



JUTTA HEINZ

Erzählen statt Klassifizieren.

Wezels Theorie der Empfindungen in seinem
Versuch über die Kenntniß des Menschen
im Kontext zeitgenössischer Affektenlehren

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Johann Karl Wezel (1747-1819). Hrsg. von Alexander Kosenina u. Christoph Weiß. St. Ingbert 1997, S. 237-257.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: PDF-Datei und Layout der Autorin

URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/wezel/heinz_empfindungen.pdf>

Eingestellt am 29.01.2004

Autor

Dr. Jutta Heinz

Friedrich-Schiller-Universität Jena

Institut für Germanistische Literaturwissenschaft

Frommannsches Haus

Fürstengraben 18

07743 Jena

Emailadresse: jutta.heinz@t-online.de

Homepage: <http://www2.uni-jena.de/philosophie/germlit/jheinz.htm>

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben:

Jutta Heinz: Erzählen statt Klassifizieren – Wezels Theorie der Empfindungen in seinem *Versuch über die Kenntniß des Menschen* im Kontext zeitgenössischer Affektenlehren (29.01.2004). In: Goethezeitportal. URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/wezel/heinz_empfindungen.pdf>

(Datum Ihres letzten Besuches).

Erschienen in: Alexander Košenina/Christoph Weiß (Hrsg.): Johann Karl Wezel (1747-1819). St. Ingbert 1997, S. 237-257.

Jutta Heinz

Erzählen statt Klassifizieren - Wezels Theorie der Empfindungen in seinem *Versuch über die Kenntniß des Menschen* im Kontext zeitgenössischer Affektenlehren

Der 1784/85 erschienene *Versuch über die Kenntniß des Menschen* ist die erste und einzige Schrift größeren Umfangs, mit der sich der bisher als Poet und Literaturkritiker hervorgetretene Johann Karl Wezel der Öffentlichkeit nun auch als Philosoph präsentiert. Es handelt sich bei dem Erstling gleich um ein ambitioniertes, enzyklopädisch angelegtes Großprojekt: Einen Abriß der "ganzen spekulativen Philosophie" hatte Wezel ursprünglich geplant; "allein bey der Ausarbeitung zeigte sich, daß der Artikel vom *Menschen* so viel Raum einnahm, als für das ganze System bestimmt war" (I, 5).¹ Diese Einschränkung des Plans ist in gewisser Weise repräsentativ für die Zeit: Das Interesse am Menschen als Forschungsgegenstand hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfolgreich die metaphysischen Standardthemen Gott und die Welt verdrängt; die Philosophie ist in ihren Grundzügen anthropozentrisch - und damit auch anthropologisch - geworden. Damit tritt sie jedoch in Konkurrenz zu anderen wissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen Disziplinen, die sich ebenfalls um die Vermittlung von "Menschenkenntniß" bemühen, wie etwa die Moralistik und ihre Erben in Popularphilosophie und Philanthropie, die medizinische Anthropologie samt der sich entwickelnden Psychologie, die Pädagogik und sogar die Literatur. Es erscheint fast unmöglich, hier noch genaue Disziplinen- oder Diskursgrenzen zu ziehen - zumal ja auch Personen wie Wezel sich auf all diesen Gebieten betätigten.

Wezel bemüht sich in seiner Einleitung zum *Versuch* selbst, den Text in der Forschungslandschaft der Zeit zu verorten. Trotz des äußeren Anscheins, so betont er, handele es sich nicht um eine Anthropologie, sondern um einen „philosophischen Versuch“ (I, 18). Zwar behandle das Werk den "ganzen Menschen" (I, 11) - so lautet

ja auch die Standardformel, über die sich die Anthropologie der Zeit neu definiert² -, aber in einer besonderen Weise:

Ich zerlege [...] die Federn des menschlichen Triebwerks, untersuche sie einzel [...], zeige ihr Spiel stückweise, und dann setze ich die Maschine zusammen, um dem Leser eine Übersicht des Ganzen zu geben [...]. Man sieht daraus, daß mein Buch eigentlich in die Gränzen keiner unter den bekannten Wissenschaften paßt, welche Theile vom Menschen zum Gegenstande haben. (ebd.)

Zunächst ist an dieser Selbsteinschätzung die Wortwahl bemerkenswert: Formulierungen wie die vom "menschlichen Triebwerk" und der "Maschine" haben in Rezeption und Forschung dazu geführt, daß der *Versuch* pauschal in die Nachfolge des französischen Materialismus vor allem La Mettries gestellt wurde³ - mit allen aus dessen schlechtem Ruf resultierenden Folgen. Ein solcher Sprachgebrauch allein rechtfertigt dies jedoch nicht; Wezel selbst hätte sich im philosophischen Spektrum der Zeit vielmehr eher als Empirist eingeordnet.⁴ Vom Inhalt her könnte die zitierte Stelle, trotz Wezels gegenteiliger Beteuerungen, genausogut in einer zeitgenössischen Anthropologie der philosophischen Ärzte stehen, die im übrigen auch gern Metaphern aus dem Bereich der Mechanik verwenden. Was unterscheidet also Wezels Text von vergleichbaren anthropologischen Werken? Oder, wenn man ihn als primär philosophischen Text liest, wie ist er in die Hauptströmungen des 18. Jahrhunderts einzuordnen? Und gehört er eher zur Schul- und Fachphilosophie oder in die Popularphilosophie?

Diese Fragen sollen hier anhand der Untersuchung eines wesentlichen Bestandteils des *Versuch*, nämlich der Theorie von den Empfindungen, geklärt werden. Diese breitet Wezel ausführlich im zweiten Teil des Werks aus, ja sie hätte sogar noch den dritten Teil ausgefüllt.⁵ In der Philosophie und der Rhetorik wird das Thema seit der Antike unter dem Titel "Affektenlehre" behandelt⁶; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts präsentiert es sich im neuen Gewand als Lehre von den Gefühlen - Wezel ist einer der ersten, die den neuen Terminus benutzen. Um die diskursive wie philosophiegeschichtliche Einordnung des *Versuch* zu präzisieren, werden vergleichend die Affektlehren einiger Texte hinzugezogen, die Wezel selbst an verschiedenen Stellen als seine Quellen benannt hat, und die gleichzeitig stellvertretend für verschiedene

philosophische Richtungen und unterschiedliche disziplinäre Kontexte stehen sollen: John Lockes *Essay on Human Understanding*⁷, David Humes *Treatise of Human Nature*⁸ und Claude-Adrien Helvétius' *De l'esprit*⁹ als Vertreter philosophischer Hauptströmungen der Zeit (vgl. I); Johann Friedrich Zückerts *Medicinische und moralische Abhandlung von den Leidenschaften* und Samuel Auguste Tissots *Traité des nerfs*¹⁰ als medizinische Beiträge (vgl. II); und schließlich für die deutsche Popularphilosophie Johann Georg Feders *Untersuchungen über den menschlichen Willen*¹¹ (vgl. III). Anschließend soll Wezels eigene Theorie der Empfindung kurz dargestellt und zu den anderen Texten in Beziehung gesetzt werden (vgl. IV). Ich werde dabei versuchen, wesentliche Aussagen der genannten Autoren zu zentralen Themen der Affektenlehre herauszuarbeiten¹²: Wie definieren sie die grundlegenden Termini Affekt, Leidenschaft, Empfindung, Gefühl? Was für Klassifikationen und Kategorien führen sie ein? In welchem Verhältnis stehen die Affekte bei ihnen zur Moralität und zum Willen/Begehrungsvermögen des Menschen? Daneben wird zu untersuchen sein, welcher Methoden sie sich bedienen: Gibt es so etwas wie spezielle philosophische oder anthropologische Argumentationen, Schluß- und Beweisverfahren oder eine unterschiedliche Topologie der verschiedenen Diskurse über den Menschen?

I.

John Locke beschäftigt sich in seinem *Essay on Human Understanding* (1690)¹³ nur in einem kurzen Kapitel mit den Affekten (vgl. Chap. XX). Er definiert sie als "Modes of Pleasure and Pain" (231), die sowohl jede Wahrnehmung des Körpers (als Lust- bzw. Unlustempfindung) wie auch jede Reflexion des Geistes (als Vergnügen [delight] bzw. Mißfallen [trouble]) begleiten. Es handelt sich bei ihnen um einfache Ideen [simple ideas], also um intellektuelle Phänomene, die von körperlichen Veränderungen begleitet werden können, aber nicht müssen. Die Affekte sind für Locke noch eindeutig Geisteszustände ["different constitutions of mind", ebd.], die dualistisch in Gegensatzpaaren kategorisiert werden können und durch die Art ihres jeweiligen Objektbezugs eindeutig definierbar sind. So ist beispielsweise die Freude [joy] die

positive Empfindung des Geistes im Besitz eines ersehnten Gutes, Trauer [sorrow] hingegen die negative Empfindung wegen der Abwesenheit desselben. Die einzelnen Leidenschaften behandelt Locke kurz und bündig nacheinander in der tradierten Form der Affektenliste. Seine Definitionen sind von hoher Allgemeinheit, seine Herleitung der verschiedenen Affekte resultiert deduktiv aus einer abstrakten Kategorisierung möglicher Subjekt-Objektverhältnisse in Hinsicht auf Lust-Unlust-Empfindungen. Alle Gefühle werden hervorgebracht durch die Erfahrung von Gutem und Bösem [good/evil], die also die Ursache aller Empfindung ist. Damit werden jedoch auch die moralischen Begriffe von gut und böse radikal subjektiviert: "Things then are good or evil only in reference to pleasure and pain" (ebd.).

Bei David Hume nimmt die Behandlung der Leidenschaften schon einen weit größeren Raum in seiner Philosophie vom Menschen ein: Das ganze Buch II des *Treatise of Human Nature* (1749)¹⁴ behandelt die "passions". Sie haben einen präzise situierbaren Platz in Humes System der menschlichen Natur, das auf den beiden Grundelementen der „impressions“ und „ideas“ beruht. Die Affekte gehören nun nicht mehr zu den geistigen Phänomenen, den "ideas", sondern sind eine Untergruppe der „impressions“. Diese unterteilt Hume in Sinneseindrücke [primary, original impressions] und Emotionen [secondary, reflective impressions]; die ersteren fielen jedoch in das Gebiet von Anatomie und Naturphilosophie (vgl. 327), weshalb er als Philosoph nur die Emotionen ausführlich behandelt. Diese seien wiederum zunächst zu unterteilen in direkte und indirekte Affekte. Erstere entstehen unvermittelt aus Lust- bzw. Schmerzempfindungen (wie beispielsweise Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht), letztere hingegen nur durch das Hinzukommen zusätzlicher Qualitäten (wie z. B. Stolz und Demut, Liebe und Haß). Damit wird eine weitere Untergliederung notwendig: Zu unterscheiden ist zwischen dem Gegenstand [subject] einer Leidenschaft und ihrer Ursache [cause]; also im Falle des von Hume ausführlich erläuterten Beispielspaars Stolz/Demut [pride/humility]: Der Stolz bezieht sich immer auf die eigene Person [Self] - also eine abstrakte Idee als Gegenstand -, wird jedoch ausgelöst durch eine Vielzahl von konkreten Ursachen. Hier zählt Hume so heterogene Faktoren wie Tugend/Laster, Schönheit/Häßlichkeit, äußere Vorteile oder Benachteiligungen, Reichtum/Armut oder Ruhmsucht und

Eitelkeit auf, denen nur gemeinsam ist, daß sie sich alle mit der Idee des "Self" verbinden können und müssen.

Aus diesem komplexeren Modell ergeben sich philosophisch einige Schwierigkeiten, die als Variante des zu dieser Zeit allgegenwärtigen commercium-Problems - also des Verhältnisses von Leib und Seele, von Körper und Geist - formuliert werden können: Denn wie ist es eigentlich möglich und denkbar, daß zwischen der vielfältigen Welt menschlicher Gefühle und der davon unabhängigen Objektwelt eine solch eindeutige Beziehung herstellbar ist? Warum ruft die abstrakte Idee des "Self", ausgestattet mit bestimmten Qualitäten oder Defiziten, unfehlbar eine bestimmte emotionale Reaktion hervor, und zwar auf identische Weise zu allen Zeiten und bei allen Menschen (vgl. 332f.)? Daß hier eine Art von durch die Natur gewährleistete prästablierter Harmonie zwischen Gefühl und Idee vorliegt, scheint Hume so evident, daß es keines weiteren Beweises mehr bedarf:

nature has given to the organs of the human mind, a certain disposition fitted to produce a peculiar impression or emotion, which we call *pride*: To this emotion she has assign'd a certain idea, *viz.* that of *self*, which it never fails to produce. (338)

Humes Behandlung der Leidenschaften ist geprägt durch das Bemühen, die Vielfalt beobachtbarer Phänomene auf möglichst wenige Grundprinzipien zu reduzieren (vgl. 334); dazu verwendet er möglichst exakte Definitionen und hierarchisch organisierte Klassifikationsmuster, die sich sogar grafisch in Form eines Baumdiagrammes darstellen ließen (vgl. 383). Die so gedanklich aufgestellten Modelle müssen anschließend an der Erfahrung überprüft werden. Dazu benutzt Hume häufig das Verfahren des Gedankenexperiments, das er nach dem Vorbild eines naturwissenschaftlichen Experiments einsetzt, indem er eine Ausgangssituation konstruiert, deren Elemente einzeln nach und nach variiert werden. Hinzu kommen, wenn auch rudimentär, neue Fragestellungen, die die Erfahrungsbasis verbreitern sollen und sich als anthropologische Topoi etablieren werden: z. B. der Vergleich mit der Tierwelt (vgl. Sec. XII) oder die Einbeziehung geschichtlicher Überlieferung als Quellenmaterial. Insgesamt handelt es sich damit bei Humes Theorie der "passions" immer noch in weit stärkerem Maße um ein philosophisches als um ein psychologisches Lehrstück.

Bei Claude-Adrien Helvétius haben sich die Empfindungen nicht nur von den Vorstellungen emanzipiert, sondern diese sogar absorbiert: Kategorisch verkündet er zu Beginn von *De l'esprit* (1758)¹⁵:

Der Zweck dieser Abhandlung besteht darin zu beweisen, daß das *physische Empfindungsvermögen* und das *Gedächtnis* die Ursachen sind, die alle unsere Ideen hervorbringen (556).

Aus der physischen Empfindungsfähigkeit resultieren auch direkt die menschlichen Leidenschaften: nämlich als Begierde nach Vergnügen oder Furcht vor dem Schmerz. Um zu beweisen, daß die Leidenschaften keinerlei unabhängigen seelischen oder geistigen Bestandteil aufweisen, behandelt Helvétius diejenigen vier Affekte als Exempel, die in der allgemeinen Meinung als am unabhängigsten von aller physischen Empfindung gelten: den Geiz, den Ehrgeiz, den Stolz und die Freundschaft. Wenn er an diesen Extremen beweisen kann, daß sie in all ihren Erscheinungsformen allein auf die Empfindungsfähigkeit zurückgeführt werden können, gilt das gleiche auch für solche Leidenschaften, die dem körperlichen Teil des Menschen näher stehen als dem geistigen - so seine Argumentation, die insofern typisch philosophisch ist, daß sie unterstellt, auch die Leidenschaften müßten sich den Gesetzen der Logik unterwerfen.

Während so Hume beispielsweise den Stolz durch den Bezug auf die Idee des "Self" - also ein metaphysisches Konzept - als Gegenstand definierte, bezieht sich bei Helvétius der Stolz zwar auch auf "das echte oder falsche Gefühl für unsere eigene Vortrefflichkeit" (311); diesem liegt jedoch subjektiv immer eine "verkleidete Lust nach Vergnügen" (315), also eine physische Begierde, zugrunde, für die die Idee der Vortrefflichkeit nur ein beliebiges Vehikel ist. Um das zu beweisen, verwendet Helvétius wie Hume Gedankenexperimente (vgl. 312); er greift im Gegensatz zu diesem jedoch weit häufiger auf das "Buch der Geschichte" (320) zurück.

Mit der stärkeren Einbeziehung historischen Beweismaterials ist ein anderes Erkenntnisinteresse unmittelbar verbunden: An die Stelle einer statischen Systematik der Leidenschaften - Begriffsdefinitionen oder Gliederungsversuche finden sich bei Helvétius bezeichnenderweise kaum - tritt deren Genealogie.¹⁶ Zentral wird in diesem Zusammenhang die bei Hume nur verschiedentlich angedeutete Frage nach dem Ursprung der

Leidenschaften (vgl. Dritte Abhandlung, Kap. 9). Die einzige Klassifizierung, die Helvétius überhaupt vornimmt, ist deshalb die nach natürlichen und gesellschaftlich bedingten Leidenschaften. Diese Kategorien sind sich jedoch nicht antagonistisch entgegengesetzt, sondern vielmehr zeitlich unterscheidbare Bestandteile der Entwicklung des Menschen: Aus den ursprünglichen natürlichen Bedürfnissen des Menschen entstehen mit der Vergesellschaftung "künstliche Leiden und Freuden" (299). Die Affekte sind in diesem Prozeß der unentbehrliche Motor des Fortschritts:

Die Leidenschaften sind in der moralischen Welt, was in der physischen Welt die Bewegung ist. Diese erzeugt und vernichtet, erhält und belebt alles, und ohne sie wäre alles tot.

Ebenso beleben die Leidenschaften die moralische Welt. (284)

Helvétius' Theorie der Leidenschaften ist ein ebenfalls primär philosophisch argumentierendes Lehrstück; die paradigmatische Leitfunktion, die bei Hume die Naturwissenschaften hatten, übernimmt bei ihm die Geschichte. Da es sich um eine monistische Theorie handelt, benötigt Helvétius weder Vermittler zwischen Leib und Seele noch eine prästabilisierte Harmonie zwischen subjektiven Affekten und der objektiven Welt ihrer Gegenstände: Die physische Empfindungsfähigkeit des Menschen allein - das heißt im Bereich der Affektenlehre: seine Selbstliebe - bestimmt seine Gedanken und sein Handeln vollständig. Der Bezug auf die Objektwelt ist irrelevant, da Objekte in diesem Modell zwangsläufig immer nur austauschbare Mittel zur Selbsterfahrung - lustvoller oder schmerzhafter, vergnüglicher oder betrüblicher Art - sein können. Das physische Empfindungsvermögen ist nach Helvétius bei allen Menschen von Geburt an gleich ausgeprägt; alle individuellen Unterschiede sind für ihn allein Ergebnis der unterschiedlichen gesellschaftlichen Umstände und vor allem der Erziehung.¹⁷ In diesem Punkt unterscheidet er sich grundlegend von den - ansonsten in vielem materialistisch inspirierten - Theorien der philosophischen Ärzte, denen die Verschiedenheit der Menschen aufgrund ihrer organischen Disposition eine durch tägliche Praxis belegte Erfahrung ist.

II.

Johann Friedrich Zückerts *Medicinische und moralische Abhandlung von den Leidenschaften* (1764)¹⁸ enthält bereits im Titel das Programm der philosophischen Ärzte: Sie soll Medizin und Moral, Arzneikunst und Philosophie verbinden und damit sowohl die Defizite der bisherigen philosophischen Behandlung der Leidenschaften kompensieren - ihre Konzentration auf seelische Phänomene und die Vernachlässigung körperlicher (vgl. Vorrede, 3) - wie auch die Vorwürfe gegen die Mediziner - ihre zu "mechanische" Denkweise (52) - widerlegen. Bei der Lektüre wird jedoch schnell deutlich, daß der medizinische Aspekt, und zwar speziell der diätetisch-therapeutische, stark im Vordergrund steht. Philosophisch schlägt sich der Arzt Zückert folgsam auf die Seite der rationalistischen Wolffschen Philosophie: Die Leidenschaften sind für ihn Teil der Erkenntniskräfte (vgl. 89); dabei unterscheidet er ganz schulgemäß zwischen vernünftigen, geistigen Leidenschaften, die aus deutlichen Vorstellungen entstehen, und sinnlichen Leidenschaften, die aus dunklen und konfusen Vorstellungen hervorgehen (4). Alle Leidenschaften sind so zwar geistiger Natur, haben jedoch zwingend Auswirkungen auf den Zustand des Körpers. Zwischen Geist und Körper, die in einer "unzertrennlichen Verbindung" (6) stehen, vermittelt das "System der Nerven" (ebd.), ohne daß genauer ausgeführt wird, wie das im einzelnen vor sich gehen soll. Der Kern des commercium-Problems liegt für den Mediziner vielmehr ganz auf der Ebene der Symptomatik, nämlich der wundersamen "mechanischen Übereinstimmung des Gesichts mit den Affecten" (9) - also einer Art prästabilierten Harmonie von physischen Ausdruckszeichen und psychischen Vorgängen.

Körperliche Symptomatik und geistige Ursachen stehen auch in Zückerts Schilderung der Einzelaffecte - ungegliedert nach dem Muster der Affectenlisten - meist unverbunden nebeneinander. So soll die Traurigkeit (§ 28) philosophisch auf der "mangelnden Einsicht" (33) in die weise Verknüpfung der zufälligen Dinge dieser Welt beruhen; aus medizinischer Sicht schildert Zückert daran anschließend einen Krankheitsverlauf hin zur Melancholie. Das gleiche gilt für die "Seelen-Cur" (Vorrede, 4), die er zu deren Behandlung vorschlägt und die bekannte Therapievorschlüsse von Medizinern wie von Philosophen vereint: Man verflüssige die Säfte, rotte die "festsitzende Idee" (54) aus und Sorge anschließend für hinreichende Zerstreung. Allgemein gilt für die Therapie der

Leidenschaften als "Krankheit der Seele" (Vorrede, 4) - so Zückert mit einem klassischen Topos der Affektenlehre -: Die Philosophie muß vor allem die Deutlichkeit der zugrundeliegenden Vorstellungen fördern, indem sie die "Fackel der Deutlichkeit anzündet" (86); die Medizin sorgt für eine "diätetische Lebens-Ordnung" (ebd.).

Bezüglich der Entstehung der Leidenschaften zählt Zückert eine Liste von Faktoren auf, die exemplarisch für die anthropologische Literatur zu diesem Thema ist. Von besonderem Einfluß sind das individuelle Temperament, die Erziehung (§ 43f.), die Gewohnheit (§ 48), der Einfluß von Krankheiten (§ 49), Klima (§ 50), Rauschmitteln (§§ 51-54) und dem jeweiligen Lebensalter (§ 55f.). Diese Ursachenreihen - meist verbunden mit einer unterschiedlich stark ausgeprägten Luxus- oder Degenerationskritik - haben gegenüber analytisch argumentierenden und begrifflich strengen Deduktionen den Vorteil, daß sie komplexe Phänomene wie die Affekte gar nicht auf möglichst wenige Ursachen reduzieren sollen - so wie es beispielsweise für Hume ein unhintergebares Postulat wissenschaftlichen Arbeitens war. Darüber hinaus kompensieren sie auch den Ausfall abstrakter moralischer Beurteilungskriterien: Da im Bereich des Körperlichen nicht sinnvoll von Gut und Böse gehandelt werden kann, werden diese metaphysischen Kategorien ersetzt durch die diätetischen Kategorien des Maßes und des Übermaßes. Damit ist jedoch eine große Streubreite des moralischen Urteils gegeben: So kann Zückert selbst die Wollust als die "allgemeinste, die herrschendste Leidenschaft unter den Menschen" (13) damit rechtfertigen, daß sie von Gott als "Hilfsmittel der Gesundheit" (14) und als unentbehrliche Kompensationsmöglichkeit in einem Leben, das als "Sclavenstand" "aus einer Reihe mähseeliger und verdrießlicher Tage" (S. 15) bestehen würde, gedacht sei.

An die Stelle des philosophischen Gedankenexperiments oder des analytischen Beweises tritt bei dem Mediziner Zückert und, noch in weit größerem Maße, bei dem Schweizer Arzt Samuel Auguste Tissot die anekdotisch dargebotene Fallgeschichte - sei sie aus medizinischer Fachliteratur, eigener Praxiserfahrung oder aus der Geschichte entnommen. Wie Zückert behandelt Tissot in seinem *Traité des Nerfs* (1770) im 9. Kapitel "Von den moralischen Ursachen der Nervenkrankheiten" die Leidenschaften nacheinander und ohne erkennbare Ordnung. Er betont dabei vor allem, wie

Helvétius und Zücker, ihre Motivations- und Kompensationsfunktion für menschliches Handeln, "weil ohne Leidenschaften, bloß schwache Determinationen, ein schläfriges Betragen und wenige Vergnügungen existieren würden" (266). Eben diese praktische Unentbehrlichkeit macht es auch für Tissot unmöglich, bei der moralischen Bewertung der Affekte zu eindeutigen Ergebnissen zu kommen: Vielmehr müssen alle Leidenschaften sowohl auf ihre heilsamen wie auch schädlichen Einflüsse auf die Gesundheit betrachtet werden. An die Stelle der philosophischen Teleologie, die die Eingliederung der Affekte in ein vernünftiges System der Welt/der Natur ermöglicht, tritt bei den Ärzten eine funktionale Betrachtung der Leidenschaften bezüglich ihres therapeutischen Werts für Leib und Seele des Individuums.

III.

Auch der Göttinger Philosophieprofessor Johann Georg Heinrich Feder schreibt seinen 1785 in zwei Teilen veröffentlichten *Untersuchungen über den menschlichen Willen*²⁰ das Programm bereits in den ausführlichen Titel ein: Während der Haupttitel noch eine schulphilosophische Abhandlung versprechen könnte, akzentuieren die "Naturtriebe" und "Verschiedenheiten" im Untertitel einen eher anthropologischen oder materialistischen Ansatz; das "Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit" weist in Richtung Moralphilosophie, während die "Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren" auf die moralistische Tradition der Menschenkenntnis zurückgehen. Der damit schon angedeutete unbekümmerte Eklektizismus ist nicht nur ein wesentliches Kennzeichen des Federschen Textes, sondern der deutschen Popularphilosophie überhaupt, und läßt sich fast auf allen Ebenen der umfangreichen Abhandlung nachweisen.

Feders Affektenlehre ist, da sie im Kontext einer Lehre des Willens steht, zunächst eine Theorie der menschlichen Triebe und Neigungen - also betont aktivistisch gegenüber den aus der Antike überlieferten Definitionen der Gefühle als *passio*, als Erleiden von etwas, die Lockes und Humes Definitionen prägen. Als "wesentlichen und allgemeinen Trieb des menschlichen Willens" bestimmt Feder den "Trieb zum Vergnügen" (I, 84). Die dadurch hervorgerufenen, unwillkommenen materialistischen Konnotationen

schwächt er dadurch ab, daß er - in der Nachfolge Rousseaus - zum einen die damit verbundene "Selbstliebe" als "Bestreben nach eigener Wohlfahrt" (I, 85) abgrenzt gegen eine gesellschaftlich schädliche "Eigenliebe" (I, 86). Zum anderen wird dieser egoistische Trieb ergänzt durch den altruistisch-gesellschaftlichen der "Sympathie",

eine der wichtigsten Eigenschaften der menschlichen Natur, deren genauere Erkenntniß in der Wissenschaft vom menschlichen Gemüthe eben so viel Licht anzündet, als die Bemerkung der Gesetze der natürlichen Folge und Verknüpfung der Ideen in der Wissenschaft vom menschlichen Verstande (I, 88).

Weiterhin vergleicht Feder die Lehre von der Sympathie in den "moralischen Wissenschaften" mit den "von *Neuton* angegebenen Bewegungsgesetzen" in der Physik (I, 90): Beides seien Grundgesetze und Grundlehren, die als "gemeinschaftlicher Grund" (I, 89) verschiedenster Phänomene das Verständnis des "Systems der Natur" (ebd.) ungeheuer gefördert hätten.

Beide Vergleiche sind aufschlußreich: Sie demonstrieren, daß mit der Sympathie ein Verknüpfungsprinzip gefunden ist, das gleich auf mehreren Ebenen Verbindungen herstellen kann, wie es die Ideenassoziation - als zentraler Topos sowohl der Philosophie wie auch der Psychologie - und die Bewegungsgesetze - als Basis der physikalischen Welterklärung und damit zugleich der mechanistisch verstandenen Physiologie - auch leisten. Die Suche nach solchen Verbindungsgliedern wird offensichtlich dort notwendig, wo eine metaphysisch begründete Korrespondenz zwischen den Phänomenen der Objektwelt und der menschlichen emotionalen Reaktionen darauf nicht mehr nach Art der prästabilierten Harmonie vorausgesetzt werden kann. Was für Ärzte wie Zückert und Tissot eine Sache der Nerven ist, leistet für Feder die Sympathie als Verknüpfungsprinzip, das gleichermaßen in der Welt der Vorstellungen - als Variante der Ideenassoziation - wie in der physischen Welt - beispielsweise als Verbindung verschiedener Organe durch das Nervensystem - nachgewiesen werden kann.

In dieser Hinsicht zeigt sich Feder als professioneller Philosoph, der sowohl von einem allen Phänomenen zugrundeliegenden "System der Natur" ausgeht wie auch nach möglichst einheitlichen Prinzipien zu dessen Erklärung sucht. Eine

genaue begriffliche Definition der Affekte gibt Feder jedoch bezeichnenderweise nicht. Seine Vermutung, daß die Affekte, "wenn sie auch nicht aus dunkeln und verworrenen Vorstellungen entstanden sind, [...] solche hervorbringen" (I, 123) ist eine abgeschwächte Variante der rationalistischen Bestimmung, die eher dazu dient, den Mangel an systematischer Argumentation sozusagen als unerwünschte Nebenwirkung des Gegenstands zu entschuldigen. So führt Feder bei der Beschreibung des Zorns - der „pathologischsten“ aller Leidenschaft seit der Antike schlechthin - aus:

Die Gesetze der Vernunft und Ordnung sind einfach und übereinstimmend, und daher auch leichter zu erkennen. Aber die Gesetze der Thorheit und Unordnung, an denen der Zufall so viel Antheil hat, unzählig und unter einander widersprechend. (I, 142)

Auch in der Behandlung der einzelnen Affekte verfolgt Feder keine konsequente Klassifizierung oder Systematik. Seine Einteilung der "Gemüthszustände" in ruhige und "Affecte" (I, 120) spiegelt vage Humesche Kategorien ("calm"/"violent"), ebenso seine Unterscheidung angenehmer, unangenehmer und vermischter Affekte. Die unter diesen Kategorien behandelten Einzelaffekte können jedoch nicht - wie bei Hume - systematisch auf bestimmte Objekte und Ursachen zurückgeführt werden, sondern erscheinen als konventionelle "Namen" (I, 138); von der "Menge der Namen, die wir haben", ist kein Rückschluß auf die "Menge der Dinge, die da sind" (ebd.) zulässig. Die mit diesen willkürlichen Bezeichnungen assoziierten Phänomene können nur beschreibend aufgezählt, mit einer Fülle von Beispielen demonstriert und auf eine große Verschiedenheit von Ursachen zurückgeführt werden - ganz ähnlich, wie es auch in der medizinisch-anthropologischen Literatur vorgeführt wird.

Allerdings unterscheiden sich die von Feder bevorzugten Quellen signifikant von denen Tissots oder Zückerts. Sein bevorzugter Kronzeuge ist der schottische Historiker Robertson. Die Ursache hierfür liegt wohl in einer besonderen Eigenheit der deutschen Popularphilosophie - diesmal ein entschärftes Erbstück des französischen Materialismus -, nämlich ihrem Interesse an gesellschaftlich-kulturellen Entwicklungen.²¹ Neben Robertson benutzt Feder außerdem eine Vielzahl weiterer Quellen. Seine

philosophischen Gewährsmänner reichen von Helvétius und Rousseau bis zu Henry Home und Adam Smith - die Auswahl spiegelt wiederum Feders kulturhistorische und gesellschaftlichstheoretische Interessen. Dazu kommt ein neues Genre, das auch Wezel intensiv auswertet: die Reiseberichte aus fernen Ländern und "primitiven" Kulturen beispielsweise von Peter Pallas, John Hawkesworth, Georg Forster und David Cranz. Auch die medizinischen Schriften von Johann Georg Zimmermann und Tissot sind für Feder wie Wezel wesentliche Materialsammlungen. Schließlich zitiert Feder häufig seine popularphilosophischen Zeitgenossen Garve, Sulzer, Meiner und Mendelssohn, die von Wezel bezeichnenderweise kaum zur Kenntnis genommen werden - seine philosophischen Vorbilder sucht dieser bekanntermaßen eher in England und vor allem Frankreich.

Auch bezüglich der moralischen Bewertung der Affekte bietet Feder in eklektizistischer Manier ein ganzes Spektrum an Argumenten auf. Auf die therapeutische Einschätzung der philosophischen Ärzte verweist er nur kurz (vgl. I, 126); ansonsten argumentiert er teleologisch in rationalistischer Manier. So unterstellt er zunächst, daß der "weise Urheber der Natur" bestimmte Affekte für eine vernünftige Wirkung "bestimmt" habe (I, 160); diese trete jedoch nur ein, wenn sich der Affekt in seinen "natürlichen Grenzen" (ebd.) halte. Schon diese Mischung aus Vernunft und Natur ist bezeichnend für Feders Argumentationsweise: Die Affekte als Naturtriebe können zwar nicht direkt durch die Vernunft begrenzt und reguliert werden, haben jedoch eine sinnvolle Funktion im Rahmen einer insgesamt vernünftigen Weltordnung. Die wesentliche Gefahr, die sie mit sich bringen, ist deshalb intellektualistisch als "irriges Urtheile und unschickliche Handlungen" (I, 123) zu bestimmen. Schließlich ist ihre Antriebskraft gerade im Rahmen einer Theorie des Willens nicht zu unterschätzen: Das demonstrieren für Feder der "Held in der Schlacht" (I, 122), die Patrioten, die Weisen und die Stoiker als Heroen der Pflichterfüllung. Hier variiert Feder also den Topos von der motivierenden Kraft der Leidenschaften in bezeichnender Weise: Sie dienen nicht wie bei Helvétius und Zückert vorrangig dazu, den Menschen überhaupt aus seiner Trägheit zu reißen, der Langeweile zu entgehen oder negative Erfahrungen zu kompensieren, sondern werden für den gesellschaftlichen Nutzen in Anspruch genommen.

IV.

Im Gegensatz zu den dualistischen Systemen der Empiristen mit ihrer Unterscheidung von Wahrnehmen/Fühlen und Denken, dem monistischen Ansatz von Helvétius und den anthropologischen Konzepten eines influxus physicus zwischen Leib und Seele unterscheidet Wezel in seinem *Versuch über die Kenntniß des Menschen* (1784/1785) vier Klassen von Phänomenen am Menschen, die gleichberechtigt nebeneinander stehen und vielfältig miteinander in Verknüpfung treten können. Die erste Klasse sind die automatischen oder mechanischen Wirkungen, die er im ersten Teil des *Versuch* behandelt: Darunter versteht er unwillkürliche Körpervorgänge sowie die rein anatomische und physiologische Konstitution des Menschen. Die zweite Klasse bilden die sinnlichen Wirkungen oder Empfindungen, denen der gesamte zweite Teil sowie der verlorengegangene dritte Teil gewidmet sind. Darauf sollte der Bereich des Denkens, der geistigen Ideen und Vorstellungen folgen; der vierte Komplex schließlich hätte die Willensäußerungen des Menschen umfaßt.²²

Diese Klassifikation folgt zwar äußerlich traditionellen Vermögensmodellen, hebt die mit diesen zumeist verbundenen Hierarchievorstellungen jedoch auf - und zwar sowohl in systematischer Hinsicht wie auch bezüglich der damit verknüpften Wertvorstellungen. So konstatiert Wezel zu Beginn des zweiten Teils, mit dem er nunmehr das "eigenthümliche Gebiet des Philosophen" (II, 3) betrete:

bey dem ersten Schritte kommt uns ein halb wüstes Feld entgegen. Mit der ganzen Aufmerksamkeit auf den denkenden Theil des Menschen gerichtet, behandelte man die Empfindungen fast verächtlich [...]; gleichwohl machen sie beinahe die Hauptsache im Menschen aus (ebd.).

Zur Begründung dieser Umwertung zählt Wezel anschließend eine Reihe nunmehr schon bekannter Argumente auf: Die Empfindungen seien die Grundlage für die Entwicklung unserer Vorstellungen; sie seien der wesentliche, wenn nicht gar für viele Menschen der einzige Antrieb zum Handeln; sie hätten schließlich als "Unterhändler" (II, 4) die Schlüsselrolle im Verhältnis zwischen Leib und Seele. Physisch bestimmt er sie als "*Modifikation unsers*

Bewußtseyens, die auf eine Veränderung in unsern Nerven und Blutgefäßen erfolgt" (II, 6); sie unterscheiden sich jedoch durch ihren bewußten Charakter von den unbewußt ablaufenden mechanischen Körpervorgängen, der ersten Phänomenenklasse. Mit der dritten Phänomenklasse, den Vorstellungen, verbindet sie, daß sie mit einer Veränderung im Gehirn oder dessen Nerven zwingend verbunden sind. Als Vermittlungsmedium fungiert also bei Wezel wie bei den philosophischen Ärzten das Nervensystem; die Physiologie stellt die Brücke zwischen der Physik - im Bereich des Körpers - und der Philosophie her.²³

Wegen der wesentlichen Bedeutung der Nerven für die Theorie der Empfindungen leitet Wezel auch sein grundlegendes Klassifikationsschema der Affekte aus deren Aufbau ab: Je nachdem, ob sich die Veränderung am inneren oder äußeren Nervenende vollzieht, handelt es sich um innere oder äußere Empfindungen.²⁴ Die erste Kategorie umfaßt sowohl die Eindrücke der fünf Sinne²⁵ wie auch "körperliche Gefühle" wie Hunger/Durst, Wärme/Kälte etc. - also einen Bereich, der bei Hume noch explizit als unphilosophisches Thema zurückgestellt wurde -; die zweite ist den Gefühlen im eigentlichen Sinn vorbehalten. Innerhalb dieser Gruppe der Gefühle erwähnt Wezel mehrere weitere philosophisch-analytische Gliederungsvorschläge - beispielsweise nach einfach/gemischt/zusammengesetzt, ähnlich wie bei Hume und Feder -, ohne diese jedoch im weiteren zu verwenden. Statt dessen fährt er fort in der aus der medizinischen und anthropologischen Literatur verbreiteteren Form der Affektenliste. Diese ist - ohne daß Wezel dies systematisch reflektiert - in ihren grundlegenden Zügen dualistisch angelegt (wie die Empiristen behandelt Wezel mit Vorliebe Affektenpaare) sowie nach rationalistischen Muster aufsteigend von physisnahen Emotionen bis zu den geistigen Empfindungen "eines lebhaften Ideenganges, der Seelenkraft, des eigenen Werths, der Personalität, der Identität, des Daseyns" (II, 14f.) organisiert.²⁶ Auch hier zeigt sich also, ähnlich wie bei Feder, zwar eine Anlehnung an philosophische Strukturierungsmuster, jedoch ohne die Übernahme von deren strengen systematischem Anspruch.

Recht ausführlich reflektiert Wezel hingegen ein Problem, das schon bei Feder angedeutet wurde, nämlich das unbefriedigende

Verhältnis von Zeichen und Sache bei der wissenschaftlichen Untersuchung von Emotionen:

Die Unvollkommenheit der Sprache wird mich oft zu einer Unordnung nöthigen, die ich voraus entschuldigen muß. Unser Selbstgefühl macht uns mit tausend Empfindungen bekannt, wofür die Sprache keine Namen hat [...]: wie soll ich also mit dem Leser sprechen, da ich keine Zeichen habe, ihm meine Gedanken mitzutheilen? (II, 28)

Im einzelnen kritisiert Wezel vor allem, daß für die direkte Bezeichnung der Feinabstufung der Affekte nach Grad und Mischung²⁷ keine hinreichende Anzahl von Termini verfügbar sei. Eine indirekte Umschreibung sei deshalb unmöglich, da Emotionen schlechthin nicht vergleichbar mit materiellen Dingen der Natur seien. Eine metaphorische Redeweise sei für wissenschaftliche Darstellungen zu wenig präzise, da der Assoziation der Leser ein zu weiter Spielraum bleibe.²⁸ Die philosophische Terminologie schließlich leide darunter, daß man sich bisher zu stark auf die Vorstellungen und Ideen konzentriert habe; zudem seien viele Begriffe aus dem Bereich der Empfindungen im Verlauf der Geschichte diffamiert und mit Vorurteilen belastet worden (vgl. II, 28-33). Locke benutzte die Affektbezeichnungen noch als quasi-wissenschaftliche Termini, die in gleicher Weise definiert werden können wie ein metaphysisches Abstraktum; Wezel hingegen kann nur noch versuchen, individuelle, stark differierende Erfahrungen und konventionelle Namen so gut wie möglich zur Deckung zu bringen.²⁹

Gerade wegen dieser grundsätzlichen methodischen Schwierigkeit bemüht sich Wezel um eine desto präzisere Redeweise - weshalb er manchmal sogar eingebürgerte Metaphern wieder auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückführt. Ein schönes Beispiel dafür ist seine Behandlung von Wärme/Kälte im Kapitel über die körperlichen Gefühle. "Warm" und "kalt" konnten im 18. Jahrhundert bekanntermaßen vielen Begriffen als Attribut angehängt werden, um damit einen bestimmten Geistes- oder Gefühlszustand zu kennzeichnen; die „warmen“ und „kalten Köpfe“ sind, gerade in den vielfältigen kontroversen Debatten um die Aufklärung und ihre Folgen, allgegenwärtig. So befindet auch Wezel: "Diese beiden Gefühle, Wärme und Kälte, hängen sich an alle unsre Empfindungen" (II, 121f.); er meint diese Aussage jedoch im

Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch wörtlich. Ausführlich beschreibt er, wie der Körper auf Temperaturveränderungen physiologisch reagiert, und spekuliert anschließend, daß die gleichen Vorgänge bei jeder affektiven Erregung im Körper ablaufen, diese also mit spezifischen Wärme- oder Kältereaktion in bestimmten Organen und Körperteilen zwingend verbunden sind (vgl. II, 123ff.).

Während in diesem Beispiel ein direkter Durchgriff von der physiologischen Ebene auf die psychologische vorliegt, versucht Wezel auch umgekehrt, ursprünglich philosophische Probleme physiologisch zu reformulieren. So stellt er das Generalthema des 17. und 18. Jahrhunderts schlechthin, die Theodizee-Problematik, in abgewandelter Form zur Debatte: Es sei zu untersuchen, ob "die natürliche Einrichtung des Menschen es mit sich bringt, daß durch die Revolutionen des Mechanismus mehr unangenehme als angenehme Empfindungen in uns entstehen" (II, 156). Er unterteilt damit, daß es die körperliche Ausstattung des Menschen und seine Anpassung an seine jeweilige Umwelt sind, die letztlich den Ausschlag für sein Glücks- oder Unglücksempfinden in dieser Welt geben. Damit ist jedoch ein weiteres Spektrum von empirischen Phänomenen und graduellen Unterschieden zu berücksichtigen, wie Wezels in diesem Zusammenhang angeführten ethnologischen Beispiele demonstrieren; es geht also weder um die beste noch um die schlechteste aller möglichen Welten, sondern um eine relativistische Bilanzierung von Glück und Unglück unter den verschiedensten Bedingungen.

Auch allgemein ist es für Wezel unmöglich, die Affekte eindeutig moralisch zu bewerten. Selbst die Orientierung an einfachen Lust-/Unlust- oder Vergnügen-/Schmerz-Schemata ist keine Hilfe mehr:

Nach dem ersten Anblicke zu urtheilen, scheint das Vergnügen ungleich wohlthätiger zu seyn als der Schmerz: gleichwohl hat es weit schlimmere physische und moralische Folgen. (II, 153)

Dabei ist Wezels Interesse an moralischen Beurteilungen sowohl im *Versuch* wie auch in seinen literarischen Werken - dort mit noch drastischeren Folgen, wenn man beispielsweise an den *Belphegor* denkt - eher gering ausgeprägt. Selbst dort, wo Wezel noch im traditionellen philosophischen Sinne teleologisch argumentiert, tut er dies mit einem bedeutsamen Unterschied: Es ist nicht - wie

beispielsweise bei Feder - der "weise Urheber der Natur" (Feder, Untersuchungen, I, 160), der den einzelnen Affekten ihren guten Sinn und ihre Funktion für den Menschen gegeben hat, sondern die Natur selbst, die "unmöglich so sehr mit sich selbst uneinig seyn" (Wezel, Versuch, II, 327) kann, dem Menschen die Anlage zu einem Affekt mitzugeben, der "lauter schlimme Folgen und keine guten hervorbrächte" (ebd.). Diesen Grundsatz erläutert Wezel am Beispiels des Neides, also einer höchst verrufenen menschlichen Eigenschaft. Für Feder war der Neid ein "nur bey den schlechtesten Menschen gewöhnlicher Gemüthszustand" (Feder, Untersuchungen, I, 177), der aus dem "Verderbniß" des natürlichen Grundtriebes der Sympathie resultiert (ebd.); er sei gekennzeichnet durch Unvernunft - der Neidische sieht nicht die "natürlichen Verknüpfungen der Dinge in der Welt" (I, 178) -, Unempfindsamkeit - er nimmt keinen Anteil an dem Schicksal anderer - und mangelnder Aufmerksamkeit - er fühlt sich unberechtigt benachteiligt. Der Neid ist also für Feder eine Art moralischer Verkrüppelung, die aus intellektueller und emotionaler Minderleistung entsteht, und eindeutig negativ zu werten. Wezel hingegen beurteilt ihn - ähnlich wie den Schmerz auf physiologischer Ebene - als "eher nützlich als schädlich" (Wezel, Versuch, II, 332):

Er ist nicht nur eine unvermeidliche Folge von der Einrichtung unsers Wesens, sondern auch eine nothwendige Triebfeder der Thätigkeit [...]. An allen großen und kleinen Veränderungen der Welt hatte der Neid Antheil (ebd.).

Das Argument verweist nicht nur auf den allgemeinen Topos der traditionellen Affektenlehre, daß allein starke Empfindungen den Menschen zum Handeln motivieren, sondern ist in dieser Formulierung im 18. Jahrhundert speziell für den Enthusiasmus reserviert.³⁰ Und genau wie dieser in Schwärmerei übergeht, wenn er sich nicht nach dem genauen Wert seines Gegenstandes bemißt, befindet Wezel im Falle des Neides, er müsse mit "dem wahren Werthe des beneideten Gegenstandes und mit der Möglichkeit, ihn zu erlangen, in genauem Verhältnisse stehen" (ebd.). Der Neid ist damit sozusagen ein moralisches Gefühl mit umgekehrten Vorzeichen: Er dient einem guten Zweck, wenn auch mit einem übel beleumdeten Mittel.

Exemplarisch für Wezels Behandlung der Einzelaffekte soll kurz seine Darstellung der Scham (II, 220 ff.) vorgestellt werden. Der recht umfangreiche Artikel beginnt nicht mit einer begrifflichen

Definition, sondern mit einer ausführlichen Beschreibung der physischen Ausdrucksformen, die die Scham begleiten. Anschließend zählt Wezel kurz - unter Berufung auf Tissot und Zimmermann, seine beiden Hauptlieferanten für besonders kuriose Fallgeschichten - einige Beispiele von Personen auf, die vor Scham gestorben sein sollen. Diese sollen vermutlich zum einen, ganz pragmatisch, die Unterhaltsamkeit des Textes erhöhen, indem sie den Leser "mit schönen Erzählungen in Erstaunen" setzen (II, 2), wie es Wezel in seiner kurzen Vorrede zum zweiten Band auch Tissot und Zimmermann unterstellt. Zum anderen "zergliedert" (II, 222) sie Wezel und grenzt dadurch das Schamgefühl von ähnlichen Emotionen wie Zorn, Ärger, Schrecken ab; an die Stelle einer positiven begrifflichen Definition tritt also eine Art Ausschlußverfahren.³¹

Schließlich behandelt Wezel ausführlich die Frage, ob sich die Scham zu allen Zeiten und bei allen Menschen auf die gleiche Weise äußert - also ein natürliches oder konventionelles Gefühl sei. Er verfaßt zu diesem Zweck eine kompakte Sittengeschichte der Scham, die die verschiedensten inneren und äußeren Einflußfaktoren in bekannter Weise, aber mit großer Variationsbreite aufzählt und vor allem miteinander in Beziehung setzt: So berücksichtigt er Klima, Temperament, Gewöhnung, Kultivierung, Erziehung, gesellschaftliche Konventionen, die Entwicklung der Sprache sowie ideologische Vorgaben. Dabei bezieht er eine Vielzahl ethnologischer Beispiele aus der Reiseliteratur ein. Der Artikel schließt mit einer kurzen Bewertung des Affekts, bei der Wezel zwischen guten und schlechten Wirkungen abwägt und auf das "gehörige Maaß" (II, 250) verweist, also ähnlich wie die philosophischen Ärzte stärker therapeutisch denn moralisch urteilt.

Exemplarisch lassen sich an diesem Beispiel Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Wezelschen Affektenlehre zu den vorgestellten philosophischen, medizinisch-anthropologischen und popularphilosophischen Texten herausarbeiten. Von einem streng philosophischen Ansatz wie demjenigen der englischen Empiristen unterscheidet sich Wezels Theorie durch ihre offensichtlichen Mängel bezüglich Systematik in der Klassifikation, begrifflicher Strenge und analytischer Argumentation. Zwar bemüht Wezel sich explizit und ausgiebig um präzise sprachliche Vermittlung des Sachverhalts, geht dabei jedoch von der Alltagssprache aus, anstatt

tradierte philosophische Termini zu übernehmen oder neu zu definieren. Die einzelnen Affekte definiert Wezel nicht abstrakt, sondern kreist den Gegenstand durch Fallgeschichten, Beispiele aus Historie und Ethnologie sowie eigene Erfahrungen ein und bestimmt ihn eher negativ durch die Abgrenzung von verwandten Phänomenen. An die Stelle einer Tafel der Affekte tritt die Erzählung von deren Symptomatik und Entwicklungsgeschichte.³²

Von den Empiristen übernimmt Wezel vor allem die kategorische Beschränkung der Erkenntnisquellen auf die Erfahrung - sei es eigene oder fremde - sowie die besondere Betonung der Kategorie der Kausalität. Da Wezel nur Phänomene und Wirkungen im Menschen kennt, besteht seine wesentliche gedankliche Leistung darin, diese nach dem "*Gesetz der allgemeinen Verknüpfung*", dem "einzigem Gesetz, das durch die ganze menschliche Natur herrscht" (I, 129) in eine kausale Verbindung zu bringen. Die Herstellung möglichst komplexer Verknüpfungen von Wirkungen innerhalb einzelner und zwischen den von Wezel konstruierten Phänomenenklassen ist deshalb das wesentliche Erkenntnisziel im *Versuch*, das im ersten Teil bei den automatischen Wirkungen auch mit größerer Konsequenz verfolgt wird. Im Bereich der Affekte hingegen bleibt es häufig bei den etwas zusammenhanglosen, aus materialistischer wie medizinischer Literatur bekannten Faktorenketten innerer und äußerer Einflüsse; doch manchmal gelingt es Wezel auch hier, wie im Beispiel der Scham, heterogene Faktoren zumindest in einen überzeugenden Entwicklungs- und Erzählsammenhang zu bringen.³³

Dieses genealogische Interesse wie auch seine pragmatisch-funktionale Betrachtungsweise der Empfindungen auf ihren Wert für die menschliche Entwicklung hin verbinden Wezel mit Helvétius. Sein Empfindungsbegriff ist jedoch gegenüber dem "physischen Empfindungsvermögen" des französischen Philosophen stärker differenziert und auf eine konkrete physiologische Basis bezogen. Die Schlüsselrolle der Nerven als Vermittler zwischen den relativ eigenständigen Bereichen von Körper und Geist übernimmt Wezel von den philosophischen Ärzten, ebenso deren vor allem therapeutische statt moralische Bewertung der Leidenschaften. Sein Modell dieser Vermittlungsleistung ist jedoch ungleich präziser und komplexer gegenüber einfachen influxus-Konzepten, die eine "unzertrennliche Verbindung", wie bei Zückert, zwar konstatieren,

aber niemals im einzelnen nachweisen können, sondern Medizin und Moral zweigleisig nebeneinander behandeln und sicherheitshalber das Ganze mit einem philosophisch-teleologischen Überbau wie der prästabilierten Harmonie versehen.

Dieser Verzicht auf ein übergeordnetes moralphilosophisches System, das die Bewertungskategorien bereitstellt, unterscheidet Wezels Text von dem in vielerlei Hinsicht verwandten Überlegungen Feders. Beide bemühen sich um Popularität, Lesbarkeit und praktische Verwendbarkeit ihrer Darstellung; beide bedienen sich unbekümmert eklektizistisch im philosophischen und medizinischen Erkenntnis- wie Methodenrepertoire. Dabei ist Wezels Affektenlehre als Bestandteil einer allgemeinen Lehre von Menschen stärker auf das Individuum bezogen, während Feder im Rahmen seiner Theorie des Willens eher auf gesellschafts- und kulturhistorische Entwicklungen abstellt; daraus resultiert auch Wezels stärkere Einbeziehung des Körpers und seiner Gefühle gegenüber Feders intellektualistischerem Ansatz.

Insgesamt läßt sich Wezels Text also tatsächlich nur schwer in eine der "bekannten Wissenschaften" (s. o.) einordnen. Das liegt vor allem daran, daß Wezel die Rede vom "ganzen Menschen" ernster nimmt als die meisten zeitgenössischen Anthropologien, die den dem commercium-Problem zugrundeliegenden Dualismus häufig eher vertuschen als vermitteln können und dabei - je nach Autor - stärker die philosophische oder die medizinische Seite hervorheben; aus dieser Problematik erklärt sich wohl auch Wezels oben zitierte Zurückweisung, es handele sich bei dem *Versuch* eben nicht um eine Anthropologie. Seine Zurückhaltung gegenüber metaphysischen Erklärungsmustern und moralphilosophischen Wertesystemen und seine starke Einbeziehung von medizinischen Fakten wie auch anekdotischen Fallgeschichten erschweren es jedoch, den *Versuch* als fachphilosophischen Text zu lesen - zumal er sich weder in eine empiristische, noch in eine materialistische oder sensualistische Tradition bruchlos einfügen läßt, sondern eklektizistisch Elemente aus allen philosophischen Schulen des Jahrhunderts verschmilzt. Als popularphilosophischer Text taugt er schließlich nicht recht, da er zu detailliert und zu ausführlich Fachwissen aus verschiedenen Disziplinen einbezieht und eine pragmatisch-moralische Nutzenanwendung konsequent verweigert.

Wezels *Versuch über die Kenntniß des Menschen* ist damit, so könnte man resümieren, weder der große Wurf eines genialen Einzelgängers noch ein gescheitertes Unternehmen eines größenwahnsinnigen Mächteternphilosophen. Er ist ein Versuch, das verstreute Wissen vom Menschen noch einmal in einem möglichst vielschichtigen und umfassenden Modell zusammenzufassen, bevor es sich endgültig in die Fachdisziplinen verliert - behaftet mit den Schwächen wie auch Hellsichtigkeiten des Dilettantismus gegenüber den Stärken wie Betriebsblindheiten der Fachdiskurse.

1) Johann Karl Wezel: Versuch über die Kenntniß des Menschen. 2 Bde. Leipzig 1784/1785. Im folgenden wird aus dem *Versuch* zitiert unter Angabe der Bandzahl (römische Ziffer) und Seitenzahl (arabische Ziffer).

2) Vgl. zur Geschichte der Anthropologie im 18. Jahrhundert Mareta Linden: Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts. Bern/Frankfurt 1976; Wolfgang Riedel: Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur. 6. Sonderheft: Forschungsreferate. 3. Folge. Tübingen 1994, S. 93-157; Jutta Heinz: Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Berlin/New York 1996.

3) So sieht beispielsweise Hans Henning den "mechanischen Materialismus der französischen Philosophen des XVIII. Jahrhunderts" als Hauptquelle (vgl. Henning: Johann Karl Wezels 'Versuch über die Kenntniß des Menschen' (1784/85). In: *arcadia* 15 (1980), S.258-277; hier: S. 258). Seine Behauptung, Wezel habe La Mettrie im *Versuch* als Quelle zitiert (vgl. S. 271), ist nachweisbar falsch; Wezel bezieht sich an einer Stelle auf Helvétius und mehrfach auf Rousseau und Voltaire, nennt aber niemals La Mettrie. - Franz Futterknecht geht in seinem Beitrag "Physiologie und Anthropologie - Johann Carl Wezels Menschenbild im philosophischen Kontext seiner Zeit" (in: Hartmut Laufhütte (Hrsg.): *Literaturgeschichte als Profession*. Tübingen 1993, S. 145-178) ausführlich auf die philosophischen und medizinischen Hauptströmungen der Zeit ein, stellt jedoch leider keine konkrete Verbindung zu Wezels *Versuch* her. Bezüglich seiner abgewogenen Einschätzung der Bedeutung materialistischer Quellen für Wezel ist ihm eher als Henning zuzustimmen: "Zweifelloos ist Wezel von seiner philosophischen Ausrichtung her in die Tradition des materialistisch-sensualistischen Denkens einzuordnen, selbst wenn er nicht in allen Punkten mit den prominentesten Vertretern dieser philosophischen Richtung übereinstimmt" (160).

4) So hat er bekanntlich behauptet, daß er Locke und einer "Recension von Unzers Physiologie in der allgemeinen Bibliothek" sein "ganzes philosophisches System zu danken" habe (in: *Kritische*

Schriften. Stuttgart 1975. Bd. 3, S. 448); vgl. dazu Albert R. Schmitt: Englische Einflüsse in den Schriften Johann Karl Wezels. In: Neues aus der Wezel-Forschung 2 (1984), S. 31-39. - Im übrigen wird eine philosophische Einordnung Wezels gerade für in der Philosophie nur dilettierende Literaturgeschichtler dadurch erschwert, daß die Verwendung der Begriffe empiristisch, materialistisch und sensualistisch auch in der Philosophiegeschichte kaum eindeutig festlegbar ist.

5) Vgl. zum ursprünglichen Plan, den ausgeführten Teilen und der Entstehungs- und Veröffentlichungsgeschichte den Überblickskommentar zum *Versuch* in der demnächst erscheinenden Jenaer Wezel-Ausgabe (JWA), Bd. 7.

6) Vgl. dazu den Artikel "Affekt" von J. Lanz in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Darmstadt 1971, S. 90-99, sowie speziell zum 17. und 18. Jahrhundert die ausgezeichnete Arbeit von Rüdiger Campe: Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1990. - Die Dissertation von Frederick T. Wessel „The Affektenlehre in the 18th Century“ (Indiana 1955) beschäftigt sich nur mit deren Anwendung in der Musik.

7) Vgl. zu Locke Anm. 4.

8) Wezel nennt Hume an keiner Stelle namentlich als Quelle. Der *Treatise* soll hier trotzdem in die vergleichende Untersuchung einbezogen werden, da auffällige Parallelen zwischen seiner und Wezels Kategorisierung der Affekte nachweisbar sind, die es nahelegen, daß Wezel den *Treatise* gekannt hat; außerdem läßt sich an Humes Affektenlehre sehr gut die streng philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema illustrieren.

9) Auf Helvétius bezieht sich Wezel im zweiten Band des *Versuch*, S. 228, bei der Erläuterung des Affekts der Scham.

10) Tissots *Traité des nerfs* ist die mit Abstand am häufigsten genannte Quelle im *Versuch*; Wezel lobt den Text vor allem wegen seiner Lesbarkeit (I, 16).

11) Sowohl Zückert wie auch Feder werden von Wezel in seinem Kapitel über das Temperament in Bd. I, S. 188f., zitiert.

12) All diese Werke beschäftigen sich im übrigen - genauso wie Wezels *Versuch* - nicht ausschließlich mit Theorien des Gefühls, sondern behandeln das Thema in den verschiedensten Kontexten, mit unterschiedlichem Umfang und Gewichtung sowie jeweils eigener Zielsetzung, sind also kaum direkt "vergleichbar". Es geht mir primär darum, aus ihnen repräsentative Elemente, Argumente, Verfahren und Topoi zu isolieren, die dann zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

13) Zitiert wird im folgenden nach der Werkausgabe: John Locke: *Essay on Human Understanding*. In: *The Works of John Locke*. Vol. 1. London 1823.

14) Zitiert wird im folgenden nach dem Nachdruck: David Hume: *A Treatise of Human Nature*. London 1984.

15) Zitiert wird im folgenden nach der deutschen Übersetzung: Claude-Adrien Helvétius: *Philosophische Schriften Bd. I: Vom Geist*. Hrsg. von Werner Krauss. Berlin/Weimar 1973.

16) Von der "Genealogie der Leidenschaft" ist die Rede in *De l'homme*, 4. Abschnitt, 22. Kapitel. Helvétius versteht darunter die Entwicklung aller künstlichen Leidenschaften aus dem Prinzip der Selbstliebe.

17) Diese Theorie verstärkt Helvétius noch in *De l'homme*, wo er nach eigenen Bekunden in der Vorrede die Grundsätze aus *De l'esprit* "erweitert und vertieft" hat (Claude-Adrien Helvétius: *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung*. Hrsg. und übersetzt von Günther Mensching. Frankfurt a.M. 1972, S. 31).

18) Johann Friedrich Zückert: *Medicinische und moralische Abhandlung von den Leidenschaften*. Berlin 1764. Zückert gehört mit dieser Schrift wie auch Johann August Unzer und Ernst Platner zu

den "philosophischen Ärzten"; letzterem wird gemeinhin die "Erfindung" der Anthropologie als Wissenschaft zugeschrieben, ganz ähnliche Forderungen und Konzepte finden sich jedoch schon ab den 50er und 60er Jahren beispielsweise bei Zückert oder Johann Gottlieb Krüger.

19) Samuel Auguste Tissot, *Traite des nerfs et de leur maladies*. Lausanne 1784; dt. als: Abhandlung über die Nerven und deren Krankheiten. Leipzig 1781.

20) Johann Georg Heinrich Feder: Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Verschiedenheiten, Verhältniß zu Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren. 2 Teile. Göttingen/Lemgo 1785.

21) Das demonstriert vor allem der zweite Teil der *Untersuchungen* mit der Aufzählung derjenigen äußeren und inneren Umstände, die als "Ursache der Verschiedenheit der Gemüther" benannt werden: Körper, Lebensart, Klima, Gesellschaft, Glücksumstände, Alter, Geschlecht, Erziehung - eine exemplarische Faktorenliste der anthropologischen Literatur.

22) Ich habe versucht, Wezels vier Phänomenenklassen und deren Interaktionsmöglichkeiten als komplexe Matrix zu interpretieren; vgl. dazu Heinz, *Wissen vom Menschen*, S. 69f.

23) Der Übergang wird im übrigen dadurch erleichtert, daß sowohl Begriffe wie auch grundlegende Gesetzmäßigkeiten aus dem Bereich der Physik - speziell der Mechanik - längst in die Philosophie abgewandert sind, wie beispielsweise die metaphorische Redeweise von Triebfedern, Kräften und Maschinen.

24) Die Einteilung erinnert philosophisch an Humes primary und secondary impressions; die medizinische Quelle ist hier wohl Unzer, der in seinen von Wezel benutzten *Ersten Gründen einer Physiologie der eigentlichen thierischen Natur der thierischen Körper* (Leipzig 1771) zwischen äußeren und inneren sinnlichen Eindrücken

unterscheidet, je nachdem, ob der Eindruck vom Sinnesorgan zum Gehirn oder in umgekehrter Richtung geleitet wird.

25) Die Sinneserfahrungen behandelt Wezel für einen philosophischen Textrecht ausführlich. Statt einer strengen Systematik, innerhalb derer beispielsweise die fünf Sinne nacheinander abgehandelt werden würden, tritt auch hier eine eher lose Orientierung an verschiedenen Fragestellungen, die die Psychologie teilweise heute noch beschäftigen: so beispielsweise das Phänomen der Synästhesie - von Wezel unter dem Titel der "Subordination der Sinne" (II, 87) behandelt - oder die Frage nach der Perfektibilität der Sinne bei Mensch und Tier (II, 62).

26) Diese recht unkonventionellen "Empfindungen" wären wohl erst im dritten Teil behandelt worden.

27) Bei der Einführung dieser Unterscheidung ist wiederum Wezels Bemühung um einen sowohl exakten wie auch verständlichen Sprachgebrauch zu beobachten; er schlägt nämlich eine sozusagen zweisprachige Benennung vor: "In philosophischen Schriften kann man daher einen *intensiven* und *extensiven* Grad, in populären einen Grad der *Stärke* [...] und einen Grad der *Mischung* an den Empfindungen unterscheiden" (II, 27).

28) Vgl. zur Tradition metaphorischen Sprechens in der Affektenlehre Campe, *Affekt und Ausdruck*, S. 119ff.

29) Häufig nimmt er dabei auch Zuflucht zu fremdsprachigen Begriffen, die ihm differenzierter oder aussagekräftiger erscheinen.

30) Vgl. zum Enthusiasmus die klassische Formel bei Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, Sec. 7.

31) Dem gleichen Zweck dient ein anderes für die Anthropologie typisches Gedankenexperiment, nämlich die Überlegung, ob auch Tiere Scham haben könnten (vgl. II, 224f.).

32) Diesen Übergang in den 70er und 80er Jahren des 18. Jahrhunderts analysiert auch Campe: "Waren die Affektschemata

der alten Affektenlehre (wer haßt wen in Hinsicht worauf?) immer auch schon die Definition des einzelnen Affekts, gibt es jetzt Fallberichte, an denen sich das Wirken der Leidenschaft zeigt, oder aus der Introspektion gewonnene Berichte" (Affekt und Ausdruck, 392).

33) Durch die Hinzufügung eines narrativen Elements wird auch die Verbindung zwischen der Literatur und der Wissenschaft von der Seele, die Wezel in seiner Poetik immer wieder fordert und selbst vor allem in seinem letzten Roman, der *Wilhelmine Arend* (1782), praktiziert, erleichtert.