxus animae'*) vom Einfluß des Körpers auf die Seele (*'influxus corporis'*) zu unterscheiden ist. Der Leipziger Professor für Medizin und Philosophie Ernst Platner (1744-1818) thematisiert in seiner „Anthropologie“ „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen“ (Anthropologie, S. XVII). Diese psychophysiologische Richtung ist wegweisend für die deutschen Erfahrungsseelenkundler der Spätaufklärung.¹⁰ In dieser geistigen Atmosphäre erscheint Moritz' „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ als die „erste psychologische Zeitschrift in Deutschland“.¹¹

In jüngeren Untersuchungen wird das „Magazin“ als „anthropologische[s] Unternehmen[...]“¹² oder als „ein Dokument für den Stand der *'empirischen'* Psychologie und Anthropologie der Spätaufklärung“¹³ bezeichnet. Trotzdem fehlt es immer noch an kon-

⁹ Vgl. Kershner: Erfahrungsseelenkunde, S. 19f.

¹⁰ Vgl. Riedel: Anthropologie, S. 105. Zur psychophysischen Anthropologie und zu den „philosophische[n] Ärzte[n]“ wie Haller, Unzer, Weikard, Zimmermann oder Platner vgl. Schings: Melancholie, S. 11-40.

¹¹ Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 8.

¹² Wagner-Egelhaaf: Melancholie, S. 28.

¹³ Dürbeck: Aporien, S. 227.

kreten Untersuchungen aus anthropologischer Sicht über das „Magazin“, mit dem Moritz „der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Körper und Seele ein Forum“ eröffnet hat.¹⁴ Wie der Forschungsüberblick noch zeigen wird (Kap. 1.1.6), liegen nur wenige Arbeiten diesbezüglich vor. So beschäftigte sich Bezold („Popularphilosophie“, 1984) zum erstenmal mit der Stellung des „Magazins“ und Moritz' in der Geschichte der Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Er untersuchte in seiner Studie das Zentralthema der zeitgenössischen Anthropologie - das `commercium mentis et corporis' - und kam dabei zu der Feststellung, daß der antisomatisch gerichtete Mendelssohn-Kreis einen entscheidenden Einfluß auf das „Magazin“ ausgeübt habe, indem er zur Entsomatisierung der Anthropologie führte. Dabei vernachlässigte Bezold allerdings die physiologischen und sensualistischen Züge des „Magazins“.¹⁵ Dürbeck („Aporien“, 1995) analysierte im „Magazin“ die Rolle und den Charakter der Einbildungskraft, die in der damaligen Anthropologie eine zentrale Rolle gespielt hat. Die Arbeiten von Bezold und Dürbeck waren Vorreiter auf dem Gebiet, mit dem sich die folgende Untersuchung beschäftigt. Daneben behandelt Wagner-Egelhaaf das anthropologische Thema `Melancholie' im „Magazin“ in ihrer Arbeit („Melancholie“, 1997).

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den im „Magazin“ vertretenen Auffassungen vom `commercium' von Körper und Seele, die in den bisherigen Forschungen vernachlässigt wurden. Dies geschieht anhand der Analyse zweier Themenbereiche im „Magazin“, mit denen sich die namhaften zeitgenössischen Denker am intensivsten und dauerhaftesten auseinandergesetzt haben: So wird mit der Diskussion um das Vorhersehungsvermögen und die Taubstummproblematik herausgearbeitet, auf welche Art und Weise die „Gemeinschaft der Seele mit dem Körper“ und ihre „gegenseitigen Verhältnisse[...]“ (Platner: Anthropologie, S. X) im „Magazin“ behandelt und erklärt werden. Diese beiden Aspekte eignen sich besonders dazu, die Heterogenität und Breite der ideengeschichtlichen Diskussionen über die Leib/Seele-Problematik zu veranschaulichen, weil sich in ihnen philosophisches, theologisches, psychologisches und anthropologi-

¹⁴ Gössl: Materialismus, S. 8.

¹⁵ Vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 137. Schrimpf behauptet dagegen, daß das „Magazin“ im Kontext der „physiologischen Psychologie“ stehe (Schrimpf: Herausgeber, S. 161). In den Erklärungsversuchen des Vorhersehungsvermögens und der Taubstummproblematik sind die sensualistischen und physiologischen Ansätze dominierend. Beispielsweise lehnt sich Pockels' Erklärung übersinnlicher Phänomene (z. B. Ahnungen, Visionen und Wahrträume) sehr stark an das materialistische, physiologische Paradigma (vgl. Kap. 2.2.2) an.

ches Interesse kreuzt und daher die Erklärungsversuche vielfältig und mehrdimensional sind.

Im 1. Kapitel werden allgemeine Informationen über das „Magazin“ geboten, so Charakter, Ziel, abgehandelte Themen, Bewertung der Zeitgenossen und der Nachwelt über das „Magazin“, Einfluß auf gleichgesinnte Gelehrte und eine kurze Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse. Die Seelentheorie von Leibniz und Wolff darf als grundlegendes Konzept der Seelentheorie des „Magazins“ nicht übersehen werden, da Moritz und Maimon ihre Seelenvorstellungen auf dieser Basis aufbauen.

Die Diskussion über das Vorhersehungsvermögen¹⁶ wird im 2. Kap. analysiert. Dieses von der Aberglaubenskritik in Beschlag genommene Phänomen war sowohl für das ungebildete Volk als auch für das gebildete Publikum der Aufklärung ein faszinierendes Thema. Dabei wird nach der Existenz eines übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens gefragt, das zeitlich oder räumlich entfernte Ereignisse vorherzusehen bzw. wahrzunehmen vermag. Außerdem wird überlegt, ob ein Wahrnehmen außerhalb der körperlichen Sinnesorgane möglich sei, und wenn ja, welchen Zweck dieses Vermögen hat und wie man solche Erscheinungen erklären kann. Die Analyse einiger Fallgeschichten aus der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen in verschiedenen Publikationen des ausgehenden 18. Jahrhunderts soll als Ausgangspunkt für einen Vergleich mit den differierenden Auffassungen im „Magazin“ dienen. Auf diese Art läßt sich die damals vorherrschende Meinung zu diesem Thema ermitteln (Kap. 2.1). Die Einbildungskraft wird als vermittelndes Vermögen zwischen Leib und Seele¹⁷ oft zur Erklärung für solche Erscheinungen herangezogen. Pockels faßt solche Phänomene als Produkt der Einbildungskraft auf und führt z. B. eine zutreffende Vorahnung des nahenden Todes darauf zurück, daß die übersteigerte Einbildungskraft eine körperliche Veränderung verursachen kann, die dann den Tod hervorruft. Des weiteren meint Pockels, daß die physischen Dispositionen die Einbildungskraft erhitzen, was man beispielsweise bei Schwangeren beobachten kann (vgl. Kap. 2.2.2.2.1). Wie die Untersuchungen von Bennholdt-Thomsen/Guzzoni und Brantigan zeigen (vgl. Kap. 1.1.6), wurde das „Magazin“ während der Publikationszeit unter der Leitung der drei Herausgeber in seinem

¹⁶ In dieser Arbeit wird der Begriff ‚Vorhersehungsvermögen‘ stellvertretend für das Phänomen verwendet, das in der Lage ist, außersinnliche Informationen über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges wahrzunehmen. Dazu gehören Hellsehen, Telepathie, Geistererscheinungen, Wahrträume usw. (Je nach Verfasser variiert die Terminologie.).

¹⁷ Die Einbildungskraft ist nach Herder „der Knoten des Zusammenhanges zwischen Geist und Körper“ (Herder: Werke, XIII, 308); vgl. hierzu von Dürbeck: Einbildungskraft.

Charakter und seiner Gestalt stark verändert. Die drei aufklärerischen Herausgeber, Karl Philipp Moritz, Carl Friedrich Pockels und Salomon Maimon, hatten das gleiche Ziel. Sie wollten mit dieser Publikation den Menschen helfen; jedoch differieren ihre Vorstellungen über die Probleme und die Art und Weise, mit den Problemen umzugehen, erheblich. Besonders an der unterschiedlichen Verarbeitung der Beiträge zu parapsychologischen Erscheinungen wie Ahnungen, Wahrsagungen, Wahrträumen, Geistererscheinungen oder Visionen kann man deutlich die unterschiedlichen aufklärerischen Standpunkte der drei Herausgeber und die innere Geschichte des „Magazins“ ablesen. Im Anschluß an diese Darstellung werden in Kap. 2.2. die jeweiligen Haltungen der drei Herausgeber zu dieser Problematik referiert: Pockels' ausschließlich negative Einstellung gegenüber den parapsychologischen Phänomenen (als Folge seiner Vernunft-Ideologie) steht im Gegensatz zu Moritz' und Maimons wesentlich offenerer Position, die die Möglichkeit einer Existenz solcher Phänomene nicht von vornherein ausschließt. So vertritt Pockels einen materialistisch-physiologischen Ansatz, während Maimon einen systematisch-philosophischen behauptet. Nach der Schilderung dieser Ansätze wird die Auseinandersetzung zwischen Moritz und Pockels unter besonderer Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen Standpunkte in bezug auf die Diskussion über das Vorhersehungsvermögen reflektiert.

Die Taubstummheit¹⁸ ist in der Geschichte der Sprachwissenschaft im 18. Jahrhundert ein Gegenstand häufiger Erörterungen. Sie spielt bei der Frage nach dem Ursprung und Wesen der Sprache und dem Versuch, das Verhältnis von Sprechen und Denken zu erklären, eine wichtige Rolle. Man hofft, durch Beobachtungen, Experimente und Erziehungsversuche an Taubstummen zu erfahren, ob die Sprachfähigkeit „angeboren, natürlichen oder göttlichen Ursprungs, oder ein Ergebnis des gesellschaftlichen Umgangs, die ursprüngliche Sprache ein Geschenk Gottes, der Natur oder der Mitmenschen“ sei¹⁹ und ob bzw. inwieweit sich eine körperliche Ursache (in diesem Fall Gehörmangel) auf den Geist (Dennkraft, Vernunft) auswirkt. Es wird die Frage nach den angeborenen moralischen und religiösen Ideen bei Taubstummen gestellt und die effektivste, angemessenste Lehrmethode für Taubstumme diskutiert. Um die wesentliche Problematik der Taubstummheit – das Verhältnis zwischen Sprechen und Denken – verständlicher zu

¹⁸ In der vorliegenden Arbeit wird statt der heute gebräuchlichen Bezeichnung 'gehörlos' der historische Begriff 'taubstumm' verwendet, weil dieser die Unfähigkeit, die gesprochene Sprache zu sprechen und zu verstehen, umfaßt. Der Taubstumme war zu der Zeit ein interessantes Objekt als sprachloses, nicht als gehörloses Wesen (vgl. Gessinger: Ohr, S. 179).

¹⁹ Gessinger: Ursprung, S. 346.

machen, werden zunächst die verschiedenen Theorien des Sprachursprungs und die Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß erörtert (Kap. 3.1). Sowohl Anhänger einer göttlichen Sprachursprungstheorie (Süßmilch) als auch einer menschlichen, sensualistischen Sprachentstehungstheorie (Condillac, Herder u.v.a.) sind der Ansicht, daß Sprechen und Denken in einem untrennbaren Zusammenhang stehen. Die Mehrheit der Autoren zu diesem Thema äußert sich dahingehend, daß die Sprache die Voraussetzung für die Entwicklung des Verstandes darstellt. In Kap. 3.2. werden in diesem Zusammenhang die Diskussionen über die Denkkraft der Taubstummen vorgestellt. Eine kurze historische Einführung in die Geschichte der Taubstummheit, ihrer Therapie bis zum 17. Jahrhundert und der allgemeinen Einschätzung von Taubstummen im 18. Jahrhundert bildet dann die Grundlage für das Verständnis dieser Problematik und bietet eine Vergleichsmöglichkeit mit den Argumentationen, die im „Magazin“ vertreten worden sind (Kap. 3.2.1). Die damals herrschende Meinung, welche die Taubstummen für bildungsunfähig und unvernünftig hielt, beruhte auf der traditionsreichen Annahme einer Identität von Sprechen und Denken. Weil die Taubstummen aufgrund des Gehörschadens angeblich keine abstrakten Kenntnisse erwerben können, scheint eine geistige Entwicklungsfähigkeit unwahrscheinlich. Die optimistische Meinung, die den Taubstummen dieselbe Denkkraft und Bildungsfähigkeit wie den Normalsinnigen zuspricht, wurde zu dieser Zeit nur von einer Minderheit vertreten. Diese Tendenz zeichnet sich auch im „Magazin“ ab (Kap. 3.2.2). Die rationalistische Ansicht, daß das Denken von den materiellen Erscheinungen wie der Sprache unabhängig sei (die Position von Moritz und Maimon), tritt zahlenmäßig hinter die Meinung von Sensualisten und vor allem von Pockels zurück, daß alle Erkenntnisse durch Sinnesorgane aufgenommen werden müssen. Das Gehör ist dabei das wichtigste Sinnesorgan, wie Herder behauptet (Werke, V, 48). Daher ist die Tonsprache für die intellektuelle Weiterentwicklung unbedingt nötig, so die Oralisten. Die eifrigen Bemühungen mancher Taubstummenlehrer, den Taubstummen die Tonsprache beizubringen, sind aus diesem Grund heraus zu verstehen. Moritz' Auffassung über die Taubstummenfrage verdient besondere Aufmerksamkeit und soll deshalb als eigenes Kapitel behandelt werden. Die Taubstummenfrage ist für Moritz kein bloß medizinisches oder philosophisches, sondern ein ethisches und darüber hinaus ein teleologisches Problem. Der verbreiteten Ansicht des 18. Jahrhunderts, daß man ohne Sprache nicht vernünftig denken könne und ein Taubstummer daher ein Wesen sei, das nicht zur Gattung Mensch gehört (La Mettrie), will Moritz nicht zustimmen. Die Schwierigkeiten, die aus der Differenz der Taubstummen zu den Normalsinnigen

erwachsen, sind auch Moritz bewußt. Aber wenn den Taubstummen aufgrund ihres zufälligen körperlichen Defekts die Fähigkeit zum Denken und zur Selbsterkenntnis von vornherein abgesprochen werden müßte, dann stünde die göttliche Gerechtigkeit in Frage. Dadurch gerät die für Moritz wohlgeordnete Weltvorstellung ins Wanken, und er versucht deshalb den Beweis zu erbringen, daß auch die Taubstummen Denkkraft – das Geschenk Gottes, das das Wesen des Menschen ausmacht – besitzen und mit ihrer Hilfe eine Ersatzsprache schaffen können. Insofern können sie sich auch zu vernünftigen Wesen weiterentwickeln und als vollständige Mitglieder der Gesellschaft und legitimierte Wesen in der Wesenskette ihren Platz finden. Moritz' Experimente und Erfahrungen mit einem Taubstummen bestätigen seine Annahme, daß die Taubstummen des abstrakten Denkens fähig sind und moralische und religiöse Ideen besitzen, und daß man sie Moralität und Religion lehren könne. Mit dieser Bestätigung ist Moritz' Vertrauen in einen wohlwollenden Gott und die vollkommene harmonische Weltordnung wiederhergestellt (Kap. 3.2.3).

Die verschiedenen Stellungnahmen in bezug auf das Vorhersehungsvermögen und die Taubstummheit, die im „Magazin“ vertreten sind (rationalistische, sensualistische, materialistische und teleologische Argumente), und besonders die kontrastierenden Positionen der drei Herausgeber dokumentieren die Intensität und die verschiedenen Dimensionen der zeitgenössischen Auseinandersetzung um anthropologische Erkenntnisse, besonders um das Leib/Seele-Thema im späten 18. Jahrhundert in Deutschland.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit besteht darin, durch die Analyse der beiden oben erwähnten Themen herauszufinden, wie das Verhältnis zwischen Materie und Geist, Sinnlichkeit und Rationalität im „Magazin“ diskutiert worden ist: Die zwei dazu gebildeten Erklärungsansätze im „Magazin“ gehen von der Einbildungskraft und der Denkkraft aus. Diesbezüglich soll das „Magazin“ ideengeschichtlich eingeordnet werden.

1. „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ und Moritz' Seelenvorstellung

1.1. Grundzüge des „Magazins“

Trotz seiner fast zweijährigen Abwesenheit (1786-88) und der damit verbundenen Übertragung der Herausgeberschaft an Pockels (1787, Bd. V,1 – 1789, Bd. VII,2) und später an Maimon (1791, Bd. VIII,3 - 1793, Bd. X,3) haben das Interesse und der Charakter von Moritz, dem Anreger und der treibenden Kraft, das ganze „Magazin“ entscheidend geprägt. Seine Zielsetzung und Tendenz spielt im ganzen Unternehmen eine dominierende Rolle. An dieser Stelle sollen die Grundzüge des „Magazins“ aus diesem Grund besonders aus der Sicht Moritz' vorgestellt werden.

1.1.1. Charakter

Die seit 1783 erschienene „erste deutsche Zeitschrift für empirisch-analytische Psychologie“,²⁰ das „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“, ist nicht das einzige Unternehmen dieser Art. Schon vor Moritz haben viele Wissenschaftler ein großes Interesse an Psychologie entwickelt und vielfältige Versuche unternommen, eine neue Wissenschaft zu begründen. Die aktive Teilnahme namhafter Zeitgenossen an der Zeitschrift von Moritz ist trotzdem besonders bemerkenswert. Moritz nennt in der Ankündigungsschrift (Vorschlag, S. 503) als Förderer seines Unternehmens den Prediger Johann Friedrich Zöllner, Josias Friedrich Christian Löffler, Johann Erich Biester, Direktor Friedrich Gedike, Professor Johann Georg Zierlein, Stadtphysikus Pihle und Jurist Kaspar Friedrich von Schuckmann u.s.w. und daneben auch Moses Mendelssohn, der Moritz den Rat gegeben hat, die Einteilung der Arzneiwissenschaft auf die Erfahrungsseelenkunde anzuwenden und die Aufsätze unter die Rubriken Seelennaturkunde, Seelenkrankheitskunde, Seelenarzneikunde, Seelendiätetik und Seelenheilkunde zu ordnen, also analog zu der Einteilung, die Marcus Herz - ein Berliner Arzt und Freund von Moritz - seiner „Medizini-

²⁰ Schrimpf: Metzler, S. 7.

schen Enzyklopädie“ (1782) zugrundegelegt hatte (Physiologie, Pathologie, Semiotik, Diätetik etc.) (MzE I,1,3).²¹

Moritz versucht, eine neue, von der Philosophie unabhängige, praktische Erfahrungsseelenkunde zu schaffen. Für ihn ist das Sammeln und behutsame Auswerten des gesammelten Materials von größter Bedeutung. Er will einen vorurteilslosen, von moralischer Beurteilung freien Raum für Erfahrungsberichte der Individuen gestalten und definiert die Aufgabe der neuen Zeitschrift schon am Anfang seines Unternehmens als „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“ (MzE I,1,2). Aber er konnte das philosophische Fundament der Erfahrungsseelenkunde nicht vollkommen verleugnen: Die Erfahrungsseelenkunde Moritz' beruht jedenfalls noch auf der rationalistischen Vermögenspsychologie.

Wie der Titel andeutet,²² will Moritz keine psychologischen Experimente veranstalten, sondern seinen Endzweck, nämlich die Wahrheitsforschung, auf dem „Weg der Erfahrung und Beobachtung“ (MzE VIII,1,4) erreichen. Aber wie Moritz' wiederholte Experimente mit einem Taubstummen zeigen, sind auch im „Magazin“ Versuche enthalten. Moritz hofft, „daß mehrere nach und nach eingesandte Fakta einen bisher zweifelhaften Satz endlich bestätigen, oder einen andern einschränken, oder wiederum einen fälschlichbehaupteten ganz aufheben könnten“ (Vorschlag, S. 490).

Er verzichtet auf spekulative Theoriebildung und sammelt emsig die Informationen über anomales Verhalten und über Psychopathologie, Entwicklungspsychologie, Entwicklung der Sozialisation, Spracherwerb und Traumdeutung. Er fordert „alle Beobachter des menschlichen Herzens“ (Vorschlag, S. 485) dazu auf, durch das Einsenden eigener Beiträge an der Entstehung einer auf Selbst- und Fremdbeobachtung basierenden empirischen Psychologie mitzuarbeiten (Vorschlag, S. 488f.).

²¹ Unter MzE wird das „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ verstanden. Die erste Zahl bedeutet den Band, die zweite Zahl das Stück und die dritte Zahl die Seite. Hier zitiert nach dem Neudruck von Bennholdt-Thomsen/Guzzoni (1978/79).

²² Nach der Wolffschen Definition gehört die Beobachtung und Sammlung von „Fakta“ nicht in den Bereich des Experiments, sondern der Erfahrung: „Nemlich bey den Erfahrungen bringet die Natur die Sache oder Begebenheiten hervor, ohne unser Zuthun: hingegen bey den Versuchen müssen wir der Natur hülfreiche Hand leisten ohne welches sie sonst nichts in dem Falle hervor bringen würde: ja wir bringen auch zuweilen selbst ein Werck hervor und die Natur giebet uns nur die Materie dazu. Und hieraus versteht man, was unter der Erfahrungs-Kunst und der Versuch-Kunst für ein Unterscheid ist“ (Wolff: Gedanken, §. 297).

Diese Intention von Moritz, die größten Wert auf die Sammlung von Fakten legt, durchdringt das ganze „Magazin“. Aber Moritz lehnt sich nicht blind an die Erfahrung an, sondern sucht einen Mittelweg „zwischen haltloser Spekulation und zielloser Empirie“:²³ „[...] die Erfahrungen sollen freilich durch Nachdenken geleitet, das Nachdenken aber auch wechselseitig durch die Erfahrungen berichtigt werden“ (MzE VIII,1,3f.).²⁴

Moritz wagt am Anfang seines Unternehmens, „einige Grundlinien eines *ohneführen* Entwurfs [...] vorläufig zu entwerfen“ (MzE I,1,111), und will „mit der größten Gleichgültigkeit eine nach der andern wieder auslöschen, sobald sich Fakta einfinden, welche dagegen streiten“ (MzE I,1,32). Er sagt weiter: „Und je allgemeiner, unbestimmter, und schwankender dasjenige ist, was ich jetzt gesagt habe, desto besser, glaub' ich, ist es“ (MzE I,1,113).

In der Revision des vierten Bandes bezeichnet Moritz die Grundlinien als „Gesichtspunkte“ (MzE IV,1,33), die den „Beobachtungsgeist“ lenken (MzE IV,1,3) und „zum Leitfaden dienen“ (MzE IV,1,33). Man nimmt zunächst „auf gut Glück“ einen „Gesichtspunkt“ an, verwendet ihn als Leitidee und korrigiert ihn durch die Wirklichkeit. Dann sucht man „noch einen bessern Gesichtspunkt“, um so nach einer Reihe lehrreicher Irrtümer und „durch mehrere mißlungne Versuche“ der Wahrheit immer näher zu kommen (MzE IV,2,16-19: „Gesichtspunkt“). Die Leitideen, die nicht aus Erfahrung entstehen, sondern der Erfahrung vorausgehen, werden unbedingt gebraucht, weil die Erfahrung allein für die Wahrheitsfindung nicht hinreichend ist. Aber Moritz versucht, die Leitideen als provisorische Suchformeln zu vermitteln, um deren vorläufigen Status nicht zu vergessen. Er will sie als Hypothesen benutzen. Im „Vorschlag“ heißt es, man müsse „dies System auch so schwankend, wie möglich nehmen“ (Vorschlag, S. 492). Moritz verzichtet bewußt auf eine kategoriale Entfaltung und apriorische Systematisierung in dieser Zeitschrift. Die Erklärung der Fakten bildet selbst die Basis für die weitere Faktensuche. So wird die Erfahrungsseelenkunde wechselweise durch „wichtige Reflexionen und wichtige Fakta wachsen“ (MzE I,1,31f.). Das Material wird ständig mit bisher definierten Tatsachen verglichen, um die Regel zu korrigieren: „Diese Wissenschaft würde sich auf die Weise almählich selber bilden, und wie fest würde dies Gebäude werden, wo die Lücken nicht durch leere Spekulationen zugestopft, sondern durch Thatsachen ausgefüllt würden!“ (Vorschlag, S. 491).

²³ Bezold: Popularphilosophie, S. 168.

²⁴ Auch Maimon sagt, daß die Verbindung der empirischen und der dogmatischen Methode durch die Methode der Induktion in der Seelenkunde nötig sei (MzE X,3,118).

Moritz hatte nicht die Absicht, ein festes System oder starres Lehrgebäude in seinem „Magazin“ zu entwickeln. Neue Erfahrungen sollten die Erklärungsweisen fortlaufend verbessern. Daraus ergeben sich der ideologisch und theoretisch nicht festgelegte Standort des „Magazins“ und seine Offenheit sowohl für alle Themen (auch für die abnormsten Seelenerscheinungen wie übernatürliche und okkultistische Phänomene) als auch für unterschiedliche Beiträge, die zum großen Teil aus Berichten, Beobachtungen und Reflexionen der Leser selbst bestehen. Moritz ruft das ‚gelehrte und ungelehrte‘ Publikum zur Mitarbeit auf. Gerade in diesem Punkt liegen die Eigentümlichkeiten und der Erfolg des „Magazins“. Die Interaktion zwischen Autoren und Lesern im „Magazin“ ist nicht nur für die damalige Zeit beispiellos, denn Moritz sieht die ungebildeten Laien nicht nur als das Objekt, sondern zugleich auch als Subjekt der Erfahrungsseelenkunde, d. h. als potentielle Kollegen. Moritz regt Gelehrte und Ungelehrte als Leser und als Autoren zur Teilnahme am „Magazin“ an und erntet dafür den Beifall des Publikums. Die aktive Teilnahme und Reaktion des Publikums dokumentiert das in dieser Zeit verbreitete psychologische Interesse sowie das Bedürfnis, die eigene Erfahrung publik zu machen und die Freude über ein Organ, in dem dies möglich ist.²⁵ Gebildete, Erzieher, Ärzte, Theologen und einfache Bürger haben Berichte über Wahnsinn, Selbstmord, über Krankheits- und Genesungsgeschichten, über Ahnungen und Visionen, über Grillen und Träume, über Taubstumme und über merkwürdige Erscheinungen des Seelenlebens geschrieben, die reichliche Quellenmaterialien für Studien psychologischer, medizinischer, anthropologischer und pädagogischer Art bieten. Wiederholt fordert Moritz Menschen aus allen Schichten auf, ihre Geschichten und Einsichten an das „Magazin“ zu schicken. Die Vielfalt des „Magazins“ entspricht der Inhomogenität seines Publikums. Vielseitige Beiträge und die unterschiedlichen Umfelder der Einsender erregen die Aufmerksamkeit des Publikums und tragen zur Popularität und zum Erfolg des „Magazins“ bei. Der von Moritz angestrebte Informationsaustausch gelingt, so daß Leser zu Autoren werden. Die soziale Herkunft und der Status der Einsender sind nicht von Bedeutung, sondern das Interesse an den Gegenständen und die Fähigkeit zu schriftlicher Kommunikation. Die Adressaten und potentiellen Autoren des „Magazins“ nennt Moritz „alle Beobachter des menschlichen Herzens, welche in jedem Stande, [...] in jeglichem Verhältniß, Wahrheit und Glückseligkeit unter den Menschen thätig zu befördern wünschen“ (Vorschlag, S. 485).

²⁵ Vgl. Neubaur: Moritz, S. 48.

1.1.2. Themen

Die im „Magazin“ behandelten Themen sind vielfältig und umfassen Psychopathologisches, die Traumtheorie, die Entwicklungspsychologie, die Sprachpsychologie sowie Parapsychologisches - Gebiete, die stets unter Moritz' Leitsatz „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“ (MzE I,1,2) diskutiert werden sollen. Damit wird das „Magazin“ zu einer „Fundgrube für die Geschichte der Sozialpsychologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts, für die Geschichte der Pädagogik und für eine ganze Reihe gesellschaftlicher Aspekte“.²⁶

Innenschau und Deskription der Selbstbeobachtung sowie der Fremdbeobachtung sind das wichtigste Thema im „Magazin“. Die Selbstbeobachtungen der Pietisten hat Moritz im „Magazin“ als Material, d. h. als Instrument herangezogen, um den Seelenkontinent zu erforschen. Moritz selbst hat seine Lebensberichte durch Beiträge mitgeteilt, z. B. die Auszüge „Aus dem Tagebuche eines Selbstbeobachters“ (MzE VII,3,25-44; VII,3,48-52; VIII,1,60-70) und die Fragmente aus „Anton Reiser“ (MzE II,1,76-95; II,2,22-36; VIII,1,90-98; VIII,2,7-30). Außerdem werden Auszüge aus Lebensbeschreibungen und Selbsterfahrungsberichte von Basedow, Semler, Marcus Herz, Jung-Stilling, Adam Bernd, Lavater, Salomon Maimon und Geronimo Cardano veröffentlicht. In den Bänden 7 und 8 setzt Moritz sich mit seinem zunehmenden Zweifel bezüglich der „Selbsttäuschung“ auseinander (MzE VII,3,45-47; VIII,3,32-37): „Denn wenn das Denkende sich selbst unmittelbar erforschen will, so ist es immer in Gefahr sich zu täuschen, weil es sich in keinem einzelnen Augenblicke von sich selber absondern, sondern nur ein Hirngespinnst statt seiner vor sich hinstellen kann, um es zu zergliedern“ (MzE VIII,1,5).

Ebenfalls finden im „Magazin“ ausgewählte Stücke aus den „Mystischen Briefen“ des Herrn von Fleischbein (MzE VII,3,58-74), den „Konfessionen“ (MzE VII,3,83-91) und Schriften (MzE IX,1,104-108) der Madame Guyon und aus der Lebensgeschichte von Moritz' Vater und Bruder ihren Platz (z. B. MzE VIII,1,114-117; VIII,2,72-100; VI-II,1,99-103; VIII,2,45-51).

Moritz hat sich bevorzugt mit der Thematik der Kindheitserinnerung beschäftigt, so z. B. in „Erinnerungen aus den frühesten Jahren der Kindheit“ (MzE I,1,65-70), wo er

²⁶ Neubaur: Moritz, S. 48.

seinen allerersten Eindruck, den er als dreijähriger Junge gehabt hat und der ihm im Gedächtnis geblieben ist, schildert. Kindheitseindrücke müssen ins Bewußtsein zurückgeführt und verarbeitet werden, denn gerade sie, so Moritz, beeinflussen die Gestaltung des weiteren Lebens (MzE IV,3,4). Diese Erlebnisse können richtungweisend sein. Sie spielen besonders in Moritz' lebenslangem Bestreben eine Schlüsselrolle, doch spricht er von der Kleinkinderpsychologie²⁷ dagegen nur sehr wenig.

Moritz hat sich durch seine Tätigkeit und Erfahrung als Lehrer und Erzieher besonders die Charakterdarstellungen von Jugendlichen zunutze gemacht. Friedrich Seidel, der Lehrer am grauen Kloster in Berlin, berichtet aktiv über seine Erfahrungen und Betrachtungen in seinen Beiträgen „Nebeneinanderstellung (einzelner) jugendlicher Charaktere“ (MzE I,2,110-116; II,2,124-128; III,1,107-114; IV,1,80-84; IV,3,116-121) in Rubrik „Zur Seelenzeichenkunde“.

Die einzelnen Rubriken des umfangreichen „Magazins“ befassen sich mit Problemen der allgemeinen Seelenkunde, doch stehen psychopathologische Beobachtungen im Vordergrund.²⁸ Die Abteilung „Seelenkrankheitskunde“ war im „Magazin“ am beliebtesten. Hier findet man Kindesmörder, Gattenmörder, Geisteskranke, Verzweifelte und Verbrecher aus unterschiedlichen seelischen Beweggründen und sozialen Umständen. Schon im 4. Band (1786), dem letzten vor seiner Italienreise, hat Moritz selbst das Übergewicht solcher pathologischer Fälle bemerkt und sein Unbehagen darüber ausgedrückt, daß „alles Fürchterliche und Grauensvolle“ vor allem deshalb am meisten Aufmerksamkeit finde, weil mit ihm „ein gewisses geheimes Vergnügen“ einhergehe (MzE IV,1,1). Tatsächlich überwiegen in den ersten vier Bänden die Berichte und Fallbeschreibungen aus der „Seelenkrankheitskunde“,²⁹ wo verschiedenartige Verbrechen, pathologische Erscheinungsformen von Melancholie, Hypochondrie und Lebensüberdruß, wunscherfüllende Träume, Leidenschaften, der Wahnsinn und die Täuschung bzw. Wirkung der überspannten Einbildungskraft zur Sprache gebracht werden. Doch auch psychotherapeutische und pädagogische Aufgaben finden Beachtung.

²⁷ Als einer der Vorarbeiter auf diesem Gebiet gilt Dietrich Tiedemann. Er hat seine Untersuchungsergebnisse über die geistige und körperliche Entwicklung seines Sohnes in den ersten drei Lebensjahren 1787 in den „Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit und Künste“ veröffentlicht. Silbereisen bewertet Tiedemanns Untersuchung als ein „Beginn systematischer, auf Beobachtungen beruhender, Verlaufsstudien zur Erfassung der Entwicklung im frühen Kindesalter“ (Silbereisen: Entwicklungspsychologie, S. 155).

²⁸ Vgl. Sach-Register von Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 73-79.

²⁹ Vgl. hierzu Universalregister von Moritz: MzE X,3,147-166.

Die Taubstummenproblematik wird im ganzen „Magazin“ stets innerhalb der Kategorie „Seelennaturkunde“ abgehandelt. Moritz hat im ersten Stück des ersten Bandes die Beobachtungen über einen Taubstummen, den er aus der Charité zu sich nahm, sowie die Experimente und pädagogischen Bemühungen, die er mit ihm machte, publiziert. Die Ergebnisse aus den Versuchen erschienen als Artikel über Beobachtungen und Reflexionen zu „Taub- und Stummgebohrnen“.³⁰

Im sprachpsychologischen Bereich hat Moritz einen großen Beitrag geleistet. In der Rubrik „Sprache in psychologischer Rücksicht“, die z. T. aber auch einfach der „Seelennaturkunde“ eingegliedert worden ist, hat Moritz regelmäßig sprachpsychologische und sprachphilosophische Überlegungen angestellt. Sein Hauptinteresse gilt dabei einer psychologischen Grammatik, wie die „Sprache als Abdruck der Seele und ihre Funktionen in Relation zur Wirklichkeit“³¹ ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. die Sprachauffassung Moritz' in Kap. 3.1.3).

Die Beiträge zu parapsychologischen, übernatürlichen Erscheinungen wie Ahnungen, Divinationen, Wahrträume und Geistererscheinungen, sind sehr stark im „Magazin“ vertreten. Sie gehören zu den beliebtesten Themen und bilden gleichzeitig einen Streitpunkt zwischen Moritz und Pockels, womit sich Kap. 2.2. beschäftigt.

1.1.3. Ziel

Die Intention des „Magazins“ besteht im Sammeln von Fakten und empirischen Erfahrungen zum Zweck der Diagnose und der Therapie, d. h. in der Selbstaufklärung der Menschen. Das Studium des menschlichen Herzens ist das eigentliche Programm einer Erfahrungsseelenkunde, denn „was ist dem Menschen wichtiger, als der Mensch?“ (MzE I,1,2).³² Moritz will eine pragmatische Heilkunde für die Seele finden. Um eines

³⁰ Das Verständnis der Taubstummen der Zeit, der Unterrichtsmethodenstreit und besonders Moritz' Versuch mit diesem Taubstummen werden in Kap. 3.2.2. und 3.2.3. ausführlich dargestellt.

³¹ Schrimpf: Herausgeber, S. 180.

³² Dieses Zitat spielt auf den oft erwähnten Satz des „Essay on man“ (1733) von Alexander Pope (1688-1744) an: „The proper study of mankind is man“ (Pope: Essay, Epistle II,2).

solchen therapeutischen Zwecks willen³³ richtet er im „Magazin“ eine besondere Rubrik „Zur Seelenheilkunde“ ein: „Wem es je gelungen ist, irgend eine Krankheit der Seele mit der Wurzel auszurotten, o der mache doch das unschätzbare Arzneimittel bekannt, wodurch ähnliche Krankheiten können ausgerottet werden! - Was war es, als *wechselseitige Mittheilung von Erfahrungen*, wodurch man endlich eine Heilkunde für den Körper fand, und warum fand man noch keine für die Seele?“ (MzE I,1,114).³⁴

Die seelische Gesundheit des Individuums steht dabei im Mittelpunkt seiner Bemühungen. Moritz fragt nach dem möglichen Glück des Einzelmenschen, wobei er speziell die niedrigsten und unglücklichsten Glieder der Gesellschaft, die Taubstummen, Sprach- und Verhaltensgestörten, Psychopathen, Verzweifelten, Selbstmordgefährdeten, Verbrecher und seelisch Erkrankten vor Augen hat, denn Moritz sieht deren Glück als Voraussetzung für das Glück der ganzen Menschheit an: „Mögen andre für die Glücklichen sorgen [...], daß sie noch glücklicher werden, durch schöne Gemälde, schöne Statuen, und schöne Gedichte - wenn ich nur etwas dazu beitragen kann, daß die Unglücklichen nach ihrer Art ein wenig glücklicher werden, durch Gesundheit, Zufriedenheit, und Arbeit - Das große Gebäude der menschlichen Glückseligkeit müssen doch auch einige von unten angreifen, wenn es nicht einmal plötzlich zertrümmern soll“ (Andreas Hartknopf, S. 88f.).

Moritz betrachtet den einzelnen Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck, denn „*einen vollkommenen Menschen hervorzubringen, ist an und für sich schon der höchste Endzweck der Natur*“ (Fragmente, S. 48).

Sein Interesse richtet sich nicht auf moralische Predigten oder philosophische Theorien, sondern auf konkrete Einzelmenschen, auf ihre Schwierigkeiten, ihre Leiden und die praktischen Möglichkeiten, ihnen abzuhelpfen. Insbesondere in den ersten vier Bänden des „Magazins“ ist von Berichten und Fallbeschreibungen solcher Leute die Rede. Die Mörder und Irren werden nicht vernachlässigt und vergessen, sondern sie werden zu einem Gegenstand, über den man berichtet und diskutiert. Ihre sozialen Umfelder und Lebensumstände, ihre Herkunft, ihr familiärer Stand sowie mögliche erbliche Belastun-

³³ Vgl. z. B. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: „Um Erziehern, Ärzten und Psychologen die Möglichkeit zu geben, ins Seelenleben verändernd einzugreifen, d.h. um einer möglichen Therapie willen entwirft Moritz sein Magazin zur Erfahrungsseelenkunde und führt es durch“ (Nachwort, S. 7); vgl. auch Schrimpf: Herausgeber, S. 167, 176.

³⁴ Pockels fordert auch alle Mitarbeiter auf, Heilmethoden und vorbeugende Maßnahmen, ihre Beobachtungen und Entdeckungen den Lesern mitzuteilen, „wodurch Menschen von verjährten Fehlern des Herzens zurückkamen, oder auch davor bewahrt wurden“ (MzE VI,2,54).

gen werden dabei als Fakten genau geschildert. Einige von ihnen stammen ursprünglich aus niederen Schichten, andere wiederum wurden wegen ihrer seelischen Krankheit von der Gesellschaft ausgestoßen und ausgeschlossen. Doch das „Magazin“ nahm auch solche Menschen ernst und machte durch Artikel auf sie aufmerksam. Leser und Autoren konnten sich dadurch mit dem Schicksal dieser Personen auseinandersetzen und sich mit ihnen identifizieren: jeder von uns könnte in eine ähnliche Lage kommen. Viele Autoren, die Berichte geschickt haben, sind selbst Betroffene. Ihre Nöte und Leiden, ihre Merkwürdigkeiten bekennen sie hemmungslos. Die Leser werden von diesen schonungslosen Darstellungen der Selbstentblößung provoziert und schicken ihre eigenen Erfahrungen an die Redaktion. Indem die Leser diese Leidensberichte lesen oder mit ihren eigenen Fällen vergleichen, finden sie Trost und Hilfe für ihre Probleme. Und sie schicken wiederum ihre Lösungsberichte oder Ratschläge an das „Magazin“, um anderen zu helfen. Die wechselseitige Mitteilung zwischen Lesern und Autoren hat die Funktion, nicht nur theoretische Erkenntnisse mitzuteilen, sondern auch mit der Zeit eine therapeutische, praktische Lebenshilfe zu finden und vorzuschlagen.

1.1.4. Drei Herausgeber

Während Moritz' Italien-Aufenthalt (1786-89) wurde das „Magazin“ von C.F. Pockels redigiert, der schon in früheren Bänden mehrere Artikel geschrieben hatte und nun als Mitherausgeber auftrat (Bd. V, VI, VII). Nach der wegen Meinungsverschiedenheiten erfolgten Trennung von ihm gab Moritz Band 8 erneut allein heraus. Für die beiden letzten Bände trat Salomon Maimon als neuer Mitherausgeber in Erscheinung, der ebenfalls früher schon mehrere Beiträge geliefert hatte. Am Ende - das mit Moritz' Tod zusammenfällt - entspricht die Zeitschrift inhaltlich nicht mehr den Vorstellungen, die Moritz zu Beginn geplant hatte. Drei Herausgeber glaubten gemeinsam daran, daß die Erfahrungsseelenkunde nützlich ist und als eigenständige Wissenschaft entwickelt werden sollte. Aber die unterschiedlichen Auffassungen über das Konzept, die Funktion des „Magazins“ und über die Vorgehensweise sowie die verschiedenen philosophischen Hintergründe der drei Herausgeber haben eine sehr große Veränderung im „Magazin“ verursacht. Dieser Wandel soll im folgenden beschrieben werden.

Die von Moritz beabsichtigte Ausgestaltung des „Magazins“ zeigen vor allem die ersten vier Bände. Dabei wollte Moritz in erster Linie eine möglichst breitgestreute Materialiensammlung für eine künftige Gesamtwissenschaft der Psychologie bereitstellen. Seine Intention, zunächst einmal Fakten zu sammeln, hatte Auswirkungen auf die Themen der Beiträge. Unter seiner Leitung wurde das umfangreichste Erfahrungsmaterial veröffentlicht, wobei die einfachen Deskriptionen, die Fallgeschichten und Berichte über einzelne Seelenerscheinungen dominieren. Besonders in den ersten Bänden bietet Moritz mit Vorliebe außerordentliche Fälle aus der Psychopathologie: Wahnsinn, Hypochondrie, exzentrische Ausschweifungen der Einbildungskraft, Ahnungen und Selbsttäuschungen, Schlafsucht, Lebensüberdruß und ungewöhnliche Fälle aus den Kriminalakten, d. h. aus dem Gewöhnlichen herausfallende und vom Normalen abweichende Seelenphänomene. Auch die Parapsychologie ist mit Erlebnisberichten im „Magazin“ vertreten. Als psychologisches Faktum wird sie durchaus ernst genommen, aber auch sehr kritisch reflektiert.

Mit Pockels' Übernahme der Herausgeberschaft (1787, Bd. V,1 bis 1789, Bd. VII,2) ist eine Interessenverlagerung der Beiträge zu erkennen. Pockels publiziert relativ wenig Material zu psychopathologischen Fragen, sondern bevorzugt in den von ihm ausgewählten Beiträgen das normale Verhalten des Menschen sowie das Modell der seelischen Gesundheit. Im Vergleich zu dem von ihm früher vertretenen vielschichtigen Interessenbereich, so z. B. über Erinnerung, Sprache, Lachen bis zu „Ueber die Neigung der Menschen zum Wunderbaren“ (MzE III,3,81-99) und „Sonderbarer Eindruck einer Liebeserklärung auf das Herz eines jungen Frauenzimmers“ (MzE IV,2,57-62), konzentriert er sich in den späteren Bänden nur auf wenige Themen, wie z. B. die natürliche Psychologie des Traumes. Pockels kämpft energisch gegen Aberglauben, Schwärmerei und parapsychologische Phänomene und benutzt dabei das „Magazin“ radikal als aufklärerisches Propagandaorgan. Er versucht mit seinen Abhandlungen, Revisionen und Anmerkungen, „dem Aberglauben und der Schwärmerei entgegen zu wirken“ (MzE VI,2,3). Unter Pockels' Führung hat die Zahl der Fallgeschichten zur „Seelenkrankheitskunde“ im „Magazin“ abgenommen. Die Abhandlungen dagegen sind stark vertreten, z. B. über die Leidenschaften und die Schwärmerei.

Unter dem zunehmenden Einfluß Maimons, der sich verstärkt um eine wissenschaftliche Grundlage der Erfahrungsseelenkunde bemühte, ging nicht nur der ursprüngliche

Charakter der Zeitschrift weitgehend verloren, sondern es nahm auch das Interesse des breiten Publikums ab. Maimon bestimmt im wesentlichen die Gestalt der beiden letzten Bände. Dabei tritt das empirische Material gegenüber den rein theoretischen Abhandlungen und spekulativen Reflexionen stark in den Hintergrund. Seine Grundzielsetzung liegt in der Systematisierung und Klassifikation des vielfältigen Materials. Die beiden Bände sind daher von dem von Moritz intendierten, unter seiner Leitung entstandenen „Magazin“ weit entfernt. Maimon glaubte, daß die Zeit gekommen sei, die Publikation des „Magazins“ einzustellen und sich die gesammelten Materialien zunutze zu machen. Er stellte am Ende dieses Unternehmens fest: „Der *Plan* zu einem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* ist glücklich entworfen [...]. Materialien sind schon genug gesammelt. Es ist nun Zeit davon einen Gebrauch zu machen, und aus diesen Materialien das Gebäude einer Erfahrungsseelenkunde, als Wissenschaft, aufzuführen“ (MzE X,3,1f.).

Pockels' und Maimons Einfluß auf das „Magazin“ faßt der Nekrolog-Schreiber Lenz folgendermaßen zusammen: „Anstatt die Einbildungskraft der Leser zu unterhalten, suchte Pokels vom 5n Bd an [...] das eigne vernünftige Nachdenken über psychologische Gegenstände durch Zergliederung der Leidenschaften, durch Raisonement über die aufgestellten Thatsachen u.s.w. zu leiten, und sein Nachfolger Maimon gab dem Ganzen eine völlig wissenschaftliche Form und legte der Beobachtung Grundsätze der Seelenlehre unter [...]. Die Wissenschaft mußte durch die Veränderungen, die sich mit dieser Zeitschrift ereignet hatten, gewinnen, [...] aber der große lesende Haufe nahm mit Abnahme der Unterhaltung für die Phantasie zugleich ab.“³⁵

In Kapitel 2.2. werden eine gründlichere Charakterisierung der Herausgeber und die von ihnen verursachten Veränderungen im „Magazin“ geschildert. Die Diskussion um die parapsychologischen Phänomene, speziell um das Vorhersehungsvermögen, ist ein hochinteressantes Beispiel, das die Überprüfung der verschiedenen Charaktere und die Darstellung der großen Unterschiede zwischen den drei Herausgebern erlaubt.

³⁵ Lenz: Nekrolog, S. 264f.

1.1.5. Bewertung des „Magazins“ und seine Nachwirkung

Moritz' Leistung als Begründer und Herausgeber einer der ersten deutschen psychologischen Zeitschriften ist nach wie vor unumstritten.³⁶

Die ersten Hefte des „Magazins“ wurden in den „Gothaischen gelehrten Zeitungen“ (1784) sehr positiv rezensiert und als „eine so unterhaltende als lehrreiche Lectüre“ gelobt.³⁷ Gleichmaßen preist Karl Adolph Cäsar (1785) das „Magazin“ neben der „Berlinerischen Monatsschrift“ und anderen als ein „recht eigentlich im Dienste einer aufklärenden Philosophie“ arbeitendes Journal und als ein „überaus lehrreiches Werk!“³⁸ Doch bringt er dabei sein Unbehagen gegen die „Ammenmärchen“ ähnlichen Geschichten (z. B. Ahnungen, Visionen) zum Ausdruck, weil solche Erzählungen besonders „auf Undenkende sehr schlimme Eindrücke“ machen und „zur Bestärkung im Aberglauben“ beitragen würden.³⁹ Friedrich August Carus (1808) weist auf die nicht vollständig durchgeführte Beschreibung, auf die oft vorschnelle und nicht hinreichende Erklärung und auf den Mangel an Nachprüfbarkeit und Glaubwürdigkeit des Mitgeteilten im „Magazin“ hin. Ein überwiegendes Interesse an sonderbaren Erscheinungen, z. B. Visionen, Ahnungen, fördert nach Carus den unpsychologischen Wunderglauben,⁴⁰ doch schätzt er das „Magazin“ als eine, vielfältige Materialien enthaltende, „Urkundensammlung“ für eine zukünftige, wissenschaftliche Psychologie.⁴¹ Außerdem habe das „Magazin“ schon zu seiner Zeit zur Belebung der Psychologie und zur Verbreitung im Publikum einen großen Beitrag geleistet.⁴² Fast alle Rezensionen unterstreichen den Wert des „Magazins“ als Materialsammlung und Basis für die zukünftige, empirische

³⁶ Vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 28. Nach Dessoir (1902) - dem Neuentdecker Moritz' - gab es in Deutschland vor den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts keine eigentlichen psychologischen Zeitschriften (vgl. Dessoir: Geschichte, S. 154). Moritz habe sein „Magazin“, d. h. seine Erfahrungsseelenkunde, einigermaßen von der Philosophie befreit und damit versucht, sie als eine eigene Wissenschaft zu verselbständigen. Darüber hinaus habe diese Zeitschrift eine breite Richtung der Psychologie repräsentiert. Sie beinhalte nicht nur eine „kaleidoskopische Zusammenstellung von Beobachtungen“, sondern auch eine „Sammlung von Erklärungen“, die von Leibniz bis Kant führen (Dessoir: Geschichte, S. 288).

³⁷ Gothaische gelehrte Zeitungen: 10. Stück, Februar und 35. Stück, Mai 1784.

³⁸ Cäsar (Hg.): Denkwürdigkeiten, S. 682f.

³⁹ Cäsar (Hg.): Denkwürdigkeiten, S. 682f.

⁴⁰ Vgl. Carus: Geschichte, S. 686.

⁴¹ Carus: Geschichte, S. 685.

⁴² Carus: Geschichte, S. 685.

Psychologie, obwohl sie andererseits auf die scheinbare methodisch-analytische Schwäche und die Überzahl der sensationellen und schwer nachprüfbaren Fälle des „Magazins“ wegen der unzureichenden systematischen Form als Wissenschaft hinweisen. Diese Einschätzung des „Magazins“ gilt generell auch für spätere Forschungen. So benennt Johannes Neumann in der Zeitschrift „Psyche“ (1947/48) Moritz’ „Magazin“ als einen „Vorläufer“ der Tiefenpsychologie⁴³ wegen der empirisch-analytischen Tendenz, des großen Interesses am Unbewußten, der Träume, Verdrängungs- und Kompensationsphänomene und der Kindheitserlebnisse. Das „Magazin“ hat nach Bennholdt-Thomsen/Guzzoni (1978/79) den Individuen des 18. Jahrhunderts das „innere Ausland“ (Freud) vertraut gemacht: „Das leitende Prinzip des ‚Gnothi sauton‘ hat praktisch dazu geführt, daß im ‚Magazin‘ das Fremdbild der aufgeklärten und Sturm-und-Drang-Gesellschaft für die Erkenntnis freigegeben wird - ein Gesicht, das ihr unbegreiflich ist, weil es den Regeln der Vernunft, des Willens und der Empfindung widerspricht. Es ist die ‚asoziale‘, die fremde Seite ihres eigenen, gewohnten Verhaltens.“⁴⁴

Das „Magazin“ sei für das 18. Jahrhundert nicht untypisch, aber für die empirische Psychologie eine „bahnbrechende Publikation“, urteilen Bennholdt-Thomsen und Guzzoni über das „Magazin“.⁴⁵ Mark Boulby (1979) äußert sich negativ über das „Magazin“ und meint, daß es wegen seiner methodologischen Schwäche niemals zur Entwicklung der Psychologie beitragen könne.⁴⁶ Martha Jane Brantigan (1980) dagegen schätzt Moritz’ Leistung: Moritz trage zur Entwicklung der Erfahrungsseelenkunde als unabhängige praktisch-empirische Wissenschaft bei und mache diese Erkenntnis einem breiten Publikum zugänglich.⁴⁷ Um diesen neuen Bereich weiterzuentwickeln, macht Moritz von verschiedenen Bereichen Gebrauch, so z. B. von den Naturwissenschaften, der Philosophie, Religion, Literatur, Ästhetik und Sprachwissenschaft.⁴⁸ Hans Joachim Schrimpf (1980) sieht das geschichtliche Verdienst von Moritz um die empirische Psychologie in

⁴³ Neumann: Moritz, S. 381; vgl. auch Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 36; Schrimpf: Herausgeber, S. 168; Kershner: Erfahrungsseelenkunde, S. 24.

⁴⁴ Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 35.

⁴⁵ Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Asoziale, S. 38.

⁴⁶ Boulby: Genius, S. 136. Man darf aber die damalige Situationen nicht nach heutigen Maßstäben einschätzen. Schon Hinsche (1912) hat davor gewarnt, „wenn man vom heutigen Standpunkt aus den Maßstab einer selbständigen, rein theoretischen, methodensicheren Wissenschaft an sie anlegt“, wird man sich das Verständnis der Psychologie erschweren (Hinsche: Psychologe, S. 9).

⁴⁷ Vgl. Brantigan: Erfahrungsseelenkunde, S. 25f.

⁴⁸ Vgl. Brantigan: Erfahrungsseelenkunde, S. 26.

der Zusammenfassung und Institutionalisierung, d. h. in der Aufforderung, die empirischen Fakten zu sammeln und öffentlich zu diskutieren, um eine Grundlage einer künftigen eigenständigen psychologischen Wissenschaft vorzubereiten.⁴⁹ Werner Obermeit (1980) betont den Charakter des „Magazins“ als Ort kollektiver öffentlicher Diskussion.⁵⁰ Silvio Vietta (1983) schätzt auch die Bedeutung des „Magazins“ als Kommunikationsmedium. Das „Magazin“ liefere „Zeugnisse der Selbsterfahrung des Ich und darüber hinaus der Kommunikationsstruktur der Gesellschaft“.⁵¹ Sybille Frickmann (1988) bescheinigt dem „Magazin“ einen Mangel der „auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge beziehenden Bestimmung und Kontourierung der Psychopathologie als Wissenschaft“.⁵² Trotzdem sei der Einfluß des „Magazins“ auf die Popularisierung und Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie, besonders der Psychopathologie, bemerkenswert.⁵³ Nach Sybille Kershner (1991) zeigt das „Magazin“ aufgrund seines empirischen Charakters, d. h. der Sammlung psychologischer Fallgeschichten und des Verzichtes auf spekulative Theoriebildung, schon die Ansätze einer „gesellschaftskritische[n] psychologische[n] Anthropologie“.⁵⁴ Hans-Peter Ecker (1993) bewertet das „Magazin“ negativ. Aufgrund der Analyse der Selbstmordfälle im „Magazin“ stellt Ecker grundlegende Mängel der „Kompatibilität und Repräsentanz“ der Fallgeschichten und fehlende „Sachkompetenz“ der meisten Verfasser fest⁵⁵ und vermerkt, „wie wenig sich die wissenschaftliche Psychologie des 19. Jahrhundert an Moritzens erfahrungseelenkundlichem Beglückungsprojekt orientiert hat“.⁵⁶ Wolfgang Riedel (1994) bezeichnet in seiner Anthropologie-Studie das „Magazin“ als die „bekannteste psychologische Zeitschrift der Spätaufklärung“,⁵⁷ indem er sagt: „Den Schwerpunkt der Beschäftigung mit der Psychologiegeschichte des achtzehnten Jahrhunderts bilden Moritz und das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*“.⁵⁸ Nach Martina Wagner-Egelhaaf (1997) ist das „Magazin“ „nicht die einzige [Zeitschrift], die sich mit den Gründen und Ab-

⁴⁹ Vgl. Schrimpf: Herausgeber, S. 170.

⁵⁰ Vgl. Obermeit: Seele, S. 61f.

⁵¹ Vietta: Frühromantik, S. 29.

⁵² Frickmann: Erfahrungsseelenkunde, S. 150.

⁵³ Vgl. Frickmann: Erfahrungsseelenkunde, S. 3.

⁵⁴ Kershner, Erfahrungsseelenkunde, S. 7.

⁵⁵ Ecker: Selbstmordfälle, S. 195.

⁵⁶ Ecker: Selbstmordfälle, S. 182.

⁵⁷ Riedel: Anthropologie, S. 127.

⁵⁸ Riedel: Anthropologie, S. 127.

gründen der menschlichen Psyche beschäftigte, aber sie war die erfolgreichste und in ihrer empirischen Ausrichtung die konsequenteste“.⁵⁹

Obwohl das „Magazin“ 1793 eingestellt worden ist, lebten seine Anregungen noch lange weiter. Das gemeinsame Ziel, die praktische Psychologie zu popularisieren, findet man in den späteren psychologischen Periodika (z. B. von Abel, Mauchart und Schmid). Einer der Leser und Autoren früherer Beiträge, Immanuel David Mauchart, gilt als der Nachfolger von Moritz. Von der Idee des „Magazins“ begeistert, schreibt er 1789 einen „Anhang zu den sechs ersten Bänden des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde. In einem Sendschreiben an die Herrn Herausgeber“. Später wird er selbst Herausgeber eines eigenen „Allgemeinen Repertoriums für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften, mit Unterstützung mehrerer Gelehrten“ (1792-1801), das in seiner ganzen Anlage als Fortsetzung des „Magazins“ angesehen werden muß.⁶⁰ In der Folgezeit werden ähnliche Periodika veröffentlicht, z. B. das „Psychologische Magazin“ (1796ff.) und das „Anthropologische Journal“ (1803f.); beide werden von Carl Christian Erhard Schmid herausgegeben. Die „Materialien zu neuen Ansichten für die Erfahrungsseelenkunde und andere physikalische Gegenstände“ (1802-1807) werden von Lorenz Philipp Gottfried Happach veröffentlicht. Noch zu erwähnen ist die „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens“ (1785-1793), die Johann Heinrich Campe herausgegeben hat.

1.1.6. Kurzer Rückblick auf die „Magazin“-Forschung

Das „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ selbst ist nach dem Tod seines Herausgebers Karl Philipp Moritz schnell in Vergessenheit geraten.

Zum erstenmal befaßte sich nach langer Zeit Robert Sommer (1892) mit Moritz und dem „Magazin“. Er bezeichnete die Zeitschrift als „die ersten kindlichen Anfänge einer deutschen Psychiatrie“.⁶¹ Max Dessoir („Geschichte“, 1902) war eigentlich der erste, der über die Art und den Charakter des „Magazins“ umfassend unterrichtete und das

⁵⁹ Wagner-Egelhaaf: Melancholie, S. 329.

⁶⁰ In Kap. 2. ist von dieser Publikation die Rede (vgl. Kap. 2.1.9).

⁶¹ Sommer: Grundzüge, S. 322.

Interesse für das „Magazin“ neu weckte. Georg Hinsche (1912) erforschte Moritz als Psychologe und meinte, daß bis jetzt Moritz' Schaffen eher nur unter ästhetischen und literarhistorischen Aspekten betrachtet worden sei statt unter psychologischen. Daraufhin untersuchte er den Entwicklungsgang Moritz' als Psychologe - in bezug auf autobiographische Materialien - und seine Auffassung von Psychologie, vor allem seine Sprachpsychologie, Seelenheilkunde und Seelenkrankheitskunde. Dabei fand Hinsche in Moritz den typischen Psychologen des 18. Jahrhunderts: Bei ihm findet sich ein großer Einfluß des Pietismus, eine pietistisch-rationalistische Spannung, die wichtigste damals gebräuchliche psychologische Methode - die Selbstbeobachtung,⁶² ferner eine Anlehnung an die Pädagogik, die Medizin und eine pädagogisch-moralische Unterströmung. Aus individualpsychologischer Sicht untersuchte Werner Leibbrand („Erfahrungsseelenkunde“, 1941) das „Magazin“. Er erörtert zuerst die damalige Situation, das wachsende seelenkundliche Interesse und viele Bemühungen in diesem Bereich und bewertet Moritz' Unternehmen demzufolge als zeitgemäß. Neben dem allgemeinen Charakter des „Magazins“, den Themen, der Methode und dem Ziel, stellt er die Charaktere und Interessenbereiche der Mitherausgeber Pockels und Maimon kurz vor. Fritz Stemme (1950) verbindet Moritz' Erfahrungsseelenkunde und „Anton Reiser“ mit der religionsgeschichtlichen Säkularisationsproblematik des Pietismus. Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, den Zusammenhang zwischen Pietismus, Erfahrungsseelenkunde und Literatur (hier „Anton Reiser“) bei Moritz zu verdeutlichen. Nach Stemme ist der Pietismus eine Art Vorstufe der Erfahrungsseelenkunde, die eine „erweiterte, eine säkularisierte Seelenanalyse“ ist.⁶³ Wiederum übe diese Psychologie (nämlich Erfahrungsseelenkunde) einen großen Einfluß auf den Roman im 18. Jahrhundert aus.⁶⁴ Beim Roman „Anton Reiser“ kommt Stemme aber zu dem Ergebnis, daß die Bedeutung des Pietismus für diesen psychologischen Roman eingeschränkt werden muß. Für Moritz aber hat der Pietismus eine durchaus zentrale Bedeutung, obwohl man den Effekt von Leibniz und Wolff oder der Aufklärung bei Moritz nicht verleugnen kann.⁶⁵ Käthe Paulsen („Seelenkrankheit“, 1950) stellt in ihrer Dissertation die Auffassung von der „Seelenkrankheit“ Moritz' im „Magazin“ dar. Moritz' Seelenkrankheitsbegriff schließt umfang-

⁶² „Moritz ist auch in methodischer Hinsicht typisch für die Zeit. Das Magazin mit dem Motto: Erkenne dich Selbst“ (Hinsche: Psychologe, S. 49).

⁶³ Stemme: Erfahrungsseelenkunde, S. 2.

⁶⁴ „So ist zum Beispiel die Entwicklung des deutschen Romans im 18. Jahrhundert zu einem psychologischen undenkbar ohne die Begünstigung durch den Pietismus“ (Stemme: Erfahrungsseelenkunde, S. 2).

⁶⁵ Vgl. Stemme: Erfahrungsseelenkunde, S. 61.

reiche Erscheinungsformen ein und enthält nicht nur Wahnsinn und Schwärmerei, sondern auch Trägheit, Geiz, Verschwendung, Habsucht, Neid und Eitelkeit. Die Erfahrungsberichte ordnet Paulsen in sechs Gruppen ein. Das sogenannte „Vorahnungsvermögen“ und telepathische Vorgänge gehören nach Paulsen zu der dritten Gruppe (psychische Erscheinungen im Bereich des Okkultismus). A.J. Bisanz' (1970) an der Tiefenpsychologie orientierte Studie sucht die Ursprünge der Seelenkrankheit bei Moritz in einem Vater-Komplex. Bisanz untersucht weiter, in welcher Weise diese Krankheit sich äußert und inwieweit sie Moritz' Leben und Schaffen beeinflusst hat. Das zentrale Problem des Vater/Sohn-Konflikts ist nach Bisanz ein Grundmotiv des autobiographischen Werkes von Moritz.⁶⁶ Im Fall des „Magazins“ verneint er nicht, daß das „Magazin“ ein Ausdruck des Zeitgeistes sei, doch hebt Bisanz die Seelenkrankheit seines Herausgebers als einzigen Grund für die Entstehung des „Magazins“ hervor: „Das `Magazin` ist das eigentliche `Nutzprodukt` der unglückseligen Kindheit Moritzens und des in dieser Periode entstandenen Vaterkonflikts.“⁶⁷ Nach Bisanz habe das „Magazin“ einigermaßen zur „Festigung der eigenen Existenz“ Moritz' beigetragen, aber eine völlige Genesung sei damit nicht zu erreichen gewesen.⁶⁸ Den Parallelismus zwischen „Anton Reiser“ und dem „Magazin“ untersucht Ulrich Hubert (1971) in seinen Ausführungen.⁶⁹ Dabei findet er den literarischen Charakter einiger Beiträge im „Magazin“ und stellt einen direkten Zusammenhang zwischen dem Roman und der Publikation fest: „Überhaupt sind Moritz' Magazin und der Reiser-Roman immer parallel zu sehen. Während hier viele pathologische Szenen in die Erzählung aufgenommen werden, finden sich dort nicht selten Krankenberichte in novellistischer Skizzierung.“⁷⁰

Moritz hat nach Hubert „mit der Kombination empirisch-psychologischer Methodik mit den Erzählformen des autobiographischen Romans im `Anton Reiser`“ in der Romangeschichte einen neuen Typus begründet, der für die Romantik in vieler Hinsicht rich-

⁶⁶ Vgl. Bisanz: Ursprünge, S. 8.

⁶⁷ Bisanz: Ursprünge, S. 101f.

⁶⁸ Bisanz: Ursprünge, S. 105.

⁶⁹ K.D. Müller (1976) meint auch, daß die autobiographische Aufzeichnung das geeigneteste Material „zur Erforschung psychologischer Phänomene“ liefere (K.D. Müller: Autobiographie, S. 146). Schings (1977) beobachtet, daß die Grenzen zwischen erfahrungsseelenkundlichen, anthropologischen Beiträgen und „schöner Literatur“ allmählich verschwinden: „Es kommt zu Mischungen und Überschneidungen, etwa zwischen Fiktion und psychologischer Fallbeschreibung, aus denen neue Formen von psychologisch-authentischer Literatur hervorgehen“ (Schings: Melancholie, S. 33).

⁷⁰ Hubert: Romantik, S. 49, Fußnote 6.

tungsweise wird.⁷¹ Hubert verweist daraufhin auf den Einfluß der psychologischen Methodik Moritz' auf die Romantiker, besonders auf Tieck, Wackenroder und Jean Paul.⁷² Siegfried Jaeger und Irmgard Staeuble (1978) befassen sich mit dem „Magazin“ im Zusammenhang von konkreter gesellschaftlicher Entwicklung und Herausbildung der Psychologie. Sie bezeichnen Moritz als ein Musterbeispiel für die „Verarbeitung der Erfahrung des sozialen Aufstiegs in die bürgerliche Intelligenz“ und Moritz' „Magazin“ als ein „literarisches Forum [...], in dem Erfahrungen des Leidens an der Gesellschaft und der Möglichkeiten, es zu überwinden, gesammelt und schließlich systematisch analysiert werden sollten“.⁷³ Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni („Nachwort“, 1978/79), die Verfasser des Nachworts im Neudruck des „Magazins“, haben versucht, den Lesern ein Gesamtbild und eine generelle Introduction in das „Magazin“ zu vermitteln (sie sprechen über die Intention des „Magazins“, die Interaktion zwischen Autoren und Lesern, die Beiträgeranalyse, über die behandelten Themen und das „Magazin“ nachahmende Zeitschriften, z. B. von Mauchart, Heynig, Schmid). Die Charakterisierung der drei Herausgeber und ihrer Beiträge zeigt die Entwicklung und Veränderung der Zeitschrift, die diese während der zehnjährigen Publikationszeit erlebt hat. Die verschiedenen Argumentationen der drei Herausgeber über das Vorhersehungsvermögen finden ebenfalls Erwähnung. Aber die Verfasser haben den großen Einfluß der europäischen sensualistischen Philosophie und die Einwirkung der deutschen pietistischen Psychologie auf die Erfahrungsseelenkunde vernachlässigt. Außerdem kommt der untrennbare Zusammenhang zwischen Erfahrungsseelenkunde und psychologischem Roman zu kurz. Hans Joachim Schrimpf's Aufsatz (1980) „Das Magazin zur Erfahrungsseelenkunde und sein Herausgeber“ bietet eine gute Gelegenheit, einen umfassenden Überblick über Moritz und das „Magazin“ zu gewinnen. Martha Jane Brantigan („Erfahrungsseelenkunde“, 1981) untersucht als erste ausführlich die drei Herausgeber, ihre verschiedenen Hintergründe, Interessenschwerpunkte, Verfahrensweisen und die dadurch hervorgerufenen Veränderungen in den jeweiligen Herausgeberschaften. Dabei recherchiert sie die Beiträger auch sehr gründlich (z. B. Johann Friedrich Zöllner, Friedrich Gedike, Johann Erich Biester, Marcus Herz und noch mehrere bekannte und unbekannte Autoren). Außerdem betont sie einen engen Zusammenhang und eine Wechselwirkung zwischen Erfahrungsseelenkunde und Literatur im 18. Jahrhundert. Dichter

⁷¹ Hubert: Romantik, S. 49.

⁷² Vgl. Hubert: Romantik, S. 51f.

⁷³ Jaeger/Staeuble: Genese, S. 71f.

und Erfahrungsseelenkundler haben das gleiche Ziel, nämlich die menschliche Natur zu erforschen. Literarische Texte werden verwendet, um erfahrungsseelenkundliche Probleme zu illustrieren, und die Erfahrungsseelenkunde hilft dem Dichter bei der Erkenntnis der menschlichen Natur.⁷⁴ Raimund Bezold („Popularphilosophie“, 1984) hat in seiner Untersuchung die Funktion der Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werke Moritz' (in bezug auf die „Kinderlogik“ und das „Magazin“) analysiert und die Beziehung des „Magazins“ zur zeitgenössischen Anthropologie ausführlich erläutert (z. B. zu den „psychischen Kuren“ des Marcus Herz, G.E. Stahl, J.A. Unzer und J.G. Krügers „Versuch einer Experimental-Seelenlehre“). Außerdem gibt Martin L. Davies' Aufsatz („Moritz“, 1985) Informationen über das soziale und intellektuelle Umfeld des „Magazins“, besonders über den Einfluß medizinisches Denkens auf das „Magazin“.⁷⁵ Nochmals untersucht Lothar Müller (1987) die Beziehung zwischen dem „Magazin“ und „Anton Reiser“ und stellt dabei den Doppelcharakter des Romans fest: Der Roman enthält eine individuelle Krankengeschichte und ist zugleich auch eine literarische Zeitdiagnostik. Reisers seelische Leiden, die mißverstandene Frömmigkeit und das soziale Elend sind ebenso zeittypisch wie die Symptome seiner kranken Seele, die sich in Lesewut, Empfindsamkeit, Theatromanie und poetischem Dilettantismus ausdrücken. Moritz habe im „Anton Reiser“ seine „ausführlichste psychologische Studie“ geschrieben.⁷⁶ Helmut Pfoth (1987) definiert das Verhältnis von Erfahrungsseelenkunde und Literatur als „wechselseitige Ermutigung, Reflexion, Kritik [...]. Anthropologie wird zur erzählerischen und dramatischen Form. – Sie wird auch zur literarischen Form der Selbstdarstellung“.⁷⁷ Nachdem Brantigan schon 1981 eine enge Beziehung des „Magazins“ zur zeitgenössischen Literatur festgestellt hat, unternimmt Sybille Frickmann („Erfahrungsseelenkunde“, 1988) von neuem den Versuch, den Zusammenhang und das Wechselverhältnis zwischen Literatur und Psychologie aufzudecken, und reiht Moritz' Beitrag in den Kontext anderer zeitgenössischer Theorien und literarischer Texte ein. Sybille Kershner („Erfahrungsseelenkunde“, 1991) untersucht die Geschichte des Umgangs mit den Geisteskranken des 18. Jahrhunderts in bezug auf die Genese des Wahn-

⁷⁴ Kershner kommt auch in ihrer Untersuchung zu demselben Ergebnis (vgl. Kershner: Erfahrungsseelenkunde, S. 10).

⁷⁵ Davies ordnet in seiner späteren Untersuchung (1995) Moritz' Erfahrungsseelenkunde in „die Berliner therapeutische Kultur des Empirischen“ ein, die im spätaufklärerischen Berlin bestanden hat (Davies: Berliner Medizin, S. 217).

⁷⁶ L. Müller: Kranke Seele, S. 86.

⁷⁷ Pfoth: Literarische Anthropologie, S. 1.

sinns und dessen Einordnung in die Psychologie und Therapie an Hand von Fallgeschichten im „Magazin“. Eine kulturhistorische Studie von Bernhard Spies (1992) charakterisiert das „Magazin“ und „Anton Reiser“ als die Produkte zeittypischer Bedürfnisse. Die politische Ohnmacht des „sittlichen Subjekts“ der Aufklärung war der erste Ansatz einer modernen Tiefenpsychologie:⁷⁸ „Das dritte Kapitel [der Untersuchung] handelt von der historisch ersten Form moderner Tiefenpsychologie, die unter dem Titel der ‚Erfahrungsseelenkunde‘ auf den Plan tritt. Seine These geht dahin, daß die Entwicklung ihrer Methode, die Psyche zu betrachten, wie ihre Attraktivität beim raisonierenden Publikum ursächlich mit dem Resultat der politischen Selbstaufklärung sittlicher Subjektivität zusammenhängt.“⁷⁹

Die sittliche Subjektivität soll sich durch Tiefenpsychologie selbst erkennen und an sich selbst wirken.⁸⁰ Marita Kaiser (1992) untersucht die Beziehung zwischen „psychologischer Anthropologie und literarischer Selbstdarstellung“ Moritz’ und stellt fest, daß Moritz „in seinem autobiographischen Roman und in seiner empirischen Psychologie adäquate und auch zeitgemäße Formen“ gefunden hat,⁸¹ nicht nur um seine private Vergangenheit zu bearbeiten, sondern um durch „psychologisch fundierte Aufklärung“ anderen zu helfen.⁸² Die beiden Projekte sind nach Kaiser sowohl entstehungsgeschichtlich als auch konzeptionell eng verbunden.⁸³ Teresa R. Cadete (1995) untersucht das „Magazin“ im kulturalanthropologischen und –soziologischen Kontext und bezeichnet es als ein Dokument der „Pathogenese des modernen Individuums“,⁸⁴ die aus der Konfrontation zwischen zwei Kulturmustern, einerseits die Ehren- und Schandekultur, die auf der gesellschaftlichen Anerkennung beruht, und andererseits die Leistungs- und Schuldkultur, die auf dem eigenen Bewußtsein und Gewissen beruht, entsteht.⁸⁵ Das „Magazin“ dokumentiere den Versuch des Individuums, durch die Selbstdarstellung die Schuld und Laster zu mindern und von Selbstverantwortung entlastet zu werden.⁸⁶ Jutta Osinski (1995) stellt in Moritz’ Texten einen „Bedingungszusammenhang von Ästhetik

⁷⁸ Spies: Politische Kritik, S. 13.

⁷⁹ Spies: Politische Kritik, S. 13.

⁸⁰ Vgl. Spies: Politische Kritik, S. 150.

⁸¹ Kaiser: Verhältnis, S. 122.

⁸² Kaiser: Verhältnis, S. 134.

⁸³ Vgl. Kaiser: Verhältnis, S. 128.

⁸⁴ Cadete: Überlegungen, S. 193.

⁸⁵ Vgl. Cadete: Überlegungen, S. 193.

⁸⁶ Vgl. Cadete: Überlegungen, S. 194.

und Psychologie, der wechselseitig ist“,⁸⁷ fest, der aber wegen differierenden theoretischen Grundvoraussetzungen der beiden Fachgebiete problematisch wurde. Moritz' endlose empirisch-psychologische Faktensammlung und die daraus folgende endlos fortsetzbare Erkenntnisdiffusion lasse keine allgemeingültige ästhetische Wahrheit zu.⁸⁸ Das „Magazin“, mit seinem Anspruch einer umfassenden Theorie der Menschheit, sei von Anfang an zum Scheitern verurteilt, so Osinski.⁸⁹ Für Gabriele Dürbeck (1995) ist Moritz' „Magazin“ „ein Dokument für den Stand der `empirischen' Psychologie und Anthropologie der Spätaufklärung“.⁹⁰ Sie untersucht die Einbildungskraft, die im „Magazin“ sowohl als „psychisches Vermögen“ als auch als „physische Kraft“ charakterisiert und für die unterschiedlichsten Seelenkrankheiten bis zu außergewöhnlichen seelischen Erscheinungen verantwortlich gemacht wird.⁹¹ Dabei beschäftigt sie sich meistens mit Pockels' Auffassungen, weil dieser sich so häufig wie kein anderer über die Einbildungskraft geäußert und sie als natürlichen Erklärungsgrund für fast alle ungewöhnlichen psychischen Phänomene wie Religionsschwärmerei, Hang zum Aberglauben, Ahnungsvermögen und Schlafwandeln usw. genommen hat. Die Einbildungskraft ist die meistgenannte Antwort auf das Problem des psychophysischen Zusammenhangs, das den Untersuchungsschwerpunkt der vorliegenden Arbeit ausmacht. Martina Wagner-Egelhaaf (1997) versteht das „Magazin“ „als Pilotprojekt der anthropologischen Erkenntnisuche“⁹² und analysiert die Melancholie - ein anthropologisches Thema, ein Merkmal eines bestimmten Menschentypus – im „Magazin“. Die Melancholie finde im „Magazin“ ein öffentliches Diskussionsforum und Sprachrohr.⁹³

Wie oben geschildert, ist das „Magazin“ unter verschiedenen Aspekten untersucht worden. So analysierte Leibbrand (1941) es z. B. individualpsychologisch, Neumann („Moritz“, 1947/48) und Bisanz (1970) gingen dagegen tiefenpsychologisch vor. Bennholdt-Thomsen und Guzzoni (1978/79) vermuten in Moritz' intensiver Beschäftigung mit der Psychologie einen persönlichen Grund: den Wunsch, sich selbst zu heilen, die eigene

⁸⁷ Osinski: Psychologie, S. 201.

⁸⁸ Osinski: Psychologie, S. 212f.

⁸⁹ Osinski: Psychologie, S. 213.

⁹⁰ Dürbeck: Aporien, S. 227.

⁹¹ Dürbeck: Aporien, S. 229.

⁹² Wagner-Egelhaaf: Melancholie, S. 28.

⁹³ Wagner-Egelhaaf: Melancholie, S. 348.

Fremdheit und das Unglück, woran er von früher Kindheit an litt, zu überwinden.⁹⁴ Dörner („Bürger“, 1969) befaßt sich von sozialpsychiatrischer Seite mit dem „Magazin“. Jaeger/Staeubles (1978) Studie bewegt sich im Rahmen einer neueren Sozialgeschichte der Psychologie. Die Bedeutung des Pietismus für die Erfahrungsseelenkunde ist von Stemme (1950), Saine („Ästhetische Theodizee“, 1971), Schings (1977) und Schrimpf („Herausgeber“, 1980) bestätigt worden. Sauder (1974) und Bezold (1984) betonen den Beitrag der Moral- und Popularphilosophie zur Erfahrungsseelenkunde. Besonders der Versuch, das Verhältnis zwischen dem „Magazin“ und dem Roman „Anton Reiser“ zu definieren, ist sehr aktuell. Hubert (1971), K.D. Müller (1976), Schings (1977), Schrimpf (1977),⁹⁵ Obermeit (1978), Brantigan (1981), L. Müller (1987), Pfothner (1987), Frickmann (1988) bis Kaiser (1992) hatten ein Interesse daran.⁹⁶ Kershners Arbeit (1991) schließt sich an diese Reihe von Forschungen an: Das „Magazin“ „nimmt wegen seines interdisziplinären Charakters in der Literatur und der Psychologie des 18. Jahrhunderts eine Sonderstellung ein [...]. Moritz [...] hat durch die Herausgabe des *Magazins* versucht, sein sich auch im *Anton Reiser* deutlich manifestierendes Interesse an Selbstbeobachtung und an der Entschlüsselung von fast als pathogen zu bezeichnenden Sozialisationsmustern zu versachlichen, zu verallgemeinern und zu verwissenschaftlichen.“⁹⁷

Die neueren Forschungen von Spies (1992), Cadete (1995) und Davies (1995) sind kulturhistorisch ausgerichtet. Den Zusammenhang von Ästhetik und Psychologie untersucht Osinski (1995).

Aber elementare Untersuchungen über das „Magazin“, über die vielseitigen Themen, die im „Magazin“ behandelt worden sind, und über die drei Herausgeber, die durch ihre

⁹⁴ Vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 65. Bisanz stellt auch als psychologische Motivierung, die zur Gründung dieses „Magazins“ führte, die „Seelenkrankheit“ Moritz' fest (Bisanz: Ursprünge, S. 101f.).

⁹⁵ Moritz konzipiert den Roman „als Beispiel aus dem Bereich 'Seelenkrankheitskunde' des Magazins“ (Schrimpf: Moritz, S. 888). Schrimpf zufolge ist eine „analytisch reflektierende empirische Psychologie“ „das strukturierende Prinzip der autobiographischen Erzählung“ (Schrimpf: Moritz, S. 888).

⁹⁶ Ecker wendet gegen diese Tendenz, „Anton Reiser“ und das „Magazin“ sachlich wie entstehungsgeschichtlich für untrennbar zu halten (vgl. Schrimpf: Metzler, S. 35), ein: „Auch der Grundsatz bisheriger Moritz-Forschung, die Biographie des Hauptherausgebers, den 'Anton Reiser' und das 'Magazin' als sachliche Einheit zu betrachten [...], scheint mir revisionsbedürftig: die analytische Intensität des Romans wird von der Mehrzahl der 'Magazin'-Beiträge auch nicht entfernt erreicht“ (Ecker: Selbstmordfälle, S. 201).

⁹⁷ Kershner: Erfahrungsseelenkunde, S. 7.

verschiedenen Herkünfte, Ausbildungen und Ideen einen großen Einfluß auf das „Magazin“ ausgeübt haben, sind nur in begrenztem Maße erfolgt (allein Paulsen (1950), Bennholdt-Thomsen/Guzzoni (1978/79) und Brantigan (1981) haben ihre Arbeiten dieser Richtung gewidmet). Als Defizit ist noch anzuführen, daß trotz des wachsenden anthropologischen Interesses das „Magazin“ unter diesem Aspekt wenig untersucht worden ist. Nur Bezold (1984), Dürbeck (1995) und Wagner-Egelhaaf (1997) thematisieren anthropologische Themen wie das Leib/Seele-Verhältnis, die Einbildungskraft oder Melancholie, so daß in dieser Richtung der Nachholbedarf an Untersuchungen groß ist. Diese folgende Arbeit versucht, anhand der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen und die Taubstummenthematik im „Magazin“, diese Lücke auszufüllen.

1.2. Seelenvorstellungen der Zeit

Im folgenden wird die Seelenlehre von Leibniz und Wolff, die auf Moritz einen großen Einfluß ausgeübt hat, vorgestellt. Das Wesen der Seele und das Verhältnis von Leib und Seele waren die wichtigsten Themen der damaligen Seelenlehre. Wegen der neuen Erkenntnisse, nach denen die physische Veränderung auch im Seelenleben eine Veränderung hervorruft und umgekehrt, sind die Theorie der prästabilierten Harmonie und die des Parallelismus nicht mehr für die Erklärung des Leib/Seele-Verhältnisses geeignet. Man erkennt allmählich eine kausale Abhängigkeit zwischen Leib und Seele. Trotzdem bestimmen die psychologischen Auffassungen Leibniz' und Wolffs noch lange Zeit das Denken, wie man z. B. bei Moritz' beobachten kann.

1.2.1. Leibniz

Bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) steht die Seele im Mittelpunkt der Philosophie. Er sieht die Seele als eine schöpferische Kraft. Die einzige Kraft der Seele nennt Leibniz die vorstellende Kraft. Nach seiner Monadenlehre ist die Welt aus einer unendlichen Vielzahl gleichartiger individueller Einheiten zusammengesetzt, die er meist als Monaden, gelegentlich aber auch als Entelechien bezeichnet, die nach dem Muster der individuellen Seele der Person vorgestellt werden. Sie sind unstofflich, ausdehnungslos, unzerstörbar und ewig und damit die eigentlichen Substanzen des Kosmos. Zu ihrem Wesen gehört ihr dauerndes Tätigsein, wodurch sie zu Trägern fortwährender Veränderung in der Welt werden. Ihr Tätigsein besteht in der Perzeption (oft übersetzt mit Vorstellung). Alle Monaden haben dauernde und wechselnde Perzeptionen. Ihr Bestreben, immerwährend (von Perzeption zu Perzeption) fortzuschreiten, nennt Leibniz Appetitus. Perzeption und Appetitus machen gemeinsam das Wesen der Monade aus. Die Perzeption spiegelt das Universum in der Monade. Jede Monade bringt mit Hilfe der Perzeptionen die Welt in sich zur Darstellung, jede auf ihre Weise. Das Verhältnis ist jedoch kein kausales. Die Welt wirkt nicht auf die Monade. Keine Monade wirkt auf die andere. Sie bringt ihre Perzeptionen aus sich selbst hervor. Die Übereinstimmung mit der Außenwelt ist ein Ergebnis des göttlichen Schöpfungsaktes. Gott hat die Monaden so

geschaffen, daß sich ihre Tätigkeiten in dauernder Harmonie miteinander befinden. Das ist mit der Idee einer ewig vorherbestimmten, prästabilierten Harmonie gemeint. Nur Gott als oberste Monade hat klare und deutliche Vorstellungen. Der Mensch steht in der Mitte zwischen ihm und den niederen Monaden. Aber auch unter den Menschen gibt es eine Abstufung je nach Menge der klaren Vorstellungen. Tiere besitzen zwar Gedächtnis und Erfahrung, aber keine Vernunft. Vernunft und Selbstbewußtsein sind allein dem Menschen und den höheren Wesen vorbehalten. So kann Leibniz die Welt als eine Stufenfolge verschiedener Monaden darstellen, wobei überall Übergänge als möglich angenommen werden. Die prästabilierte Harmonie ist ein großes Wunder, da keine Substanz in die andere eingreift. Leib und Seele sind nicht künstlich einander angepaßt, sondern ein einziger Prozeß in doppelter oder gar vielfacher Spiegelung; sie gleichen zwei aufs vollkommenste gearbeiteten Uhren, die gleichmäßig laufen, ohne daß die eine die andere reguliert. So nimmt Leibniz keine Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele an, sondern ein isoliertes Wirken ohne Kausalität und ohne wirkliche Gemeinschaft. Obgleich sowohl Seele als auch Körper ihre eigenen Gesetze befolgen, stimmen doch beide mittels der Harmonie überein, die durch Gott vorher bestimmt ist. Nach diesem System handeln die Körper, als ob keine Seele vorhanden wäre, nämlich nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen. Die Seele aber handelt, als ob es gar keine Körper gäbe, nach den Gesetzen der Finalursachen; doch beide handeln so, als ob sie gegenseitig aufeinander Einfluß hätten, der aber gar nicht stattfindet. Der gegenseitige Einfluß ist nur scheinbar. Nur einen für die Vorstellungen passenden Körper hat die Gottheit der menschlichen Seele verliehen, und so harmonieren sie. Wo mehrere Monaden zu einer scheinbar dauernden Verbindung zusammentreten, wie im menschlichen Organismus, da erhält eine von ihnen (die Seele) die beherrschende Stellung und bildet ein substantiales Band für die Vereinigung der ganzen Gruppe. Das bewußte Erleben der Einzelperson erscheint so als eine verkleinerte und aufs äußerste konzentrierte Darstellung des Weltganzen als Mikrokosmos. Dieser spiegelt die Welt nicht nur horizontal, in die Breite, sondern auch nach Vergangenheit und Zukunft. Alle vergangenen Ereignisse haben Spuren in ihm hinterlassen, alle zukünftigen ruhen potentiell in ihm. Diese Theorie haben später einige Wissenschaftler als einen Erklärungsversuch für das Vorhersehungsvermögen benutzt.

1.2.2. Wolff

Als wichtigster Fortsetzer der Gedanken Leibniz' wird allgemein Christian Wolff (1679-1754) angesehen. Er interpretiert seinen Lehrer Leibniz durchaus undogmatisch und zurückhaltend. Wolffs Hauptinteresse in der Seelenlehre kann man im folgenden Zitat klar erfassen: „Es sind 3 Haupt-Sachen, darauf alles hinaus laufft, nemlich [das Vermögen zu erkennen,] das Vermögen zu begehren, oder zu wollen, und die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele“ (Zedler: Universallexikon, Bd. 36, Sp. 1168).

Wolff verfolgt mit seiner Philosophie das praktische Ziel, die Menschen glücklich zu machen. Aber dafür wird eine klare, deutliche Erkenntnis vorausgesetzt.⁹⁸ Wolff betont die praktische Anwendung der Seelenlehre. Besonders ist es ihm bewußt, „wie gros der Nuze der erfahrenden Lehre von der Seele in Ausübung der Sitten sey“ (Wolff: Vorrede zur Psy. emp., S. 226).

Die Seele bezeichnet Wolff als eine einfache Substanz. Ihre wichtigste Eigenschaft besteht in dem Vermögen oder in der Kraft, sich die Welt vorzustellen. Wie Leibniz nimmt er eine Grundkraft der Seele, die Vorstellungskraft, an, doch beschränkt er die prästabilisierte Harmonie auf das Verhältnis zwischen Seele und Leib.

Wolff legt der Seele verschiedene Vermögen bei, die Seelenvermögen heißen. Dabei unterscheidet Wolff zwei Arten: Erkennen und Begehren. Das Vorstellungs- oder Erkenntnisvermögen wird in ein oberes (Verstand/Vernunft) und ein unteres Vermögen (Empfindungs- und Einbildungskraft/Gedächtnis) eingeteilt.⁹⁹ Maimon wiederholt im „Magazin“ die Auffassung Wolffs wörtlich (MzE VIII,3,4).

Für Wolff stehen auf der einen Seite die psychischen, auf der anderen die physischen Tätigkeiten; zwischen beiden waltet kein ursächlicher, sondern nur ein anderer, schwer zu begreifender und daher von Wolff auf Gott zurückgeführter Zusammenhang. Er nähert sich damit eher einem psychophysischen Parallelismus an. Seine Auffassung ist aber kein grundsätzlich neuer Ansatz, der über die prästabilisierte Harmonie hinausführen würde, sondern nur eine modischere Formulierung der Leibniz-These, daß Leib und

⁹⁸ Vgl. Ueberweg: Grundriss, S. 450.

⁹⁹ Dieser Unterschied wird seit der Antike diskutiert: Schon in der aristotelischen und scholastischen Philosophie heißt das untere Begehungsvermögen *appetitus sensitivus*, die sinnliche Begierde; das obere hingegen *appetitus rationalis*, der Wille (vgl. Wolff: Nachricht, S. 361).

Seele zwei überaus präzisen Uhren gleichen, die gleichmäßig laufen, ohne daß Korrelationen zwischen ihnen möglich sind.

Zwei Bücher Wolffs, „Psychologia empirica“ (1732) und „Psychologia rationalis“ (1734),¹⁰⁰ haben in der Entwicklungsgeschichte der Psychologie zu ersten bedeutenden Erkenntnissen geführt. In diesen Büchern versucht Wolff, die Psychologie von der philosophischen Spekulation zu befreien und die Benutzung des empirischen Materials hervorzuheben. Wolff trennt die rationale Psychologie nicht scharf von der empirischen. Er meint auch, auf jene die innere Erfahrung gründen zu können. Seine rationale Psychologie ist nicht rein von aller Erfahrung; denn in den Beweisen, die er von den psychologischen Sätzen gibt, beruft er sich beständig auf seine empirische Psychologie. So finden wir bereits in den ersten Sätzen der Wolffschen Psychologie beides miteinander vermischt. Die empirische Psychologie enthält die Tatsachen der inneren Erfahrung und die aus ihnen unmittelbar geschlossenen Folgerungen; die rationale Psychologie zeigt - meist deduktiv - den Grund des Erfahrbaren im Wesen und in der Natur der Seele. Die empirische Psychologie gibt der rationalen die Prinzipien, sie dient zur Prüfung und Bestätigung dessen, was über die menschliche Seele a priori herausgebracht wird (Wolff: Psychologia empirica, § 4, 5).¹⁰¹ Wolff bringt hiermit eine gewisse Vorrangstellung der rationalen Psychologie zum Ausdruck. Demnach hat die empirische Psychologie lediglich das zu prüfen und zu bestätigen, was die rationale Psychologie bereits festgestellt hat. Die a priori abgeleiteten Grundsätze machen auf das aufmerksam, was zu beobachten ist. So unterstützen sich Theorie und Beobachtung wechselseitig; daher ist das Studium beider Psychologien beständig zu verbinden. Die rationale Psychologie schärft die Beobachtung dessen, was in der Seele ist; sie enthält aber auch dasjenige, was die bloße Beobachtung nie erreichen könnte. Fast der gleiche Gedanke findet sich bei Moritz (vgl. MzE I,1,111: „Grundlinien“; IV,2,16-19: „Gesichtspunkt“).

¹⁰⁰ Zedlers „Universalexikon“ definiert die Wolffsche Psychologie wie folgt: „*Seelen-Lehre* [...] ist ein Theil der theoretischen Philosophie, und zwar derjenige, welcher von der menschlichen Seele handelt. Sie wird von Herrn *Wolffen* in zwey Theile getheilet. Der eine handelt von demjenigen, was man von der Seele des Menschen aus der Erfahrung erkennt, und wird genennet die *Seelen-Geschichte*; (*Psychologia empirica*) der andere aber erkläret alles aus der Natur und dem Wesen der Seele, und zeigtet von dem, was man observiret, den Grund, und heisset die *Seelen-Wissenschaft* (*Psychologia rationalis*)“ (Bd. 36, Sp. 1168).

¹⁰¹ Hier zitiert nach Baumann: Begriffsbestimmungen, S. 35.

1.3. Seelenvorstellung bei Moritz

Moritz' Seelenlehre stimmt in manchen Aspekten noch mit den Ansichten der Leibniz-Wolffschen Schule der empirischen Psychologie im 18. Jahrhundert überein. Schulphilosophisch-theoretische Ansichten über die Seele wiederholen sich im „Magazin“. Moritz sagt, daß „das Wesen der Seele vorzüglich in ihrer *vorstellenden Kraft* besteht“ (MzE IV,1,3).¹⁰² Die Seele ist nicht ein Seiendes, Ruhendes, in ihrer Gestalt Endgültiges, sondern eine Kraft, ein Sich-Wandelndes, ein Selbsttätiges. Im „Magazin“ erscheint die Seele als vorstellende und tätige Kraft, als Hervorbringerin von Ideen, die der Erklärung der beobachteten Vorgänge dient.¹⁰³

Einigermaßen schulgerecht werden Seele und Körper unterschieden: „*Das Wesen der Seele besteht in der Thätigkeit, so wie das Wesen des Körpers in der Ausdehnung. Was Hunger und Durst bei dem Körper sind, daß ist der Thätigkeitstrieb bei der Seele. Durch diesen wird sie zur immerwährenden Veränderung und Vermehrung ihrer Vorstellungen angetrieben*“ (MzE IV,1,34).

Was „*dem Körper die Nahrungssäfte*“ sind, das sei für die Seele „*der immerwährende Zufluß neuer Ideen*“ (MzE IV,1,34). Diesen 'Zufluß von Ideen' erwähnt Moritz mehrmals (MzE IV,1,34; I,1,112f.) und stellt sich damit die wichtigste Frage der Seelenheilkunde, „*wie man eine Idee herrschend machen, und eine herrschende Idee wieder unterdrücken könne*“ (MzE IV,1,13; auch IV,1,34; I,1,33-37; vgl. den Abschnitt „Zur Seelendiätetik“: I,1,111ff.). Die 'vorstellende Kraft' muß in die richtige Richtung geführt werden, und es gilt, die einzelnen Seelenfähigkeiten ins „gehörige Gleichgewicht“ zu setzen (MzE IV,1,34). Moritz' Erkenntnisinteresse an der Seele gilt nicht ihrem abstrakten Wesen, sondern ihrer Tätigkeit, insofern sie sowohl individuell als auch menschheitsgeschichtlich die Glückseligkeit gewährleistet.¹⁰⁴

¹⁰² Moritz definiert die Seele auf vermögenspsychologischer Basis als tätige Substanz, als dynamische, immaterielle Einheit (vgl. MzE IV,1,34). Demzufolge ist Moritz für Sommer ein „echter Schüler Leibnizens“, der „in einseitiger Weise von der Leibniz'schen Vorstellungslehre“ ausgeht (Sommer: Grundzüge, S. 322f.). Dabei hat Sommer die Auseinandersetzung mit dem Sensualismus und Moritz' Schwanken in dieser Hinsicht übersehen (vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 34).

¹⁰³ Vgl. Paulsen: Seelenkrankheit, S. 119.

¹⁰⁴ Vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 4.

Moritz' Haltung zum Leib/Seele-Verhältnis ist ambivalent. Einerseits ist er der Ansicht, daß Leib und Seele in einem psychophysischen Zusammenhang stehen. Die Einbildungskraft spielt in diesem Prozeß als vermittelndes Vermögen zwischen Seele und Körper eine entscheidende Rolle. Er erklärt die Todesahnung und deren Eintreffen aus der erhitzten Einbildungskraft und den dadurch verursachten körperlichen Veränderungen, die den Tod herbeiführten. Dabei wird die Funktion der Einbildungskraft als ein psychisches Vermögen angesehen und ihr Einfluß auf den Körper betont. Seele und Körper stehen in einseitiger Abhängigkeit, weil die Seele auf den Körper einwirkt, aber nicht umgekehrt. Mit dieser Auffassung nähert Moritz sich dem Konzept des Animismus, das einen einseitigen 'influxus animae' annimmt. Andererseits tendiert er in bezug auf die Frage nach der Entwicklungsmöglichkeit der Taubstummen zu dem rationalistischen Standpunkt, der Körper und Seele als zwei voneinander unabhängige Substanzen ansieht. Der Zustand des Körpers (Defekte z. B.) hat nach Moritz keinen nennenswerten Einfluß auf die geistige Fähigkeiten, d. h. die Seele entwickelt sich ungeachtet der ungünstigen körperlichen Zustände weiter. Diese Thematik wird im folgenden ausführlich erörtert (vgl. Kap. 2.2.1. und 3.2.3).

2. Diskussionen über das Vorhersehungsvermögen im „Magazin“

Ein zentrales Anliegen der Aufklärung ist bei Kant die Bekämpfung des Aberglaubens: „Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*; weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurteilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (in sensu eminenti) ein Vorurteil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis, von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht“ (Kant: Urteilskraft, S. 390f.).¹⁰⁵

Wie sich aus dem Kant-Zitat ablesen läßt, ist der Aberglaube in der Aufklärung nicht als Abweichung von der Glaubenslehre, sondern als Verstoß gegen das allgemein gültige Ideal der Vernunft - als unvernünftiges Verhalten – zu verwerfen und zu bekämpfen.¹⁰⁶ Der Aberglaube ist im Vergleich zur vergangenen Zeit nicht aus religiös-theologischem Grund, sondern aus moralisch-sittlichem, vor allem wissenschaftlich-rationalem Grund nicht akzeptabel. Das Ziel der Aufklärung ist daher die Überwindung von Aberglauben, da der Aberglaube Selbständigkeit und Mündigkeit der Menschen auf der Basis der eigenen Vernunft verhindert.

Einen besonders erbitterten Kampf gegen Aberglauben und Schwärmerei führt die aufklärerische Front um Friedrich Nicolai,¹⁰⁷ Friedrich Gedike und Johann Erich Biester mit der „Berlinischen Monatsschrift“¹⁰⁸ als Kampforgan.

¹⁰⁵ Bausinger betrachtet den Aberglauben mit Vorbehalt nicht als eine Gegenposition zur Aufklärung, sondern eher „als [einen] Bestandteil der Aufklärung, als eine Stufe der Mündigkeit“ (Bausinger: Aufklärung, S. 347); als eine Form der Aufklärung, in der es heißt, Rationalität könne auch durch Irrationalität erkannt werden – die Vernunft und der Irrtum werden nicht als Gegensatz, sondern als stufenloser Übergang angesehen (vgl. zur Wechselwirkung zwischen Aufklärung und Aberglauben Bausinger: Aufklärung, S. 345-362). Nach Neugebauer-Wölk stellt der Aberglaube die dunkle Seite der Aufklärung dar (vgl. Neugebauer-Wölk: Esoterik, S. 10).

¹⁰⁶ Vgl. Moser: Glaube, S. 8.

¹⁰⁷ Nicolai bezeichnet Gaßner, Mesmer, Cagliostro, Lavater und Swedenborg als Scharlatane, die mit den Gaukeleien nicht nur die leichtgläubigen, sondern auch gelehrten Menschen irreführt haben, und kämpft entschieden gegen die grassierende Schwärmerei und den Aberglauben (vgl. Nicolai: Beschreibung, Anhang, S. 109f.). Zur Nicolais Auseinandersetzung um Schwärmerei und Aberglauben mit massivem Antikatholizismus, die Schilderungen aus katholischen Territorien vgl. Nicolai: Beschreibung. Bde. 15-20.

Die Vielzahl von Schriften und Zeitschriftenaufsätzen im späten 18. Jahrhundert gegen den Aberglauben¹⁰⁹ dokumentiert das zeitgenössische aktuelle Interesse an dem Thema. 1788 schildert Knigge in seinem Buch „Über den Umgang mit Menschen“ repräsentativ die Stimmung der Zeit: „Unter den Abentheuern unserer Zeit spielen die *Geisterseher*, *Goldmacher* und andre *mystische Betrüger* keine unbeträchtliche Rolle“ (Umgang, S. 378). Dieser „Glaube an übernatürliche Wirkungen und Erscheinungen“ hat seinen Grund darin, daß „manche Lücke in unsern philosophischen Systemen und Theorien“ übrigbleibe; daher scheine „es dem Menschen ganz natürlich, die unerklärbaren Sachen *a posteriori* zu erläutern, wenn es mit den Beweisen *a priori* nicht recht gehn will, das heißt: aus den gesammelten Thatsachen Resultate zu ziehn, die ihm angenehm sind, Resultate, die theoretisch, durch Schlüsse nicht vollständig herauskommen“ (Umgang, S. 378f.).

Weil man erkannt hat, daß man mit der Vernunft nicht alles erklären kann, hofft man, durch das Irrationale die letzte Antwort zu finden. Daher ist die Beliebtheit des Aberglaubens, des Geheimnisvollen, der okkulten Erscheinungen in der aufgeklärten Zeit erklärbar: „Je aufgeklärter aber die Zeiten werden, je emsiger man sich bestrebt, der Wahrheit auf den Grund zu kommen, desto sichtbarer wird es uns, daß wir auf Erden diesen Grund nicht finden; um desto leichter also gerathen wir auf jenen Weg, den wir vorher verachtet haben, solange noch auf dem hellen Wege der Theorien neue Entdeckungen zu machen waren“ (Umgang, S. 379).¹¹⁰

Daher ist es verständlich, daß nicht nur das gemeine Volk sondern auch die aufgeklärte Elite von solchen Phänomenen fasziniert war. In den 1780er und 1790er Jahren war die

¹⁰⁸ Zur abergläubenskritischen Grundhaltung der „Berlinischen Monatsschrift“ vgl. Schmidt: Enlightenment.

¹⁰⁹ Schon in der Frühzeit der deutschen Aufklärung tauchen zahlreiche Werke auf, die sich mit dem Aberglauben und mit den abergläubischen Praktiken auseinandersetzen. Bausinger meint, daß solche frühauflärerischen Schriften gegen den Aberglauben eher zu der Ausbreitung desselben beigetragen haben (vgl. Bausinger: Aufklärung, S. 351).

¹¹⁰ Johannes Kern nennt die Gründe des Aberglaubens zusammenfassend: Die erste Ursache ist der „noch immer so allgemeine Mangel an Nachdenken, an Ueberlegung, kurz der allgemeine Mangel an eigenem, freyem und richtigem Gebrauch des Verstandes“ (Aberglauben, S. 14). Zweite wesentliche Ursache des Aberglaubens ist der „noch immer so allgemeine Mangel an zweckmäßiger Kenntniß der Natur, ihrer Wirkungen und ihrer Kräfte“, daher betrachten die Unwissenden jede nur einigermaßen fremde, unerklärliche Naturbegebenheit „als Wirkung der Zauberey, oder unsichtbarer, höherer Geister“ (Aberglauben, S. 17). Vor allem aber erzeugt und befördert der „natürliche Hang des Menschen zum Wunderbaren“ den Aberglauben (Aberglauben, S. 18).

Geisterseher und Geisterzitation besonders eine Modeerscheinung.¹¹¹ Die Geschichten des berühmt-berüchtigten Cagliostro¹¹² und des Geistersehers Swedenborg (vgl. die ausführliche Darstellung über Swedenborg in Kap. 2.1.1) beispielsweise waren sehr bekannt und weit verbreitet.

Der Aberglaube, definiert als „Glaube an Geschehnisse paranormaler Art, die der gewohnten Erfahrung des Menschen widersprechen und mit den sog. Naturgesetzen unvereinbar erscheinen“, umfaßt alles Übernatürliche, das wissenschaftlich nicht erklärt, bestätigt und kontrolliert werden kann.¹¹³ Glaube an Fabelwesen, Geister, magische Kräfte und Vorgänge, Zukunftsschau, das Orakelwesen und okkultistische Rituale usw. In vorliegender Arbeit werden die Fälle von parapsychologischen Phänomenen, besonders von sogenannten außersinnlichen Wahrnehmungen, untersucht.¹¹⁴

Man hat von alters her Vorgänge beobachtet, bei denen Menschen Ereignisse wahrzunehmen scheinen, die außerhalb des Bereiches ihrer normalen Sinnesorgane liegen und von denen sie auf normale Weise keine Kenntnis haben können (Ahnung, Vision, Wahrträume, Zweites Gesicht). Abgesehen davon, ob man solche Phänomene glaubt oder nicht, versuchen die Aufklärer unter verschiedenen Aspekten, solche bisher unerklärlichen, oder vielmehr magisch interpretierten, Erscheinungen rational und wissenschaftlich zu erklären. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit einer außersinnlichen Wahrnehmung ist deshalb so brisant, weil man mit wachsendem psychologischen Interesse hoffte, ein verborgenes Seelenvermögen zu entdecken und damit dem Geheimnis der menschlichen Seele näher zu kommen. Andererseits ist es ein sowohl moralisch-ethisches als auch ein religiöses Problem. Wenn man das Vermögen hätte, Zukunft vorauszusagen, dann wäre man nicht mehr auf Gottes Vorsehung angewiesen, sondern die Zukunftsgestaltung wäre jedem einzelnen Menschen selbst überlassen. Man könnte nach dem freien Willen handeln und daher auch selbstverantwortlich. Oder ist alles

¹¹¹ Vgl. Conrad: Esoterik, S. 398. Zelle meint, daß der Geisterglauben besonders ab 1770 Hochkonjunktur hatte (vgl. Zelle: Esoterik, S. 151).

¹¹² Zur zeitgenössischen Darstellung und Dokumenten über Cagliostro, geborenen Giuseppe Balsamo (Joseph Balsamo, 1743-1795) vgl. Kiefer: Cagliostro.

¹¹³ Röhrich: Aberglaube, S. 54.

¹¹⁴ Parapsychologie, die 1889 von Max Dessoir geprägte Bezeichnung, versucht die aus dem normalen Verlauf des Seelenlebens heraustretenden Erscheinungen mit empirischen Methoden der Naturwissenschaften zu erklären. Die Gegenstände der Parapsychologie sind „Hellsehen, Telepathie, Wahrträume, Prophezeihungen, Spuk, Phantome, `unerklärliche` optische, akustische, olfaktorische und haptische Erscheinungen sowie materielle Bewirkungen“ (Bonin: Parapsychologie, S. 117).

überhaupt von Anfang an determiniert? Für einige ist das ein medizinisches Problem. Sie betrachten den Glauben an solche paranormale Erscheinungen als eine Krankheit. Die materialistisch und sensualistisch gesinnten Philosophen lehnen strikt ab, daß es eine außersinnliche Wahrnehmung geben kann. Für sie kommt Erkenntniserwerb nur durch die bekannten Sinnesorgane in Frage.

Verschiedenen Standpunkten entsprechend, fallen die Antworten auch unterschiedlich aus: Die einen glauben immer noch an Gottes Wirkung, direkte oder auch indirekte, z. B. durch Schutzengel, Mittelgeister; die anderen erörtern Vorhersehungsvermögen durch Leibniz' Theorie, durch das Kausalitätsprinzip. Die dritten wiederum bieten als physiologische sensualistische Erklärung die Einbildungskraft an. Als auf den Körper wirkendes und von physischen Faktoren determinierbares Vermögen steht sie im psychophysiologischen Kausalzusammenhang und wird damit für die Leib/Seele-Problematik universell verwendet. Nicht nur in den Schriften, die in Kap. 2.1. behandelt werden, sondern im „Magazin“ findet man auch die oben geschilderten differierenden Antworten.

2.1. Diskussionen um das Vorhersehungsvermögen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

In diesem Kapitel werden in chronologischer Reihe einige Publikationen (Zeitschriftenaufsätze, Monographien, Lexikonartikel) in bezug auf den Diskurs über das Vorhersehungsvermögen ausgewertet, vom „Menschen“ (1751-56) bis zu Maucharts „Repertorium“ (1792-1801).

Das starke Interesse an Geistern und Gespenstern im späten 18. Jahrhundert ist besonders vom religiös-theologischen und philosophisch-psychologischen Hintergrund her zu erklären. In der Geistervorstellung geht es um existentielle Fragen, nämlich einerseits um den Tod, die Unsterblichkeit der Seele, das Verhältnis von Geist und Materie, Körper und Seele, andererseits um die Grenzen der Vernunft und der Erkenntnis.

Swedenborg wird im folgenden als ein Geisterseher, der mit seinen Selbsterfahrungen mit den Geistern und Engeln großes Interesse auf sich gezogen hat, repräsentativ vorgestellt.

2.1.1. Emanuel Swedenborg, der Geisterseher

Der Schwede Emanuel Swedenborg wurde am 29. Januar 1688 in Stockholm geboren und stammte aus einem der alteingesessenen Bergmanns- und Pastorengeschlechter, deren mystische Veranlagung von altersher bekannt war (sein Vater, Jesper Swedberg (1653-1735), zuerst Regimentspfarrer und später Bischof von Skara, war schon früh mit dem Pietismus und der Mystik in Berührung gekommen).¹¹⁵ Er beschäftigte sich anfangs mit den Naturwissenschaften und genöß großes Ansehen als Naturforscher, Anatom, Erfinder und Techniker, außerdem war er Mitglied des schwedischen Reichstags und des Direktoriums der schwedischen Bergwerke.

Seine erste große Christusvision hatte Swedenborg Ostern 1744. Das war seine erste göttliche Berufung, in gewisser Weise eine Ankündigung seiner entscheidenden großen Vision vom April 1745. In dieser Vision hatte er eine Erscheinung des Herrn, der ihm den Befehl gab, alle weltliche Schriftstellerei aufzugeben und von jetzt an nur noch über die heilige Schrift zu schreiben. Dabei erfuhr er „die Öffnung der Sinne seines Geistes“.¹¹⁶ Mit dieser Londoner Berufungsvision endete seine langjährige religiöse Krise, die Swedenborg tiefste Zweifel an seiner bisherigen Form wissenschaftlicher Forschung sowie seiner bisherigen Lebensweise hegen ließ. Von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tod am 29. März 1772 in London übte er seine wissenschaftliche und politische Tätigkeit nur noch selten aus. Mit voller Gewißheit über seine Berufung widmete er sich ausschließlich seiner religiösen Lebensaufgabe. Swedenborg empfand die Berufung zum Propheten nicht als einen zufälligen Eingriff Gottes, sondern als eine Leitung, die Gott schon vor seiner Geburt geplant hatte und worauf er vorbereitet worden war.¹¹⁷ „Der philosophisch und mathematisch begründete Unglaube“ der Zeit könne nur „durch einen Seher überwunden werden, der selbst diese Wissenschaften beherrscht“.¹¹⁸ Aus diesem Grund ist Swedenborg von Gott als ein Philosoph zum Seher erwählt worden, um in der Aufklärungszeit das Überirdische in einer natürlichen und vernünftigen Weise

¹¹⁵ Vgl. Lamm: Swedenborg, S. 4. Lamm meint, daß diese Atmosphäre Swedenborg schon von Kindheit an stark geprägt hat: „[...] daß der Grund seiner Entwicklung zum Mystiker schon in seinem Vaterhause gelegt wurde“ (Lamm: Geisterseher, S. 1).

¹¹⁶ Geymüller: Übersinnliche Welt, S. 37.

¹¹⁷ Vgl. Benz: Seher, S. 218f.

¹¹⁸ Benz: Swedenborg, S. 30.

zu verkünden, nämlich die Geheimnisse des Himmels zu eröffnen mit Hilfe von göttlich „erleuchtete[m] Verstand“.¹¹⁹

Von seinen Werken sind zu nennen: „De cultu et amore dei (Über die Verehrung Gottes und die Liebe zu Gott)“ (1745, unvollendet); dieses Buch ist die erste theosophische Arbeit vor seiner theologischen Epoche. „Arcana coelestia (Himmlische Geheimnisse)“ (1749-1756); das erste theosophische Hauptwerk nach seiner Berufungsvision. Seine Visionen und apokalyptischen Erlebnisse in der Geisterwelt hat Swedenborg in „Diarium spirituale (Geistliches Tagebuch)“ (1747-1763) beschrieben.

Seine damalige Berühmtheit in der Heimat und im Ausland beruhte nicht auf seinen Büchern, sondern auf seiner Prophezeihungsgabe und Geisterseherei:¹²⁰ aus fünfzig Meilen Entfernung hat Swedenborg einen Brand in Stockholm bis in alle Einzelheiten geschildert; er soll beim Wiederfinden einer Quittung der Mme.de Marteville geholfen und mit dem verstorbenen Bruder der Königin Louise Ulrike ein Gespräch geführt haben, um nur einige Vorfälle zu nennen.¹²¹ Swedenborg war unzufrieden mit dieser Art

¹¹⁹ Benz: Swedenborg, S. 66.

¹²⁰ Swedenborg begegnet ständig der Geisterwelt in Träumen und im Wachen, in seiner Arbeit und in seinen alltäglichen Beschäftigungen, und glaubt, daß er immer von Engeln und Geistern geleitet und inspiriert wird, besonders bei seiner Arbeit der Bibelauslegung. Dazu Urteile einiger Zeitgenossen über Swedenborgs Visionen und Sehergabe: Kant streitet das Übersinnliche, z. B. Telepathie oder Geisterseherei, zwar nicht ab (vgl. Kant: Vorlesungen, S. 184ff.), doch bleibe Swedenborgs Aussage über die Geisterwelt subjektiv und nicht nachprüfbar (vgl. Heinrichs: Swedenborg, S. 120). Deswegen gelten solche Mitteilungen für Kant nicht als allgemeingültige Erkenntnis (vgl. Heinrichs: Swedenborg, S. 130). Nach Ansicht Kants ist Swedenborg „der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern“, „der Erzphantast unter allen Phantasten“ (Kant: Träume, S. 966). Seine Geschichten sind „die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen“ (Kant: Träume, S. 980). Herder steht den naturphilosophischen Werken Swedenborgs durchaus positiv gegenüber (vgl. Herder: Werke, XXIII, 576). Was aber die Kommunikation Swedenborgs mit Geistern angeht, ist er sehr skeptisch und setzt sich kritisch mit Swedenborgs Visionen auseinander. Für Herder ist Swedenborg „ein *Selbstbetrogner*“ (Herder: Werke, XXIII, 577). Dagegen hat der württembergische Prälat Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) (dieser pietistische Theologe versuchte eine Vermittlung von Mystik und Wissenschaft), der Swedenborgs erster Fürsprecher und Vorkämpfer in Deutschland war, später aber auf kritische Distanz zu ihm ging, keine Zweifel an der Echtheit der Visionen (vgl. Oetinger: Swedenborg, S. 124). Er bezeichnet Swedenborgs Visionen als „Prophetien“ (Benz: Swedenborg, S. 59). Seine Kritik richtet sich nur gegen den „Absolutheitsanspruch“ (Heinrichs: Swedenborg, S. 101) und die allegorische Bibelexegese Swedenborgs (vgl. Heinrichs: Swedenborg, S. 109). Zum Verhältnis zwischen Swedenborg und Oetinger vgl. Gutekunst: Oetinger, S. 77-81; vgl. hierzu Swedenborg-Konzeption von Oetinger: Swedenborg.

¹²¹ Vgl. noch weitere paranormale Fähigkeiten Swedenborgs bei Geymüller: Übersinnliche Welt, S. 317-341.

von Popularität. Er hatte stets abgelehnt, übernatürliche Beweise für die Wahrheit seiner religiösen Lehren zu geben. Swedenborg wollte nicht als eine Art Wahrsager oder Astrologe angesehen werden und hat nie seine außergewöhnlichen Kräfte genutzt, um anderen seine religiösen Gedanken aufzudrängen.

Seine theosophischen Schriften waren dagegen schwer zugänglich und wurden nur von einer begrenzten Anzahl Interessierter gelesen. Manche betrachteten ihn zum Teil als geistesgestört auf Grund der persönlichen Berichte und der kurzgefaßten Besprechungen und Auszüge aus seinen Schriften. Im Jahre 1769 hatten seine Gegner sogar vor, Swedenborg gerichtlich für geisteskrank erklären zu lassen, blieben damit jedoch ohne Erfolg.

Swedenborg hat in Deutschland sicher seine Spur hinterlassen¹²² und einen mehr oder weniger tiefen Einfluß auf viele geniale Männer ausgeübt,¹²³ wie Herder, Hamann, Oetinger, Kant, Schelling, Goethe, Lavater¹²⁴ und Jung-Stilling.¹²⁵ Bei vielen von ihnen, z. B. Herder, Hamann, Kant, Oetinger, läßt sich deutlich eine kritische Haltung ihm gegenüber feststellen.¹²⁶ Deren Höhepunkt stellt Kants Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) dar,¹²⁷ die Swedenborgs Ruf in

¹²² Der schwedische Visionär hat nicht nur auf seine Zeit, sondern sicher auch auf die Romantik einen beachtlichen Einfluß ausgeübt (vgl. Geymüller: Übersinnliche Welt, S. 345).

¹²³ Die Einwirkung Swedenborgs auf die deutsche Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts hat Ernst Benz in seinem Werk „Swedenborg in Deutschland“ (1947) ausführlich analysiert. Michael Heinrichs hat auch in „Emanuel Swedenborg in Deutschland“ (1979) die Rezeptionsgeschichte Swedenborgs im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland dargestellt.

¹²⁴ Lavater hat zweifellos viele Ideen von Swedenborg aufgenommen, besonders „für das Gebiet [...], auf dem sich Lavater dank einer ursprünglichsten und eigensten Begabung später in besonderer Weise betätigt hat, für die Physiognomik“ (Benz: Lavater, S. 162).

¹²⁵ Jung-Stilling hält Swedenborg für einen, der „die natürliche Anlage zum Umgang mit der Geisterwelt“ besitzt (Jung-Stilling: Geisterkunde, S. 109). Jung-Stilling stellt in seiner „Geisterkunde“ die Person Swedenborg und seine parapsychologische Fähigkeiten ausführlich vor (vgl. Jung-Stilling: Geisterkunde, S. 109-115).

¹²⁶ Vgl. Heinrichs: Swedenborg, S. 220.

¹²⁷ „Das große Werk dieses Schriftstellers [Swedenborgs] enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: Arcana caelestia, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt“ (Kant: Träume, S. 973). Zur ausführlichen Schilderung von Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs vgl. Benz: Swedenborg (1947); Heinrichs: Swedenborg (1979); auch die neue Untersuchung über den Einfluß Swedenborgs auf Kant und Schopenhauer von Florschütz: Swedenborg (1991).

Deutschland ruiniert hat.¹²⁸ Nach dieser Aburteilung durch Kant ist Swedenborgs Name in Deutschland aus der öffentlichen Diskussion fast völlig verschwunden. Wenn man sich noch an ihn erinnert, dann nur an dieses negative Bild von der Lehre und den Ideen Swedenborgs, das bis heute prägend geblieben ist.¹²⁹ Das Stillschweigen über Swedenborg ist bemerkenswert. In den Büchern, die später in diesem Kapitel analysiert werden, in denen die Geister, Visionen oder Wahrsagungen behandelt wurden, wird Swedenborg kaum erwähnt,¹³⁰ obwohl er als erster diese Themen populär und interessant gemacht hat.

2.1.2. Der Mensch, eine Moralische Wochenschrift (1751-1756)¹³¹

Der Absicht der Zeitschrift¹³² gemäß sagt Meier im 47. Stück des 2. Teils, die Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit des Vorhersehungsvermögens beziehe sich auf die

¹²⁸ Vgl. Gollwitzer: Geisterwelt, S. 8: „[...] seither haben viele andere auch nicht den Mut gehabt, sich öffentlich zu Swedenborg zu bekennen, andere wieder konnten ihn deshalb unbemerkt ausbeuten, ohne ihn zu zitieren“ (Gollwitzer: Geisterwelt, S. 9); vgl. auch Florschütz: Swedenborg, S. 28.

¹²⁹ Vgl. Heinrichs: Swedenborg, S. 68.

¹³⁰ Wenn dann doch abwertend, wie z. B. Hennings' diskreditierende Bemerkungen über Swedenborg. Mehr als zehn Jahre nach Kants Kritik (1766) bezeichnet Hennings Swedenborg als einen nicht vorsetzlichen und gleichzeitig selbstbetrogenen „Betrüger“ und „Erzphantasten unter allen Phantasten“ (Von Geistern, S. 44, 46). In Kantscher Manier urteilt Hennings: „Das grosse Werk dieses Schriftstellers, besteht aus 13 Bänden, voller Unsinn“ (Von Geistern, S. 51f.).

¹³¹ Die Zeitschrift „Der Mensch“ gehört zur Gattung der Moralischen Wochenschriften und damit zu einem publizistischen Genre, welches in der frühen und mittleren Aufklärung in Deutschland sehr populär war. Das von 1751 bis 1756 in Halle von namhaften Autoren verfaßte Periodikum wurde wie der „Gesellige“ von Samuel Gotthold Lange (1711-1781) und Georg Friedrich Meier (1718-1777) geleitet und von 1765 bis 1767 in vier Bänden neu aufgelegt. Der „Mensch“ war schon bei seinem Erscheinen hochgeschätzt bzw. weit verbreitet und hat offenbar beträchtlichen Einfluß auf sein bürgerliches Publikum ausgeübt. Hauptsächlichste Zielgruppe war, wie generell bei den Moralischen Wochenschriften, das vermögende Bürgertum und der Adel, die eine gewisse Muße und gewisse Bildungsvoraussetzungen hatten. Beamte, Kaufleute, akademische Gebildete aller Disziplinen sowie ländlicher Adel waren die Leserschaft, und auch das weibliche Geschlecht war nicht ausgeschlossen (vgl. Nachwort von Wolfgang Martens zum Neudruck 1992).

¹³² Die Absicht des „Menschen“ geht „auf die Beförderung der Tugend und Religion“, wie die Vorrede zu Teil VII betont (Unpag. I). Dementsprechend dominieren die moralisch-lehrhaften Beiträge.

Tugend, d. h. der eigentliche Zweck des Vermögens, die zukünftige Dinge vorherzusehen, sei die Beförderung der Tugend. Wer klug, vernünftig und tugendhaft handeln will, müsse die Folge seiner gegenwärtigen Tat voraussehen und danach seine gegenwärtige Handlung richten (II, 26):¹³³ „Ohne Vorhersehung zukünftiger Dinge handelt ein Mensch unbedachtsam, und ohne Ueberlegung, wie ein Kind und ein Thor. Hätten wir nun von Natur gar kein Vermögen, zukünftige Dinge vorherzusehen, so würden wir gar keine Tugend ausüben können. Ein Mensch ist demnach, um der Tugend willen, verbunden, zukünftige Dinge vorherzusehen“ (II, 27).

Ein gewisser Eucrator aus Halle setzt sich in einem Brief mit den Weissagungen der „Hallischen Tassenweiber“ auseinander. Für ihn ist „eine *Tassenfrau* eine bejahrte Menschengestalt, welche ehrlicher Weise ihr Brodt nicht mehr zu verdienen weiß, oder keine Lust mehr hat, sich ehrlich zu ernähren“ (IV, 378). Sie ist eine Betrügerin und stiftet Mißtrauen und Streiterei, und ihretwegen werden unschuldige Menschen verdächtigt (IV, 382f.). Demzufolge kommt er zum Schluß: „Gott duldet durchaus unter seinem Volke keine Wahrsager und Zeichendeuter“ (IV, 384).

Ein Leser namens Bickerstaff verteidigt in seinem Beitrag die Hallischen Tassenweiber gegen Eucrators Vorwurf. Er will mit einem Satz die Wahrhaftigkeit und Gewißheit der bisher verachtenden Wahrsagerkunst beweisen: „*Ein jedes Ding in der Welt ist ein Zweck von allen übrigen, und ein Mittel zu allen übrigen*“ (V, 156). Der Kaffeesatz legt sich in einer gewissen Gestalt an die Tasse an, weil diese Gestalt einen bestimmten Grund hat. Es geschieht nicht ungefähr oder zufällig, sondern nach der möglichen Reihe der Dinge. Diese Gestalt des Kaffeesatzes ist ein Zweck aller übrigen Dinge, und ein Mittel zu allen übrigen in der Welt. Diese Gestalt steht in Verbindung zu den Begebenheiten aller Menschen, und besonders zu den Begebenheiten des Menschen, dem der Kaffee eigentlich gehört. Wenn jemand so scharfe Einsicht hätte, den ganzen Zusammenhang aller Dinge zu überblicken, so würde er aus der Tasse die ganze Weltgeschichte voraussagen können. Daher ist es selbstverständlich, daß man die Begebenheit eines einzelnen Menschen vorhersehen kann (V, 156f.) und daß es Leute geben muß, die auf verschiedene Art und Weise die zukünftigen Dinge sehen können, z. B. aus den Sternen, aus den Händen, aus dem Urin usw. (V, 158).

¹³³ Bei Zitaten wird hier mit römischen Ziffern auf den jeweiligen Teil, mit arabischen auf die jeweilige Seite Bezug genommen. Hier zitiert nach Neudruck von Wolfgang Martens (1992).

Der Verfasser des 277. Stückes im 7. Teil warnt vor dem Wunsch, durch Wahrsagungen der Zigeuner, durch Träume und Nativitätstellen Auskunft über das spätere Schicksal erhalten zu wollen. Die Begierde, das Zukünftige zu wissen, mache den Menschen leichtgläubig und abergläubisch (VII, 175), aber ein weiser Mensch könne ohne solche Phantastereien ziemlich genau auf das Kommende schließen und die Zukunft demgemäß selbst gestalten. Jeder sei der Schmied seines eigenen Glücks, wie das Sprichwort sagt (VII, 176).

2.1.3. Johann Gottlob Krüger - Versuch einer Experimental-Seelenlehre (1756)¹³⁴

Krüger (1715-1759), seit 1743 Professor der Medizin und Philosophie in Halle und ab 1751 in Helmstedt, betonte die Erfahrung und Sinnlichkeit und stand dadurch dem englischen Empirismus nah. Seine „Naturlehre“ (3 Bde., 1740-1749) und der „Versuch einer Experimental-Seelenlehre“ (1756) waren seinerzeit sehr beliebt und beeinflussten die nachfolgenden Forscher. Krüger war einer der meistgenannten Autoren im „Magazin“ Moritz’.

Krüger beschäftigt sich mit den parapsychologischen Erscheinungen in der „Experimental-Seelenlehre“. Als empirisch eingestellter Arzt und Naturwissenschaftler hat Krüger eine ambivalente Einstellung zu solchen Phänomenen. Einerseits glaubt er an Telepathie, Gespenster usw. Auch wenn es sich empirisch nicht nachweisen lasse, will er solches nicht ablehnen, solange das Gegenteil nicht bewiesen ist. Andererseits liefert er für solche Erscheinungen logische Erklärungen: Sie seien Produkte der Wirkung bzw. Täuschung der Einbildungskraft.

¹³⁴ Krüger bezeichnet sich als „Geschichtsschreiber“ und rechnet die auf Erfahrung basierende Seelenlehre der Naturgeschichte zu (Experimental-Seelenlehre, Vorrede, Unpag. XI). Er teilt den Oberbegriff „Erfahrung“ in „bloße Observationen“ und „Experimente“ und befaßt sich in diesem Buch, das Moritz in seinem „Magazin“ oft erwähnt, mit Experimenten im naturwissenschaftlichen Sinne, während er Beobachtung und Selbstbeobachtung für nicht zureichend hält, „weil ein der Natur angebohrner Eigensinn vieles verbarg, was die neugierigen Augen der Sterblichen zu sehen verlangten“ (Experimental-Seelenlehre, S. 16). Krüger will zudem zeigen, daß man auch die Seele durch Experimente kennen lernen kann (Experimental-Seelenlehre, S. 17).

Krüger hält telepathische Wirkungen im Augenblick des Todes für möglich (S. 121f.). Er bezeichnet solche Begebenheiten als „wunderbare[...] Sympathie“¹³⁵ und erzählt zwei Geschichten ohne Kommentar. Eine gewisse Frau habe einen Schlag gegen die Stirn gespürt. Einige Tage später sei bekannt geworden, daß ihr Mann in demselben Augenblick, da sie den Schlag unsichtbarer Weise empfangen hatte, an einem weitentfernten Orte von einer Kugel an der Stirn getroffen und getötet worden sei. Ein Mädchen in Rußland habe eine entsetzliche Konvulsion gehabt, gerade als ihr Vater hingerichtet wurde (Anhang S. 10f.).

Krüger nimmt an, daß die Seele den Körper verlassen kann (S. 123f.). Hierzu führt er zwei Fallbeispiele an: Die Mutter von Caius klopft an die Stubentür des Sohnes im Moment ihres Sterbens. Sempronius sieht seinen sterbenden Vater vor dem Bett sitzen, ohne zu wissen, daß er krank ist. Er hält es für einen Traum, aber er erfährt später, daß sein verstorbener Vater in eben diesem Augenblick nach einem mehrstündigen Schlaf gesagt hat, daß er von der Reise sehr müde sei.

Das Eintreffen der Todesprophezeiung erklärt Krüger als die Wirkung der erregten Einbildungskraft. Die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft sei stark genug, den Tod selbst unmittelbar zu verursachen (S. 147). Eine vornehme Gräfin sagte, als sie zum fünften Mal schwanger wurde, daß sie diese Schwangerschaft nicht überleben würde, weil ihr ein Wahrsager das vor ihrer Heirat vorhergesagt hat. Und sie ist gestorben, wie ihr prophezeit worden war. Die Erklärung dieser angeblichen Wahrsagung sucht Krüger in der Einbildungskraft: „Indeßen sieht man doch hieraus, daß dergleichen nichts bedeutende Wahrsagungen nicht allemahl gleichgültig sind; sondern bey Leuten, welche daran glauben, von großer Würckung seyn können. Auf diese Weise ist es möglich, daß Leute sterben können, ohne daß man eine Verletzung in ihrem Körper wahrnimmt, wenn die Seele ihre Gemeinschaft mit dem Körper aufhebt; weil sie sich fest einbildet, daß nun der Zeitpunckt erschienen sey, da die Hand des Schicksales das Band zerreißen werde,

¹³⁵ Die Sympathiedefinition von Walch: „Drückt dieses Wort eine Aehnlichkeit in den Erfolgen bey mehreren Personen aus, da dasjenige Angenehme oder Widerwärtige der einen, auch ähnlichen Erfolg bey der andern erregt, und wenn auch gleich die Personen in großer Entfernung sich befinden sollten, welches man durch gewisse Ausflüsse, die zwischen diesen harmonirenden Personen hin und her giengen, zu erklären sucht, wohin man auch die Ahndungen gewisser Menschen rechnen will“ (Walch: Philosophisches Lexicon, Bd. II, Sp. 1073). Maimon erklärt auch mit ähnlichem Argument seine telepathische Erfahrung im Traum (vgl. MzE X,1,10).

welches sie mit dem Leibe verknüpft. So groß ist die Macht des Glaubens [...]. Es giebt noch mehrere Exempel, die nicht so selten sind, da Leute nicht nur den Tag, sondern sogar die Stunde ihres Todes voraussagen“ (S. 148f.).

Krüger ist der Auffassung, daß die „Vereinigung des Leibes und der Seele“ (S. 317) sich in einer Art von psychophysischer Wechselwirkung äußert. In dem oben geschilderten Fall wird der Einfluß der Einbildungskraft auf den Körper betont. Gleichzeitig ist aber die Funktion der Einbildungskraft von Beschaffenheit des Körpers, hier Schwangerschaft der Gräfin, abhängig.

Sogenannte prophetische Träume erklärt Krüger aus dem Wahrscheinlichkeitsprinzip, daß man aus dem Gegenwärtigen das Zukünftige vermuten kann: Er räumt dem Traum ein „Recht auf das Zukünftige“ ein, denn „schließen wir nicht beständig von dem gegenwärtigen Zustande der Welt auf den zukünftigen, und dieses öfters mit der größten Wahrscheinlichkeit [...]?“ (S. 207). Einige Fallgeschichten schildert er im Anhang (S. 182-186).

Andererseits seien die Wahrträume bloße Produkte der Einbildungskraft. Ein Traum ist nach Krüger meist „eine nach dem Gesetze der Einbildungskraft fortgeführte Reihe der Vorstellungen [...], mit welchen man eingeschlafen war“ (S. 198).

Krüger ist auch die negative Seite der Einbildungskraft bewußt. Er leugnet zwar nicht die Realität von Gespenstern, aber er glaubt, daß die meisten nur Produkte der lebhaften Einbildungskraft seien (S. 125).

2.1.4. Johann Josias Sucro - Über die Ahnungen (1759)

Sucro (1724-1760), Popularphilosoph und Dichter (wahrscheinlich als Prediger in Brandenburg tätig), versucht in seinem Buch „Über die Ahnungen“,¹³⁶ das Vorherse-

¹³⁶ Sucro betrachtet die Ahnungen als dunkle Vorstellungen in der Seele und unterscheidet sie von den Phänomenen, die sich außerhalb der Seele ereignen, z. B. durch akustische oder optische Erscheinungen, die zukünftige Sachen ankündigen sollen (S. 35f.). Er schildert die Ahnung eines gewissen Theophan, der ohne Grund in die Traurigkeit und tiefe Depression verfällt - kurze Zeit später tritt ein Unglück ein, wie er es gefürchtet hat (S. 37-39).

hungsvermögen¹³⁷ zu erklären. Sucros Auffassung von diesem Vermögen geht davon aus, daß es ein Vorhersehungsvermögen tatsächlich gibt. Seine eigene Erfahrung überzeugt ihn, daß die göttliche Güte den Menschen einen Teil ihres Vorrechts, das Zukünftige vorherzusehen, gegeben hat (S. 22). Er stellt einige Theorien vor, wodurch die Ahnungen entstanden sein sollen.

Sucro stellt als erste Erklärungsmöglichkeit für das Vorhersehungsvermögen die Theorie von Plato vor. Plato behauptet, daß die Seele eine wächserne Tafel sei, auf welcher vorher schon, bevor sie in die Wohnung ihres Körpers einzieht, alle Begriffe eingegraben seien, die nachher unter Umständen wieder in Erinnerung und ans Licht gerufen werden (S. 57f.). Als zweite Möglichkeit und eigentlich als Hauptthese, nimmt Sucro einen Geist an, der mehr Verstand als die Menschen besitzt (S. 69) und das er „Schutzengel, den Genius des Menschen“ (S. 79) nennt. Dieser Schutzengel hilft den Menschen, zukünftige Dinge zu entdecken, die mit menschlicher Vernunft nicht vorherzusehen sind. Sucro sucht in dieser Theorie den Ursprung der Ahnungen, deren Gründe wir weder in vergangenen noch in gegenwärtigen Umständen finden können (S. 64). Drittens bezieht sich seine Begründung auf die Theorie von Leibniz. In der Welt gebe es keine Zufälle, sondern einen allgemeinen Zusammenhang. Das Gegenwärtige wird durch das Vergangene geschwängert und gebärt das Zukünftige, wie Leibniz sagt (S. 24f.). Alle als Zufälle erscheinenden Begebenheiten in der Welt haben ihren Grund. Wir wissen nur sehr wenig von diesem allgemeinen Zusammenhang oder übersehen diesen. Oder aber wir sind nicht im Stande, diesen zu entdecken (S. 65).

Sucro glaubt, daß die Vorhersehungskraft besonders im Traum stark sei (S. 47). In der Nacht vor Cäsars Ermordung soll ihn Kalpurnia, seine Gemahlin, im Traum ermordet in ihrem Schoß liegen gesehen haben (S. 47). Die bei Cicero und Valerius Maximus überlieferte Geschichte von zwei Arkadiern wird bei Sucro ebenfalls erzählt.¹³⁸

¹³⁷ In vorliegender Arbeit wird zwischen beiden Begriffen 'Ahnung' und 'Vorhersehung' nicht unterschieden, weil sie in den meisten der hier behandelten Fälle synonym gebraucht wurden.

¹³⁸ Cicero und Valerius Maximus erzählen von zwei Arkadiern, die zusammen nach Megara gereist sind. Der eine, der von seinem Gastwirt ermordet wurde, erscheint im Traum dem anderen. Der andere findet die Leiche seines Freundes am nächsten Tag in einem Wagen, und der Mörder wird danach gefaßt (S. 48). Hoffbauer stellt auch in seiner „Naturlehre“ diesen Traum vor (S. 157-162). Für ihn ist dieser Traum aber leicht zu erklären, nämlich durch eine Ideenassoziation des Träumenden (vgl. Kap. 2.1.8).

Sucro warnt jedoch auch vor der Vorliebe des Menschen für das Wunderbare, vor dem Hang, eine Begebenheit sofort übernatürlichen Phänomenen zuzuordnen, ohne sie zuvor gründlich geprüft zu haben (S. 107). Die Ahnungen seien Geschenke Gottes, doch müsse man sich vor eingebildeten Ahnungen hüten und der Stimme der Vernunft folgen (S. 117). Entsprechend hält Sucro das Weissagen der Tassenweiber für Unsinn (S. 113).

2.1.5. Ludwig von Beausobre - Gedanken über die Ahndung (1771)

Im „Neuen Hamburgischen Magazin“ (Bd. IX, Stück 54) erörtert Beausobre (1730-1783)¹³⁹ seine Gedanken über die Ahnung. Für ihn ist das Vorhersehungsvermögen nichts Übernatürliches, sondern eine Schlußfolgerung aus vernünftiger Beobachtung und Beurteilung von vergangenen und gegenwärtigen Begebenheiten. Er erklärt das Vermögen, das Zukünftige vorherzusehen, aus der allgemeinen Verknüpfung der Dinge.¹⁴⁰ Dabei gründet er seinen Beweis auf die Regel von Leibniz, nämlich: „Dasjenige, was noch zukünftig ist, ist ohne Zweifel eine Folge des Gegenwärtigen, so wie das Gegenwärtige nothwendig eine Folge des Vergangenen seyn muß“ (S. 548). Im gegenwärtigen Zustand gibt es schon alle Ursachen, aus denen die Zukunft entstehen wird, und mit der Vernunft kann man durch die Hilfe der Erfahrung diese Ursachen aufdecken und sich die daraus folgende Wirkung vorstellen. Deswegen ist die Vorhersehung ein „Vernunftschluß“ (S. 551). Aber der Mensch ist nicht immer im Stande, die Verbindung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen vollkommen zu erkennen, deswegen kann er nicht immer die Wirkung einer solchen Zusammensetzung richtig voraussehen (S. 557). Eine ungewisse Vermutung von einer zukünftigen Begebenheit, deren Grund man nicht angeben kann, ist Beausobre zufolge keine Ahnung - d. h. keine Folge eines Vernunftschlusses -, sondern sie ist eine „Frucht einer stärkern oder schwächern Neigung“ (S. 551), die gerne die Zukunft voraussehen will. Wenn das Vermutete sich später zufällig

¹³⁹ Er war Mitglied in der Akademie der Wissenschaften und wurde zuletzt Geheimrat. Er hat vielfältige Schriften über philosophische Gegenstände, Politik, Finanzen, Handelsstatistik und die deutsche Literatur veröffentlicht (vgl. Biographie, Bd. 2, S. 195).

¹⁴⁰ Walch wendet in seinem „Philosophischen Lexicon“ gegen die Behauptung von Beausobre ein: „Mir giebt diese Wendung keine gehörige Aufklärung der Sache, zumal da ich keinen solchen strengen und nöthigenden Zusammenhang aller Veränderungen in der Welt glauben kann, welcher hierbey zum Grunde gelegt wird“ (Bd. I, Sp. 163).

ereignet, glaubt man fest daran, daß man vorher davon schon eine Ahnung, eine „göttliche Eingebung“ gehabt hat (S. 551f.). Besonders die Menschen, die sehr empfindlich sind (d. h. die „zarte[n] und weiche[n] Gemüther“), oder die Kranken neigen zu solchem Glauben. Sie halten ihre Unruhe und Angst, die meistens durch ihre körperlichen Krankheiten hervorgerufen werden, für das Anzeichen einer Ahnung, ohne die Ursache eines solchen Zustandes nachzuprüfen (S. 561f.).

2.1.6. Justus Christian Hennings - Von den Ahndungen und Visionen (1777-1783)

Der Jenaer Philosophieprofessor Hennings (1731-1815), der auch über Visionen, Geister, Träume und Nachtwandeln geschrieben hat,¹⁴¹ kann als eine akademische Kapazität seiner Zeit für die philosophisch-psychologische Betrachtung solcher Thematik gelten. Er lehnt solche Erscheinungen nicht rundweg ab, sondern nimmt sie als Untersuchungsgegenstände ernst und versucht aus rationalistischem Standpunkt, sie zu erklären bzw. zu kritisieren, um „den Aberglauben und die Leichtgläubigkeit zu mindern“ (Vorrede, Unpag. I).

Hennings meint, daß eine ‚natürliche Vorhersehung‘ aus dem bekannten Kausalitätsprinzip möglich ist. Sie gründet sich teils in gegenwärtigen, teils in vergangenen Empfindungen und erfolgt nach der Regel von Leibniz; aus dem Gegenwärtigen, das durch das Vergangene geschwängert ist, wird das Zukünftige geboren. Durch die Betrachtung des Vergangenen in bezug auf das Gegenwärtige bekommen wir eine bestimmte Vorstellung von der Zukunft; auch der Vergleich einer gegenwärtigen Empfindung mit einer ehemals gehaltenen läßt uns in die Zukunft sehen und erkennen, was - mit Gewißheit oder doch mit Wahrscheinlichkeit - geschehen wird (S. 17). Z. B. hat ein Arzt einmal einen Patienten behandelt. Er findet später gleiche Symptome bei einem anderen Kranken. Er sieht voraus, was geschehen wird. Ein Richter kann aus bisherigen Fällen voraussehen, welche Strafe ein Verbrecher bekommen wird. Aber Hennings gibt

¹⁴¹ Justus Christian Hennings: Von Geistern und Geistersehern, herausgegeben vom Verfasser der Abhandlung von den Ahndungen und Visionen. Leipzig 1780; Visionen, vorzüglich neuerer und neuester Zeit, philosophisch ins Licht gestellt. Altenburg 1781; Von den Träumen und Nachtwandlern. Weimar 1784.

auch zu, daß es sogenannte 'außer- und übernatürlichen Ahnungen' gibt. Die außergewöhnlichen Voraussetzungen haben keinen natürlichen Grund in früher durchlebten Empfindungen, sondern hängen vielleicht von einer außernatürlichen und übernatürlichen Sache wie Geistern oder von Gott ab. Daß man aber wie Sucro alle Ahnungen den Engeln - oder wie andere Gott - zuschreibt, hält er für bedenklich und versucht in seinem Buch, die philosophische und psychologische Erklärung der vermeintlichen Ahnungen zu repräsentieren.

Hennings stellt in seinem Buch nicht nur seine Theorien, sondern auch die diversen Auffassungen über das Ahnungsvermögen von anderen vor, die man im „Magazin“ wiederfindet. Daher werden sie hier ausführlich dargestellt.

Die Erklärungsart des Ahnungsvermögens ist bei den Gelehrten sehr verschieden. Manche erklären dieses Vermögen physiologisch. Jeder Mensch besitzt etwas Eigenes in seinen Ausdünstungen (S. 189). Und es ist wohl bekannt, daß der Geruchssinn¹⁴² der Menschen oft die Vollkommenheit des Geruchssinns der Tiere erlangen kann. Ein Mensch kann durch die unsichtbare Annäherung seines Freundes, mittels des Geruchs, unbewußt einen Gedanken haben. Er fängt an, über diesen Freund zu sprechen, und wünscht sich seine Gegenwart. Zeigt sich nun dieser Freund, dann denken die Leute, daß er die Erscheinung seines Freundes geahnt hat. Es ist eine ganz natürliche Begebenheit, aber weil man die Umstände und den Zusammenhang nicht vollkommen kennt, schreibt man diese Vorausempfindung der Ahnung zu. Einige verstehen die Ahnung als eine Wirkung durch Geister. Z. B. suchen Buddeus¹⁴³ und Huetius den Grund der Ahnungen in äußeren Ursachen und glauben, wie Sucro, daß Geister - Mittelexistenzen zwischen den Menschen und Gott - bei den Ahnungen mitgewirkt haben. Crusius¹⁴⁴ stimmt dieser Meinung auch zu (S. 195). Diese Lehre ist den Pythagoräern und Platonikern ebenfalls zu eigen (S. 196). Andreas Rüdiger¹⁴⁵ glaubt an die telepathische Kraft der Seele. Er meint, daß der Seele eine Wahrsagungskraft zu eigen ist, nämlich gegenwärtige Dinge, die sich in unserer Abwesenheit ereignen, zu erkennen (S. 193). So kann die Mutter den Tod ihres abwesenden Kindes im Augenblick von dessen Tod empfin-

¹⁴² Pockels wiederholt dieses Argument im „Magazin“ (MzE V,1,13-16, 18) und verweist auf Hennings' „Ahnungen“ (vgl. Kap. 2.2.2.2.1).

¹⁴³ Johann Franz Buddeus (1667-1729): Jenenser Theologe.

¹⁴⁴ Christian August Crusius (1715-1775): Professor für Philosophie und Theologie in Leipzig.

¹⁴⁵ Andreas Rüdiger (1673-1731): Arzt und Philosoph. Er veröffentlichte an Locke angelehnte empirische erkenntnisphilosophische Schriften.

den und deswegen traurig werden. Hennings gibt die Meinung von Beausobre wieder und plädiert dafür, die Sympathie als eine Quelle der Ahnung anzusehen (S. 196-202). Hennings stimmt außerdem zu, daß sterbende und kranke Menschen besondere Ahnungen haben, die sich nicht aus psychologischen Gründen erklären lassen (S. 372).

Viele Gelehrte behaupten, daß die Seele im Schlaf vorzüglich zu Vorhersehungen und Ahnungen aufgelegt sei (S. 207f.).¹⁴⁶ Hennings führt die Auffassung von Andreas Rüdiger an, der behauptet: „[...] im Traume reden wir die Wahrheit, deswegen halte ich es für zu ungeschickt und fast thöricht philosophirt, wenn man den Träumen alle wirkliche Wahrsagungskraft absprechen will“ (S. 209).

Wolff ist derselben Meinung: „Das Vorhersehungsvermögen der Seele zeigt sich alsdenn am thätigsten [...] in Träumen, wenn der Leib von verdorbenen Säften nicht angesteckt, nicht mit überflüssigen Getränken überladen ist, und wenn nicht durch mühsame vollbrachte Handlungen und des Nachdenkens über solche die Ruhe des Gemüths unterbrochen wird“ (S. 210).

Aber Hennings hat Zweifel, die dunklen Empfindungen im Schlaf als ein Vorzeichen von Vorhersehungen anzunehmen. Das Träumen wird nach Hennings auf den psychologischen Zusammenhang der Einbildungskraft, die aus bekannten Elementen neue Dinge kombiniert, zurückgeführt, wie es im Walchs „Philosophischem Lexicon“ lautet: „Traum ist überhaupt die erregte Einbildung eines Schlafenden“ (Bd. II, S. 1183).¹⁴⁷ Der Traum ist nur eine Kette von Folgen, die der Einbildungskraft zuzuschreiben sind (S. 44). Viele Wahrträume könnten daher, wenn uns alle - vorausgegangene und begleitende - Umstände bekannt wären, aus natürlichen Gründen begreiflich werden (S. 231ff.).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Sucro hat in seinem Buch die gleiche Meinung geäußert (vgl. Sucro: Ahnungen, S. 47).

¹⁴⁷ Vgl. Krüger: Experimental-Seelenlehre, S. 198; Schulze: „Zu den vorzüglichsten Wirkungen der Einbildungskraft gehören der Traum [...]. Der Traum ist derjenige Zustand unserer Seele, wo sie sich während des Schlafs mit Vorstellungen beschäftigt“ (Philosophische Wissenschaften, Bd. I, S. 85). Den Traum von Van Goens (MzE IV,2,88-91) erklärt Maimon aus der sprunghaften und unwillkürlichen Ideenverbindung im Traum durch die Einbildungskraft (MzE IX,1,82ff.) (vgl. Kap. 2.2.3.2.2). Moritz erklärt auch Wahrträume durch Ideenassoziation und übersteigerte Aktivität der Einbildungskraft (MzE IV,1,13-16; 17-22) (vgl. Kap. 2.2.1.2).

¹⁴⁸ Vgl. hierzu Mauchart: Onirologie, S. 194; Schulze: Philosophische Wissenschaften, Bd. I, S. 86.

Dagegen können einige Träume, in welchen man den bevorstehenden eigenen Tod gesehen hat, physiologisch erklärt werden. Ein Mensch, der im Traum seinen herannahenden Tod zu einer bestimmten Zeit gesehen hat, kann aus Furcht leicht glauben, daß sein Tod sehr nahe sei. Je näher die angekündigte Todesstunde kommt, desto lebhafter wird seine Vorstellung, und diese verursacht eine heftige Bewegung und Erschütterung in seinen Nerven und Blut. Eine derartige physische Erregung kann sogar den Tod verursachen. Wenn dieses Unglück geschieht, sagt man, die Ahnung aus dem Traum sei eingetroffen. Allein der Tod ist eigentlich keine Erfüllung des Traumes, sondern eine natürliche Folge der Bewegung in den Nerven und Blut, die durch erregte Einbildungskraft verursacht wird.¹⁴⁹ Anders als die oben ausgeführte Auffassung - die angespannte Einbildungskraft verursache eine physiologische Veränderung im Körper (heftige Bewegung im Blut führt sogar den Tod herbei) -, kann man einige Träume aus umgekehrtem Grund erklären. Heftige Bewegungen der Nerven oder des Blutes oder die Krankheit verursachen ängstliche Träume. Cardanus sagt auch, daß die Alpträume oft physische Ursachen hätten (S. 255f.).¹⁵⁰

Manche Träume werden nur als Ahnungen und Vorbedeutungen einer darauf folgenden ähnlichen Begebenheit angesehen, obwohl sie gar nicht diese Begebenheit abgebildet haben (S. 248). Daher sieht Hennings viele Traumerzählungen, die als Wahrträume angegeben werden, für „After-Prophezeyungen“ an (S. 52).

Trotz seines rationalen Standpunktes neigt Hennings zu zwei Möglichkeiten: daß es entweder die göttlichen und übernatürlichen Träume gibt, die von der unmittelbaren Wirkung Gottes entstehen, oder die außernatürlichen, die ihr Dasein mittelbar von Zwischengeistern haben (S. 336).

Über Visionen äußert sich Hennings auch unterschiedlich. Er vertritt einerseits die Auffassung, daß außer- und übernatürliche Visionen - z. B. die von einem Mittelgeist oder Engel - möglich sind (S. 489); die meisten Visionen seien aber nur Blendwerke der Sin-

¹⁴⁹ Diese Erklärung findet sich sowohl bei Moritz (MzE IV,1,20) als auch bei Pockels (MzE V,1,13; VII,2,11f.: „[...] daß eine sehr lebhaft erregte Einbildungskraft zur Erfüllung solcher schwarzen Bilder [vom eigenen Tod] sehr viel beitragen kann.“).

¹⁵⁰ Diese Auffassung war bei vielen bekannt. Wie z. B. bei Pockels: „Es ist bekannt, welche schwer-müthige Träume ein überladener Magen verursachen kann“ (MzE VI,2,9). Maimon sagt auch, daß er wegen seines hitzigen Temperamentes und wegen der unbequemen Lage im Schlaf oft schreckliche Träume gehabt hat (vgl. MzE X,1,6).

ne und der Einbildungskraft (S. 482).¹⁵¹ Hier spielt wiederum die Lebhaftigkeit der Imagination¹⁵² eine große Rolle (S. 474).

Die Ahnungen können den weisen Absichten Gottes gemäß sein (S. 167). Diese geben den Menschen nützliche Warnungen mit in die Zukunft, um sie auf den richtigen Weg zum von Gott geplanten Ziel zu leiten (S. 165). Viele Gelehrte haben aus diesem Grund keine Bedenken, „die Ahnungen als vortheilhafte und nützliche Ueberbleibsel von der ersten Größe der Menschen, als Funken des verlorenen göttlichen Ebenbildes, und als einen Abglanz [...] anzusehen“ (S. 168).

2.1.7. Gottlob Ernst Schulze - Grundriss der philosophischen Wissenschaften (1788-1790)

Schulze (1761-1833), Philosophieprofessor in Helmstedt, später (ab 1810) in Göttingen, ist skeptisch gegenüber den Wahrträumen. Wenn man alle Umstände des Träumenden kennen würde, würde man in solchen Träumen „nichts übernatürliches“ finden können (Bd. I, S. 86).

Mit Hilfe des Verstandes sei es der menschlichen Seele möglich, zukünftige Dinge vorherzusehen, denn „da das Gegenwärtige die Zukunft vorbereitet enthält, und da gleiche Ursachen im Allgemeinen gleiche Wirkungen hervorbringen, so kann der Mensch aus gewissen gegenwärtigen Zuständen und Begebenheiten eines Dinges die künftigen Schicksale desselben vorhersehen und weissagen“ (Bd. I, S. 186).

Aus Erfahrung und Beobachtung kann ein vernünftiger Mensch das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem erfassen und daraus relativ konkrete, deutliche Zukunftsaussichten ableiten (Bd. I, S. 186). Aber dieser Zusammenhang der Dinge ist dem Menschen nicht immer klar, oder der Mensch kann es

¹⁵¹ Geistererscheinung erklärt Hennings meist als optische Täuschung. Z. B. entsteht solches „Blendwerk der Sinne“ durch technische Manipulation: Durch Zauberspiegel wird der Mensch in verschiedenen und seltsamen Gestalten verwandelt (Von Geistern, S. 159ff.); vgl. auch Schulze: Philosophische Wissenschaften, Bd. I, S. 91. Pockels erklärt Visionen durch die Sinnestäuschung und Wirkung der übersteigerten Einbildungskraft (vgl. die Erörterung Pockels' über Visionen in Kap. 2.2.2.2.2).

¹⁵² Hennings verwendet 'Einbildungskraft' und 'Imagination' als synonyme Begriffe.

nicht immer verstehen. Diese dunklen Empfindungen in die Zukunft nennt man Ahnungen, und sie sind Erwartungen in die Zukunft, die sich nicht auf ein vernünftiges Urteil gründen (Bd. I, S. 186f.). Weil der Mensch nicht allwissend ist, gibt er gerne zu, daß es ein vom Verstand unabhängiges Ahnungs- und Weissagungsvermögen in der menschlichen Seele gibt, welches sich nicht unter allen Umständen äußert und entwickelt (Bd. I, S. 187). Wenn man aber die Fakten betrachtet, die dieses angebliche Vermögen der menschlichen Seele beweisen sollten – die teils zweifelhaft und ungewiß sind und sich teils zufällig ereignen -, dann wird man ein besonderes Weissagungsvermögen im Menschen nicht behaupten können (Bd. I, S. 187f.).

Trotz seiner oben ausgeführten Einstellung läßt Schulze die Möglichkeit der Existenz eines solchen seelischen Vermögens zu (Bd. I, S. 188). (Er verweist auf viele Nachrichten von Ahnungen in Moritz' „Magazin“.)

2.1.8. Johann Christoph Hoffbauer - Naturlehre der Seele in Briefen (1796)

Hoffbauer (1766-1827), Philosophieprofessor in Halle, widmete sich unter anderem den empirisch gerichteten Psychologie-Studien. Ein für die damalige Zeit bedeutendes Werk auf diesem Gebiet sind seine „Untersuchungen über die Krankheiten der Seele“ (3 Bde., 1802-1807).

Im 31. Brief seiner „Naturlehre der Seele“ beschäftigt er sich mit den Wahrträumen, worunter er Träume versteht, die uns zukünftige Ereignisse im voraus zeigen. Hoffbauer will diese Erscheinung wissenschaftlich untersuchen und stellt verschiedene Theorien darüber vor.

Erstens, so Hoffbauer, gibt es eine Art von Träumen, die den Grund ihrer Erfüllung selbst in sich enthalten. Bei diesen Träumen „geschieht das Zukünftige nicht, weil es uns vorher träumte; sondern umgekehrt, wir sehen es vorher im Traume, weil es in Zukunft zur Wirklichkeit gelangt“ (S. 152). Solche Träume erklärt Hoffbauer aus dem „Erwartungsvermögen“ und „Dichtungsvermögen“. Unser Erwartungsvermögen läßt uns immer das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen oder Vergangenen erkennen. Im Traum kann die Vorstellung des Vergangenen sehr leicht wieder lebendig werden und

dadurch die Vorstellung des Zukünftigen hervorbringen. Das Dichtungsvermögen stellt uns das Zukünftige in einem Bild dar, das wir im Traum vorhersehen (S. 153). Außerdem ist noch die Hypothese möglich, daß ein Teil des Traumes uns das Zukünftige richtig vorhersagt und später in Erfüllung geht, und das Übrige deshalb, weil wir es geträumt haben. Hoffbauer sagt: Ich träume z. B., daß mein Freund gestorben ist und ich bei seiner Beerdigung bestimmte Worte spreche. Mein Freund stirbt nach einiger Zeit wirklich, und bei seinem Begräbnis rede ich die gleichen Worte, die ich im Traum gesprochen habe. Der Tod meines Freundes war ganz natürlich. Er hat schon unter einer auszehrenden Krankheit gelitten. Die Sorge um sein Leben erwachte im Traum, und der Traum vergegenwärtigte das Zukünftige. Und diese Empfindung ließ mich auch bestimmte Worte sprechen. Als mein Freund wirklich stirbt, erwacht jene Empfindung, die ich im Traum hatte, wieder und ich halte die gleiche Grabrede wie im Traum (S. 153f.).

Zweitens kann man einige sogenannte Wahrträume physiologisch analysieren. Hoffbauer sucht z. B. den Grund des vorgeträumten eigenen Todes und der Erfüllung dieser Vorhersagung in der übersteigerten Einbildungskraft und der daraus hervorgerufenen körperlichen Veränderung, die den Träumenden zum Tod geführt hat: „Es giebt nämlich Träume, welche die Furchtsamkeit und Leichtgläubigkeit der Menschen selbst in Erfüllung bringt. Wenn z. B. jemanden träumt, daß er zu einer gewissen Zeit sterben werde; was ist natürlicher, als daß ihm, wenn er in einem hohen Grade furchtsam ist, dieser Traum das Leben kostet? Die unaufhörliche Vorstellung von einem bevor stehenden Tode kann diesen ganz natürlich herbey führen. Nichts ist nämlich bekannter, als daß lebhaftere Vorstellungen von gewissen körperlichen Veränderungen diese herbey führen“ (S. 152).

Drittens wird eine Reihe von Träumen durch Ideenassoziation des Schlafenden erklärt.¹⁵³ Hoffbauer schildert dieselbe Geschichte von zwei Arkadiern, die bereits von Suero erzählt worden ist (vgl. Kap. 2.1.4), und die Erklärung von G.W.K. dazu (157-162). Dieser Traum sei, nach dieser Erklärung, durch die Angst des Träumenden um seinen Freund (es gab Gerüchte über ähnliche Verbrechen des Gastwirts) und Vorstel-

¹⁵³ Vgl. hierzu die Definition des Traumes von Krüger: *Experimental-Seelenlehre*, S. 198 und Walch: *Philosophisches Lexicon*, Bd. II, Sp. 1183; vgl. auch Schulze: „Der Traum ist derjenige Zustand unserer Seele, wo sie sich während des Schlafs mit Vorstellungen beschäftigt“ (*Philosophische Wissenschaften*, Bd. I, S. 85).

lungen, die jener vor dem Schlafen gehabt hat (er hat den Mistwagen am Vortag im Gasthaus gesehen u.s.w.), hervorgerufen worden.

Als vierte Erklärungsmöglichkeit der Wahrträume nennt Hoffbauer die Einbildung oder Selbsttäuschung des Träumenden. Man kann im Traum das Zukünftige vorhersehen, wie oben geschildert wurde. In vielen Fällen aber bildet man sich nachher ein, eine Begebenheit genauer vorhergesehen zu haben, als sie wirklich geschehen ist (S. 155). Manchmal erdichtet die Liebe zum Wunderbaren solche prophetischen Träume, oder manche, die solche Träume erzählen, täuschen sich selbst (S. 155).

2.1.9. Immanuel David Mauchart - Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften (1792-1801)¹⁵⁴

Mauchart (1764-1826), Superintendent und Stadtpfarrer zu Neuffen im Württembergischen, ist der Ansicht, daß viele angebliche Ahnungen oder vermeintliche Erscheinungen durch eine „verbrannte“ oder eine durch Krankheit „zerrüttete“ Einbildungskraft verursacht wurden (Bd. I, S. 86). Trotzdem läßt er eine Möglichkeit des Vorhersehungsvermögens zu (Bd. II, S. 118f., Anm.).

Eine Geschichte ist die des Gastwirts Johann Trautwein (Bd. I, S. 98-104). Er litt einmal an starkem Fieber und hatte dabei eine sonderbare Phantasie, die er für wahr hielt. In

¹⁵⁴ Das „Repertorium“ von Mauchart wird als Nachfolger des „Magazins“ von Moritz angesehen. In mancher Hinsicht sind die beiden Publikationen ähnlich, z. B. in ihrer theoretischen Position und den behandelten Themen. Nach Mauchart soll das „Repertorium“ „psychologische Thatsachen, sowohl allgemeine Erscheinungen der Menschennatur, als individuelle Erfahrungen von einzelnen Subjecten, aufsuchen, und aus den schon bekannten Gesezen der Wirksamkeit der menschlichen Seele erklären“ (Bd. IV, Vorrede, S. VI). Das „Repertorium“ hat den Zweck, einen Schritt weiter als Moritz zu gehen, der seine Tätigkeit nur auf das Materialsammeln beschränkt hatte, „diese gemeinnützige Wissenschaft mehr in Umlauf zu setzen, und ihre Anwendung auf's Leben, und auf die gewöhnlichen sowohl als minder gewöhnlichen Vorfälle und Erscheinungen desselben zu zeigen und zu befördern“ (Bd. IV, Vorrede, S. VI). Im „Repertorium“ versucht Mauchart auch wie sein Vorgänger autobiographische Analysen und Analysen pathologischer Seelenerscheinungen wie Wahnsinn, Visionen und doppelte Persönlichkeiten zu erklären. Daher überwiegen solche Beiträge. Außerdem findet man die Beschreibungen der Zwangsneurose, der Aphasie, des Alkoholismus und der Spielsucht. Besonders hat sich Mauchart um die Traum-Analyse bemüht, z. B. die Feststellung der Wunschtendenz des Traumes oder den Vorgang des Verdrängens.

diesem Zustand erschien ihm ein Engel, der den Tod vertrieb und ihn durch die Stadt zum Tore hinaus führte, vom Höllenschlund, dem Totental, ins Paradies. Er erholte sich zwar wieder von seiner Krankheit, starb aber trotzdem einige Monate später.

Zu dieser Geschichte gibt es eine Erklärung von einem gewissen D. Elvert (Bd. III, S. 52-56). Nach Elvert hatte Trautwein eine gefährliche, hitzige Krankheit. Seine bisherige Erziehung, der Religionsunterricht, sein Temperament u.s.w. haben dazu geführt, daß er in seiner Krankheit von einem Engel träumte. Nach Elvert hat er nur im Fieber phantasiert.

Mauchart erzählt noch eine weitere Wahrtraum-Geschichte (Bd. II, S. 116ff.): Ein Beamter in einer württembergischen Stadt hatte zwei Schreiber, der eine arbeitete als Substitut, der andere als Lehrling. Der Lehrling war dem Substitut seit langem lästig, weil jener im Vergleich zu diesem fleißig und anständig war. Einst kam der Substitut in später Nacht betrunken nach Hause und sah den Lehrling noch in der Schreibstube arbeiten. Der Substitut wurde wütend und versuchte, ihn umzubringen. Gleichzeitig träumte die Gattin des Beamten, die im Wochenbett und in einem von der Schreibstube ziemlich entfernten Zimmer lag, die Szene, die in der Schreibstube vor sich ging. Sie wachte auf und rief um Hilfe. Der Lehrling wurde gerettet.

Elvert versucht, diese Geschichte logisch zu erklären (Bd. III, S. 56-61). Er sieht hier keinen Beweis für ein besonderes Ahnungsvermögen der menschlichen Seele und sucht eine Erklärung im Gemütszustand der Beamtenfrau. Sie hatte schon vom Konflikt zwischen beiden gewußt und sich aus mütterlicher Liebe große Sorge um den Lehrling gemacht. Ihre Einbildungskraft, die durch ihr Temperament und besonders ihren körperlichen Zustand - sie war Wöchnerin – verstärkt wurde, hat ihr die schrecklichen Bilder der Gefahr vorgemalt. Aus der Ideenassoziation hat sich beim Einschlafen der Frau dieser Traum entwickelt.

Für Mauchart dagegen bleibt die Möglichkeit solcher Wahrträume offen. Mauchart zufolge ist unser Wissen noch nicht soweit, daß wir eine klare Entscheidung für oder gegen das Ahnungsvermögen treffen können (Repertorium, Bd. II, S. 118f., Anm.).

Ein mit Mauchart befreundeter Pfarrer erzählte ihm bestimmte Träume und regelmäßig darauf folgendes Eintreffen eines bestimmten Ereignisses (Bd. VI, S. 155-160). Wenn er davon träumt, daß er in einer fremden Kirche predigt, so ergeben sich in den nächsten Tagen Schwierigkeiten im Amt. Jedesmal wenn er träumt, daß er sich auf einem Jahr-

markt befindet, geschieht in absehbarer Zeit ein häusliches Problem. Und jedesmal, wenn er im Traum in eine fremde und schöne Gegend kommt, wird er nach diesem Traum krank.

Nach Mauchart sind diese scheinbar sonderbaren Erscheinungen keine Ahnungen, sondern wahre Idiosynkrasien, die ihm in seinen Träumen nach und nach zu eigen geworden sind. Mauchart versucht, den Ursprung dieser Idiosynkrasien zu finden (Bd. VI, S. 160-166). Der erste Traum kann seiner Meinung nach folgendermaßen psychologisch erklärt werden. Der Anfang dieser Idiosynkrasien und der Anfang der Amtszeit des Pfarrers stimmen fast überein. Ungefähr vor zwanzig Jahren haben beide angefangen. Der Pfarrer ist ein sehr genauer und gewissenhafter Mann. Er duldet nicht die kleinste Unstimmigkeit. Einmal geschah ein unangenehmer oder ungewöhnlicher Vorfall in seinem Amt, und er ging sehr beunruhigt ins Bett. Diese Unruhe verfolgte ihn bis zum Einschlafen und erzeugte dann im Schlaf oben geschilderten Traum. Vielleicht wiederholte sich das nachher ein paar Mal, und dadurch entstand in der Phantasie ein idiosynkratischer Zusammenhang zwischen diesen Träumen und einem unangenehmen oder ungewöhnlichen Vorfall im Amt, aber in umgekehrter Reihenfolge wird die eigentliche Ursache die Folge des Traumes. Je öfter diese Träume sich wiederholen, desto fester setzen sich diese unbewußten Idiosynkrasien. Den zweiten Traum erklärt Mauchart wie den ersten. Der Freund schläft mit unbewußter Furcht vor einer bevorstehenden Schwierigkeit ein und träumt von einem Jahrmarkt. Zufällig folgte häufiges häusliches Problem nach diesem Traum, und der Traum vom Jahrmarkt wurde bei ihm zu einer idiosynkratischen Gewohnheit. Hier gibt es wieder eine Verwechslung. Was als Folge des Traumes angesehen wird, ist seine veranlassende Ursache. Die dritte Erscheinung kann durch einen krankhaften Nervenreiz hervorgebracht werden, wie z. B. bei den Delirien der Wahnsinnigen und Fieberkranken. Eine schon vorhandene, aber nicht als Krankheit gefühlte Unbehaglichkeit oder krankhafte Reizbarkeit erhöht die Phantasie¹⁵⁵ zur Hervorbringung einer solchen ungewöhnlichen lebhaften Traumvorstellung. In diesem Fall ist auch die anscheinende Folge des Traumes vielmehr seine Ursache.

¹⁵⁵ Gemäß dem Sprachgebrauch der Zeit differenziert Mauchart nicht zwischen 'Phantasie' und 'Einbildungskraft'.

2.2. Diskussionen um das Vorhersehungsvermögen im „Magazin“

Die Vorliebe der Zeit für außergewöhnliche Phänomene spiegelt sich auch im „Magazin“ wider. Der offene Charakter des „Magazins“ zeichnet sich in der Häufigkeit von Beiträgen zu übersinnlichen Erscheinungen ab, was den Vorwurf nach sich zog, daß das „Magazin“ mit solchen Artikeln gerade den Aberglauben fördern würde und bis auf das Bedürfnis des Publikums nach sensationellen und unerhörten Geschichten spekuliere. Dieser Vorwurf ist nur zum Teil gerechtfertigt, weil die Mehrzahl der Verfasser im „Magazin“ zwar an solche Phänomene geglaubt hat, diese aber zum großen Teil rational-wissenschaftlich zu erklären versuchte. Die übersinnlichen Phänomene werden in der Regel auf die leibnizianische Theorie zurückgeführt: auf eine vernünftige Zukunftsvermutung aufgrund der gegenwärtigen Beschaffenheit der Dinge oder Situation; andere Erklärungen basieren auf das Wirken der Einbildungskraft, auf den Zufall oder physiologisch auf einen feinen Geruchssinn oder eine Sinnestäuschung.

In den ersten 4 Bänden des „Magazins“, die von Moritz herausgegeben wurden, stehen Fallgeschichten von einem Vermögen, das in der Lage ist, zukünftige Dinge außersinnlich wahrzunehmen, im Vordergrund. In dieser Zeit hat Moritz aber nur zwei Fälle zu erklären versucht. Danach reduzieren sich die Artikel zu solchen Phänomenen. Dagegen werden sie (inklusive die Fälle von Bd. I bis Bd. IV) während der Herausgeberschaft Pockels' - Bd. V,1 bis Bd. VII,2 - in den Revisionen (V,1; V,2; V,3; VI,1; VI,2; VI,3; VII,2) oder in den Anmerkungen von Pockels kommentiert. Einige solcher Beiträge stammen von ihm selbst. Er wiederholt dabei mehrmals die Erklärungen von anderen Verfassern. Unter Maimons Leitung – Bd. VIII,3 bis zum Ende des „Magazins“ – erscheinen Beiträge dieser Art nur vereinzelt. Er faßt die Fälle knapp in der „Realübersicht“ (X,3) zusammen, gibt darüber aber wenig eigene Urteile ab. Die Charaktere der Beiträge und die Ziele, die die Verfasser mit solchen Artikeln verfolgt haben, sind unterschiedlich. Einer nutzt das Thema als willkommene Gelegenheit, für Aufklärung und gegen Aberglauben zu kämpfen. Einige wollen solche Geschichten als bloße Fakten mitteilen (viele haben solche Fälle selbst erlebt) und erwarten eine seriöse Auswertung von anderen. Andere wiederum liefern diverse Erklärungsmöglichkeiten. Dabei ist die physiologische, sensualistische Tendenz dominierend, wie sie in der Zeit üblich war (vgl. Kap. 2.1).

Die Diskussion über das Vorhersehungsvermögen ist ein besonders geeignetes Beispiel, um das unterschiedliche theoretische Profil der drei Herausgeber festzustellen. Die Einstellungen und bevorzugten Erklärungsarten gegenüber solchen Phänomenen differieren. Moritz ist gegenüber der unbekanntem, (mit derzeitigem Wissensstand) unerklärbaren Erscheinung (z. B. übersinnliche Phänomene) offen. Er versucht nicht, für solche Phänomene zwanghaft eine rationale Erklärung zu finden, und warnt vor voreiligen rationalistischen Spekulationen und Moralisierungen, im Stil von Pockels. Er gibt sich mit der Faktensammlung zufrieden und erwartet, daß man in späteren Untersuchungen schon noch Antworten finden wird. Im Gegensatz dazu vertritt Pockels den einseitigen Standpunkt, daß nichts wahr sein kann, was sich mit der Vernunft (besonders mit seiner eigenen Vernunft) nicht 'natürlich' erklären läßt (Pockels verneint das Vorhersehungsvermögen und dergleichen Phänomene, weil sie der Logik der Denkkraft und Vernunft widersprechen). Er erklärt solche Erscheinungen mit Zufällen, Sinnestäuschungen oder durch einen feinen Geruchssinn. Dabei spielt eine lebhaft, erhitzte Einbildungskraft eine entscheidende Rolle. Maimon wiederum versucht, auf der philosophischen Basis eines Kantianers solche Phänomene aufgrund seiner eigenen telepathischen Erfahrung systematisch-methodologisch zu analysieren.

In den folgenden Ausführungen werden parapsychologische Fallbeispiele dargestellt, die von den drei Herausgebern des „Magazins“ unterschiedlich kommentiert wurden und dabei haben sie verschiedene Einstellungen und Auffassungen, die von heterogenen Verfassern im „Magazin“ vertreten wurden, wiedergegeben. Zuerst wird aber die jeweilige erfahrungsseelenkundliche Konzeption der drei Mitherausgeber dargestellt.

2.2.1. Karl Philipp Moritz

Karl Philipp Moritz, der Begründer und Herausgeber des „Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“, der als Autor seines autobiographischen Romans „Anton Reiser“ bekannter ist, wurde am 15. September 1756 in Hameln als Sohn eines armen Regiments-hoboisten geboren und starb am 26. Juni 1793 als Professor der Theorie der schönen Künste an der Berliner Akademie in Berlin. Seine unglückliche Kindheit und Jugend, die bedrückende familiäre Atmosphäre (den ständigen Streit zwischen dem fanatisch sektiererischen Vater und der selbstmitleidig klagenden Mutter), seine mißlungenen

Versuche, sich als Prediger oder Schauspieler eine eigene Existenz aufzubauen, schildert Moritz wirklichkeitsnah im „Anton Reiser“. Sein Ehrgeiz nach Erfolg und Anerkennung in Wissenschaft und Gesellschaft läßt ihn zeitlebens nicht in Ruhe. Trotz des errungenen Ansehens und des sozialen Aufstiegs gelingt es ihm aber bis zu seinem Tod nicht, sich von seiner inneren Zerrissenheit zu befreien und den Konflikt zwischen Phantasie und Wirklichkeit zu lösen. Obwohl die ideengeschichtliche Klassifikation von Moritz schwierig ist, ordnet man ihn generell dem Kreis der Berliner Spätaufklärer zu. Die Zuordnungsschwierigkeit liegt darin, daß sich bei Moritz - dem „genialen und unglücklichen Außenseiter“ - die Problematik ganzer Epochen widerspiegelt.¹⁵⁶

2.2.1.1. Moritz und die Seelenkrankheitskunde

Moritz' Seelenvorstellung haben wir schon in Kap. 1.3. behandelt. Hier wird sein Begriff von seelischer Krankheit bzw. Gesundheit erörtert, der sich nicht auf Außenseiter oder Randgruppen bezieht, sondern auf jeden Menschen. Moritz bestimmt Seelenkrankheit als Störung der „*verhältnißmäßigen Uebereinstimmung* aller Seelenfähigkeiten“ (MzE I,1,33): „Es kömmt daher nicht sowohl auf die Stärke oder Schwäche einer einzelnen Seelenfähigkeit, an und für sich betrachtet, an, als vielmehr, in wie ferne dieselbe, in Absicht aller übrigen Seelenfähigkeiten, entweder zu stark oder zu schwach ist. Eine sehr starke Einbildungskraft kann daher bei einem solchen, wo Gedächtniß, Beurtheilungskraft u.s.w. ihr die Wage halten, in einem völlig gesunden Zustande der Seele statt finden; bei einem andern, wo dieses der Fall nicht ist, kann sie Krankheit seyn“ (MzE I,1,33).

Eine Seelenkrankheit entsteht demzufolge entweder aus einer fehlenden Vermittlung zwischen den Seelenkräften oder aus einem Überwiegen einer dieser Kräfte. Moritz

¹⁵⁶ Grolimund: Menschenbild, S. 99. Auch Hubert betont, daß man es im Fall Moritz' „mit einer der kompliziertesten Erscheinungen der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts zu tun hat“ (Hubert: Romantik, S. 15). Moritz zieht, so Schrimpf, „das besondere Interesse auf sich, weil er als ein feinnerviger Seismograph seiner Epoche die verschiedenartigsten Einflüsse und Strömungen der Zeit in seinem Eklektizismus unversöhnt in sich vereinigt“, z. B. Rationalismus, Empfindsamkeit, pietistische Mystik, Sturm und Drang, exzentrischer Geniekult und strenge klassizistische Kunstauffassung und sogar romantische Züge (Schrimpf: Moritz, S. 882). Daher nennt Schrimpf Moritz eine „Schlüsselfigur der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts“ (Schrimpf: Moritz, S. 882).

geht davon aus, daß alle seelischen Vermögen das Gleichgewicht der seelischen Kräfte sprengen können; dagegen wird die „falsch dichtende Einbildungskraft“ bei Kant als primäre Ursache des Wahnsinns angesehen (Anthropologie, S. 530).¹⁵⁷ Darüber hinaus liegt der entscheidende Unterschied zwischen beiden darin, daß für Kant die „Vernunft Garant und zugleich Ausdruck des Gleichgewichts der Seelenkräfte“ sei, während Moritz sie nur für eine der Seelenkräfte halte.¹⁵⁸ An anderer Stelle bestimmt Moritz den Ursprung der Seelenkrankheit als Folge einer zur Gewohnheit gewordenen unzumutbaren Äußerung der vorstellenden Kraft, weil das Wesen der Seele vornehmlich in dieser Kraft besteht (MzE IV,1,3f.) - zumal dieses Vermögen in Moritz' Augen das eigentümliche Wesen der Seele ausmacht (vgl. Kap. 1.3). Als Gesundheit gilt demgegenüber die geordnete Balance einzelner Fähigkeiten und Kräfte der Seele. Moritz entwickelt diese Definition der Seelenkrankheit in Analogie zu Marcus Herz' Krankheitsbegriff in dem Abschnitt zur Pathologie seiner „Medizinischen Enzyklopädie“ (1782).¹⁵⁹ Moritz übernimmt die Definition der Gesundheit als „Übereinstimmung aller Funktionen“ des Körpers und überträgt sie auf den seelischen Gesundheitszustand.¹⁶⁰

Diese mögliche Übereinstimmung aller Seelenkräfte ist nach Moritz allerdings bei jedem Individuum anders angelegt, wobei der jeweilige Seelengesundheitszustand vom Alter abhängig ist (MzE I,1,33). Die Vermögen im einzelnen können in den verschiedenen Lebensaltern stärker oder schwächer ausgeprägt sein, was jedoch keine Seelenkrankheit verursacht; entscheidend ist vielmehr das Verhältnis, in dem die Vermögen zueinander stehen. Daher gibt es bei Verletzung dieses Verhältnisses keine Universaltherapie, sondern „der moralische Arzt muß diese Krankheiten nach ihren Erscheinungen, nach ihren Ursachen, und Folgen studieren, wenn er es unternehmen will, sie zu heilen“ (MzE I,1,37). Er muß eine auf das Individuum abgestimmte, behutsame Diagnose stellen und „das verletzte Verhältniß zwischen den Seelenfähigkeiten, wo möglich, wieder herzustellen suchen“ (MzE I,1,37).

Von besonderer Bedeutung ist für Moritz demnach die Frage, wie man eine Idee herrschend macht und umgekehrt eine herrschende Idee wieder unterdrückt (MzE IV,1,13).

¹⁵⁷ Moritz unterscheidet sich in diesem Zusammenhang auch von seinem Mitherausgeber Maimon, der nach Leibniz und Wolff die niederen (z. B. Einbildungskraft) und höheren (Vernunft, Verstand) Seelenvermögen differenziert und behauptet, „daß die *höheren* Seelenkräfte an sich, unmittelbar keinen Krankheiten unterworfen seyn können“ (MzE X,2,45).

¹⁵⁸ Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Asoziale, S. 171.

¹⁵⁹ Vgl. Moritz' Verweis auf Marcus Herz (MzE I,1,33, Anm.).

¹⁶⁰ Vgl. L. Müller: Kranke Seele, S. 81.

Denn das Wesen der Seele besteht in Tätigkeit, d. h.: durch diesen Tätigkeitstrieb wird die Seele zur immerwährenden Veränderung und Vermehrung ihrer Vorstellungen angetrieben. Diesen Tätigkeitstrieb und den Zufluß der Vorstellungen richtig zu lenken, ist ein Hauptgegenstand der Seelenheilkunde (MzE IV,1,34).¹⁶¹ Der moralische Arzt sollte in der Lage sein, „schädliche Ideen zu verdunkeln, und andre wieder gehörig zu erhellen wissen“ (MzE I,1,37), um einer möglichen Verwirrung der Gedanken entgegenzuarbeiten.

Moritz bezieht die Leser des „Magazins“ direkt in seine Überlegungen ein, indem er sie auffordert, ihm erfolgreich angewandte Heilungsmethoden mitzuteilen. Ernestine Christine Reiske beispielsweise verbindet ihre Darstellung einiger Seelenkrankheitsbeschreibungen mit der Charakterisierung ihrer jeweiligen Heilung. Z. B. müsse man „schwermüthigen Leuten“ nicht widersprechen, sondern ihre Aufmerksamkeit in eine neue Richtung lenken (MzE III,3,32).

2.2.1.2. Moritz über das Vorhersehungsvermögen

Während Moritz' circa zweijähriger Abwesenheit (er befindet sich zwischen 1786-1788 in Italien) verändert Pockels das von Moritz initiierte Konzept des „Magazins“ grundlegend (Bd. V,1 - VII,2). In seinen Revisionen (MzE VII,3,3-11) setzt sich Moritz mit Pockels' Verfahren auseinander. Moritz' Kritik bezieht sich nicht auf die Themen, die Pockels behandelt hat, sondern auf Pockels' Haltung, der das „Magazin“ zu einem Kampforgang der Spätaufklärung umzufunktionieren versuchte. Dabei stehen Fragestellungen wie übernatürliche Phänomene, Ahnungen, Schwärmerei, Aberglauben und Träume im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Pockels. Moritz beanstandet die Selbstsicherheit Pockels' und seine Neigung, alle wichtigen und komplizierten Phänomene zu vereinfachen (MzE VII,3,4f.). Moritz warnt vor der Sucht, „viele Dinge leicht erklärlich zu finden“ (MzE VII,3,4). Bei Pockels zeige sich außerdem die Tendenz, ungeklärte Fakten als „leere Einbildungen“ abzutun (MzE VII,3,4) und das Kriterium der

¹⁶¹ Moritz veranschaulicht seine Auffassung in der „Kinderlogik“ am Beispiel des „*unordentliche[n] Knabe[n]*“ Fritz (Kinderlogik, S. 3). Hier versucht der Lehrer Stahlmann die bei Fritz schwach ausgeprägte Fähigkeit des 'Ordnen's durch die Übung vom Zusammenlegen, was zusammengehört, und Absondern, was nicht zusammengehört, zu stärken (Kinderlogik, S. 6). Auf diese Weise wird die Harmonie der Seelenkräfte wiederhergestellt, was die Ordnungsfähigkeit bei Fritz bewirkt.

sozialen Nützlichkeit zum alleinigen Beurteilungsmaßstab zu machen (MzE VII,3,3). Moritz wendet sich gegen den moralisierenden Ton Pockels'. Das „Magazin“ soll nicht „unmittelbar Moral lehren, und eben so wenig unmittelbar dem Aberglauben entgegen arbeiten“ (MzE VII,3,3). Das ist nicht der nächste Zweck, sondern die „sichre Folge“ der Zeitschrift (MzE VII,3,3f.). Das weitgehend unbekannte und meist auch rätselhafte Gebiet des Unbewußten soll allein Gegenstand der Wahrheitsforschung sein. Das „Magazin“ darf nicht als ein Propagandainstrument gegen Schwärmerei und Aberglauben mißbraucht werden. Allein eine distanzierte Beobachtung, nicht die moralische Bewertung, kommt dem Psychologen, nach Moritz, demnach zu. Er habe nur zu beobachten und zu forschen, aber nicht zu bestimmen, wie die Dinge sein sollten (MzE VII,3,6).

Moritz faßt den Endzweck des „Magazins“ folgendermaßen zusammen: „[...] es soll das Mannigfaltigste von den äußern Erfahrungen unsers Wesens sammeln, und es für den Denker und Forscher aufbewahren; die Erfahrungen sollen freilich durch Nachdenken geleitet, das Nachdenken aber auch wechselseitig durch die Erfahrungen berichtigt werden. Dieß Magazin soll keine Strafpredigten gegen Aberglauben und Schwärmerei enthalten, sondern beide als Gegenstände der ruhigen Beobachtung aufstellen, damit ihr Grund und Ungrund sich von selbst aufdecke. Es soll die Geschichte von den Krankheiten der Seele aufbewahren, und die Leiden der Unglücklichen sollen den Arzt der Seele anspornen, der Quelle der Heilmittel nachzuspähen“ (MzE VIII,1,3f.).

Moritz' Grundprinzipien sind die Offenheit für alles Spekulative und Metaphysische sowie die behutsame Auswertung des gesammelten Materials. Diese Grundsätze treten besonders auffällig in der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen in Erscheinung. Moritz will solche Themen vor Pockels' voreiliger, strikt rational-kausaler Vereinfachung schützen. Dabei betont er vor allem die methodischen Schwierigkeiten in der Untersuchung derjenigen Phänomene, deren Überprüfung der zeitgenössischen empirischen Psychologie mehr oder weniger unmöglich ist. Dabei geht Moritz von der Annahme aus, daß sich letztendlich alles natürlich erklären lasse, „weil es nicht wohl anders, als *natürlich* seyn kann“ (MzE VII,3,4). Auch läßt er die Möglichkeit der bisher noch nicht entdeckten Fähigkeiten des Menschen offen, „daß jenseit der unübersehbaren Fläche wohl etwas liegen könne, welches von Menschengedanken noch nicht erforschet ist“ (MzE VII,3,9). Moritz hält es daher für möglich, daß es ein Vorhersehungsvermögen gibt. Dieses Vermögen - so Moritz - könnte eine bisher noch unbekannte und daher ungenutzte Seelenfähigkeit sein, die eben dadurch ihre allgemeine Wirksamkeit verlo-

ren habe, daß sie bislang zu wenig gebraucht worden sei (MzE I,1,70). Obwohl wissenschaftliche Kriterien für die Analyse derartiger Phänomene noch nicht vorhanden seien, dürfe man sie dennoch nicht einfach leugnen.

Im Gegensatz zu Pockels versucht Moritz nicht (getreu seinem Konzept), krampfhaft eine rational klingende Erklärung für die Entstehung solcher Phänomene zu finden. Der theoretischen Herleitung setzt er das bloße Sammeln der Fakten entgegen. Dennoch liefert Moritz zu zwei Geschichten Erklärungen und kommt dabei zu ähnlichen Ergebnissen wie Pockels. Z. B. betont Moritz auch, daß die Einbildungskraft in Begebenheiten, die gemeinhin als Ahnungen bezeichnet werden, eine große Rolle spielt. Als Beispiel für das Vorhersehungsvermögen führt Moritz zwei Träume an, die später tatsächlich in Erfüllung gegangen sind, und versucht, sie auf eine natürliche Weise zu erklären.

Der Arzt Christoph Knappe aus Berlin teilt seinen eigenen Lotterietraum mit (MzE I,1,70-81), in dem er seine Lotterienummer gezogen sah. Am nächsten Tag geschah alles, wie er geträumt hat. Moritz bewertet die Geschichte von Knappe als ein wirkliches Faktum, welches „ein solches Vorhersehungsvermögen der Seelen zu beweisen“ scheinne (MzE I,1,70f.), „weil die Vorhersehung gerade eines der *allerzufälligsten Dinge, das Herauskommen einer Zahl in der Lotterie*, betrifft“ (MzE I,1,81, Anm.).¹⁶²

Später relativiert aber Moritz seine Meinung und hält diese Art von Träumen für logisch erklärbar (MzE IV,1,13-16). Er erklärt diesen Traum durch Ideenassoziation, zumal sich Knappe bereits am Vortag mit der morgigen Lotterie-Ziehung beschäftigt hat. Die Idee, d. h. der Lotteriedanke, mit dem Knappe zum Schlafen ging, wurde im Traum wieder aktiv. Die Tatsache, daß im Traum Knappes Nummern gezogen wurden, sei deswegen als natürlich zu bezeichnen, weil die Phantasie¹⁶³ den Wunsch, in der Lotterie zu ge-

¹⁶² Jung-Stilling drückt diesen Traum in seiner „Geisterkunde“ wörtlich aus (S. 132-140) und kommentiert wie folgt: „Auch ich habe drey Ahnungen, deswegen aus vielen herausgesucht, weil hier keine Täuschung der Einbildungskraft, oder auch irgend eine äussere Verkettung der Umstände, die der Seelen Stoff zur Errathung hätte geben können, denkbar ist, und endlich weil sie alle Eigenschaften der historischen Glaubwürdigkeit haben“ (Jung-Stilling: Geisterkunde, S. 140). Walch erklärt dagegen solche Geschichte durch Nachbildung: Wenn eine Begebenheit zufällig eintritt, die man sich gewünscht oder befürchtet hat, bilden sich viele Menschen, die leidenschaftlich zur Furcht oder Hoffnung geneigt sind, ganz leicht ein, vorher eine Ahnung davon gehabt zu haben. Jemand spielt z. B. in der Lotterie und wünscht sich sehr, daß sein Los gewinnt. Zufälligerweise gewinnt er und glaubt nun, daß er eine Ahnung vom Lotteriegewinn gehabt habe (Walch: Philosophisches Lexicon, Bd. I, Sp. 162).

¹⁶³ ‚Einbildungskraft‘ und ‚Phantasie‘ werden im „Magazin“ synonym gebraucht.

winnen, im Traum verwirklichen ließ (MzE IV,1,15f.). Da Knappe sehr oft von einem Lotteriegewinn geträumt habe (er erzählt in seinem Beitrag noch zwei weitere Lotterieträume), wäre es nicht zu verwundern, daß sein Traum endlich eingetroffen wäre (MzE IV,1,16).

Pastor Ulricis Traum vom Tod seines Freundes - ein anderes Beispiel von Wahrtraum (MzE III,1,47-56) - läßt sich nach Moritz ebenfalls durch bisherige Umstände natürlich erklären (MzE IV,1,17-22). Ulrici mußte, so Moritz, vom Tod seines Freundes träumen, weil dieser schon seit langem wiederholt seinen bevorstehenden Tod angekündigt hatte. Weil sein Freund nicht krank war, träumte Ulrici nicht von einer natürlichen Todesursache (wie Krankheit), sondern von einem durch Unfall verursachten Tod. Als Erklärung für Ulricis Vorhersehung (sein Freund stürzte - wie im Traum - tatsächlich vom Pferd) gibt Moritz die Möglichkeit an: der Pastor habe vielleicht schon davon gehört, daß die Pferde seines Freundes leicht scheu werden. Die Tatsache, daß er in der Nacht vor dem Unglück davon geträumt habe, sei gewiß dadurch verursacht, daß Ulrici von seinem Freund die Nachricht erhalten hatte, derselbe werde an diesem Tag nach H. fahren. Moritz hebt in dieser Geschichte die Rolle der Einbildungskraft hervor. Die Einbildungskraft des Pastor Ulrici würde durch die Sorge um seinen Freund aktiviert, dadurch ein schon seit langem unbewußt vorhandener Gedanke erweckt und im Traum das Ganze als gegenwärtig vorgestellt. Die Wirkung der Einbildungskraft auf den Körper sei so groß, daß sie im Extremfall sogar den Tod verursachen könne. Wenn ein Mensch sich ständig mit einem angekündigten Tod beschäftigt, verursacht die mit diesem Gedanken überspannte Einbildungskraft ungünstige Veränderungen im Körper, die den Tod hervorbringen können. Daher sind die „traurige[n] Ahnungen [z. B. herannahender eigener Tod], die man sich in den Kopf gesetzt hat, weit öfter *Ursachen als Vorbedeutungen* des Todes“ (MzE IV,1,20).

Bei Pockels finden sich, wie noch auszuführen sein wird (vgl. Kap. 2.2.2.2.1), ähnliche Aussagen.

2.2.2. Carl Friedrich Pockels

Pockels wurde am 15. November 1757 zu Wörmlitz bei Halle als Sohn des Pastors Joh. Gottlieb Pockels geboren. Ab 1776 studierte er Theologie an der Universität Halle, und während dieser Zeit kam er mit den philanthropischen Ideen der Aufklärung in Berührung. Im Jahre 1780 übernahm er die Erziehung der beiden jüngsten Söhne von Herzog Karl Wilhelm Ferdinand zu Braunschweig und Lüneburg, der Herzöge August und Friedrich Wilhelm, und lebte bis zu seinem Tod am 29. Oktober 1814 in dieser Adelsfamilie. Pockels war kein tiefsinniger Gelehrter, sondern eher ein Mann von „weltmännischer Bildung, gesundem Urtheil und guter Beobachtungsgabe“¹⁶⁴ und genöß in seiner Zeit den Ruf eines populär-philosophischen Schriftstellers. Mit besonderem Interesse widmete er sich Fragen der Psychologie und der Pädagogik. Nach der Herausgeber Tätigkeit des „Magazins“ hat Pockels eigene Zeitschriften publiziert (allerdings ohne großen Erfolg), z. B. die „Denkwürdigkeiten zur Bereicherung der Erfahrungsseelenkunde und Charakterkunde. Ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte“ (1794) und die „Neuen Beyträge zur Bereicherung der Menschenkunde überhaupt und der Erfahrungsseelenlehre insbesondere. Ein Buch für Gelehrte und Ungelehrte“ (1798).

2.2.2.1. Pockels und das „Magazin“

Pockels gibt das „Magazin“ von 1787 (V,1) bis 1789 (VII,2) heraus. Seine Redaktion bedeutet - wie bereits erwähnt - eine grundlegende konzeptionelle Umgestaltung. Er publiziert im Gegensatz zu Moritz weniger Geschichten von psychopathologischen Individuen. Sein Interesse richtet sich vielmehr auf das normale Verhalten des Menschen und darauf, ein Modell der seelischen Gesundheit zu entwickeln. Pockels zieht dabei die Auszüge aus Autobiographien erfolgreicher Männer den Beiträgen des Publikums vor. Während seine früheren Beiträge relativ umfangreich sind, konzentriert er sich später auf einige wenige Themen, z. B. parapsychologische Erscheinungen (Ahnung, Visionen etc.), Leidenschaften, Träume und Nachtwandler. Die Beiträge z. B. über Sprache und Erinnerung finden in späterer Zeit nur kurz Erwähnung (bzw. wiederholt Pockels seine

¹⁶⁴ Biographie, Bd. 26, S. 339.

frühere Meinung an dieser Stelle). Er liefert weniger Fallgeschichten als vielmehr Abhandlungen, etwa über die Sprache, das Lachen oder über die Leidenschaften. Außerdem publiziert er Beiträge zu Themen wie das Wunderbare und die Schwärmerei, die in jener Zeit sehr populär waren. Insgesamt läßt sich beobachten, daß er seine eigene Meinung immer mehr in den Vordergrund stellt. Seine Stellungnahmen über die erschienenen Beiträge sind vor allem in den von ihm verfaßten Revisionen sowie in den Anmerkungen bzw. Zusätzen zu finden, mit denen er die Beiträge von anderen kommentiert. Er war nicht fähig oder hat nicht beabsichtigt, die Erfahrungsseelenkunde zu systematisieren. In dieser Richtung hat Maimon (vgl. Kap. 2.2.3) Erfolg gehabt.

2.2.2.2. Pockels über das Vorhersehungsvermögen

Mit seinen an der Popularphilosophie orientierten Interessen und seinem einseitigen und moralisch gefärbten aufklärerischen Standpunkt wendet Pockels sich als Aufklärer entschieden gegen Aberglauben, Ahnungen, Wahrträume und dergleichen. Er bezeichnet es als einen Zweck des „Magazins“, den „Glauben an die Einwirkung guter oder böser Geister auf das Gemüth und die Handlungen der Menschen mit Gründen der Vernunft zu widerlegen“ (MzE VI,2,1f.), und funktionalisiert das „Magazin“ gewissermaßen zu einem Kampfblatt der Berliner Aufklärung gegen Schwärmerei und Aberglauben. Das „Magazin“ soll nicht nur zum Nachdenken des Einzelnen über sich selbst anregen und der Pädagogik lehrreiche Winke geben, sondern „dem Aberglauben und der Schwärmerei entgegen [...] wirken“ (MzE VI,2,3). Pockels versucht, in seinen Revisionen und Anmerkungen die Geistererscheinungen, Ahnungen und Divinationen rational zu erklären, um ihre Narrheit¹⁶⁵ bloßzustellen. Von daher ist es verständlich, daß sich im 5. und 6. Band gerade solche Aufsätze häufen, in denen Pockels versucht, die meisten in diesem Bereich beobachteten Erscheinungen als Folge von Zufall und Einbildung zu widerlegen und die angeblichen Beweise zu entkräften.

Pockels bestreitet im Gegensatz zu Moritz die Existenz des Vorhersehungsvermögens. Nach Pockels ist „ein Ahnungsvermögen der Seele, das sich nicht auf *eine physische Art* erklären läßt“, etwas Übernatürliches, Unbrauchbares und wegen der Neigung des

¹⁶⁵ Pockels bezeichnet „Schatzgräber, Geisterbanner, Geisterbesprecher, Geisterseher“ und dergleichen Leute als Narren, die wieder in neueren Zeiten „so vielen Unfug zu treiben anfangen“ (MzE VI,3,2).

Menschen zum Wunderbaren sogar Schädliches (MzE V,1,7f.). Denn zum einen widerspricht ein solches Vermögen der Logik der Denkkraft (die natürliche Folge und Verbindung der Ideen) und der natürlichen Schlußfolge, mit Hilfe derer der Mensch das Zukünftige durch Vergleich von Ursache und Wirkung vorhersehen kann: Er kann demnach nichts erfahren, was nicht auf seine Sinne wirkt,¹⁶⁶ nichts vorhersehen, was er nicht mittels der bestimmten Denkform durch Vernunftschlüsse herausgebracht hat. Zum anderen wird dieses Vermögen bei vielen Menschen gar nicht bemerkt (am wenigsten bei den „aufgeklärten“, von Aberglauben und Vorurteilen „freien“). Drittens würde - Pockels zufolge - ein solches Vermögen, falls es existiert, mehr Qual als Glückseligkeit verursachen. Außerdem lassen sich, so Pockels, die meisten Ahnungen natürlich und psychologisch wie folgt erklären: Erstens kann man aufgrund der vorhergegangenen und gegenwärtigen Umstände deren Folgen in der Zukunft vermuten. Zweitens verursachen bestimmte Gemütslagen, z. B. Melancholie, Einbildung und hypochondrische Grillen, unklare Empfindungen, die man gerne als Ahnung bezeichnet. Drittens bildet man sich nach einem Unglück ein, eine bestimmte Ahnung davon gehabt zu haben oder das Vorgeahnte ist zufällig eingetroffen (MzE V,1,4-7). Die Geschichten von Geistererscheinungen und Ahnungen gehören nach Pockels nicht einmal in dieses „Magazin“ (MzE VII,1,11), und sie sollten ohne genaue psychologische Untersuchung nicht veröffentlicht werden (MzE VI,1,93). Pockels wiederholt mehrmals in seinen Revisionen, Anmerkungen und Beiträgen die Erklärungen anderer Autoren über das Vorhersehungsvermögen.

2.2.2.2.1. Ahnung

An verschiedenen Fallgeschichten sucht Pockels das Vorhersehungsvermögen durch Einbildungskraft zu erklären. Nach Wolff ist die Einbildungskraft, eines der im 18. Jahrhundert am meisten diskutierten Themen, das Vermögen, Vorstellungen von sinnlich abwesenden Dingen hervorzubringen (Vernünftige Gedanken, §. 235), d. h. sie reproduziere das, was die Seele schon vorher sinnlich wahrgenommen habe, könne darüber hinaus aber auch erfinderisch eine Erscheinung erzeugen, die man für wahr hält.

¹⁶⁶ Pockels: „[...] daß wir alle menschliche Erkenntniß durch die Sinne bekommen, und daß die ersten Abstraktionen sich auf den Gebrauch der Sinne [...] beziehen“ (MzE II,2,19).

Diese produktive Fähigkeit der Einbildungskraft spielt nach Pockels in Ahnungen, Visionen, Aberglauben und Schwärmerei eine große Rolle.

G.E.S. Hennig, der Kirchenrat aus Königsberg, sendet die Geschichte einer schwangeren Frau ein (MzE I,2,78-82). Diese Kaufmannsfrau namens Krausin hat im Januar 1782 eines ihrer Kinder verloren. Daraufhin kündigte sie an, daß sie im Januar nächsten Jahres wieder ein Kind gebären und selbst sechs Wochen später sterben würde. Tatsächlich brachte sie in der angekündigten Zeit am selben Tag, an dem ihr Kind ein Jahr zuvor gestorben war, ein Kind zur Welt, das aber nur einige Wochen lebte. Indessen fand sich ein Geschwür am Unterleib der Frau, und sie starb - wie vorhergesagt - am 8. Februar.

Pockels sieht in dieser vorgegebenen Ahnungsgeschichte „nichts *Sonderbares*“ (MzE V,1,8-12). Die Mutter trauere um den Tod eines geliebten Kindes und beschäftige sich mit dem Gedanken daran, ihrem Kind in den Tod zu folgen. Ihre – durch ihren körperlichen Zustand (die Schwangerschaft zum einen, das Geschwür im Unterleib zum anderen) - lebhaft gewordene Phantasie bekräftigte ihren Gedanken, daß sie bald sterben würde. Nach Pockels starb sie an ihrer Krankheit, nicht weil sie ihren Tod vorher geahnt hatte. An dieser Erzählung schätzt Pockels die Bemerkungen des Verfassers über den Charakter dieser Frau - Henning bescheinigte ihr ein sehr lebhaftes Temperament, feurige Einbildungskraft, feiner Nervenbau etc. (MzE I,2,81) – „weil der *körperliche Theil* des Menschen oft gerade den *meisten Antheil* an gewissen vorgegebenen Vorgefühlen künftiger Uebel hat“ (MzE V,1,11).

Eine weitere Todesahnungsgeschichte schickt ein anonym er Einsender (MzE II,1,72-75). Ein junger Mann von vierundzwanzig Jahren kündigte seinen nahestehenden Tod an. Er hatte schon über ein halbes Jahr lang Kopfschmerzen gehabt. Am Sonntag vor seinem Tod ging er am Grab seines Bruders vorbei, der vor sieben Jahren an einem hitzigen Fieber gestorben war, und sagte, daß er am kommenden Sonntag sterben würde. In der folgenden Woche nahmen die Kopfschmerzen zu, in der Nacht von Samstag auf Sonntag starb er (und damit am gleichen Tag wie sein Bruder vor sieben Jahren). Nach seinem Tod hat man in einem Kleiderschrank einen von ihm geschriebenen Zettel gefunden. Darin stand, daß er geträumt habe, er werde nach drei Jahren am gleichen Tag und um dieselbe Zeit sterben wie sein Bruder.

Wiederum findet Pockels eine rationale Erklärung für diesen Traum (MzE V,1,12f.).¹⁶⁷ Die Seele des jungen Mannes habe sich mit dem Tod des Bruders beschäftigt und sich nach einem Wiedersehen gesehnt. Aus diesen Vorstellungen und Empfindungen heraus sei sein angezeigter Traum auf die natürlichste Weise entstanden. Der junge Mensch dachte also immer an seinen nahen Tod und beunruhigte sich darüber. Deswegen wurde seine Gesundheit nach und nach durch seine ängstliche Phantasie geschädigt. Seine ständigen Kopfschmerzen und der Gedanke, daß er nach seinem Traum noch acht Tage zu leben habe, setzten seine Einbildungskraft in Bewegung. Der Gang zum Kirchhof beschleunigte die noch entfernt liegende Krankheit seines Körpers, und so starb er wirklich am angekündigten Tag. Er wurde damit, so Pockels, ein Opfer seiner Einbildung. Eine sehr lebhaftere Einbildungskraft kann nach Pockels zur Erfüllung solcher vermeintlichen Ahnungen beitragen und sogar den Tod verursachen: *„Vielleicht giebt es selbst einen so hohen Grad der Einbildungskraft, daß die Seele zu denken, und sich ihrer Bewusst zu seyn in dem Moment aufhört, wo sie sichs fest einbildet, daß sie zu denken aufhören müsse; so daß also, ob wir gleich hievon noch keine genaue Beispiele anführen können, der Tod bloß die Folge einer sehr lebhaften Vorstellung werden könnte, welche sich die Seele einige Zeit, als das letzte Ziel ihrer Thätigkeit gedacht hatte“* (MzE VII,2,12).

Die Wirkung der Einbildungskraft ist so stark, daß sie die Krankheiten verursachen und umgekehrt auch heilen kann, wie Pockels annimmt, „daß manchemal kranke Leute durch eine lebhaftere Vorstellung ihrer Genesung gesund werden können, wie oft *Gesunde aus Einbildung* krank werden“ (MzE V,2,15).

Eine Geschichte von einem Mädchen (MzE I,2,74-78: Aus dem Englischen des Lord Monboddoo übersetzt von G.L. Spalding) erwähnt Pockels als Beweis für die „Heilkraft der menschlichen Einbildungen“ (MzE V,3,11). Das Mädchen litt unter einer Krankheit, die Louping, d. h. hüpfendes Fieber, heißt. Sie bildete sich ein, daß das Wasser eines benachbarten Brunnens sie heilen werde. Nachdem sie das Wasser getrunken hatte, wurde sie wirklich von ihrer Krankheit geheilt.

Die Kurmethode, die übersteigerte Einbildungskraft zu normalisieren, bedeute nach Pockels, der Denkkraft neue Richtung zu geben (MzE VI,3,46).¹⁶⁸

¹⁶⁷ Johann Ludwig Adam Schlichting kommentiert diese Geschichte auf ähnliche Weise (MzE IV,3,123-125). Der Einfluß der Einbildungskraft auf den Körper wird besonders hoch eingeschätzt: „So hängt oft in einiger Betrachtung ganz willkürlich die Bestimmung der Todesstunde von der Stärke der Einbildungskraft ab“ (MzE IV,3,125).

¹⁶⁸ Vgl. auch Reiske (MzE III,3,32); Moritz (MzE IV,1,34).

Die meisten Ahnungen erklärt Pockels mit seinem Konzept der „dunkle[n] Idee“,¹⁶⁹ die meistens körperliche Ursachen habe, und dem darauf folgenden Zufall. Eine gewisse dunkle Idee von einem herannahenden Unglück schwebte den Menschen vor und lasse ihnen keine Ruhe. Sie begleite sie überallhin, und später trete zufällig ein Unglück ein. Dabei werde die dunkle unangenehme Empfindung auf dieses Unglück appliziert, ohne zu überprüfen, ob es zwischen diesem dunklen Gefühl und der Begebenheit einen Zusammenhang gibt oder nicht. Dann werden die gleichen Empfindungen als Ahnungen angesehen oder vorgegeben (MzE VI,1,10). Aber sie können nach Pockels schon allein deswegen nicht als etwas Vorbedeutendes betrachtet werden, weil nicht klar sein kann, worauf sie sich wirklich beziehen (MzE VII,2,17f.).

Die im zweiten Stück des zweiten Bandes im „Magazin“ (S. 99-101 von königlichem Kammer-Kalkurator Friedrich Albert Zimmermann mitgeteilt) angeführten Beispiele¹⁷⁰ sind für Pockels kein Beweis für das Vorhersehungsvermögen der Seele (MzE V,1,16), weil sie sich nur auf gewisse dunkle Empfindungen gründeten, die aller Wahrscheinlichkeit nach von körperlichen Ursachen veranlaßt worden seien,¹⁷¹ wobei der Zufall eine große Rolle spiele.

Eine weitere Geschichte von dunklen Ideen ist die des Arztes Georg Christian Gottlob Wedekind (MzE III,2,80-87). Wedekind mußte verreisen, war aber in Sorge um eine seiner Patientinnen, die dem Anschein nach nicht schwer krank war. Sie ist während seiner Reise gestorben. Die innere Unruhe und dunkle Idee vom kommenden Übel ist nach Pockels aus der hypochondrischen Laune und dem ängstlichen Charakter des Arztes zu erklären. Der Tod seiner Patientin hat sich zufällig ergeben (MzE VI,1,11-13).

Pockels versucht darüber hinaus, das scheinbare Ahnungsvermögen physisch zu erklären; als eine Ursache nennt er einen feinen Geruchssinn.

¹⁶⁹ Pockels verwendet den Begriff der 'dunklen Idee' von Leibniz in seiner Diskussion über das Vorhersehungsvermögen.

¹⁷⁰ Herr Kirchner springt von der Landkutsche und geht aus einem inneren Drang zu Fuß. Bald darauf stürzt die Landkutsche um, und er wird nicht zerquetscht. Die ins Kloster gesteckte Ehefrau empfindet eine heftige Begierde zu entfliehen; sie flieht tatsächlich und findet in einem Wirtshaus ihren Mann.

¹⁷¹ Die Einbildungskraft wird Pockels zufolge durch verschiedene Umstände aktiviert, vornehmlich durch eine lebhaftere Bewegung des Blutes und des Gehirns (MzE VI,1,34).

Im zweiten Stück des zweiten Bandes im „Magazin“ (S. 16-17, von einem gewissen Liphardt aus Stettin) wird von einem Mann erzählt, der seinem Gegenüber aus dem Gesicht lesen kann, ob er bald sterben werde. Auf einem Spaziergang begegnete dieser Mann einmal einem jungen Mädchen. Er sagte ihren baldigen Tod vorher, und vier Tage später war sie tot.

Pockels sucht die Ursache dieser sonderbaren Begebenheit in den feinen Geruchsnerve des Mannes (MzE V,1,13-16). Der Mann könne mittels seiner feinen Geruchsnerve ein Vorgefühl vom Tod eines noch anscheinend gesunden, aber bereits wie eine Leiche riechenden Menschen haben, wobei ihm die „blühenden Wangen“ (MzE V,1,15) des Mädchens von seiner überreizten Phantasie als totenbleich dargestellt werden.

Der Kanzleidirektor und Dichter Leopold Friedrich Günther von Goekingk schildert seine eigene Erfahrung (MzE II,3,118-121). Er hatte schon seit seiner frühen Jugend oft ohne die geringste äußere Veranlassung gedacht, dieser oder jener Bekannte sei ihm nahe, werde jetzt gleich zu ihm kommen (wenn er zu Hause war) oder ihm begegnen (wenn er gerade auf der Straße war), und seine Vorgefühle trafen nicht selten ein. Goekingk selbst liefert eine physische und natürliche Erklärung für diese Erscheinung, indem er seinen feinen Geruchssinn dafür verantwortlich macht.¹⁷² Auch Pockels ist davon überzeugt, daß es Menschen von äußerst feinen Geruchsnerve gibt (MzE V,1,18), und verweist auf Fälle in Hennings' „Ahndungen“.

Des weiteren widerspricht Pockels der Hypothese, daß der Mensch durch Schutzgeister zukünftige Dinge erfahre (MzE V,2,1-10). Alle neuen Begriffe und Empfindungen entstünden entweder durch Selbstbeobachtung oder durch die Mitteilung von anderen (mittels symbolischer Zeichen, eigentlicher Wortsprache, Gesichtsausdrücken oder Gesten). Weil die menschliche Seele ohne symbolische Zeichen keine neuen Begriffe von anderen erhalten könne, sei es nicht möglich, daß ein „anderes geistiges Wesen“ (MzE V,2,3) außer uns - durch Gebärdensprache oder Worte - mit uns rede. Pockels läßt offen, ob es einen anderen Kommunikationsweg zwischen den Menschen und anderen Geistern in höherer Ebene geben könnte, aber bei dem jetzigen Wissensstand wäre eine andere Mitteilungsmethode außer dem symbolischen Zeichen undenkbar. Wenn jemand einmal eine Sprache erlernt habe, werde seine Denkweise auf dieses symbolische Sy-

¹⁷² Dessoir bewertet diese Erklärung als den vernünftigsten Standpunkt (vgl. Dessoir: Geschichte, S. 286).

stem aufgebaut, und ohne diese Zeichen könne er nicht deutlich und zusammenhängend denken. Außerdem sei eine Hypothese (die Ahnung) durch eine andere Hypothese (uns umgebende Geister) nicht beweisbar. Nur Unwissenheit und Schwärmerei nenne göttliche Wirkung als Grund für das Ahnungsvermögen. Und wegen der menschlichen Eitelkeit, welche so gern höheren Umgang mit unsichtbaren Geistern hätte, eskaliere diese Neigung zum unvernünftigen Glauben.

Cardanos Geschichte (er erwähnt in seiner Autobiographie, deren Auszug Pockels im „Magazin“ veröffentlicht hat (MzE VI,2,72-110), den Schutzgeist, mit dessen Hilfe er die Zukunft vorhergesehen zu haben glaubt) kommentiert Pockels mit der oben erläuterten Auffassung und hält Cardanos Behauptung entgegen, daß er wegen der genauen Aufmerksamkeit auf alle seine körperlichen Empfindungen ihm bevorstehende Begebenheiten bereits vor deren Eintreten vermuten konnte. Mit dem Alter sei Cardano abergläubisch geworden; er habe Anfälle melancholischen Wahnwitzes gehabt, in denen sich ihm Dinge zeigten, die nicht existierten und seine Einbildungskraft mit Wunderbildern anfüllten (MzE VI,2,109f.).

Der Gottheit ist nach Pockels der Ursprung der Ahnung nicht zuzuschreiben (MzE V,2,10-13). Gott sei die Verkörperung der Vernunft und handle nach „reinen Vernunftbegriffen“ (MzE V,2,10) und natürlichen Gesetzen, die er selbst geschaffen habe. Ab und zu könne eine Idee oder ein Gefühl ohne wahrscheinlichen Zusammenhang plötzlich entstehen, aber es sei kein Beweis ihres göttlichen Ursprungs, sondern sie sei möglicherweise in einem vorhergehenden Seelenzustand begründet. Bange Gefühle seien eine Wirkung der Einbildungskraft oder der gegenwärtigen unbewußten Gemütslage, wobei derartige Gefühle nach Pockels fast immer körperlichen Ursprung haben.

2.2.2.2. Visionen

Visionen sind nach Schulze diejenigen Erscheinungen, die man mittels des Auges als Bilder von Gegenständen wahrnimmt, die in Wirklichkeit gar nicht existieren. Die Ursache solcher Erscheinungen liegt teils in äußeren Objekten, die von der Phantasie zum Gegenstand der Visionen gemacht werden, teils in vorübergehenden Reizen im Auge,

teils in der übersteigerten Einbildungskraft (Schulze: Philosophische Wissenschaften, Bd. I, S. 91).

Auch Pockels' Auffassung nach sind Visionen „Spielereyen“ der menschlichen Einbildungskraft (MzE VI,3,7).

Der Privatgelehrte Carl Gotthold Lenz aus Jena hat einige Geschichten von Erscheinungen eingesandt und Erklärungsversuche beigelegt (MzE IV,1,70-78). Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte eines neunjährigen Mädchens, das im Traum einen Teufel gesehen hat (MzE IV,1,70f.). Pockels erklärt diese Begebenheit als Nachwirkung auf einen plötzlichen Schrecken, was bei jungen, noch nervenschwachen Leuten leicht vorkommen kann (MzE VI,2,6). Eine weitere Vision, eine weiße Gestalt, die der Beiträger Lenz als Junge öfters in der Nacht gesehen hat (MzE IV,1,71), läßt sich nach Pockels auf eine lebhaftere Einbildungskraft zurückführen, sowie auf eine vom Verfasser selbst angegebene Anlage zum Nachwandeln und auf sein „sehr feine[s] Nervensystem“ (MzE VI,2,7). Eine dritte Vision, die Erscheinung einer blauen Figur im Keller, die Lenz ebenfalls selbst gesehen hat (MzE IV,1,74f.), erklärt Pockels aus der Veränderung der Sehnerven vom hellen Tageslicht zu einem dunklen Ort, wobei die Phantasie diese Erscheinung noch verstärkt habe, wie schon Lenz für die Erörterung dieser Geschichte angegeben hat. Möglicherweise - so Pockels - gehen derartige Empfindungen, von denen verschiedene Leute berichteten, auch auf die jeweiligen Luftverhältnisse oder ähnliche Ursachen zurück, woraus dann in dieser Gegend der Volksglaube entstanden sei, daß es eine blaue Gestalt gebe (MzE VI,2,10).

Zwei Fälle von Visionen sendet ein anonymes Beiträger aus Stralsund ein. Die Visionsgeschichte einer Wöchnerin (MzE IV,2,38-40) begründet Pockels ebenfalls mit der übersteigerten Phantasie dieser Frau. Die Frau sah ihren Bruder, der vor mehreren Jahren in die Türkei gereist war, in orientalischer Kleidung. Diese Erscheinung verschwand, als sie den Namen ihres Bruders rief. Nach Pockels (MzE VI,3,8) habe die Wöchnerin oft an ihren Bruder gedacht. Die Einbildungskraft habe dabei das Bild ihres Bruders im Traum vorgemalt. Ihre Einbildungskraft sei schon deshalb sehr lebhaft gewesen, weil sie als Wöchnerin eine Kranke gewesen sei, deren Nervensystem angegriffen ist – Der Einsender vermerkt auch diese körperlichen Umstände der Frau als die Ursache dieser Vision (MzE IV,2,40). Daher glaube sie, diese Vision gesehen zu haben. Die Geschichte eines Vaters, der sein Kind tot im Sarg gesehen hat (MzE IV,2,40f.),

führt Pockels auf Alkoholeinfluß und dadurch verstärkte Einbildungskraft zurück (MzE VI,3,10-13).¹⁷³ Nach einem Glas Wein sei die Vorstellungskraft des Vaters vielleicht deshalb so lebhaft geworden, weil einige Zeit vorher in einer Gesellschaft von der Vision eines toten Kindes gesprochen worden sei oder weil eine Veränderung der Sehnerven das gleiche Bild hervorgerufen habe. Das Kind wurde tatsächlich krank und ist nach acht Tagen gestorben, wobei Pockels die Todesursache in einer Krankheit oder der damals grassierenden Epidemie sieht. Möglicherweise habe sich der Vater diese Vision erst nach dem Tod des Kindes eingeredet (MzE VI,3,12).

2.2.2.2.3. Wahrträume

Pockels versucht zu beweisen, daß die „Meinung von einer im Traum entstehenden Vorhersehungskraft der Seele eine leere Hypothese sey“ (MzE VII,2,2f.). Er findet für die sogenannten „bedeutenden Träume“ (MzE VII,2,3) verschiedene natürliche Erklärungen (MzE VII,2,3f.). Man habe schon vorher einige, wenigstens dunkle Begriffe¹⁷⁴ von der später erfolgten Begebenheit gehabt, und diese Gedanken werden im Traum wieder aktiv. Möglicherweise bildet man sich später ein, ein mit der späteren Begebenheit identisches Bild geträumt zu haben. Oder im Traum werde ein schon längst vergessener Gedanke wieder aufgeweckt. Vorhersehung sei, so Pockels, meist nur ein Betrug der Sinne, eine schwärmerische Nachbildung, oder auch durch einen Drang, das Geträumte zu verwirklichen, entstanden. Auch ein gewisser Zufall könnte eine Rolle gespielt haben.

Im dritten Stück des fünften Bandes im „Magazin“ (S. 18-22) wird eine Geschichte geschildert, die einen „schwer zu erklärende[n] Traum“ zum Inhalt hat. Ein Ehepaar, das glücklich miteinander lebte, mußte sich wegen Geschäften des Ehemannes trennen. Eines Abends erhielt die Frau einen Brief von ihrem Mann, in dem er versicherte, er befinde sich wohl, und es gebe keine Gefahr. Die Frau schlief ein und träumte von ihrem

¹⁷³ Vgl. hierzu den Kommentar vom Verfasser dieser Geschichte: „Immer ein merkwürdiger Sprung der Einbildungskraft“ (MzE IV,2,41).

¹⁷⁴ Der Leibnizsche Begriff der `dunklen Vorstellungen` findet sich auch in der Pockels' Erklärung zu den Wahrträumen. Pockels zufolge werden im Traum viele dunkle Vorstellungen wieder wach (vgl. Mühlher: Dichter, S. 101).

Mann, der an einer Wasserquelle verwundet lag. Ein Offizier war bei ihm und versuchte vergeblich, das Blut zu stillen. Er gab ihm aus seinem Hut zu trinken, der Verletzte aber starb. Einige Zeit nach dem Traum kam die traurige Nachricht, der Ehemann sei unterwegs getötet worden. Vier Monate später traf die Witwe den Offizier, der im Traum ihrem Mann im letzten Augenblick geholfen hat, in der Kirche. Seine Erzählung stimmte mit den Begebenheiten im Traum genau überein.

Pockels stellt an dieser Stelle die Erklärung Dietrich Tiedemanns vor, die dieser in seinen „Untersuchungen über den Menschen“ (Teil III, S. 240) mitgeteilt hat. Die Frau habe demnach ausreichend Grund gehabt, sich um ihren Mann zu sorgen. Deswegen habe sie den oben geschilderten Traum gehabt. Sie wußte, daß die Gegend, wo der Mann sich zuletzt befand, sehr gefährlich war und es dort viele Offiziere gab, so daß die Hilfe eines Offiziers nicht unwahrscheinlich war. Da ihr Mann einen Degen bei sich getragen habe, stellte sich die Frau nach den natürlichen Gesetzen der Assoziation vor, daß ihr Mann mit einem Degen angegriffen und verwundet worden sei. Die Frau habe den Offizier deswegen wiedererkannt, weil sein Aussehen so allgemein gewesen sei, daß es wegen fehlender individueller Merkmale auf jede Person gepaßt habe; möglicherweise habe seine Gestalt auch nur zufällig mit derjenigen im Traum übereingestimmt. Auf diese Weise kann der Traum einmal auf die Ideenassoziation und auf die wegen der Angst um ihren Mann überspannte Einbildungskraft der Ehefrau, zum anderen auf einen Zufall zurückgeführt werden (MzE VII,2,14-16).

2.2.3. Salomon Maimon

Der polnische Jude Salomon Maimon wurde im Jahre 1754 in Mirz/Litauen geboren und ist am 22. 11. 1800 in Nieder-Siegersdorf/Schlesien gestorben. Er wuchs in traditionell rabbinischer Umwelt auf und entwickelte auf der Grundlage seines früh begonnenen Studiums der talmudischen Literatur die Methode der kritischen Analyse, die er in seinen, im „Magazin“ veröffentlichten, theoretischen Abhandlungen angewendet hat, z. B. in seinen Aufsätzen „Ueber Selbsttäuschung“ (MzE VIII,3,38-50) und „Ueber die Schwärmerei“ (MzE X,2,43-48). Er war ab 1786 als Mitarbeiter für Moritz' „Magazin“ tätig, von 1791 (VIII,3) bis 1793 (X,3) als Mitherausgeber. Aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Kant im „Versuch über die Transcendentalphilosophie“ (1790) galt er

als der bedeutendste zeitgenössische Kant-Kenner bzw. -Kritiker. Eine weitere wichtige Leistung von ihm ist das „Philosophische Wörterbuch“ (1791), in dem Maimon die wichtigsten Begriffe der Philosophie in alphabetischer Reihenfolge definiert hat. Seine Lebensbeschreibung „Geschichte des eigenen Lebens“ (1792) schildert den sozialen Aufstieg des armen, ungebildeten polnischen Betteljuden zum großen anerkannten Philosophen in Deutschland; für Moritz - den Herausgeber der Autobiographie Maimons - ein Beleg für seine These, daß „die Denkkraft, auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann“.¹⁷⁵

2.2.3.1. Maimon und die Erfahrungsseelenkunde

Zuerst betrachten wir Maimons Seelentheorie näher.

In Anlehnung an die Schulphilosophie, die zwischen den unteren und oberen Seelenvermögen streng trennte (als niedere Seelenvermögen galten Sinnlichkeit, Empfindungen und Einbildungskraft; als höhere, intelligible Seelenvermögen wurden der Verstand und die Vernunft angesehen (MzE VIII,3,4)), unterscheidet Maimon zwischen einer „gemeinen“ und einer „höheren Erfahrungsseelenkunde“ (MzE X,2,44): „Der Gegenstand jener sind die *niedern*; der Gegenstand dieser aber die *höheren* Seelenkräfte; die an sich keinen Krankheiten unterworfen seyn können, wohl aber vermittelt der Krankheiten der niedern Seelenkräfte“ (MzE X,3,143).

Nach Maimon ist die Seelenarzneikunde ein weit enger gefaßter Bereich als gemeinhin angenommen (MzE VIII,3,3), denn nur die niederen Seelenkräfte verursachen Krankheiten, während die höheren autonom sind; obwohl Maimon eine „genaue[...] Verbindung zwischen Seele und Körper“ annimmt, behauptet er, daß die Veränderung der höheren Seelenkräfte keinen Einfluß auf den Körper habe (MzE IX,1,8). Die Empfindung sei nach Maimon nicht wichtig, weil ihre Veränderung von körperlicher Modifikation abhängig sei (MzE VIII,3,5f.). Die sinnlichen Vorstellungen modifizieren sich auf gleiche Weise (MzE IX,1,8). Aus diesem Grund bleibt als Gegenstand der Seelenarzneikunde nur die Einbildungskraft in ihren verschiedenen Differenzierungen übrig (MzE

¹⁷⁵ Fromer (Hg.): Lebensgeschichte, Vorwort, S. 65. Nach Dörner wurde Maimon damit „zum lebendigen Beweis für das Postulat des `Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Dörner: Bürger, S. 249).

VIII,3,6f.). Ein Übergewicht der Einbildungskraft bedeutet eine Störung des harmonischen Verhältnisses der Seelenvermögen, womit die Vernunft ihre Vorrangstellung, die in jeder `gesunden` Seele vorhanden ist, verloren hat. In diesem Zustand tritt eine Seelenkrankheit ein. Diese Störung könne durch die Stärkung bzw. Lenkung der Denkkraft korrigiert werden (MzE IX,1,9).¹⁷⁶

Blödsinn (Schwachsinn) ist für Maimon keine Seelenkrankheit, sondern eine angeborene Seelenschwäche oder ein Mangel (MzE X,1,1). Derartige Erscheinungen des Mangels gehören - wie alle „Mißgebahrten“ - zu den „*Abweichungen der Natur*“ (MzE X,1,1). Eine angeborene Schwäche, z. B. Dummheit und Indolenz, könne durch die Seelenarzneikunde nicht behoben werden (MzE IX,1,17); deshalb seien sie für den Seelenarzt und auch für das „Magazin“ nicht von Interesse. Seiner Meinung nach sind Verstand und Vernunft an sich keinen Veränderungen unterworfen (MzE X,2,45), da sie in Raum und Zeit nicht gedacht werden können. Verstand und Vernunft seien aus diesem Grund nicht mit dem Attribut `krank`, sondern höchstens mit `schwach` zu belegen.¹⁷⁷ Maimon sieht dann eine seelische Erkrankung, wenn die Ausübung des freien Willens beeinträchtigt wird (MzE IX,1,9): „Die *Seelengesundheit* besteht in der ungehinderten Wirksamkeit der höheren Seelenkräfte und des freien Willens. Die *Seelenkrankheit*, in der durch unrichtigen Gebrauch der niedern Seelenkräfte, gehinderten Wirksamkeit derselben. Die *Kurmethode* der Seelenkrankheit besteht in der Wiederherstellung dieses richtigen Gebrauchs“ (MzE X,3,126).

Sobald ein seelisches Vermögen die Oberhand gewinnt oder sobald sich mehrere seelische Vermögen gegenseitig blockieren und hemmen, ist ein Zustand seelischer Erkrankung erreicht, in dem die natürliche Wirkkraft der Seele behindert ist.¹⁷⁸

Im Aufsatz „Ueber den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“ (MzE VIII,3,1-7) stellt Maimon seine wissenschaftliche Position in bezug auf die Erfahrungsseelenkunde vor. Er wendet sich vor allem gegen die extremen Haltungen, d. h. gegen Dogmatismus und Empirismus. Die Empiriker sammeln nur so viele Erscheinungen wie möglich, ohne diese Materialien aus bekannten Prinzipien herzuleiten und untereinander zu verbinden. Die Dogmatiker hingegen deduzieren alle Erscheinungen aus Prinzipien,

¹⁷⁶ Vgl. z. B. Moritz (MzE IV,1,34); Pockels (MzE VI,3,46).

¹⁷⁷ Vgl. Paulsen: Seelenkrankheit, S. 25.

¹⁷⁸ Moritz argumentiert ähnlich. Nach Moritz besteht die Gesundheit im flexiblen, proportionierten Verhältnis der Seelenfähigkeiten untereinander; Krankheit dementsprechend im gestörten Gleichgewicht der Seelenkräfte (vgl. MzE I,1,33).

und wenn solche Prinzipien fehlen, stellen sie ohne Bedenken erfundene Hypothesen an deren Stelle (MzE VIII,3,2). Dem setzt Maimon die eigene Methode entgegen, nämlich die gesammelten Materialien durch Reduzieren den allgemeinen Prinzipien zuzuordnen und miteinander zu verknüpfen. Wo bekannte Prinzipien nicht vorhanden sind, müssen mit Hilfe der angenommenen Hypothesen neue Begriffe weiter erforscht werden (MzE VIII,3,2f.). Sowohl die empirische als auch die dogmatische Methode reichten allein für die Seelenkunde nicht aus; beide seien mit der Methode der Induktion zu verknüpfen (MzE X,3,118).

Seine Auffassung der Erfahrungsseelenkunde als Wissenschaft faßt Maimon in der „Einleitung zur neuen Revision des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“ (MzE IX,3,1-28) zusammen. Dabei legt Maimon die Grundsätze der „Empirischen Psychologie“ von C.C.E. Schmid zugrunde (vgl. MzE IX,3,3). Das bisher gesammelte Material soll als Grundlage weitreichender psychologischer Überlegungen und Interpretationen dienen. Zu diesem Zweck seien - so Maimon - die Fakten systematisch zu ordnen (erst dann könne sich die Erfahrungsseelenkunde auch als eine Wissenschaft etablieren). Nach Maimon besteht die Erfahrungsseelenkunde aus zwei Teilen: aus einem Stoff (dem Gegenstand dieser Wissenschaft) und aus einer Form (die allen Wissenschaften gemein ist). Mit dem Stoff (oder Gegenstand der Erfahrungsseelenkunde) sind einzelne Wahrnehmungen und Beobachtungen gemeint, wobei einzelne Wahrnehmungen erst dann zu Erfahrungen würden, wenn sie begrifflich gefaßt werden. Diese Erfahrungen müssen wiederum in ein System, ein „*nach Prinzipien geordnetes Ganze*“ (MzE IX,3,2), gebracht werden. Dadurch erhalten sie die Form der Vernunft, und dadurch verdient die Erfahrungsseelenkunde den Namen einer Wissenschaft (MzE IX,3,1f.).

Weil sein Hauptinteresse dem Systematisieren und Klassifizieren des Wissens gilt, vernachlässigt Maimon die Untersuchung der Heilungsmethode für seelische Krankheiten. Zielpublikum ist demnach weniger die breite Öffentlichkeit als vielmehr die Gelehrtenwelt. Die Veröffentlichung des empirischen Materials tritt gegenüber den rein theoretischen Abhandlungen in den Hintergrund. Maimon denkt in seinen Beiträgen z. B. über „reine und angewandte Psychologie“, „höhere und niedere Seelenvermögen“ (MzE VI-II,3,1-7) oder den Unterschied zwischen „Seelen- und Körperarzneikunde“ (MzE IX,1,1-23) nach. Krankengeschichten erscheinen dagegen nur vereinzelt.

In der „Realübersicht“ (MzE X,3,1-146) faßt Maimon die wesentlichen Inhalte der Beiträge zusammen. Diese Materialauswahl weist auf Maimons eigene Vorliebe und seinen

Interessenbereich hin, besonders auf sein eigenes Urteil über parapsychologische Phänomene. Er erörtert hier beispielsweise seine Theorie der „Assoziation“ (MzE X,3,128f.)¹⁷⁹ oder den Begriff der „Weltseele“ (MzE X,3,37), die bei der Erklärung des Vorhersehungsvermögens von Bedeutung werden.

Maimon ist generell als Kantianer bekannt. Aber in bezug auf das Vorhersehungsvermögen lehnt er sich an die Theorie einer Weltseele des jüdischen Philosophen Moses Maimonides (1135-1204) an. In der „Einleitung zur neuen Revision des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“ (MzE IX,3,1-28) erörtert Maimon sein Konzept der wissenschaftlichen Methode; auch wenn die Hypothesen einander widersprechen, z. B. Monadenlehre und Weltseele, darf man beide nicht verwerfen, sondern man soll sie den Umständen entsprechend mit angemessener Einschränkung anwenden (MzE IX,3,28). Wenn man alle Kenntnisse „*unter ein einziges System* zu bringen“ (MzE IX,3,27) versucht, schadet man der Weiterentwicklung der Wissenschaft. Hypothesen sollen demzufolge flexibel sein. Neue Fakten leiten zu neuen Hypothesen, neue Hypothesen führen wiederum zur Entdeckung neuer Fakten. Das ist der richtige Weg, um die Wissenschaft und auch die wissenschaftliche Parapsychologie weiterzuführen.¹⁸⁰ Nach dieser eklektizistischen Auffassung macht Maimon von den Theorien Maimonides' Gebrauch, um das Vorhersehungsvermögen zu erklären.

2.2.3.2. Maimon über das Vorhersehungsvermögen

Maimon wendet sich entschieden gegen diejenigen, die - wie Pockels - die Problematik in der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen vereinfacht mit Hilfe der Kategorie 'Zufall' zu erklären suchen (MzE X,3,59f.). In der „Realübersicht“ (MzE X,3,69ff.) setzt sich Maimon mit Pockels auseinander und bezieht sich dabei auf Pockels' Darlegung über das Vorhersehungsvermögen in der Revision des 1. Stücks des 5. Bandes im

¹⁷⁹ Brantigan weist darauf hin, daß Maimons Assoziationstheorie mit der Technik Prousts und Sigmund Freuds, die im literarischen und psychoanalytischen Bereich verwendet wurde, viel Ähnlichkeit hat: „For Maimon, associations are at once a characteristic of human thought and a means of penetrating the many levels of a text. This dual role played by associations becomes particularly important again in the late nineteenth century and early twentieth century in the literary technique of Proust and in the techniques of psychological analysis practiced by Sigmund Freud“ (Brantigan: Erfahrungsseelenkunde, S. 274).

¹⁸⁰ Vgl. Bergman: Philosophy, S. 296f.

„Magazin“. Nach Maimon ist das Vorhersehungsvermögen eine von mehreren Wirkungsarten der Seele, die sich nur unter gewissen Umständen äußern und die mit den bekannten Wirkungsarten in einem natürlichen Verhältnis stehen. Ein teleologischer Grund dafür, daß dieses Vermögen mehr zur Qual als zur Glückseligkeit beitrage, wie Pockels behauptet, bewiese nichts gegen die Möglichkeit der Sache an sich. Trotz vieler Fehlerquellen, die Pockels bereits (MzE V,1,3-7) erwähnt hat, gebe es Berichte von Tatsachen, an deren Glaubwürdigkeit und Genauigkeit nicht gezweifelt werden könne. Im Gegensatz zu Pockels, der von Anfang an solche Phänomene verneine, hält Maimon eben diese Phänomene zu einem späteren Zeitpunkt für „*Naturerscheinungen* nach den Gesetzen der Psychologie“ (MzE IX,1,81) und fordert konsequentes wissenschaftliches Vorgehen (vgl. MzE VIII,3,2f.).

2.2.3.2.1. Telepathie

Als Fakten führt Maimon eine von ihm selbst im Traum erlebte Telepathie an (MzE X,1,7-10). Er träumte, daß er in Jerusalem angelangt wäre. Ein Bruder von einem seiner Schüler, der weit weg von Maimons Zimmer schlief, habe denselben Traum gehabt.

Auf dieser (empirischen) Grundlage stellt Maimon die Hypothese auf, daß menschliche Seelen als „verschiedene Ausflüsse aus einerlei Quelle“ unter gewissen Umständen auf nicht sinnlichem Weg miteinander kommunizieren könnten: „Da ich schon damals zum Spekuliren geneigt war, so suchte ich mir diese Erscheinung auf folgende Art zu erklären. Alle menschliche Seelen sind gleichsam verschiedene Ausflüsse¹⁸¹ aus einerlei Quelle, sie mögen daher in ihrem gegenwärtigen Zustande von einander noch so sehr entfernt seyn, so kommunizieren sie doch in ihrem Ursprunge mit einander; diese Kommunikazion ist aber zwischen einigen Seelen mehr, zwischen andern weniger, nach dem Grade ihrer Aehnlichkeit untereinander. Die Wirkung dieser Kommunikazion wird aber hauptsächlich im Schlafe, da die Seelen zu ihrem Ursprunge zurückkehren (in der philosophischen Sprache würde es heissen: Da die innere Seelenwirkung durch die sinnlichen Eindrücke nicht mehr unterbrochen wird) und folglich unmittelbar einander anschauen. Daher konnte dieser Mann im Traume sehn, alles was mit mir zur Zeit voring“ (MzE X,1,10).

¹⁸¹ Vgl. Walch: Philosophisches Lexicon, Artikel „Sympathie“, Bd. II, Sp. 1073.

In Anlehnung an Maimonides erklärt Maimon das Phänomen der Telepathie mit dem Begriff der Weltseele,¹⁸² die in diesem Zusammenhang bereits von den Neuplatonikern verwendet worden sei.¹⁸³ Maimonides vergleicht die Weltseele mit einer „Wasserquelle“, die nach allen Richtungen und Entfernungen ausströme (More Newochim, Buch 2, Kap. 12). Die einzelnen Seelen hätten einen gemeinsamen Ursprung [nämlich die Weltseele] und könnten sich deswegen kurzzeitig wiedervereinigen, was vornehmlich in der Nacht geschehe.¹⁸⁴

2.2.3.2.2. Wahrträume

Maimon ist der Auffassung, daß die Phänomene wie Wahrträume als „*Naturerscheinungen* nach den [bekannten] Gesetzen der Psychologie“ erklärt werden müssen (MzE IX,1,81), nämlich durch die Wirkung der Einbildungskraft und die Ideenassoziation.

Als Illustration seiner theoretischen Überlegungen führt Maimon eine Erzählung Van Goens an (MzE IV,2,88-91). Dieser träumte einmal, als er elf Jahre alt war und die lateinische Schule besuchte, daß er sich in der Lateinstunde befinde. Der Lehrer stellte eine Frage, die Van Goens nicht beantworten konnte. Der Lehrer wandte sich dem nächsten Schüler zu, der ohne große Mühe antwortete. Die Antwort war so einfach, daß Van Goens sich darüber wunderte, warum er nicht selbst darauf gekommen sei.

Nach Maimon konnte Van Goens selbst die Antwort auf die Frage finden. Aber im Traum agiere das Assoziationsvermögen nicht zweckmäßig, sondern unwillkürlich, aus diesem Grund gingen die Assoziationen leicht in andere Assoziationsarten über (MzE IX,1,82ff.). Die Ursache dieses Traums ist „eine, durch die Würksamkeit der Sinne *ununterbrochne* Würksamkeit der Einbildungskraft“ (MzE IX,1,71). Die Einbildungskraft verbindet im Traum aber die Ideen unregelmäßig, lückenhaft oder erfinderisch.¹⁸⁵ Daher sei sie nicht in der Lage gewesen, dies alles in deutlichen Begriffen zu denken, deswe-

¹⁸² Vgl. hierzu die ausführliche Erörterung über die Weltseele von Maimon: Philosophisches Wörterbuch, S. 203-232.

¹⁸³ Vgl. Dessoir: Erfahrungsseelenkunde, S. 71.

¹⁸⁴ Vgl. Brantigan: Erfahrungsseelenkunde, S. 273.

¹⁸⁵ Vgl. Schulze: „Manchmal ist die Reihe der Vorstellungen im Traume regellos, wild und voller Widersprüche“ (Philosophische Wissenschaften, Bd. I, S. 85).

gen stellte sie die Sache so dar, als hätte Van Goens die Bedeutung der aufgegebenen Phrase selbst nicht finden können (MzE IX,1,84).

2.2.4. Zusammenfassung

Die Denkweise der drei Herausgeber des „Magazins“, die vom Zeitgeist beeinflusst und als aufklärerisch zu bezeichnen ist, zeigt in der Vorhersehungsvermögen-Problematik wesentliche Unterschiede.

Moritz nimmt solche Erscheinungen als Gegenstände der Beobachtung und Untersuchung der Erfahrungsseelenkunde und als Fakten ernst,¹⁸⁶ die später mit psychologischer Theorie erklärt werden, und nimmt sie vor einer voreiligen und moralisierenden Polemik in Schutz. Er publiziert als Herausgeber mehrere Artikel über Ahnungen und ähnliche Erscheinungen. Aber er konzentriert sich auf die Faktensammlung und gibt daher nur bei zwei Fällen eine Erklärung ab. Er sucht eine plausible Erklärung über den Ursprung der Wahrträume in wahrscheinlichen Gedankenreihenfolgen der Träumenden¹⁸⁷ und in der übersteigerten Aktivität der Einbildungskraft (MzE IV,1,13-16; IV,1,17-22). Moritz weiß, daß die „erhitzte“ Einbildungskraft bei den Phänomenen, wie bei dem Vorhersehungsvermögen und dergleichen, eine wichtige Rolle spielt. Dabei ist Moritz besonders der starke Einfluß der Einbildungskraft auf den Körper bewußt, der sogar den Tod hervorrufen kann (MzE IV,1,20).

¹⁸⁶ Moritz rechnet das Vorhersehungsvermögen und ähnliche Phänomene zu den Seelenkrankheiten, weil sich solche Fähigkeiten auf Kosten der anderen Seelenvermögen äußern. In der Anmerkung zu einer Fallgeschichte von einem Soldaten (MzE II,1,16f.), der aus unerklärbarem Grund um die Gefahr für das Leben seiner Mutter wußte, desertierte und seine Mutter tatsächlich vor Räufern retten konnte, liefert Moritz folgende Einordnung: „Ich ziehe diese Erzählung mit zur Seelenkrankheitskunde, weil solche Ahnungen, wenn es wirklich dergleichen giebt, doch höchstwahrscheinlich immer einen kranken Zustand der Seele verrathen, weil sich das Vermuthungs- oder natürliche Vorhersehungsvermögen auf Kosten der übrigen Seelenfähigkeiten zu stark äußert“ (MzE II,1,16, Anm.). Moritz ordnet im Universalregister (MzE X,3,147-166) sogenannte Ahnungsgeschichten außerdem unter die Seelennaturkunde, ohne für diese Kategorisierungen Maßstäbe zu benennen.

¹⁸⁷ Mauchart fordert auch daher - ähnlich wie Moritz - in seiner in Schmidts „Anthropologischem Journal“ erschienenen Abhandlung „Vorschlag zu einer neuen Behandlungsart der Onirologie“ bei jeder Traumdeutung möglichst alle einzelnen Vorstellungen, aus denen der Traum zusammengesetzt war, zu analysieren (Onirologie, S. 194).

Wie oben dargestellt, zeigt Pockels die in der Zeit vorherrschende sensualistisch-physiologische Tendenz, besonders in der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen. Er glaubt fest daran, daß seine 'gesunde Vernunft' alle Begebenheiten erklären könne. Wenn sich etwas dennoch physisch bzw. sinnlich nicht erklären lasse oder der Vernunft widerspreche - z. B. im Fall des Vorhersehungsvermögens -, dann kann dem Phänomen keine Realität zukommen. Pockels führt mit fester Überzeugung die Ursache und den Grund dergleichen auf den Zufall und die Überspannung der Einbildungskraft zurück oder versucht, alles als körperliche Einwirkung auf die Seele hinzustellen. Bei Pockels dient eine lebhaftere Einbildungskraft als natürliche Erklärung für alle in seinen Augen anomalen Erscheinungen, z. B. Religionsschwärmerei, Neigung zum Wunderbaren, Aberglauben und Ahndungsvermögen. Dabei ist sich Pockels der beiden Seiten von Einbildungskraft bewußt. Die Einbildungskraft ist einerseits ein psychisches Vermögen, und ihre Suggestivkraft übt großen Einfluß auf den Körper aus. Ängstliche Phantasie kann körperliche Veränderung verursachen und sogar den Tod hervorbringen: „[...] sein Blut wurde erhitzt und nach und nach durch seine ängstliche Phantasie seine Gesundheit *untergraben*“ (MzE V,1,13); ebenso können Kranke durch die Einbildungskraft auch geheilt werden (MzE V,3,11). Andererseits ist die Einbildungskraft in hohem Maße von physischen Dispositionen (Nervenschwäche oder -überspannung, Melancholie und Hypochondrie, Fieberhitze, Jugend, Alter und weibliches Geschlecht sind besonders begünstigende Faktoren)¹⁸⁸ und Umweltfaktoren, außerdem vom Bildungsstand abhängig. Als physische Erklärung hebt er einen feinen Geruchssinn (MzE V,1,13-16; V,1,18) hervor oder erklärt Visionen durch die Verwirrung der Sehnerven (MzE VI,2,10;

¹⁸⁸ Vgl. der Einfluß von physischen Faktoren auf die Einbildungskraft nach Pockels: Schwangerschaft (V,1,8-12; VI,3,8); lebhaftes Temperament (V,1,11); lebhaftere Bewegung des Blutes und des Gehirns (VI,1,34); Anlage zum Nachtwandeln (VI,2,7); feines Nervensystem (V,1,11; VI,2,7); hypochondrischer und ängstlicher Charakter (V,1,11-13). Pockels' Betonung der Abhängigkeit der Einbildungskraft von physischen Dispositionen ist auf den Einfluß von Nicolas Malebranche (1639-1715) zurückzuführen. Malebranche bestimmt die Einbildungskraft als ausschließlich physiologisch determiniertes Vermögen. Sie ist abhängig von der Beschaffenheit des Blutes, der 'Lebensgeister' und Nerven, dem Lebensalter und Geschlecht sowie äußeren physischen Faktoren. Daher ist sie sinnlich determiniert, und die Freiheit des Willens und der Gebrauch der Vernunft wird gehindert (vgl. MzE VI,2,71; III,3,97: „Unsere Phantasie kann mit uns machen, was sie will, wenn der ihr so nöthige Führer, die gesunde Vernunft, erst von seinem Posten vertrieben worden ist.“). Malebranches religiös, moralisch gefärbte Kritik warnt vor der Macht der Einbildungskraft über die Vernunft und macht sie mit der Sinnlichkeit für Irrtum, Aberglauben und Vorurteile verantwortlich. Diese Tendenz zeigt sich bei Pockels deutlich und diese moraltheologisch untermauerte Imaginationskritik führt zum Bruch mit Moritz.

VI,3,11f.; VII,2,3f.) aus verschiedenen Gründen, z. B. durch Erregung wegen Schreckens oder durch ein plötzlich gewechseltes Lichtverhältnis.

Maimon wiederum versucht, solche Phänomene philosophisch zu erklären, nämlich mit dem Begriff der „Weltseele“ (vgl. Kap. 2.2.3). Maimons Einstellung geht davon aus, daß solche Phänomene existieren könnten. Es gibt genug Fakten, weswegen man solche Phänomene ernsthaft untersuchen sollte. Maimon selbst hat sogenannte „Telepathie“ im Traum erlebt. In seiner Deutung lehnt er sich wörtlich an Überlegungen von Maimonides an, der als eine Erklärung für dergleichen die „Weltseele“ vorstellt und ausführlich das Vorhersehungsvermögen und die Prophezeiung schildert.¹⁸⁹ Den Traum von Van Goens erklärt Maimon durch die Ideenassoziation, die im Vergleich zum wachen Zustand unwillkürlich und unklar ist (MzE IX,1,72). Maimons Einstellung über das Vorhersehungsvermögen ist durchaus positiv. Er läßt die Möglichkeit solches Vermögens zu (MzE X,3,59f.).

In Hinblick auf die Diskussion über das Vorhersehungsvermögen geht das „Magazin“ nicht über seine Vorläufer hinaus. Bei Moritz findet man keinen neuen Ansatz. Moritz erklärt, ebenso wie Maimon, die Wahrträume mit Ideenassoziationen und übersteigerter Einbildungskraft (wie Hennings, Hoffbauer, Walch, Krüger und Schulze). Die Erklärungsmuster von Pockels (z. B. Einbildung und Zufall, feiner Geruchssinn, Neigung zum Wunderbaren) sind eigentlich Wiederholungen der Theorien bzw. Meinungen von seinen Vorgängern, besonders von Hennings. Z. B. erschöpft Pockels fast alle Erklärungsmöglichkeiten über das Vorhersehungsvermögen, die in „Ahndungen“ von Hennings vertreten sind, beispielsweise feiner Geruchssinn, Sinnestäuschung oder todbringende Einbildungskraft. Maimons Theorie der „Weltseele“ ist ebenfalls nichts Neues, sondern z. B. schon von Maimonides vertreten worden. Krüger begründet mit diesem Begriff auch die Existenz einer telepathischen Kraft.

Die meisten Verfasser im „Magazin“ waren der Auffassung, daß Leib und Seele in einem wechselseitigen Kausalzusammenhang stehen: „Der körperliche so wie der geistige Theil des Menschen sind beides Theile eines Ganzen, und stehen folglich in der genaue-

¹⁸⁹ Vgl. Maimon: Vorhersehungsvermögen. Diese Abhandlung, die in der „Deutschen Monatsschrift“ (1791, Bd. 2, S. 45-67) veröffentlicht wurde, enthält einen übersetzten Auszug aus Maimonides' „More Newochim (Führer der Unschlüssigen)“ (Teil 2, Abschnitt 36-38, 43) mit Anmerkungen von Maimon, in denen der mittelalterliche jüdische Philosoph Gegenstände wie Traum und Divination behandelt hat.

sten Verbindung miteinander“ (MzE III,2,58).¹⁹⁰ Die Einbildungskraft als Vermittler zwischen Körper und Geist wird für die Erklärung der übersinnlichen Erscheinungen wie Vorhersehungsvermögen häufig erwähnt. Dabei wird besonders die Wirkung einer lebhaften, affektiven Einbildungskraft auf den Körper, die sogar den Tod zur Folge haben kann, betont. Um 1750 wird ein großes Interesse an merkwürdigen und pathologischen Phänomenen der Einbildungskraft registriert. Die psychologische und physiologische Auffassung und die verschiedenen Wirkungsarten der Einbildungskraft werden als Grundlage für therapeutische Maßnahmen und praktische Ratschläge erforscht. In diesem Prozeß wird die Einbildungskraft für alle psychischen Besonderheiten von Schwärmerei, Hypochondrie, Melancholie, Träumen, Nachtwandeln, Ahnung bis hin zu Wahnsinn und Aberglauben verantwortlich gemacht. Dabei werden die mehrseitigen Funktionen der Einbildungskraft als ein psychisches Vermögen und als eine physische Kraft eines lebhaften erhitzten Temperamentes in Betracht gezogen. Die Einbildungskraft wird durch ihren `schwebenden´ Status als „Mittelband zwischen Sinnen und Verstande“ (MzE VIII,2,33) zu einer geeigneten Antwort auf das Problem der psychophysischen Wechselwirkung. In diesem Zusammenhang repräsentiert Pockels´ Auffassung die damalig herrschende Tendenz und auch die des „Magazins“. Er erklärt das Vorhersehungsvermögen und ähnliches durch die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper aufgrund der Wirkung der Einbildungskraft und betont dabei besonders deren von physischen Dispositionen abhängigen Charakter. Diese physiologische, sensualistische Auffassung von Pockels widerspricht der antimaterialistischen Haltung von Moritz und Maimon, die die Priorität der Seele betonen. Im Vergleich zur extrem sensualistischen Position von Pockels, der den körperlichen Einfluß auf die Seele überschätzt (`influxus corporis´), vertritt Moritz mit seiner Betonung der starken Wirkung der Einbildungskraft auf den Körper, nicht aber umgekehrt (es läßt sich nach seiner Äußerung in bezug auf das Vorhersehungsvermögen vermuten), die Auffassung Stahls (1660-1734), der die psychophysische Übereinstimmung unter der Voraussetzung der Seele als Bewegungsprinzip annimmt. Das Verhältnis von Leib und Seele wird dabei als einseitiger `influxus animae´ aufgefaßt (vgl. MzE IX,1,6).¹⁹¹ Maimons immaterielle, antiphysiolo-

¹⁹⁰ Pockels: „Die Einwirkung der Seele in den Körper und umgekehrt ist sehr mannigfaltig“ (MzE VI,1,41); vgl. auch eine Untersuchung über den psychophysischen Zusammenhang von J.E. Gruner („Ueber den Zweck der Thränen“: MzE VIII,1,19-24).

¹⁹¹ Vgl. Paulsen: „*Stahl* (1660-1734) im Magazin erwähnt (9,1,6), sieht in der `Anima´ die letzte Ursache des Lebens. Durch ihr unzuweckmässiges Verhalten entstehen Krankheiten des Körpers. Umgekehrt kann

gische Richtung läßt sich aufgrund der von ihm vertretenen Theorie über die von der Materie unabhängigen Tätigkeit der Seele feststellen (MzE IX,1,8). Er nimmt an, daß Seelen nicht auf dem sinnlichen Weg miteinander kommunizieren können.

durch ihre Aktionen (Fieber) wieder Gesundheit eintreten. Die `Anima´ ist für Stahl ein tätiges, intelligentes, einheitliches Wesen – der Körper nur ihr Werkzeug“ (Seelenkrankheit, S. 59).

3. Taubstummproblematik im „Magazin“

3.1. Sprachauffassung in der Aufklärung

Das 18. Jahrhundert kann als „ein Jahrhundert der Sprachdiskussion“ bezeichnet werden.¹⁹² Mit dem Bestreben, Aufklärung durch die Verbreitung von allgemeinem Wissen, d. h. hauptsächlich durch die Sprache zu betreiben, und mit der Auffassung von Sprache als einem notwendigen Instrument des Denkens, gewinnt die Frage nach dem Wesen und der Leistungsfähigkeit der Sprache für die Erkenntnisverbreitung und ihrer Rolle in dem Erkenntnisprozeß Aktualität. Um die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Stellung in der Natur und nach dem Sinn seiner Geschichte zu beantworten, tritt das Nachdenken über die Sprache in den Vordergrund. Denn die Sprache wird in der Aufklärung als eines der wesentlichen Distinktionsmerkmale des Menschen gegenüber dem Tier angesehen. Diese Meinung wird vor allem durch Süßmilch,¹⁹³ Herder und Adelung vertreten. Dabei markiert die Auseinandersetzung mit Descartes, d. h. die Überwindung des Cartesianismus und die Begründung einer kognitiven Funktion der Zeichen, die sprachtheoretische Ausgangsposition der Aufklärung.¹⁹⁴ Die Ansätze der Sprachtheorien gehen von der Annahme eines menschlichen Sprachursprungs und einer gegenseitigen Beeinflussung von Sprache, Denken und Gesellschaft in einem historischen Prozeß aus.

3.1.1. Theorien über den Ursprung der Sprache

Der Ursprung der Sprache ist von alters her ein viel diskutiertes Thema gewesen. Die Rezeption des französischen Sensualismus mit der These vom natürlichen Sprachursprung entfachte in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die alte Dis-

¹⁹² Ricken: Sprachtheorie, S. 303.

¹⁹³ Nach Süßmilch ist das Fehlen der Sprache die „grosse Scheidewand“, die der Schöpfer zwischen Mensch und Tier gezogen hat (Süßmilch: Versuch, S. 104).

¹⁹⁴ Vgl. Ricken: Leibniz, S. 64.

kussion über den Sprachursprung neu. Zahlreiche renommierte Gelehrte äußerten sich zu dieser Problematik. Der direkte Anstoß der heftigen Debatte über den Sprachursprung kam vom Präsidenten der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759). Er erklärte in seiner 1756 vor der Berliner Akademie vorgetragenen Abhandlung „Dissertation sur les différens moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées“ die Sprachentstehung aus der Nachahmung der Naturlaute, die sich allmählich zur auf konventionellen Zeichen beruhenden Wortsprache entwickelte, und rief damit eine heftige Sprachursprungsdiskussion in Deutschland hervor. Das Akademiemitglied Johann Peter Süßmilch verfaßte 1756 (1766 erschienen) eine Gegenschrift dazu. Seine These veranlaßte wiederum zu Gegenstellungnahmen von namhaften Denkern, wie z. B. von Herder (gedruckt 1772). Wie schon oben angedeutet, stellte man im 18. Jahrhundert zahlreiche Sprachursprungstheorien auf. Die alte Hypothese eines übernatürlichen Ursprungs der Sprache hatte, z. B. bei Süßmilch, Beauzée¹⁹⁵ und Hamann, immer noch Hochkonjunktur. Zu der Vorstellung von René Descartes, der die Sprache als Schöpfung der mit voller Denkfähigkeit ausgestatteten Menschen ansah, gesellte sich seit Condillac die Hypothese von der gemeinsamen Entstehung und Entwicklung von Sprache und Denken im Verlauf der Menschheitsgeschichte und erreichte eine große Akzeptanz in Deutschland. Condillacs menschliche Sprachursprungstheorie beeinflusste viele deutsche Denker; so ist z. B. in den 31 Antwortschriften auf die Preisfrage der Berliner Akademie (1769) ein starker sensualistischer Einfluß zu erkennen¹⁹⁶ (vgl. Kap. 3.1.1.3).

¹⁹⁵ Der Enzyklopädist Nicolas Beauzée (1717-1789) hält in seiner „Grammaire générale“ (1767) die Sprache, das Denken und die Gesellschaft für eine übernatürliche Schöpfung. Jede Sprache setze bereits eine Gesellschaft voraus, die jedoch ohne Sprache ihrerseits nicht entstehen könne. Als Ausweg aus diesem Dilemma sieht Beauzée nur die Anerkennung einer gleichzeitigen Erschaffung von Sprache und Gesellschaft durch Gott. Dabei verwendet er Rousseaus Bekenntnis, daß die Entstehung der Sprache auf natürlichem Wege schwer erklärbar sei, als Beweis gegen den menschlichen Sprachursprung (vgl. Rousseau: Discours, S. 161). Das komplizierte Sprachsystem ist seiner Auffassung nach ein weiterer Beweis, daß die Sprache keine menschliche Erfindung sein kann (Grammaire générale, I, 252). Hier zitiert nach Droixhe/Hassler: Aspekte, S. 330.

¹⁹⁶ Vgl. Krauss: Aufklärung, S. 142.

3.1.1.1. Göttliche Sprachursprungstheorie

Ein energischer Verfechter der Theorie der übernatürlichen Sprachentstehung war Johann Peter Süßmilch (1707-1767). Seine Abhandlung „Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe“ (1756/1766) bezieht sich direkt auf den Vortrag von Maupertuis („Dissertation“, 1756), der die These des menschlichen Sprachursprungs vertrat. Danach haben die Menschen ursprünglich ihre Gedanken mit tierischen Schreien und Gebärden ausgedrückt. Später wurden diese durch artikulierte Laute ersetzt.

Süßmilch argumentiert gegen die These, daß die Sprache aus der Schallnachahmung entstanden sei, weil er sich nicht vorstellen kann, daß sich die Sprache, wenige onomatopoeische Bildungen wie „wiehern“, „grunzen“, „Donner“ u.s.w. ausgenommen, aus bloßen Schallnachahmungen gebildet haben soll (Versuch, S. 70ff.). Er meint, daß es sich bei den Schall- oder Lautäußerungen der Tiere um angeborene, einfache, akustisch immer gleichförmige, starre und allgemeine Töne handeln müsse, „die allen Thieren einer Art in der ganzen Welt eigen und gemein“ sind (Versuch, S. 100). Die Artikulationen des Menschen dagegen sind willkürlich, veränderlich und in verschiedenen Sprachen auch unterschiedlich (Versuch, S. 14).

Süßmilchs grundsätzliches Argument des übernatürlichen Sprachursprungs beruht auf der Auffassung des untrennbaren Zusammenhangs von Sprache und Denken. Für ihn ist Sprache die Voraussetzung für die Entwicklung des Verstandes (Versuch, Vorrede, S. 5). Daher muß die Sprache vor dem Verstand existieren. Aber für die Spracherfindung braucht der Mensch wiederum den Verstand a priori. Die einzige Lösung dieses Widerspruchs besteht für Süßmilch in der Anerkennung einer Sprachgebung durch Gott (Versuch, S. 124).¹⁹⁷ Da die Sprache ein so kompliziertes und vollkommenes Produkt ist, kann man sich den Menschen mit seinem „kindische[n] Verstand“ unmöglich als Erfinder der Sprache vorstellen. Deshalb muß die Sprache, so Süßmilch, das Produkt einer höheren Vernunft sein (Versuch, S. 16).

¹⁹⁷ Süßmilch stützt sich dabei auf Rousseau. Rousseau äußert sich schon in seinem „Discours“ zum selben Problem und kommt dieses Dilemmas wegen zum Schluß, Gott sei wohl doch der Urheber der Sprache gewesen (vgl. Rousseau: Discours, S. 161).

Auf einer ähnlichen Ebene bewegt sich Johann Georg Hamanns (1730-1788) Sprachauf-fassung, die bei seinem Londoner Aufenthalt 1758 von einem religiösen Erlebnis ent-scheidend beeinflußt wurde. Hamann sieht den Menschen als Geschöpf Gottes und als dessen Ebenbild an. Daher hat der Mensch als vernunft- und sprachbegabtes Wesen die Sprache von Anfang an „im Mund und im Herzen“, und die Verwendung der Sprache ist für ihn ein „Kinderspiel“ (Werke, III, 32).

Hamann beharrte zeit seines Lebens auf der Priorität des Wortes Gottes. Sprache ist für ihn eine Offenbarung Gottes, „ein Geschenk der alma mater Natur“ (Werke, III, 27). Sprache ist die „Gebärmutter“ der Vernunft (Werke, III, 239).

3.1.1.2. Sensualistische Sprachursprungstheorie

Die menschliche Sprachursprungshypothese des französischen Sensualismus gewinnt während der Sprachursprungsdiskussion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland immer mehr an Gewicht. Man findet diese Tendenz bei den meisten deut-schen Denkern.

Der Sensualist Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) entwickelte mit seiner These vom menschlichen Sprachursprung eine Vorstellung, die über die Auffassung Lockes, der die Sprachfähigkeit und soziale Natur des Menschen dem göttlichen Schöpfungsakt zuschrieb,¹⁹⁸ hinausgeht. Condillac hat die sensualistische Ursprungshypothese vor al-lem in seinem „Essai sur l’origine des connaissances humaines“ (1746) und ähnlich auch im „Traité des animaux“ (1755) sowie in seiner „Grammaire“ (1775) vorgetragen. Die Sprachzeichen entstehen nach Condillac in einem langen Prozeß aus spontanen Schreien und Gebärden. Nur der Mensch kann sich wegen seiner Vervollkommnungs-fähigkeit und körperlichen Beschaffenheit von diesen ursprünglichen, natürlichen Af-fektäußerungen bis zu den abstrakten Denkvorgängen und der artikulierte Lautsprache weiterentwickeln. Mit Hilfe dieser artikulierte Lautsprache akkumuliert die Mensch-heit wiederum ihre gesellschaftlichen Erfahrungen, die an die nächsten Generationen weitergegeben werden. Dadurch wird die Entwicklung einer menschlichen Gesellschaft

¹⁹⁸ Locke verweist darauf, daß Gott den Menschen nicht nur als soziales Wesen geschaffen hat, sondern ihn zu diesem Zweck auch mit Sprache ausgestattet hat (Essay, III, 1, 1).

ermöglicht, im Gegensatz zu Tieren, die ihre eigenen Erfahrungen immer wieder von Anfang an selber machen müssen. In diesem Prozeß ist Sprache nicht nur das notwendige Instrument der Akkumulation und Kommunikation gesellschaftlicher Erfahrungen; mittels der Sprache werden vielmehr Ideen immer wieder neu zusammengesetzt und kombiniert. Damit entsteht ein neues schöpferisches Denken.¹⁹⁹

Ähnlich wie Condillac begreift Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) die Entstehung der Sprache aus spontanen Lautäußerungen, die durch Empfindungen - z. B. Überraschung, Freude oder Bedürfnisse - des in der Natur lebenden Menschen hervorgerufen werden (*L'homme machine*, S. 55).

Denis Diderot (1713-1784), ebenfalls ein Sensualist, versucht in seinen Experimenten mit der Gestensprache von Taubstummen („*Lettre sur les sourds et muets*“, 1751), Hinweise auf die Reihenfolge der Wörter in der Entstehungsphase der Sprache zu finden und zu erkunden, ob die Grundlagen der Wortstellung in apriorischen Strukturen des Denkens bestehen oder ob sie ein Ergebnis der menschlichen Erfahrung seien. Diderot folgt der Auffassung, nach der zunächst die wahrnehmbaren Objekte die Sinne getroffen haben. Danach erst werden die Eigenschaften der Objekte bezeichnet (*Lettre*, S. 29). Der sensualistischen Ursprungsthese zufolge ist die Lautsprache aus einer vorhergehenden Gestensprache heraus entstanden.

Jean Jacques Rousseaus (1712-1778) Haltung ist schwankend. In seinem „*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*“ (1755) neigt er zur Annahme eines göttlichen Ursprungs der Sprache. Der Mensch im Naturzustand habe kein Bedürfnis nach einem ständigen Sprachgebrauch gehabt. Lange Zeit sei „der Schrei der Natur (*le cri de la nature*)“ (*Discours*, S. 155) die einzige, allgemeingültige Sprache gewesen. Erst mit der erzwungenen Gesellschaftsbildung – um unter ungünstigen Klimabedingungen überleben zu können – ist, so Rousseau, die Notwendigkeit zu kommunizieren entstanden. Als Kommunikationsmittel werden Lautnachahmungen und Gebärden verwendet. Die letzteren werden mit der Zeit durch stimmliche Artikulation ersetzt (*Discours*, S. 155). Rousseau hebt in diesem Prozeß zwei Argumente hervor, die für die Annahme eines göttlichen Sprachursprungs sprechen: Erstens hängt seiner Meinung nach die Ausbildung der Sprache eng mit der Entstehung der Gesellschaft zusammen.

¹⁹⁹ Vgl. Ricken: Condillac, S. 290.

Dennoch ist es schwer zu entscheiden, ob die Sprache oder die Gesellschaft zuerst entstanden ist. Sprache setzt die Gesellschaft voraus, die wiederum ohne Sprache nicht entstehen kann. Daher sagt Rousseau: „Ich überlasse dem, der will, die Diskussion dieses schwierigen Problems, was der Gesellschaft notwendiger gewesen ist: eine Gesellschaft vor Einführung der Sprache oder die Einführung der Sprache vor der Vereinigung zu einer Gesellschaft“ (Discours, S. 161).

Das zweite Argument Rousseaus besagt, daß der Mensch zuerst denken können muß, um eine Sprache zu erfinden. Denken kann der Mensch aber nicht ohne Sprache (Discours, S. 153). Daher scheint es höchst unwahrscheinlich, daß es sich bei der Sprache um eine rein menschliche Erfindung handelt: „Mich selbst erschrecken die sich häufenden Schwierigkeiten, und ich bin von der fast bewiesenen Unmöglichkeit überzeugt, daß die Sprachen durch rein menschliche Mittel hätten entstehen und sich durchsetzen können“ (Discours, S. 161).²⁰⁰

In diesem Dilemma sieht Rousseau nur eine gleichzeitige Erschaffung von Sprache, Denken und Gesellschaft durch Gott als möglich an.

Im „Essai sur l’origine des langues“ (1759) setzt er allerdings den Naturschrei, mit dem der Mensch seine Empfindungen ausgedrückt hat, als den Anfang der Sprache. Nicht der Hunger und der Durst, sondern Gefühle wie „Liebe, Haß, Mitleid, Zorn haben ihnen [den Menschen] die ersten Worte entrissen“ (Essai, Kap. 2). Die Leidenschaft ist für ihn somit ausschlaggebend für die Sprachentstehung: „Die Leidenschaft bringt alle Organe zum Sprechen und veranlaßt die Stimme zur Entfaltung all ihrer Möglichkeiten. Also haben Verse, Melodien und Wort einen gemeinsamen Ursprung“ (Essai, Kap. 12).

Einen etwas anderen Weg schlägt Charles de Brosses (1709-1777) in seinem „Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l’étymologie“ (1765) ein, um die Entstehung und Entwicklung der Sprache als natürlichen Vorgang zu erklären. Als wichtigste Voraussetzung dafür betrachtet er die physische Beschaffenheit der Sprachorgane des Menschen. Die Töne und Laute, die durch die eigentümliche Bewegung des Organs erzeugt werden, sind von der Form und dem Bau der Sprachwerkzeuge abhängig. Die Sprachorgane der Tiere sind nicht geschmeidig genug, um artikulierte Töne hervorzubringen. Daher bleibt die Sprache ein „ausschließendes Eigenthum der Menschheit“ (Traité, I, 263, Anm.).

²⁰⁰ Süßmilch erwähnt diese Aussage von Rousseau und verwendet sie als Beleg, daß dieser ebenfalls einen göttlichen Sprachursprung angenommen hat (vgl. Süßmilch: Versuch, S. 12f.).

3.1.1.3. Deutsche Aufklärer

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) nimmt einen natürlichen Sprachursprung an: Er begreift die Sprache weder als Geschenk Gottes noch als Produkt menschlicher Überlegungen, sondern meint, daß Sprachen „naturali quodam impetu [...] hominum, sonos ad affectus motusque animi attemperantium“ entstanden seien (Opera omnia, IV, 2, 187).²⁰¹ Die noch ungebildeten Menschen haben nach seiner Meinung zunächst unartikulierte Laute ausgestoßen. Aus diesen sind artikulierte Interjektionen entstanden und daraus die Wörter (Epistolaris, § 20).²⁰²

Ähnlich äußert sich Christian Wolff (1679-1754), doch verzichtet er auf eine Thematisierung der Sprachursprungsfrage. Aufgrund seines Appells zur schöpferischen Vervollkommnung der Sprache als Erkenntnisinstrument läßt sich jedoch vermuten, daß Wolff hierbei eine vom Menschen selbst vollzogene Sprachentstehung voraussetzt.²⁰³

Der Einfluß der sensualistischen Sprachursprungstheorie ist bei vielen deutschen Philosophen der Aufklärung bemerkbar. So versteht z. B. Moses Mendelssohn (1729-1786) die Sprache als Schöpfung des Menschen, der zuerst aus der tönenden Naturerscheinung Laute nachahmt und daraus allmählich willkürliche Zeichen entwickelt. Daher ist die Sprache kein göttliches, sondern ein natürliches Phänomen (Schriften, VI, 2, 11).

Mit der Preisfrage der Berliner Akademie im Jahr 1769 erreicht die Sprachursprungsdiskussion ihren vorläufigen Höhepunkt. Die Frage lautete: „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils d’eux-mêmes à cette invention?“

Diese Fragestellung setzt bereits die Annahme des menschlichen Ursprungs der Sprache voraus. Nicht nur in der Preisschrift von Herder, sondern auch in anderen Einsendungen ist der Einfluß der sensualistischen französischen Sprachtheorie spürbar. 31 Antworten sind auf die Preisfrage eingegangen, unter ihnen auch die von Tiedemann, Tetens und Sulzer.

²⁰¹ Hier zitiert nach Heinekamp: Leibniz, S. 323.

²⁰² Hier zitiert nach Heinekamp: Sprache, S. 544.

²⁰³ Vgl. Ricken: Sprachtheorie, S. 244.

In seiner preisgekrönten Schrift vertritt Johann Gottfried Herder (1744-1803) die Hypothese einer aus der natürlichen Disposition des Menschen entwickelten Sprache. Seine These besagt, daß der Mensch sich selbst seine Sprache geschaffen habe, doch handle es sich um keine Erfindung, sondern um einen langen Prozeß, dessen Möglichkeit vom Schöpfer im Menschen bereits angelegt war. Herder betont nachdrücklich die Notwendigkeit der Spracherfindung des Menschen aus eigener Kraft gegenüber der von Süßmilch aufgestellten These des übernatürlichen Sprachursprungs. Sein Einwand richtet sich gegen die Annahme des göttlichen Unterrichts selbst.²⁰⁴ Wenn der Mensch nicht „wie ein Papagey blos Worte ohne Gedanken sagen soll“ (Werke, V, 41), müßte Vernunft²⁰⁵ vorausgesetzt sein, so argumentiert er, um den göttlichen Unterricht aufnehmen zu können. Ohne Sprache wiederum ist dem Menschen keine Vernunft möglich. Daher ist der Spracherwerb durch göttlichen Unterricht unmöglich, und ohne göttlichen Unterricht hat der Mensch wiederum keine Vernunft und Sprache (Werke, V, 40).

Herder distanziert sich aber auch von Condillacs Annahme, „aus diesem Geschrei der Empfindungen den Ursprung Menschlicher Sprache zu erklären“ (Werke, V, 17).²⁰⁶ Mit dem Tier hat der Mensch die Sprache der Empfindungen, die affektiven Laute des Wohlbefindens und des Schmerzes, gemeinsam. Aber aus diesen Naturtönen ist die Sprache seiner Meinung nach nicht entwickelt worden (Werke, V, 9). Dieses Geschrei der Empfindungen ist etwas ganz anderes als menschliches Sprechen. Die Laute sind ein Ergebnis der tierischen Instinkte, die Sprache des Menschen ist dagegen Ausdruck der „Besonnenheit“ (Werke, V, 34), die für Herder eine dem Menschen von Beginn an verliehene erste Stufe sprachschaffender geistiger Tätigkeit ist. Daher ist die Sprache ein Wesensmerkmal der Gattung Mensch (Werke, V, 47). Dank der Besonnenheit ist der Mensch „gleich vom Ersten Momente an kein Thier sondern, ein Mensch“ (Werke,

²⁰⁴ Vgl. Süßmilch: Versuch, S. 124.

²⁰⁵ In seiner Sprachursprungsschrift weist Herder darauf hin, daß er keinen Unterschied zwischen Verstand, Vernunft, Besinnung und dergleichen macht (Werke, V, 28) - die vorliegende Arbeit folgt seinem Beispiel. Unter Vernunft versteht er „die ganze Einrichtung aller Menschlichen Kräfte; die ganze Haushaltung seiner sinnlichen und erkennenden, seiner erkennenden und wollenden Natur“, sie ist die „einzige positive Kraft des Denkens, die mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden bei den Menschen so Vernunft heißt, wie sie bei den Thieren Kunstfähigkeit wird“ (Werke, V, 28f.).

²⁰⁶ Ähnlich äußert sich auch Fichte: „Unwillkürlicher Ausbruch der Empfindung ist nicht Sprache“ (Fichte: Sprachfähigkeit, S. 98).

V, 94f.). Mit der Besonnenheit kann der Mensch aus unzähligen Sinnesempfindungen bestimmte herausgreifen und sich auf sie konzentrieren und Unterschiede zu anderen bemerken. So sieht der Mensch z. B. ein Schaf und sucht nach einem Merkmal, um es damit von anderen Dingen zu unterscheiden - er findet dieses z. B. in der Lautäußerung des Blökens. Mit einem solchen ersten Merkmal ist „*die Menschliche Sprache erfunden!*“ (Werke, V, 35). Die Besonnenheit ist eine apriorische geistige Fähigkeit, die durch die wechselseitige Wirkung zwischen Sprache und Denken weiterentwickelt wird. In dieser Hinsicht stimmt Herder mit Condillacs Erklärung des wechselseitigen Einflusses von Sprache, Denken und Gesellschaft in ihrer historischen Entwicklung überein.²⁰⁷

Ein weiterer Aufklärer, Johann Georg Sulzer (1720-1779), vertritt in seiner Akademie-Abhandlung auch die Meinung vom gegenseitigen Einfluß der Vernunft und der Sprache und vom menschlichen Sprachursprung („Observations“, 1769). Er setzt ein elementares geistiges Vermögen voraus, das die Menschen zur Schaffung erster Sprachzeichen befähigt. Danach entwickeln sich die intellektuelle Fähigkeit und die Sprache gemeinsam in einem historischen Prozeß.

Die Theorie des menschlichen Sprachursprungs vertritt auch Dietrich Tiedemann (1748-1803), der in seiner Antwortschrift auf die Akademiefrage aus dem Jahr 1769 darlegt, daß die Sprachen gerade wegen ihrer großen Verschiedenheit nicht einer göttlichen Quelle entspringen können (Erklärung, S. 160). Tiedemann findet den Ausgangspunkt für die menschliche Sprache in den Nachahmungen des Schalls. Die erste Sprache habe sich aus dem Vermögen des Menschen geformt, Töne mit Vorstellungen zu verbinden: „Diese Sprache war vermuthlich anfangs eine nachahmende Sprache. Man hatte nemlich angemerkt, daß die meisten Dinge in ihrer Bewegung, oder sonst, gewisse Schälle hervorbringen, die ihnen eigen sind. Diese suchte man nachzumachen, und dadurch vermittelt der Association die Vorstellungen der Dinge selbst zu erregen. Dieses war um so viel natürlicher, weil man dadurch auf die leichteste, und am ersten zu erlernende und zu behaltende Art, andern seine Gedanken mittheilen konnte“ (Erklärung, S. 188).

²⁰⁷ Man findet bei Sulzer dieselbe Äußerung. Fichte übernimmt auch in seiner Abhandlung „Sprachfähigkeit“ diese Auffassung von Condillac (vgl. Fichte: Sprachfähigkeit, S. 106).

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Johann Nicolaus Tetens (1736-1807).²⁰⁸ Seiner Auffassung nach ist die Sprache aus den „mechanischen natürlichen Töne[n]“ entstanden, die dem Menschen wie allen Tieren eigen sind. Sie sind instinktiv und unmittelbar. Um Empfindungen und Begierden auszudrücken, haben die Menschen unartikulierte Laute von sich gegeben (Ursprung, S. 20). Als zweite Stufe ahmten sie die „*natürlichen Schallarten und Töne der Körper* und der körperlichen Bewegungen“ nach (Ursprung, S. 36). Danach wurde es ihnen ermöglicht, die „*Nachahmungen*, nicht der Töne, sondern der *Gegenstände selbst* und *ihrer Beschaffenheiten*, vermittels der Zunge“ zu vollziehen (Ursprung, S. 36f.). So entstand eine große Anzahl von „Wurzelwörter[n]“, von denen sich die Sprache durch Übertragung des Namens auf andere Dinge, durch Ableitungen und Zusammensetzungen zur heutigen Sprache entwickelte (Ursprung, S. 40).

Der Sprachtheoretiker Johann Christoph Adelung (1732-1806) erörtert in seinem „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts“ (1782) die Theorie des Sprachursprungs. Danach hat der Schöpfer dem Menschen die Denk- und Sprachfähigkeit gegeben, aber nicht als ausgebildetes Vermögen, sondern als „bloße Anlage, die bloße Fähigkeit“, so daß „die Ausbildung dieser Anlage, ihm selbst überlassen blieb“ (Geschichte, S. 9).²⁰⁹ Adelung bezeichnet dieses Vermögen nach Herder als „*Besonnenheit*“ (Geschichte, S. 10). Vorher war der Mensch „nichts anders, als ein bloß sinnliches Geschöpf, nichts anders, als ein Thier“ (Geschichte, S. 11). Die Sprache ist „der erste und wichtigste Schritt zur Cultur“, und erst mit der Sprache unterscheidet sich der Mensch von anderen Tieren und wird zum eigentlichen Menschen (Geschichte, S. 19). In seiner anderen Schrift „Kurzer Begriff menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse“ (1781) stellt Adelung fest, daß die menschliche Gesellschaft eine Voraussetzung für die Entwicklung der Sprache und die intellektuelle Entfaltung des Individuums ist, wie Condillac und Herder behaupten: „Die Gesellschaft ist der einige Schauplatz, auf welchem der Mensch alle in ihm liegende Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringen kann; selbst sein Vermögen, deutliche Begriffe zu haben, kann sich nur in ihr entwickeln, weil

²⁰⁸ „Soviel ist also, wie ich glaube, erwiesen, es sei dem Menschen durch seine natürlichen Fähigkeiten *möglich*, sich eine Sprache zu verschaffen, und es sei solches auf die erklärte Art und Weise möglich“ (Tetens: Ursprung, S. 59).

²⁰⁹ Mendelssohn und Sulzer nehmen auch eine elementare geistige Fähigkeit als Voraussetzung für die Spracherfindung des Menschen an.

es sich nicht anders als mit der Sprache zugleich entwickeln und ausbilden kann, diese aber bloß ein Bedürfnis des gesellschaftlichen Lebens ist“ (Begriff, S. 379).²¹⁰

Zuletzt sei in diesem Kontext noch Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) erwähnt, der in seiner Abhandlung „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“ (1795) die Hypothese vom menschlichen Sprachursprung aufstellt. Die artikulierte Lautsprache ist nach seiner Auffassung eine Schöpfung des Menschen. Sprache, menschlicher Geist und Kultur bedingen sich gegenseitig in einem langen Entwicklungsprozeß (Sprachfähigkeit, S. 106).

3.1.2. Sprache und Denken

Die Kritik bzw. die Überwindung des Dualismus von Descartes, Denken und Sprachzeichen als einander wesensfremd aufzufassen, ist die Ausgangsbasis der Sprachdiskussion der Aufklärung. Englische Empiristen lehnen den Substanzen-Dualismus ab, sprechen aber der Sprache im Erkenntnisprozeß eine geringe Rolle zu und warnen vor einem Sprachmißbrauch.²¹¹ Leibniz und Wolff in Deutschland und die Sensualisten in Frankreich überwinden Lockes Sprachauffassung (die begrenzte Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß) und erkennen nicht nur die kommunikative, sondern auch die kognitive Funktion der Sprache an. Die Annahme einer Wechselwirkung von Sprache und Denken in der gesellschaftlichen Entwicklung und eines Zusammenhangs zwischen Sprache und Charakter des Volkes bilden die Grundgedanken der Aufklärung. Um die Ausgangskonstellation zu verdeutlichen, wird zuerst die Grundlage aller rationalistischen Sprachtheorien, nämlich der Dualismus René Descartes' erörtert.

²¹⁰ Hier zitiert nach Ricken: Sprachtheorie, S. 255.

²¹¹ Locke: „Außer der Unvollkommenheit, die der Sprache von Natur eigen ist, und der Dunkelheit und Verwirrung, die sich beim Gebrauch der Wörter so schwer vermeiden lassen, gibt es noch eine Reihe *absichtlicher* Fehler und Nachlässigkeiten, deren sich die Menschen bei dieser Art der Mitteilung schuldig machen. Sie machen diese Zeichen dadurch in ihrer Bedeutung noch weniger klar und verständlich, als sie es von Natur aus zu sein brauchen“ (Essay, III, 10, 1). Und im weiteren nennt Locke die Beispiele dafür, z. B. Wörterverwendung ohne Ideen oder ohne klare Ideen, Verwechslung der Wörter mit den Dingen oder ungleichmäßige Anwendung der Wörter (vgl. Essay, III, 10, 2-34).

3.1.2.1. Descartes' Dualismus

René Descartes (1596-1650) erklärt das Verhältnis von Sprache und Denken auf dualistische Weise: sie seien wie Körper und Geist einander grundsätzlich wesensfremd. So betrachtet, ist das Denken von der Sprache unabhängig. Die Voraussetzung für diese Hypothese ist die Vorstellung Descartes' von der angeborenen Idee. Die Tatsache, daß zwar manche Tiere mit hochentwickelten Sprechwerkzeugen die menschliche Lautsprache nachahmen, aber niemals menschliches Denkvermögen erreichen können, verweist nach Descartes auf die Sonderstellung des Menschen und die Unabhängigkeit seines Denkens von der Sprache. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das über eine Seele, d. h. Denkfähigkeit, verfügt und daher auch Sprache besitzt. Nur er kann durch Sprache seine Gedanken zum Ausdruck bringen. Die Sprache wird damit zum äußeren Unterscheidungskriterium des Menschen gegenüber den Tieren (Discours, S. 93-97). Descartes hebt dabei nur eine kommunikative Funktion der Sprache hervor. Die Sprache ist das wichtigste Mittel der Menschen, um sich ihre Gedanken mitzuteilen.

Descartes' Annahme findet Unterstützung in der „Grammaire générale et raisonnée“ (1660) sowie in der „Logique ou l'art de penser“ (1662) von Port-Royal. In der „Grammaire“ wird die Sprache dem Denken untergeordnet. Sprache ist nur ein Mittel, um die bereits vorgeformten Gedanken mitzuteilen. Daher hat die Sprache nur eine kommunikative Funktion. In der „Logique“ wird die Verschiedenheit der Sprache gegenüber der Universalität des Denkens als Beweis für die Unabhängigkeit des Denkens von der Sprache verwendet. Dieselben Gegenstände der Geometrie beispielsweise werden in verschiedenen Sprachen unterschiedlich bezeichnet.²¹²

3.1.2.2. Überwindung des Cartesianismus

Dem Rationalisten Descartes stellt sich John Locke (1632-1704) mit seiner Hervorhebung der Sinneserfahrung als Erkenntnisquelle entgegen. Mit dieser These bestreitet er die Behauptung angeborener, von der Erfahrung unabhängiger Ideen. Mit dem Hinweis

²¹² Vgl. Ricken: Sprachtheorie, S. 15.

auf die Verschiedenheit der Sprachen und der daraus gefolgerten unterschiedlichen „Welterfassung“ durch verschiedene Völker versucht er, die rationalistische Annahme angeborener Ideen zu widerlegen.²¹³ Trotzdem finden sich bei ihm nur wenige Äußerungen über die Frage nach dem Einfluß der Sprache auf das Denken bzw. über die These von der Sprachrelativität des Denkens. Diese reservierte Haltung entspricht seiner Auffassung, daß neben den Sinnesempfindungen, die durch die Sprache verarbeitet und gestaltet werden können, in der Reflexion eine zweite, durch Sprache nicht beeinflussbare Erkenntnisquelle vorliegt (Essay, II, 1, 2). Der Lockesche Dualismus von Sensation und Reflexion schränkt damit die Rolle der Sprache und ihren formenden Einfluß auf das Denken von vornherein ein: Für Locke liegt der „Hauptzweck der Sprache“ in der unmißverständlichen Mitteilung der subjektiven Vorstellungen (Essay, III, 5, 7).²¹⁴ Sprache ist, so Locke, das „gemeinsame Band der Gesellschaft“ (Essay, III, 1, 1), wozu der Mensch von Gott bestimmt ist: „Deshalb sind die menschlichen Organe von Natur so eingerichtet, daß sie fähig sind, artikulierte Laute zu bilden, die wir Wörter nennen“ (Essay, III, 1, 1).

3.1.2.3. Französische Sensualisten

Condillac hat ganz bewußt den Empirismus Lockes, der der Sprache eine kognitive Funktion nicht zugestand, durch eine konsequentere Einbeziehung der Sprache und ihrer Rolle für die Entstehung und Entwicklung des Denkens radikalisiert. Die These des menschlichen Sprachursprungs und der Wechselwirkung von Sprache und Denken gewinnt seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Oberhand in der sprachphilosophischen Diskussion.

Sprache und Denken entwickeln sich, nach Condillac, in gegenseitiger Wechselwirkung in einem langen Prozeß. Erst mit Hilfe der allmählich aus den ursprünglichen Gebärden und Schreien herausgebildeten Lautsprache werden die Denkinhalte fixiert, miteinander kombiniert und die gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse den nächsten Generationen weitergegeben. Daher ist die Sprache ein Spiegel des Volksgeistes: „[...] daß die

²¹³ Vgl. Hassler: Sprachtheorien, S. 23.

²¹⁴ Locke weist aber gleichzeitig darauf hin, daß Wörter unvollkommen sind und daher die Erkenntnis des Wahren und Wirklichen beeinträchtigen können (Essay, III, 9, 4).

Sprachen für denjenigen, der sie gut kennen würde, ein Abbild des Charakters und des Geistes eines jeden Volkes wären“ (Essai, S. 278).²¹⁵

Condillac betont wiederholt den Einfluß der Sprache auf das Denken und erwähnt dabei als Beweis für die Sprachabhängigkeit des Denkens bis ins Detail die von Wolff angeführten Beispiele in der Wildnis aufgewachsener Kinder und des ehemaligen Taubstummen aus Chartres (Essai, S. 150-160).

Eine ähnliche Auffassung von der tragenden Rolle der Sprache für das Denken und einer kognitiven Funktion der Zeichen vertritt Diderot: „Que toutes les opérations de l’entendement se réduisent ou à la mémoire des signes ou sons, ou à l’imagination ou mémoire des formes & figures“ (Encyclopédie, Bd. 9, S. 626).

Wie Condillac betont Rousseau ebenfalls den engen Zusammenhang von Sprache und Denken. Die Tätigkeit des Geistes setzt seiner Meinung nach Sprache voraus: „Man bedenke, wieviele Gedanken wir dem Gebrauch der Sprache zu verdanken haben, wie sehr die Grammatik die Tätigkeit des Geistes einübt und erleichtert“ (Discours, S. 141). Daher ist die Wortsprache eine notwendige Voraussetzung zur Bildung von Allgemeinvorstellungen und für die Entwicklung des menschlichen Verstandes überhaupt: „Übrigens können Allgemeinbegriffe nur mit Hilfe der Worte in unseren Geist eingehen. Der Verstand begreift sie nur durch Sätze“ (Discours, S. 157).

3.1.2.4. Deutsche Aufklärer

Schon bevor Condillac 1746 seinen „Essai“ veröffentlicht und dadurch seiner Theorie der wechselseitigen Bedingtheit von Sprache und Denken in Deutschland einen großen Widerhall verschafft, haben Leibniz und Wolff die Hypothese einer notwendigen Funktion der Sprache für das Denken entwickelt.

Die sprachphilosophischen Aussagen von Leibniz finden sich in den „Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache“ (1697

²¹⁵ In bezug auf das „génie des langues“ zeigt sich Condillacs Einfluß auf Herder besonders deutlich (vgl. Herder: Werke, I, 147f.).

geschrieben, erst 1717 erschienen), in der „Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache beßer zu üben, samt beigefügtem Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft“ (wahrscheinlich Ende 1683 geschrieben), in den „Nouveaux Essais sur l' Entendement (Sprachontologie - 3. Buch)“ (1703-04 geschrieben, erste Notizen von 1695, Druck von 1765) und in der „Epistolaris de historia etymologica dissertatio“ von 1712.

Leibniz geht darin über Locke hinaus, daß er die Sprache enger an den Erkenntnisprozeß des Menschen bindet. Lockes Position ist in dieser Hinsicht völlig traditionell, da ihm die Sprache als Instrument gilt, dessen Funktion darin besteht, ein im wesentlichen vorsprachliches Denken zu fixieren und anderen mitzuteilen. Leibniz fügt dieser rein mnemonischen und kommunikativen Funktion hinzu, daß die Sprache außerdem dazu dient, daß der Mensch für sich allein denken und erinnern kann und daß er die Sprache als Zeichen für Definitionen benutzen kann. Damit betont Leibniz eindeutig die kognitive und kreative Kraft der Sprache: Wir haben „Zeichen nötig [...], nicht nur unsere Meinung ändern anzudeuten, sondern auch unsern Gedanken selbst zu helfen“ (Unvorgreifliche Gedanken, § 5).

Leibniz ist der enge Zusammenhang zwischen Sprache und Geist, Sprache und Kultur bewußt. Ihm ist die Sprache „eine Dolmetscherin des Gemüths und eine Behalterin der Wissenschaft“ (Ermahnung, S. 24). Eine „wohl ausgeübte Muttersprache [befördert] wie ein rein poliertes Glas gleichsam die Scharfsichtigkeit des Gemüths [...] und [gibt] dem Verstand eine durchleuchtende Klarheit“ (Ermahnung, S. 14). Daher läuft eine Blüte der Sprache mit einer Blüte der Kultur parallel, und Sprachverfall bedeutet Kulturverfall (Ermahnung, S. 19f.).

Die Sprache ist „ein Spiegel des Verstandes“ (Unvorgreifliche Gedanken, § 1), und wo die Sprache „rechtschaffen blühet, da thun sich auch zugleich trefliche geister in allen wißenschafftten herfür“ (Werke, VI, 217). Denken vollzieht sich im Medium der Sprache. Sprache ist das nächste Hilfsmittel des Erkennens (Schriften, R 6 II, 420). Leibniz entwickelt in bewußter Distanzierung von Descartes eine Theorie der Angewiesenheit von Denkopoperationen auf Zeichen. Ganz allgemein betont Leibniz, daß es zwar „Gedanken ohne Wörter geben“ kann, aber „nicht ohne irgendwelche andere Zeichen“ (Dialogus, S. 31).²¹⁶

²¹⁶ Menschliches Denken ist nach Leibniz' Überzeugung auf Zeichen angewiesen: „Alles menschliche Denken geht mit Hilfe von Zeichen (*signa*) oder Charakteren (*characteres*) vor sich.“ „Signa“ sind ganz allgemein Zeichen, etwa „Wörter, Buchstaben, chemische, astronomische, chinesische Figuren, Hierogly-

Sprache und Denken stehen für Leibniz in einem engen, ursächlichen Zusammenhang. Die Gedanken und Zeichen bedingen sich wechselseitig, weil zwischen Gedanken und arbiträren Sprachzeichen die gleiche prästabilisierte Harmonie besteht wie zwischen Seele und Körper:²¹⁷ „Vermöge einer bewundernswerten Ökonomie der Natur können wir nämlich keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht einer sinnlichen Sache bedürfte, und wenn es auch nur solche Zeichen wie Buchstaben oder Töne wären, obgleich es keine notwendige Verbindung zwischen bestimmten willkürlichen Zeichen und bestimmten Gedanken gibt. Und wären die sinnlichen Spuren nicht erforderlich, so könnte die prästabilisierte Harmonie zwischen Seele und Körper nicht statthaben“ (Nouveaux essais, I, 1, 5).

Denkprozesse beruhen nach Wolff auf dem Operieren mit verschiedenen Zeichen, wobei am häufigsten Wörter verwendet werden. Anhand der Wörter und anderer Zeichen unterscheiden wir die Dinge und heben damit gleichzeitig die zwischen ihnen bestehenden Ähnlichkeiten hervor; „so gelangt man auf diese Weise zu allgemeinen Begriffen. Und wird demnach die allgemeine Erkenntnis durch die Wörter deutlich“ (Vernünftige Gedanken, §. 319), d. h. mit Hilfe der Wörter werden die Begriffe bewußt gemacht. Daher stützt sich das Denken auch in seinen weiteren Operationen auf Wörter oder andere gleichwertige Zeichen (Vernünftige Gedanken, §. 867). Die Sprache ist sogar die Voraussetzung für den Gebrauch der Vernunft. Als Beleg führt Wolff die Berichte über Kinder an, die jahrelang unter wilden Tieren aufwuchsen. Nachdem sie in die menschliche Gesellschaft zurückgekehrt waren und das Sprechen gelernt hatten, konnten sie sich an nichts aus ihrer Vergangenheit erinnern. Er zieht aus dem Fall eines Taubstummen, der jahrelang am Gottesdienst teilnahm, ohne irgendeine Idee von Gott zu haben, die Schlußfolgerung, daß ohne Sprache der Gebrauch der Vernunft versagt ist (Vernünftige Gedanken, §. 868).²¹⁸

Die von Leibniz aufgestellte These vom engen Zusammenhang zwischen Sprache und Geist vertritt auch Johann David Michaelis (1717-1791) in seiner Preisschrift „De

phen, Musiknoten, geheimschriftliche, arithmetische, algebraische Notizen“, die wir „im Denken für die Dinge verwenden“; unter „characteres“ bezeichnet Leibniz die geschriebenen, gezeichneten oder gemeißelten Zeichen (Dialogus, S. 204). Hier zitiert nach Poser: Leibniz, S. 153.

²¹⁷ Vgl. Ricken: Leibniz, S. 19.

²¹⁸ Vgl. auch Wolff: Psychologia rationalis, § 461.

l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions“ (1760).²¹⁹ Sein Glaube an die gegenseitige Beeinflussung von Sprache und Meinung des Volkes übt einen starken Einfluß auf die spätere Diskussion aus. Darin wird außerdem die Hypothese vom menschlichen Ursprung und von der stufenweisen Vervollkommung der Sprache dargestellt. Besonders Herder wird durch diese Schrift angeregt.²²⁰

In seinen Schriften („Abhandlung über den Ursprung der Sprache“, „Vom Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele“, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“) erwähnt Herder wiederholt die enge Beziehung zwischen Denken und Sprache. Ohne Sprache gibt es keine Vernunft, weil „selbst die erste, niedrigste Anwendung der Vernunft nicht ohne Sprache geschehen konnte“ (Werke, V, 40). Sprache ist demzufolge die Voraussetzung für die Vernunft: „Von der Sprache also fängt [...] Vernunft und Cultur an“ (Werke, XIII, 141). Erst durch die Sprache lernt der Mensch denken (Werke, I, 147). Ohne Worte ist der Mensch entweder „der dunkelste Schwärmer oder ein Vieh, der abstrakteste Götterseher oder eine träumende Monade“ (Werke, V, 100). Die Sprache wird durch Erfahrung und Denken ständig bereichert (Werke, V, 102), und sie bildet wiederum die Vernunft aus (Werke, V, 88). Aus dem Zusammenwirken von Sprache und Denken entwickelt sich allmählich die geistige Fähigkeit und Tätigkeit (Werke, XIII, 368).

Herder äußert wiederholt, daß Vernunft nichts a priori Gegebenes sei: „Sie ist ihm [dem Menschen] nicht angebohren; sondern er hat sie erlangt“ (Werke, XIII, 145). Vernunft ist daher kein „eingewachsenes, ewiges, von allem unabhängiges, untrügliches Orakel“ (Werke, VIII, 198). Mit dem Anfang der Sprache wird die Vernunft aktiviert, und mit deren Entwicklung schreitet sie auch fort. Die Sprache ist mitverantwortlich für die Entwicklung der Vernunft, für die Bildung des Menschen und die Geschichte der Gemeinschaft.

Auch das Verhältnis von Sprache und Denkart eines Volkes wird bei Herder thematisiert. Dabei werden die Sprachen als Spiegel des Volksgeistes, als Ausdruck der Men-

²¹⁹ Die 1757 ausgeschriebene Preisfrage der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften stellt den Zusammenhang der Sprache mit den Meinungen des Volkes zur Diskussion: „Quelle est l'influence réciproque des opinions du peuple sur le langage et du langage sur les opinions?“

²²⁰ Auch Adelung vertritt die aus der Wechselwirkung von Sprache, Denken und Gesellschaft resultierende Auffassung, daß an der Sprache die geistige Entwicklung eines Volkes abzulesen sei. Tetens äußert sich ähnlich über das Verhältnis von Sprache und Denken: „Wer eine kultivierte Sprache erlernt, erlernt auch zugleich ein fremdes Gedankensystem“ (Ursprung, S. 50).

talität ihrer Sprecher, gesehen: „Die Sprache ist ein Werkzeug der Wissenschaften, und ein Theil derselben: wer über die Litteratur eines Landes schreibt, muß ihre Sprache auch nicht aus der Acht lassen. [...] Der Genius der Sprache ist also auch der Genius von der Litteratur einer Nation“ (Werke, I, 147f.).

Herder erwähnt Michaelis als Bezugsperson für die These vom engen Zusammenhang zwischen dem Denken und den Sprachen der Völker (Werke, I, 148f.).

Für Herder wird die Geschichte jeder einzelnen Sprache zugleich zu einer Geschichte der fortschreitenden Erkenntnisfähigkeit. Diese These ist mehrfach von Philosophen aufgestellt worden, wie z. B. von Leibniz und Condillac.²²¹

Vernunft und Sprache sind für Herder gleichen Ursprungs: „Auch in den tieffsten Sprachen ist Vernunft und Wort nur Ein Begriff, Eine Sache: λογος“ (Werke, VIII, 197).²²² Er sieht die Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß als entscheidend und unentbehrlich an. Die Sprache ist für ihn ein notwendiges Instrument des Denkens: „[...] durch die Sprache lernen wir bestimmt denken, und bei bestimmten, und lebhaften Gedanken suchen wir deutliche und lebendige Worte: unsre Wärterinnen, die unsre Zunge bilden, sind unsre erste Lehrer der Logik“ (Werke, I, 147).

Die Gleichsetzung von Vernunft, „Sprache [und] λογος“ (Briefwechsel, V, 177) nimmt auch Hamann an, aber er gibt der Sprache eine „genealogische“ Priorität vor der Logik: „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft“ (Werke, III, 231), denn das „ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“ (Werke, III, 286). Die Sprache ist „das einzige erste letzte Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als Ueberlieferung und Usum“ (Werke, III, 284). Bei Hamann ist die Trennung von Sprache und Denken unmöglich, d. h. Sprachkritik ist notwendig Kritik des Denkens.²²³

Im Gegensatz zu Herder und Hamann insistiert Immanuel Kant (1724-1804) auf einer Trennung von Vernunft und Sprache, Denken und Sprechen.²²⁴ Er betont den Unterschied von Vernunft und Sprache bei gleichzeitigem Vorrang der Vernunft vor der

²²¹ „Die Sprache und Erkenntniß“ stehen, so Adelung, „daher in dem genauesten Verhältnisse mit einander, und ohne klare Erkenntniß findet keine vernehmliche Sprache Statt“ (Geschichte, S. 13).

²²² „Was heißt Denken? [...]; sprechen heißt laut denken“ (Herder: Werke, XXI, 88).

²²³ Vgl. v. Rahden: Sprachursprungsentwürfe, S. 428.

²²⁴ Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hier zitiert nach v. Rahden: Sprachursprungsentwürfe, S. 427.

Sprache. Für ihn ist die Vernunft primär und entscheidend, während die Sprache im menschlichen Erkenntnisprozeß nur eine geringe Rolle spielt.

Diese Grundeinstellung übernimmt Johann Werner Meiner (1723-1789), der die Sprache als bloßes Abbild des Denkens bezeichnet (Vernunftlehre, S. 1). An anderer Stelle sagt Meiner: „[...] alle Sprachen sind in der That nichts anders, als so viele von einem und eben demselben Originale, welches unser Denken ist, aufgenommene Kopien“ (Vernunftlehre, Vorrede, S. IV).

Hinsichtlich der Willkürlichkeit des Zeichengebrauchs und des Primates der Vernunft vor der Sprache nähert sich Fichte Kants Position an. Er versteht unter Sprache den „Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen“ (Sprachfähigkeit, S. 97). Der Zweck der Sprache sei die „Bezeichnung des Gedankens“, und Fichte behauptet sogar, daß die Sprache „außer dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck“ habe (Sprachfähigkeit, S. 98). Daher warnt er vor der Überschätzung der Sprache: „Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, daß ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch Statt gefunden haben würde“ (Sprachfähigkeit, S. 103, Anm.).

3.1.3. Moritz' Sprachauffassung

Moritz' großes Interesse an der Sprache, mit der er sich von Anfang bis Ende seiner Schaffenszeit ständig - sowohl sprachphilosophisch als auch sprachdidaktisch - auseinandergesetzt hat,²²⁵ beruht nicht nur auf einer privaten Neigung, sondern ist zugleich

²²⁵ Moritz schrieb während seiner ganzen Schaffensperiode über die Sprache, so 1779 in der „Tabelle von der Englischen Aussprache – Tabelle von der Englischen Etymologie“ und in den „Vorlesungen über den Styl oder praktische Anweisung zu einer guten Schreibart in Beispielen aus den vorzüglichsten Schriftstellern“ (1793) (vgl. hierzu die Übersicht von sprachwissenschaftlichen Werken Moritz' bei Schmidt: *Linguist*, S. 101-103). Vielseitig und populär waren seine Arbeiten, wie die erstaunlich hohen Auflagenzahlen zeigen (vgl. Klingenberg: *Grammatiken*, S. 33f.). Der sich ansonsten über Moritz' Leistung abwertend äußernde Verfasser des Artikels in Schlichtegrolls „Nekrolog“ läßt immerhin Moritz' sprachwissenschaftliche Schriften gelten: „Unter allen Naturanlagen scheint Moritz vorzüglich Genie für Sprachforschungen gehabt zu haben, und seine dahin gehörigen Schriften sind bey weiten das Beste, was von ihm für Literatur und Wissenschaft geleistet worden ist. [...] Noch schätzbarer [als seine Englische und Italienische Sprachlehre] aber sind seine Deutsche Sprachlehre für Damen, seine Deutsche Prosodie, seine Vorlesungen über den Styl und sein grammatisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, unter wel-

eine epochentypische Erscheinung. Die frühen 80er Jahre sind jedenfalls „die Zeit der beginnenden Wirksamkeit Adelungs und der ständig wachsenden Teilnahme des gebildeten Publikums an den Fragen der Sprache überhaupt und der deutschen Hochsprache“.²²⁶

Wie sich dem „Anton Reiser“ entnehmen lässt, hat sich Moritz seit seiner frühesten Jugend mit dem Verhältnis von Sprache und Denken beschäftigt.²²⁷ Dabei gilt ihm Sprache stets „als Mittel der Selbstfindung und Selbstentfaltung des Individuums“.²²⁸ Als Individuum will er sich durch die Sprache selbst erkennen und sich anderen gegenüber verständlich machen. Andererseits will er als Aufklärer seine Sprachkenntnisse und auch Sprach-Theorien den Zeitgenossen mitteilen und ihr Interesse für dieses Problemfeld wecken. Er beabsichtigt, mit seiner Arbeit das praktische Ziel der Aufklärung zu erreichen, nämlich die „Verbreitung nützlicher Kenntnisse, Volksbeglückung durch Belehrung“.²²⁹ Moritz' sprachwissenschaftliches Werk ist daher popularwissenschaftlich und pädagogisch ausgerichtet.²³⁰ Er versucht in leicht verständlicher Form, seinen Lesern den inneren Bau der Sprache näher zu bringen. Ein intensives Interesse an der Sprache und die Aufwertung alles Sprachlichen liegt Moritz' Einstellung über Sprache

chen Schriften ihn sein *Versuch einer Deutschen Prosodie* [...] als sein am meisten vollendetes Werk am längsten überleben dürfte“ (Lenz: Nekrolog, S. 273). Auch Kestenholz ist der Meinung, daß „Moritz in der Wissenschaft von der Sprache sein eigentliches Feld gefunden hat“ (Kestenholz: Theorie, S. 55). Boulby stimmt auch zu, daß Moritz auf sprachlichem Gebiet eine beachtliche Leistung erbracht hat (vgl. Boulby: Moritz, S. 16).

²²⁶ Knobloch: Grammatiker, S. 151. Ricken berichtet ebenfalls über das breite und intensive Interesse an der Sprache in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (vgl. Ricken: Entwicklung, S. 168f.).

²²⁷ Fricke leitet Moritz' intensive Beschäftigung mit der Sprache aus seiner pietistischen Erziehung her: „Ihm geht es also primär darum, durch die Betrachtung der individuellen Sprache die Fugen der menschlichen Seele zu enträtseln. Diese Fugen der menschlichen Seele haben MORITZ zeitlebens beschäftigt, wie kurz anhand seiner Biographie gezeigt werden soll. Basis für dieses Interesse ist nicht zuletzt seine pietistische Erziehung, die er in dem Roman `Anton Reiser' eindrucksvoll schildert. Der Pietismus erzwingt einen Hang zur permanenten Selbstbeobachtung, die an Selbstzerfleischung grenzt, macht Seelenanalyse zur Pflicht“ (Fricke: Humboldt, S. 29).

²²⁸ Fricke: Humboldt, S. 20.

²²⁹ Müffelmann: Moritz, S. 15.

²³⁰ Vgl. Fricke: Humboldt, S. 22. Müffelmann stellt fest, daß Moritz mehr ein Sprachlehrer als ein Sprachgelehrter war (vgl. Müffelmann: Moritz, S. 38); Schmidt sagt auch: „Moritz hat allerdings trotz seiner tiefer gehenden Interessen zunächst vor allem als Sprachlehrer gewirkt“ (Schmidt: Sprache, S. 62).

zugrunde. Die sprachliche Bildung spielt seiner Ansicht nach eine entscheidende Rolle, um in der Gesellschaft Erfolg zu haben. Die Sprache ist eine der wenigen Chancen, die Leuten aus Moritz' Schicht einen sozialen Aufstieg ermöglicht.²³¹ „Sprachliches Wirken“ in der Öffentlichkeit ist also für Moritz ein „Kriterium gesellschaftlicher Anerkennung“.²³² In dieser Hinsicht ist seine ständige Bemühung, sprachlich zu wirken, z. B. als Prediger, Schauspieler, Lehrer und Schriftsteller, zu verstehen.²³³

Die Sprache ist nach Ansicht Moritz' ein exaktes Abbild der menschlichen Seele: „Die Sprache *mit ihrem ganzen Bau* ist ein getreuer Abdruck unsrer vorstellenden Kraft, so wie diese wieder ein Abdruck der sie umgebenden Welt ist“ (MzE IV,1,45).

Alles in der Sprache ist seiner Auffassung nach zweckmäßig, und die einzelnen Wörter fügen sich zu einem großen Ganzen harmonisch zusammen.²³⁴ „Welch eine harmonische Uebereinstimmung des Einzelnen zum Ganzen findet sich aber in der menschlichen Sprache! Nicht die kleinste Biegung eines Worts, durch ein hinzugefügtes *e* oder *en*, nicht der kleinste Zusatz zu demselben, kein vorgesetztes *be* oder *ge*, kein nachgesetztes *ung* oder *keit* ist unzweckmäßig; die kleinste Silbe, und, in manchen Wörtern, der einfachste Buchstabe, hat seine bestimmte Bedeutung, wodurch er zur Bildung des ganzen Worts das seinige beiträgt“ (Deutsche Sprachlehre, S. 6).

Daher sind nicht die „einzelne[n] Wörter“, sondern der „mögliche Zusammenhang zwischen den einzelnen Wörtern“ ist Sprache (Deutsche Sprachlehre, S. 267).

Weil Moritz annimmt, daß die Sprache nicht zufällig oder willkürlich entstanden ist bzw. gebraucht wird, sondern allem Denken zugrunde liegt, glaubt er, daß man über die

²³¹ Vgl. Knobloch: Grammatiker, S. 164; Fricke: Humboldt, S. 21; Schmidt: Linguist, S. 104.

²³² Fricke: Humboldt, S. 21.

²³³ Vgl. Fricke: Humboldt, S. 22.

²³⁴ Moritz' rationalistische Tendenz in der Sprachauffassung bestätigt die folgende Aussage von Goethe treffend: „Er hat ein Verstands- und Empfindungsalphabet erfunden, wodurch er zeigt, daß die Buchstaben nicht willkürlich, sondern in der menschlichen Natur gegründet sind und alle gewissen Regionen des inneren Sinnes angehören, welchen sie denn auch, ausgesprochen, ausdrücken“ (Goethe: Etymolog, S. 461); vgl. auch Knobloch: „Ganz und gar rationalistisch ist Moritzens Duktus darin, daß er jedes Detail der sprachlichen Darstellung für wohlmotiviert hält. Er sucht also Gründe, warum ein Verb den Akkusativ, ein anderes bedeutungsgleiches den Dativ nach sich zieht. Die Flexion und die Unterscheidung zwischen veränderlichen und unveränderlichen Wörtern entwickelt er `von oben`, von den Notwendigkeiten der Rede und der Darstellung. Der zureichende Grund für sprachkulturelle Details wird teils im dargestellten Material, teils in der sprachlichen Darstellungstechnik aufgesucht, oft auch konstruiert“ (Knobloch: Grammatiker, S. 155).

Erforschung der Sprache das Geheimnis der menschlichen Seele aufdecken kann (Unterschiede, S. 88).²³⁵ Wir könnten mit der Sprachforschung „die geheimen Beziehungen der Wörter untereinander enträthseln, [...] dann wär' es auch vielleicht nicht unmöglich, dem geheimnißvollen Spiele unsrer Ideen weiter nachzuspähen“ (Unterschiede, S. 23). Im folgenden wird Moritz' Sprachauffassung ausschließlich in bezug auf die Sprachursprungstheorie und das Verhältnis zwischen Sprache und Denken dargestellt. Für die umfassendere Ausführung über seine sprachwissenschaftlichen Werke wird an dieser Stelle auf die Arbeiten von Müffelmann, Reisinger, Fricke, Knobloch und Schmidt verwiesen.²³⁶

3.1.3.1. Moritz' Anschauungen über den Ursprung der Sprache

Das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorherrschende Interesse für das Problem des Sprachursprungs ließ auch Moritz nicht unberührt. Die Erforschung des Sprachursprungs betrachtet er als Möglichkeit des Menschen, sich selbst zu erkennen, weil er annimmt, daß man von der „Ursprache“ her den ursprünglichen „menschlichen Geist[...]“ begreifen kann (Deutsche Sprachlehre, S. 546).

Moritz' Auffassung vom Sprachursprung entstammt mehreren Quellen. So sieht er den Ursprung der Sprache in erster Linie in den Empfindungslauten, die der Anblick der auffallenden Unterschiede in der Natur im Menschen ausgelöst hat: „Allein der Mensch konnte nicht lange ohne Sprache bleiben, weil der Schöpfer dieselbe, als ein so nothwendiges Bedürfniß des menschlichen Denkens, schon von Anfang an in die ganze Schöpfung mit eingewebt, und einen so *auffallenden Unterschied* in die Dinge gelegt hatte, welche den Menschen umgaben, daß dadurch das Wort, womit er diesen Unter-

²³⁵ Die Sprache ist daher ein entscheidendes Erkenntnismittel für die Erfahrungsseelenkunde (vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 25): „[...] im Grunde ist sie doch das einzige, woran wir uns halten können, um in das innre Wesen unsrer eignen Begriffe, und eben dadurch in die Kenntniß unsrer Seele tiefer einzudringen“ (MzE I,1,93f.). Sie ist „die erste Quelle aller menschlichen Wissenschaften“ (Deutsche Sprachlehre, S. 8).

²³⁶ Vgl. Literaturverzeichnis.

schied bezeichnen sollte, gleichsam aus seinem Munde gepreßt wurde“ (Hypothese, S. 342).²³⁷

Der krasse Gegensatz zwischen Licht und Finsternis war für die ersten Menschen die Ursache der ersten unartikulierten Schreie:²³⁸ „Das erste *einsilbige Freudengeschrei*, womit er [der Mensch] das anbrechende Licht begrüßte, und die erste *furchtsame kindische Klage* bei der wieder einbrechenden Finsterniß, waren vielleicht die ersten Namen, wodurch er das Licht von der Finsterniß *unterschied*, und Tag und Nacht bezeichnete“ (Hypothese, S. 343).

Diese These einer Sprachentstehung aus Affektäußerungen entspricht dem naturalistischen Standpunkt der französischen Sensualisten, wie z. B. Condillac und Rousseau (vgl. Kap. 3.1.1.2).

An anderer Stelle erwähnt Moritz aber die von Herder entwickelte Theorie, nach der der Mensch zuerst ein hörbares „Merkmal“²³⁹ aufgefaßt und nachgeahmt hat: „Nachahmung des Tönenden in der Natur scheint zwar die erste Veranlassung zur Sprache gewesen zu seyn“ (Deutsche Sprachlehre, S. 537). Doch grenzt diese Nachahmungshypothese

²³⁷ Moritz legt seine Sprachursprungstheorie im Aufsatz „Auch eine Hypothese über die Schöpfungsgeschichte Mosis“ (in: Berlinische Monatsschrift, 1784, III. Band, S. 335-346) dar. Dieser Aufsatz wurde fast wörtlich in „Launen und Phantasien“ (1796) abgedruckt (S. 335-348). Die Grundgedanken hat er aber schon in der „Deutschen Sprachlehre“ (1782) dargelegt (S. 160-180). Die Grundidee verwendet Moritz wiederum in der „Kinderlogik“ (1786) (²1793, S. 95ff.).

²³⁸ Pockels drückt fast denselben Gedanken über den Sprachursprung aus: „Die *ersten Sprachausdrücke* des Kindes, wenn wir die unwillkürlichen Laute seiner Stimme schon so nennen dürfen, sind entweder ein *thierisches unartikulirtes Geschrei*, wenn es bald einen körperlichen Schmerz, ein dringendes Bedürfniß fühlt, bald auch von einem fürchterlichen, unerwarteten Gegenstande in Schrecken gesetzt wird; - oder ein *lebhaftes Jauchzen der Freude*, wenn es ein gewisses *Wohlbehagen* in sich empfindet; ein Gefühl, das in ihm leicht durch neue glänzende Gegenstände, durch den Anblick der zärtlichen Mutter, oder auch, wie ich oft bemerkt habe, schon dadurch hervorgebracht wird, wenn man es aus einem dunkeln Orte schnell in einen hellen bringt“ (MzE III,1,76). Außerdem stellt er in mehreren Aufsätzen im „Magazin“ seine an Rousseau, Condillac und Bosses erinnernde sensualistische Sprachursprungsthese dar (MzE II,3,93-102; III,1,75-88; V,2,80-88).

²³⁹ Vgl. Herder: „[...] *der Mensch erfand sich selbst Sprache! – aus Tönen lebender Natur!*“ (Herder: Werke, V, 51). Er nennt ein Beispiel. Man sieht ein Schaf und sucht nach einem Merkmal, ein wiederholbares Erinnerungs- und Wiedererkennungszeichen, daß die Identifikation von Ähnlichkeit und Differenz der Sache ermöglicht, und findet es in seiner Lautäußerung, dem Blöken: „das Schaaf *blöcket!* sie [die Seele] hat Merkmal gefunden“ (Werke, V, 35f.). Menschliche Sprache ist eine Sammlung von solchen Merkwörtern (Werke, V, 37), die „Nachahmung der tönenden, handelnden, sich regenden Natur!“ (Werke, V, 56): „*Die ganze, vieltönige, göttliche Natur ist Sprachlehrerin und Muse!*“ (Werke, V, 50).

denjenigen großen Teil der Sprachbildung aus, der die sichtbaren Gegenstände bezeichnet. Die Entstehung von Wörtern, die nicht auf eine Schallnachahmung zurückzuführen sind, erklärt Moritz so, daß er versucht, eine Ähnlichkeit zwischen den zu benennenden Gegenständen und den Artikulationsbewegungen der Sprachwerkzeuge herauszufinden. Die Sprachwerkzeuge ahmen die Gestalt bzw. Bewegungen des Gegenstandes nach (Deutsche Sprachlehre, S. 538f.).²⁴⁰ Moritz veranschaulicht seine These mit einigen Beispielen. Es gibt einen Laut, der mehr die Gestalt der Dinge darstellt. Z. B. „ist das *k*, wobei die Zunge die tiefste Wölbung des Gaumens bezeichnet, [...] ein Ausdruck des *Tiefen* und *Ausgehöhlten*“ (Deutsche Sprachlehre, S. 539f.). Und das *L* beispielsweise, der beweglichste und flüchtigste Laut, bezeichnet „das *Schnelle* und *Flüchtige*“ sowohl in der Natur als auch „den *schnellen* und *flüchtigen* Uebergang der Zunge zur Bezeichnung des Angenehmen in unsrer eignen Seele“ (Deutsche Sprachlehre, S. 543). Dieser drückt mehr Bewegungen der Dinge aus. Aber solche Wörter sind mit der Zeit durch die Verfeinerung der Sprache zumeist verschwunden. Sie sind als Überbleibsel aus dem Altertum und in den Mundarten nur noch rudimentär zu finden (Deutsche Sprachlehre, S. 541f.).

3.1.3.2. Sprache und Denken

Moritz äußert sich nicht weiter darüber, wie sich aus den Naturlauten, die der Anblick der Gegenstände im Menschen ausgelöst hat, Wörter bilden konnten. Aber es läßt sich vermuten, daß Moritz die Voraussetzung für die Entstehung der menschlichen Sprache in einer angeborenen Denkkraft gesehen hat, die er als „die schlummernde Vorstel-

²⁴⁰ Für die nicht onomatopoetischen Wörter übernimmt Moritz die These von de Brosses, nach der das Sprachorgan die Gestalt und Bewegung des zu benennenden Gegenstandes nachzubilden sucht: „Das Sprachorgan nimmt, so viel möglich, die Gestalt des Gegenstandes selbst an, der vermittelt der Stimme angezeigt werden soll. Es giebt einen hohlen Ton von sich, wenn der Gegenstand hohl ist; einen harten Ton, wenn der Gegenstand hart ist. Solchergestalt wird der Ton, der aus der Form und der natürlichen Bewegung des in diesen Zustand versetzten Organs erzeugt wird, der Name vom Gegenstand, der ihn durch den groben oder hohlen Ton ähnlich ist, den die ausgewählte Aussprache desselben zum Ohr bringt“ (Brosses: *Traité*, I, 49). Aufgrund dieser Theorie führt der Verfasser weiter aus, daß man die Festigkeit durch das *T*, die Lockerheit und Höhlung durch das *K* oder *G*, das Flüssige durch die Lautverbindung *Fl*, die Rauigkeit der äußeren Gegenstände durch *R* bezeichnet (*Traité*, I, 291ff.).

lungskraft“ (Deutsche Sprachlehre, S. 178) des Menschen bezeichnet.²⁴¹ Diese Kraft ist aber so primitiv, daß sie erst mit der Zeit durch äußere Hilfe entwickelt werden muß.²⁴² Das vernünftige Denken entwickelt sich erst mit der Sprache:²⁴³ „So lange der Mensch noch ohne Sprache war, muß die Welt gleichsam ein Chaos für ihn gewesen seyn, worinn er nichts unterscheiden konnte, wo alles wüste und leer war, und Dunkel und Finsterniß herrschte - Da aber die Sprache mit ihren ersten Tönen die schlummernde Vorstellungskraft erweckte, da fing es an zu tagen, und die Morgendämmerung brach hervor - Die Schöpfung, welche der Mensch vorher als eine unförmliche und ungebildete Masse betrachtet hatte, bekam nun allmählig in seiner Vorstellung Bildung und Form [...]. So lernte der Mensch allmählig das Einzelne im Ganzen unterscheiden“ (Deutsche Sprachlehre, S. 178f.).²⁴⁴

Die Sprache bringt Ordnung in die Vorstellung des Menschen und auch Dauer und Festigkeit.²⁴⁵ Sie ist daher die Voraussetzung für das geordnete, logisch klare Denken.²⁴⁶ Sprache ist der Leitfaden, der durch das Labyrinth der Seele führt. Durch die Sprache

²⁴¹ Gehrig: „Moritz nimmt ursprünglich ein dumpfes, nur auf die noch undifferenzierte Aussenwelt bezogenes Denken an, das noch keinerlei logischen Gesetzen gehorcht“ (Pädagoge, S. 46).

²⁴² Man erinnert sich an Herders Besonnenheit, die die dem Menschen angeborene Vernunft ist. Sie ist die Voraussetzung für die Sprache. Aber diese latente, geistige Fähigkeit ist so primitiv, daß sie wiederum erst mit einem äußeren Impuls, am besten mit der Sprache, tätig werden kann (vgl. Herder: Werke, V, 31ff., 94).

²⁴³ Die Sprache bildet „den Motor des Fortschritts zur Vernunft“ (Meier: Sprachphilosophie, S. 262). Und dazu Pustejovsky: „Moritz understood the ability to acquire and use language as the essential precondition to the full and productive use of human reason“ (Pustejovsky: Deafmutes, S. 146); vgl. Eichinger: Die Sprache „kann als Instrument zur Erhöhung der Denkkraft gesehen werden“ (Eichinger: Grammatik, S. 48).

²⁴⁴ Müffelmann interpretiert diese Stelle wie folgt: „Mit diesen Anschauungen stellte sich Moritz, ob bewußt oder unbewußt, ist schwer zu entscheiden, in Gegensatz zu Herder, der in seiner Abhandlung den Standpunkt vertreten hatte, daß die dem Menschen angeborene Vernunft, ‚die Besonnenheit‘, wie Herder sie nennt, die Voraussetzung für die Sprache sei“ (Müffelmann: Moritz, S. 18). Nach meiner Ansicht beabsichtigt Moritz mit dieser Äußerung nicht den Primat der Sprache vor dem Denken zu behaupten, sondern die konstitutive Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß hervorzuheben. „Die schlummernde Vorstellungskraft“ (Deutsche Sprachlehre, S. 178), die dem Menschen angeboren ist, ist lediglich eine Anlage, in deren Entwicklung die Sprache die größte, wichtigste Rolle spielt. Daher ist Müffelmanns Meinung nicht angemessen.

²⁴⁵ Pockels vertritt die gleiche Auffassung. Durch die Sprache gewinnt, ihm zufolge, unser Gedanke Ordnung und Klarheit (MzE II,2,21).

²⁴⁶ Vgl. Reisinger: Sprachtheorie, S. 12.

gen.²⁵¹ „[...] daß auch ein Taub- und Stummgebohrner das edle Vergnügen des Denkens genieße, worauf derselbe sowohl irgend ein anderes Wesen seiner Art gerechte Ansprüche machen kann“ (MzE IV,2,6).

Die zuvor ausgeführten Stellen werden von mehreren Forschern²⁵² als Beweis für die „Widersprüche“, „schwankende Haltung“ und die „Unklarheit und Inkonsequenz“ von Moritzens Auffassung hinsichtlich des Zusammenhangs von Sprache und Denken angenommen. Aber die scheinbaren „Widersprüche“ kann man als chronologische Entwicklung in Moritz' Ansicht über die Sprache und das Denken interpretieren. In der zweiten Auflage der „Deutschen Sprachlehre“ (1791) steht „deutliche Begriffe“ statt „Begriffe“: „[...] daß die Taub- und Stummgebohrnen, wenn sie ihr Gehör wieder erhalten, erst durch die Sprache deutliche²⁵³ Begriffe bekommen, und sich von ihrem vo-

²⁵¹ Diese Ansicht wiederholt Moritz fast wörtlich im Artikel „Zeichen- und Wortsprache – Erhöhung der Denkkraft, als der letzte Zweck unsers Daseyns“ (Denkwürdigkeiten, S. 198-203 – 1786 veröffentlicht) und in seiner 1793 erschienenen „Großen Loge“ unter „Hephata!“ (Günther: Werke, III, 332-337).

²⁵² Hier einige Stimmen über Moritz' angeblich ambivalente Haltung über das Verhältnis von Sprache und Denken: Kindt meint, Moritz sei der Ansicht wie Herder, daß das vernünftige Denken schon vor dem Erwerb der Sprache vorhanden ist, weil jener auch dem Taubstummen ein Denken ohne Lautsprache zubillige. Aber wegen seinen widersprechenden Äußerungen muß man annehmen, daß das „Verhältnis von Wort und Gedanke von M. nicht eindeutig bestimmt worden“ ist (Kindt: Poetik, S. 105). Nachfolgende Forschungen stimmen mit Kindts Urteil überein. Z. B. stellt Müffelmann fest: „In Anbetracht der offensichtlichen Widersprüche in seinen Äußerungen muß man aber mit Kindt zu dem Schluß kommen, daß Moritz zu völliger Klarheit in dieser Frage nicht gelangt ist“ (Müffelmann: Moritz, S. 22); vgl. Gehrig: „Ueber die wichtige Frage, was früher da war: das vernünftige Denken oder die Sprache, hat sich Moritz an verschiedenen Stellen verschieden ausgesprochen. Kindt und Müffelmann haben diese schwankende Haltung wiederholt kritisch hervorgehoben“ (Gehrig: Pädagoge, S. 45f.). Reisinger: „Wie schon Friedrich Müffelmann und Julia Gehrig betonten, hat sich Moritz nicht eindeutig darüber ausgesprochen, ob er für die Entstehung der Sprache vernünftiges Denken voraussetzt oder erst die Sprache das Denken ermöglicht. Müffelmann nimmt an, daß sich nach Moritz Sprache und Denken wechselseitig bedingen und sich `mit und durcheinander` entwickelt haben. Da sich Moritz in seinen Äußerungen gelegentlich widerspricht, vermutet er, Moritz sei nie zu völliger Klarheit über dieses Problem gelangt. Diese Ansicht Müffelmanns kann ich nur bestätigen“ (Reisinger: Sprachtheorie, S. 10). Fricke: „MÜFFELMANN untersucht zuerst MORITZ' Anschauungen über den Ursprung der Sprache, indem er sie mit den Gedanken HERDERS und französischer Wissenschaftler zu diesem Problem vergleicht. In diesem Zusammenhang registriert er MORITZ' Erkenntnis von einem Wechselverhältnis zwischen Denken und Sprache, sieht aber darin nicht eine Vorstufe dialektischen Denkens, sondern Unklarheit und Inkonsequenz“ (Fricke: Humboldt, S. 6).

²⁵³ Die Formulierung „deutliche Begriffe“ schließt nicht aus, daß Taubstumme im Besitz von undeutlichen, unartikulierbaren Begriffen sind.

rigen Zustände, in welchem es ihnen, wegen Mangel des Gehörs, an der Sprache fehlte, nichts deutlich erinnern können“ (Deutsche Sprachlehre², S. 7).

Diese Belegstelle aus der 2. Auflage legt die Vermutung nahe, daß Moritz sich damit von seiner Aussage in der ersten Auflage (1782) distanzieren wollte, was auf seine persönlichen Experimente mit einem Taubstummen ab Ostern 1783 zurückzuführen sein mag (Moritz veröffentlicht seine Erfahrungen mit dem taubstummen Mertens im MzE I,1,39-44; I,3,76-82; III,2,89-92; eine zusammenfassende Revision IV,2,1-24, vgl. Kap. 3.2.3.3). Diese Erfahrung führt zu anderen Einschätzungen als zuvor und wird zum Anlaß dafür, daß Moritz seine bisherige Meinung über das Denken und die Sprache bei Taubstummen ändert; er gesteht den Taubstummen ein einfaches Denken²⁵⁴ und darüber hinaus die Möglichkeit zur Entwicklung ihrer Denkkraft zu. Moritz glaubt, bei seinem taubstummen Schüler die Fähigkeit zur abstrakten Begriffsbildung gefunden zu haben - Mertens war im Stande, Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen, Einzelnes den entsprechenden Allgemeinbegriffen unterzuordnen und Heterogenes auszuschließen (MzE I,1,39-44; vgl. IV,2,8). Daher sind Moritz' Äußerungen nicht widersprüchlich, sondern belegen vielmehr, daß sich seine Einstellung zu dieser Problematik mit der Zeit verändert bzw. entwickelt hat. Es handelt sich nicht um Widersprüche, sondern um eine Entwicklung und Präzisierung seiner Argumentation. Insbesondere weise ich darauf hin, daß Moritz während der Niederschrift der „Deutschen Sprachlehre“ - sie wurde 1782 veröffentlicht - noch keine Experimente mit Taubstummen durchgeführt hat und daher über keine empirischen Fakten verfügte. Dies geschah erst ab Ostern 1783, so daß die Relativierung seiner Thesen dadurch erklärbar ist.²⁵⁵

Wie bisher dargestellt wurde, ist die Frage, ob die Sprache vor der Vernunft da war oder umgekehrt, bei Moritz nicht wichtig. Entscheidend für ihn ist, daß Sprache und Vernunft „in einem verbesserungsfähigen Zusammenhang“ stehen,²⁵⁶ da sie sich Moritz zufolge wechselseitig bedingen und entwickeln:²⁵⁷ „Der auffallendste Unterschied der Dinge, in unsrer Vorstellung, preßte zwar zuerst das Wort hervor, aber eben durch das Wort ward nachher der Unterschied selbst wiederum genauer bezeichnet, und die Grenzlinien der Dinge immer bestimmter gezogen“ (Deutsche Sprachlehre, S. 165).

²⁵⁴ Vgl. Reisinger: Sprachtheorie, S. 90f.

²⁵⁵ Reisinger kommt auch zu derselben Schlußfolgerung (vgl. Reisinger: Sprachtheorie, S. 88f.).

²⁵⁶ Schmidt: Linguist, S. 104. Herders Einfluß ist wieder zu spüren (vgl. Herder: Werke, V, 88; V, 102; XIII, 368).

²⁵⁷ Vgl. Müffelman: Moritz, S. 22.

Derselbe Gedanke durchzieht auch seine Stillehre. Nach Moritz ist die Sprachlehre zugleich eine Denklehre.²⁵⁸ Moritz erkennt, daß Gedanke und Ausdruck sich entsprechen müssen und daß guter Stil die sprachliche Wiedergabe eines eigenständigen, individuellen Denkens ist.²⁵⁹ Bevor man sich überlegt, welcher Ausdruck angemessen ist, muß man sich über das Anliegen selbst im klaren sein. Nachdem der Gedanke gefaßt ist, muß die Ausdrucksweise ausgewählt werden: *„Was wirklich schön gesagt seyn soll, muß auch vorher schön gedacht seyn; sonst ist es leerer Bombast und Wortgeklingel, das uns täuscht“* (Vorlesungen I, S. V).

Nach Moritz stehen der Gedanke und das Wort in einer innigen Wechselbeziehung und Zusammengehörigkeit.²⁶⁰ Die Klarheit und Deutlichkeit des Gedankens ist die Voraussetzung für einen guten Stil (Grundlinien, S. 263). Umgekehrt gewinnt der Gedanke wiederum durch die Sprache an Schärfe. Stilübungen sind daher für Moritz zugleich Denkübungen: *„[...] man kann auch die Worte nie besser stellen, ohne zugleich die Gedanken besser zu ordnen. So wie man durch jede richtige Wahl des Worts für einen Gedanken, auch den Gedanken selbst lebhafter macht. Ueberhaupt ist es schwer zu bestimmen, was zwischen Ausdruck und Gedanken für eine Grenzlinie sey, weil man sich eins ohne das andre nicht wohl vorstellen kann“* (Vorlesungen II, S. 51f.).

3.1.3.3. Zusammenfassung

Moritz' sprachphilosophische Tendenz ist zweifacher Natur. Einerseits ist Moritz' Sprachauffassung rationalistisch, weil ihm die Sprache als Kopie des Gedankens gilt.²⁶¹ „Allein die Sprachlehre hat einen höhern Endzweck: sie soll uns die geheimen Fugen auseinander legen, wodurch das Gebäude unsrer Sprache sich ineinander schließt; sie

²⁵⁸ Moritz sagt in seinen Anmerkungen, die er seiner Übersetzung von Beatties „Psychologie“ beigefügt hat, daß „Grammatik und Logik eins sey“ (Beattie: Psychologie, S. 314).

²⁵⁹ Vgl. Nickisch: Stiltheoretiker, S. 265.

²⁶⁰ Nach Herder „muß der Gedanke zum Ausdrucke sich verhalten, [...] wie die Seele zum Körper“ (Herder: Werke, I, 394): „So wenig ist in der wahren Dichtkunst Gedanke und Ausdruck von einander zu trennen“ (Werke, I, 399f.). In der Dichtkunst ist Gedanke und Ausdruck wie Seele und Leib, und nie zu trennen (vgl. Werke, I, 394-400).

²⁶¹ Beauzée bezeichnet auch die Sprache als ein „Gemälde der Gedanken“ (vgl. Knobloch: Grammatiker, S. 163).

soll uns aufmerksam machen, auf den Gang unsrer Gedanken, wovon unsre Ausdrücke nur Gemälde sind, und auf die Art soll sie uns das Gemälde mit dem Original vergleichen, und uns die Sprache, als die erste Quelle aller menschlichen Wissenschaften kennen lehren, woraus dieselben, wie unzählige Bäche entsprungen sind“ (Deutsche Sprachlehre, S. 8f.).

Andererseits räumt Moritz in der Art der Sensualisten der Sprache einen hohen Wert ein. Sie ist kein bloßes Abbild des Denkens²⁶² und keine „Verpackung für Gedanken“, sondern spielt eine aktive Rolle bei der Herausbildung und Entwicklung der menschlichen Gedanken.²⁶³ Die Sprache ist nach Moritz kein bloßes Werkzeug. Und wenn sie es auch wäre, erhöhen doch die Instrumente die Kunst (Deutsche Sprachlehre, S. 10ff.). Diese Werkzeuge können sogar edler und wertvoller sein als Kunstwerke (Deutsche Sprachlehre, S. 13f.).

Die Sprache scheint für Moritz eine notwendige Voraussetzung für das Denken überhaupt zu sein, doch ist ihm auch die negative Seite der Sprache bewußt. Sprache kann zugleich die freie Entfaltung der Gedanken hindern oder begrenzen, wie er im „Anton Reiser“ schildert: „Allein schon damals war es ihm oft, wenn er sich eine Weile im Nachdenken verloren hatte, als ob er plötzlich an etwas stieße, das ihn *hemmte*, und wie eine bretterne Wand, oder eine undurchdringliche Decke auf einmal seine weitere Aussicht schloß - es war ihm dann, als habe er nichts gedacht - *als Worte – Er stieß hier an die undurchdringliche Scheidewand, welche das menschliche Denken von dem Denken höherer Wesen verschieden macht, an das notwendige Bedürfnis der Sprache, ohne welche die menschliche Denkkraft keinen eignen Schwung nehmen kann – und welche gleichsam nur ein künstlicher Behelf ist, wodurch etwas dem eigentlichen reinen Denken, wozu wir dereinst vielleicht gelangen werden, Ähnliches, hervorgebracht wird. – Die Sprache schien ihm beim Denken im Wege zu stehen, und doch konnte er wieder ohne Sprache nicht denken. – Manchmal quälte er sich stundenlang, zu versuchen, ob es möglich sei, ohne Worte zu denken*“ (Anton Reiser, S. 192f.).

Dieses anscheinend ambivalente Verhältnis, das Moritz zur Sprache hat, nämlich einerseits hohe Wertschätzung der Sprache und ihres Einflusses auf das Denken und andererseits die Warnung vor der Überschätzung und der negativen Seite der Sprache, scheint auf den ersten Blick inkonsequent. Nach meiner Ansicht ist dieses aber keine Schwäche,

²⁶² Für Meiner ist die Sprache nur eine Kopie des Denkens (Meiner: Vernunftlehre, Vorrede, S. IV; vgl. Kap. 3.1.2.4).

²⁶³ Fricke: Humboldt, S. 105.

sondern eine methodische Stärke von Moritz: So kommt es bei Moritz zu einer Vermischung rationalistischer und sensualistischer Ansätze hinsichtlich der Deutung der Sprache. Moritz versucht, je nach Fragestellung, die damals bekannten Erklärungsalternativen – wie sie z. B. bei den französischen Enzyklopädisten auftreten²⁶⁴ - für sich eklektizistisch nutzbar zu machen.

Außer der bei Moritz immer noch zu beobachtenden rationalistischen Spur – wie z. B. dem Glauben, daß in der Sprache alles zweckmäßig und logisch erklärbar sei (Deutsche Sprachlehre, S. 6) -, ist auch der Einfluß der Sensualisten und besonders von Herder in bezug auf die Sprachursprungsfrage und den Zusammenhang von Sprache und Denken unübersehbar. So formuliert Moritz z. B. hinsichtlich des engen Zusammenhangs zwischen Sprache und Denkart eines Volkes, womit er seine sensualistische Tendenz ausdrückt: „Man lernt daher mit jeder neuen Sprache nicht nur neue willkürliche Zeichen, sondern zugleich eine neue Vorstellungsart, wodurch die Gegenstände von mehrern Seiten erscheinen, und die ganze Ideenmasse bereichert wird“ (Vorlesungen I, S. 175f.).²⁶⁵

In der Taubstummensprochlemaatik dagegen zeigt Moritz eine strikt antisensualistische Haltung. Er akzeptiert nicht, daß jeder Sinnesdefekt eine unmittelbare Wirkung auf die mentale Fähigkeit hat. Hinsichtlich dieser Problemaatik ist die äußere sinnliche Wirkung auf die Seele zweitrangig, dagegen garantiert die angeborene Denkkraft die menschliche Entwicklung zum vernünftigen Wesen. Die Seelenkraft arbeitet sich auch unter ungünstigen physischen Bedingungen empor, um in diesem Fall den Sprachverlust durch die Zeichensprache zu kompensieren. In diesem Punkt weicht Moritz' Ansicht über die intellektuelle und moralische Entwicklung der Taubstummensprochlemaatik von Herders Auffassung entschieden ab (vgl. Kap. 3.2.1.2). Die Taubstummensprochlemaatik ist nicht nur, wie bei meisten zeitgenössischen Denkern, aus sprachphilosophischen Gründen interessant, sondern aus moralischen, humanitären Gründen für Moritz wichtig (ausführliche Darstellung über Moritz' Taubstummensprochlemaatik in Kap. 3.2.3).

²⁶⁴ Vgl. Knobloch: Grammatiker, S. 163.

²⁶⁵ Herder sieht auch die Sprache als Spiegel und Ausdruck des Volksgeistes (vgl. Werke, I, 147f.).

3.2. Das zeitgenössische Interesse an Taubstummheit

3.2.1. Diskussionen um die Denkkraft der Taubstummen

Die Taubstummheit wird in der Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts zu einem viel diskutierten Thema, weil sich in diesem Problem verschiedene Fragestellungen überschneiden: erkenntnistheoretische (der Zusammenhang von Vernunft und Sprache), anthropologische (Sprache als Gattungsmerkmal des Menschen), theologisch-teleologische (das Vorhandensein von Vernunft und Sprache als Garantie für das Menschsein, als Ebenbild Gottes und Taubstummer, ein 'tierisches' Wesen ohne Denkkraft) und ethische (die Identität eines Wesens ohne Sprache, bei dem keine Vernunft und Sittlichkeit zu erwarten ist). Besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen in zahlreichen wissenschaftlichen Zeitschriften Berichte über Taubstumme, z. B. in der „Berlinischen Monatsschrift“, im „Teutschen Merkur“, im „Deutschen Museum“ und in Moritz' „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ usw. Dabei wurden hinsichtlich der Taubstummheit nicht nur theoretische Überlegungen angestellt, sondern auch Unterrichtsversuche und Experimente an Taubstummen unternommen, um das Phänomen Taubstummheit zu erforschen und den Taubstummen praktische Hilfe zu leisten (vgl. Kap. 3.2.2).²⁶⁶ Trotz einiger positiver Stimmen über den intellektuellen Zustand der Taubstummen sowie Aufforderungen, sie als Menschen zu akzeptieren und als solche zu behandeln, war weiterhin die seit dem Altertum herrschende Auffassung dominierend, daß die Taubstummen keine Menschen seien, sondern tierähnliche Gestalten. Die Sprache wird „als die menschlichste aller menschlichen Eigenschaften“

²⁶⁶ Dieses Interesse und Bemühen, die miserable Lage der Taubstummen durch Erziehung zu verbessern, war in voraufklärerischer Zeit nicht selbstverständlich. Besonders die Hypothese vom göttlichen Sprachursprung hat das richtige Verständnis für das Wesen der Taubstummheit und die Ansicht der Taubstummenerziehung negativ beeinflusst: „Solange man an dem göttlichen Ursprung der Sprache festhielt, war es logisch genommen eine Ketzerei, die Taubstummen sprechen lehren zu wollen. War ihnen die Sprache versagt, so geschah das durch göttlichen Willen und daran sollte der Mensch nicht rütteln. Noch der Abbé de l'Épée hat gegen dieses Argument seiner Mitpriester zu kämpfen gehabt, und der Vorwurf, sein ganzes Unterfangen sei gegen Gottes Willen, war damals nicht ganz ungefährlich. Erst mit der Annahme, die Sprache sei eine menschliche Konvention, war es, streng gedacht, möglich, auch die Taubstummen auf irgendeine Weise an dieser Konvention Anteil nehmen zu lassen“ (Werner: Geschichte, S. 3).

betrachtet.²⁶⁷ Daher wurden Tiere und Taubstumme als Wesen ohne Sprache auf einer Stufe gleichgesetzt. Die Taubstummen waren für Herder wie „Kinder oder wie menschliche Thiere“ (Werke, XIII, 357).²⁶⁸ Die Ansicht, daß das Fehlen der Lautsprache den Taubstummen die Bildung höherer, abstrakter Begriffe unmöglich macht, hielt sich hartnäckig. Die Vorurteile über die Bildungsunfähigkeit und geistige Entwicklung der Taubstummen wurden von allen Seiten bestätigt und gestützt, z. B. von Theologen, Philosophen, Juristen und Medizinern. Diese Auffassung beruhte auf der Annahme, daß Sprache, besonders Lautsprache, das entscheidende Merkmal zwischen dem rationalen Lebewesen Mensch und dem irrationalen Lebewesen Tier sei.²⁶⁹

Auch in der Theologie spielte die Taubstummenthematik eine Rolle. Verschiedene Theologen beriefen sich in dieser Frage auf Röm. 10, 17: „fides ex auditu“ und behaupteten, die Taubstummen könnten nicht zur Kenntnis religiöser Wahrheiten gelangen, weil ihnen die Hörfähigkeit fehle. Schon Aurelius Augustinus (354-430) äußert sich diesbezüglich über die Taubstummen: „Quod vitium etiam ipsam impedit fidem, Apostolo testante, qui dicit: Igitur fides ex auditu“ (Contra Julian Pelagian, III, Kap. 4, S. 707).²⁷⁰ Um den Glauben zu lernen, brauche man unbedingt eine gesprochene Sprache, welche die Taubstummen nicht haben. Um die Unzulänglichkeit des Taubstummenunterrichts durch Gebärden darzustellen, zieht der nicht genannte Verfasser des Artikels „Stumme“ in Zedlers Universallexikon Röm. 10, 17 heran und sagt: „Bey uns Christen pfliget von den Stummen die Frage aufgeworffen zu werden: Ob sie zum Heil. Abendmahl gehen können? [...] Denn ob zwar verschiedene berühmte Theologen der Meynung sind, daß sie [die von Natur taub und stumm sind] durch Gemählde durch Minen, durch Zeigen und auf allerhand Art zu der Erkänntniß des Heils, und dem Christlichen Glauben gebracht werden könnten, so ist doch dieses der Heil. Schrift zuwider, die sagt, daß der Glaube aus dem Gehör komme, das Gehör aber aus dem göttli-

²⁶⁷ Gessinger: Ohr, S. 10. Die Sprache ist „das, was den Menschen aus der Classe des Thierreiches heraus hebt, und ihn eigentlich zum Menschen macht“ (Adelung: Geschichte, S. 19).

²⁶⁸ Vgl. auch Herder: Werke, V, 42, 102f.; Süßmilch: Versuch, S. 67; La Mettrie: L'homme machine, S. 53.

²⁶⁹ Vgl. Furth: Denkprozesse, S. 210.

²⁷⁰ Augustinus erzählt aber an anderer Stelle von einem gebildeten jungen Taubstummen in Mailand, der sich durch Gebärden mit anderen Leuten verständigen konnte (De quantitate animae, Kap. 18, S. 1052), und hält die Gebärdensprache bei Taubstummen für einen vollwertigen Ersatz der Lautsprache (De magistro, Kap. 3, S. 1197). Daher behauptet Höhn, daß Augustinus mit seiner oben erwähnten Aussage nur ein relatives Hindernis für den Glauben äußern wollte (vgl. Höhn: Taubstummenunterrichtsmethode, S. 38).

chen Worte, Röm.X,17. und nicht durch Gemälde, durch Minen, u.s.w.“ (Universalexikon, Bd. XL, Sp. 1350).

Mit der Reformation begann ein Streit darüber, ob man die Taubstummen zu den kirchlichen Handlungen zulassen solle oder nicht. Die katholische und die evangelische Kirche vertraten unterschiedliche Haltungen gegenüber den Taubstummen. Die katholische Kirche hielt sich an die Überzeugung von der Unerziehbarkeit der Taubstummen und betrachtete sie nicht weiter. Im Gegensatz zur katholischen Kirche sprach sich Luther zugunsten der Taubstummen aus. Er war der Meinung, daß man die Taubstummen an den religiösen Zeremonien teilnehmen lassen solle, wenn sie vernünftig sind und sich gewisse Zeichen merken können (Luther: Werke, VI, 377). Dabei sollen Bilder aus dem Leben und Leiden Christi als Unterrichtsmaterial für die Vorbereitung verwendet werden.²⁷¹

Manche Philosophen beharrten auf der Auffassung vom untrennbaren Zusammenhang zwischen Sprache und Denken. Weil den Taubstummen die Sprache fehlt, sei eine geistige Entwicklung und vernünftiges Denken nicht zu erwarten. Dabei haben die Philosophen vorgefaßte Meinungen über die Unmöglichkeit, abstrakte Vorstellungen ohne die Hilfe der Lautsprache zu erwerben. Zum Beweis zog man wiederholt den geheilten Taubstummen von Chartres heran (vgl. Kap. 3.2.1.2).

Die Taubstummen waren rechtlich keine mündigen Bürger, weil ihnen die Lautsprache fehlte. Sie durften deshalb keinerlei Rechtsgeschäfte ausführen.²⁷² Solange sie nicht sprechen konnten, hatten sie auch keinen Anspruch darauf, ein Erbe anzutreten. Das war der eigentliche Grund des Sprachunterrichts bei spanischen taubstummen Adligen im 16. Jahrhundert. So haben z. B. Pedro Ponce de León und Carrión taubstummen Söhnen aus adligen Familien das Sprechen beigebracht, damit diese das elterliche Vermögen und den Adelstitel erben konnten (vgl. Kap. 3.2.1.1).

²⁷¹ Vgl. Werner: Geschichte, S. 106f.

²⁷² Im Gesetzbuch des Justinian heißt es: „Dass ein Stummer weder stipuliren noch versprechen könne, versteht sich von selbst; dies gilt auch von Tauben, weil sowohl der, welcher stipulirt, die Worte des Versprechenden, als der, welcher verspricht, die Worte des Stipulirenden hören muss, woraus hervorgeht, dass Wir nicht von dem sprechen, der schwer hört, sondern von dem, der gar nicht hört“ (Corpus Juris Civilis, Institutionen, Buch III, Tit. 20, 7. S. 132f.); „[...] welcher an beiden Uebeln zugleich leidet [taub und stumm], und so geboren ist, nicht das Recht zusteht, ein Testament oder Codicill zu errichten, ein Fideicommiss zu hinterlassen, eine Schenkung von Todeswegen vorzunehmen, oder Jemandem die Freiheit zu ertheilen, weder *per vindictam* noch auf andere Weise“ (Corpus Juris Civilis, Codex, Buch VI, Tit. 22, 10. S. 942).

Die Mediziner waren der Meinung, daß eine Schädigung der Nerven, die das Ohr und die Sprachorgane verbinden, die Ursache der Taubstummheit wäre. Die Volksmeinung des 17. Jahrhunderts ging davon aus, daß der Mangel in der Zunge liege. Darum war die Operation der Lösung des Zungenbändchens sehr beliebt und schon im Altertum gebräuchlich.²⁷³ Gegenüber diesen Ansichten drang sehr mühsam die Anschauung zur allgemeinen Anerkennung durch, daß die Sprachlosigkeit eine psychosoziale Folge der Taubheit wäre²⁷⁴ und daß keine direkte Schädigung der Sprachorgane vorläge.

In den folgenden beiden Abschnitten soll die allgemeine Lage und Erziehung der Taubstummen historisch nachgezeichnet werden.

3.2.1.1. Historischer Rückblick in die Geschichte der Taubstummheit und der Erziehung der Taubstummen in der westlichen Kultur bis zum 17. Jahrhundert

Nur wenige Äußerungen sind von den uns bekannten Schriftstellern über die Taubstummenproblematik überliefert. Wahrscheinlich war das Phänomen der Taubstummheit keiner philosophischen Reflexion würdig, da Taubstumme als Tiere galten.

Geht man weit in die vorchristliche Zeit zurück, so begegnet uns um 1550 v. Chr. in Ägypten die erste überlieferte Erwähnung der Taubstummheit. Die ägyptische Haltung gegenüber den Taubstummen übte einen entscheidenden Einfluß auf spätere Kulturen im Mittelmeerraum aus: die Haltung war ambivalent. Wohltätige Einrichtungen wurden ausgebaut, doch zog man die Möglichkeit einer Erziehung der Taubstummen nicht in Betracht.

Der Talmud sieht die Behinderten als Gottes Kinder an, die geschützt werden müssen. Die Taubstummen können nicht für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden. Das hebräische Gesetz legt zum erstenmal eine differenzierte Behandlung und Handhabung des Rechts der Behinderten und Taubstummen fest. Nach diesem Gesetz haben Taubstumme kein Recht auf eigenen Besitz. Diese Haltung ist für die spätere Rechtsetzung

²⁷³ Vgl. Werner: Geschichte, S. 126f.

²⁷⁴ Bereits Aristoteles hat gesagt, daß Stummheit lediglich ein Resultat von Taubheit ist (*Historia Animalium*, Buch 4, Kap. 9, S. 435).

maßgeblich. So basiert das Gesetzbuch des Justinian auf diesem Aspekt des hebräischen Gesetzbuches.

Aristoteles' (384-322 v. Chr.) Auffassung des Erkenntniserwerbs wird in späteren Diskussionen der Taubstummenthematik immer wieder erwähnt. Er glaubte, daß alle Erkenntnisse zuerst durch die Sinnesorgane aufgenommen werden müssen. Als Hauptorgan der Sinneswahrnehmung hob er das Gehör hervor. Daher kam er zu dem Schluß, daß „im allgemeinen taube Menschen schwerer zu erziehen seien als etwa Blinde“ (De sensu, Kap. 1, S. 437).²⁷⁵ In späteren Zeiten ist seine Äußerung falsch interpretiert worden, nämlich so, als ob er Taubstumme für bildungsunfähig hielt. Diese Interpretation diente jahrhundertlang als Beweis für die Bildungsunfähigkeit der Taubstummen. In Wirklichkeit aber hat Aristoteles gemeint, daß „Blinde einsichtsvoller seien als Taube und Stumme“.²⁷⁶ Er sagte außerdem, daß Menschen, die von Geburt an taub sind, gleichzeitig stumm sind. Sie können zwar unartikulierte Laute produzieren wie Tiere, aber keine ausgebildete Sprache hervorbringen.²⁷⁷

Der niederländische Humanist Rudolf Agricola (1443-1485) stellt die erste moderne Betrachtung über die Erziehung der Taubstummen an und berichtet von einem Taubstummen, der schreiben gelernt hat (De inventione dialectica, Buch III, Kap. 16, S. 623).²⁷⁸

Dieser positiven Einstellung folgt auch der italienische Physiker Girolamo Cardano (1501-1576), der glaubt, daß die Erziehung Taubstummer möglich sei: „Wir können also einen taubstummen Menschen dazu befähigen, sowohl zu hören durch Lektüre wie zu sprechen durch Schreiben“ (Paralipomenon, Buch III, Kap. 3, S. 462).²⁷⁹ Die Taubstummen haben, so Cardano, geistige Fähigkeiten. Sie können mit Gebärden und Schrift ihre Gedanken ausdrücken, und sie haben einen Begriff von Gott. Sie können sogar vollkommene Kunstwerke schaffen (De utilitate ex adversis capeinda, Buch II, Kap. 7, S. 73; De subtilitates, Buch XIV, S. 425).²⁸⁰ Das ist die revolutionäre Aussage des 16. Jahrhunderts. Aber Cardano hat sich nur theoretisch mit der Frage der Taubstummheit befaßt und seine Theorie nie an der Praxis überprüft.

²⁷⁵ Hier zitiert nach Werner: Geschichte, S. 23f.

²⁷⁶ Werner: Geschichte, S. 24.

²⁷⁷ Aristoteles: „Alle taub geboren sind auch stumm: daher haben sie zwar eine Stimme aber keine Sprache“ (Historia Animalium, Buch 4, Kap. 9, S. 435).

²⁷⁸ Hier zitiert nach Werner: Geschichte, S. 101.

²⁷⁹ Hier zitiert nach Berthier: Taubstummen, Teil 1, S. 18.

²⁸⁰ Hier zitiert nach Berthier: Taubstummen, Teil 1, S. 18f.

Thomas Hobbes (1588-1679) erörtert seine Auffassung, daß alles Denken ein Rechnen mit Namen sei und daß es ohne diese Namen kein Denken gäbe, am Beispiel von Tieren und Taubstummen. Daraus ist es zu vermuten, daß er dem Taubstummen die Bildungsfähigkeit gänzlich abgesprochen hat.²⁸¹

Der Taubstumme ist aufgrund seiner Sprachorgane schlechter gestellt als die Tiere, so Descartes, doch schafft er sich selbst Zeichen, durch welche er sich mit seiner Umgebung, die diese Sprache erlernt, verständigt (Discours, S. 95).

Dagegen hält der holländische Arzt, Mathematiker und Theologe Antonius Deusing (1612-1666) die Taubstummen für vernunftbegabt. Sofern sie Sehkraft besitzen, können sie mittels der Augen alle Informationen der Umwelt wahrnehmen und daraus auch auf die abstrakten Begriffe schließen. Auf diese Weise können ihnen sogar religiöse Begriffe beigebracht werden (Fasciculus, Teil III, Kap. 38, S. 174).²⁸²

Leibniz ist sich zwar bewußt, daß die Sprache für das Denken eine große Rolle spielt, aber er hält sie für nicht so entscheidend wie Wolff.²⁸³ Daher gesteht er den Taubstummen den Vernunftgebrauch zu. Die Taubstummen können auf eigene Art, die der Wortsprache der Normalsinnigen gleichwertig sein könnte, die abstrakten, d. h. nicht anschaulichen Begriffe von Dingen erwerben (Nouveaux essais, II, 9, 8).

*** Exkurs über die Geschichte der Taubstummenerziehung:

Als erster Taubstummenerzieher wurde Joachim Pasche (oder Pascha, 1527-1578), der lutheranische Probst in Wustershausen, bekannt. Er hat seine zehnjährige taubstumme Tochter durch Bilder unterrichtet. Der genaue Verlauf und die Zielsetzung des Unterrichts sind nicht bekannt. Man hat auch keine Kenntnis davon, wie erfolgreich seine Versuche waren.²⁸⁴

²⁸¹ Vgl. Höhn: Taubstummenunterrichtsmethode, S. 44.

²⁸² Hier zitiert nach Werner: Geschichte, S. 63f. Deusings 1660 in Groningen erschienenes Traktat „Fasciculus“ stellt die erste medizinische Monographie über die Taubstummheit dar (vgl. Werner: Geschichte, S. 60).

²⁸³ Denken ist nach Leibniz in einem gewissen Umfang auch ohne Zeichen und ohne Sprache möglich, aber wegen der Begrenztheit des menschlichen Geistes ist der Gebrauch von Zeichen bei längeren Gedankengängen notwendig (Leibniz: Schriften, R 6 II, S. 481).

²⁸⁴ Vgl. Werner: Geschichte, S. 105.

Die Erfindung des lautsprachlichen Unterrichts erfolgte im 16. Jahrhundert in Spanien: Pedro Ponce de León (+1584) war ein Benediktinermönch aus dem Kloster San Salvador in Oña. Er hat um 1550 zwei taubstumme Knaben aus adligem Haus zunächst mit Schriftzeichen unterrichtet. Die Lautsprache spielte anfangs keine Rolle, doch die spontanen Lautäußerungen eines Schülers gaben den Anlaß für einen Lautsprachunterricht. Einige seiner Schüler gelangten dadurch zu einer einigermaßen artikulierten Sprache.²⁸⁵ Den Unterricht für die Taubstummen durch Gebärden gab es schon im Altertum und auch im Mittelalter, der Unterricht in der Lautsprache war jedoch neu.

Manuel Ramirez de Carrión (1579-1652?), von Beruf Schulmeister, wurde vom Marquis von Priego zur Erziehung seines taubstummen Sohnes berufen, womit seine Karriere als Taubstummenlehrer begann. Carrión versuchte, seine taubstummen Zöglinge Schreiben, Lesen und schließlich auch Sprechen zu lehren. Seine Methode, den Taubstummen die Lautsprache beizubringen, bestand darin, die Aussprache des Alphabets durch Zurückführung der einzelnen Buchstaben auf ihren Lautwert zu vereinfachen. Dabei werden die einzelnen Buchstaben des Alphabets auf ihren wirklichen Lautwert reduziert, um den Schülern die Mühe zu ersparen, das Alphabet zunächst in einer Aussprache zu erlernen, die mit dem wirklichen Lautwert des betreffenden Buchstabens nicht übereinstimmt.²⁸⁶ Carrión bediente sich auch des Handalphabets und noch vorhandener Hörreste als Hilfsmittel. In der Hoffnung, den Erfolg zu verbessern, wurde eine handbreitgroße Fläche der Haare auf dem Schädel des taubstummen Schülers abrasiert und abends mit Salbe eingerieben. Beim nachfolgenden Unterricht sprach der Lehrer dann auf den kahl geschorenen Schädel. Carrión ging davon aus, daß der Schüler die Stimme deutlich durch die Schädeldecke vernahm, die er mit den Ohren nicht hören konnte.²⁸⁷ Carrións Notizen über die Lehrmethode wurden postum veröffentlicht (1670).²⁸⁸ Seine Schüler waren der Prinz Emanuel Philibert Amadeus - der Sohn des Fürsten Thomas von Savoyen, der Marquis de Priego und der Marquis del Fresno, Bruder des Condestable von Castilien. Sein letzter Schüler war der Prinz von Carigno. Carrión war zweifellos „der praktische Erfinder des Taubstummenunterrichts“ und beschäftigte sich zeit seines Lebens mit dieser Thematik.²⁸⁹

²⁸⁵ Vgl. Werner: Geschichte, S. 11.

²⁸⁶ Vgl. Werner: Geschichte, S. 172.

²⁸⁷ Ponce hat auch dieselbe Methode verwendet (vgl. Pflingsten: Zustand, S. 20f.).

²⁸⁸ Vgl. Werner: Geschichte, S. 195.

²⁸⁹ Werner: Geschichte, S. 230.

Doch erkennt die Nachwelt Juan Martin Pablo Bonet (1579-1633) als eigentlichen Erfinder des Taubstummenunterrichts an, weil dieser das erste, heute noch erhaltene Werk über diese Thematik schrieb: „Reduction de las letras y arte para enseñar a ablar los mudos“ (1620). In diesem Buch stellt er sich selbst als Erfinder der Kunst dar, Taubstumme das Sprechen zu lehren. Dieses Buch besteht aus zwei Teilen: der Vereinfachung der Buchstaben und der Kunst, die Taubstummen das Reden zu lehren, wie schon aus dem Titel ersichtlich ist.²⁹⁰ Außer einem Handalphabet enthält dieses Werk eine detaillierte Beschreibung der Bewegungen des Stimmapparates beim Hervorbringen von Lauten. Sein Buch wird zur Grundlage für die lautsprachliche Erziehung in Europa. Seine Richtung führten z. B. in den romanischen Ländern Pereire,²⁹¹ in den deutschsprachigen Gebieten Amman und in England Wallis weiter.

Als erster Engländer, der über Taubstumme geschrieben hat, ist John Bulwer (1614-1684) bekannt. Doch unterrichtete er keine taubstummen Personen und übte anscheinend auch keinen Einfluß auf die Taubstummenbildung aus.²⁹² In seiner 1644 erschienenen „Chirologia or the Natural Language of the Hand. Composed of the speaking motions and discorsing gestures thereof. Where unto is added Chironomia: or the art of manual Rhetoricke etc.“ ging er von dem Grundgedanken aus, daß - ebenso wie die Zunge zum Ohr - die Gebärden zum Auge sprechen können (Chirologia, S. 2).²⁹³ Im Anschluß daran beschreibt er eine ganze Reihe von Gebärdensystemen, die als Handal-

²⁹⁰ Bonets Buch ist aber nichts anderes „als eine Fixierung der Gedanken und der Methoden des Ramirez de Carrión“ (Werner: Geschichte, S. 218). Carrión und Bonet waren einige Jahre zusammen im Hause der Condestable von Castilien tätig. Bonet trat 1607 in den Dienst als Sekretär, und Carrión war um 1615 bei dem Condestable, um dessen taubstummen Sohn Don Luis zu unterrichten. Dabei bot sich für Bonet vielleicht die Gelegenheit, sich das Berufsgeheimnis Carrións anzueignen (vgl. Werner: Geschichte, S. 231).

²⁹¹ Jacob Rodriguez Pereire (oder Pereira 1715-1780) rühmte sich selbst, der erste zu sein, der die Kunst beherrschte, Taubstumme sprechen zu lehren. Er bevorzugte die artikulierte Sprache und hat in seiner Zeit große Erfolge gefeiert. Seine Erfolgsberichte wurden in dem „Journal des Scavans“ (1747), der „Mercure de France“ (1749) publiziert, und er konnte seine Methode vor der königlichen Akademie vorlegen (vgl. Gessinger: Ursprung, S. 365). Einer seiner Schüler, der 22jährige Saboureux de Fontenay, wurde dem König von Polen vorgestellt. Pereire hatte offensichtlich eine Mischung aller bekannten Methoden der Taubstummeninstruktion angewandt: Handalphabet, Lippenlesen und normales Lesen.

²⁹² Vgl. Lane: Taubheit, S. 528.

²⁹³ Hier zitiert nach Werner: Geschichte, S. 258.

phabete verwendet werden können. An die Verwendung seiner verschiedenen Handalphabete zum Taubstummenunterricht hat er bei Herausgabe dieses Werkes noch keineswegs gedacht.²⁹⁴ Bulwer macht im „*Philocophus or the Deafe and Dumbe Man's Friend*“ (1648) das Lippenlesen zum Mittelpunkt seiner Unterrichtsmethode. Er ist der Ansicht, daß man durch das Ablesen von den Lippen den Taubstummen die menschliche Sprache näher bringen kann. Er stellt fest, daß bei der menschlichen Sprache der Ton eigentlich nur eine Zutat und die Hauptsache die Bewegung der Sprachorgane sei und daß, weil diese Bewegung in ihren Einzelheiten durchaus sichtbar sei, auch der Taubstumme die Sprache von den Lippen ablesen könne. Der Anfang muß mit der Schrift und dem Handalphabet gemacht werden. Von hier aus kann man zum Lippenlesen und Lautnachahmen weitergehen. Dadurch lernt man, „mit den Augen zu hören und dann mit der Zunge zu sprechen“ (*Philocophus*, Schluß).²⁹⁵ Bulwer hatte den Gedanken, seine Methode in einer eigentlichen Schule oder Akademie zu praktizieren. Er erörtert seinen Plan im „*Philocophus (Introduction)*“, ²⁹⁶ führt ihn aber nicht aus.

Wer der erste englische Taubstummenlehrer war, ist umstritten. John Wallis und William Holder stritten sich darum. William Holder (1616-1698), Geistlicher und Mitglied der Royal Society, unterrichtete 1659 den zehnjährigen Alexander Popham, der aus einer berühmten adligen und reichen Familie stammte, in der Lautsprache. In seinem 1669 erschienenen Buch „*Elements of Speech, with an appendix concerning persons that are deaf and dumb*“ erörtert er die Grundlagen der Lautsprache und behauptet die Überlegenheit der gesprochenen Sprache. Außerdem gibt er auch praktische Ratschläge für den Unterricht. Trotz der oben erwähnten Fakten wird John Wallis (1616-1703), Gründungsmitglied der Royal Society und Geometrieprofessor in Oxford, allgemein als „der erste englische Autor auf dem Gebiet der Taubstummenbildung“ angesehen.²⁹⁷ Er brachte den Taubstummen das Sprechen bei, bemerkte aber bald, daß sein Unterricht keine bleibende Wirkung hatte. Daher kam Wallis zu dem Schluß, daß man mit der Lautsprache keinen dauerhaften Fortschritt erzielen kann (Wallis: Brief).²⁹⁸ So legt er den Schwerpunkt seiner Methode auf die Schriftsprache und das Handalphabet (vgl. Amman: *Dissertatio*, S. 122f.).

²⁹⁴ Vgl. Werner: *Geschichte*, S. 258f.

²⁹⁵ Hier zitiert nach Werner: *Geschichte*, S. 261.

²⁹⁶ Hier zitiert nach Werner: *Geschichte*, S. 122.

²⁹⁷ Lane: *Taubheit*, S. 153.

²⁹⁸ Abgedruckt in Amman: *Dissertatio*, S. 122.

Die Schrift von Johann Konrad Amman (1669-1724), dem in der Schweiz geborenen deutschen Arzt, beeinflusste die Erziehung der Taubstummen in Deutschland. Als Begründer der deutschsprachigen Tradition der lautsprachlichen Methode glaubte er, daß die Sprache ein unschätzbare Geschenk Gottes sei, „wodurch sich die unendliche Weisheit des Schöpfers und die Würde des sprechenden Geschöpfes so herrlich offenbaren“ (Dissertatio, S. 13).

Nach Amman ist die Sprache der Gebärden- oder Schriftsprache in vielen Aspekten überlegen: „[...] daß alle und jede Zeichen, wenn sie nicht durch die Sprache unterstützt werden, mehrentheils täuschend, oder wenigstens in den nöthigsten Dingen mangelhaft sind, so wird es einem Jeden, der eine genaue Aufmerksamkeit auf sich hat, einleuchten, daß, wenn er mit einem Andern von einer ernsthaften Sache sich unterhalten, die geheimen Gedanken seines Gemüths eröffnen und, so zu sagen, sein eigenes Leben in den Andern übertragen will, dieß nicht besser, als durch die Rede geschehen könne; denn nichts geht von uns aus, das eine lebendigere Abbildung des Lebens wäre, als unsere Sprache, und ich glaube nicht gegen die Wahrheit zu reden, wenn ich sage, daß in der Sprache der Geist des Lebens, der dadurch seine Strahlen überall hin verbreitet, zu finden sey, denn die Sprache ist das Erzeugniß unsers Gemüthes, des Sitzes der Leidenschaften und Begierden“ (Dissertatio, S. 17).

Ammans Ziel ist, den Taubstummen die Lautsprache beizubringen, damit sie mit den Normalsinnigen kommunizieren und wieder zur sprechenden Gesellschaft gehören können. Er legt das Schwergewicht auf die Wiederherstellung der Artikulation. Seine Methode besteht darin, Taubstumme mit Hilfe der Augen zum Sprechen zu bringen. Den Taubstummen wird durch die Nachahmung von Bewegungen der Sprachorgane die artikulierte Sprache beigebracht (Dissertatio, S. 14f.). Neben der Nachahmung von Tönen ist auch die gleichzeitige Präsentation von Buchstaben nützlich, weil Buchstaben einen prägenden Eindruck hinterlassen (Dissertatio, S. 74).

Ammans Methode wurde von Heinicke, dem Begründer der institutionellen Taubstummenbildung in Deutschland, übernommen. Die Gründung von Taubstummeninstituten erfolgte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Damit fing der beständige Unterricht für Taubstumme an. In Schottland gründete Thomas Braidwood (1715-1806) die

erste Taubstummenschule in Edinburgh (1767).²⁹⁹ Das erste Institut für Taubstumme wurde 1771 in Paris von Epée gegründet, und die erste öffentliche Schule für Taubstumme in Deutschland wurde 1778 unter Heinickes Leitung mit 9 Schülern in Leipzig eröffnet.

3.2.1.2. Die allgemeine Ansicht über Taubstumme im 18. Jahrhundert

Fontenelles Bericht von einem Taubstummen aus Chartres findet sich in den „Mémoires de l'Académie des Sciences“³⁰⁰ der Pariser Académie und übte mit seiner Darstellung der intellektuellen Fähigkeiten von Taubstummen erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts großen Einfluß aus. Er lieferte die Grundlage für die Beurteilung Taubstummer während des 18. Jahrhunderts. Condillac stellt erneut den Bericht in seinem „Essai“ vor: „In Chartres begann ein junger Mann [...], der von Geburt an taubstumm war, plötzlich zum großen Erstaunen der ganzen Stadt zu sprechen. [...] Sogleich befragten ihn geschickte Theologen über seinen vergangenen Zustand, und ihre Fragen betrafen hauptsächlich Gott, die Seele, die Sittlichkeit oder die Bosheit der Handlungen. Er schien mit seinen Gedanken nicht so weit gekommen zu sein. Obgleich seine Eltern Katholiken waren, er die Messe besuchte und man ihm beigebracht hatte, sich zu bekreuzigen und wie zum Gebet niederzuknien, hatte er mit alldem niemals irgendeine Absicht verbunden noch diejenige der anderen verstanden. Er wußte nicht deutlich, was der Tod war, und dachte niemals daran. Er führte ein rein tierisches Leben, ganz mit den sinnlich wahrnehmbaren und gegenwärtigen Dingen beschäftigt und mit den wenigen Ideen, die ihm die Augen vermittelten. Nicht einmal aus dem Vergleich dieser Ideen folgerte er all das, was er daraus hätte machen können. Dabei fehlte ihm nicht etwa der natürliche Geist; aber der Geist eines Menschen, dem der Verkehr mit den anderen fehlt, wird so wenig geübt und ausgebildet, daß er nur so viel denkt, wie er notwendigerweise durch die äußeren Gegenstände gezwungen wird. Die größte Quelle der Ideen liegt für die Menschen in ihrem gegenseitigen Verkehr“ (Essai, S. 150f.).

²⁹⁹ Braidwood identifizierte wie Amman und Heinicke das Sprechen mit dem vernünftigen Denken und unterrichtete vornehmlich reiche, schwerhörige Schüler in der Lautsprache (vgl. Lane: Taubheit, S. 157). Seine Schule entwickelte sich als Familienmonopol.

³⁰⁰ In: Hist. de l'Académie Royale: Année 1703. Paris 1705. S. 18.

Dieser junge Mann zeigte kein Verständnis für religiöse Handlungen und Sittlichkeit, denn seine Gedanken beschäftigten sich nur mit sinnlich wahrnehmbaren und anschaulichen Dingen. Er führte „ein rein tierisches Leben“. Dieser Bericht von Fontenelle³⁰¹ wurde im Laufe der Zeit mehrmals als Beweis für die Auffassung erwähnt, daß nur der Gebrauch der Sprachzeichen die Entwicklung des Verstandes ermöglichen kann, so z. B. von Wolff, La Mettrie, Condillac und Süßmilch. Dabei wurde die These, daß höheres Denken nur durch Zeichengebrauch und sozialen Verkehr möglich sei, wiederholt aufgestellt.

Die Notiz Fontenelles (1703) dient Christian Wolff als Argument für seine Auffassung vom Zusammenhang der Zeichenverwendung mit der Abstraktionsfähigkeit. Er erwähnt in seiner „Psychologia rationalis“ (§ 461) das in Litauen aufgegriffene Waldkind³⁰² und den Fall des Taubstummen von Chartres zur Untermauerung seiner These, die besagt, wie notwendig Sprache und gesellschaftlicher Umgang für die Entwicklung des Verstandes sind. Die Ausbildung höherer Verstandestätigkeit hängt letztlich von der Fähigkeit des Menschen ab, (Sprach-)Zeichen zu verwenden. Es lasse sich kaum denken, daß die Vernunft in einem Menschen wirken könne, der nicht über den Gebrauch von konventionellen Zeichen verfügt. Die Fälle des Taubstummen aus Chartres (1703) wie des Waldkindes von Connor (1694) bedeuten für Wolff, daß Sprachlosigkeit das Fehlen des Verstandes begründe (Vernünftige Gedanken, §. 868). Ohne die Fähigkeit des Sprechens ist kein abstraktes Denken möglich, oder wie es der Bericht aus Chartres (1703) ausdrückt: ein Taubstummer führe ein animalisches Leben und könne sich von den wenigen, mit den Augen wahrgenommenen oder auf ihn einwirkenden äußeren Dingen keinen Begriff machen. Für die Bildung der allgemeinen Begriffe muß nach Wolff der Gebrauch der Sprache vorausgesetzt werden (Psychologia rationalis, § 461). Da wir die

³⁰¹ Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757): Bedeutender Vertreter der Frühaufklärung. Er war Geschichtschreiber und Sekretär der Pariser Akademie der Wissenschaften.

³⁰² Hier ist von dem von Bernhard Connor erwähnten litauischen Waldkind die Rede (Connor: Evangelium medici seu medicina mystica, 1694. Artikel 15, S. 133f. Hier zitiert nach Gessinger: Ohr, S. 6). Condillacs „Essai“ erwähnt auch diese Geschichte: „In den Wäldern an der Grenze zwischen Litauen und Rußland fand man 1694 einen Jungen von ungefähr zehn Jahren, der unter Bären lebte. Er gab keinerlei Zeichen von Vernunft, lief auf allen vieren, hatte keine Sprache und bildete Laute, die in nichts denjenigen eines Menschen ähnelten. Er brauchte lange Zeit, um irgendwelche Wörter aussprechen zu können, und auch dies tat er auf sehr barbarische Art. Sobald er sprechen konnte, befragte man ihn über seinen früheren Zustand. Aber er erinnerte sich daran nicht mehr, als wir uns an das erinnern, was wir in der Wiege erlebt haben“ (Essai, S. 156).

Zeichen zur Fixierung der Begriffe und zu ihrer Kombination benötigen, kann vor dem Gebrauch der Sprache oder in Ermangelung derselben ein Gebrauch der Vernunft nicht stattfinden: „[...] man wird finden wie schwer es uns vorkommet, wenn wir durch die anschauende Erkenntniß der Dinge ohne den Gebrauch der Wörter oder anderer gleichgültigen Zeichen ihren Zusammenhang herausbringen sollen, absonderlich wenn Schlüsse dazu erfordert werden“ (Vernünfftige Gedanken, §. 867).

La Mettrie will am Beispiel des Taubstummen von Chartres zeigen (L'homme machine, S. 55),³⁰³ daß die geistige Entwicklung des Menschen „ohne die Entdeckung der Zeichen oder die Erfindung der Sprache“ nicht möglich ist (L'homme machine, S. 57): „Alles ist durch Zeichen erreicht worden [...] und auf diese Weise haben die Menschen die `symbolische Erkenntnis` erworben“ (L'homme machine, S. 53). Ohne Sprache verbleibt der Mensch mit seiner intuitiven Erkenntnis im Zustand des Tieres:³⁰⁴ „Der Übergang von den Tieren zum Menschen ist kein gewaltsamer [...]. Was war der Mensch vor der Erfindung der Wörter und der Kenntnis der Sprachen? Ein Tier seiner Art, das mit sehr viel weniger natürlichem Instinkt als die anderen [...] sich nicht mehr vom Affen und den anderen Tieren unterschied als der Affe selbst von diesen“ (L'homme machine, S. 53).

La Mettrie rühmt Ammans Leistung, weil dieser vielen Taubstummen durch Lautsprachunterricht „eine Seele“ gegeben hat (L'homme machine, S. 51).³⁰⁵

Condillac erwähnt den Fall des Taubstummen von Chartres (Essai, S. 150f.), um damit seine Theorie von der Notwendigkeit der Zeichen für die geistige Entwicklung des Menschen zu untermauern. Der Taubstumme von Chartres war den Eindrücken der Außenwelt ausgeliefert und unfähig, die durch Sinnesempfindung wahrgenommenen Ideen

³⁰³ La Mettrie hat diesen Bericht schon im „Traité de l'Âme“ (Chap. XV, Histoire I) erwähnt.

³⁰⁴ La Mettrie ordnet die Taubstummen sogar noch den Tieren unter: „Die Natur hat uns also dazu geschaffen, unterhalb der Tiere zu stehen oder wenigstens dadurch umso besser noch die Wunder der Erziehung an den Tag kommen zu lassen, welche allein uns von ihrem Niveau hinwegzieht und uns schließlich über sie erhebt. Aber wird man denselben Vorzug den Tauben, den Blindgeborenen, den Schwachsinnigen, den Wilden oder denjenigen, die in den Wäldern mit den wilden Tieren aufgewachsen sind, zugestehen? - jenen, deren Einbildungskraft durch Hypochondrie verloren ist, kurz allen diesen Tieren in Menschengestalt, die nur den größten Instinkt zeigen? Nein, alle diese - nur dem Körper nicht dem Geist nach - Menschen verdienen keine besondere Klasse“ (L'homme machine, S. 71, 73).

³⁰⁵ Ammans Methode schildert La Mettrie im „Traité de l'Âme“ ausführlich (Chap. XV, Histoire IV).

exakt zu verarbeiten, weil er „weder durch die Zusammensetzung noch durch die Zerlegung der Ideen sich Begriffe nach seiner Wahl bilden“ konnte (Essai, S. 151f.). Ohne den Gebrauch der Zeichen sei Reflektieren, Erinnern, Urteilen und Schlußfolgern nicht möglich, und die Zeichen entstehen nur im sozialen Verkehr (Essai, S. 154). Dennoch behauptet Condillac: „Wir sehen bei diesem jungen Mann einige schwache Spuren der Seelenoperationen“ (Essai, S. 154).

Nachdem Condillac wahrscheinlich im Jahre 1773 Epées Taubstummschule besucht hat, ändert er seine Meinung über den geistigen und moralischen Zustand der Taubstummen und die Gebärdensprache. Zuvor hat er den Taubstummen aufgrund ihres Mangels an Zeichen die Möglichkeit metaphysischer Vorstellungen abgesprochen. Ihre Gesten waren seiner Meinung nach dafür ungeeignet. Die Art und Weise, wie Epée den Kindern durch eine kurze und methodische Analyse selbst die abstrakten Begriffe beibringt, findet nun aber den vollsten Beifall Condillacs. Die Schüler erhalten nach seinem Urteil durch Epées Methode exaktere und deutlichere Vorstellungen als die, die man normalerweise durch das Gehör erwirbt. Und die „langage d'action“ (Gebärdensprache bei Condillac) hat mehr Vorzüge als die Lautsprache, so Condillac. Er behandelt die Gebärdensprache als selbständige Sprache, mit der man abstrakte Vorstellungen erwerben kann (Grammaire, Band 1, Teil 1, Kap. 1, S. 11f.).

Nach Süßmilch ist die Sprache das entscheidende Merkmal zur Unterscheidung von Menschen und Tieren³⁰⁶ und die einzige Grundlage, auf der sich das Denken entwickelt: „So bald nun der Mensch sich der Zeichen zu bedienen anfängt, und zu deutlichen und abgesonderten Begriffen gelangt, so bald fängt er an aus den Orden der Thiere auszugehen, und ein Mensch zu werden, als dessen wesentlicher Unterschied in dem Gebrauch der Vernunft besteht“ (Versuch, S. 43).

Daher verharret der Mensch ohne Sprache auf der Stufe der Tiere (Versuch, S. 67). Um seine These zu veranschaulichen, führt Süßmilch das Beispiel des Taubstummen aus Chartres an (Versuch, S. 47ff.). Er ist der Ansicht, daß man bei Taubstummen und Kindern nicht von Vernunft und Denkvermögen ausgehen kann, obwohl sie Laute und Gebärden gebrauchen (Versuch, S. 100). Süßmilch differenziert jedoch seine Äußerung und spricht den Taubstummen geringen Verstand und das Denken zu. Denken kann

³⁰⁶ „Die Sprache ist also die grosse Scheidewand, die der Schöpfer gezogen hat. Die Thiere sind nicht zur Vernünftigkeit bestimmt, daher können sie auch keine Sprache lernen, daher fehlet es ihnen auch an dem dazu nöthigen Vermögen“ (Süßmilch: Versuch, S. 104).

danach auf verschiedenen Niveaus erfolgen; auf nicht-sprachlichem und auf sprachlichem (formal-operativem Niveau): „Denken hätte man ohne Sprache wohl gekont, aber nicht vernünftig denken“ (Versuch, S. 52).

Die Taubstummen können lernen, in geduldigem Unterricht durch künstliche Finger- und Handzeichen ihre Gedanken auszudrücken und mitzuteilen (Versuch, S. 56).

Im folgenden werden einige unterschiedliche Meinungen über den intellektuellen Zustand von Taubstummen dargestellt.

So betont Rousseau die Einheit des Sprechens und Denkens. Zum Denken sind seiner Meinung nach Allgemeinbegriffe notwendig. Allgemeine Ideen können nur mit Hilfe des Wortes in den Verstand eingehen, und der Verstand erfäßt sie nur im Satz (Discours, S. 157). Die Gebärde kann keine Allgemeinbegriffe bezeichnen. Durch sie lassen sich nur gegenwärtige, leicht zu beschreibende Gegenstände und sichtbare Handlungen anzeigen. Daher wird die Gebärde allmählich durch Lautsprache ersetzt (Discours, S. 155).

Nach Herder entsteht die Sprache aus der Verflechtung und Interaktion der Seele und der Sinnesorgane. Sinnesorgane nehmen sinnliche Informationen auf, und die Seele verarbeitet diese Daten. Unter den Sinnesorganen spielt das Gehör für den Spracherwerb die wichtigste Rolle. Es ist der direkte Zugang der Außenwelt zur Seele. Das Ohr ist „der erste Lehrmeister der Sprache“ (Werke, V, 48).³⁰⁷ Töne und Schälle bilden für Herder das Medium und die Grundlage der Sprache, d. h. ohne auditive Stimulation gibt es keine menschliche Sprache. Herder sieht in den auditiven Sinnesausdrücken „die ersten Merkmale zu Elementen der Sprache“ (Werke, V, 48). In der menschlichen Gesellschaft bleibt die Vernunft für die Taubstummen begrenzt, weil ihr menschliches Handeln von Sinneseindrücken geprägt ist, die nicht durch eine verbale, gegenseitige Unterrichtung gesteuert werden können. Herder erwähnt als Beispiel einen Taubstum-

³⁰⁷ Das Gehör spielt in Herders Sichtweise eine entscheidende Rolle für die Sinneswahrnehmung und daher auch für die Geistesentwicklung: „Da der Mensch bloß durch das Gehör die Sprache der lehrenden Natur empfängt, und ohne das die Sprache nicht erfinden kann: so ist Gehör auf gewisse Weise der Mittlere seiner Sinne, die eigentliche Thür zur Seele, und das Verbindungsband der übrigen Sinne geworden“ (Herder: Werke, V, 64). Die besondere Lage des Gehörs am menschlichen Schädel verschafft „einen innern Zutritt zur heiligen Kammer der Ideenbildung“ (Herder: Werke, XIII, 130).

men, der seinen Bruder ermordet hat: „Man hat Beispiele, daß ein Taub- und Stummgebohrner seinen Bruder mordete, da er ein Schwein morden sah und wühlte, blos der Nachahmung wegen, mit kalter Freude in den Eingeweiden desselben: schrecklicher Beweis, wie wenig die gepriesne menschliche Vernunft und das Gefühl unsrer Gattung durch sich selbst vermöge. Man kann und muß also die feinen Sprachwerkzeuge als das Steuerruder unsrer Vernunft und die Rede als den Himmelsfunken ansehen, der unsre Sinnen und Gedanken allmählich in Flammen brachte“ (Werke, XIII, 139).

Im Gegensatz zu Condillac, der der Gebärdensprache zwei Funktionen zuspricht, er betrachtet sie nämlich zum einen als Vorstufe zur Lautsprache und zum anderen als ein entscheidendes Hilfsmittel zur genaueren Verständigung,³⁰⁸ sieht Herder „Geberden und Accent“ als Unterstützung der gesprochenen Sprache an (Werke, I, 192), nicht aber als ‚Vorsprache‘ zur Lautsprache.

Eine ähnliche Auffassung vertritt auch Kant. Er hebt die Lautsprache als das geeignetste Ausdrucksmittel für Gedanken und Kommunikation hervor: „Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, diesem größten Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist *Reden* mit sich selbst“ (Anthropologie, S. 109).

Die Gebärde ist für begriffliches Denken ungeeignet, weil die Zeichen der Taubstummen zu keiner Abstraktion fähig sind (Anthropologie, S. 55). Die Taubstummen können deshalb nach Kant „nie zu etwas Mehrerem, als einem *Analogon* der Vernunft gelangen“ (Anthropologie, S. 49).

Im Vergleich zu diesen Äußerungen bildet Diderots Beschreibung des Taubstummen einen krassen Gegensatz. Seiner Meinung nach ist dieser denkfähig, geistesgegenwärtig und neugierig. Ihm fehlt es nicht an Geist, und er hat ausdrucksvolle Gebärden. Diderot verwendet die Sprachlosigkeit der Taubstummen, um das Wesen und die Funktion der Sprache zu erforschen. Die Taubstummen stehen außerhalb der Konventionen der verbalen Sprache. Die Anordnung der Gebärde ist nicht durch die Konventionen der Wortsprache beeinflusst, und deshalb kann man damit die natürlichen, von der Ordnung der Sprache nicht berührten ursprünglichen Gedankengänge des Menschen aufspüren. Diderot versucht, die sprachunabhängige Ordnung der Gedanken durch Gedankenexperimente mit Taubstummen zu ermitteln (Lettre, S. 31).

³⁰⁸ Vgl. Gesche: Herder, S. 51.

Für Diderot ist die Lautsprache nicht das einzige Instrument des Denkens. Taubstumme können seiner Meinung nach durch die Gebärdensprache abstrakte Begriffe bilden. Die Gebärde ist die adäquatere Ausdrucksform der Ideen und des Denkens gegenüber der Wortsprache. Die Idee und der Gedanke sind wie ein Bild, d. h. simultan und total. Deshalb repräsentiert die simultane, bildhafte Bewegung der Gebärde das Denken adäquater als die sukzessiven und zerlegten Ausdrücke der Sprache. Die Abfolge der Wortsprache kann die ganzheitliche Wahrnehmung des Menschen und die simultan existierenden verschiedenen Aspekte einer Situation des Denkens nicht entsprechend ausdrücken. Die Sprache ist kein getreues Abbild von simultanen, totalen Gedanken. Sie versucht, das Denken wiederzugeben, wobei sie sukzessiv und zerlegend verfährt und damit hinter der mentalen Aktivität zurückbleibt (Lettre, S. 48). Die Gebärde ist ausdrucksvoller als die Wortsprache. Diderot weist auf die Bedeutung der Gebärde in den Tragödien von Shakespeare und Corneille hin und stellt fest, daß es „erhabene Gebärden“ gibt, die mehr auszudrücken imstande sind als die Wortsprache (Lettre, S. 34): „[...] hier triumphiert die Gebärde über das Wort!“ (Lettre, S. 35).

Irwing meint, daß die Taubstummen sich selbst ohne Unterricht in den Gebärden Ausdruck verschaffen: „Hiernach scheint es mir wahrscheinlich, daß ein Mensch, wenn er auch taub und stumm gebohren ist, doch nach und nach zu einem ziemlichen Vorrath von Zeichen seiner Ideen, und das zwar von selbst und ohne fremden Unterricht, gelangen müßte“ (Erfahrungen, S. 143).

Platner nimmt in seinen „Philosophischen Aphorismen“ an, daß die Taubstummen die „sinnlich niedere[n] Allgemeinbegriffe“, die entweder durch Bilder oder durch Empfindungen wahrgenommen werden können, ohne Zeichen erwerben können (Philosophische Aphorismen, §. 378). Er läßt die Möglichkeit allgemeiner Begriffe bei den taub- und stummgeborenen Menschen zu: „Der Einwand, daß Vernunft nicht möglich sey ohne Sprache, widerlegt sich von selbst durch das Beyspiel der taub- und stummgeborenen Menschen“ (Philosophische Aphorismen, §. 475).

3.2.1.3. Zusammenfassung

Bis ins späte 18. Jahrhundert hinein war die Auffassung, daß Taubstumme bildungsunfähig und unvernünftig seien, dominierend. Die Meinungen von Condillac, Diderot, Irwing und Platner – die den Taubstummen Denkkraft und Bildungsfähigkeit wie bei Normalsinnigen zugesprochen hatten - waren in der Minderheit. Das ungünstige Urteil über den intellektuellen Zustand von Taubstummen stützt sich einerseits auf die Auffassung von Sprache. Die Sprache gilt als „ein Geschenk des Schöpfers“ (Amman: Dissertatio, S. 41) an die Menschen. Gott hat den Menschen als sein Ebenbild, als vernunft- und sprachbegabtes Wesen geschaffen (Amman, Süßmilch). Die Sprache ist das entscheidende Merkmal der Gattung Mensch gegenüber dem Tier (Süßmilch, Herder). Sie ist für die Entwicklung der Vernunft beim Menschen notwendig. Daher sind die Taubstummen den unvernünftigen Tieren ähnlich (Amman: Dissertatio, S. 13f.).

Ein anderer Grund für die negative Meinung über die Taubstummen ist die Identifizierung von Sprechen und Denken sowohl bei Sensualisten als auch bei Rationalisten. Für die Sensualisten sind die Sinnesorgane die einzige Erkenntnisquelle. Sie halten daher eine geistige Entwicklung bei Taubstummen für unmöglich, weil diesen der äußere Sinn fehlt. Das Denken ist die weiterentwickelte und umgewandelte Sinnesempfindung mit Hilfe von Zeichen: *la sensation transformée*, wie Condillac sagt.³⁰⁹ Die Rationalisten sprechen aufgrund ihrer These von der Notwendigkeit des Zeichensystems für das Denken den Taubstummen die Vernunft ab, wie wir z. B. bei Wolff deutlich erkennen können. Die Taubstummen können aufgrund des Gehörmangels – demzufolge sie auch sprachlos sind – keine abstrakten Kenntnisse erwerben. Sie sind unfähig, an der Erziehung und Kultur teilzunehmen. Die menschliche Intelligenz fehlt ihnen. Die Lautsprache ist das einzige Mittel, solche Defizite aufzuheben. Nur durch den Erwerb der Lautsprache werden die Taubstummen in die Gesellschaft eingegliedert. Daher bevorzugten nicht nur die meisten Taubstummenlehrer die Lautsprache, sondern auch viele Philosophen heben die Unzulänglichkeit der Gebärdensprache und den Vorzug der Lautsprache hervor. Die Lautsprache ist das geeignetste Ausdrucks- und Kommunikationsmittel (Rousseau, Kant). Die Ansicht, daß dem Taubstummen - solange er nur die natürliche Gebärde hat - die abstrakten Begriffe und somit das eigentliche Denken fehlen, ist fast allgemein verbreitet. Die Gebärde ist wegen ihres emotionalen und abbildlichen Cha-

³⁰⁹ Vgl. Ricken: Condillac, S. 287.

rakters ungeeignet für das begriffliche Denken. Dem steht die Auffassung von Diderot und Condillac entgegen, die die Gebärdensprache für ursprünglich, natürlich und universal halten.³¹⁰ Sie ist ausdrucksvoller und adäquater als die Lautsprache, mit der das Denken ausgedrückt wird (Diderot).

Der Streit um die beste Unterrichtsmethode der Taubstummen wird im Kap. 3.2.2.5. dargestellt.

3.2.2. Taubstummenproblematik im „Magazin“

Das große Interesse, das in der philosophischen und psychologischen Literatur (Beobachtungen und Experimente) des 18. Jahrhunderts der Problematik der Taub- und Stummgeborenen galt, spiegelt sich auch in Berichten und Fallgeschichten im „Magazin“ wider. Die von vielen europäischen Denkern immer wieder untersuchten Themenbereiche - vom Nachdenken darüber, ob ein Taubstummer überhaupt Denkkraft besitzt, bis zur geeigneten Lehrmethode, Taubstummen das Kommunizieren zu ermöglichen – sind auch im „Magazin“ vertreten.

In diesem Kapitel werden die einschlägigen Artikel des „Magazins“ unter drei Aspekten zusammengefaßt und analysiert. Daneben werden einige Fallgeschichten aus anderen Zeitschriften hinzugezogen. Die Hauptproblematik der Taubstummheit, die im „Magazin“ und in anderen Publikationen diskutiert worden ist, besteht danach in folgendem: Erstens wird das Verhältnis von Sprache und Vernunft bzw. Denken untersucht. Dabei geht es um die Frage, ob Taubstumme ohne Sprache eines höheren Denkens fähig seien und wie weit der Mensch ohne artikulierte Töne seine Ideen in eine vernunftgemäße Zusammenstellung bringen kann. Zweitens wird die Moralität und Religiosität der Taubstummen untersucht, d. h. ob sie angeborene moralische Grundsätze haben und ob sie religiöse Begriffe fassen können. Letztlich wird gefragt, ob Taubstumme vernünftig denken lernen können und welches eine angemessene Lehrmethode wäre, um dieses

³¹⁰ Vgl. auch Bulwer, der die gleiche Auffassung über die Gebärdensprache vertritt: „It speakes all languages, and as an universall character of reason, is generally understood and knowne be all Nations. And being the onely speech that is naturall to Man, it may well be called the Tongue and generall language of Humane Nature, which, without teaching, men in all regions of the habitable world doe at the first sight most easily understand“ (Chirologia, S. 3). Hier zitiert nach Gessinger: Ursprung, S. 351.

Ziel zu erreichen. Dabei werden einige praktizierte Lehrmethoden vorgestellt und Diskussionen über unterschiedliche Methoden der Zeit geführt. Die hier dargestellten Beiträge stammen sowohl von interessierten Laien aus verschiedenen Berufen – Geistliche, Beamte, Gelehrte usw. – als auch von Fachleuten. Z. B. teilt Nicolai als interessierter Laie seinen Eindruck vom Besuch im Wiener Taubstummeninstitut mit und schließt theoretische Überlegungen darüber an. Heinicke und Epée liefern als Taubstummenlehrer Protokolle des praktizierten Lehrverfahrens und damit die Grundlage des Methodenstreites. Demgegenüber veröffentlichen beispielsweise Pockels und Maimon sprachphilosophische und –psychologische Überlegungen. Einige berichten eigene Erfahrungen mit Taubstummen. Geistliche wiederum senden Erfolgsgeschichten darüber ein, daß sie durch die Gnade Gottes Taubstumme zur Religion geführt haben. Die Beiträge variieren zwischen einfachen Darstellungen bzw. Mitteilungen eigener und fremder Gedanken und Beobachtungen zu wissenschaftlich reflektierten Abhandlungen. Die Verfasser bezwecken mit ihren Artikeln, den Lesern die Taubstummheit verständlicher zu machen und darüber hinaus den Taubstummen praktische Hilfe zu leisten.

3.2.2.1. Allgemeine Betrachtungen über Taubstummheit

Nachfolgend werden die diversen Überlegungen über Taubstumme bzw. Taubstummheit zusammengefaßt.

Oberkonsistorialrat Silberschlag fertigt ein Gutachten über einen taubstummen Mörder namens Brüning an (MzE II,2,50-65). Der Angeklagte J. Brüning hat 1764 einen Messerhändler erstochen, als dieser ihn berauben wollte, und wurde zu einer lebenslänglichen Zuchthausstrafe verurteilt. Silberschlag will herausfinden, ob der Taubstumme genug Verstand besitzt, um als strafmündig gelten zu können. Seinem Urteil nach besitzt Brüning in der Tat Verstand und sogar „eine messende Vernunft“ (MzE II,2,52). Um die Frage zu beantworten, ob er imstande sei, seine Gedanken durch Kennzeichen auszudrücken, oder ob seine Gebärden die Funktionen der Sprache einnehmen können, erforscht Silberschlag zuerst die Denkart des Taubstummen. Dabei stellt Silberschlag folgendes fest: Brünings Gedanke ist eine „totale Idee“, d. h. er tritt simultan und gleichzeitig auf, wie ein Bild. Brüning stellt sich gleichzeitig alle Nebenumstände, die

dazu gehören, in einem Bild vor. Er kann nur das begreifen, was er empfinden kann, und nur mit Mühe reflektieren sowie nur wenige abstrakte Ideen in seinen Gedanken haben. Daher kann er die Kausalität seiner Handlungen nicht einsehen (MzE II,2,52f.).

Friedrich Nicolai, Berliner Publizist und Schriftsteller, berichtet von seinen Beobachtungen am Taubstummeninstitut in Wien (MzE II,3,81-93). Dessen Leiter, Abbé Stork,³¹¹ lernt in Paris Epées Methode kennen und unterrichtet in Wien nach diesem Vorbild durch Schrift- und Gebärdensprache. Damit befindet er sich im Gegensatz zu Heinicke, der die Taubstummen durch Worte reden lehrt (weitere Erörterungen über die unterschiedliche Lehrart und den Methodenstreit zwischen Epée und Heinicke in Kap. 3.2.2.5).

Nachdem er eine Vorführung im Institut gesehen hat, bei der ein Taubstummer einen Spruch aus dem Katechismus las, d. h. dieser die entsprechenden Zeichen machte und ein anderer Taubstummer den ganzen Satz deutlich und richtig an die Tafel schrieb, zweifelt Nicolai trotzdem daran, daß die Taubstummen die Bedeutung der Wörter richtig begreifen können. Sie haben grammatisch richtig geschrieben, was aber nicht bedeutet, daß sie alle Begriffe richtig verstanden haben. Daß sie gewöhnlich sogar in kurzen Sätzen auch manche grammatische Fehler machen, beweist, daß sie lange Sätze nicht mit eigenen Gedanken perfekt wiedergeben können. Nicolai vermutet, daß sie nur lange Sätze korrekt aufschreiben können, wenn sie sie vorher auswendig gelernt haben (MzE II,3,83,85f.,92f.). Nach Nicolai bleibt eine gewisse Unvollkommenheit und Zweideutigkeit der Zeichensprache stets unvermeidlich (MzE II,3,87). Methodische Zeichen sind wegen der Veränderung der Wortfolge, des Mangels an Artikeln und Hilfwörtern usw. sehr unvollkommen (MzE II,3,92). Wenn man mit sinnlichen Zeichen abstrakte Begriffe darstellen will, ist es nicht klar, ob dadurch die sinnlichen Begriffe selbst oder die ihnen analogen nichtsinnlichen angedeutet werden sollen: „Wenn [...] in der Zeichensprache das *Aufheben beider Hände* den Begriff eines *Opfers* der

³¹¹ Friedrich Stork (1746-1823) wurde 1778 in Paris erst als Taubstummenlehrer ausgebildet und übernahm 1779 die Einrichtung einer Taubstummenanstalt in Wien. Stork lehrte nach der Methode, die in Paris angewandt wurde: Die Wortbedeutung wurde durch pantomimische Zeichen, die grammatische Form durch methodische Zeichen und die schriftliche Repräsentation eines Wortes durch das Fingeralphabet übermittelt.

Seele darstellen soll, so bleibt kein Zeichen übrig, wenn ich der Seele den Begriff des *Aufhebens beider Hände* selbst darstellen will“ (MzE II,3,90).³¹²

Silberschlag ist auch der Meinung, daß die Bildersprache dann zweideutig sei, wenn damit die abstrakten Begriffe ausgedrückt werden sollen (MzE II,2,65). Trotzdem ist die Bildersprache nach Silberschlag deutlich und vollständig genug, z. B. kann man die Ausmalung Brünings von seiner Tat als ein vollständiges Geständnis seines Verbrechens ansehen.

Nicolais kritischen Äußerungen (MzE II,3,81-93) stellt Maimon seine Ansicht gegenüber, daß auch die Taubstummen über Denkkraft verfügen und damit auch ohne Lautsprache ein höheres intellektuelles Niveau erreichen können. Maimon betrachtet die Begriffsbildung bei Kindern. Die Laute eines Wortes werden durch Nachahmung, und die Wortbedeutung wird durch gleichzeitige Repräsentation der Gegenstände bei ihrer Benennung erworben (MzE X,3,54). Der Lernprozeß der Taubstummen und der Kinder ist identisch. Maimon fragt, warum nun der Taubstumme nicht auf dieselbe Art die richtige Bedeutung der Wörter lernen soll. Bei Taubstummen tritt das geschriebene Wort an die Stelle des ausgesprochenen. Das eine ist so gut ein willkürliches Zeichen als das andere (MzE X,3,56). Doch ist bei den abstrakten Begriffen die gleichzeitige Repräsentation der Dinge unmöglich. Um den Taubstummen solche Begriffe beizubringen, verwendet Maimon die „Analogie“³¹³ – d. h. die ständige Umschreibung eines unbekanntes Begriffes durch mehrere andere, schon bekannte Begriffe. Durch Analogie können die Taubstummen nicht nur sinnliche, sondern auch intellektuelle Begriffe erfassen (MzE X,3,49). Daher ist Nicolais Beobachtung der mangelnden Grammatikalität (ungrammatische Wortfolge) bei Taubstummen in Wien nach Maimon keinesfalls ein Beleg für mangelndes Denken: „Der Taubstumme kann auch mit der Zeit, die grammatische Wortfolge in seiner pantomimischen Sprache, nach der grammatischen Wortfolge

³¹² Moritz beobachtet auch eine „große unvermeidliche Schwierigkeit bei der Zeichensprache“ (MzE IV,2,13) der Taubstummen (vgl. Kap. 3.2.3.3). Sie führt immer wieder zu Verwechslungen, „wenn dasjenige nun selbst als Sache bezeichnet werden soll, dessen man sich sonst bloß als symbolischen Zeichens bedient“ (MzE IV,2,13). Moritz veranschaulicht dieses Problem mit dem Begriff „Arzt“. Der Griff an den Puls z. B. kann als symbolisches Zeichen für einen Arzt wie als unmittelbarer Ausdruck der Handlung, den Puls zu fühlen, verstanden werden (MzE IV,2,13).

³¹³ Epée verwendet dieselbe Methode, um den Taubstummen die abstrakten Begriffe beizubringen (vgl. Epée: Institution, S. 38f.).

der Schriftsprache einzurichten lernen. Anfangs aber muß ihm freilich die natürliche Wortfolge leichter seyn, als die willkürliche“ (MzE X,3,56f.).

„Die Taubstummen sind“ - nach Pockels - „unstreitig ein sehr merkwürdiger Gegenstand für den Psychologen [...]. Solche Beobachtungen würden gewiß über mehrere Zweige der Seelenlehre ein größeres Licht verbreiten, und uns zeigen, welcher erstaunlichen Erweiterung unsere Gesichtsbegriffe, die lediglich bei Taubstummen das Gehör ersetzen müssen, fähig sind, ohne daß die menschliche Seele eine Verminderung ihrer Denkkraft zu leiden scheint“ (MzE VII,1,11f.).

Pockels' Hauptinteresse an der Taubstummenproblematik ist darauf gerichtet, wie und inwieweit die Taubstummen ohne Gehör durch eine Analogie ihrer Empfindungen und Vorstellungen zur Begriffserzeugung gelangen können und ob die Seele der Taubstummen sich aus innerem Ordnungsinstinkt eine Ersatzsprache bilden kann. Außerdem stellt er die Frage, wie die andere Beobachtungsgabe der Taubstummen zunimmt und woher die Eigentümlichkeit ihres Charakters kommt, und ob der Mangel an Sprache und Gehör die Ursache dafür ist (MzE VII,1,12ff.).

Ernst Adolf Eschke, der Direktor des Instituts für Stumme in Niederschönhausen und Heinickes Schwiegersohn, ist der Auffassung, daß man ohne Sprache nicht vernünftig denken kann.³¹⁴ Er stellt aufgrund seiner langjährigen Beschäftigung mit Taubstummen

³¹⁴ Eine ähnliche Ansicht vertritt ein gewisser J.S.F. (DM,1781,Bd.2,235-256): Ohne Sprache bleiben die Taubstummen im traurigsten Zustand der tierischen Wildheit. Die Vernunft, das erste Vorrecht der Menschheit, kann sich ohne Sprache nicht entwickeln. Für die Taubstummen ist die wohlgeordnete Welt nur ein wüstes Chaos. Sie können nur von den Dingen, die sie sehen und verwenden, Vorstellungen haben. Aber diejenigen, die nur durch das Gehör und ihre tönenden Namen erkennbar sind, und die, die geistigen abstrakten Begriffe haben, sind für Taubstumme „ohne Geist, ohne Bedeutung“ (DM,1781,Bd.2,236). Solange man die Gegenstände nur durch die Sinne empfindet, d. h. verworren und undeutlich wahrnimmt, bleibt die Vernunft in ihrer Kindheit. Mit Hilfe der Sprache werden die schwankenden Gegenstände befestigt und mittels der Wörter und Namen als gewisse Kennzeichen im Gedächtnis erhalten. So wird er nach und nach imstande sein, zu vergleichen, abzusondern, zu urteilen und zu schließen. Auf diese Weise gelangt er zum Gebrauch seiner Vernunft (DM,1781,Bd.2,239). Die Sprache ist das einzige und vornehmste Mittel zur Bildung der Vernunft jedes Individuums, und das sicherste, kürzeste, für die intellektuellen Vorstellungen einzige Mittel, dieselben Empfindungen und Gedanken bei anderen zu erwecken und zu vermitteln, die Ideen auszutauschen, zu berichten, zu vervollkommen, und zum besten der ganzen Gesellschaft in Umlauf zu bringen: „Denn die Sprache enthält immerfort das Maaß und die Geschichte der geübten Vernunft einzelner Menschen und ganzer Nationen, und ihr Wörterbuch enthält die Summe aller ihrer vernünftigen Begriffe“ (DM,1781,Bd.2,240). Die Taubstummen sind, so der

fest, „daß Taubstummgeborne eigentlich gar keine Erkenntniß abstrakter Begriffe haben“ und „daß eine lange zusammenhängende Gedankenreihe und Erinnerung an die Vergangenheit der Taubstummen Sache nicht, ohne durch gegenwärtige Eindrücke darauf gebracht zu werden“ (MzE VIII,1,55).

Die Taubstummen können nicht anders denken als in der Reihenfolge, in der sich die Gegenstände darstellen, die sie mit den Augen wahrgenommen haben. Sie geben also nur wieder, was sie im Gedächtnis haben. So konnte z. B. Klingsporn (vgl. MzE I,3,82-101) die Fragen richtig beantworten, weil sie ihr nacheinander in der Reihenfolge vorgelegt wurden, wie Klingsporn sie auswendig gelernt hatte. Ihre geschriebenen Antworten waren „bloß maschinenmäßiges Gedächtniswerk“ (BM,1796,Bd.28,47). Taubstumme können sich nur mit großer Mühe, jedoch grammatisch stets unvollkommen, in der Schriftsprache ausdrücken (BM,1796,Bd.28,48).

Nach seiner bisherigen Betrachtung ist der Taubstumme für Eschke „wie ein menschliches Thier“ (BM,1796,Bd.28,258). Er ahmt nach, was er sieht, und versteht nicht, was gut und böse ist. Einer eigentlichen Vernunftverbindung wird er trotz sinnlicher Wahrnehmung durch seine Augen nicht fähig. Alle seine Triebe verbleiben in einer tierischen Wildheit (BM,1796,Bd.28,255f.). Zur Illustration dieses Umstandes sei folgendes Beispiel angeführt: Ein Taubstummer hat seinen Bruder ermordet, nachdem er eine Schlachtung eines Schweins beobachtet hat, „bloß der Nachahmung wegen“ (BM,1796,Bd.28,256).³¹⁵ Der Zustand der Taubstummen ist „der niedrigste Grad der Menschheit, wo der Mensch hauptsächlich durch Sinnlichkeit regieret wird“ (BM,1796,Bd.28,263). Der Mensch erhebt sich über das Tier durch eine deutliche Empfindung des Gegenwärtigen, ein klares Andenken des Vergangenen und eine lebhaftere Erwartung des Zukünftigen. Der Taubstumme hingegen besitzt - solange man seine Kräfte nicht ausbildet, seine Fähigkeiten nicht übt und ihn keine Kenntnisse lehrt, - nichts als Empfindung der Gegenwart (BM,1796,Bd.28,263f.). Erst durch Sprache wird die Deutlichkeit der Vorstellungen und dadurch der Reichtum des Gedächtnisses erschlossen. „Eine reine Vernunft ohne Sprache“ ist daher Eschkes Auffassung nach „auf Erden ein utopisches Land“ (BM,1796,Bd.28,265).

Verfasser, wegen ihrer Unfähigkeit zur Vernunft auch zu ganz niedrigen Geschäften unfähig. Sie schleppen nur ihr trauriges Leben langsam in tierischer Dummheit dahin (DM,1781,Bd.2,241).

³¹⁵ Eschke zitiert einen Fall, den Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ geschildert hat (vgl. Herder: Werke, XIII, 139).

Der Direktor des Instituts für Stumme in Leipzig, Samuel Heinicke, ist ebenfalls der Meinung, daß die Taubstummen wegen des Sprachmangels, besonders des Mangels der Tonsprache, nicht vernünftig und abstrakt denken können (MzE II,2,71) (ausführliche Darstellung über Heinickes Auffassung der Taubstummheit in Kap. 3.2.2.5).

3.2.2.2. Resümee

Die im Kapitel 3.2.1. wiedergegebenen Äußerungen zur geistigen Entwicklung von Taubstummen finden sich im „Magazin“ wieder. Sie sollen im folgenden zusammengefaßt werden.

Die von alters her verbreitete Meinung, daß die Taubstummen keine Vernunft besitzen, ist auch im „Magazin“ vertreten. Als Grund dafür wird Wolffs These von der Abhängigkeit der Vernunft von der Sprache hervorgehoben. Danach können die Taubstummen aufgrund des Sprachmangels keine abstrakten Begriffe erwerben und nicht vernünftig denken. Diese Position vertreten Eschke und Heinicke. Z. B. sagt Eschke: „Eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land“ (BM,1796,Bd.28,265). Aufgrund des mangelnden Denkvermögens kann ein Taubstummer nur wiederholen, was er vorher auswendig gelernt hat. Eine taubstumm Geborene namens Klingsporn z. B. hat nicht aufgrund von Nachdenken richtig geantwortet, sondern aus dem Gedächtnis heraus, weil sie vorher die Antworten auswendig gelernt hat, wie Nicolai und Eschke behaupten. Außerdem ist der gesellschaftliche Umgang mit anderen besonders für die Entwicklung des Verstandes wichtig. Weil einem Taubstummen dieser wechselseitige Einfluß fehlt, kann er sich nicht zu einem intelligenten und moralischen Wesen entwickeln, sondern bleibt ohne angemessenen Unterricht im tierischen Zustand. Er wird daher als „menschliches Thier“ (Eschke: BM,1796,Bd.28,258) bezeichnet.³¹⁶ Silberschlag folgert aus seiner Beobachtung, daß Taubstumme eine andere Denkart als Hörende haben, sie könnten aus diesem Grund den Zusammenhang der Dinge nur schwer einsehen, obwohl sie „eine messende Vernunft“ besitzen (MzE II,2,52). Nur die Wortsprache kann diesen Mangel bei Taubstummen beheben (Eschke, Heinicke). Die Gebärde ist für

³¹⁶ Taubstumme sind ohne Erziehung und gesellschaftliche Verbindung „mitleidenswürdige Sonderlinge und Mitteldinge“ zwischen Menschen und Tieren, so Kanonikus Rahn, Lehrer aus Zürich (DM,1785,Bd.2,173).

die Bildung von Allgemeinbegriffen ungeeignet, wie schon Rousseau und Kant³¹⁷ behauptet haben (vgl. Kap. 3.2.1.3); genauso verhält es sich mit der Schriftsprache. Dagegen meint Schlichting, wie Diderot und Condillac, die sichtbaren Zeichen, welche die Taubstummen verwenden, seien zu einer Allgemeingültigkeit fähig.³¹⁸

Maimon ist der Meinung, daß die Sprachlosigkeit nicht gleichbedeutend mit dem Fehlen des Verstandes ist. Seiner Auffassung nach haben Taubstumme auch eine Denkkraft. Sie können damit durch Analogie mit dem Sinnlichen intellektuelle Begriffe erfassen. Daß diese positive Einschätzung der geistigen Entwicklungschancen der Taubstummen eine Minderheitsposition darstellt, wird auch durch den Beitrag des Pastors aus Frohburg nicht widerlegt. Der Pastor Karl Gottfried Bauer berichtet aus eigenen Beobachtungen über seinen taubstummen Sohn und über Eschkes Taubstummeninstitut (NBM,1799,Bd.2,146-160). Aufgrund seiner Erfahrungen ist er überzeugt, daß man, obwohl das Gehör das leichteste und vollständigste Mittel zur Kommunikation ist, dennoch den Taubstummen nicht die Vernunft absprechen darf, weil das Vernunftvermögen das Sprachvermögen erzeugt - wie Kant sagt -, und durch eine naturgesetzliche Verbindung der Verstand der Sprache vorhergehen muß.³¹⁹ Der Verfasser nennt als Be-

³¹⁷ Kant sagt, daß die Taubstummen durch den Gesichtssinn (Nachahmung der Lippen- und Mienenbewegung) den Mangel des Gehörsinns einigermaßen substituieren können, doch dienen die dazu gebrauchten Zeichen niemals zur Bildung von Allgemeinbegriffen: „Gibt es ein Vikariat der Sinne, d.i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines andern zu vertreten? Dem *Tauben* kann man, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Gebärde, also durch die Augen desselben, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung seiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betaubung bewegter Lippen im Finstern kann eben dasselbe geschehen. Ist er aber taub geboren, so muß der Sinn des *Sehens* aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung abglockt hat, in ein *Fühlen* der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind“ (Anthropologie, S. 55).

³¹⁸ Das beweise die Mathematik, so der Berliner Aufklärer Kiesewetter, „die als Vernunftwissenschaft die strengste Allgemeinheit der Vorstellungen bei sich führt“ (NBM,1801,Bd.6,333). Dagegen nimmt Lazarus Bendavid, Philosoph und Mathematiker in Berlin, Kants Bemerkung auf, daß das Gesicht den Mangel des Gehörs zwar ersetzen kann, die Taubstummen so aber dennoch „nie zu wirklichen Begriffen“ gelangen (Kant: Anthropologie, S. 55). Diese Zeichen können bei Taubstummen die Wortsprache nicht ersetzen. Sie müssen sich mit „einer bloßen Vernunftähnlichkeit“ begnügen (NBM,1801,Bd.6,163).

³¹⁹ Kant: Menschen können sich mittels des Gehörs „am leichtesten und vollständigsten mit andern in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich wenn die Laute, die jeder den

weis für das geistige Vermögen der Taubstummen deren zum Teil bewundernswürdige Aufmerksamkeit gegenüber technischen Gegenständen. Ihre Fähigkeit und Fertigkeit, solche Dinge zu handhaben, sei kein Produkt des bloßen Instinkts, sondern resultiere aus einer modifizierten, angestregten, von Sinnesvorstellungen unabhängigen Reflexion (NBM,1799,Bd.2, 151).

3.2.2.3. Charakter, Moralität und Religiosität der Taubstummen

Besonders großes Interesse zeigt das „Magazin“ an der Frage nach angeborener Sittlichkeit und Moralität der Taubstummen, weil man wissen wollte, ob das Fehlen der Sprache auf der moralischen Ebene negative Folge hat. Im folgenden sollen Betrachtungen über den Charakter und die Moralität von Taubstummen geschildert werden.

F.A. Wallroth berichtet von seinen Beobachtungen des Charakters eines Taubstummgeborenen namens Herbst (MzE IV,2,42-57). Dieser Taubstumme verabscheute Diebstahl und Lügen. Dennoch eignete er sich ohne Bedenken alle Speisen an, deren er habhaft werden konnte. Der Grund dafür liegt allein in der Erziehung, nicht aber im Charakter dieses Menschen (MzE IV,2,53), wie Wallroth meint. Dieser mußte sich einmal große Mühe geben, einen Mann davon zu überzeugen, daß dessen Tat, das Stehlen von Lebensmittel, auch ein Diebstahl ist. Der Dieb versuchte nämlich, sich mit dem alten Sprichwort; „was man mit dem Maule davon tragen könne, sei keine Sünde“ (MzE IV,2,54), zu entschuldigen. Wallroth vermutet, daß dem Dieb dieses Sprichwort in seiner Jugend beigebracht worden war und daher einen großen Einfluß auf sein ganzes Leben ausgeübt hat. Die bei vielen Taubstummen beobachteten Charaktereigenschaften wie zornig, rachsüchtig, falsch und habsüchtig sind nach Wallroth entweder auf den unzulänglichen Unterricht oder auf die schlechten Erfahrungen mit Mitmenschen, die sie verspottet, mißhandelt, beleidigt und betrogen haben, zurückzuführen (MzE IV,2,51f.).

anderen hören läßt, artikuriert sind, und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen“ (Anthropologie, S. 48f.).

Herbsts Gier nach Essen erklärt Pockels anders als Wallroth, nämlich mit dem guten Appetit und der „allen rohen Menschen eigenen Gefräßigkeit“, die der heftige Instinkt verursacht (MzE VII,1,8).³²⁰

Nachdem das „Magazin“ eingestellt wurde, veröffentlicht Eschke seine weiteren Beobachtungen über Lebrecht F. in der „Berlinischen Monatsschrift“ (er erwähnte schon im „Magazin“ (MzE VIII,1,55-59; VIII,2,37-44) diesen Taubstummen). Seine Schilderung des Charakters von Lebrecht F. besagt (BM,1795,Bd.26,535-547), daß dieser etwa 15 Jahre alt war, als er in das Institut kam. Er hatte in seiner Jugend das Gehör verloren, noch bevor er die Sprache erfassen konnte. Lebrecht stellte seine Gedanken auf angemessene Weise durch Zeichen dar. Ungeachtet dessen, daß Lebrechts Zeichensprache so vorzüglich war, hörte er auf, die Zeichensprache zu verwenden, sobald er reden lernte. Eschke sieht die Ursachen dafür im Schamgefühl: Weil Lebrecht sich für seine Taubheit geschämt hat, wollte er sie sich nicht anmerken lassen. Sein Charakter - sein Leichtsin, seine Flatterhaftigkeit, sein Hang zum Lügen, seine Hartnäckigkeit, seine große Neigung zum anderen Geschlecht - und seine Bemühung, seine Taubheit aus Schamgefühl verheimlichen zu wollen, scheinen Eschke angeboren zu sein (BM,1795,Bd.26,542). Er meint, daß solche Merkmale allgemeine Charakterzüge der Taubstummen seien, die gewöhnlich auch voll von Verstellung und Falschheit sind. Sie sind heuchlerisch, Streit stiftend und heimtückisch (BM,1796,Bd.28,300-326). Das Recht des Stärkeren, jener allgemeine Grundsatz des barbarischen Völkerrechts, ist das Naturgesetz der Taubstummen. Sie besitzen eine große Neigung zur Gewalttätigkeit. Weil sie keine angeborenen moralischen Grundsätze haben, ist das verständlich (BM,1796,Bd.28,250-271). In einem weiteren Beispiel zeigt der Autor (BM,1796,Bd.27,336-362), daß Lebrecht darauf beharrt, daß die Zeichensprache einen großen Vorteil vor der Wortsprache habe. Seiner Meinung nach kann man mit zwei, drei Gebärden mehr sagen als mit mehreren Wörtern. Die Zweideutigkeit der Zeichensprache akzeptiert er nicht. Aus Lebrechts Hartnäckigkeit verallgemeinert Eschke den Charakter der Taubstummen: „Das ist der Charakter jedes Taubstummen; denn der Taubstumme ist gewöhnlich eigensinnig, und

³²⁰ Pockels ist sich auch der Wichtigkeit der Erziehung bewußt. An anderer Stelle sagt er: „Im erwachsenen Alter sind daher dergleichen Leute sehr schwer zu lenken, und aus ihrer ersten Erziehung läßt es sich gemeinlich schon deutlich erklären, warum die meisten zeitlebens ein boshafes Gemüth behalten“ (MzE VII,1,14).

der Eigensinnige besteht nur mehr auf seinem Sinne, je mehr man ihn davon abzuziehen denkt“ (BM,1796,Bd.27, 337).

Eschke neigt zu der Auffassung, daß Taubstumme aufgrund des Gehörmangels keine Sittlichkeit haben.³²¹ Er meint, solange der Verstand des Taubstummen wegen des Mangels an Sprache unaufgeklärt ist, sei der Instinkt allein die Quelle und Triebfeder der Handlungen. Das Verständnis von Recht und Pflicht setze die Einsicht in die Kausalität einer Handlung und das Dasein einer Sprache voraus, die solche Begriffe zu bezeichnen imstande ist (BM,1796,Bd.28,300f.). An manchen Taubstummen bemerkt Eschke einen Mangel an Mitgefühl und Anteilnahme, wahrscheinlich als Folge ihrer Taubheit. Das Gehör löst durch die Stimm- und Sprachwahrnehmung bei den Menschen ein großes Mitgefühl aus und trägt dazu bei, mehr Anteilnahme zu erwecken und zu verstärken als der Gesichtssinn (BM,1796,Bd.28,256f.). Die Mordtat des taubstummen Brüning ist nach diesem Naturgesetz zu erklären (BM,1796,Bd.28,258).

Im Vergleich zu Eschke erklärt Silberschlag die eigentümliche Moralvorstellung der Taubstummen aus deren anderer Denkstruktur im Vergleich zu Hörenden (MzE II,2,50-65). Aus dem Gutachten Silberschlags über den taubstummen Mörder Brüning geht hervor, daß Brüning durchaus wußte, daß Totschlag eine Sünde darstellt. Als Silberschlag seinen Abscheu gegenüber der Mordtat Brünings gezeigt hatte, wies dieser auf den Messerhändler hin, der ihn beraubt hatte. Damit versucht er, verständlich zu machen, daß er aus Notwehr gehandelt habe. Er wollte, wie Soldaten und andere bewaffnete Leute, nur sein Leben retten (MzE II,2,63).

Die sogenannte Moralvorstellung in unserem Sinne hat Brüning nicht, weil er eine andere Denkstruktur als Hörende hat. Jeder seiner Gedanken stellt sich ihm als ein einziges Bild dar, und jedes Bild ist mit anderen Umständen verknüpft. Deswegen kann er

³²¹ Ein gewisser J.S.F. äußert sich ähnlich im „Deutschen Museum“. Um die Moralität der Taubstummen darzulegen, stellt J.S.F. zunächst die Lehrmethode von Heinicke vor. Heinicke versucht, Taubstummen die Tonsprache, durch die sie zu einer Fertigkeit im Denken gelangen können, verstehen und sprechen zu lehren. Dabei versucht er, den Taubstummen zuerst die Tonsprache und dann die Schriftsprache, die sichtbaren Zeichen der vernünftigen Töne, beizubringen. So erlangt der Taubstumme die „wörtliche“ Fertigkeit des Denkens. Mit dieser Denkfähigkeit entwickeln sich die moralische Vernunft und das moralische Gefühl. Beide waren bei Taubstummen vorher nicht vorhanden (DM,1781,Bd.2,247). Ein weiteres Beispiel zeigt, daß Taubstummgeborene keine angeborenen moralischen Grundsätze haben: Ein Taubstummer erschlug einen herumziehenden Savoyarden, um ihn zu berauben. Er zeigte nach seiner Tat kein schlechtes Gewissen und keine Reue (DM,1781,Bd.2,247).

nicht wissen, welches die eigentlichen Umstände sind und worauf die Erinnerung beruht. Ihm kommt es vor, als ob „die Besteigung des Baums so wesentlich zu seiner That gehöre, als die Plünderung des Entlebten. Aus diesem Umstände kann man erklären, warum er zuweilen seinen Mord als eine Heldenthat ansiehet, zuweilen Angst und Reue drüber bezeuget; warum er so willig ist, sie vorzumahlen, warum er auch die geringsten Umstände bemerkt, weil er nicht gewiß weiß, was zu seiner Entschuldigung gereichen könnte“ (MzE II,2,64).

Wenn man Brüning gewisse Vorstellungen in Form von Gesetzen beibringen könnte, die er befolgen muß, würde es ihm seiner eigentümlichen Denkart wegen trotzdem schwer fallen zu beurteilen, was richtig und falsch ist. Er kann die Folgen seiner Handlungen nicht richtig einsehen. Aus diesem Grund muß die Frage erlaubt sein, ob Brüning überhaupt zurechnungsfähig ist und deshalb bestraft werden kann (MzE II,2,65).

Heinicke fordert, den Taubstummen zu helfen. Das ist für ihn sogar eine staatliche Pflicht (TM,1785,138). Wenn sie nicht „aus ihrem fast thierischen Zustande heraus gezogen und in den unentbehrlichen Kenntnissen unterrichtet werden“ (TM,1785,139), dann fallen sie ihren Eltern, der Gesellschaft und dem Staat zur Last. Sie bleiben in der Dunkelheit ihres Verstandes, haben keine Begriffe von Gut und Böse und keine Moral. Sie sind nicht nur unbrauchbar, sondern werden der Gesellschaft gefährlich und geraten wegen ihres mangelnden Verstandes und ihrer tierischen Leidenschaft leicht in Ausschweifungen, wobei sie leicht zu den abscheulichsten und grausamsten Verbrechen verleitet werden. Sie handeln nach ihrem primitiven Instinkt. Daß sie häufig verspottet und verachtet werden, macht sie tückisch, rachsüchtig und grausam (TM,1785,139). Um solchen sozialen Problemen vorzubeugen, müssen die Taubstummen durch Unterricht zur Norm und Moralität geführt werden.

Das starke Interesse an der Religiosität von Taubstummen der Zeit zeigt sich auch im „Magazin“. Viele Beiträge beschäftigen sich mit dieser Thematik, wobei die Meinungen über die Religiosität der Taubstummen sehr auseinandergehen.

Johann Ludwig Paulmann, Pastor in Braunschweig, äußert sich in einem Beitrag folgendermaßen (MzE I,3,82-101): Die Person, von der hier die Rede ist, heißt Dorothea

Johanna Catharina Klingsporn und wurde 1751 taubstumm geboren. Ihre Eltern versuchten schon früh, ihr sowohl handwerkliche Arbeit als auch Religion beizubringen. Sie hatte mehrere Jahre eine Schule besucht und dabei Handarbeiten, z. B. Nähen, Stricken, Gartenarbeit usw. gelernt. Von Religionsbegriffen wußte sie jedoch nichts. Paulmann beauftragte einen Schullehrer (Schweinhagen), sie in Religion zu unterrichten, als sie 25 Jahre alt war. Nach dem anderthalbjährigen Unterricht wurde sie konfirmiert und zum heiligen Abendmahl zugelassen. Damit ist „die wunderbare Güte Gottes“ an ihr bewiesen worden (MzE I,3,86).

Die Unterweisung der Taubstummgeborenen Klingsporn ist auf folgende Weise „unter göttlicher Gnade angefangen und fortgesetzt“ worden (MzE I,3,87). Durch das Vertrautmachen mit Naturgegebenheiten und -erscheinungen brachte Schweinhagen ihr Gott, den Schöpfer nahe. Z. B. zeigte er ihr unzählige Sterne am Himmel und fragte sie, ob sie diese zählen könne. Er wies auf ein Wesen hin, das die Sterne zählen kann und Gott heißt. Dann zeigte er ihr die Sonne und erklärte ihr, „Gott hat die Sonne auch erschaffen, und dieser Gott ist so groß und so herrlich und glänzend, daß ihn niemand ansehen kann“ (MzE I,3,92).

Schweinhagen brachte Klingsporn auch ein Gefühl für ein Unrechtsbewußtsein bei, z. B. daß Diebstahl verwerflich ist, und selbst wenn kein Mensch diese Tat sehen würde, so würde Gott sie doch sehen. Und er versuchte, ihr die christlichen Gebote begreiflich zu machen. Er war sicher, daß sie dies alles nicht mechanisch gelernt hat. Sie zeigte zu Hause ihrer Großmutter eine Tafel, auf die sie die zehn Gebote geschrieben hatte, und bat sie um Vergebung, wenn sie sich vergangen und sie beleidigt hätte. Von nun an war sie sehr gehorsam und lebte nach diesen Geboten.

Rijklof Michael van Goens, Privatgelehrter aus Den Haag, meint, ein Taubstummer habe eine eigene Art von Religion, die anders als die von Hörenden sei, aber ebenfalls als Religion bezeichnet werden müsse: „Ohne Zweifel hat ein Blindgebohrner und ein Taubstummer, der niemals von einem ewigen Wesen reden hörte, ganz andere Begriffe von dem Ursprung und von der Natur der Dinge, als wir. Er hat eben darum eine ganz andere Religion, so wie jeder Mensch nach seiner individuellen Weise, seine eigene hat“ (MzE VIII,3,97).

Demgegenüber stellt Silberschlag aus seiner Erfahrung mit den Taubstummen fest, daß ein Taubstummgeborener keine Religionsbegriffe oder zumindest keine richtigen haben

kann: „Es ist schlechterdings unmöglich, einen Taubgebohrnen diese Begriffe beizubringen; er wird sie nicht gehörig zusammen reimen können, und nicht wissen, was man damit sagen wolle“ (MzE II,2,62).

Als Beispiel führt Silberschlag die Religionsauffassung von zwei Taubstummgeborenen an. Eine taubstummgeborene Tagelöhnerin war zornig, falsch und habsüchtig. Sie seufzte oft mit lauter Stimme und wies zum Himmel hinauf. Sie drohte dem Himmel auch und faltete zuweilen die Hände zum Gebet. Darin bestand auch schon ihre ganze Religion. Eine andere Tagelöhnerin namens Köhlerin konnte sprechen und lesen und auch nach der Bewegung des Mundes die Worte anderer verstehen. Als sie 9 Jahre alt war, verlor sie ihr Gehör. Lesen konnte sie damals schon, und sie las auch in ihrem weiteren Leben, doch verstand sie keine abstrakten Wörter, und die „ganze[n] Redensarten“ wußte sie „nie zusammen zu reimen“ (MzE II,2,59). Weil sie dem Abendmahl nicht beiwohnen durfte, wollte sie sterben. Silberschlag versuchte, ihr Religionsbegriffe beizubringen. Sie wußte ein wenig von Christus, doch vom heiligen Geist war ihr nichts bekannt. Es fiel ihr schwer, Diebstahl, Lügen, Zorn und Rachsucht aus Leidenschaft u.s.w. als Sünde zu erkennen. Weil sie glaubte, durch das Abendmahl selig geworden zu sein und daher einen Platz im Himmel sicher zu haben, wollte sie nicht mehr in der sündigen Welt leben, weshalb sie den Wunsch hegte, sich zu erhängen (MzE II,2,60f.). Silberschlag konnte sie nur mühsam davon überzeugen, daß ein Selbstmord kein Weg zum Himmel ist. Danach hat sie weiterhin ein christliches, arbeitsames und stilles Leben geführt - ein Beweis, „wie schwer es hergehe, diese Leute von der Sittlichkeit ihrer Handlungen zu unterrichten“ (MzE II,2,61).

Ein anderes Beispiel ist der schon erwähnte taubstumme Mörder Brüning, über den Silberschlag ein Gutachten abgegeben hat. Dieser Mörder wußte mehr von der Religion, als ein Taubstummgeborener wissen kann. Als er 9 Jahre alt war, hat er durch einen Unfall sein Gehör verloren. Weil er aber in seiner Kindheit hören konnte, war ihm etwas von der Religion bekannt.³²² Er wußte nicht nur von Gott, sondern auch von der Dreieinigkeit und von Christus.

Abbé Charles Michel de l'Épée erklärt Taubstummen die Religion durch methodische Zeichen: „Wir bringen ihnen indeß durch kleinen Fragen die ersten Grundsätze der Re-

³²² Aus dieser Bemerkung läßt sich vermuten, daß Silberschlag die bekannte Auffassung im Sinne hatte, der Glaube komme durch das Hören (z. B. Röm. 10, 17).

ligion bei, welche wir durch die methodischen Zeichen erläutern, die die Lehrlinge auswendig lernen, und am folgenden Tage an die Tafel schreiben“ (MzE II,2,77f.).³²³

Er glaubt, mit seiner Methode den Taubstummen „zwar nicht deutliche, doch hinlängliche Begriffe“ sowohl über Gottesvorstellungen als auch über andere Grundsätze der Religion beibringen zu können (MzE II,2,79f.).

Im Gegensatz zu Epée ist Nicolai nicht der Auffassung, daß die Taubstummen die abstrakten religiösen Begriffe richtig verstehen können. Deshalb hält er es für besser, sie damit zu verschonen (MzE II,3,86).

Die Altphilologin Ernestine Christiane Reiske berichtet über die Moralität und Religiosität eines Taubstummen (MzE III,3,39-42). Johann Christian Hackenthal war seit seinem dritten Lebensjahr taub und stumm. Bevor er taubstumm wurde, konnte er schon etwas sprechen und wußte auch ein paar kleine Gebete. Ein Nachbararzt hat ihn unterrichtet. Hackenthal konnte schreiben und lesen und hatte von den meisten Dingen ziemlich deutliche Begriffe, obwohl er kein einziges Wort auszusprechen lernte. Er ergriff den Beruf des Bäckers, den auch sein Vater erlernt hatte. Er war fleißig, lustig und spaßhaft und verständigte sich mit anderen durch Zeichen. Sein Vater schlug seine Mutter öfters im Rausch. Als Hackenthal das Treiben seines Vaters zu unterbinden versuchte, wurde er oft geschlagen. Er wehrte sich gegenüber seinem Vater nicht, weil Gott das verboten hätte. Jeden Sonntag besuchte er die Kirche, weil er sehr gläubig war. Der Superintendent prüfte ihn über Religion und bestätigte, daß Hackenthal von der christli-

³²³ Aus der Gegend um Celle ist eine Erfolgsmeldung von Pastor H.P. Verclas zu Stellichte bekannt, der eine ähnliche Methode verwendet hat (HM,1787,1425-1440). Er übernahm 1781 den Religionsunterricht für einen 20jährigen Taubstummen. Der Pastor stützte sich dabei auf die Pantomime und veranschaulichte die religiösen Begriffe mit Hilfe von Bildern. Nach einjährigem Unterricht konnte der Taubstumme nicht nur alltägliche Dinge ausdrücken und auf die schriftlich vorgelegten Fragen schriftlich antworten, sondern auch „den kleinen Catechismus aus dem Kopfe aufsetzen, und durch seine Mienen- und Geberden-Sprache richtig deuten“ (HM,1787,1432). Der Pastor war sicher, daß „es nicht bei ihm mechanisch gewesen, sondern wirklich auch die gehörige Begriffe damit bei ihm verknüpft gewesen sind“ (HM,1787,1432). Dieser Taubstumme wurde Ostern 1782 eingesegnet und zum heiligen Abendmahl zugelassen. Er hatte bisher ein ehrbares Leben geführt und sich als ein guter Christ verhalten. Der Verfasser will mit seiner Erfahrung den anderen, die solchen Leuten helfen wollen, Mut machen und zeigen, daß es bei ernsthaftem Bemühen möglich ist, solchen unglücklichen Leuten „unter göttlichem Beistande“ (HM,1787,1440) Religion beizubringen und sie der menschlichen Gesellschaft nützlich und zum Umgang mit andern Menschen geschickt zu machen.

chen Religion mehr wußte, als zu hoffen war. Hackenthal beichtete schriftlich und empfing das Abendmahl. Er pflegte seine kranke Mutter, und als sie starb, trauerte er in tiefem Schmerz um sie.

Wallroth schildert seine Erfahrungen mit einem Taubstummgeborenen namens Herbst (MzE IV,2,42-57). Dieser wurde in die öffentliche Schule geschickt, lernte aber nicht viel, so daß sein Verstand unaufgeklärt blieb. Alle Bemühungen, ihm ein Wesen im Himmel zu erklären, waren erfolglos. Eine Naturbegebenheit aber, ein Blitz, überzeugte ihn schließlich vom Dasein eines Gottes im Himmel. Er bedrohte alle seine Beleidiger mit dieser göttlichen Strafe. Herbsts Religionsbegriffe waren sehr eingeschränkt, doch war ihm die Dreieinigkeit, die ihn seine Mutter gelehrt hatte, bekannt. Wallroth versuchte, ihm Vorstellungen von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi beizubringen, und war sicher, daß sein Versuch gelungen war (MzE IV,2,46). Nachdem der Verfasser ihm erklärt hatte, wie Jesus von einem Juden verraten worden und gestorben war, zeigte er großen Haß gegen Juden. Den Wunsch, das heilige Abendmahl zu empfangen, führt Wallroth auf den folgenden Grund zurück:³²⁴ „Sein Verlangen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, war ganz ausserordentlich, welches freilich wohl ganz natürliche Ursachen haben mochte, er sah Menschen am Altar des Herrn etwas in den Mund nehmen und hernach aus einem schön vergoldeten Kelche trinken, und dieses mochte ihn schon nach dem Genusse desselben lüstern gemacht haben, welches Verlangen durch die Verweigerung, ihn selbst zuzulassen, ohnstreitig noch mehr vermehret wurde“ (MzE IV,2,47f.).

Als ihm das versagt blieb, ging er nach dem Gottesdienst heimlich zum Altar und nahm eine der übriggebliebenen Oblaten und Wein zu sich. Wie Wallroth berichtet, hatte Herbst auch große Furcht vor dem Tod, weil er den Tod nicht als Verwandlung und Verschönerung diesseitigen Lebens, sondern nur als Zerstörer und Vernichter seines Lebens betrachtete.

Über Wallroths Versuch, dem Taubstummen einen Begriff von Religion beizubringen, äußert sich Pockels insofern skeptisch (MzE VII,1,4ff.), als er es für unmöglich hält, ohne mündlichen Unterricht und nur durch Veranschaulichung und Versinnbildlichung

³²⁴ Pockels meint, daß der Verfasser Herbst's Verlangen zum Abendmahl richtig aus der natürlichen Ursache erklärt hat: „[...] also nicht aus einer Art von Gnadenwirkung, woraus man so viel natürliche Dinge auf eine schiefe und widersinnige Art selbst in neuern Zeiten zu erklären sucht“ (MzE VII,1,6f.).

Taubstummen religiöse Begriffe zu vermitteln. Diese Begriffe ohne Wortsprache sind zu abstrakt und zu dunkel. Falls die Begriffe in Bildern dargestellt werden, können die Taubstummen den richtigen religiösen Sinn nicht fassen, sondern ihn nur als in Bildern dargestellte Handlungen der Menschen wahrnehmen. Sie werden dadurch z. B. die dunkle und abstrakte Lehre von Christus nicht begreifen, sondern sie beten nur den am Kreuz hängenden Mann an. Die Taubstummen durch den Unterricht im Schreiben nach und nach ohne symbolische Kenntnisse zur Begriffserzeugung zu bringen, ist daher zweckmäßiger, als „jenen armen Menschen eine Menge dunkler theologischer Begriffe einzuquälen“ (MzE VII,1,12). Die religiösen Begriffe können die Taubstummen - nach Pockels - nie ganz fassen, und sie sind ihnen „wohl gar ganz entbehrlich“ (MzE VII,1,12).

Eschke ist gegen einen zu schnellen Religionsunterricht für Taubstumme: „Es scheint ein wesentlicher Fehler in manchem Taubstummeninstitute, daß man sogleich das papageienmäßige Nachhallen und gedankenlose Auswendiglernen anfängt, ohne vorher sich zu bemühen die Begriffe des Taubstummen auszubilden [...]; so kann es unmöglich gesunde Begriffe erwecken, wenn man einen Taubstummen, anstatt den richtigen Gebrauch seiner Sinne zu üben und die Denkkraft zu entwickeln, mit schweren Sprüchen der Bibel und Wörtern des Katechismus quält“ (BM,1796,Bd.28,253).

So erwähnt Eschke z. B. den Abbt Stork zu Wien, der seinen Unterricht mit dem kleinen Normalschulkatechismus beginnt.

Eschke nutzt, wie auch Wallroth, die Naturerscheinungen, um auf ein Wesen im Himmel, auf den Urheber, hinzuweisen: „Furcht war unstreitig die Mutter der ersten Religion [...]. Der hörlose Mensch wird furchtbare Erscheinungen, das Leuchten und Zünden des Blitzes gewahr; er muthmaßet daß sie einen Urheber haben müssen“ (BM,1796,Bd.28,302).

3.2.2.4. Resümee

Es stellt sich die Frage, woher die sogenannten typischen Charakterzüge der Taubstummen kommen. Sind sie angeboren, oder liegen sie in der Erziehung bzw. in den Lebensumständen begründet? Herbsts Gier nach Essen und sein Unwissen, daß auch

Lebensmitteldiebstahl eine Sünde ist, erklärt Wallroth aus falscher Erziehung. Pockels dagegen meint, die Freßgier sei auf einen Instinkt zurückzuführen. Eschke führt negative Charakterzüge seines Schülers Lebrecht F. vor. Solche Merkmale sind den Taubstummen allgemein und scheinen Eschke angeboren zu sein. Eine negative Vorstellung von dem Charakter und von der Moralität der Taubstummen beherrscht fast alle Beiträge, die hier dargestellt worden sind. Viele Autoren glauben, daß die fehlende Moralität der Taubstummen entweder auf ihre eigentümliche Denkstruktur oder auf die Sprachlosigkeit zurückzuführen sei. Silberschlag meint, daß die Taubstummen keine Moralität im normalen Sinne besitzen, weil ihnen eine andere Denkart als Hörenden zu eigen ist. Heinicke äußert sich ähnlich, denn seiner Auffassung nach haben die Taubstummen eine „ganz verkehrte Denkart“ wegen ihres kurzen Verstandes und ihres Mangels an Sprache. Diese andere, von normalen Menschen verschiedene Denkart verführt die Taubstummen öfter zum Verbrechen (TM,1785,139). Eschke meint, daß der Taubstumme ohne Sprache nur an sich selbst denkt und keine Tugend kennt. Solange er nicht unterrichtet wird, ist der Instinkt einzige Quelle und Antrieb seiner Handlungen (BM,1796,Bd.27,352). Eschkes Auffassung nach haben die körperlichen Schäden eine moralische Konsequenz. Er vermutet, daß ein Mangel an Mitgefühl der Taubstummen die Folge ihrer Taubheit sei: Weil man nicht hört, empfindet man auch nicht. Die Sittlichkeit ist für ihn nicht angeboren, sondern durch die Sprache, d. h. das Gehör erworben.

Als eine von wenigen widerspricht Reiske der Meinung, daß Taubstumme keine Moral und kein Mitgefühl haben, durch ihre Charakterdarstellung Hackenthals, der einen Beruf erlernte, seine Eltern respektierte, seine kranke Mutter pflegte und regelmäßig die Kirche besuchte. So zeigt sie, daß er ein anständiges und religiöses Leben führte.

Die Meinungen darüber, ob Taubstumme religiöse Begriffe erfassen können, gehen auseinander. Silberschlag vertritt die Meinung, Taubstumme könnten keine bzw. keine richtigen Religionsbegriffe haben, weil sie die abstrakten Begriffe nicht richtig zu verstehen vermögen. Nicolai ist derselben Meinung. Auch Pockels glaubt nicht, daß man ohne mündlichen Unterricht durch Bilder den Taubstummen abstrakte religiöse Begriffe beibringen kann. Er warnt vor solchen voreiligen Schlüssen, welche die Begeisterung

über die religiösen Bilder der Taubstummen als richtiges Verständnis der Religionsbegriffe betrachten (MzE VII,1,5).

Es werden einige Erfolgsmeldungen, Taubstummen die Religion beizubringen, angeführt: Paulmann über Klingsporn, Wallroth über Herbst. Auch Van Goens meint, daß Taubstumme eine eigene Art von Religion haben. Epée behauptet, daß man mit seiner Methode, nämlich mit methodischen Zeichen, den Taubstummen zwar keine deutlichen, aber doch hinlängliche Begriffe beibringen könne.

Viele Autoren verwenden Naturgegebenheiten wie Sterne, Himmel, Blitz usw. als Hilfsmittel, um Taubstummen Religionsbegriffe beizubringen, so Paulmann, Wallroth und Eschke.³²⁵ Pockels drückt seine Meinung über diese Lehrart so aus: „Ungefähr wie die meisten rohen Völker durch dergleichen Naturbegebenheiten wohl zuerst auf den anfangs freilich noch sehr armseligen Begriff von einer Gottheit gekommen seyn mögen“ (MzE VII,1,3).

Maimon bestätigt dagegen Paulmans Methode als „mit der Erfolg gebrauchten Lehrart bei einer Taubstummen“ (MzE X,3,215).

3.2.2.5. Lehrmethode

Das „Magazin“ veröffentlicht außer vielfältigen Beiträgen über die Taubstummenthematik auch den Teilabdruck der Korrespondenz zwischen Heinicke und Epée, die sie 1781 bis 1784 geführt haben. Die Herausgeber Moritz und Pockels beteiligen sich an dieser Auseinandersetzung nicht, während Maimon im Methodenstreit gegen Heinicke und Nicolai³²⁶ für Epée Partei ergreift (MzE X,3,53ff.). Im folgenden werden die praktizierten Methoden des Taubstummenunterrichts, d. h. des Lautsprachunterrichts und des

³²⁵ Die Physikotheologie, die von der in der Natur zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit auf die Existenz und Eigenschaften Gottes schließt, war im 18. Jahrhundert weitverbreitet. Dieser Gottesbeweis ist nach Kant „der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ (Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 651).

³²⁶ Nicolai kritisiert nach seinem Besuch in Wiener Taubstummeninstitut die von Stork unterrichtete Methode Epées und nimmt damit eindeutig Stellung zu Heinicke (vgl. MzE II,3,81-93). Er ist sicher, daß man Taubstummen nur durch die gesprochene Sprache abstrakte Begriffe beibringen kann. Was die Methode von Stork bzw. Epée erreichen kann, beziehe sich nur auf Auswendiggelerntes.

Schriftsprachunterrichts mit Gebärden, und deren jeweiligen sprachphilosophischen Auffassungen dargestellt.

Heinicke, „der Vater der sogenannten deutschen Methode“,³²⁷ schildert seine Lautsprachmethode (MzE II,2,66-72), bei der er schon die Lehrart von Epée, d. i. mit schriftlichen Wörtern Begriffe zu verbinden, verwendet hat. Jedoch war diese Methode erfolglos.³²⁸ Nach Heinicke liegt die Schwierigkeit der Schriftsprachmethode einerseits in der Irregularität und in der unendlich verschiedenen, abwechselnden, willkürlichen Zusammenfügung und Darstellung der Wörter, die sehr schwer im Gedächtnis zu behalten sind (MzE II,2,67).

Andererseits ist die Schriftsprache schwer zu behalten, weil die Taubstummen nicht durch Schriftsprache, sondern „pantomimisch“ denken. Weil die Menschen normalerweise nicht bereit sind, sich mit ihnen schriftlich zu unterhalten, verlernen sie die Schriftsprache schnell wieder (MzE II,2,70). Ein Taubstummer kann nicht in der Schriftsprache denken, sondern nur durch Bilder und Handlungen. Falls er die Schriftsprache erlernt, behält er von seinen Begriffen nichts als nur die methodischen Zeichen. Nur diejenigen, die in ihrer Jugend ihr Gehör verloren haben, die „die Schriftsprache

³²⁷ Höhn: Taubstummenunterrichtsmethode, S. 4.

³²⁸ Heinicke unterrichtete anfänglich mit der Schriftsprache. In seinem 1773 veröffentlichten Aufsatz „Erklärung über die Möglichkeit, taub und stumm gebornen Personen abstracte Begriffe bezubringen, und sie auch in kurzer Zeit laut lesen und sprechen zu lehren“ (HM,1485-1488) argumentiert er gegen die Lautsprachmethode seiner Vorgänger (Amman und Pereire) und gibt der schriftsprachlichen Methode den Vorzug (HM,1773,1485). Tönende Worte (Zeichen der Begriffe und Abdrücke der Gedanken), wodurch der Verstand des Hörenden entwickelt und aufgeklärt wird, so Heinicke, sind für Taubstumme kein Hilfsmittel. Taubstumme können durch eine tönende Sprache keine höheren wissenschaftlichen Begriffe erlangen. Aber die schriftliche Sprache kann trotz vieler Schwierigkeiten die tönenden Worte ersetzen und kultiviert werden. Taubstumme können mit Hilfe der Schriftsprache durch Analogie aus anschaulichen Begriffen abstrakte Begriffe erfassen und über den Verstand laut lesen und sprechen lernen. Damit kann auch der Taubstumme zu Abstraktionen in höheren Wissenschaften gelangen. Der Taubstumme müsse erst die Schriftsprache lernen, eine primär lautsprachliche Methode sei widernatürlich und unzulänglich. Durch das Erlernen der Schriftsprache sei es leicht, den Taubstummen „mit Verstande laut lesen und sprechen zu lehren“ (HM,1773,1487f.). Ein Stummer ist, so Heinicke, ohne vorher eine Schriftsprache gelernt zu haben, nichts als „ein unvernünftiges papageienmäßiges Geschwätze“ hervorbringender Mensch (HM,1773,1487f.). Etwa Ende 1776 beginnt seine Sinneswandlung, nach der er die Lautsprache als Unterrichtsmethode verwendet (vgl. Gessinger: Ohr, S. 304). Als Grund dieses Wandels gibt er an, daß er bei seinen nur in der Schriftsprache unterrichteten Schülern keinen dauerhaften Erfolg erreicht hat (MzE II,2,66f.,71).

noch innerlich, mit einer tönenden Empfindung, verbunden“ (MzE II,2,70), können mehr als andere von der Schriftsprache behalten.

Das Gehör ist, Heinickes Auffassung nach, das wichtigste Organ für den Spracherwerb und auch für die Entwicklung der Vernunft.³²⁹ „Von diesen beyden Sinnen [dem Gesicht und dem Gehör] nun, ist ohnstreitig der Sinne des Gehörs zur schnellen Entwicklung unsers Verstandes der vornehmste und wichtigste; weil durch denselben vermittelt eines Lauts oder Tons, die abstraktesten Ideen, die wir sonst in langen Reihen von Bildern, durch unsere Einbildungskraft die Musterung passiren lassen müssten, auf die deutlichste und geschwindeste Art in unserer Seele vorgestellt werden können. Wir mit Gehör begabte Menschen denken also durch Töne“ (In: Schumann: Heinickes gesammelte Schriften, S. 47).

Daher empfiehlt Heinicke, den Taubstummen die Tonsprache beizubringen, und sie Sprechen und lautes Lesen (durch Nachahmung der Mundbewegung) zu lehren,³³⁰ weil sie mehr Begriffe in der Tonsprache als in der Schriftsprache behalten können. Heinicke berichtet über seinen Erfolg: „Meine Lehrlinge lernen deutlich und mit Verstande laut lesen und sprechen: sie denken in ihrer articulirten Sprache wachend und träumend, ein Jeder kann mit ihnen sprechen, wenn er nur langsam spricht und, die Schriftsprache ruhet auf ihrer Tonsprache, von der sie zwar nichts hören, sondern sie nur durch einen andern Sinn empfinden, welches aber gleichviel ist. Der Anfang dazu ist freilich erbärmlicher Singsang, aber in zwey, drei Jahren sprechen sie gut, vernehmlich und sie lernen endlich auch declamiren“ (MzE II,2,72).

Eschke ist derselben Meinung wie Heinicke, daß man nur mit der Tonsprache den Taubstummen dauerhaft Begriffe beibringen kann (MzE VIII,1,45-49). Die abstrakten Begriffe bloß aus der Schriftsprache heraus zu begreifen, sei unmöglich. Der Taubstumme, der die Schriftsprache ohne Tonsprache erlernt hat, vergißt jene bald wieder. Er kann sich nicht stets darin üben, und denken kann er in derselben gar nicht (MzE VIII,1,49).

³²⁹ Auch Herder und Kant vertreten diese Auffassung (vgl. Kant: Anthropologie, S. 48f.; Herder: Werke, V, 48).

³³⁰ Moritz bringt dem taubstummen Mertens „reden“ nach der Methode von Heinicke bei, zunächst mit großem Erfolg (MzE I,1,40). Dabei spielt die Nachahmung der sichtbaren Artikulationsbewegungen eine entscheidende Rolle (ausführliche Schilderung von Lehrmethode Moritz' in Kap. 3.2.3.3). Heinicke hat diese Methode wiederum von Amman übernommen (vgl. Amman: Dissertatio, S. 14f.).

Eschke meint, Zeichnungen oder die Pantomime³³¹ können nicht alles darstellen (BM,1795,Bd.26,544), doch können es die Taubstummen in der Tonsprache „zur größten Fertigkeit bringen“ (BM,1795,Bd.26,539).

Gegenüber Heinickes Lautsprachunterrichtsmethode stellt Epée, „der Urheber der sogenannten französischen Methode des Taubstummenunterrichts“,³³² sein Lehrverfahren vor (MzE II,2,73-82; II,3,73-81). Epées Methode beruht auf einer ‚natürlichen‘ Art, die von den frühesten Lehrern der Jugend, von Ammen usw. angewandt wurde. Diese bedienen sich nicht nur der Benennung der Dinge, sondern zugleich auch anderer sichtbarer Zeichen. Die Taubstummen lernen das geschriebene Alphabet und gleichzeitig das Handalphabet. Dadurch werden die anschaulichen Begriffe eingepägt.³³³ Z. B. schreibt Epée das Wort ‚Fenster‘ an die Tafel und läßt die Schüler sich das Schriftbild ansehen und jeden einzelnen Buchstaben mit dem Fingeralphabet bezeichnen. Nachdem diese Übung mehrmals wiederholt worden ist, buchstabieren die Schüler den Begriff, ohne das Wort an der Tafel zu sehen. Inzwischen wird das Wort an der Tafel ausgelöscht, und ein Schüler muß es dann wieder anschreiben (MzE II,2,76). Das Buchstabieren geschieht nicht durch einen Laut der Stimme, sondern durch eine Folge der abwechselnden Lagen der Finger. Die Seele begreift die Beschaffenheit einzelner Buchstaben durch die Augen. Mit Hilfe der Daktylogie können die Taubstummen lesen und schreiben. Um aber die Bedeutung der Wörter verstehen zu können, sind die methodischen Zeichen (Bewegungen und Mienen) notwendig.³³⁴ Sie bezeichnen keine Wörter oder Buchstaben, sondern drücken die Ideen aus (MzE II,3,78).³³⁵ Im Gegensatz zu den so ausge-

³³¹ Nach Eschke hat „jeder Taubstumme seine eigene Pantomime“ (BM,1796,Bd.28,259). Geborene Pantomimen ahmen alles lebhaft nach und zeigen damit ihre eigentliche Denkart (BM,1796,Bd.28,266). Pantomime ist die Muttersprache der Taubstummen (BM,1796,Bd.28,251).

³³² Höhn: Taubstummenunterrichtsmethode, S. 4.

³³³ Zur Übermittlung der von den Sinnen unabhängigen, abstrakten Begriffe, die Epée intellektuelle oder metaphysische Ideen nennt, werden gleichfalls die Schrift und die Gebärden verwendet. Durch kurze und präzise Analyse durch methodische Zeichen werden die unbekanntes Worte bzw. komplexen Ideen auf bekannte, einfache zurückgeführt, deren Bedeutung die Taubstummen schon mehrmals durch Gebärden erfaßt haben (Institution, S. 38f.). Diese analytische Begriffserklärung Epées durch methodische Zeichen findet den vollen Beifall Condillac (vgl. Condillac: Grammaire, S. 11f.).

³³⁴ Die methodischen Zeichen stellen nicht nur die Bedeutung eines Wortes, sondern auch die grammatische Beschaffenheit dar, z. B. Persona, Numerus, Tempora, Modi usw. (MzE II,2,79).

³³⁵ Die Annahme der Universalität einer ursprünglichen ‚langage d’action‘ war im 18. Jahrhundert allgemein verbreitet. Die Gebärde ist dieser Auffassung nach eine natürliche, ursprüngliche und universale

drückten Ideen ist die Daktylologie zur Bezeichnung von Eigennamen geeignet, z. B. für Menschen, Länder, Städte usw., welche durch methodischen Zeichen nicht ausgedrückt werden können (MzE II,3,79).

Epée meint, seine Methode entwickle die „angebohrnen Seelenkräfte“ (MzE II,2,80) schneller als die von Heinicke, welche den Verstand über ein Jahr in der Dunkelheit bleiben lasse (MzE II,2,74): „Eine dicke Finsterniß ruhet auf der Seele, während daß das Band der Zunge gelöset wird“ (MzE II,2,80).³³⁶

Ein ‚Alumnus im K.K. General-Seminarium in Wien‘, Johann Ludwig Adam Schlichting (MzE V,3,82-90), plädiert für die Gebärdensprache, weil deren Zeichen ebenso deutliche Gedankenzeichen wie die Sprachlaute seien. Obwohl „die Sprache sehr viel, ja das meiste zur Begriffentwicklung - zur Aufklärung und Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse beyträgt“ (MzE V,3,89), seien „Pantomimen in einer fixirten Einschränkung und Bestimmtheit, wie die Töne [...] eben so deutliche Gedankenzeichen“ (MzE V,3,86). Sie sind „geschickter, anschauernder und natürlicher“, um sich Dinge vorzustellen. Außerdem liegt ein „stärkerer Nachdruck“ in ihnen (MzE V,3,86f.).³³⁷ Man kann abstrakte Begriffe auch durch pantomimische Zeichen ausdrücken, weil jeder abstrakte Begriff aus etwas Sinnlichem entsteht (MzE V,3,88). Diese Ansicht beruht auf Schlichtings Auffassung von der Entstehung und Entwicklung der Sprache, nach der die pantomimischen Zeichen oder die Gebärden des Körpers die erste und natürlichste Sprache waren. Aber seitdem der Mensch in der Gesellschaft zu leben und mit anderen zu kommunizieren angefangen hat, wurde die Pantomime zu willkürlich, zu langweilig, zu ermüdend und zu unbequem. Daher begann der Mensch, Töne dafür zu gebrauchen. Die Sprache ist „aus der Nothwendigkeit einer menschlichen Gesellschaft und ihrer

Sprache der Menschheit. Sie ist die Vorstufe zur Lautsprache. Diesbezüglich ist der Einfluß Condillacs auf Epée nicht zu verkennen: „[...] die allgemeine Sprache [...] könne aus den methodischen Zeichen bestehen“ (Epée: MzE II,3,79f.).

³³⁶ Epée schätzte und verwendete auch die Lautsprache. Sie war seiner Auffassung nach aus sozialpädagogischen Gründen wichtig. Das einzige Mittel, durch das die Taubstummen wieder in die Gesellschaft integriert werden, war nach Epée, „sie zu lehren, mit den Augen zu hören und sich mündlich auszudrücken“ (Institution, S. 76). Anlässlich des Streites mit Heinicke hat Epée die Lautsprache vernachlässigt, weil er jenem beweisen wollte, daß die Lautsprache zur geistigen Entwicklung der Taubstummen nicht unbedingt nötig sei (vgl. Höhn: Taubstummenunterrichtsmethode, S. 25). Er benutzte Bonnets und Ammans Schriften über Taubstummenunterricht für seinen Artikulationsunterricht (Institution, S. 93ff.).

³³⁷ Auch Diderot hebt diesen Vorzug der Gebärdensprache vor der Wortsprache in seinem „Lettre“ hervor (vgl. Diderot: Lettre, S. 34f.).

Bedürfnisse“ entstanden (MzE V,3,83): „Die Sprache ist die Übereinstimmung der Menschen, durch gewisse bestimmte Zeichen gewisse Dinge zu bezeichnen, und ihre Gedanken deutlich und bestimmt auszudrücken“ (MzE V,3,82).

Wörter und ihre sukzessiven Verbindungen befördern die Abstraktion und eine größere Sicherheit vor Irrtümern, denn die „Sprache ist der Anfang zur Bildung des Menschen; ihr Fortgang, ihre Entwicklung ist Entwicklung des Herzens und des Verstandes, ist Entwicklung eigenen Kraftgefühls; eben so unentbehrlich und interessant schreitet sie mit dem Menschen durch alle Lebensgrade fort“ (MzE V,3,89f.).

Aber sie ist nach Schlichtings Ansicht kein zuverlässiges wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier. Die Sprache, besonders die Stimmsprache, ist nur aus gesellschaftlicher Notwendigkeit und dem Bedürfnis entstanden, als Mittel zum Zweck der Kommunikation zu dienen (MzE V,3,90).

3.2.2.6. Resümee

Manche Taubstummlehrer gehen davon aus, daß man „eine regelmäßige artikulierte Denkart“ hat (Heinicke: TM,1785,142). Um diesen Mangel bei den Taubstummen zu beheben, unterrichtet Heinicke Taubstumme mit der Tonsprache.³³⁸ Eschke ist ebenso der Meinung, daß man den Taubstummen nur mittels der Tonsprache Begriffe beibringen kann.³³⁹

³³⁸ Johann Conrad Ulrich, der in Zürich als Taubstummlehrer wirkte, versucht auch denjenigen Taubstummen, deren Sprachorgane nicht geschädigt sind, d. h. die nur wegen Gehörmangel nicht sprechen können, beizubringen, ihre Ideen durch die Tonsprache auszudrücken (DM,1785,Bd.2,176f.). Bauer meint, der Unterricht im Sprechen sei unentbehrlich, aber nicht nur, weil er die Erhaltung und das Verstehen der Sprache für Taubstumme erleichtert, sondern weil er die einzige Möglichkeit ist, um Taubstummen reine Sprachbegriffe beizubringen (NBM,1799,Bd.2,158f.). Dadurch kommen sie dem näher, was „das Wesen von der eigentlichen Kultur ihrer Humanität ausmacht“ (NBM,1799,Bd.2,159). Außerdem ist im Unterricht auch die Verwendung von anderen Methoden erforderlich, z. B. der Zeichensprache und der Schriftsprache (NBM,1799,Bd.2,159).

³³⁹ Bendavid ist skeptisch gegenüber der Zuverlässigkeit des Lautsprachunterrichts von Oralisten wie Heinicke und Eschke (NBM,1801,Bd.6,174ff.). Er ist der Ansicht, daß die vom Taubstummen hervorgebrachten Laute keine Begriffe liefern, sondern sie dienen nur dazu, sich den Hörenden verständlich zu machen. Die Laute, die die Taubstummen durch Nachahmung der Sprachwerkzeuge hervorbringen, sind seiner Meinung nach anders als die von Hörenden, wie Kant schon in seiner „Anthropologie“ (S. 55)

Epée unterrichtet Taubstumme mittels der Schriftsprache, der Daktylogie und der methodischen Zeichen. Schlichting meint, daß die Gebärdensprache imstande sei, deutliche Ideen vorzustellen und mitzuteilen.

Eine Differenz zwischen Heinickes und Epées Lehrmethode entsteht durch die unterschiedlichen Auffassungen über den Zusammenhang von Sprechen und Denken. Bei Heinicke ist der Einfluß der sensualistischen Sprachauffassung unverkennbar. Er stützt sich auf die Theorie vom sprachlichen Denken und kann sich keine menschliche Intelligenz vorstellen, die nicht in erster Linie auf der „Tonsprache“ basiert: „Wir denken wachend und träumend durch die Tonsprache, Gegenstände zu den Wörtern kommen uns schwach dabei vor, und unsre Gedankenreihen sind beständig tonhaft. Die Töne sind also dunkle Triebfedern, die in das Begehrungsvermögen wirken, die willkürlichen Bewegungen hervorbringen und unsre Vernunft zu den darauf gegründeten allgemeinen abstrakten und transcendenten Gedankenreihen erheben, daß wir also Zeitlebens tonhaft denken, urtheilen und schließen müssen“ (MzE II,2,71).

Er ist der Ansicht, daß der Mensch mit der Sprache, d. h. der Tonsprache, Begriffe entwickelt, was man bei den Entwicklungen von Kindern beobachten könne (TM,1785,141f.). Mit Hilfe der Sprache werden die Vernunft und die Verstandesbegriffe noch bestimmter, sie gehen über die Erfahrung hinaus in die intellektuelle Welt über. Daher ist die Tonsprache „ein unvergleichliches und unschätzbare Mittel zum Begriffentwickeln und Denken“ (TM,1785,143), und „der Sinne des Gehörs“ ist „zur schnellen Entwicklung unsers Verstandes der vornehmste und wichtigste“ (In: Schumann: Heinickes gesammelte Schriften, S. 47).³⁴⁰ Heinickes Beharren auf der artiku-

geäußert hat: „Das Herausstoßen der artikulierten Töne bei ihnen [Taubstummen]“ ist „weiter nichts, als eine andere Art von Gebärden sprache“ (NBM,1801,Bd.6,175). Daher hat das „Sprechen“ der Taubstummen durch artikulierte Töne keinen Einfluß auf die Erzeugung der Begriffe (NBM,1801,Bd.6,175f.). Taubstumme können nach Bendavid höchstens zu „einer bloßen Vernunftähnlichkeit“ gelangen (NBM,1801,Bd.6,163). Die Geschichte eines jungen Taubstummen, der später sein Gehör wiedererlangt hat (Paris, 1703), beweist in Bendavids Augen diese Behauptung. Jener hatte nämlich keine Begriffe von dem gehabt, was er aus Nachahmung des während seines vorigen Zustandes Gesehenen tat.

³⁴⁰ J.S.F. sagt wiederum, man könne nur über die Sprache zur Bildung der „moralischen Vernunft und des moralischen Gefühls“ gelangen (DM,1781,Bd.2,247). Die Sprache ist darüber hinaus auch „eines der vornehmsten Mittel zum Genuß des geistigen und moralischen - des reinsten, des ehrwürdigsten, des ernsthaftesten - Vergnügens“ (DM,1781,Bd.2,240f.). Dieser großen Glückseligkeit bleiben Taubstumme ohne Unterricht zeitlebens beraubt.

lierten Sprache als primärer Form sprachlicher Verständigung erinnert an Kant und Herder. Die Schriftsprache ist daher für Heinicke „nur eine Bedeutung der Tonsprache und jene ist nicht einmal Copie, ja nicht einmal der Schatten von dieser“ (TM,1785,146). Deswegen ist es unmöglich, den Taubstummen zusammengesetzte und abstrakte Begriffe mittels der Schriftsprache beizubringen und diese in ihnen zu verfestigen: „Zeichen [...] sind nur äußerlich vorstellbar, und verschwinden nach ihrer Betrachtung; die Artikulationen aber wirken innerlich mit fort“ (TM,1785,154). Wir denken und verbinden unsere Gedanken durch Artikulationen, die in das Bewußtsein hineinwirken, eine regelmäßige Kausalität der Gedankenreihe veranlassen und Begriffe produzieren helfen.

Heinicke kritisiert Epées Methode, weil Epée nichts als Pantomime und Schriftsprache lehrt. Diese bloß mechanische Schriftsprache hält Heinicke für ungeeignet, da die sichtbaren Zeichen schwer vorstellbar und schlecht im Gedächtnis zu behalten sind, wenn sie nicht zu sehen sind (DM,1785,Bd.2,248). Die Pantomime ist nicht so geschwind wie die Wortsprache und kann abstrakte und intellektuelle Vorstellungen nicht ausdrücken (DM,1785,Bd.2,250). Diese Art von Unterricht ist nach Heinicke „nicht allein ein ganz vergebliches und unmögliches, sondern auch ein sehr schädliches und gefährliches Unternehmen“ (TM,1785,141).

Demgegenüber setzt Epée als Cartesianer „die angebohrnen Seelenkräfte“ (MzE II,2,80) voraus, die aber durch Unterricht erst aktualisiert werden. Er sieht diese Kräfte bzw. den Verstand durch Heinickes Methode gefährdet. Die Methoden seiner Gegner (Heinicke, Pereire) seien für den Prozeß der geistigen Entwicklung der Taubstummen schädlich. Sie lehren das mechanische Sprechen vor der Erkenntnis der Dinge und Wörter – das ist nur eine gedächtnismäßige Stoffaneignung, bei welcher nur Papageien gebildet werden (Institution, S. 74). Daher meint Epée: „[...] daß diese Methode den Progressen der Lehrlingen sehr schädlich ist, weil er es zwölf oder vierzehn Monathe lang in ihrem Verstande dunkel bleiben läßt“ (MzE II,2,74).

Er argumentiert gegen die Auffassung von Heinicke, „wir denken wachend und träumend durch die Tonsprache“ (MzE II,2,71), und behauptet, daß man auch ohne Worte denken kann. Er selbst denkt und träumt oft in überhaupt keiner Sprache, und er kann sich Dinge vorstellen, deren Namen er nicht kennt (MzE II,3,76f.).

Epée will mit seiner Schriftsprachmethode der Überschätzung des Lautworts der sensualistischen Sprachphilosophie entgegenwirken. Die Grundzüge seiner Schrift-

sprachmethode basieren auf der Auffassung, daß eine natürliche Verbindung zwischen den metaphysischen Ideen und den artikulierten Tönen nicht in höherem Maße vorhanden sei als zwischen den nämlichen Ideen und den geschriebenen Buchstaben (Erster Brief de l'Épées an Heinicke. In: Schumann: Heinickes gesammelte Schriften, S. 111f.). Die Schriftsprache kann nach Epée, die Lautsprache ersetzen. Was bei Hörenden durch die Ohren zum Geist eingeht, wird bei den Taubstummen durch die Augen in den Geist eintreten (Institution, S. 128, 145).

Der Streit um die beste Methode des Taubstummenunterrichts ist mit denselben Argumenten und Vorurteilen wie im 18. Jahrhundert noch im Gange.³⁴¹ Das negative Bild von Taubstummen hat sich im Lauf der Zeit nur wenig verändert. Das Vorurteil über die Entwicklung des Denkens bei Taubstummen existiert in unserem Jahrhundert immer noch. Furth warnt vor einem solchen Vorurteil und spricht sich für mehr Verständnis aus: „Vor allem darf man nicht vorgeben, daß man ohne Sprache oder Sprechen der normalen Gesellschaft sich nicht zu einem hinreichend intelligenten und emotional ausgereiften menschlichen Wesen entwickeln könne. Denn Menschlichkeit und Intelligenz entspringen viel tieferen Quellen als nur der begrenzten Struktur menschlicher Sprache. Wenn dem nicht so wäre, dann wären gehörlose Kinder wirklich die bedauernswertesten Kreaturen ohne jede Hoffnung und menschliche Zukunft.“³⁴²

Abschließend stellt Furth die allgemeine zeitgenössische Meinung über den intellektuellen Zustand der Taubstummen dar: „Wie schon erwähnt, werden die Gehörlosen als möglicherweise genauso intelligent wie normal Hörende akzeptiert, aber nur soweit sie

³⁴¹ Furth plädiert aufs neue für „nichtverbale Lehrmethoden“ und erörtert sein Argument: „Wenn Lehrer und Erzieher wirklich der Ansicht zustimmen würden, daß Denken in erster Linie in Tun und Handeln, Verhalten und inneren Vorgängen besteht und nicht nur darin, das richtige Wort zu wissen, und daß Erziehung hauptsächlich das Ziel verfolgen sollte, Denken zu lehren und das Denken des Kindes nach seinen optimalen Möglichkeiten zu entwickeln, würden sie sich besonders in Fällen, wo Sprachfähigkeit retardiert oder gar nicht vorhanden ist, eher um nicht verbalen Lehrmethoden bemühen“ (Furth: Denkprozesse, S. 221). In der heutigen Taubstummenerziehung steht die Lautsprache nicht mehr so stark im Vordergrund wie früher. Es ist nicht die Intention der vorliegenden Arbeit, den aktuellen Stand der Dinge – die Taubstummenunterrichtsmethode – zu präsentieren, sondern die in unserer Gegenwart immer noch existierende und mit Vorurteilen belastete Geschichte der Taubstummen zu dokumentieren.

³⁴² Furth: Denkprozesse, S. 20.

die Sprache der Hörenden mit Erfolg erlernen. Die öffentliche Meinung über die Wechselbeziehung zwischen Sprache und Denken hat sich nur wenig geändert.“³⁴³

Furth bestätigt aus seiner Erfahrung, daß „kein[...] Unterschied der kognitiven Struktur bei Hörfähigen und Gehörlosen zu erwarten“ ist,³⁴⁴ und er ist überzeugt, daß im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung die Tätigkeit des Intellekts nicht grundsätzlich von der Sprache abhängen kann.³⁴⁵

3.2.3. Moritz' Interesse an Taubstummheit

3.2.3.1. Religionsauffassung des 18. Jahrhunderts

Die Verbindung von rationalistischem Ordnungsdenken und der Theodizee-Idee charakterisiert die Religionsauffassung des 18. Jahrhunderts. Die Schulphilosophen des 18. Jahrhunderts in Deutschland waren Leibnizianer. Leibniz' theologisches Konzept versucht, die Harmonie zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung zu beweisen. Seine Grundgedanken entsprechen einem rationalen Weltmodell, das von Fortschrittsoptimismus im Interesse der Theodizee gekennzeichnet ist. Die rationale Ordnung der irdischen Welt ist nach dem Vorbild der vollkommenen göttlichen Vernunft geschaffen. Mit Hilfe der vernünftigen Gedanken versucht der Mensch, den unendlichen göttlichen Intellekt und die Vollkommenheit nachzuahmen. Die Geschöpfe, die dieses Gedankens fähig sind, werden damit Gott ähnlich. Sie sind Abbild der Gottheit und stehen aufgrund ihrer Intellektualität an der höchsten Stelle in der großen Kette aller Wesen. Intellektualität und Vernunft entscheiden über den Status eines jeden Wesens in der gestuften kosmischen Hierarchie. Um diesen Glauben innerhalb der rationalistischen Weltsicht zu sichern, bemüht man sich fortlaufend um Gottesbeweise und Gottesrechtfertigungen.

³⁴³ Furth: Denkprozesse, S. 49.

³⁴⁴ Furth: Denkprozesse, S. 27.

³⁴⁵ Vgl. Furth: Denkprozesse, S. 88.

3.2.3.2. Moritz' Religionsauffassung

Moritz hält an dieser Ordnungsvorstellung noch fest - doch sein Mißtrauen gegenüber der optimistischen, rationalistischen Weltanschauung ist ebenfalls sichtbar. Sein rationales Gottvertrauen ist in eine Krise geraten.³⁴⁶ Das Vertrauen in die vernünftig geschaffene Ordnung des Weltganzen und der Glaube an einen allmächtigen, weisen und gütigen Weltherrscher werden angesichts der moralischen und sozialen Wirklichkeit wiederholt in Zweifel gezogen. Moritz versucht zwar immer wieder, solche angstvollen Gedanken mit vernünftigen Argumenten zu widerlegen. Doch es gelingt ihm kaum, und es bleibt in ihm letztendlich als unbefriedigende Autosuggestion und unaufgelöste Frage bestehen.³⁴⁷ In den „Fragmenten“ wirft er die Willkür des blinden Schicksals und die grundlegende Ungerechtigkeit der wirklichen Welt scharf vor: „Verpestete Kerker, Zuchthäuser, Behausungen des Elends, mit Todtengerippen und Unsinn erfüllte Tempel, mühevollte Werkstätte, wo täglich das Rad des Ixion auf und nieder gewälzt wird!

³⁴⁶ „Im Werk von Karl Philipp Moritz finden wir noch einmal das Vertrauen in die große Konzeption, aber auch bereits die Darstellung ihrer Aporien und ihren Ruin“ (Bezold: Popularphilosophie, S. VI). Nach Bezold zeigt sich Moritz' Krise der Weltanschauung im „Anton Reiser“, den Moritz um 1785 angefangen hat. Das heitere Natur- und Gottvertrauen, das Moritz in den „Unterhaltungen“ selbstverständlich geschildert hat, ist im „Anton Reiser“ nicht mehr präsent. Antons Weltbild ist äußerst problematisch und zweifelhaft (vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 5).

³⁴⁷ Vgl. Schrimpf: Metzler, S. 4. Moritz' Italienreise, besonders die Rom-Erfahrung wird als entscheidender Wendepunkt in seinem Leben und Schaffen registriert (Hollmer/Meier (Hg.): Werke, 2, 1163f.): „Die herkömmliche Beruhigung im physikotheologischen Vertrauen auf einen wohlwollenden Schöpfer und auf die moralische Struktur der Lebenswelt war unhaltbar geworden – das Italienerlebnis 1786-88 hat schließlich die voritalienische Leitidee des ‚in sich selbst Vollkommenen‘ bestätigt (vgl. Meier, Rom) und eine Umorientierung von moralphilosophischen auf ästhetische und mythologische Fragen bewirkt“ (Hollmer/Meier (Hg.): Werke, 2, 1059). Die Philosophie Spinozas in Herders „Gott“, den Moritz in Rom mit Goethe zusammen gelesen hat, gibt ihm die beruhigende Antwort auf sein voritalienisches Theodizee-Problem: „Hier konnte Moritz ein alternatives Konzept finden, das Gott nicht länger als vollkommenen Verstand und Wille vorstellte, sondern als nicht mehr hinterfragbare ‚Kraft, d.i. die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen‘ (Herder: Werke, XVI, 453), die ihrer Natur entsprechend ewig und unangefochten tätig ist. [...] So wie ihn Herder erläuterte, hatte Spinozas Gott die Konfrontation mit seinen Werken nicht nötig. Weil es in ihm keinen menschenähnlichen Willen gab, konnte die Empirie keinen Einwand mehr vorbringen: Wenn die Welt nicht mehr als die beste aller möglichen gelten soll, sondern als die einzige, dann steht es in der Tat mit allem zum Besten, und Ausnahmen gibt es nicht. Was immer dem Einzelnen geschehen mag: Es fügt sich harmonisch zum sinnvollen Ganzen zusammen [...], weil jetzt das Individuum auf jeden Fall im Ganzen aufgehoben ist“ (Meier: Moralphilosoph, S. 63f.).

Sammelplätze unsinniger Vergnügungen, um von unsinnigen Arbeiten auszuruhen! Freistätte viehischer Wollust! fürchterliche *Glücksräder*, die den Lohn der Mühe verschlingen, und ihn wieder aus ihren Rachen speien, um die Faulheit zu krönen, und des Fleißes zu spotten. Und vor allem jenes fürchterliche *Glücksrad*, das sich unaufhörlich dreht; aus welchem ein jeder schon bei der Geburt sein Looß zieht, das ihn entweder zur *Eins* bei der *Null*, oder zur *Null* bei der *Eins* bestimmt“ (Fragmente, S. 69f.).

Aus diesem bedrückenden Gefühl der Ohnmacht heraus zweifelt er immer mehr an dem gütigen, wohlwollenden und vollkommenen Schöpfer-Gott: „So wäre denn diß wunderbare Ganze eine aufgezugne Uhr, die von selber abläuft, und Krieg, Unterdrückung, und alle die mißtönenden Zusammenstimmungen der menschlichen Verhältnisse, woraus das *wirkliche Elend* erwächst, wären also dem Schöpfer ein *wohlgefälliges Spiel*. Und was wäre das für ein Schöpfer? Wer bebt nicht mit Schaudern vor diesem Abgrunde zurück!“ (Fragmente, S. 63f.).

Die Kluft zwischen dem noch gängigen Bild der Physikotheologie und seinen persönlichen Erfahrungen mit allem Leid und Übel in der Welt scheint unüberbrückbar. Moritz' religiöse Krise ist kein Einzelfall. Sie spiegelt lediglich das wachsende Mißtrauen gegenüber einer universal verbindlichen Weltanschauung im Zeitalter der Spätaufklärung wider. In seinen Werken wird die Klage über den Verlust eines vollkommenen und unbezweifelten Weltbildes bemerkbar.³⁴⁸

3.2.3.3. Moritz' Interesse an Taubstummheit

Die Taubstumm-Frage besitzt deshalb so großes Gewicht für Moritz, weil er sein philosophisch motiviertes Vertrauen auf Gott und auf die beste aller möglichen Welten,

³⁴⁸ Bezolds Untersuchung „Popularphilosophie“ behandelt die Krise des Wolffianismus und der rationalistischen optimistischen Weltanschauung im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts und ihre Wirkung auf Moritz' Schriften. Trotz seines Zweifels an der Existenz einer vollkommenen, harmonischen Weltordnung und trotz seiner Frage nach dem rationalen, wohlwollenden Vatergott gerät Moritz aber nicht in andere Extreme wie etwa den nihilistischen Materialismus, dessen sehr geringe Ausprägung schon Kondylis als spezifischen Charakter der deutschen Spätaufklärung bezeichnet hat: „Denn wenn in Deutschland der Nihilismus in positiver Form fehlt, so ist er andererseits negativ, nämlich als sichtbare Drohung und höchste Gefahr allgegenwärtig, und im Kampfe gegen ihn vereint die deutsche Spätaufklärung ihre Kräfte mit denen des westeuropäischen Optimismus“ (Kondylis: Aufklärung, S. 544).

d. h. die Gültigkeit des metaphysischen Paradigmas, in der Empirie bestätigen wollte.³⁴⁹ Besonders beschäftigt ihm die Gerechtigkeitsfrage: Würden Taubstumme keinerlei Möglichkeit besitzen, irgend eine Art von Sprache zu erwerben, dann wären sie durch einen bloßen „Zufall der Geburt“ vom vernünftigen Denken ausgeschlossen und würden infolgedessen ihren Rang als Menschen innerhalb der ‚great chain of being‘ verlieren. Wie ließe sich diese angeborene Ungerechtigkeit im Rahmen des Glaubens an einen wohlwollenden Gott-Vater und eines rational wohlgeordneten Weltbildes rechtfertigen? Dem Rationalisten Moritz, der immer noch in der Tradition von Leibniz‘ Theodizee steht, so daß für ihn alles in der Welt zweckvoll und geordnet funktionieren soll, ist der Gedanke unerträglich, daß ein Wesen – z. B. ein Taubstummer – ohne Sprache und demzufolge ohne vernünftiges Denken, ein plan- und zweckloses Leben führen muß. Ihm schwindelt vor der „fürchterlichen Nähe“ eines blinden Zufalls, der auch ihn selbst treffen könnte und durch den er dann auf immer zu jenem Martyrium eines Lebens ohne Denktätigkeit verdammt wäre, ohne daran eine persönliche Schuld zu tragen (MzE IV,2,6f.).³⁵⁰

Moritz‘ großes Interesse und sein jahrelanges persönliches Engagement in dieser Sache sind nicht allein aus dieser Betroffenheit eines Menschen als Individuum zu erklären. Moritz ist überzeugt, daß der Mensch seiner Natur nach ein soziales Wesen ist. Das Ziel des Individuums ist demzufolge nicht, ausschließlich seine persönliche Vervollkommnung anzustreben.³⁵¹ Alle einzelnen Menschen müssen im Interesse der Entwicklung und Verbesserung der gesamten menschlichen Gesellschaft zusammenarbeiten und sich gegenseitig helfen. Besonders der Denker muß ein intellektuelles Verantwortungsgefühl, ein Ethos der Anteilnahme und der Humanität, haben. Es geht nicht um die Gültigkeit des Paradigmas, nicht um die Menschheit, sondern um jeden einzelnen Menschen: um das Eigenrecht des Individuums, um dessen Glück und Elend.³⁵² Die meist-

³⁴⁹ Vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 47. Dabei geht es bei Moritz nicht nur um die traditionelle Theodizeefrage, sondern viel mehr um seinen Glauben an die Entwicklungsmöglichkeit und Würde des einzelnen Menschen.

³⁵⁰ So beschreibt Moritz in den „Denkwürdigkeiten“ seine Betroffenheit als Mitmensch: „Ich fühle, daß es mir unerträglich seyn würde, in einer Welt zu leben, worin irgend ein denkendes und empfindendes Wesen wirklich und *nothwendig* unglücklich wäre - denn ich kann der Neigung nicht widerstehen, mich an die Stelle desselben zu setzen, an welche mich der *Zufall der Geburt* hätte setzen können, dem ich nicht zu gebieten vermochte“ (Denkwürdigkeiten, S. 87).

³⁵¹ In „Cecilia“ äußert sich die Titelheldin so: „[...] ich bin auch wohl überzeugt, daß wir nicht bloß für uns, und selbst nicht für unsere Vervollkommnung allein leben dürfen“ (Cecilia, S. 24).

³⁵² Vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 47.

verbreitete Ansicht des 18. Jahrhunderts war, daß man ohne Sprache nicht vernünftig denken könne (vgl. Kap. 3.2.1.2). Wenn den Taubstummen aber das Denken fehle, dann wären sie, wie La Mettrie behauptet,³⁵³ aus der Klasse der Menschen ausgeschlossen und verlören ihren Rang in der Wesenskette - ein „*halb Thier*“ (MzE IV,2,7) behandle man anders als Menschen. Ein solcher Gedanke beunruhigt den Denker. Der „Denker“ könne, so Moritz, „sich nicht enthalten, sich allemal in die Stelle des unglücklichsten unter seinen Mitgeschöpfen zu setzen; und würde sich seiner eignen Vorzüge nicht wohl freuen können, sobald er glauben müßte, daß irgend eines seiner Nebengeschöpfe eigentlich *vernachlässiget* wäre - denn er betrachtet die Sache derselben, als seine eigne Sache“ (MzE IV,2,6).

Bei der Taubstummenfrage gerät Moritz in eine besonders starke antisensualistische Tendenz. Er betont wiederholt seinen Glauben an die Existenz einer von den äußeren Sinnen unabhängigen, autonomen Seelenkraft. Er bezeichnet sie als „die vorstellende Kraft“ (MzE IV,2,6),³⁵⁴ „die Urkraft der Seele“ (MzE IV,3,10). Diese Einstellung ist auf Moritz' persönliche Lebenserfahrung zurückzuführen. Wie er im „Anton Reiser“ geschildert hat,³⁵⁵ litt Moritz sein ganzes Leben lang an der „Zerstörbarkeit und Körperlichkeit unsers Körpers“ (Anton Reiser, S. 222), d. h. an körperlicher Schwäche und Krankheit, die er ständig zu verdrängen und zu ignorieren versuchte. Wegen dieser Problematik kann man den hohen Stellenwert des Geistes in Moritz' Äußerungen gut nachvollziehen. Nach Moritz verdankt der Mensch nur seiner Geistigkeit das Bewußtsein seiner Existenz. Erst mit der Denktätigkeit beginnt daher sein „eigentliches Daseyn“ (MzE I,1,70).

Aber mit dieser mitleidenden Anteilnahme und mit wohlmeinenden Gedanken allein ist noch nichts getan. Moritz will solchen Menschen praktisch helfen. Dabei geht es ihm darum, ob und inwieweit ein Taubstummer des abstrakten Denkens fähig sei, ob er Allgemeinbegriffe bilden und bezeichnen könne oder seinen sinnlichen Eindrücken ausge-

³⁵³ La Mettrie sieht keinen Grund, Taube und Blindgeborene von Tieren zu unterscheiden - sie „verdienen keine besondere Klasse“, sie seien „Tiere[...] in Menschengestalt“ (L'homme machine, S. 73). Die Stummen sind für La Mettrie „eine andere Art von Tieren“ (L'homme machine, S. 55).

³⁵⁴ Angesichts der Seelenlehre steht Moritz stark unter dem Einfluß der Leibniz-Wolffschen Schule (vgl. Kap. 1.2: Seelenlehre von Leibniz und Wolff und Kap. 1.3: Seelenvorstellung bei Moritz).

³⁵⁵ Grolimund beschreibt die Problematik von Körper bzw. Leib in Moritz' Roman und die Priorität des Geistigen bei Moritz (vgl. Grolimund: Menschenbild, S. 43-56).

liefert sei; insbesondere, wie es mit religiösen und moralischen Ideen stehe. Moritz will wissen, ob ein fehlendes Sprachvermögen auf der moralischen Ebene Folgen hat.

Moritz unternimmt mit seinen Experimenten und Beobachtungen den Nachweis, daß Taubstumme vernünftig denken können, damit ihnen ihre Menschheit zugestanden werden kann. Moritz geht davon aus, „daß auch ein Taub- und Stummgebohrner das edle Vergnügen des Denkens genieße, worauf derselbe sowohl irgend ein andres Wesen seiner Art gerechte Ansprüche machen kann“ (MzE IV,2,6).

Um Ostern 1783 nahm Moritz einen 15jährigen Taubstummen namens Karl Friedrich Mertens aus der Charité zu sich, um ihm das Reden beizubringen und die Entwicklung seiner Ideen und Geisteskräfte zu beobachten (MzE I,1,39). Der Taubstumme schien zu wissen, daß ihm sein Gehörsinn mangle, und war sehr begierig, sprechen zu lernen. Die leichter nachzuformenden Buchstaben b, d, f usw. bildete er anfangs gleich durch die Bewegung des Mundes nach,³⁵⁶ setzte aber keinen hörbaren Laut hinzu. Durch Lachen und Husten entlockte Moritz dem taubstummen Schüler Töne, die er ihn dann mit den Buchstaben zusammen aussprechen ließ. Dieses alles hat er ihm in einer einzigen Stunde beigebracht. Durch verschiedene Hilfsmittel lehrte er ihn dann weitere Buchstaben. Danach ließ er ihn einzelne Gegenstände mit Lauten benennen. Moritz benannte die verschiedenen Gegenstände aus Glas (Trinkglas, Fenster, Spiegel usw.) mit dem Laut l, der als Merkzeichen diente. Mertens lernte in kurzer Zeit, alle Gegenstände aus Glas damit in Verbindung zu bringen und andere auszuschließen (MzE I,1,41). In den ersten 14 Tagen, in denen Moritz seinen Schüler täglich weniger als eine Stunde lang unterrichtet hatte, lernte dieser, aus Buchstaben Silben zusammzusetzen und sie dann vernehmbar auszusprechen. Nach vier Wochen konnte er mit einiger Mühe verschiedene zweisilbige Wörter, wie z. B. Blume oder Papier, richtig sagen. Zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 1783 hat der Taubstumme „starke Progressen“ (MzE I,1,42) gemacht. Wegen einer langen Reise und anderen Beschäftigungen konnte Moritz ihn dann nicht mehr unterrichten. In dieser Zeit hat der Schüler das meiste wieder verlernt (MzE I,1,42). Moritz schildert seine Beobachtung über Mertens weiter. Sein taubstummer Schüler hatte ein gutes Gedächtnis. Er konnte sich auch nach längerer Zeit an Vergangenes, z. B. an eine Kahnfahrt vor einem Jahr, sehr lebhaft erinnern. Ebenso besaß er ein richtiges Beurteilungsvermögen und eine starke Einbildungskraft. Moritz hat sich

³⁵⁶ Moritz unterrichtet hier nach Ammans Methode, nach der das fehlende Gehör durch die Augenwahrnehmung, durch Lippenlesen ersetzt wird (ausführliche Darstellung über Amman, den Begründer der deutschsprachigen Tradition der Lautsprachunterrichtsmethode in Kap. 3.2.1.1).

dabei durch die Zeichensprache mit dem Taubstummen verständigt. Der Erfolg war zwar nicht lang anhaltend, doch reichten die Ergebnisse aus, um bei Taubstummen die prinzipielle Fähigkeit zu abstrahierender Begriffsbildung zu konstatieren. Mertens sei durchaus in der Lage gewesen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen, Einzelnes unter Allgemeinbegriffe korrekt zu subordinieren und Nichtdazugehöriges auszuschließen. Die „Kinderlogik“ zeigt explizit, daß die Förderung der menschlichen Denkkraft Moritz' vordringliches erzieherisches Anliegen ist, denn nur das Denken ist eine Garantie für menschliche Selbsterkenntnis, Würde und überhaupt Daseinszweck. Wie der kleine Fritz der „Kinderlogik“, so soll auch der Taubstumme seine Denkkraft in der „Wissenschaft des *Eintheilens und Ordners*“ (Kinderlogik, S. 8), im Vergleichen und Unterscheiden üben, „worauf die ganze Glückseligkeit des *vernünftigen* Menschen beruhet“ (Kinderlogik, S. 9). Bei diesem Denkprozeß verwendet ein Taubstummer „Merkzeichen“ (MzE I,1,42) statt der Wortsprache.

Die Sprache ist von Moritz als ein Instrument zur Vervollkommnung der Menschheit aufgewertet worden (vgl. Moritz' Sprachauffassung Kap. 3.1.3). Man kann mit Hilfe der Sprache die Differenz überwinden, d. h. sich mitteilen und seine Ideen entwickeln. Die Sprache ist „ein so bequemes, behendes und leichtes Werkzeug zum Denken, welches die Masse der sichtbaren Zeichen nie werden kann“ (MzE IV,2,21). Daher würde das Werkzeug des Denkens bei dem Taubstummen „stets zu unbehülflich bleiben, sich der umgebenden Welt damit zu bemächtigen – die umgebende Welt würde sich vielmehr seiner bemächtigen, sie würde *sich mehr in ihm darstellen*, als daß er *sich dieselbe vorstellte*. – Seine Denkkraft verhielte sich immer mehr leidend, als thätig“ (MzE IV,2,22).

Das reine Sprachzeichen, der artikulierte Ton „ist und bleibt das Eigenthum des Menschen“ (MzE IV,2,21). Dadurch wird der Mensch der Herr der ihn umgebenden Natur, und er kann „das unermessliche Weltall, welches vor ihm steht, vermittelt dieser Zeichen in- und auseinanderwickeln - auf der Walze stehen vierundzwanzig Stifte, in denen die unendliche Harmonie dieses ganzen Weltalls mit allen ihren Melodien schlummert“ (MzE IV,2,21).

Dieses „erhabne Werkzeug des Denkens“ (MzE IV,2,22) fehlt den Taubstummen. Moritz fragt sich: „Wie soll sie sich unter diesem Druck, unter diesem Mangel emporarbeiten – auf welche Art wird die Denkkraft in den ganzen Leben eines Taubstummen erhöht?“ (MzE IV,2,22).

Obwohl Moritz die Sprache mehr als Werkzeug zum Denken aufgewertet hat, bedeutet das Fehlen der Sprache nicht gleich die Unfähigkeit zum Denken. Das Gehör ist verzichtbar, wie seine Beobachtungen über den Taubstummen bestätigt haben.³⁵⁷ Der Taubstumme schafft mit Hilfe der Denkkraft eine Ersatzsprache, um sich verständlich zu machen. Er entwickelt die Fähigkeit, den Teil eines Ganzen zum Zeichen des Ganzen zu machen, damit er einen Teil immer im Zusammenhang mit dem Ganzen denken und dadurch die vernünftige Weltordnung begreifen kann (MzE IV,2,23). Er hält ein gewisses Bild „*an einem kleinen Punkte in demselben*“ fest (MzE IV,2,15), der ihm später einen Bezug zum Ganzen schaffen soll. Z. B. dient ein Stern auf der Brust als Wort für einen König. Ein solches Merkzeichen³⁵⁸ nennt Moritz „Gesichtspunkt“ (MzE IV,2,16-19). Mit diesem Gesichtspunkt entwickelt sich die Denkkraft der Taubstummen so weiter, daß diese Menschen in die Lage versetzt werden, urteilen, unterscheiden und ordnen zu können (MzE I,1,39-44).³⁵⁹ Damit ist bestätigt, daß auch Taubstumme über Vernunft verfügen und insofern vollständige Menschen sind: „Der Taubstumme übt seine Denkkraft, indem er von dem Bilde des Königes den Stern auf der Brust desselben heraushebt, und ihn zum Zeichen des Ganzen macht - ich übe meine Denkkraft, indem ich über diese Bezeichnungsart des Taubstummen Betrachtungen anstelle - *und wir sind beide unvermerkt dem Ziele der Erhöhung unseres Wesens näher gerückt* -“ (MzE IV,2,24).

³⁵⁷ Moritz führt aber auch die Konsequenzen aus, die das Fehlen des Gehörsinns und der arbiträren Sprachzeichen nach sich ziehen. Im allgemeinen ist beim Taubstummen die Erinnerung an Vergangenes und die Trennung von „Gegenwart und Vergangenheit“ eine komplizierte Sache (MzE IV,2,9f.), weil durch das Ohr die Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft eröffnet wird und das Auge dagegen nur die gegenwärtige, sichtbare Welt darstellt (MzE IV,2,3f.). Herder ist derselben Auffassung: Das Auge nimmt die Dinge gleichzeitig, synchron wahr, während das Ohr die Sinneseindrücke, die aufeinander folgen, aufnimmt (Herder: Werke, XXI, 118): „Das Auge, sahen wir, löset unaufhörlich auf, macht *Bild*, schafft unaufhörlich, wo der Sehpunkt hintrifft, ein klares Eins in dem unermäßlichen *Vielen neben* einander. Der Zeigefinger, der ihm dies Eine im Vielen zuwinkte, war Lichtstral. Das Ohr löset unaufhörlich auf, schafft kleine Harmonie nach der grossen, verjüngt das Weltall und schafft das Eins im Vielen *nach* einander. Sein Schlüssel des Universum war Schall“ (Herder: Werke, VIII, 287).

³⁵⁸ Man fühlt sich an Herders „Merkwort“ aus der Sprachursprungsschrift (Herder: Werke, V, 35f.) erinnert. Herder hebt ein hörbares Merkmal hervor, z. B. die Lautäußerung „blöken“ eines Schafes. Im Vergleich dazu dient bei Moritz ein vereinfachendes sichtbares Zeichen, z. B. der Stern auf der Brust als Wort für einen König.

³⁵⁹ Inwieweit sich die Denkkraft seines taubstummen Schülers der eines Normalsinnigen annähern läßt, bleibt für den Leser völlig ungewiß.

Moritz erklärt das gute Erinnerungsvermögen seines Schülers mit diesem Gesichtspunkt: „Die vergangne Welt schien also unbeschadet der gegenwärtigen sichtbaren Welt mit allen ihren verschiedenen Gestalten dennoch in seiner Seele zu existiren – ohne, daß er die Worte *rudern, Kahn, Buch* oder *Geld* wußte, wodurch jene einzelnen Bilder gleichsam *kompensiöser* in seiner Vorstellung hätten zusammen gezogen werden können – wußte er doch diese Bilder aus der Masse aller übrigen herauszufinden, und sie gehörig zusammenzustellen“ (MzE IV,2,9).

Mit Hilfe des Gesichtspunktes an Stelle der Wortsprache kann ein Taubstummer aus der Fülle von kompletten und mit allen Einzelheiten zusammengesetzten Bilderfolgen seinen Gedanken fixieren, einprägen, zurückrufen, neu ordnen und damit ein eigenes Ordnungssystem schaffen. In manchen Fällen könne sogar „durch die Leichtigkeit des pantomimischen Zeichens, auch die Abstraktion einigermaßen erleichtert werden“ (MzE IV,2,12), indem z. B. ein König durch einen Stern auf der Brust, ein Arzt durch einen Griff an den Puls bezeichnet werde: „Ein solches leichtes natürliches Zeichen vertritt beinahe die Stelle eines Worts“ (MzE IV,2,12f.). Moritz ist aber auch der Nachteil der Zeichensprache des Taubstummen bewußt. Sie sei zu anschaulich und zu wenig abstrakt. Die „besondere Denkart“ (MzE IV,2,1) des Taubstummen verbindet sich mit den spezifischen Schwierigkeiten, „*abstrakte Ideen* zu formiren“ (MzE IV,2,12). Eine „große unvermeidliche Schwierigkeit bei der Zeichensprache“ (MzE IV,2,13), wie Friedrich Nicolai beobachtet hat (MzE II,3,87; vgl. Silberschlag: MzE II,2,65), ist nicht auszuräumen: da die Zeichen nicht völlig willkürlich und abstrakt seien, komme es immer wieder zu Verwechslungen, „wenn dasjenige nun selbst als Sache bezeichnet werden soll, dessen man sich sonst bloß als symbolischen Zeichens bedient“ (MzE IV,2,13). Wenn man einen Arzt durch den Griff an den Puls bezeichne, bleibe einem nichts anderes übrig als die Handlung, den Puls zu fühlen, auch als durch ein An-den-Puls-Greifen zu bezeichnen. Im Gegensatz zu solchen bedeutenden Zeichen bestehe das arbiträre Wort „Arzt“ aus „einigen an und für sich unbedeutenden Tönen, *a,r,z,t*, die durch die Zusammensetzung erst Bedeutung erhalten“ (MzE IV,2,13). Das arbiträre Sprachzeichen sei „nicht dazu bestimmt, um Sache, sondern nur um Zeichen zu seyn“. Wenn die „pantomimischen Zeichen“ zuweilen „selbst als Sache“ betrachtet werden, „dann ist Verwirrung zwischen *Zeichen* und *Begriff* fast unvermeidlich“ (MzE IV,2,13). Die Zeichensprache sei also „weit unbehüllicher“ als die Wortsprache und „ohngefähr das, was die Wortsprache in ihrer Kindheit gewesen seyn mag“ (MzE IV,2,19f.).

Ein Taubstummer muß aber ständig seine Denkkraft üben. Und die Denkkraft der Taubstummen „kann nicht anders erhöht werden, als *durch ein beständiges Streben nach Simplifizierung der Zeichen*, vermöge deren der Taubstumme, die ihn umgebende Welt in seinem Kopfe zu ordnen sucht - erlangt er nun gleich durch dieses Streben nie seinen Zweck, so ist doch dieß unwillkührliche Streben selbst schon eine unmerkliche Uebung der Denkkraft - und wenn es vorzüglich auf Erhöhung derselben ankömmt, so ist es gleichviel, wodurch sie erhöht wird“ (MzE IV,2,22f.).

Diese Einsicht ist der Grund dafür, warum Moritz seine anfängliche Unterrichtsmethode der Artikulationsübung zur Übung der Zeichensprache geändert hat. Moritz versucht erst, mit der Entstummung nach Ammans Methode, dem Schüler durch die Nachahmung von Bewegungen der Sprachwerkzeuge die Laute beizubringen (MzE I,1,41; vgl. Amman: Dissertatio, 14f.). Moritz erkennt aber bald, daß seine Methode keinen dauerhaften Erfolg garantieren kann. Der Taubstumme verlernte in Kürze die mühevoll erlernte Lautsprache. Moritz insistiert daher nicht auf der Lautsprachmethode, sondern versucht, durch die Übung, Merkzeichen ständig zu vereinfachen, die geistige Entwicklung des Taubstummen zu fördern. In der Auseinandersetzung zwischen Oralisten und Befürwortern des Schrift- und Zeichensprachunterrichts, die auch im „Magazin“ veröffentlicht wurde, nimmt Moritz keine bestimmte Stellung ein; er nähert sich aber mit seiner positiven Einstellung über die Zeichensprache und deren Wirkung auf die Entwicklung der „angebohrnen Seelenkräfte“ (MzE II,2,80) der Position Epées.

Seine jahrelangen Experimente und Erfahrungen mit Taubstummen bestätigen seine Annahme: Die Taubstummen können sich mit Hilfe der Denkkraft eine Art Ersatzsprache schaffen, welche bei Taubstummen die fehlende artikulierte Wortsprache zu kompensieren in der Lage ist: „Die besondere Denkart der Taub- und Stummgebohrnen kann gewiß große Aufschlüsse in Ansehung der menschlichen Denkkraft überhaupt geben, weil man hier siehet, wie weit der Mensch es auch *ohne artikulierte Töne* in der Verbindung und vernunftmäßigen Zusammenstellung seiner Ideen bringen könne; *Und daß nicht die Sprache, gleichsam ein zufälliger Fund des Menschen sey, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, sondern daß seine Denkkraft an und für sich selbst ihn schon vom Thier unterscheidet, indem sie sich selbst unter dem Mangel artikulirter Töne, so wie bei dem Taubstummen, empor arbeitet, und sich eine Sprache schafft, sie mag auch die Materialien dazu nehmen, woher sie wolle.* - Jeder durchbrechende Strahl der Vernunft muß uns bei einem Taub- und Stummgebohrnen vorzüglich willkommen seyn,

weil wir hieraus die Macht des menschlichen Geistes erkennen, der selbst durch die Beraubung eines ganzen Sinnes nicht unterdrückt werden, *und von seinen eigenthümlichen Wesen, von seiner eigentlichen vorstellenden Kraft*, nichts verlieren kann - obgleich eine der Pforten, wodurch täglich eine solche Menge Ideen einströmen, gänzlich verschlossen ist“ (MzE IV,2,1f.).

Moritz legt großen Wert darauf, daß jeder Mensch denkt, denn allein sein Denken sichert dem Menschen den Anspruch auf Menschenwürde und einen angestammten Platz in der Wesenskette: Davon geht Moritz' ganze Argumentation über die Taubstummproblematik aus.

Die Fähigkeit zum logischen Denken allein ist es, die dem Menschen zum „*Gefühl seines eignen Daseyns*“ (Kinderlogik, S. 101) verhelfen kann; sie ist Grundlage und Voraussetzung des individuellen Selbstbewußtseins und der Würde des Menschen als „Krone der Schöpfung“ (Kinderlogik, S. 102). Nachdem der Mensch durch seine Denkkraft zum Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, kann er an der „Geisterwelt“ (MzE IV,2,23) teilnehmen. Die Denkkraft kann auch unter den schlimmsten äußeren Umständen nicht völlig unterdrückt und dem Menschen geraubt werden, „denn diese Denkkraft *bin* ich selbst, - und *habe* sie selbst - Kein andres Wesen außer mir hat sie; sie könnte also nur einem Undinge geraubt werden - was heißt das anders, als, sie kann *gar nicht* geraubt werden“ (Denkwürdigkeiten, S. 61).³⁶⁰

Moritz argumentiert in der Revision (MzE IV,2,1-24) mit einer eigenständigen, produktiven Seelenkraft. Wenn die Menschen ihre Ideen - nach sensualistischer Erkenntnislehre - ausschließlich durch die Sinne bekämen, dann bedeuteten sinnliche Defekte gleichzeitig mentales Unvermögen. Infolge von Blindheit oder Taubheit müßte man annehmen, daß „die vorstellende Kraft gleichsam *halbirt*“ sei (MzE IV,2,5). Moritz versucht, mit der Rehabilitation einer den sinnlichen Eindrücken vorgängigen Seelenkraft, solchen Ideen entgegenzuwirken: die Seele besitzt nicht nur die Kraft, den Ideenzufluß zu kontrollieren; vielmehr drängt sie sogar unter ungünstigen physischen Bedingungen zu Vorstellungen: „Arbeitet sich aber die vorstellende Kraft selbst durch den Mangel oder die Unbrauchbarkeit eines dieser sinnlichen Werkzeuge durch - und sucht sie sich selber

³⁶⁰ Moritz spricht immer wieder von der „Wonne des Denkens“: „Und diese Wonne des Denkens, des in sich Blickens kann doch auch der dunkelste Kerker dem unsterblichen Geiste nicht rauben - Selbst der Verlust des süßen Augenlichts kann den Tag nicht verfinstern, der noch immer in der Seele des Weisen und des Denkers strahlt“ (Andreas Hartknopf, S. 151); vgl. Anton Reiser, S. 192.

diesen Mangel auf irgend einer Art zu ersetzen, so muß sie nothwendig mehr als das bloße Resultat der Zusammenstellung dieser sinnlichen Werkzeuge seyn“ (MzE IV,2,6). In der dritten Revision des vierten Bandes bezeichnet Moritz diese als „die Urkraft der Seele, die vielleicht jahrtausende hindurch geschlummert hat“ (MzE IV,3,10). Moritz hebt diese nach deutlichem Denken drängende „Urkraft“ der Seele für die Taubstummfrage hervor. Sie kann erklären, so Moritz, daß auch die Seele der Taubstummen trotz der Sinnesdefekte von sich aus nach deutlichem Denken strebt. Aufgrund dieser Tatsache ist ihr Platz in der auf deutliches Denken ausgerichteten Wesenskette gesichert. Damit löst sich das „Räthsel in der moralischen Welt“ bei Moritz auf, und seine harmonische Weltordnung ist wiederhergestellt: „Indem der Taubstumme, durch das Bedürfniß, sich andern verständlich zu machen, genöthigt wird, Zeichen zu erfinden, bei denen andere sich irgend ein Ganzes denken sollen, so wie er es sich dabei denkt, und indem er zu dem Ende irgend einen Theil eines Ganzen zum Zeichen des Ganzen macht - so lernt er unvermerkt, *das einzelne mit beständiger Rücksicht auf das Ganze, und das Ganze mit beständiger Rücksicht auf das Einzelne, betrachten. - Und daß wir dieß, sey es auch auf noch so verschiedene Weise, lernen - scheint doch der eigentliche Endzweck unsres Erdenlebens zu seyn. - Kein denkendes Geschöpf, bei dem dieser Endzweck, sey es auch, auf welche Art es wolle, erreicht ist, scheint mir vernachlässiget zu seyn. - Nehme ich dieses zum letzten Zweck bei der Schöpfung der Geisterwelt an, so lösen sich mir alle Räthsel in der moralischen Welt auf - ich sehe nichts, als Plan, Ordnung und Zusammenhang, wo ich sonst nur zweckloses Streben, Unordnung und Verwirrung sahe.* In diesem letzten großen Gesichtspunkte müssen alle übrigen zusammentreffen - und jede andere Betrachtung muß sich in dieser verlieren“ (MzE IV,2,23).

3.2.3.4. Religiosität der Taubstummen

Wie der Bericht über den Taubstummen aus Chartres (1703) (vgl. Kap. 3.2.1.2) und die vielen Beiträge im „Magazin“ (vgl. Kap. 3.2.2.3) zeigen, war das Interesse an der Religiosität der Taubstummen besonders groß. In der damaligen Taubstummen-Debatte ging es fast immer darum, ob Taubstumme religiöse Vorstellungen entwickeln können oder ob sie gewissermaßen keine Hoffnung auf das Seelenleben haben.

Moritz schildert seine Beobachtungen im Zusammenhang mit Mertens' Religiosität (MzE I,3,76-82; III,2,89-92). Mertens hat fast alle Religionsbegriffe von Gott, Christus und religiöse und andächtige Empfindungen, und er empfindet einen großen Haß auf Juden. Er drückte dieses alles pantomimisch aus. Moritz vermutet: „Dieses mußte ihm natürlicher Weise von seinen Eltern oder andern Leuten in der Kindheit durch Zeichen beigebracht seyn“ (MzE I,3,77). Er hat auch einen Begriff von Sünde oder Unrecht im religiösen Sinne. Sein Abscheu gegen den Teufel war groß. Er hält den Selbstmord für eine große Sünde. Außerdem wurden ihm viele abergläubische Begriffe von Hexen und dergleichen beigebracht. Fast alle religiösen Begriffe von Christus usw. waren ihm durch Zeichen von seiner Mutter schon in seiner Kindheit beigebracht worden (MzE III,2,90).

Moritz' Beobachtung und Gedankenexperimente mit Mertens weisen darauf hin, daß der Taubstumme durchaus religiöse und moralische Ideen hat. Moritz' Versuche liefen folgendermaßen: Er zeigte mit dem Finger auf den Himmel und dann auf seine Stirn und schüttelte den Kopf, um zu zeigen, daß er nicht an Gott glaubt: „Aber wie rührte mich der Anblick, als ich sahe, daß eine Thräne sich aus seinem Auge drängte, und seine aus Lächeln, Wehmuth und Unwillen zusammengesetzte Miene, womit er aus dem offenstehenden Fenster auf die grünen Bäume und die aufkeimenden Pflanzen hinzeigte, die Gott, wie er durch seine Pantomime ausdrückte, aus der Erde wachsen ließe; und die Blumen, indem er sich stellte, als ob er sie mit der Hand in die Höhe führte, um daran zu riechen; und dann wieder mit dem Finger gen Himmel zeigte, daß auch diese Gott habe hervorwachsen lassen“ (MzE III,2,91).

Als Moritz wiederum durch Pantomime andeutete, daß er glaube, die Erde bringe diese Blumen hervor, zeigte der Taubstumme mit einer heftigen Handbewegung auf vom Himmel herabströmenden Regen, den Gott schickt, um die Erde zu befruchten (MzE III,2,92).

Moritz hat diese physikotheologische Methode schon in den „Unterhaltungen“ praktiziert. Er versucht, den Schülern durch überwältigende Naturerlebnisse eine sinnliche Erfahrung vom Wirken und von der Existenz Gottes zu vermitteln: „Ich will euch in die freie, offene Natur hinführen, um euch den Gott kennen zu lehren, der euch, von eurer frühesten Kindheit an, so viel Gutes erzeugt hat; um euch zur Frömmigkeit, zum Fleiß, zum Gehorsam, und zu einer wahren, unschuldigen Fröhlichkeit zu ermuntern und eine

innige Liebe gegen Gott, und gegen euren Bruder, in euren Herzen zu erwecken“ (Unterhaltungen, S. 2).

Die Erfahrungen von Moritz bestätigen noch einmal seine Überzeugung, daß die Taubstummen auch moralische und religiöse Ideen besitzen und daß man sie, wie normalsinnige Menschen, Moralität und Religion lehren könne, damit sie nicht aus der „Geisterwelt“ und Wesenskette „ausgeschlossen“ sind (MzE IV,2,23).

3.2.3.5. Resümee

Moritz' Bemühung, den Zusammenhang zwischen Sprache und Denken und das moralische Problem der mangelnden Sprachkompetenz bei Taubstummen herauszustellen, beruht nicht nur auf sprachphilosophischem und –theoretischem Interesse, sondern hat eher einen ethischen, existentiellen Charakter. Der Mensch ist nach Moritz ein sich stetig vervollkommendes Wesen. Jeder Mensch hat ein Bedürfnis bzw. eine Fähigkeit zur Vervollkommnung und muß unterstützt werden. Die Sprache ist das geeignetste Instrument dazu. Aber wenn sich die Taubstummen eines körperlichen Defektes wegen, der den Verlust der Sprache zur Folge hat, nicht gattungsgemäß entwickeln können, dann ist diese Ungerechtigkeit im Rahmen des Glaubens an Gott als wohlwollendes, vollkommenes und rationales Wesen und des Vertrauens auf die beste aller möglichen Welten nicht zu erklären. Moritz' Vorhaben, jedem Menschen den Platz in der Geisterwelt zu sichern, keinen ausgeschlossen sein zu lassen, gelingt auch im Extremfall des Taubstummen. Seine Versuche und Beobachtungen bestätigen, was er hoffte und wünschte. Ein Taubstummer schafft eine Ersatzsprache mit Hilfe der Denkkraft, welche die Lautsprache in hohem Maße zu ersetzen im Stande ist. Moritz ist auch der Vorteil der artikulierte Sprache gegenüber der Zeichensprache der Taubstummen bewußt; diese ist nicht so effizient und praktisch wie jene.³⁶¹ Infolge unzureichender Abstraktionsleistung der Zeichen gibt es immer die Gefahr, daß Verben und Nomina vermischt wer-

³⁶¹ Die Zeichensprache ist, wie die Wortsprache im Anfangsstadium: „Diese Zeichensprache ist ohngefähr das, was die Wortsprache in ihrer Kindheit gewesen seyn mag – sie bezeichnete *bloß etwas an einem Dinge*, wobei man sich das übrige erinnern konnte – als z.B. an einem Pferde das Wiehern, an einem Ochsen das Blöcken. – Indem man nun die Geräusch durch die Stimme nachahmte, so stellte sich nach dem Gesetz der Ideenvergesellschaftung zugleich die ganze Gestalt des Thieres, das ein solches Geräusch hervorbrachte, dar“ (MzE IV,2,19f.).

den (MzE IV,2,14). Trotzdem reicht die spezifische Zeichensprache der Taubstummen für Moritz aus, um den Taubstummen die Entwicklungsmöglichkeit und Menschenwürde zu garantieren.

Obwohl Moritz sprachphilosophisch in vieler Hinsicht von Herder beeinflusst worden ist, widersetzt er sich in der Taubstummenfrage entschieden der Meinung von Herder. Für diesen ist die Gebärdensprache der Taubstummen nicht der Lautsprache bei Normalsinnigen gleichwertig. Die Entwicklung der Vernunft bei Taubstummen mittels der Gebärdensprache wird nach Herder nie das Niveau der Normalsinnigen erreichen.³⁶² Moritz erwähnt zu Beginn der Ausführungen über seine Beobachtungen des taubstummen Zöglings, daß sich die Seele in einem ganz normalen Zustand befinden kann, obwohl ein ganzer Sinn und demzufolge die Lautsprache fehlt: „Es verdient wohl bemerkt zu werden, in wie ferne die Seele, ohngeachtet des gänzlichen Mangels eines Sinnes, wodurch sie einen so großen Zufluß von Ideen erhält, sich dennoch in einem *gesunden* Zustande befinden kann, da überdem noch die Sprache fehlt, wodurch der Mensch seine Ideen allein zu fixieren scheint“ (MzE I,1,39).

Die Taubstummen sind Menschen mit einer „besondere[n] Denkart“ (MzE IV,2,1), die sich auf eigene Weise durch ihre angeborene Denkkraft eine Ersatzsprache schaffen. Die Gebärdensprache kann Moritz' Auffassung nach die Lautsprache ersetzen.

Der Taubstumme, der „blos der Nachahmung wegen“ seinen Bruder ermordet hat (Herder: Werke, XIII, 139), bildet das krasse Gegenteil von Moritz' Schüler, der durchaus religiöse und moralische Ideen besitzt. Herders Taubstummer ahmt nach, was sein Auge sieht, ohne einen Begriff von Gut und Böse zu haben. Moritz' Zögling dagegen weiß nach seiner Moralvorstellung, was gut und böse ist und wie man sich danach zu verhalten hat. Moritz glaubt an die Geisteskraft des Menschen, die die physischen Ungerechtigkeiten, z. B. Geburtsfehler, Krankheit, sozial ungünstige Umstände u.s.w., zu kompensieren im Stande ist. Aus seinen persönlichen Erfahrungen und Experimenten ist Moritz sicher, daß ein Taubstummer Verstand bzw. Denkkraft hat und daß ihm daher die Möglichkeit zur Vervollkommnung mit Hilfe der Zeichensprache offen steht. Mit

³⁶² „Die Taub- und Stummgebohrnen, ob sie gleich Jahre lang in einer Welt von Gebärden und andern Ideenzeichen lebten, betrogen sich dennoch nur wie Kinder oder wie menschliche Thiere. Nach der Analogie dessen was sie sahen und nicht verstanden, handelten sie; einer eigentlichen Vernunftverbindung waren sie durch allen Reichthum des Gesichts nicht fähig worden“ (Herder: Werke, XIII, 357).

dieser positiven Meinung über geistige Entwicklung der Taubstummen distanziert sich Moritz von der Mehrheit, die sowohl im „Magazin“ als auch in der Zeit herrschend war.

3.2.4. Zusammenfassung

Bezüglich der Taubstummen-Problematik tendiert die Mehrheitsmeinung im „Magazin“ zum Sensualismus,³⁶³ wie das auch bei der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen aufgezeigt werden konnte (vgl. Kap. 2.2). Nach dieser Position ist die Sinnlichkeit, die Wahrnehmung durch die Sinnesorgane, besonders durch das Ohr, die einzige Quelle für den Erkenntniserwerb. Daher wirkt jeder Sinnesdefekt unmittelbar in die mentale Fähigkeit: Den Taubstummen wird wegen Gehörmangels die geistige Entwicklung abgesprochen. Pockels und Heinicke vertreten diese sensualistische Auffassung und beharren auf dem Einfluß der körperlichen Dispositionen auf das seelische Vermögen.³⁶⁴ Einige behaupten sogar, daß die Taubstummen wegen Sprachmangels keine Moral und Sittlichkeit haben bzw. erlernen können (Eschke, Heinicke). Von dieser Auffassung distanziert sich die vorrangig antisensualistische bzw. antimaterialistische Position von Moritz, Maimon und Epée, die den Vorrang der – vom Körper unabhängigen - angeborenen Seelenkraft vor dem Körper hervorhebt. Diese eigenständige, produktive Seelenkraft kompensiert z. B. Gehörschäden und garantiert somit eine geistige Weiterentwicklung der Taubstummen. Nach Moritz wird der menschliche Geist durch die sinnliche Defekte nicht unterdrückt, und sein Wesen – die vorstellende Kraft – wird dadurch auch nicht verlorengelassen (MzE IV,2,1f.). In bezug auf die Taubstummen-Problematik

³⁶³ Z. B. Pockels: „So lange die Seele keine materiellen Ideen mit einander vergleichen kann, folglich sich ihrer nicht bewußt ist, kann sie auch nichts von einander, selbst auf eine dunkle Art nicht von einander unterscheiden; folglich kann es auch keine *angeborene* Begriffe geben. [...] Die ersten *Grundbegriffe* alles menschlichen Denkens, sind *sinnliche* Eindrücke auf unsere Organe“ (MzE V,2,58f.).

³⁶⁴ Eine ähnliche Ansicht vertritt ein anonymen Verfasser (HM,1780,763-766), der seine Gedanken über das Verhältnis von Sprache und Vernunft formuliert. Er hält die angeborenen Ideen für „eine Chimäre“ (HM,1780,763). Alle Begriffe werden durch die Sinne in der Seele wahrgenommen. Durch das Gehör lernen die Menschen eine Sprache, die ihnen die seit Beginn der Menschheitsgeschichte angehäuften Begriffe von Gott und Welt, von Geistern und Körpern, von Tugenden und Lastern mitteilt. Sie werden durch das Gehör vernünftig. Der Verfasser behauptet daher, „daß das Vermögen der Seele, zu denken, durch die Beschaffenheit des Körpers eingeschränkt oder erweitert werde“ (HM,1780,764). Als Beispiel zitiert der Verfasser den Fall des geheilten Taubstummen aus Chartres (1703) (vgl. Kap. 3.2.1.2).

neigt Moritz zu der rationalistischen Haltung, die den Körper und die Seele als voneinander unabhängig, wesensfremd auffaßt, im Vergleich zu seiner vorherigen Erklärung über das Vorhersehungsvermögen, in der er den Körper und die Seele in einer Beziehung sieht, aber dabei die Seele als tätiges, aktives Prinzip erfaßt und eindeutig ihre Wirkungsmacht im Körper betont. Diese extrem negative Haltung von Moritz gegenüber dem Körper resultiert aus seinen eigenen schmerzhaften Erfahrungen, d. h. Krankheit, körperliche Schwäche u.s.w. Für Moritz ist die Taubstummens-Frage keine philosophische Angelegenheit, sondern eine ethisch-theologische. Er will durch seine Bestätigung, daß eine geistige Entwicklung bei Taubstummen möglich ist, die von der zerstörbaren Körperlichkeit unabhängige Geisteskraft des Menschen hervorheben.

4. Schluß

Das von Moritz konzipierte „Magazin“ hat - trotz der Diskrepanz zwischen der ursprünglichen Intention Moritz' und der endgültigen Form des „Magazins“ zehn Jahre danach, hinsichtlich des Themenbereichs, Zielpublikums und Zielsetzung dieser Publikation - durchaus aufklärerischen Charakter im weitesten Sinne (Kap. 1).³⁶⁵ Vielseitige Themen und die aktive Zusammenarbeit von Lesern und Autoren aus unterschiedlichen Schichten lassen das „Magazin“ als „ein geistiges Produkt der `Aufklärung`“ erscheinen.³⁶⁶ Moritz' Vorhaben, Menschen kennenzulernen und mit daraus erworbenen Kenntnissen den Menschen eventuell zu helfen - besonders psychisch Kranken -, entspricht der Glückseligkeitslehre der Aufklärung. Mit dieser Publikation hat Moritz ein echtes Zeitinteresse, das Bedürfnis der Bürger, sich selbstbeobachtend und darüber hinaus öffentlich auszudrücken, angesprochen. Das „Magazin“ funktioniert als „ein Kommunikationsmedium für die Bürger“ und hat damit zur „Geschichtsschreibung der bürgerlichen Seele“ beigetragen.³⁶⁷ Hierin liegen Moritz' fortschrittlicher Gedanke und das Erfolgsrezept dieses Periodikums.³⁶⁸

Trotz solcher allgemeinen positiven Bewertung äußern sich einige Forscher negativ über das „Magazin“.³⁶⁹ Sie betonen besonders, daß aus der Heterogenität der Fakten und

³⁶⁵ „Sammlung und Sichtung von Fallgeschichten, Bruchstücke psychologischer Theorien, Untersuchungen zur Sprache und der Literatur entnommene Beispiele ergeben kein abgerundetes Bild, sondern reflektieren die Komplexität und Heterogenität der spätaufklärerischen Gesellschaft“ (Frickmann: Erfahrungsseelenkunde, S. 23).

³⁶⁶ Paulsen: Seelenkrankheit, S. 9.

³⁶⁷ Neubaur: Moritz, S. 48.

³⁶⁸ Schrimpf faßt das Verdienst und die Funktion des Magazins folgendermaßen zusammen: „Gegenüber der rationalistischen Schulpsychologie der Zeit sollte hier der Weg der Erfahrung und Beobachtung unbekannter psychosomatischer Wechselwirkungen beschritten werden. Mit seiner Verbindung von individual- und sozialpsychologischen Interessen und seiner therapeutischen Zielsetzung stellt dieses Unternehmen - nicht als Fachzeitschrift, sondern als periodisches Mitteilungs- und Interaktions-Forum für Autoren und Leser - eine Beachtung verdienende sozial- und kulturpolitische Leistung des 18. Jahrhunderts und ein herausragendes Stück öffentlicher Aufklärung und Kommunikation dar“ (Schrimpf: Herausgeber, S. 161).

³⁶⁹ Z. B. betonen Bennholdt-Thomsen und Guzzoni, „daß das `Magazin` als erste deutsche psychologische Zeitschrift nicht oder kaum das Bild der Psychologie als *Wissenschaft* wiedergibt“ (Nachwort, S. 28). Auch Ecker meint, „wie wenig sich die wissenschaftliche Psychologie des 19. Jahrhunderts an Moritzens erfahrungsseelenkundlichem Beglückungsprojekt orientiert“ hat (Selbstmordfälle, S. 182); vgl. auch Dürbeck: „Daß aber auch Moritz' *Magazin* von Anfang an der unlösbare Widerspruch zwischen der

Inkompetenz der Verfasser heraus eine methodische und systematische Schwäche des „Magazins“ als eine ‚Wissenschaft‘ resultiert.³⁷⁰ Moritz’ Vorhaben, eine „vollständige Theorie der Menschheit“ zu finden, „in der individuelles Verhalten auch für die Zukunft vorhersagbar wäre und von der es keinerlei Abweichungen gäbe“, war nach Osinski aussichtslos, und hieraus erkläre sich das Scheitern des Unternehmens.³⁷¹ Aber die oben erwähnten Umstände sind keine Defizite, sondern sind vielmehr die Stärke des „Magazins“. Wie Bennholdt-Thomsen und Guzzoni beobachtet haben, ist das „Magazin“ als Materialsammlung für ausstehende Theoriebildung in Psychologie und Medizin konzipiert,³⁷² und darüber hinaus enthält das „Magazin“ eine „Sammlung von Erklärungen“,³⁷³ von Leibniz, Wolff, Locke, Stahl, Krüger, Malebranche und Maimonides, um nur einige zu nennen. Das „Magazin“ ist ein Sammelplatz für verschiedene und nicht selten widersprüchliche Theorien und hat je nach Fragestellung eine angemessene Antwort parat.³⁷⁴

Die vorliegende Arbeit hatte die Absicht, durch die Analyse zweier Themen - Vorhersehungsvermögen und Taubstummheit - epochentypische Merkmale bzw. fortschrittliche Denkansätze hinsichtlich des Leib/Seele-Dualismus im „Magazin“ zu ermitteln. Dabei hat sich feststellen lassen, daß man im „Magazin“ verschiedene epochenabhängige Theorien und Tendenzen wiederfindet, z. B. die rationalistische und die sensualisti-

Sammlung von Fallgeschichten und dem Anspruch nach deren systematischer Einordnung in eine vollkommene Taxonomie begleitete, belegt schon ein Vergleich des *Vorschlags* (1782) mit den beiden letzten *Magazin*-Bänden, in denen der neugewonnene Herausgeber, der Philosoph Salomon Maimon (1753-1800), eine Systematisierung der gesammelten Fälle anstrebte“ (Einbildungskraft, S. 181).

³⁷⁰ Ecker: „Untereinander vergleichbar sind weder die einzelnen Beiträge noch die ihnen zugrundeliegenden Geschehnisse [...]; zu unterschiedlich sind Interessenlagen, Quellen, Darstellungsformen und kognitive Voraussetzungen der Verfasser, aber auch die Persönlichkeiten und jeweiligen Umstände der einzelnen Täter. Hier wird die Kehrseite des allseits lobend hervorgehobenen individualistischen und empiristischen Leitsatzes ‚Fakta, und kein moralisches Geschwätz‘ sichtbar: Willkürlich und unsystematisch erhobene Daten sind für das wissenschaftliche Ziel, Gesetzmäßigkeiten aufzudecken, praktisch wertlos, entsprechend unmethodisch recherchierte Fälle bleiben trotz aller Anstrengungen eines ‚Revisors‘ inkompatibel“ (Selbstmordfälle, S. 195f.).

³⁷¹ Osinski: *Psychologie*, S. 213.

³⁷² Vgl. Bennholdt-Thomsen/Guzzoni: Nachwort, S. 63.

³⁷³ Dessoir: *Geschichte*, S. 288

³⁷⁴ Paulsen: „Wenn weiterhin bedacht wird, dass auch Gedanken Descartes und Kants in der Zeitschrift Ausdruck finden, so kann sie nicht anders, als ein Niederschlag eklektisch bestimmter Popularphilosophie verstanden werden“ (Seelenkrankheit, S, 55).

sche Tendenz sowie auch unterschiedliche Richtungen von ‚commercium mentis et corporis‘. Moritz und Maimon neigen in bezug auf die Taubstummen-Problematik zu der rationalistischen Auffassung, nach der Seele und Körper als zwei unabhängige Wesen verstanden werden. Allerdings vertreten sie die These, daß die körperlichen Dispositionen sich auf die seelische Entwicklungsmöglichkeit auswirken, weniger radikal als Pockels. Moritz und Maimon sind der Ansicht, daß die Taubstummen trotz ihrer Sinnesdefekte durch die angeborene „Denkkraft“ eine Ersatzsprache schaffen und damit weitere geistige Entwicklungen durchmachen können (Kap. 3.2.2 und 3.2.3). Für Moritz ist die Taubstummheit eine ethisch-moralische Frage, womit er sein prekär gewordenes Vertrauen an Gott wiederherstellen wollte. Er versucht empirisch zu beweisen, daß Taubstumme sich als vernünftige Wesen weiterentwickeln können (Kap. 3.2.3). Die These vom ‚influxus corporis‘, d. h. vom starken Einfluß des Körpers auf die Seele, vertreten Pockels und die Mehrheit der Verfasser im „Magazin“.³⁷⁵ Diese von Flögel, Platner, Tiedemann, Wezel und Unzer aufgestellte These³⁷⁶ wird für den Einfluß der körperlichen Zustände in die Kräfte der menschlichen Seele verwendet. Die von ungünstigen körperlichen Zuständen angeregte „Einbildungskraft“ wird für das Phänomen, Aberglauben, Ahnungen und Wahrträume usw. verantwortlich gemacht (Kap. 2.2). Aufgrund dieser Theorie spricht man den Taubstummen wegen des körperlichen Defektes (Gehörschaden) geistige Entwicklungen ab (Kap. 3.2.2). ‚Influxus animae‘, eine andere Richtung von ‚commercium mentis et corporis‘, vertritt besonders Moritz, der die einseitige starke Wirkung der Seelenkraft auf den Körper betont, aber nicht umgekehrt.³⁷⁷ Er erklärt mit dieser These den durch die überspannte Einbildungskraft verursachten Tod bei der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen (Kap. 2.2.1). Die drei Herausgeber des „Magazins“ zeigen ihre individuellen, voneinander sehr differierenden Ansichten

³⁷⁵ Vgl. Mauchart: „Daß Veränderungen im Blut und im Nervensystem auch Veränderungen in der Seele hervorbringen, ist ein in der Seelenlehre allgemein angenommener und durch die Erfahrung bestätigter Satz“ (MzE II,3,20); ein Anonymer: „[...] wie vielen Einfluß der Mechanismus des Körpers auf die Seelenwirkungen habe, und daß es Schwachheit sey, gleich über Materialisterei zu schreien, wenn der philosophische Physiolog glaubet, daß materielle Dinge durch Mittelursachen etwas über geistige Wirkungen vermögen, und daß mechanische Veränderungen einigen Einfluß auf Denken und Wollen haben“ (MzE III,2,57f.); auch Grohmann: „Der moralische Mensch leidet eben so viel Veränderungen seines Daseyns durch die verschiedene Beschaffenheit des Nervengeistes. [...] Längst bewiesen ist von Anthropologen der Einfluß des Nerven auf das geistige denkende Wesen“ (MzE IX,3,40).

³⁷⁶ Vgl. Bezold: Popularphilosophie, S. 127.

³⁷⁷ Spalding: „Bei jeder äußerlichen willkührlichen Handlung geschiehet eine Art von Uebergang aus der Seelenwelt in die Körperliche. Die Ursache ist geistig, die Wirkung körperlich“ (MzE I,3,46).

hinsichtlich des Leib/Seele-Verhältnisses. Die rationalistische bzw. animistische Haltung vertreten Moritz und Maimon, bei der sie die Priorität der Seele betonen. Dagegen zeigt Pockels eine sensualistisch-physiologische Tendenz, die den Einfluß des Körpers auf die Seele überschätzt. Die drei vertreten daher die gegensätzlichen, epochenabhängigen Tendenzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die dazu häufig erwähnten zwei Schlagwörter im „Magazin“ sind „Einbildungskraft“ und „Dennkraft“.

Die vorliegende Untersuchung kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß hinsichtlich der Diskussion über das Vorhersehungsvermögen und die Taubstummheit die Leib/Seele-dualistische (bes. `influxus corporis`), sensualistische Ansicht im „Magazin“ dominierend ist.³⁷⁸

³⁷⁸ Vgl. auch Paulsen: „Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die *dualistische Denkweise* im Magazin vorherrscht und es mag an dieser Stelle ergänzt werden, dass zwischen Seele und Leib eine gegenseitige *Wechselwirkung* angenommen wird“ (Seelenkrankheit, S. 47f.); „Nach Anfängen im Halle der 50er Jahre setzte sich in den 80er Jahren in Deutschland eine Gegenbewegung zur Somatisierung der Anthropologie durch, die im Mendelssohn-Kreis wichtige Vertreter fand. Das Magazin greift Ansätze dieser Bewegung auf: Der Dualismus von Leib und Seele wird hier nirgends aufgegeben“ (Gössl: Materialismus, S. 8f.). Im Gegensatz zu solchen Meinungen betont Bezold die antisomatische Richtung des Mendelssohn-Kreises und dessen entscheidenden Einfluß auf das „Magazin“ (Popularphilosophie, S. 128).

5. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Adelung, Johann Christoph: Kurzer Begriff menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse. Leipzig 1781.

- : Über den Ursprung der Sprache und den Bau der Wörter, besonders der Deutschen. Leipzig: Breitkopf 1781.

- : Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts. Leipzig: Christian Gottlieb Hertel 1782. Im gleichen Verlag erschien 1800 eine zweite, unveränderte Auflage, die jedoch mit dem Adelungs Billigung von einem anonymen Verfasser um einen Anhang mit dem Titel „Ideenwanderung über Freiheit und Rechte der Menschheit“ erweitert war. Hier zitiert aus dem reprograph. Nachdr. der 2. Aufl., Königstein/Ts.: Scriptor 1979. Hrsg. v. Jörn Garber.

Agricola, Rudolf: De inventione dialectica. Coloniae 1538.

Amman, Johann Conrad: Dissertatio de loquela. Amsterdam 1700. Dt.: Abhandlung von der Sprache und wie Taubstumme darin zu unterrichten sind. Nebst zwei Briefen des Dr. Joh. Wallis [...] vom Unterrichte der Taubstummen. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen von L. Graßhoff. Berlin 1828.

Anonym: Ueber die angeborenen Ideen. In: Hannoverisches Magazin. 1780. 18. Jg. S. 763-766.

Aristoteles: De sensu.

- : Historia Animalium. [Thierkunde] Ins dt. übers. v H. Albert u. Fr. Wimmer. Bd. 1. Leipzig 1868.

Arnauld, Antoine/Lancelot, Claude: Grammaire générale et raisonnée. Paris 1660.

Arnauld, Antoine/Nicole, Pierre: La Logique ou l'art de penser. Paris 1662.

Augustinus, Aurelius: Opera omnia, I-XV, ed. J.-P. Migne, Paris 1841-1849. (Patrologiae cursus completus. Series Latina 32-47)

- : Contra Julian. Pelagian. III. In: Migne: Patrologia Lat. XLIV.

- : De quantitate animae. In: Migne: Patrologia. Lat. XXXII.

- : De magistro. In: Migne: Patrologia.Lat. XXXII.

- Bauer*: Ueber Taubstumme; ein paar Anmerkungen zu Kants Anthropologie. In: Neue Berlinische Monatsschrift. Berlin u. Stettin 1799. Bd. 2. S. 146-160.
- Beattie, James*: Grundlinien der Psychologie, natürlichen Theologie, Moralphilosophie und Logik. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von Karl Philipp Moritz. Bd. 1. Berlin 1790.
- Beausobre, Ludwig von*: Gedanken über die Ahndung. In: Neues Hamburgisches Magazin. Bd. IX, Stück 54. 1771. S. 547-563.
- Beauzée, Nicolas*: Grammaire générale, ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues. Paris 1767. Nouvelle impression en facsimilé de l'édition de 1767 avec une introduction par barrie E. Bartlett. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Bendavid, L.*: Ueber die Erzeugung der Begriffe, in Bezug auf Taubstumme. In: Neue Berlinische Monatsschrift. Berlin u. Stettin 1801. Bd. 6. S. 161-190.
- Bonet, Juan Pablo*: Reduction de las letras y arte para enseñar a ablar los mudos. Madrid 1620. Nachdruck: Madrid 1930. Dt.: Vereinfachung der Buchstaben und die Kunst Stumme sprechen zu lehren. Stade 1895.
- Brosses, Charles de*: Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie. 2 Bde. Paris 1765. Dt.: Ueber Sprache und Schrift. Aus dem Französischen des Präsidenten von Brosses übersetzt, und mit Anmerkungen begleitet von Michael Hißmann. 2 Bde. Leipzig: Weygand 1777.
- Bulwer, John*: Chirologia: or the Natural Language of the Hand. Composed of the speaking motions and discoursing gestures thereof. Whereunto is added Chironomia: or the art of manual rhetoric etc. By J.B. Gent. London 1644.
- : Philocophus: or the Deafe and Dumbe Man's Friend. By J.B. sirmamed the Chiro-sopher. London 1648.
- Cäsar, Karl Adolph (Hg.)*: Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt. 4. Quartal. Leipzig 1785.
- Cardano, Geronimo*: Opera omnia. 10 Bde. Nachdr. Stg. 1966.
- : Paralipomenon. In: Gesammelte Werke. Bd. 16.
- : De utilitate ex adversis capeinda. In: Gesammelte Werke. Bd. 2.
- : De subtilitates. In: Baseler Ausgabe.
- Carus, Friedrich August*: Geschichte der Psychologie. 1808. Reprint, herausgegeben von Georg Eckardt/Eckart Scheerer/Lothar Sprung. New York/Berlin/Heidelberg 1990.

- Condillac, Etienne Bonnot de: Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris 1746. Dt.: Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse. Übers. v. Ulrich Ricken, Leipzig 1977.*
- : Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parma: Grammaire. Bd. 1. Parma 1775. Nouvelle impression en facsimilé de l'édition de Parme 1775 avec une introduction par Ulrich Ricken. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Connor, Bernhard: Evangelium medici; seu, medicina mystica [...]. London 1694. [2.Aufl. 1697]*
- Corpus Juris Civilis: Hg. u. übers. v. Carl Ed. Otto, Bruno Schilling u. Carl Friedrich Ferdinand Sintenis. Bd. 1: Institutionen. Leipzig 1830.*
- : Hg. u. übers. v. Carl Ed. Otto, Bruno Schilling u. Carl Friedrich Ferdinand Sintenis. Bd. 5: Codex. Leipzig 1832.
- Descartes, René: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences (1637). In: Derselbe: Philosophische Schriften in einem Band. Mit einer Einführung von Rainer Specht und „Descartes' Wahrheitsbegriff“ von Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner 1996.*
- Deusing, Antonius: Fasciculus dissertationum selectarum. Groningae typis Johannis Colleni. 1660.*
- Diderot, Denis/D'Alembert (Hg.): Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. 35 Bde. Paris 1751-1780.*
- Diderot, Denis: Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent (Brief über die Taubstummen). In: Ästhetische Schriften. Hg.v. Friedrich Bassenge. F.a.M. 1968. Bd. 1. S. 27-97.*
- Epée, Charles Michel Abbé de l': Institution des sourds et muets, par la voie des signes méthodiques; Ouvrage qui contient le projet d'une langue univeselle, par l'entremise des signes assujettis à une méthode. Paris 1776. Dt. Übersetzung: Die Unterweisung der Taubstummen durch die methodischen Zeichen. Ein Werk, das den Entwurf einer Weltsprache vermittelt der in ein System gebrachten natürlichen Zeichen enthält. Aus dem Französischen übersetzt von G. Brand, Taubstummenlehrer. Stade 1910.*
- Eschke, Ernst Adolph: Kleine Beobachtungen über Taubstumme. Erster Versuch. In: Berlinische Monatsschrift. Berlin 1795. Bd. 26. S. 535-547.*
- : Kleine Beobachtungen über Taubstumme. Zweiter Versuch. In: Berlinische Monatsschrift. Berlin 1796. Bd. 27. S. 336-362.

- : Kleine Beobachtungen über Taubstumme. Dritter Versuch. In: Berlinische Monatschrift. Berlin 1796. Bd. 28. S. 44-67.
 - : Kleine Beobachtungen über Taubstumme. Fünfter Versuch. In: Berlinische Monatschrift. Berlin 1796. Bd. 28. S. 250-271.
 - : Kleine Beobachtungen über Taubstumme. Sechster Versuch. In: Berlinische Monatschrift. Berlin 1796. Bd. 28. S. 300-326.
- Ewald, Schack Hermann*: Ueber das menschliche Herz, ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit. Bd. 1. Erfurt 1784.
- Fichte, Johann Gottlieb*: Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. 1795. In: Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Bd. 3.: Werke 1794-1796. S. 91-127.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de*: „Mémoire sur un sourd-muet de Chartres [Über den Taubstummen zu Chartres]. Histoire de l’Académie Royale de Paris, 1703“, in: Mémoires de l’Académie Royale des Sciences. Paris 1705. S. 18-19.
- Goethe, Wolfgang v.*: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bde. Hrsg. v. Erich Trunz. München 1982. Bd. 11: Autobiographische Schriften. Moritz als Etymolog: S. 460-461.
- Gothaische gelehrte Zeitungen. 10. Stück, Februar 1784 (S. 75-77) und 35. Stück, Mai 1784 (S. 294f.).
- Hamann, Johann Georg*: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. 6 Bde., Wien 1949-1957.
- : Briefwechsel. Hg. v. Arthur Henkel. 7 Bde. Frankfurt am Main 1955-1979.
- Heinicke, Samuel/J.S.F.*: Ueber Taubstumme, und über das kurfürstl. Institut zu Leipzig, solche Unglückliche sprechen zu lehren. In: Deutsches Museum. Leipzig 1781. Bd. 2. S. 235-256.
- Heinicke, Samuel*: Erklärung über die Möglichkeit, taub und stumm gebornen Personen abstracte Begriffe beyzubringen, und sie auch in kurzer Zeit laut lesen und sprechen zu lehren. In: Hannoverisches Magazin. 1773. 11. Jg. S. 1485-1488.
- : Ueber Taubstumme. In: Der Teutsche Merkur. 1785. 3. Viertel. S. 137-160.
 - : Ueber Taubstumme. In: Deutsches Museum. Leipzig 1785. Bd. 2. S. 242-259.
- Hennings, Justus Christian*: Von den Ahndungen und Visionen. Leipzig 1777.
- : Von Geistern und Geistersehern, herausgegeben vom Verfasser der Abhandlung von den Ahndungen und Visionen. Leipzig 1780.

- Hentsch, Johann Jacob*: Versuch über die Folge von Veränderungen in der menschlichen Seele. 1756.
- Herder, Johann Gottfried*: Sämtliche Werke. Hg.v. Bernhard Suphan. 33 Bde., Berlin 1877-1913.
- Herz, Marcus*: Versuch über den Schwindel. Berlin ¹1786. Zweyte umgeänderte und vermehrte Auflage. Berlin ²1791.
- Hobbes, Thomas*: The English Works of Thomas Hobbes. I-XI, ed. G. Molesworth. London 1839-1845.
- Hoffbauer, Johann Christoph*: Naturlehre der Seele in Briefen. Halle 1796.
- Irwing, Karl Franz von*: Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 4 Bde. Berlin 1772. [2. erw. Aufl. 1777-1785. Bd.2. 1777]
- Jung-Stilling, Johann Heinrich*: Theorie der Geisterkunde oder was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsste. Nördlingen 1987 (Neudruck von Nürnberg 1808).
- Kant, Immanuel*: Kritik der reinen Vernunft. In: Werke in 6 Bde. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1963.
- : Kritik der Urteilkraft. In: Werke in 6 Bde. Bd. 5, Darmstadt (¹1957), ⁵1983.
 - : Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Werke in 6 Bde. Bd. 6. F.a.M. 1964.
 - : Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. In: Werke in 6 Bde. Bd. 1. 1960.
 - : Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. In: Kants' Vorlesungen. Hg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 5. Berlin 1968.
- Kern, Johannes*: Vom Aberglauben, seinen Wirkungen und Gründen. In: Schwäbisches Magazin zur Beförderung der Aufklärung. Bd. 2. Ulm 1787. S. 3-50.
- Kiesewetter*: Ueber die Erzeugung der Begriffe, in Bezug auf Taubstumme. In: Neue Berlinische Monatsschrift. Berlin u. Stettin 1801. Bd. 6. S. 321-337.
- Knigge, Adolph Freiherr*: Über den Umgang mit Menschen. In: Ausgewählte Werke in zehn Bänden. Im Auftrag der Adolph-Freiherr-von-Knigge-Gesellschaft zu Hannover. Hg. v. Wolfgang Fenner. Bd. 6. Hannover: Fackelträger 1993.
- Krüger, Johann Gottlob*: Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle/Helmstädt 1756.
- La Mettrie, Julien Offroy de*: Traité de l'Ame. In: Oeuvres philosophiques. Londres 1751.

- : L'homme machine. London 1748. Dt.: Die Maschine Mensch. Übers. u. hg. v. Claudia Becker. Hamburg: Meiner 1990.
- Lange, Samuel Gotthold/Meier, Georg Friedrich* (Hg.): Der Mensch, eine Moralische Wochenschrift. Halle 1751-1756. Nachdruck: Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wolfgang Martens. 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*: Epistolaris de historia etymologica dissertatio, Niedersächsische Landesbibliothek Hannover, Ms. IV, 469.
- : Von deutscher Sprachpflege. Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache. In: Leibniz: Deutsche Schriften. Hg.v. W. Schmied-Kowarzik. Leipzig 1916. Bd. 1. S. 25-54.
- : Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügtem Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft. In: Leibniz: Deutsche Schriften. Hg.v. W. Schmied-Kowarzik. Leipzig 1916. Bd. 1. S. 3-24.
- : Sämtliche Schriften und Briefe. Hg. v. der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1966. Reihe 6, Bd. II.
- : Nouveaux essais sur l'entendement humain (Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand). In: Leibniz: Philosophische Schriften, hg. u. übers. v. Wolf von Engelhardt u. Hans Heinz Holz. Bd. 3. Darmstadt 1985.
- : Dutens (Hg.): Opera omnia. T. 1-6. Genevae 1768.
- : Klopp, Onno (Hg.): Die Werke von Leibniz. Reihe 1. Bd. VI. Hannover 1872.
- : Dialogus. In: Die philosophischen Schriften, hg.v. C.I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-80. ND Hildesheim 1973. Bd. 7.
- : Dialogus. In: Philosophische Schriften. Hg. u. üb. v. Hans Heinz Holz/Herbert Herring/Wolf v. Engelhardt/Werner Wiater. 5 Bde. Darmstadt 1959-1989. Bd. IV: Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft. Hg. u. üb. v. Herbert Herring. Darmstadt 1992. S. 23-37.
- Lenz, Karl Gotthold*: K.Ph. Moritz. In: Friedrich Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1793, 4. Jg., Bd. 2, Gotha 1795, S. 169-276 und Supplementbd. Auf die Jahre 1790-1793, Abt. 2, Gotha 1798. S. 182-218.
- Locke, John*: An Essay Concerning Human Understanding. 1690. In Two Volumes. Versuch über den menschlichen Verstand. 2 Bde., übers. v. C. Winkler, 4. Aufl., erweitert um eine Bibliographie v. R. Brandt. Hamburg: Meiner. Bd 1. 1981. Bd. 2. 1988.

- Luther, Martin*: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 68 Bde. Weimar 1883-1999.
- Maaß, Johann Gebhard Ehrenreich*: Versuch über die Leidenschaften. Theoretisch und practisch. Erster oder allgemeiner Theil. Halle/Leipzig 1805.
- Maimon, Salomon*: Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung. In: Gesammelte Werke (Hg. v. Valerio Verra). Bd. III. Hildesheim 1970. S. 1-246.
- : Ueber das Vorhersehungsvermögen. In: Gesammelte Werke (Hg. v. Valerio Verra). Bd. III. Hildesheim 1970. S. 276-298.
- Maimonides (Mose ben Maimon)*: More Newochim (Führer der Unschlüssigen). Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss. Mit einer Einleitung von Johann Maier. Bd. 1.-1. Buch/ Bd. 2.- 2. und 3. Buch. Hamburg 1972 (Nachdruck von 1924).
- Mauchart, Immanuel David*: Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften. 1792-1801.
- : Vorschlag zu einer neuen Behandlungsart der Onirologie. In: Anthropologisches Journal (Hg. v. C.C.E. Schmid). Jena 1803/04. Bd. 4. Stück 3 (1804). S. 187-245.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de*: Über die verschiedenen Mittel, deren sich die Menschen zum Ausdruck ihrer Gedanken bedient haben. In: Histoire de l'académie royale des sciences. 1754./ Discours académiques, lus dans l'académie des Sciences de France, dans l'Académie franÇaise, et dans l'Académie royale des science et belles-lettres. Dresden 1753.
- Meiner, Johann Werner*: Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachlehre. Leipzig: Breitkopf 1781. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Leipzig 1781 mit einer Einleitung v. Herbert E. Brekle. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
- Mendelssohn, Moses*: Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig. In: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, hg. Ismar Elbogen u.a. Bd. II. Faksimile-Neudruck der Ausgabe 1931 - Stuttgart-Bad Cannstatt 1972. S. 81-109.
- : Über die Sprache. In: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. VI, 2. Kleinere Schriften, Bearbeitet von Eva J. Engel. Mit einem Beitrag von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. S. 3-23.

Michaelis, Johann David: De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions. Berlin 1760. Nachdr. mit Kommentar v. H. Mahnke und einem Vorwort v. H.E. Brekle von 1762. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

Moritz, Karl Philipp: Vom Unterschiede des Akkusativs und Dativs oder des mich und mir, sie und ihnen usw., nebst einigen andern kleinen Schriften die deutsche Sprache betreffend, für solche, die keine gelehrte Sprachkenntniß besitzen in Briefen (Wever) 1780. 1781. Dritte verbesserte Auflage 1792. Berlin.

- : Unterhaltungen mit meinen Schülern. Berlin 1780. 2., veränd. Aufl. 1783.
- : Beiträge zur Philosophie des Lebens, aus dem Tagebuche eines Freimäurers. Anonym. Berlin 1780. 1781. 3., verb. Aufl., mit einem Anhang über Selbsttäuschung. 1791.
- : Deutsche Sprachlehre für die Damen. In Briefen. Berlin 1782./Deutsche Sprachlehre in Briefen. 2.Aufl. Berlin 1791.
- : Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde. In: Deutsches Museum I, 1782. S. 485-503.
- : Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin 1783-1793. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni. Faksimiledruck. Lindau i. B. 1978/79.
- : Auch eine Hypothese über die Schöpfungsgeschichte Mosis. In: Berlinische Monatsschrift. Berlin 1784. B. 3. S. 335-346.
- : Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Mit den Titelkupfern der Erstausgabe. Herausgegeben, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Ernst-Peter Wieckenberg. München 1991.
- (*Hg.*): Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen. Bd. I. u. II. Berlin 1786-1788.
- : Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik welche auch zum Theil für Lehrer und Denker geschrieben ist. Berlin 1786. 2.Aufl. Berlin 1793.
- : Andreas Hartknopf. Eine Allegorie. Berlin 1786. Faksimiledruck der Originalausgabe, hg. und mit einem Nachwort versehen v. Hans Joachim Schrimpf. Stuttgart 1968.
- : Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers. Von dem Verfasser Anton Reisers. Berlin 1787. Hg. v. Hans Joachim Schrimpf. 1968.

- : Grundlinien zu meinen Vorlesungen über den Styl (1791). In: Schrimpf, Hans Joachim (Hg.): Schriften zur Ästhetik und Poetik. Tübingen 1962. S. 263-265.
 - : Hephata! In: Die große Loge oder der Freimaurer mit Wage und Senkblei. Von dem Verfasser der Beiträge zur Philosophie des Lebens. Berlin 1793. In: Günther, Horst (Hg.): Werke. 3 Bde. Bd. 3: Erfahrung, Sprache, Denken. F.a.M. 1981. S. 332-337.
 - : Vorlesungen über den Styl oder praktische Anweisung zu einer guten Schreibart in Beispielen aus den vorzüglichsten Schriftstellern. Erster Theil. Berlin 1793. Zweiter Theil. Berlin 1794.
 - : Der neue Cecilia. Letzte Blätter, von Karl Philipp Moritz. Zweite Probe neu veränderter deutscher Druckschrift. Berlin 1794. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1794, hg. mit einem Nachwort von Hans Joachim Schrimpf. Stuttgart 1962.
 - : Launen und Phantasien von Carl Philipp Moritz. Hrsg. v. Carl Friedrich Klischnig. Berlin 1796.
 - : Werke. 2 Bde. Bd.2: Schriften zur Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie. Hg. v. Heide Hollmer, Albert Meier. F.a.M. 1997.
- Nicolai, Friedrich*: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Bd. VII. Berlin/Stettin 1786. Anhang: Eine Untersuchung der Beschuldigungen, die Herr Prof. Garve wider diese Reisebeschreibung vorgebracht hat. In: Gesammelte Werke. 20 Bde. Hg. Bernhard Fabian. Bd. 18.
- Oetinger, F.C.*: Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt. In: Sämtliche Schriften. Bd. II. Reutlingen 1860.
- Platner, Ernst*: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Theil [mehr nicht ersch.]. Leipzig. 1772.
- : Philosophische Aphorismen. 2 Bde. Leipzig 1776-1782. Bd.1. 1776.
- Pope, Alexander*: Essay on man. Edited by Mark Pattison. Oxford 1875.
- Rahn/Ulrich*: Anzeige einer in Zürich zu errichtenden Privatschule zum Unterricht taubstummer Personen. In: Deutsches Museum. Leipzig 1785. 2. Bd. S. 173-177.
- Rousseau, Jean Jacques*: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. 1755 (Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen). In: Schriften zur Kulturkritik. Eingeleitet, übersetzt und hrsg. v. Kurt Weigand. Hamburg: Meiner 1983.

- : Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale. 1759. Dt.: Essay über den Ursprung der Sprachen, worin auch über Melodie und musikalische Nachahmung gesprochen wird. In: Derselbe: Musik und Sprache. Ausgewählte Schriften. Übersetzt von Dorothea Gülke und Peter Gülke. Leipzig 1984.
- Schmid, Carl Christian Erhard*: Empirische Psychologie. Jena 1791.
- Schulze, Gottlob Ernst*: Grundriss der philosophischen Wissenschaften. 2 Bde. 1788-1790. Bd. I. 1788.
- Schumann, Georg u. Paul*: Samuel Heinickes gesammelte Schriften. Leipzig 1912.
- Sucro, Johann Josias*: Über die Ahndungen. 1759.
- Süßmilch, Johann Peter*: Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe. Berlin 1766. Themen Köln 1998 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1766).
- Sulzer, Johann Georg*: Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison. In: Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Classe de Philosophie spéculative, Année MDCCLXVII. Berlin 413-438.
- Tetens, Johann Nicolaus*: Über den Ursprung der Sprache und der Schrift. Bützow 1772. Eingel. u. hrsg. v. Hannelore Pallus. Berlin: Akademie-Verlag 1966.
- Tiedemann, Dietrich*: Versuch einer Erklärung des Ursprunges der Sprache. - Reprografischer Neudruck der Ausgabe Riga 1772. - Hildesheim: Gerstenberg 1978.
- : Untersuchungen über den Menschen. Teil 3. Leipzig 1778.
- Unzer, Johann August*: Sammlung kleiner Schriften. 2. Sammlung. Hamburg/Leipzig 1766.
- Verclas, H.P.*: Kurze Nachricht des Herrn Pastor H.P.Verclas zu Stellichte im Cellischen, von einer geschehenen Unterweisung zweier taub und stumm geborner Personen, so derselbe in den Jahren 1781 und 1786 unternommen. In: Hannoversches Magazin. 1787. 25. Jg. S. 1425-1440.
- Walch, Johann Georg*: Philosophisches Lexicon. Bd. I, II. 1775. Nachdruck: Hildesheim 1968.
- Wallis, J.*: Des Dr. Joh. Wallis Brief an Herrn Thomas Beverly, von dem Unterrichte der Taubstummen. Oxford 30. Sep. 1698. Abgedruckt in: Amman: Dissertatio. S. 120-133.

Wieland, C.M.: Über den Hang der Menschen an Magie und Geistererscheinungen zu glauben. In: Sämtliche Werke. Hg. v. der „Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur“ in Zusammenarbeit mit dem „Wieland-Archiv“, Biberach/Riß, und Dr. Hans Radspieler, Neu-Ulm. Bd. 8/24. Hamburg 1984. S. 71-92.

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle 1720. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Jean École. 1. Abt., Bd. 2. Hildesheim/Zürich/New York 1983.

- : Psychologia empirica. Frankfurt u. Leipzig 1732. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Jean École. 2. Abt., Bd. 5. Hildesheim/Zürich/New York 1968. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1738.

- : Psychologia rationalis. Frankfurt u. Leipzig 1734. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Jean École. 2. Abt., Bd. 6. Hildesheim/Zürich/New York 1972. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1740.

- : Ausführliche Nachricht von seinen eigenen deutschen Schriften. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Hans Werner Arndt. Bd. I,9. Hildesheim/New York 1973.

- : Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Hans Werner Arndt. Bd. I,4. Hildesheim/New York 1976.

- : Vorrede zur Psychologia empirica. In: Gesammelte Werke. Hg. v. Jean École. 1. Abt. Bd. 21,3: Gesammelte kleine philosophische Schriften. Halle 1737. S. 222-244.

Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste. Leipzig/Halle 1732-1754.

Sekundärliteratur

Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig 1875ff.

Baumann, Julius (Hrsg.): Wolffsche Begriffsbestimmungen (Philosophische Bibliothek. Bd. 122). Leipzig 1910.

Bausinger, Hermann: Aufklärung und Aberglaube. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37. Stuttgart 1963. S. 345-362.

Bennholdt-Thomsen, Anke/Guzzoni, Alfredo: Nachwort zum Faksimile-Neudruck des „Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“. Bd. 10. Lindau i.B. 1979. S. 1-79.

- : Der „Asoziale“ in der Literatur um 1800. Königsstein: Athenäum 1979.
- Benz, Ernst*: Swenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 57. Stuttgart 1938. S. 153-216.
- : Swedenborg in Deutschland. F.C. Oetinger und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. Frankfurt a.M. 1947.
- : Swedenborg, Naturforscher und Seher. München 1948.
- Bergmann, Samuel Hugo*: The Philosophy of Salomon Maimon. Jerusalem 1967.
- Berthier, Ferdinand*: Die Taubstummen vor und seit Abbé de l'Épée (1840); Teil 1 in: Das Zeichen 7. 1989, 14-22; Teil 2 in: Das Zeichen 8. 1989, 9-12; Teil 3 in: Das Zeichen 9. 1989, 10-13. Hamburg. [Übers. ins Dt. Renate Fischer]
- Bezold, Raimund*: Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von K.P.M. Würzburg 1984.
- Bisanz, Adam John*: Die Ursprünge der 'Seelenkrankheit' bei Karl Philipp Moritz. Heidelberg 1970.
- Bonin, W.*: Artikel „Parapsychologie“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1989. S. 116-119.
- Boulby, Mark*: Karl Philipp Moritz and the „Psychological“ Study of Language. In: German Life & Letters. Vol. 29 (1975/76). S. 15-26.
- : Karl Philipp Moritz: At the Fringe of Genius. University of Toronto Press 1979.
- Brantigan, Martha Jane*: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde – Editors, Text and Context. Diss. U. Johns Hopkins 1981.
- Brieger-Wasservogel, Lothar*: Immanuel Swedenborg. Theologische Schriften. Jena/Leipzig 1904.
- Cadete, Teresa R.*: Die edierte Seele zwischen scham und Schuld: Überlegungen zum „Magazin zur erfahrungsseelenkunde“. In: Fontius, Martin/Klingenberg, Anneliese (Hg.): Karl Philip Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 193-200.
- Conrad, Anne*: 'Umschwebende Geister' und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung. In: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Hamburg 1999. S. 397-415.
- Davies, Martin L.*: Karl Philipp Moritz' Erfahrungsseelenkunde: It's Social and Intellectual Origins. In: Oxford German Studies 16 (1985). S. 13-35.

- : Moritz und die aufklärerische Berliner Medizin. In: Fontius, Martin/Klingenberg, Anneliese (Hg.): Karl Philip Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 215-226.
- Dessoir, Max*: Aus dem Magazin für Erfahrungsseelenkunde. In: Die Sphinx. Bd. 2. 1890. S. 65-74.
- : Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. Völlig umgearbeitete Aufl. Berlin 1902.
- Dörner, Klaus*: Bürger und Irre. Frankfurt a.M. 1969.
- Droixhe, Daniel/Hassler, Gerda*: Aspekte der Sprachursprungsproblematik in Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache. Bd. I. Berlin/New York 1989. S. 312-358.
- Dürbeck Gabriele*: Aporien der Erfahrungsseelenkunde (Respondenz). In: Fontius, Martin/Klingenberg, Anneliese (Hg.): Karl Philip Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 227-235.
- : Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen: Niemeyer 1998.
- Ecker, Hans-Peter*: „Vielleicht auch ein bißchen Geschwätz.“ Zur Differenz von Anspruch und Realität in Karl Philipp Moritz' 'Magazin zur Erfahrungsseelenkunde' am Beispiel der Selbstmordfälle. In: Literaturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns, hg. v. Hartmut Laufhütte unter Mitwirkung von Jürgen Landwehr. Tübingen 1993. S. 179-202.
- Eichinger, Ludwig M.*: Grammatik als Ordnungsprinzip. Sprachwissenschaftliches in Karl Philipp Moritzens Kinderlogik. In: Dutz, Klaus D. (Hg.): Sprachwissenschaft im 18. Jahrhundert. Fallstudien und Überblicke. Münster: Nodus 1993. S. 47-58.
- Eisler, Rudolf*: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1927. (4. Aufl.)
- Eybisch, Hugo*: Anton Reiser. Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K.Ph. Moritz und zur Kritik seiner Autobiographie. Leipzig 1909.
- Florschütz, Gottlieb*: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer. Würzburg: Königshausen und Neumann 1992.
- Fricke, Corinna*: Zwischen Leibniz und Humboldt: Zur Stellung des sprachwissenschaftlichen Werkes von Karl Philipp Moritz im geistigen Leben des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Werner Neumann. Berlin 1990.

- Frickmann, Sybille*: Erfahrungsseelenkunde. Karl Philipp Moritz' Beitrag zur Entwicklung der empirischen Psychologie im Kontext zeitgenössischer psychologischer und literarischer Texte. U. of California, Berkeley. Diss. 1988.
- Fromer, Jakob (Hg.)*: Salomon Maimons Lebensgeschichte. München 1911. Vorwort zur 1. Auflage von 1792 von K. Ph. Moritz.
- Furth, Hans G.*: Denkprozesse ohne Sprache [Thinking without language. Psychological implications of deafness. New York 1966]. Düsseldorf 1972.
- Gehrig, Julia*: Karl Philipp Moritz als Pädagoge. Zürich 1950.
- Gesche, Astrid*: Johann Gottfried Herder: Sprache und die Natur des Menschen. Würzburg: Königshausen und Neumann. 1993 (Canberra, Australien National Univ., Diss., 1991).
- Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert, v.*: Theorien vom Ursprung der Sprache. In: Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache. Bd. I. Berlin/New York 1989. S. 1-41.
- Gessinger, Joachim*: Der Ursprung der Sprache aus der Stimmheit. Psychologische und medizinische Aspekte der Sprachursprungsdebatte im 18. Jahrhundert. In: Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache. Bd. II. Berlin/New York 1989. S. 345-387.
- : Auge und Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700-1850. Berlin; New York: de Gruyter 1994 (Berlin, Freie Uni. Habil.-Schr. 1990).
- Geymüller, Henry de*: Swedenborg und die übersinnliche Welt. Stuttgart/Berlin 1936.
- Gössl, Sybille*: Materialismus und Nihilismus. Studien zum deutschen Roman der Spätaufklärung. Würzburg: Königshausen und Neumann. 1987.
- Gollwitzer, Gerhard*: Die Geisterwelt ist nicht verschlossen. Swedenborgs Schau in Goethes „Faust“. Stuttgart 1968.
- Grolimund, Josef*: Das Menschenbild in den autobiographischen Schriften Karl Philipp Moritz'. Eine Untersuchung zum Selbstverständnis des Menschen in der Goethezeit. Diss. Zürich: Juris 1967.
- Gutekunst, Eberhart*: „Spötter, die mich um ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen“. Swedenborg und Fr.Chr. Oetinger. In: Zwink, Eberhard (Hg.): Emanuel Swedenborg: 1688-1772; Kundiger der Natur und Himmelforscher; Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, bearbeitet von Horst Bergmann und Eberhard Zwink, (Swedenborg in der Württembergischen Landesbibliothek, Band 1), Stuttgart 1988. S. 77-81.

- Hassler, Gerda*: Sprachtheorien der Aufklärung zur Rolle der Sprache im Erkenntnisprozess. Berlin 1984.
- Heinekamp, Albert*: Sprache und Wirklichkeit nach Leibniz. In: Parret, Herman (Hg.): History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics. Berlin/New York 1976. S. 518-570.
- : Gottfried Wilhelm Leibniz. In: Dascal, Marcelo/ Gerhardus, Dietfried/ Lorenz, Kuno/ Meggle, Georg (Hg.): Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Bd. 7,1. 1992. S. 320-330.
- Heinrichs, Michael*: Emanuel Swedenborg in Deutschland. Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a.M., Bern, Cirencester/U.K. 1979.
- Hinsche, Georg*: Karl Philipp Moritz als Psychologe. Ein Beitrag zur Geschichte des psychologischen Denkens. Diss. Halle/Wittenberg 1912.
- Höhn, Alois*: Die Taubstummunterrichtsmethode des Abbé de l'Épée im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Sprachphilosophie. Diss. Freiburg 1915.
- Hubert, Ulrich*: Karl Philipp Moritz und die Anfänge der Romantik. Münchner Diss. Frankfurt a.M.: Athenäum 1971.
- Jaeger, Siegfried/Staeuble, Irmgard*: Die gesellschaftliche Genese der Psychologie (Texte zur kritischen Psychologie. Bd. 8). Frankfurt a.M./New York 1978.
- Kaiser, Marita*: Zum Verhältnis von Karl Philipp Moritz' psychologischer Anthropologie und literarischer Selbstdarstellung. In: Barkhoff, Jürgen/Saggara, Eda (Hg.): Anthropologie und Literatur um 1800. München 1992. S. 120-140.
- Kershner, Sybille*: K.Ph. Moritz und die „Erfahrungsseelenkunde“. Literatur und Psychologie im 18. Jh. Herne 1991.
- Kestenholz, Claudia*: Karl Philipp Moritz: Eine Theorie des bildlichen Sprechens. In: Häcki Buhofer, Anneliese (Hrsg.): Karl Philipp Moritz. Literaturwissenschaftliche, linguistische und psychologische Lektüren. Tübingen; Basel 1994. S. 55-76.
- Kiefer, Klaus H.(Hg.)*: Cagliostro. Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus. München/Leipzig/Weimar 1991.
- Kindt, Karl*: Die Poetik von Karl Philipp Moritz. Ein historischer Beitrag zur systematischen Literaturwissenschaft. Rostock. Diss. 1924.
- Klingenberg, Anneliese*: Editionsprobleme des Moritzens Gesamtwerks: Grammatiken, Übersetzungen, Journalistisches, Amtliches. In: Fontius, Martin/Klingenberg,

- Anneliese (Hg.): Karl Philipp Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 31-46.
- Knobloch, Clemens*: Karl Philipp Moritz als Grammatiker. In: Hüllen, Werner (Hrsg.): Understanding the Historiography of Linguistics Problems and Projects. Münster 1990. S. 149-167.
- Kondylis, Panajotis*: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 2. Aufl. 1986.
- Krauss, Werner*: Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung. In: Werner Krauss: Aufklärung. II: Frankreich. Hg. v. Rolf Geißler. Berlin/Weimar 1987. S. 62-247.
- Lamm, Martin*: Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Leipzig 1922.
- (Hg.): Emanuel Swedenborg. Ausgewählte religiöse Schriften. Marburg/Lahn 1949.
- Lane, Harlan*: Mit der Seele hören. Die Geschichte der Taubheit. Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer [When the mind hears. A history of the deaf. New York 1984]. München 1988.
- Leibbrand, Werner*: Karl Philipp Moritz und die Erfahrungsseelenkunde. In: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und ihre Grenzgebiete. Bd. 118. Berlin 1941. S. 392-414.
- Meier, Albert*: Sprachphilosophie in religionskritischer Absicht Karl Philipp Moritz' „Kinderlogik“ in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang. In: Deutsche Vierteljahresschrift. 67 (1993). H. 2. S. 252-266.
- : Schmetterlinge und Spinozas Gott. Karl Philipp Moritz als Moralphilosoph. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Hg. v. Heinz Ludwig Arnold. Heft 118/119. München 1993. S. 58-66.
- Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.)*: Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1992.
- Müffelmann, Friedrich*: Karl Philipp Moritz und die deutsche Sprache. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprachwissenschaft im Zeitalter der Aufklärung. Greifswald 1930.
- Mühlher, Robert*: Deutsche Dichter der Klassik und Romantik. Wien 1976.
- Müller, Klaus Detlef*: Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit. Tübingen: Niemeyer 1976.

- Müller, Lothar*: Die krankte Seele und das Licht der Erkenntnis. K.P.M.' „Anton Reiser“. Frankfurt a.M.: Athenäum 1987.
- Neubaur, Caroline*: Erfahren und bewandert. C.Ph. Moritz und sein 'Magazin zur Erfahrungsseelenkunde'. In: Die Zeit vom 14. März 1980. Nr. 12, S. 48.
- Neugebauer-Wölk, Monika*: Aufklärung und Esoterik. Internationale Fachkonferenz in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 2. bis 4. Oktober 1997. In: Das achtzehnte Jahrhundert. Jg. 21,1 (1997). S. 9-11.
- Neumann, Johannes*: K.Ph. Moritz: „Anton Reiser, ein psychologischer Roman“, 1785-1790. Studien zur tiefenpsychologischen Typenlehre I. In: Psyche I, 1947/48. S. 222-257 und S. 358-381.
- Nickisch, Reinhard M.G.*: Karl Philipp Moritz als Stiltheoretiker. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift. 19 (1969). S. 262-269.
- Obermeit, Werner*: „Das unsichtbare Ding, das Seele heißt“. Die Entdeckung der Psyche im bürgerlichen Zeitalter. Frankfurt a.M. 1980.
- Osinski, Jutta*: Psychologie und Ästhetik bei Karl Philipp Moritz. In: Fontius, Martin/Klingenberg, Anneliese (Hg.): Karl Philip Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 201-214.
- Paulsen, Käthe*: Die Auffassung vor der 'Seelenkrankheit' im Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. Diss. Hamburg 1950.
- Pfingsten, Georg Wilhelm*: Über den Zustand der Taubstummen der älteren und jüngeren Zeit oder der erste Taubstummenlehrer. Schleswig 1817.
- Pfoenhauer, Helmut*: Karl Philipp Moritz: „Erfahrungsseelenkunde“ als Literatur. In: Derselbe: Literarische Anthropologie: Selbstbiographien und ihre Geschichte - am Leitfaden des Leibes. Stuttgart 1987. S. 93-115.
- Poser, Hans*: Gottfried Wilhelm Leibniz. In: Borsche, Tilman (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky. München 1996. S. 147-160.
- Pustejovski, John*: Moritz, deafmutes and the myth of the sign. In: Lessing Yearbook. 21 (1989). S. 141-155.
- Rahden, Wolfert v.*: Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder. In: Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache. 2 Bde. Berlin/New York 1989. Bd. 1. S. 421-467.
- Reisinger, Liselotte*: Karl Philipp Moritz' Sprachtheorie unter besonderer Berücksichtigung der Sprachästhetik. Wien 1959.

- Ricken, Ulrich*: Zur Entwicklung der Problematik Sprache – Denken in der deutschen Aufklärung. In: Schlieben-Lange, Brigitte u.a. (Hg.): Europäische Sprachwissenschaft um 1800. Methodologische und historiographische Beiträge zum Umkreis der „idéologie“. Bd. 1. Münster 1989. S. 153-177.
- : Condillac: Sensualistische Sprachursprungshypothese, geschichtliches Menschen- und Gesellschaftsbild der Aufklärung. In: Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache. Bd. I. Berlin/New York 1989. S. 287-311.
 - : Leibniz, Wolff und einige sprachtheoretische Entwicklungen in der deutschen Aufklärung. Berlin 1989 (= Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 129, 3).
 - : Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution. Berlin 1990.
- Riedel, Wolfgang*: Anthropologie und Literatur in der dt. Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. In: IASL. Internationales Archiv für Sozialgeschichte der dt. Literatur. Sonderheft 6 (1994). S. 93-157.
- Röhrich, L.*: Artikel „Aberglaube“. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., 6 Bde., Tübingen 1957-1962. Bd. 1. Tübingen 1957. S. 53-61.
- Sauder, Gerhard*: Empfindsamkeit. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart 1974.
- Schings, Hans-Jürgen*: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler 1977.
- Schmidt, Hartmut*: Karl Philipp Moritz, der Linguist. In: Text und Kritik. Hg. v. Heinz Ludwig Arnold. 118/119 (1993) München. S. 100-106.
- : Karl Philipp Moritz über Sprache, Hochdeutsch, Berliner Umgangssprache und märkischen Dialekt. In: Fontius, Martin/Klingenberg, Anneliese (Hrsg.): Karl Philipp Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandsaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze. Tübingen 1995. S. 61-73.
- Schmidt, James*: The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the *Mittwochsgesellschaft*. In : JHI 50 (1989). S. 269-291.
- Schrumpf, Hans Joachim*: Karl Philipp Moritz. In: Deutsche Dichter des 18. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk (Hg. v. Benno von Wiese). Berlin 1977. S. 881-910.

- : Karl Philipp Moritz. Stuttgart 1980. (Sammlung Metzler Bd. 195)
- : Das Magazin zur Erfahrungsseelenkunde und sein Herausgeber. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 99. 1980. S. 161-187.
- Silbereisen, R.K.*: Entwicklungspsychologie. In: Lück, H.E./ Miller, R./ Rehtien, W. (Hg.): Geschichte der Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München/Wien/Baltimore 1984.
- Simonis, Annette*: Sprache und Denken - Sprachreflexion bei Karl Philipp Moritz und Friedrich Nietzsche. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 25 (1995), H. 99. S. 124-133.
- Sommer, Robert*: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892.
- Spies, Bernhard*: Politische Kritik, psychologische Hermeneutik, ästhetischer Blick. Die Entwicklung bürgerlicher Subjektivität im Roman des 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler 1992.
- Stemme, Fritz*: Karl Philipp Moritz und die Entwicklung von der pietistischen Autobiographie zur Romanliteratur der Erfahrungsseelenkunde. Diss. Marburg 1950.
- Ueberweg, Friedrich*: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 3. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 13 Aufl. Tübingen 1953.
- Vietta, Silvio*: Frühromantik und Aufklärung. In: Die literarische Frühromantik (Hg. v. Silvio Vietta). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- Wagner-Egelhaaf, Martina*: Die Melancholie der Literatur. Diskursgeschichte und Text-figuration. Stuttgart, Weimar. 1997.
- Werner, Hans*: Geschichte des Taubstummenproblems bis ins 17. Jahrhundert. Jena 1932.
- Zelle, Carsten*: Aufklärung und Esoterik. Tagung in Zusammenarbeit mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts vom 2. bis 4. Oktober 1997 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. In: Das achtzehnte Jahrhundert. Jg. 21,2 (1997). S. 150-152.

Lebenslauf

Angaben zu Person

Name	Kim
Vorname	Soo-Jung
Geburtstag	5.8.1963
Geburtsort	Daegu, Süd-Korea
Familienstand	ledig

Schulausbildung

3/1970-2/1976	Daegu Grundschule in Daegu
3/1976-2/1979	Junghwa Middle School in Daegu
3/1979-2/1982	Hosung High School in Daegu
3/1982-2/1986	Studienfächer Germanistik/Anglistik/Pädagogik an der Nationaluniversität Kyungpook in Daegu (Abschluß: Bachelor of Arts 25.2.1986)

Studium in Deutschland

SS 1988	Deutschsprachkurs an der Universität Regensburg
WS 1988/89 bis SS 1994	Studienfächer Germanistik (1tes Hauptfach)/Pädagogik (2tes Hauptfach) an der Universität Regensburg (Abschluß: Magistra Artium 26.7.1994)
WS 1994/95	Beginn mit der Promotion zum Dr.Phil. in Germanistik bei Prof. Dr. Albert Meier Arbeitstitel: Die Leib/Seele-Problematik in Karl Philipp Moritz' `Magazin zur Erfahrungsseelenkunde`
SS 1995	Einschreiben an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel