

Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung

24

Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums
für die Erforschung der Europäischen Aufklärung
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert

Herausgegeben von Jörn Garber
und Heinz Thoma



Max Niemeyer Verlag Tübingen

Wissenschaftlicher Beirat:

Karol Bal, Manfred Beetz, Jörn Garber, Notker Hammerstein, Hans-Hermann Hartwich, Andreas Kleinert, Gabriela Lehmann-Carli, Klaus Luig, François Moureau, Monika Neugebauer-Wölk, Alberto Postigliola, Paul Raabe, Richard Saage, Gerhard Sauder, Jochen Schlobach (†), Heiner Schnelling, Jürgen Stolzenberg, Udo Sträter, Heinz Thoma, Sabine Volk-Birke

Redaktion: Anke Wortmann, Wilhelm Haefs

Satz: Kornelia Grün

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-484-81024-6 ISSN 0948-6070

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2004

<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

Druck: Gulde-Druck, Tübingen

Einband: Geiger, Ammerbuch

Inhalt

VORWORT	VII
WOLFGANG RIEDEL:	
Erster Psychologismus.	
Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung	1
CARSTEN ZELLE:	
Johann August Unzers <i>Gedanken vom Träumen</i> (1746)	
im Kontext der Anthropologie der „vernünftigen Ärzte“ in Halle	19
HANS WERNER INGENSIEP:	
Der aufgeklärte Affe. Zur Wahrnehmung von Menschenaffen	
im 18. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur	31
KURT BAYERTZ:	
Der aufrechte Gang: Ursprung der Kultur und des Denkens?	
Eine anthropologische Debatte im Anschluß an Helvétius' <i>De l'Esprit</i>	59
JOHANNES ROHBECK:	
Erklärende Historiographie und Teleologie der Geschichte	77
KARL-HEINZ SCHWABE:	
Philosophie, „science of man“ und „moral sciences“	
in der Schottischen Aufklärung	101
HEINZ THOMA:	
Anthropologische Konstruktion, Wissenschaft, Ethik und Fiktion bei Diderot .	145
WERNER NELL:	
Konstruktionsformen und Reflexionsstufen des Fremden	
im Diskurs der Spätaufklärung bei Diderot und Forster	177
ULRICH GAIER:	
Anthropologie der Neuen Mythologie.	
Zu Funktion und Verfahren konjekturalen Denkens im 18. Jahrhundert . . .	193

VI

JÖRN GARBER:

Von der „anthropologischen Geschichte des philosophierenden Geistes“
zur *Geschichte der Menschheit* (Friedrich August Carus) 219

MANFRED BEETZ:

Wunschdenken und Realitätsprinzip.
Zur Vorurteilsanalyse in Wielands *Agathon* 263

MARTIN DISSELKAMP:

Ohnmacht und Selbstbehauptung der Vernunft.
Zu Christoph Martin Wielands *Goldnem Spiegel* 287

RICHARD SAAGE:

Die „anthropologische Wende“ im utopischen Diskurs der Aufklärung 307

MONIKA NEUGEBAUER-WÖLK:

Praktische Anthropologie für ein utopisches Ziel:
Menschenbeobachtung und Menschenbildung im
Geheimbund der Illuminaten 323

ALAIN MONTANDON:

Konversation und Gastlichkeit in der französischen Aufklärung:
zur Konzeptualisierung sozialer Interaktion zwischen Kontinuität
und Umbruch 339

Personenregister 363

Vorwort

Der Mensch ist der Ort, an dem Natur und Geist sich begegnen, und es verlohnt sich, die spezifischen Bruch- und Nahtstellen aufzusuchen, an denen das Ineinander naturhafter und geistiger Gefüge stattfindet.

Helmuth Plessner

Seit rund 20 Jahren ist eine wissenschaftliche Konjunktur zu beobachten, die darauf abzielt, die seit Ende des 19. Jahrhunderts erfolgte Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zu durchbrechen: dieser Versuch findet sein Zentrum in der Anthropologie. Im Prozeß der Wiedergewinnung einer Einheit von Gegenstand und ganzheitlichem wissenschaftlichen Zugang fokussiert dieses anthropologische Denken seine Aufmerksamkeit auf eine Epoche der beginnenden Moderne, in der diese Einheit vorausgesetzt wurde: die Epoche der Aufklärung. Dieser Gang in die Geschichte speist sich zweifellos aus den Problemfixierungen unserer Gegenwart. Mit der Möglichkeit, neuronale Prozesse zu beeinflussen und Hirnfunktionen physiologisch nachzuweisen, kommt es gegenwärtig zu einem neuen Interesse am *commercium mentis et corporis*. Im Vorgriff auf einweltige Globalisierungsprozesse und den Ausschluß ökonomisch-sozialer Alternativen mutiert Geist zur Kultur, begleitet von den entsprechenden wissenschaftsinstitutionellen Umbauten. Mit Natur und Kultur sind zugleich die beiden Pole eines unitaristischen Denkens bezeichnet, das die sogenannte anthropologische Wende der Aufklärung ab 1750 in unterschiedlichen Akzentuierungen thematisierte. In der Wiedergewinnung dieses ‚verlorenen‘ Paradigmas wechseln die Naturwissenschaften von mathematisch-physikalischen Modellierungen zu „lebenswissenschaftlichen“ Fragestellungen, insbesondere zur Biologie. Sie rethematisieren den Zusammenhang von Geist und Körper und kommen dabei zu einer Neubewertung einzelner akademischer Fachgeschichten. Die sogenannten Geisteswissenschaften wiederum können sich an diese Fragestellungen anschließen und werden dadurch auf eine Kulturvorstellung verwiesen, die sich eng an materielle bzw. zivilisationsgeschichtliche Prozesse anknüpft. Damit könnte die ältere, spezifisch deutsche Entgegensetzung von Geistes- und Naturwissenschaften gegenstandslos werden.

In der gegenwärtigen Aufklärungsforschung lassen sich zwei Tendenzen beobachten. Die erste bewegt sich dominant auf dem Feld der physischen Anthropologie und sucht die Nähe zu naturwissenschaftlichen Fragestellungen. Eine zweite betont demgegenüber das Verhältnis von Anthropologie und allgemeiner Kulturtheorie. Diese beiden Tendenzen spiegelt, in unterschiedlicher Akzentuierung, auch der hier vorgelegte Band. Die für das 18. Jahrhundert bedeutsame naturhistorische Tradition im engeren Sinne (Buffon u.a.) erscheint hier nur mittelbar,

VIII

d.h. in ihrem Einfluß auf Geschichtskonstruktion und Schöpfungstheorie. Die genannten thematischen Felder bildeten bereits den Untersuchungsgegenstand des bis heute maßgeblichen, von Hans-Jürgen Schings herausgegebenen Sammelbandes *Der ganze Mensch* (1994). Dieser Band deutet die so genannte „Anthropologische Wende“ vorwiegend als Empirisierungs- bzw. Naturalisierungsvorgang und vernachlässigt die in Anthropologie- und Naturdeutung eingelassene normative bzw. kulturelle Dimension. Dies überrascht um so mehr, als etwa die Rousseauforschung in einer anderen Art von Einseitigkeit gerade die normativen Aspekte von aufklärerischen Anthropologiekonzeptionen am Beispiel des Naturbegriffs herausgearbeitet hat. Berücksichtigt man solche Spannungen zwischen Physis und Norm, dann ergeben sich sowohl neue Themen als auch ein eigenes Gegenstandsfeld, nämlich die Formen der Reflexivität, in denen diese Spannung verarbeitet und erörtert wird. Dies ist der Grund für die Titelformulierung dieses Bandes.

Die Anordnung der Beiträge geschah unter folgenden Gesichtspunkten: Der Band beginnt mit einer Problemgeschichte der Naturalisierung des Seelenbegriffs, der als Ursprungsform der Psychoanalyse (Wolfgang Riedel) interpretiert wird. Ihm folgt eine Darlegung der halleschen Psychomedizin im Fokus von Traumtheorien, speziell in der Deutung von Johann August Unzer, der die ältere Theorie der Traumbücher ersetzt (Carsten Zelle). Diese beiden Abhandlungen vertiefen klassische Fragestellungen im Bereich des *commercium mentis et corporis*. Die physische Dimension des Menschen, nunmehr im Rahmen der *scala naturae* sowie einer Schnittpunktbestimmung zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte, thematisieren die beiden Beiträge zum Affen bzw. zum aufrechten Gang. Gezeigt wird, wie Rousseau, ohne Rücksicht auf neuere wissenschaftliche Befunde, den Affen als eine Art Menschen im Naturzustand vorstellt und wie Herder den Affen mit naturgeschichtlichen Argumenten entanthropomorphisiert (Hans Werner Ingensiep, Kurt Bayertz). Die soziale bzw. geschichtliche Dimension des Menschen erscheint im Beitrag zur französischen Physiokratie. Es kommt zu der doppelten Universalisierung von Zeit (Menschheitsgeschichte) und Raum (vergleichende Kulturgeographie), die durch den Rekurs auf Ökonomie und Technikgeschichte teleologisch-fortschrittsbezogen deutbar wird (Johannes Rohbeck). Die Doppelnatur des Menschen als physisches *und* kulturelles Wesen kennzeichnet grundsätzlich die „science of man“ Humes, der nicht nur als Begründer des philosophischen Empirismus, sondern auch und besonders der unitaristischen Anthropologie herausgearbeitet wird (Karl-Heinz Schwabe).

Mit Diderot erfolgt die Transposition von einem philosophisch-wissenschaftlichen Zugang zu einer konjekturalen Denkform der Möglichkeiten und Grenzen des neuen anthropologischen Paradigmas. Gezeigt wird dies an der Werkentwicklung vom frühen, groben Materialismus zu den reflexiven Altersschriften, die, erzählerisch komplex, zugleich eine enge Strukturverwandtschaft von naturwissenschaftlicher und präsoziologischer Denkform erkennen lassen (Heinz Thoma). Spätaufklärerische Anthropologiekonzeptionen als für die Gegenwart anschußfähige,

frühe Modellbildungen eines modernen kulturwissenschaftlichen Diskurses unterstellt die Untersuchung zu Diderot und Forster (Werner Nell). Der Beitrag zum Mythos bei Herder und Hölderlin deutet die aus diesem abgeleitete Dichtung (Poesie) als reflexive Steigerungsform bewußtseinstheoretischer Positionen (Ulrich Gaier). Umgekehrt entstehen in einer Synthese von Spätaufklärung und Kantianismus bei Carus drei, das unitaristische Verständnis von Anthropologie ausdifferenzierende Wissensformen: eine neuartige *Geschichte der Philosophie* als Geschichte des menschlichen Geistes, die Kulturalisierung der *Geschichte der Menschheit* sowie die *Geschichte der Psychologie*. Der entscheidende Sprung innerhalb der Selbstausslegung der Menschheit ist die Ersetzung früher, mythisch-symbolischer durch logosbezogene Denkformen. Mit Herder und Kant ist Carus auf dem Weg zur Geist- und Geschichtsphilosophie Hegels (Jörn Garber).

Eine abschließende Gruppe von Beiträgen ist charakterisiert durch die Thematisierung von Natur und Norm im Medium des Utopischen. Gezeigt wird, wie ein Autor in zwei unterschiedlich strukturierten Romanen einen substantialistischen Tugendbegriff sowie einen naturalen Unschuldsbegriff (Kinder der Natur) durch fiktive Empirisierungsverfahren und narrative Brechungen skeptisch unterläuft und dabei zugleich alternative Menschen- und Handlungsmodelle freisetzt. Utopie und Geschichte geraten hier in einen nicht aufhebbaren Gegensatz. Polyperspektivität und Illusionszerstörung sind die wesentlichen Modi der Bildung und Destruktion von Urteilen (Manfred Beetz, Martin Disselkamp). Wie die Gattung Utopie sich im Prozeß der Staatsnegation entpolitisiert und das denkende und handelnde Subjekt ins Zentrum rückt, dadurch auch ‚freie‘ anthropologische Ordnungsmuster ermöglicht, zeigt ein Blick auf französische Quellen (Richard Saage). Wie man im Gegenzug, ausgehend von einem Arkanbezirk, über geeignete Menschenführung einen bestehenden Staat zu okkupieren sucht, um ihn durch den ‚wahren‘ Staat einer anthropologiekonformen Ordnung zu ersetzen, verdeutlicht der Beitrag zum Illuminatenbund (Monika Neugebauer-Wölk). Den Blick in die Vergangenheit und Zukunft zugleich öffnet die Studie zur Gastlichkeit. Sie zeigt, wie Rousseau in der Kritik am höfischen Modell und an den neuen Mechanismen des Geldes darauf hinweist, daß ein scheinbar archetypales Zuwendungsverhalten außer Kraft gesetzt wird, so daß nur noch das Ideal einer Selbstsorge in Einsamkeit an dessen Stelle treten kann (Alain Montandon).

Die in diesen Beiträgen zur Utopie nachweisbare normative Anthropologie führt zu einer Dichotomisierung von Natur und Kultur und offenbart ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Prozeß der Zivilisation. Nur andeutungsweise erkennbar wird in diesem Band jene protolibérale Theorie, welche die Zivilisation gleichsam selbsttätig aus der menschlichen Natur hervorgehen läßt.

Die Beiträge dieses Bandes fußen im wesentlichen auf den Vorträgen eines Kolloquiums vom 18. bis 19. September 2000 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther-Universität Halle-

Wittenberg. Ziel der Veranstaltung war es, Konzeption und Zwischenergebnisse eines DFG-Forschungsprojekts „Selbstaufklärung der Aufklärung. Individual-, Gesellschafts- und Menschheitsentwürfe in der anthropologischen Wende der Spätaufklärung“ vorzustellen und sie ergänzenden und konkurrierenden Interpretationen auszusetzen. Die Herausgeber danken allen Trägerinnen und Trägern für ihre Bereitschaft zur Mitwirkung und für ihre Geduld angesichts einer umständehalber doch relativ späten Drucklegung. Für die redaktionelle Bearbeitung sind wir besonders Frau Dr. Anke Wortmann und Herrn Dr. Wilhelm Haefs verpflichtet.

Jörn Garber / Heinz Thoma

Erster Psychologismus

Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung

Dieser Beitrag verdankt sich dem Wunsch der Tagungsveranstalter, in einer knappen Zusammenschau darzulegen, worin ich die entscheidenden Motive und Wirkungen der vielberufenen Wende zur „empirischen Psychologie“ und /oder „Anthropologie“ in der deutschen Spätaufklärung sehe. Den damit verlangten Rückgriff auf die (soweit einschlägig) eigenen Publikationen in Kauf zu nehmen, fiel für den Vortrag freilich leichter als für die Drucklegung.¹ Auch wird durch den Verkürzungszwang solcher Extrakte die Bereitschaft zur Überakzentuierung und Ausblendung des Widerstrebenden bei Autor und Leser einigermaßen strapaziert. Mehr als eine Diskussionsvorlage will daher auch diese Druckfassung nicht sein.

Meine Überlegungen setzen an bei den beiden Leitbegriffen der Tagung, „Empirisierung“ und „Konstruktionsleistung“. Der Bezug zum ersten dieser Begriffe ergibt sich schon aus meinem Thema, dem Übergang von der „rationalen“ (= schulphilosophischen) Seelenlehre des frühen zur „empirischen“ (= „anthropologischen“) Psychologie des späten 18. Jahrhunderts. Die Eckpunkte dieses Geschehens sind Wolff (auf den ich mich hier für die Schulphilosophie beschränke) und Kant, durch dessen *Kritik der reinen Vernunft* (1781/²1787) dieser Empirisierungsprozeß – jedenfalls philosophischerseits – gestoppt und die Wende zur Transzendentalphilosophie eingeleitet wird. Von Konstruktionsleistung spreche ich im Blick auf diese Empirisierung der Seelenlehre insofern, als hier – trotz der philosophischen Kritik an diesem „ersten Psychologismus“² – ein langfristig gese-

¹ Die hier versuchten Extrapolationen sind im wesentlichen aus folgenden Spezialuntersuchungen des Verf. gezogen: *Die Anthropologie des jungen Schiller*. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der *Philosophischen Briefe*. Würzburg 1985; Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer, in: Schings, Hans-Jürgen (Hg.), *Der ganze Mensch*. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart / Weimar 1994 (Germanistische DFG-Symposien 15), S. 410–439; Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* [= IASL]. Sonderheft 6: Forschungsreferate 3 (1994), S. 93–157; Exoterik, Empirismus, Anthropologie. Abels Philosophie im Kontext der deutschen Spätaufklärung, in: *Jacob Friedrich Abel*. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782), hg. v. W. R. Würzburg 1995, S. 402–450; Poetik der Präsenz. Idee der Dichtung bei Durs Grünbein, in: *IASL* 24/1 (1999), S. 82–105, hier S. 87–98, Singende Hirne.

² Odo Marquard spricht in seiner wichtigen Untersuchung über den Kommerz von Psychologie (resp. Psychoanalyse) und Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert von zwei Psychologismen: der „erste Psychologismus“ ist hier die empirische Psychologie um 1900, gegen die sich Husserls Restituierung eines transzendentalphilosophischen Ansatzes wendet, der „zweite“ der nach (und trotz) Husserl einsetzende Einfluß der Psychoanalyse auf die Philosophie: Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*.

hen tiefgreifender Umbau im Begriff des Menschen eingeleitet und eine seither, bis heute, dominant gebliebene Weise anthropologischen Forschens und Wissens begründet werden (ein „Denkstil“,³ wenn man so will). Die Jahrzehnte nach 1750 sind daher nicht allein, wie man sich seit Reinhart Kosellecks Wortprägung zu sagen angewöhnt hat, die „Sattelzeit“ der historisch-politischen Ideen und Konzepte der Moderne, sondern auch – und mit gleichem Wirkungsgrad – die ihrer psychologisch-anthropologischen.⁴ Allerdings gehe ich hier nicht von den bekannten Topoi einer solchen „Ursprungsgeschichte“ der modernen Anthropologie aus, nämlich erstens nicht, wie seit Arnold Gehlen üblich, von Herder, zweitens nicht, wie seit Odo Marquard üblich, von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), und drittens auch nicht, wie seit Fritz Stemme in Psychologiegeschichte und Germanistik üblich, von Moritz und dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1785–95).⁵ Ich verfolge eine etwas andere, wiewohl parallele Spur und greife, neuerer Forschung folgend, hinter die genannten Herder, Moritz und Kant auch historisch ein wenig zurück.⁶

Köln 1987, S. 11–21, Wiederkehr des Psychologismus. – Dieses Schema greife ich hier auf, freilich mit einer Modifikation. Denn Marquards „erster Psychologismus“ ist in Wahrheit ein zweiter – der für die Moderne erste ist jener der vorkantischen „empirischen Psychologie“ / „Anthropologie“, von dem hier zu sprechen ist. Insgesamt wäre also historisch von drei Psychologismen (und dem in ihnen wirksamen Wiederholungszwang) zu reden, mit dem Zusatz, daß wir gegenwärtig, in einer Hochphase der empirisch-experimentellen Hirnforschung, einen „vierten Psychologismus“ (und den entsprechenden philosophischen *response*) erleben.

³ Nach Fleck, Ludwik, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [1935], hg. v. Lothar Schäfer, Thomas Schnelle. Frankfurt/M. ²1993.

⁴ Koselleck, Reinhart, Einleitung, in: K., R. u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bde. Stuttgart 1972ff., hier Bd. 1, S. XIII–XXVII; ders., Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: K., R. / Herzog, Reinhart (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. München 1987 (Poetik und Hermeneutik 12), S. 269–282. – Zur Aufklärung als einem „Jahrhundert der Psychologie“ zuletzt: Vidal, Fernando, The Eighteenth Century as „Century of Psychology“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000) [2001], S. 407–436.

⁵ Gehlen, Arnold, *Gesamtausgabe*. 7 Bde. Verschiedene Hg. Frankfurt/M. 1978–2002, hier Bd. 3: *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940]. 2 Teile, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1993, Teil 1, S. 31ff., 79ff. – Grundlegend zu Herder als Anthropologen: Häfner, Ralph, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*. Hamburg 1995; Marquard, Odo, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts [1963], in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/M. ⁴1997, S. 122–144 u. 213–248 (Anm.). – Grundlegend zu Kant jetzt: Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg 1998; Stemme, Fritz, Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 72 (1953), S. 144–158. – Grundlegend hier: Bezold, Raimund, *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*. Würzburg 1984.

⁶ Wenn auch nicht gleich auf die „Frühaufklärung“, wie dies ein Sammelband tut, den ich im übrigen zu den wichtigsten neueren Titeln zum Thema zähle: Zelle, Carsten (Hg.), *„Vernünftige Ärzte“*. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklä-

Von einem Umbau der Lehre vom Menschen in diesen Jahrzehnten ist deshalb zu reden, weil die Frage nach der Seele (respektive dem menschlichen Geist), und das heißt nach alteuropäischer, platonisch-christlicher Sicht: die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Menschen, nach der *differentia specifica*, die ihn von allen anderen Naturwesen unterscheidet und seine metaphysisch und religiös (heilsge-schichtlich) definierte „Sonderstellung“ begründet, – weil also diese Frage nun (und fortan immer mehr) ins Kraftfeld der neuen, empirisch-experimentellen Formen des Wissens von Naturprozessen gerät. Mit der Folge, daß es seither, jedenfalls im System des als „Wissenschaft“ anerkannten Wissens, schlechterdings unmöglich geworden ist, die Frage nach dem Menschen, nach seiner Herkunft, Besonderheit und Bestimmung noch zu stellen unter Absehung vom wissenschaftlichen Leitdiskurs der Moderne, vom Diskurs der Naturwissenschaften. In radikal anderer Weise als irgend zuvor sieht sich seit der Spätaufklärung der Begriff des Menschen (seines „Wesens“) verschlungen in den Begriff der Natur. Damit begann eine ehemals konstitutive Differenz im europäischen Denken des Menschen, die Alterität von Seele (*sema*) und Körper (*soma*), zu einer problematischen zu werden. Ich entwickle diesen Gedanken in zwei Schritten: 1. Von der rationalen zur empirischen Psychologie, 2. Auch eine kopernikanische Wende.

1. Von der rationalen zur empirischen Psychologie

Der Begriff „Psychologie“ kam als neulateinische Prägung im 16. Jahrhundert auf. Die Sache selbst, die ‚Seelenlehre‘, setzte als neuzeitliche Tradition ebenfalls in diesem Jahrhundert ein, vereinfacht gesagt, mit Melanchthons *De anima* von 1540, einem Kommentar zum gleichnamigen Traktat des Aristoteles, dem Urtext der abendländischen Psychologie.⁷ Doch kursierten für diese Disziplin auch andere,

rung 19). Der Band befaßt sich schwerpunktmäßig mit J. G. Krüger, J. A. Unzer und weiteren Hallenser Gelehrten, die um 1750 die Wende zu einer empirisch verfaßten Anthropologie inaugurierten (wie dies außerhalb Halles zur selben Zeit etwa auch J. G. Sulzer tut). Der hier sehr energisch betriebenen „Vordatierung“ der „Anfänge der Anthropologie“ auf die Jahrhundertmitte (und bes. C. Zelles These von der „Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie“, ebd., S. 5–24) stimme ich zu. Allerdings würde ich mich scheuen, die „anthropologische Wende“ mit dem Epochenindex „Frühaufklärung“ zu versehen. Denn: 1) 1750 ist nicht gleich Frühaufklärung. 2) Natürlich findet man, sobald man sich der Medizin zuwendet, anthropologischen Empirismus auch schon vor 1750, das liegt aber in der Natur des Faches (und läßt sich daher beliebig nach rückwärts verschieben). 3) Die Virulenz des empirischen Zugriffs auf den Begriff des Menschen greift erst dann, wenn auch in der Philosophie Metaphysik und „Spekulationsgeist“ zum Problem werden, und dies ist in relevanter Weise vor 1750 in der deutschen Aufklärung nur in Ansätzen, als Scholastikkritik, bei Thomasius der Fall. Ich halte daher, auch wenn ich ebenfalls um 1750 einsetze, bis auf weiteres an der zeitlichen Zuordnung „Spätaufklärung“ fest.

⁷ Vgl. Scheerer, Eckart, Art. ‚Psychologie‘, in: Ritter, Joachim u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bisher 11 Bde. Basel 1971ff., hier Bd. 7 (1989), Sp. 1599–1653, hier Sp. 1599f. – Ferner zur Frühgeschichte der Psychologie: Jüttemann, Gerd u.a. (Hg.), *Die Seele*.

konkurrierende Namen, darunter seit dem 17. Jahrhundert als wichtigster der Begriff „Pneumatik“. Die (seit Alsted) so bezeichnete „Geist- oder Geisterlehre“ (*scientia de spiritu*) befaßte sich indes nicht allein mit der Menschenseele, sondern mit allen geistigen Wesenheiten, also auch mit Gott und den Engeln.⁸ Im Nebeneinander der Begriffe Pneumatik und Psychologie spiegelt sich so die bipolare Orientierung der Seelenlehre in der frühen Neuzeit. In pneumatischer Perspektive war der Begriff einer Seele auszurichten an theologischen Modellvorstellungen, speziell am ontologischen Schema der „zwei Welten“ (irdisch-natürlicher *mundus sensibilis* – göttlich-geistiger *mundus intelligibilis*), welche Doppelstruktur sich anthropologisch wiederholt im Dual sterblicher Leib – unsterbliche Seele (Geist). In diesem Dual sind Seele und Geist als das Andere der Natur (Materie, *physis*) gesetzt, als das, was Natur nicht ist, als nicht-körperlich oder im-materiell, und zwar nach einer Logik der Negation, die bei Descartes die kanonische Form eines geschlossenen Systems erreichen wird (alle Definitionen der *res cogitans* bestehen ja bekanntlich aus ausschließenden Verneinungen der Definitionen der *res extensa*). Pneumatik ist, mit anderen Worten, Psychologie *sub specie aeternitatis*. Sie muß ihren Seelenbegriff transzendenzkompatibel halten, sein Substrat kann folglich nur ein strikt Unkörperliches sein, eine in diesem Sinne „geistige“, oder wie ein führendes philosophisches Handbuch der Aufklärung schreibt, „geistliche“ Substanz.⁹

Der andere Orientierungspol der frühneuzeitlichen Seelenlehre war die Medizin. Wie an einer frühen, der zweiteiligen *Anthropologie* Otto Casmanns von 1594/96 zu sehen ist (*Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina und Secunda pars anthropologiae: hoc est; Fabrica humani corporis*), firmierte „Psychologie“ um 1600 zugleich als ein Analogon und Komplement der medizinischen (seit Galen so genannten) „Physiologie“, also der Lehre vom menschlichen Körper, seinen Organen und ihren Funktionen. Auch hier wird ausgegangen von des Menschen „Zwienatur“ (*natura gemina*), geistiger und körperlicher (*spiritualis et corporea*), doch ist die Perspektive auf diese Dualität eine etwas andere. Am „systemischen“, auf den Zusammenhang der Teile (Organe) gerichteten Paradigma der galenischen Physiologie orientiert, konnte es das Anliegen einer der medizinischen Fakultät verbundenen Seelenlehre nicht primär sein, nach der (womöglich absolu-

Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991. – Zu Melanchthon Bauer, Barbara (Hg.), *Melanchthon und die Marburger Professoren 1527–1620*. Marburg 1999.

⁸ Scheerer, (wie Anm. 7), Sp. 1600; Mahlmann, Theodor, Art. „Pneumatologie / Pneumatik“, ebd., Sp. 996–999.

⁹ Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*. 2 Bde. Hildesheim 1968 [Reprint der Ausgabe Leipzig 1775], hier Bd. 2, Sp. 761–806, Art. „Seele“ u. „Seelenbeschaffenheit“, hier Sp. 761, 772 u.ö.; auch Sp. 452–454, Art. „Pneumatic“. – Zweiweltenlehre: Beierwaltes, Werner, Art. „Mundus intelligibilis / sensibilis“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (wie Anm. 7), hier Bd. 6 (1984), Sp. 236–240. – Cartesianisches Leib-Seele-Modell: Specht, Rainer, *Commercium mentis et corporis*. Über Kausalitätsvorstellungen im Cartesianismus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

ten) Alterität von Körper und Seele zu fragen, als vielmehr nach den Möglichkeiten und Formen ihrer Interaktion.¹⁰

„Pneumatik“ oder „Psychologie“ – es war letzterer Begriff, der sich schließlich, im 18. Jahrhundert, als Bezeichnung der Seelenlehre durchsetzte. Entscheidenden Anteil daran hatte Christian Wolff mit seinen epochemachenden Lehrbüchern *Psychologia empirica* (1732, ²1738) und *Psychologia rationalis* (1734, ²1740). Freilich, was Wolff (und hier ist von der *Psychologia rationalis* auszugehen, die methodisch und inhaltlich der *Psychologia empirica* vorausgeht und ihr übergeordnet ist) unter dem Titel „Psychologie“ traktierte, war der Sache nach nichts anderes als Pneumatik und methodisch und begrifflich eine an Descartes geschulte Theorie des Geistes als des Anderen des Körpers.¹¹ Die Seele ist bei Wolff als Vermögen zu erkennen definiert (*vis repraesentativa*, die cartesische *res cogitans*) und ontologisch konzipiert als *substantia simplex*, als „einfache“, also ungeteilte, also nicht-räumliche, also unausgedehnte Substanz. Ihr Begriff ist gewonnen aus der Negation des Begriffs der Materie (welche ja auch hier als ausgedehnt, also räumlich, also unendlich teilbar oder, was dasselbe heißt, als zusammengesetzt bestimmt ist). Fokus dieser Verneinungslogik ist, gut pneumatisch, die Ewigkeit. Denn alles Teilbare ist „korruptibel“, es kann in seine Teile wieder zerfallen, ist der Zeit und dem Tod unterworfen; das Einfache hingegen ist als Nicht-Teilbares *per definitionem* zerfallsunfähig (*incorruptibilis*). Die Alterität von Körper und Seele sichert so zwei für Wolffs Begriff des Menschen als eines geistigen Wesens zentrale Theoreme: erstens, wie beschrieben, das Theorem der Unsterblichkeit, und zweitens, kaum weniger wichtig, das Theorem der (Willens-) Freiheit (*spontaneitas*). Denn als immaterielles Wesen ist die Seele auch aus dem Kausalitätskontinuum der materiellen Welt herausgesetzt, unterliegt also nicht dem Determinismus der Naturprozesse und ist folglich in der Lage, frei von allen äußeren Einflüssen (etwa schon den körperlichen Trieben und Begierden) zu rein aus vernünftiger Einsicht gewonnenen moralischen Urteilen und Entscheidungen zu gelangen.¹² *Psychologia rationalis* ist so die Wissenschaft von einem metaphysischen, übernatürlichen Wesen. Tatsächlich – auch dies genuin pneumatisches Erbe – steht die

¹⁰ Zur frühneuzeitlichen Anthropologie immer noch: Hartmann, Fritz / Haedke, Kurt, Der Bedeutungswandel des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrifttum der Neuzeit, in: *Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg* 85 (1963), S. 39–99. – Wichtig: Benzenhöfer, Udo / Rotzoll, Maïke, Zur ‚Anthropologia‘ (1533) von Galeazzo Capella, in: *Medizinhistorisches Journal* 26 (1991), S. 315–320. – Zur Begriffsgeschichte von *physiologia*: Rothsuh, Karl E., Art. ‚Physiologie‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (wie Anm. 7), hier Bd. 7, Sp. 964–967.

¹¹ Das Folgende nach Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*. II. Abteilung: *Lateinische Schriften*. Bd. VI: *Psychologia rationalis*, hg. v. Jean Ecole. Hildesheim 1972 [Reprint der Ausgabe Frankfurt / Leipzig ²1740], Sectio IV, De variis animae attributis, spiritu in genere et animabus brutorum, S. 588–680, insb. § 729; siehe auch §§ 47f. u. 66.

¹² *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 11), Bd. V: *Psychologia empirica*, hg. v. Jean Ecole. Hildesheim 1968 [Reprint der Ausgabe Frankfurt / Leipzig ²1738], Part. II, Sect. II, Cap. II: De libertate, S. 696–711, insb. §§ 927, 932f., 945; siehe auch § 892.

Seele hier ontologisch (qua Geist) auf prinzipiell gleicher Stufe wie das *ens metaphysicum* schlechthin, Gott selbst. Denn auch er ist bei Wolff bestimmt als immaterielle *vis repraesentativa* (nur im Unterschied zum unvollkommenen Menscheng Geist als vollkommene), und auch er ist (qua Geist) „einfache Substanz“, folglich inkorruptibel, ewig.¹³ Derart eng am Leitseil der Pneumatik und des Substanzdualismus geführt, gerät die Wolffsche Psychologie – man könnte fast sagen, aus Systemzwang – zum Analogon der Theologie, zu ihrem anthropologischen Double.

Freilich: Wolff selbst hatte zugleich den Sprengsatz gelegt, dem dieses metaphysische Seelenkonzept zum Opfer fallen sollte. Wie bereits angedeutet, hatte er die Psychologie in zweifacher Gestalt auf den Weg gebracht, als rationale und als empirische. Die *psychologia rationalis* war im beschriebenen Sinne für das (metaphysische) „Wesen“ der Seele zuständig, die *psychologia empirica* diente als Hilfsdisziplin, die durch Erfahrungstatsachen, Beobachtungen und Fallbeispiele verifizieren sollte, was ihre pneumatische Schwester rein spekulativ, durch vernünftige Schlüsse, vom Begriff einer Seele bereits herausgebracht hatte. Doch eben diese Rangordnung (spekulativ vor empirisch) konnte sich im Jahrhundert der Aufklärung nicht halten. Spätestens ab 1750 begann sich die empirische Psychologie von der Vorherrschaft der rationalen zu emanzipieren, und damit von der Erblast der Pneumatik. In seinem programmatischen *Versuch einer Experimental-Seelenlehre* aus dem Jahr 1756 stellt der Wolff-Schüler, ab 1744 Hallesche und ab 1751 Helmstedtische Professor für Medizin und Philosophie Johann Gottlob Krüger die Psychologie ganz auf die Grundlage der Erfahrung, mit dem ebenso empirischen Ziel, „die menschliche Seele so zu schildern, wie sie ist, nicht aber wie sie seyn soll“ (nämlich nicht, wie nach ihrem rationalpsychologischen Begriff, als unbedingt frei und vernünftig).¹⁴ Und auch der meines Erachtens in diesem Kontext vielleicht wichtigste Autor der Jahrhundertmitte, der Berliner Philosoph und Ästhetiker Johann Georg Sulzer, hatte zur selben Zeit im ersten Aufriß seiner dann in den fünfziger bis siebziger Jahren ausgearbeiteten Psychologie, im *Kurzen Begriff aller Wissenschaften* (1745, ²1759), die Wolffsche „Pneumatologie“ oder

¹³ Vgl. Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von GOTT, Der Welt und der Seele des Menschen. Auch allen Dingen überhaupt*. Hildesheim 1968 [Reprint der Ausgabe Halle ¹¹1751], S. 574–672, Von Gott, hier §§ 931ff., 1067ff.

¹⁴ Krüger, Johann Gottlob, *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle, Helmstedt 1756, Vorrede [unpag.]. Zu Krüger jetzt grundlegend: Mauser, Wolfram, Johann Gottlob Krüger. Der Weltweise als Arzt – zur Anthropologie der Frühaufklärung in Deutschland, in: Zelle, (wie Anm. 6), S. 48–67; Schmidt-Hannisa, Hans-Walter, Johann Gottlob Krügers geträumte Anthropologie, ebd., S. 156–171. – Moritz wird dann „Experimental-Seelenlehre“ zu „Erfahrungsseelenkunde“ eindeutschen (s.u. Anm. 17). Analog wird *psychologia empirica* zu „empirische Psychologie“; siehe etwa Immanuel David Maucharts *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften* (1792–1801). Zur Begriffsgeschichte jetzt: Zelle, Carsten, *Experimentalseelenlehre und Erfahrungsseelenkunde. Zur Unterscheidung von Erfahrung, Beobachtung und Experiment bei Johann Gottlob Krüger und Karl Philipp Moritz*, in: Zelle, (wie Anm. 6), S. 173–185.

Wissenschaft von der „Seele in Ansehung ihrer Unsterblichkeit“ beiseite geschoben und massive methodische Zweifel am spekulativen Verfahren der *psychologia rationalis* angemeldet: Es sei schlechterdings nicht möglich, „alle Eigenschaften der Seele aus ihrem Wesen [*res cogitans, substantia simplex*, W. R.] herzuleiten“.¹⁵ Statt dessen fordert er, ebenfalls nach dem Vorbild der neuen, an Newton orientierten Naturforschung, den Ausgang von Erfahrung und „Beobachtung“, eine als rein „empirische“ Wissenschaft gefaßte Psychologie, eine „Experimentalphysik der Seele“.¹⁶ Und diese hätte sich, so Sulzer weiter, hauptsächlich dreier Themen anzunehmen (mit deren Behandlung denn auch der pneumatische Denkraum bewußt verlassen wird): erstens des Komplexes der „dunklen“ oder, wie sie später heißen werden, unbewußten Vorstellungen (*ideae obscurae*); zweitens der Störungen und Dysfunktionen der Wahrnehmungs- und Verstandeskkräfte (was Moritz dann für sein *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* als „Seelenkrankheitslehre“, Psychopathologie, propagieren wird); drittens der Zusammenhänge „zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele“ (*commercium mentis et corporis*), und zwar nicht mehr auf der Grundlage einer zweifelsfrei geltenden Substanzentrennung.¹⁷

Die gemeinsame Pointe dieser drei „empirischen“ Problemstellungen besteht darin, daß sie nicht mehr von vorneherein ausschließen, die Seele könnte vielleicht doch (und möglicherweise sogar massiv) darein involviert sein, woraus Pneumatik und Cartesianismus sie kategorisch ausgegrenzt wissen wollten, in den Körper und damit ins Reich der Natur, der *res extensa*. Ohne Berührungsängste – ein Effekt der Nähe dieser neuen Psychologen zur „Artzneywissenschaft“ – wird die Möglichkeit einer regelrechten „Abhängigkeit“ des Geistes von der natürlichen Kausalität in Betracht genommen. Noch bei Sulzer selbst sieht sich so die Seele alsbald verwandelt in ein Spielfeld heteronomer Kräfte, in einen gänzlich un-, ja anti-wolffianisch gefaßten Schauplatz der erstaunlichsten Unfreiheit – von unwillkürlichen Gedanken und Regungen bis hin zu Zwangsvorstellungen – und Unvernunft, bis hin zum Wahnsinn. Das Stichwort für diese Fremdbestimmtheit des Geistes heißt in der Literatur der Zeit „natürlicher Einfluß“, *influxus physicus*. Repräsentativ zusammengefaßt findet sich diese Einfluß-Lehre in Carl Friedrich Flögels *Geschichte des menschlichen Verstandes* (1765, ³1776), einem frühen Literaturbericht und Resümee der empirischen Psychologie, oder auch in der – ebenso kompilatorischen, von Flögel auch abhängigen – *Dissertatio de characteris animi* (1776) des Stuttgarter Philosophen Jacob Friedrich Abel (dem etwa Schiller seine intime

¹⁵ Sulzer, Johann Georg, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit*. Leipzig ²1759, §§ 203–210, hier §§ 208, 210; dazu Verf., Erkennen und Empfinden, (wie Anm. 1), S. 412ff.

¹⁶ Ebd., §§ 204, 206.

¹⁷ Ebd., §§ 205–207. – Vgl. Moritz, Karl Philipp, *Werke*, hg. v. Heide Hollmer u. Albert Meier. 2 Bde. Frankfurt/M. 1997–99, hier Bd. 1, S. 793–809, Vorschlag zu einem *Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* [1782].

Vertrautheit mit dieser neuen Psychologie verdankte).¹⁸ Danach sind es der Körper, das Klima, das soziale Milieu, die Erziehung, die Sprache und die Gewohnheit, die die Seele, den Geistescharakter, bestimmen (*influxus corporis, influxus climatis, influxus circumstantiarum externarum, influxus systematis idearum* usw.). Den Brennpunkt all dieser Einflüsse aber bildet – das ‚Andere der Seele‘, der Körper.

„Wer weiß es nicht, daß alle Seelenkräfte des Menschen auf eine außerordentlichen Weise vom Körper abhängen, daß Einbildungskraft, Verstand, Wille, mittelbar oder unmittelbar von ihm bestimmt werden.“¹⁹ Mit „Körper“ ist hier in erster Linie die Trias Sinnesorgane / Nerven / Gehirn gemeint. Die ärztliche Kasuistik habe die diesbezügliche Abhängigkeit des Geistes außer Zweifel gestellt („[...] erkennt man den Beweis dieser Sätze in jenen merkwürdigen Begebenheiten, wo ein Druck des Gehirns, eine Beraubung oder Verderbung der Säfte, das Genie zum Blödsinnigen herabsenkt“).²⁰ Abel, um solche Kommunikation und Kausalität zwischen Körper und Geist / Seele zu erklären, aktiviert hier die aus der Schulphilosophie überkommene Theorie der „materiellen Ideen“ (*ideae materiales*), die in der empirischen Psychologie und Anthropologie dieser Jahre gängig war und die Abel unter anderem wohl von Ernst Platner übernommen hat. Danach entspricht jeder Vorstellung oder Empfindung der immateriellen Seele ein materieller Vorgang, eine „Bewegung“ (*motus*), im Gehirn, beziehungsweise das Resultat eines solchen Vorgangs, eine in der Hirn- oder Nervenmaterie hinterlassene „Spur“ (*vestigium*), jedenfalls ein physiologisches Faktum, eben die „materielle Idee“. Mit ihrer Hilfe erklären Platner und Abel Phänomene wie Gedächtnis (als Aktivieren entsprechender „Spuren“ in Hirnmaterie oder Nervensaft), Assoziation (als Effekt physischer Nachbarschaften und Berührungen solcher „Spuren“), aber auch pathologische Phänomene wie „fixe Ideen“ (als Zwang der Seele, erstarrten zerebralen Verknüpfungsbahnen der materiellen Ideen folgen zu müssen).²¹

Zum Einfluß des Körpers über die Seele trägt ferner das (im Falle Abels von Helvétius übernommene, aber auch sonst, etwa schon von Sulzer, vertretene) Lust / Unlust-Prinzip bei, demzufolge nicht die Vorstellungen selbst, sondern die sie

¹⁸ Flögel, Carl Friedrich, *Geschichte des menschlichen Verstandes*. Frankfurt/M. 1972 [Reprint der Ausgabe Leipzig ³1776]. – Abel, Jacob Friedrich, *Dissertatio de origine characteris animi* [1776], in: *Jacob Friedrich Abel*, (wie Anm. 1), S. 139–179, dt. Übers. S. 529–546.

¹⁹ Abel, *Rede, über die Entstehung und die Kennzeichen großer Geister* [1776], in: *Jacob Friedrich Abel*, (wie Anm. 1), S. 181–218, hier S. 186.

²⁰ Ebd.

²¹ Abel, *De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis* [1779], in: *Jacob Friedrich Abel*, (wie Anm. 1), S. 237–289, hier S. 252–266, dt. Übers. S. 577–602, hier S. 581–589. Vgl. ebd., S. 433f., 481f., Komm., zu Herkunft und Verbreitung der Theorie der materiellen Ideen, auch zu Platner, Ernst, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, mit einem Nachwort hg. v. Alexander Košenina. Hildesheim / New York 1998 [Reprint der Ausgabe Leipzig 1772]. – Ausführliche Belege bei Dessoir, Max, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Amsterdam 1964 [Reprint der Ausgabe Berlin ²1902], passim – Hinweise auch bei Halbfäß, W., Art. ‚Idee‘ [III. Neuzeit], in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (wie Anm. 7), hier Bd. 4 (1976), hier Sp. 104f.

begleitenden angenehmen oder unangenehmen Gefühle das menschliche Urteilen und Handeln bestimmen. Diese Gefühle treten aber immer als physiologisch grundierte auf; als Wallungen, Erregungen, Pulsfrequenzen, Erröten usw., so daß hier immer das Organische hereinspielt (weshalb Helvétius hier auch von *sensibilité physique* spricht).²² Und auch das – damals gleichfalls mit dem Namen Helvétius verbundene²³ – Theorem vom *influxus circumstantiarum externarum* oder Einfluß der Gesellschaft (Milieu, Erziehung, frühkindliche Prägung) greift nur vermittelt des *influxus corporis*, nämlich der Sinnesorgane als Pforten und Medien auch der sozialen Umwelt.

Nicht anders die Theorie der „dunklen Vorstellungen“ in der „Tiefe der Seele“ (*fundus animae*).²⁴ Auch sie, obwohl auf den ersten Blick eine rein innerseelische Angelegenheit, muß sich auf den Körper einlassen. Denn mit ihm sind, über die oben angesprochenen Lust / Unlust-Gefühle, die dunklen Ideen letztlich verknüpft. Durch diese „Entdeckung des Unbewußten“ wurde die Autonomie der Seele damals vielleicht am nachhaltigsten erschüttert. Die interessanteste (wohl auch einflußreichste) Theorie der dunklen Ideen enthält ein kleiner Aufsatz Sulzers aus dem Jahr 1759, *Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: Daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne sichtbare Gründe sondern selbst gegen dringende*

²² Helvétius, Claude Adrien, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773); zit. nach ders., *Hinterlassenes Werk vom Menschen, von dessen Geisteskräften, und von der Erziehung desselben*. 2 Bde. Breslau 1774, hier Bd. 1, S. 2, 92, 117f. u.ö. – Sulzer, Johann Georg, *Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen*, in: J. G. S., *Vermischte philosophische Schriften*. 2 Teile in einem Bd. Hildesheim / New York 1974 [Reprint der Ausgabe Leipzig 1773–1781], Teil 1, S. 282–306, hier S. 286. – Abel, *Theses historico-philosophicae* [1777], Nr. 24; *Philosophische Sätze über das höchste Gut* [1780], Nr. 12, in: Jacob Friedrich Abel, (wie Anm. 1), S. 50, 55. Vgl. ebd., S. 484f., Komm. – Die Anthropologie des Helvétius ist schon von ihren physiologischen Prämissen her eine Anthropologie des Egoismus (der dem Lustprinzip unterstehende Mensch kann nicht nicht egoistisch sein). Diesen Komplex, eigentlich einschlägig für einen psychologiegeschichtlichen Überblick zur Spätaufklärung, kann ich hier nicht weiter verfolgen (vgl. u.a. Verf., *Schiller*, [wie Anm. 1], S. 176ff., Eigennutz und Wohlwollen). Zur Herkunft der Egoismusdebatten des 18. Jahrhunderts jetzt grundlegend: Vollhardt, Friedrich, *Selbstliebe und Geselligkeit*. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2001; ders., *Eigennutz – Selbstliebe – Individuelles Glück*, in: van Dülmen, Richard (Hg.), *Entdeckung des Ich*. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln u.a. 2001, S. 219–242.

²³ Helvétius, (wie Anm. 22), hier Bd. 1, S. 18, 22ff., 32ff. u.ö.; vgl. schon Sulzer, *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* [1751], in: *Schriften*, (wie Anm. 22), Teil 1, S. 1–98, hier S. 17, 20.

²⁴ Sulzer, *Kurzer Begriff*, (wie Anm. 15), § 205f. – Bei der Durchleuchtung des „dunklen“ *fundus animae* setzt Sulzer bei Baumgarten an. Vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica* [1739]. Hildesheim 1963 [Reprint der Ausgabe Halle 1773], insb. §§ 511, 514, 518. – Zur Frühgeschichte der Psychologie des Unbewußten im 18. Jahrhundert grundlegend: Grau, Kurt Joachim, *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*. Halle 1916; Adler, Hans, *Fundus Animae – der Grund der Seele*. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 62 (1988), S. 197–220; *Dieses wahre innere Afrika*. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud, hg. v. Ludger Lütkehaus. Frankfurt/M. 1989.

*Antriebe und überzeugende Gründe handelt und urtheilet.*²⁵ Hinter diesem Titel verbirgt sich nichts anderes als eine Psychologie der Fehlleistungen *avant la lettre*. Sulzer geht hier von der Erfahrung aus, daß die Seele zur selben Zeit verschiedene, ja sogar völlig konträre Regungen oder Ideen haben kann. Und zwar deshalb, weil – und hier folgt er Baumgarten – die Seele nicht zu konzipieren sei als ein einheitlicher, transparenter Bewußtseinsraum, sondern als eine komplexe Architektur, in welcher der Bereich des aktual Gewußten um- oder unterbaut zu denken ist von einer Dunkelzone gleichzeitiger, diffuser Geistes- und Gefühlsaktivitäten (Baumgartens *regnum lucis* und *regnum tenebrarum*, siehe oben Anm. 24). Wann immer nun, so Sulzer, eine klar und deutlich gefaßte (sprich bewußte) Idee mit einer gleichzeitigen, konträr gerichteten dunklen (sprich unbewußten) in Konflikt gerät, trägt die dunkle notwendig den Sieg davon. Denn während der bewußte Teil der Seele die ihm gegebene klare Idee noch abwägt, hat sich die ihm verborgene dunkle bereits mit den Affekten verbunden und löst, ehe die vernünftige Überlegung sich's versieht, über das Lust / Unlust-Prinzip (siehe oben) die genau nicht beabsichtigte Reaktion im Reden oder Handeln aus.²⁶

²⁵ Sulzer, *Schriften*, (wie Anm. 22), S. 99–121; dazu Verf., Erkennen und Empfinden, (wie Anm. 1), S. 419ff. – Zur Wirkungsgeschichte des Traktats ders., Die Aufklärung und das Unbewußte. Die Inversionen des Franz Moor, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* [= *JDSG*] 37 (1993), S. 198–220, insb. S. 212ff.; ders., Eros und Ethos. Goethes ‚Römische Elegien‘ und ‚Das Tagebuch‘, in: *JDSG* 40 (1996), S. 147–180, hier S. 175ff.

²⁶ Zwei weitere Schlüsselthemen der aufgeklärten Psychologie des Subrationalen, auf die ich hier nicht eingehe, werden gegenwärtig intensiv erforscht, die Theorie der Einbildungskraft und die des Traumes. Grundlegend zu ersterer: Müller, Götz, Die Einbildungskraft im Wechsel der Diskurse. Annotationen zu Adam Bernd, Karl Philipp Moritz und Jean Paul, in: ders., *Jean Paul im Kontext*. Gesammelte Aufsätze. Würzburg 1996, S. 140–164; Dürbeck, Gabriele, *Einbildungskraft und Aufklärung*. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998; Behrens, Rudolf, ‚Sens intérieur‘ und meditierende Theoriesuche. Jacob Heinrich Meisters ‚Lettres sur l'imagination‘ (1794/1799), in: Alt, Peter-André u.a. (Hg.), *Prägnanter Moment*. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift Hans-Jürgen Schings. Würzburg 2002, S. 149–165. – Zu letzterer: Engel, Manfred, ‚Träumen und Nichtträumen zugleich‘. Novalis' Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik, in: Uerlings, Herbert (Hg.), *Novalis und die Wissenschaften*. Tübingen 1997, S. 144–167; ders., Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur, in: *Scientia Poetica* 2 (1998), S. 97–128; Alt, Peter-André, Der Schlaf der Vernunft. Traum und Traumtheorie in der europäischen Aufklärung, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 25 (2001), S. 55–82; ders., *Der Schlaf der Vernunft*. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München 2002; Schmidt-Hannisa, Hans-Walter, ‚Der Traum ist unwillkürliche Dichtkunst‘ – Traumtheorie und Traumaufzeichnung bei Jean Paul, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* [= *JJPG*] 35/36 (2000/2001), S. 93–113; ders., Krügers Anthropologie, (wie Anm. 14); ders., *Traumaufzeichnungen und Traumtheorien in Pietismus, Aufklärung und Hochromantik* (im Druck). Schmidt-Hannisa bereitet auch eine Ausgabe der Krügerschen *Träume* (1754, ³1785) vor. – Gleichsam zwischen Imagination und Traum stehen die sog. „hypnagogen“ oder „Halbschlafbilder“. Goethe beschreibt sie in den *Wahlverwandtschaften* und in der *Farbenlehre*, Jean Paul in *Über die natürliche Magie der Einbildungskraft* (1796) und in *Blicke in die Traumwelt* (1814), hier unter dem Begriff des „Empfindbildes“. Mit Johannes von Müllers *Über phantastische Gesichterscheinungen* (1826) treten sie ihre Karriere innerhalb der Sinnesphysiologie und experimentellen Psychologie an. Den von der Physiologie und bis zur Poetolo-

Fassen wir zusammen: Sowie die Psychologie empirisch wurde, wurde ihr Gegenstand, die Seele, zu einem problematischen Phänomen (während sie im Cartesianismus noch als das gegenüber der Körperwelt „leichter Erkennbare“ galt). Und zwar genau dadurch, daß die Grenze zum Körper brüchig und durchlässig wurde. Seele und Geist verloren so den Status der Freiheit vom Reich der Natur, der im Alteritätsmodell der Pneumatik und des Substanzdualismus garantiert war. Autonomie der Vernunft und Freiheit des Willens gerieten damit ebenfalls in Frage. Noch im Jahrhundert der Aufklärung war so die Seele bereits „nicht mehr Herrin im eigenen Haus“. Wie sehr, belegen dann die bekannten massenhaften „erfahrungsseelenkundlichen“ Fallberichte der psychologischen Magazine und Zeitschriften der achtziger und neunziger Jahre. Die Folgen dieses „ersten Psychologismus“ sind kaum zu überschätzen. Kant begegnete ihm mit der transzendentalphilosophischen Wende und ersetzte die *substantia simplex* der rationalen Psychologie durch das ebenso „intelligible“, aber nicht mehr substantial, sondern nur mehr formal gefaßte Prinzip des „ich denke“ als – wiederum – nicht-empirische, körperlose Ermöglichungsinstanz von Vernunft und Freiheit. Doch damit war der „Psychologismus“ nicht vom Tisch. Im 19. Jahrhundert wurde die empirische Spur in der Theorie des Geistes und der Seele wieder aufgenommen, nicht nur in der experimentellen Psychologie von Herbart (dem Nachfolger Kants in Königsberg) bis Wundt, sondern auch in der Philosophie selbst, so, um nur sie zu nennen, bei Schopenhauer und Nietzsche. Doch damit wären wir schon beim „zweiten Psychologismus“.

2. Auch eine kopernikanische Wende

Die Empirisierung der Psychologie im späten 18. Jahrhundert hatte aber noch einen zweiten, gegenläufigen Effekt. Dem Wissen um die Ohnmacht der Seele, das mit der Einsicht in die wie auch immer beschaffene Gebundenheit des Psychischen an Gehirn und Nervensystem einherging, korrespondierte ein – ebenfalls noch tastendes, trotz allem Bemühen um Empirie notwendig spekulatives – Wissen um die weltschöpfende Macht dieses neuro-psychischen Systems. Daß eine Psychologie, die vom *commercium mentis et corporis* ausging, in erkenntnistheoretischen Fragen dem Sensualismus zugeneigt war, liegt natürlich auf der Hand. Je ernster man hier die Anteile des Körpers (d.h. der Trias Sinnesorgane / Nerven / Gehirn) zu nehmen gewillt war, desto mehr mußte sich die Hypothese aufdrängen, daß diese Trias nicht allein ein passives Medium darstellt, durch welches die Außen-

gie sich spannenden Diskurs über dieses Phänomen hat jetzt Helmut Pfothenhauer untersucht, dem ich auch diese Hinweise verdanke: Pfothenhauer, Helmut, Empfindbild, Gesichtserscheinung, Vision – Zur Geschichte des inneren Sehens und Jean Pauls Beitrag dazu, in: *JYPG* 38 (2003), S. 78–110.

welt rezipiert wird, sondern einen höchst aktiven Apparat, der – immer auch auf ein wenig unheimliche Weise – „Welt“ und „Wirklichkeit“ allererst konstituiert. Tatsächlich beobachten wir so schon im 18. Jahrhundert, daß, wenn die Psychologie empirisch wird, die Erkenntnistheorie zum Konstruktivismus tendiert. An zwei spätaufklärungstypischen Denkfiguren will ich dies zeigen, am erkenntnistheoretischen Phänomenalismus und an der Theorie der Projektion.

Zum Phänomenalismus zunächst. Er war aus dem britischen Empirismus über die aus ihm hervorgegangene *Common-sense*-Philosophie (Thomas Reid, Adam Ferguson u.a.), teils auch über den französischen Materialismus, in die deutsche Spätaufklärung gelangt. Auf diese Hintergründe kann ich hier nicht eingehen. Doch kann man, ohne sehr zu vereinfachen, sagen, daß eine phänomenalistische Gnoseologie geradezu ein Kennzeichen dieses „ersten Psychologismus“ war.²⁷ Ich wähle als Beispiel den vorkantischen Schiller, und zwar eine erkenntnistheoretische Passage aus den *Philosophischen Briefen* von 1786:

Weder Gott noch die menschliche Seele noch die Welt [also die Kardinalobjekte der schulphilosophischen Metaphysik, siehe oben Anm. 13, W. R.], sind das wirklich, was wir davon halten. Unsre Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemische Formen, worinn sie uns der Planet [also die „Natur“, W. R.] überliefert, den wir bewohnen – unser Gehirn *gehört* diesem Planeten, folglich auch die Idiome unsrer Begriffe, die darinne aufbewahrt liegen.²⁸

Die hier in wenigen Worten zusammengefaßte Grundüberzeugung des (wie gesagt noch vorkantischen) Phänomenalismus besagt also, daß wir nicht ohne weiteres davon ausgehen dürfen, daß das, was wir (die Seele, das Bewußtsein) wahrnehmen und vorstellen, irgendeine „Ähnlichkeit“ mit den repräsentierten Objekten ‚draußen‘ habe. Denn diese Vorstellungen seien nicht „*Bilder* der Dinge, sondern bloß ihre nothwendig bestimmte und coexistierende *Zeichen*“.²⁹ Nicht die Dinge selbst also ‚sieht‘ die Seele, sondern, eingehaust in den physiologischen Wahrnehmungsapparat, nur das, was *hier*, in der Innenwelt dieses Apparates, geschieht, nur die „Spuren“, die die Nervenimpulse, ausgelöst durch Reize an der Oberfläche der Sinnesorgane, im Gehirn hinterlassen. Die äußeren Objekte sind der Seele völlig unzugänglich; allein deren innere „Zeichen“, also zerebrale Ereignisse, sind ihr gegeben – und diese Ereignisse sind nun nichts anderes als die im vorigen Kapitel beschriebenen „materiellen Ideen“.³⁰ Als die „endemischen Formen“, von denen das Schiller-Zitat oben sprach, schaffen sie eine hirnterne ‚Scheinwelt‘ (daher

²⁷ Näheres bei Verf., *Schiller*, (wie Anm. 1), S. 216–223.

²⁸ *Schillers Werke*. Nationalausgabe, bisher 50 Bde., hg. v. Julius Petersen, Norbert Oellers u.a. Weimar 1943ff., hier Bd. 20, S. 107–129, *Philosophische Briefe*, hier S. 126–129 [erkenntnistheoretisches Postskript zur *Theosophie des Julius*], das Zit. S. 127; auch ebd., S. 10–29, *Philosophie der Physiologie* [1779], hier S. 14–26. Dazu und zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext Verf., *Schiller*, (wie Anm. 1), S. 213–229.

²⁹ Schiller, *Philosophische Briefe*, (wie Anm. 28), S. 126f. Dazu jetzt auch Koschorke, Albrecht, *Körperströme und Schriftverkehr*. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999, S. 366ff., Bilder und Zeichen.

³⁰ Schiller, *Philosophie der Physiologie*, (wie Anm. 28), S. 14f.

Phänomenalismus), einen Schirm „conventioneller Täuschungen“,³¹ in den die Seele eingesponnen ist und von dem sie nicht wissen kann, inwieweit er der Außenwelt entspricht. Da es ihr nicht möglich ist, über die materiellen Ideen hinauszusehen, bleibt es ihr auch verwehrt, den Transformationsprozeß, den ein Außenweltreiz beim Eintritt ins Nervensystem erlebt, zu durchschauen. Sie besitzt keinerlei Handhabe, die vom Körper vollzogene Verwandlung eines Außenweltfaktums in ein zerebrales Ereignis zurückzuübersetzen in jenes Außenweltfaktum selbst. Die Nerven fungieren so als Boten des „Draußen“, zugleich aber als eine absolute Sperre, die die Seele nicht durchdringt. Nicht anders als im „Radikalen Konstruktivismus“ der gegenwärtigen Neurobiologie³² („vierter Psychologismus“, siehe oben Anm. 2) wird in dieser noch gänzlich spekulativen Frühphase des Nachdenkens über die Zusammenhänge von Gehirn und Bewußtsein das, was wir als „Wirklichkeit“ erleben, begriffen als ein hirnternes *figmentum*, verwandelt sich die uns gegebene „Welt“ in ein zerebrales, bzw. vermittelt darüber, ein seelisches Konstrukt.

Zur zweiten Denkfigur, der Theorie der Projektion. Auf Fragen der psychophysischen Vermittlung, wie sie mit dem damit angesprochenen Komplex „Einbildungskraft“ natürlich auch zusammenhängen, will ich hier nicht eingehen. Auch geht es bei dem Projektionsmodell, auf das ich mich beziehe, nicht um die Außen- als vielmehr um die (wie sie Jean Paul am liebsten nennt) „zweite Welt“ oder Transzendenz, mithin um die Theorie der Religion. Auch sie nimmt jetzt empirische und psychologische Gestalt an. Das wichtigste Buch in diesem Zusammenhang ist Humes *Natural History of Religion* (1757, deutsch 1759). Schon der Titelbegriff „Naturgeschichte“ verrät den erfahrungswissenschaftlichen Zugriff; Hume untersucht die Religion wie Krüger die Seele, nämlich „wie sie ist, nicht aber wie sie seyn soll“. Er geht daher von den Glaubensvorstellungen und -praktiken aus, wie sie realiter verbreitet beziehungsweise historisch überliefert sind, und das heißt im Jahrhundert der Aufklärung und der Reisebeschreibungen, der frühen Ethnographie: er geht aus von der Religion des (unaufgeklärten) Volkes und der (,wilden‘) Völker, also – und dies war schon Provokation genug – nicht von den elaborierten Hochformen, sondern von den ‚primitiven‘ Gestalten des Glaubens und der Frömmigkeit, von Aberglauben, Idolatrie und Polytheismus.³³ Und psychologisch ver-

³¹ Schiller, *Philosophische Briefe*, (wie Anm. 28), S. 126.

³² Vgl. exemplarisch Roth, Gerhard, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt/M. 1994; dazu Verf., *Singende Hirne*, (wie Anm. 1). – Zum aktuellen Stand der Diskussion jetzt (und im Ergebnis pro-konstruktivistisch): Singer, Wolf, *Neurobiologische Anmerkungen zum Konstruktivismusdiskurs* [2000], in: ders., *Der Beobachter im Gehirn*. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt/M. 2002, S. 87–111.

³³ Hume, David, *Die Naturgeschichte der Religion*, hg. v. Lothar Kreimendahl. Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek 341); zur Bedeutung dieses (Motive der antiken Religionskritik aufnehmenden) Traktats hier die Hg.-Einleitung (S. VII–XLV) sowie Streminger, Gerhard, *David Hume*. Paderborn u.a. 1994, S. 433–449.

fährt Hume insofern, als er ausgeht von der menschlichen Seele, und zwar von den „unteren“, körpernahen Vermögen, von der Einbildungskraft (*imagination*) und den Affekten (*hopes and fears*). „Hoffnung und Furcht“ nötigen die Menschen, über die ihnen unbekannten Ursachen der Natur- und Lebensereignisse, denen sie ausgesetzt sind, Hypothesen aufzustellen, und sie tun dies auf dem Wege der Übertragung oder Projektion: sie erschaffen sich ihre Götter (die sie in jene kausalen Leerstellen einsetzen) nach ihrem Bilde. Nach Hume war so die Ursprungsform aller menschlichen Religion entstanden, der Vielgötterglaube. Die verdeckte Pointe – und Brisanz – seiner Ausführungen bestand freilich darin, daß sie sich auch auf den Monotheismus und damit auf das Christentum übertragen ließen. Der Effekt der von ihm betriebenen Psychologisierung der Religion (ihrer Ableitung aus Affekten und Einbildungskraft) ist dort genau derselbe, ein plötzlicher *gestalt switch*, wenn man so will, nämlich die schlagartige Umkehrung des Verhältnisses von Mensch und Gott (bzw. Göttern). Stellte aus religiöser Innensicht der Mensch sich dar als das Geschöpf Gottes („er schuf ihn nach seinem Bilde“, Gen. 1,27), so kehren in psychologischer Außenansicht Gott und Götter sich um zu Geschöpfen der Menschen, zu Projektionen ihrer Ängste und Erwartungen.

Spätestens mit Friedrich Wilhelm Jerusalems *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* (1768–79, ²1780) wurden Humes Thesen in Deutschland wahrgenommen und (überwiegend abwehrend) diskutiert. Daß sich die empirischen Psychologen dafür interessierten, belegt etwa Abel mit seinen *Philosophischen Sätzen über die Religionen des Alterthums* (1780), in denen die *Natural History*, wenn auch ungenannt, referiert und zur Debatte gestellt wird.³⁴ Wie stark der Überzeugungsdruck war, der von jenem religionspsychologischen Umkehr-effekt auch in der deutschen Spätaufklärung ausging, erhellt aus zwei prominenten poetischen Texten der Zeit, für die, unanhängig voneinander, erst kürzlich der Einfluß Humes plausibel gemacht werden konnte: Goethes „Zündkraut“-Ode *Prometheus* (1774) und Schillers nicht minder provokative lyrische „Phantasie“ *Resignation* (1786), in der, freilich in Rollenrede, „Ewigkeit“ und Jüngstes Gericht explizit als Projektionen der menschlichen Einbildungskraft apostrophiert werden, als „Riesenschatten unsrer eignen Schrecken / im hohlen Spiegel der Gewissensangst“ (V. 64f.).³⁵

Ich habe phänomenalistische Erkenntnis- und religionspsychologische Projektionstheorie, wiewohl eigentlich heterogene Konzepte, hier zusammengestellt, weil sie parallel gehen in der Wendung zum Subjekt als Konstrukteur seiner Welt(en),

³⁴ Jacob Friedrich Abel, (wie Anm. 1), S. 85–94, bes. S. 85f.

³⁵ Zu *Prometheus*: Wellbery, David A., *The Specular Moment. Goethe's Early Lyric and the Beginnings of Romanticism*. Stanford / Cal. 1996, S. 301ff. – Zu *Resignation*: Verf., Abschied von der Ewigkeit, in: Oellers, Norbert (Hg.), *Gedichte von Friedrich Schiller. Interpretationen*. Stuttgart 1996, S. 51–63. – Zu den Folgen dieser Projektionstheorie der „zweiten Welt“: Verf., Die Macht der Metapher. Zur Modernität von Jean Pauls Ästhetik, in: *JJPG* 34 (1999), S. 56–94.

der „ersten“ wie der „zweiten“. Diese Wendung war, wie gesagt, eine vorkantische. Aber sie vollzog eine ähnliche „Revolution der Denkart“, wie sie dann Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage (1787) für seine *Kritik der reinen Vernunft* in Anspruch nehmen wird, nämlich eine (dort mit der Kopernikanischen Umkonstruktion des Kosmos verglichene) Umzentrierung des Verhältnisses von Mensch und Welt, hin zum Primat des Subjekts.³⁶ Der Unterschied zu Kant liegt freilich auf der Hand. Denn die Verfaßtheit des Subjekts oder „Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ (bzw. der „Erkenntnis-“ oder „Vorstellungsart“), nach welcher sich zitierter Vorrede zufolge „die Gegenstände richten müssen“,³⁷ wurde im vorkantischen Phänomenalismus ja gerade nicht „transzendental“ gefaßt, im Blick auf die Formen und Antinomien der „reinen“ (gleich körperlosen) Vernunft, sondern „empirisch“, und damit im Anschluß an die seit der Jahrhundertmitte (Albrecht von Haller, William Cullen u.a.) forcierte Physiologie der Sinnesorgane und Nerven.³⁸ Den so ins Auge gefaßten Kommerz der Seele mit ihren körperlichen Organen und die dadurch aufgeworfene Frage, „was die *Natur* aus dem Menschen macht“, wollte Kant aus Erkenntnistheorie und Anthropologie (soweit sie den Menschen als geistiges Wesen betrifft) herausgehalten wissen.³⁹ Mit seinem Verdikt über die Empiriker und ihre Affinität zur „physiologischen Menschenkenntnis“⁴⁰ hatte er der späteren Philosophiegeschichtsschreibung die Lizenz erteilt, über diese „vorkritischen“ Theorien der Geistes- respektive Seelenfunktionen den Stab zu brechen und sie ins zweite Glied zu schieben. Aus gegenwärtiger Sicht stellt sich dies als eine befangene Perspektive dar, die den Problemstand verzerrt. Freilich sieht man in einer Zeit der florierenden Neurowissenschaften manche historische Entwicklungslinie anders, und vielleicht deutlicher als ehemals. Jedenfalls ist es von heute aus betrachtet gerade das Bemühen um einen physiologischen Zugang zu Seele und Geist, das der Spätaufklärungspsychologie ihre modernitätsgeschichtliche Bedeutung verleiht. Mag dieses Bemühen sich auch weitgehend in naiven bis phantastischen Spekulationen erschöpft haben (daher

³⁶ *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. 9 Bde. Berlin 1968, hier Bd. 3, S. 7–26, insb. S. 11f. [= B XVIff.]. Vgl. Dienst, K., Art. „Kopernikanische Wende“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (wie Anm. 7), hier Bd. 4 (1976), Sp. 1094–1099; Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M. 1975, S. 691–713, Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?

³⁷ *Kants Werke*, (wie Anm. 36), hier Bd. 3, S. 12 [= B XVIff.].

³⁸ Zur Neuropsychologie (und -pathologie) der Zeit: Rothschild, Karl E. (Hg.), *Von Boerhaave bis Berger*. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neuropsychologie. Stuttgart 1964; Mann, Gunter / Dumont, Franz (Hg.), *Gehirn – Nerven – Seele*. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings. Stuttgart / New York 1988; Florey, Ernst / Breidbach, Olaf (Hg.), *Das Gehirn – Organ der Seele?* Zur Ideengeschichte der Neurobiologie. Berlin 1993. – Hinweise (mit weiterer Literatur) auch bei Verf., *Schiller*, (wie Anm. 1), S. 8f., 93ff., 135ff.

³⁹ *Kants Werke*, (wie Anm. 36), hier Bd. 7, S. 117–334, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], hier S. 119.

⁴⁰ Ebd.

auch Kants Reserve ihm gegenüber) – worauf es hier ankommt, ist das Prinzip, die programmatische Richtungsnahme. *Psychologia nisi cum physiologia iungatur semper insufficiens manet* („Alle Psychologie, solange nicht mit der Physiologie verbunden, bleibt unzulänglich“),⁴¹ dieser Losung sollte, Kants Einspruch zum Trotz, im System der Wissenschaften die Zukunft gehören.⁴² Und eben darin erweist sich die Spätaufklärung als Sattelzeit der modernen Psychologie und Anthropologie.

Einer der wichtigsten Texte für diese Zusammenführung von Psychologie und Physiologie ist Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772. Platner ging bekanntlich aus von „Psychologie“ und „Physiologie“ als den eingeführten Wissenschaften von den beiden Naturen des Menschen und definierte sodann die „Anthropologie“ als Metadisziplin, die beide verbindet, indem sie „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen“ betrachtet.⁴³ Der Sache nach ist Platners *Anthropologie* nichts anderes als eine empirische Psychologie im Stil der Zeit, eine Theorie der Seele – am Leitfaden des Leibes. Für den zitierten Abel war dieses Buch ein methodisches Vorbild, und ebenso wohl auch für seinen prominenten Schüler Schiller, dessen medizinische Dissertation aus dem Jahr 1780 sich genau in der Platnerschen Spur bewegt: *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*.⁴⁴ Bei allen dreien sind Seele und Geist Phänomene, die ohne Blick auf Gehirn und Nervensystem nicht erschlossen werden können. Obwohl, wie gesagt, über deren Physiologie keiner von ihnen Genaueres wissen konnte, ist bei diesen und anderen Autoren des 18. Jahrhunderts der rudimentäre Prototyp jener „erstaunlichen Hypothese“ (*astonishing hypothesis*) zu finden, die noch die gegenwärtigen Neurowissenschaften antreibt und die besagt, daß mentale Ereignisse nach „neuralen Korrelaten“ (und als solche waren die *ideae materiales* ja

⁴¹ Abel, *Theses philosophicae* [1776], Nr. 3, in: Jacob Friedrich Abel, (wie Anm. 1), S. 31.

⁴² Spätestens mit Johannes von Müllers „Gründungsschrift“ der modernen Sinnesphysiologie, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes* (1826), wird die vorkantische, empirische Form der „kopernikanischen Wende“ zum Subjekt als Konstrukteur seiner Welten wieder aufgenommen und die weltkonstitutive Kraft dieses Subjekts in der „Beschaffenheit“ von Sinnesorganen, Nervensystem und Gehirn gesucht werden. Vgl. Pfotenhauer, (wie Anm. 26). – Zur Geschichte der Hirnphysiologie seit 1800 neben den in Anm. 38 genannten Sammelbänden von Mann / Dumont und Florey / Breidbach jetzt grundlegend: Breidbach, Olaf, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung* im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1996; Hagner, Michael, *Homo cerebialis. Vom Seelenorgan zum Gehirn*. Berlin 1997. – Für die Tradition der „philosophischen (aber traditionell medizin-affinen) Anthropologie“ im 20. Jahrhundert gilt ohnehin in allen Fragen der Psyche das „Leibapriori“; vgl. zusammenfassend jetzt das Werk eines „philosophischen Arztes“ (Philosoph, Psychiater, Medizinhistoriker) unserer Tage: Fuchs, Thomas, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart 2000.

⁴³ Platner, (wie Anm. 21), S. XV–XVII.

⁴⁴ *Schillers Werke*, (wie Anm. 28), hier Bd. 20, S. 37–75. – Freilich macht sich hier vor allem auch der Karlsschul-interne Einfluß der Stuttgarter Medizinprofessoren, mit Johann Friedrich Conbruch (1736–1810) an der Spitze, geltend. Vgl. Verf., *Schiller*, (wie Anm. 1), S. 17ff.

gedacht) verlangen und also, wie auch immer, als Funktionen des Gehirns begriffen werden wollen – auch wenn das Begreifen hier, so viel läßt sich wohl heute schon sagen, in aporetisches Grenzgebiet gerät.⁴⁵

Zum Abschluß: Mit dem Wechsel von der rationalen zur empirischen Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verliert die philosophische und theologische Metaphysik (in Gestalt der Pneumatik oder *scientia de spiritu*) die Definitionsherrschaft über „die geistige Natur des Menschen“. Seither ist, so er sich „wissenschaftlich“ nennen will, der Diskurs über die Seele angebunden an den Diskurs der Naturwissenschaften. Geist und Seele selbst, vordem eine Art „totaliter aliter“ von Körper und Materie, driften damit, wenn auch auf unklare Weise, in ihr Anderes hinein. Die Empirisierung der Psychologie im 18. Jahrhundert geht dergestalt einher mit einer Tendenz zur Physiologisierung der Seele. Genau darin besteht die „anthropologische Wende“ der deutschen Spätaufklärung. Mit ihr setzt jener stürmische Naturalisierungsprozeß ein, dem – über die Kantische und spätere Retardationen hinweg – der Begriff des Menschen in der Moderne ausgesetzt sein wird. Und es ist kennzeichnend für diesen Prozeß, daß er bereits im Augenblick seines Einsetzens zu ergreifen beginnt, was nach alteuropäischer Überzeugung und Hoffnung das Reich der bloßen Naturalität gerade transzendieren sollte. Insofern liegt in diesem „ersten Psychologismus“ eine Revolution der Denkart und epistemische Konstruktionsleistung vor, die, durch die Kantische lange verdeckt, kaum geringer war als diese, und mindestens ebenso folgenreich, wenn nicht – aber man wird ja sehen – noch mehr.⁴⁶

⁴⁵ „Erstaunliche Hypothese“, „neurales Korrelat“: Crick, Francis, *Was die Seele wirklich ist*. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Reinbek 1997, S. 17, 24 u.ö. – Die Diskussionen über Geist und Gehirn sowie über die Aporien des „physiologischen Reduktionismus“ sind mit Fortschreiten der neurobiologischen Forschung ja nicht schwächer geworden (im Gegenteil!), aber vielleicht genauer. Vgl. aus der neueren Philosophie nur: Davidson, Donald, *Handlung und Ereignis*. Frankfurt/M. 1985, S. 291–403, Philosophie der Psychologie, hier etwa bes. S. 343–362, Der materielle Geist [1973]; Nagel, Thomas, Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein? [1974], in: ders., *Letzte Fragen*. Darmstadt 1996, S. 251–267; Tettens, Holm, *Geist, Gehirn, Maschine*. Versuche über ihren Zusammenhang. Stuttgart 1994; Searle, John R., *Geist, Sprache und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 2001, insb. S. 53–133, Kap. 2–4 („Geist als ein biologisches Phänomen“, „Bewußtsein und seine Struktur“, „Intentionalität“). – Ebenso heftig wird, verursacht durch den Siegeszug der Psychopharmakologie, gegenwärtig in der Medizin (Psychiatrie, Psychotherapie) der Streit um die Physiologisierung der Seele geführt. Vor allem die Psychoanalyse sieht sich durch den Trend zur chemischen Kur seelischer Leiden betroffen, ja bedroht, und in merklich apologetischer Lage. Vgl. zuletzt Roudinesco, Elisabeth, *Wozu Psychoanalyse?* Stuttgart 2002, hier S. 32ff., Die Seele ist kein physikalischer Gegenstand.

⁴⁶ Erst nach Manuskriptabgabe wurde mir ein in manchem analoger, dank anderer Akzentsetzungen aber auch ergänzender Versuch der Zusammenschau der Psychologiegeschichte des 18. Jahrhunderts im Blick auf Kant, aus der Feder eines einschlägig ausgewiesenen Romanisten, bekannt, auf den ich daher nachdrücklich hinweisen möchte: Galle, Roland, Entstehung der Psychologie, in: Glaser, Horst Albert / Vajda, György M. (Hg.), *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820; Epoche im Überblick*. Amsterdam 2001, S. 315–335.

Johann August Unzers *Gedanken vom Träumen* (1746) im Kontext der Anthropologie der „vernünftigen Ärzte“ in Halle

Der folgende Beitrag¹ stellt (I) das Projekt „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und Ästhetiker in der anthropologischen Wende der Aufklärung“ vor und situiert in diesem Kontext (II) Johann August Unzers Schrift *Gedanken vom Schläfe und denen Träumen* (Halle 1746) sowie einige weitere, psychomedizinische Traumschriften der „vernünftigen Ärzte“.

I

Die Erforschung des 18. Jahrhunderts im letzten Jahrzehnt konzentriert sich auf die „anthropologische Wende“ der Aufklärung, d.h. auf den Wechsel von frühaufklärerischem System- zu spätaufklärerischem Erfahrungsdenken, und hat auf diesem Gebiet ihre wesentlichsten Neueinsichten gewonnen. Mit der Anthropologie und ihrer spätaufklärerischen Ausdifferenzierung in Pädagogik, Ethnologie, Kulturgeographie, Menschheitsgeschichte, (Auto)Biographik, anthropologischen Roman und moralische Erzählung konnte ein „verlorenes Paradigma“ wieder zugänglich gemacht werden, das bis dahin durch Idealismus, Hermeneutik und Historismus des 19. Jahrhunderts völlig verstellt war. Der Wiedergewinn dieses anthropologischen Paradigmas gibt den Blick frei auf epistemische Umschichtungsprozesse, durch die die „anthropologische Wende“ ideengeschichtlich genauer kontextualisiert und zeitlich präziser datiert werden kann. Ein wichtiger Impuls dazu vollzieht sich um 1740/50 im interdisziplinären Dreieck von Philosophie, Theologie und Medizin, namentlich in der bipolaren Dynamik von preußischer Reformuniversität (seit

¹ Dieser Beitrag wurde auch als Vortrag auf dem Kolloquium „Rethinking ‚The Sleep of Reason‘. Enlightenment Imagination“, Berlin, Max Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte und Northwestern University / Program in the Study of Imagination, Berlin, 13.–14. Juni 2002 (Leitung: Fernando Vidal / Claudia Swan) gehalten. Abschnitt I greift Stichworte auf, die Verf. anderenorts ausführlich dargelegt hat: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750, in: Zelle, Carsten (Hg.), *„Vernünftige Ärzte“*. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001 (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 19), S. 5–24; zuletzt: Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß – die Stellung von Unzer, Krüger und E. A. Nicolai in der anthropologischen Wende um 1750 (mit einem Exkurs über ein Lehrgedichtfragment Moses Mendelssohns), in: Steigerwald, Jörn / Watzke, Daniela (Hg.), *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit*. Über Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830). Würzburg 2003, S. 203–224.

1694) und pietistischem Reformzentrum (Franckesche Anstalten, seit 1695) in Halle.

Durch die Hypothese, daß sich die entscheidende Umschaltung von Systemdenken auf Empirie innerhalb dieser Halleschen Konstellation vollzog, treten neben der Ästhetik, die von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und Georg Friedrich Meier (1718–1777) als eine „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“ inauguriert wurde, die „vernünftigen Ärzte“, d.h. Johann Gottlob Krüger (1715–1759), Johann August Unzer (1727–1799), Ernst Anton Nicolai (1722–1802) und andere, in den Fokus des anthropologiegeschichtlichen Interesses.

Rund ein Dutzend Diskurselemente, die das Textkorpus der „vernünftigen Ärzte“ in Halle kohärenzieren, d.h. „nach innen“ als einen transpersonalen Diskurs erkennen lassen und „nach außen“ gegenüber anderen Positionen (z.B. der „mechanischen Ärzte“ oder der „stahlianischen Secte“) profilieren, können festgehalten werden: (1) Bestimmung des Menschen als einen Körper und Seele umfassenden Organismus („ganzer Mensch“), (2) Fassung des *Commercium mentis et corporis* als *Influxus*, (3) fächerübergreifendes, insbesondere Medizin und Philosophie integrierendes Bemühen um eine Erfahrungswissenschaft vom „ganzen“ Menschen, (4) doppelte Frontstellung der „vernünftigen Ärzte“ gegen „mechanische Ärzte“ und (pietistische) Geistlichkeit, d.h. Konzeptionen, die die körperliche bzw. seelische Seite des Menschen verabsolutieren, (5) Selbstpositionierung der „vernünftigen Ärzte“ im Prozeß der Aufklärung, d.h. einer gegen Finsternis, Vorurteile und Aberglauben gerichteten Bewegung, (6) methodischer Rückgriff auf Empirie, d.h. Erfahrung, Experiment und Beobachtung, (7) Hinwendung zum Einzelfall und zur Fallgeschichte, d.h. Einbezug narrativer bzw. literarisierender Verfahren in die Anthropologie, (8) Ausbildung einer auf Selbstbeobachtung und Aufmerksamkeit beruhenden „Ethik der Selbstsorge“, d.h. Verantwortlichmachung des Einzelnen für eine auf Immanenz und Autonomie basierende Lebensordnung, (9) Neubewertung der Sinnlichkeit durch die Ästhetik Baumgartens und voluntaristischer Prozesse durch die Affektenlehre Meiers, (10) Rückgriff auf das Ideal der Mesoteslehre, d.h. diätetischen Optimierung der Sinne und Moderierung der Affekte in einer Mittellage, (11) Adressierung des Wissens an die „Publicität“, d.h. die Schriften der „vernünftigen Ärzte“ zielen auf eine über die Gelehrtenrepublik hinausreichende, deutschsprachige Öffentlichkeit (u.a. auch auf Frauenzimmerbildung), (12) didaktischer und anschaulicher Stil, d.h. „horazische“, will sagen: auf *prodesse* und *delectare* zielende, zum Teil „unordentliche“ bzw. essayistische Darstellung des Wissens.

II

In diesem Zusammenhang soll die Schrift eines der Protagonisten der „vernünftigen Ärzte“, Johann August Unzers *Gedancken vom Schlafe und denen Träumen, nebst einem Schreiben, daß man ohne Kopf empfinden könne* (Halle: Hemmerde 1746), untersucht werden.² Unzers Traumschrift ist jüngst in zwei einschlägigen Publikationen zu einer gewissen Popularität gelangt und als ein signifikantes Übergangszeugnis gewertet worden, das – wie Ingo Stöckmann festhält – auf den „Umbau des Körperwissens vom offenen Fluxusleib der alteuropäischen Humoralpathologie zum geschlossenen neuronalen Organismus der Moderne“ verweise.³ Unzer sei zwar „einer der Hauptvertreter der neuen Nervenphysiologie“, aber durch die entscheidende Bedeutung, die dem Nervensaft in seinem Körpermodell zukomme, besäße der „neuronale Leib der Aufklärung“, wie Peter-André Alt einschränkt, „hier noch eine auf die Humoralpathologie verweisende fluidale Ordnungsstruktur, die erst durch die langsame Verbreitung neuer physiologischer Erkenntnisse in Frage gestellt“ würde.⁴ Es ist hier nicht der Ort, das grundlegende, anthropologische Entwicklungsmodell für das 18. Jahrhundert, das die beiden Traumbeiträge von Stöckmann und Alt zugrundelegen, in Frage zu ziehen. Koschorkes Rekonstruktion der Medizingeschichte im 18. Jahrhundert als eine Umschaltung vom humoralen zum neuronalen Leib ist anderswo kritisch befragt wor-

² Die mit den Initialen „S. C. I. S.“ gezeichnete Schrift ist von Albrecht von Haller in seiner *GGA*-Rezension Friedrich Leberecht Supprian (1723–1789), der am 2. Sept. 1746 zum Extraordinarius der medizinischen Fakultät ernannt worden war, zugeschrieben worden. Das von mir benutzte Exemplar der Marburger Universitätsbibliothek (XIV C 412) löst dementsprechend die Initialen mit dem handschriftlichen Zusatz „S. C. I. S. upprian“ auf. Hallers Irrtum ist von Unzer 1753 bei Gelegenheit einer kurzen „Selbstbiographie“ für Börners *Ärztelexikon* richtiggestellt worden. Vgl. Reiber, Matthias: *Anatomie eines Bestsellers*. Johann August Unzers Wochenschrift ‚Der Arzt‘ (1759–1764). Med. Diss. Tübingen 1996, S. 62, Anm. 165.

³ Stöckmann, Ingo, *Traumleiber*. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie, in: *IASL* 26 (2001), Heft 2, S. 1–55, zu Unzer insb. S. 39–40, hier S. 15. In den einschlägigen Forschungen von Manfred Engel (Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur, in: *Scientia poetica* 2 (1998), S. 97–128; ‚Träumen und Nichtträumen zugleich‘. Novalis’ Theorie der Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik, in: *Novalis und die Wissenschaften*, hg. v. Herbert Uerlings. Tübingen 1997, S. 143–167 und S. 168 [Diskussion], insb. S. 143–152) spielt Unzers Traumkritik noch keine Rolle. Der Band *The Dream and the Enlightenment / Le Rêve et les Lumières*, hg. v. Bernard Dieterle u. Manfred Engel. Paris 2003 erschien nach Manuskriptabschluß.

⁴ Alt, Peter-André, Der Schlaf der Vernunft. Traum und Traumtheorie in der europäischen Aufklärung, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 25 (2001), Heft 1, S. 55–82, hier S. 66f. Ob die Konstruktion des Nervensafts mit Hallers Irritabilitätslehre tatsächlich „überflüssig“ (ebd., S. 67) wird, sei dahingestellt, tatsächlich partizipieren Unzers „Experimente“ mit Hunden, die in dem seiner Traumschrift angehängten „Sendschreiben an Herrn N.N. worin erwiesen wird, daß man ohne Kopf empfinden könne“ (S. 59–80), penibel beschrieben sind, an der Entdeckung der „Irritabilitätslehre“.

den.⁵ Es ist jedoch auffällig, daß die diese Rekonstruktion steuernde Metaphorik von der „Schließung und ‚Trockenlegung‘, des humoralen Fluxusleibes zugunsten eines „geschlossene[n]“ und „autarken“ neuronalen Körperkonzepts⁶ nicht nur auf die methodisch intendierte Zusammenführung von System- (Luhmann) und Diskurstheorie (Foucault) verweist. Der ungenannte Dritte,⁷ der hier die Rede souffliert, ist vielmehr Bachtin und dessen Konkurrenz zweier Körperkanones. Die Rekonstruktion der „Transformation“ des anthropologischen Wissens im 18. Jahrhundert, auf die die eben genannten Beiträge zielen, folgt ganz offensichtlich einer Dramaturgie, die von Bachtins Gegenüberstellung des grotesken, karnevalistischen Leibes mit dem klassischen Leib schematisiert wird, d.h. der Gegenüberstellung eines Leibes voller fluidaler Verbindung, Vermischung, Ausstülpungen und Öffnungen und eines Leibes, der demgegenüber ge- und verschlossen ist (Tab. 1).

Geteilt wird von mir jedoch die Wertung, daß Unzers Beitrag „methodisch originell“ ist, „weil er medizinische und psychologische Theoriesegmente verbindet“ und dadurch „auf die doppelte Begründung der aufgeklärten Anthropologie aus philosophischen und medizinischen Deutungsmodellen zurückverweist“.⁸

In seiner Traumschrift versucht der junge Unzer, philosophische und medizinische Schlaftheorien zusammenzubringen und die Zustände von Tod, Schlaf, Traum und Wachen in einer komplexen, leibliche und körperliche Vorgänge koordinierenden Taxonomie im Blick auf Bewegungen, Nervensaftfluß, Vorstellungs- und Traumtätigkeit zu unterscheiden. Bereits dieser umfassende Ansatz, mit dem Unzer sich, wie er eingangs hervorhebt, „zu denen Metaphysices und Artzneygelehrten zugleich“ (Vorrede, A2^r) schlägt, ist kennzeichnend für den interdisziplinären Diskurszusammenhang der „vernünftigen Ärzte“. Zugleich betont er den empirischen Zugang zu seiner Fragestellung, insofern neben der „Vernunft“ immer wieder die „Erfahrung“ genannt wird, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen (§ 1, S. 1). Mit der Affinität zu Medizin und empirischer Methode geht Unzer über die Vorgaben Christian Wolffs hinaus, an die freilich eine Reihe anderer Bestimmungen anschließen, z.B. die Situierung des Traums als eines Zustands in der Mitte zwischen Schlafen und Wachen und der Ausgangspunkt der Traumvorstellungen von inneren oder äußeren Empfindungen. Überhaupt ist die gesamte Terminologie der Erkenntnisgrade, d.h. z.B. die Unterscheidung zwischen dunklen, klaren, verworrenen oder deutlichen Vorstellungen, wolffianisches Erbe, wie es von Alexander Gottlieb Baumgarten in seiner 1739 erstmalig publizierten ›Metaphysik‹ für Angehörige seiner Generation fixiert worden war.

⁵ Koschorke, Albrecht, *Körperströme und Schriftverkehr*. Mediologie des 18. Jahrhunderts [1999]. München ²2003; vgl. dazu den Verriß von Stiening, Gideon, Body-Lotion. Körpergeschichte und Literaturwissenschaft, in: *Scientia Poetica* 5 (2001), S. 183–215.

⁶ Stöckmann, (wie Anm. 3), S. 37.

⁷ Siehe Bachtin, Michail, *Rabelais und seine Welt*. Volkskultur als Gegenkultur [russ. 1965], hg. v. Renate Lachmann. Frankfurt/M. 1987, S. 357–364.

⁸ Alt, (wie Anm. 4), S. 68.

Mit dem forcierten Aufgreifen physiologischer Vorgänge, namentlich der Korrelation von Seelentätigkeit, Nervensaftabscheidung und Nervenbewegung, verläßt Unzer – der Topik der Schlaf- und Traumparagraphen in Krügers *Naturlehre*, genauer: der „Physiologie“ des 2. Bandes, folgend⁹ – den Rahmen der Metaphysik, in dem Christian Wolff die Traumthematik im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Wesen der Seele überhaupt, d.h. im Kontext rationaler Seelenlehre, traktiert hatte.¹⁰ Geöffnet wird damit der Gegenstandsbereich in Richtung auf eine empirische Psychologie. Es ist für Unzer, der diese disziplinäre Dynamik mit anstößt, eine „ausgemachte Sache, daß die Metaphysickverständigen ohne die Kunst der Aerzte keine Gewißheit in ihrer Seelenlehre [!] haben können“ (§ 24, S. 58), und er plädiert deswegen für eine Annäherung der beiden Disziplinen.

Gerichtet ist dieser psychomedizinische Ansatz zur Schlaf- und Traumforschung gegen ein älteres Modell der Traumdeutung in der Tradition der Traumbücher nach Art des Artemidor oder Cardanus. Gegenüber einer hermeneutischen oder semiotischen Allegorie- bzw. Symbolstruktur der Träume – mitsamt einer Traumtypologie in natürliche, prophetische, göttliche und satanische Träume – ist Unzer ausgesprochen reserviert. Während Walch der „Bedeutung der Träume“ noch einen eigenen Gliederungspunkt einräumt und im Zedler mit großem Aufwand gegen übernatürliche, d.h. vom Teufel eingegebene, oder von Gott inspirierte Träume argumentiert wird,¹¹ zeigt sich Unzer an solchen Problemstellungen nicht interessiert. Nach dem Ende der alteuropäischen „Traum=Deuterey“ und vor dem Beginn der modernen *Traumdeutung* quittiert der vernünftige Arzt Unzer die Frage „ob die Träume etwas bedeuten?“ sehr lakonisch mit dem Satz: „Allein wegen diesem allen entschuldige ich mich.“ (§ 24, S. 56). In einer späteren, populärphilosophischen Abhandlung zählt Unzer die Frage, „ob die Träume etwas bedeuten“, unter die „Vorurtheile der Menschen“, verneint, daß es vernünftige Regeln gibt, „nach welchen die Träume ausgelegt werden müssen“, und hält die ganze Thematik für einen Beweis einer „abergläubischen Leichtgläubigkeit“. ¹² Falsche Erwartungen an sein Werk versucht Unzer daher gleich in der „Vorrede“ seiner Traum-

⁹ Krüger, Johann Gottlob, *Naturlehre*. Zweyter Theil, welcher die Physiologie, oder Lehre von dem Leben und der Gesundheit der Menschen in sich fasset [1743]. 2., verm. u. verb. Aufl. Halle 1748, §§ 434–437, S. 776–781 („Von dem Schläfe“ – „Von den Träumen“). Die explizite Einarbeitung neuronaler Vorgänge findet sich in Krügers Kap. „Von den innerlichen Sinnen“ noch nicht.

¹⁰ Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [1720]. Neue Auflage hin und wieder vermehret [= „Deutsche Metaphysik“]. Halle 1751, insb. §§ 142f., 239f. und 799ff.

¹¹ Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexikon* [1726, ²1733]. 4., erg. Aufl., hg. v. Justus Christian Hennings. 2 Bde. Leipzig 1775 [Reprint Hildesheim 1968], Bd. II, S. 1183–1186 (Art. ‚Traum‘); Grosses vollständiges Universal=Lexicon aller Wissenschaften und Künste. 64 Bde., 4 Suppl.-Bde., hg. v. Johann Heinrich Zedler. Halle, Leipzig 1732–1754, Bd. 45 (1745), S. 173–208 (Art. ‚Traum‘), vgl. ebd., S. 209–215 (Art. ‚Traum=Deuterey‘).

¹² Vgl. Unzer, Johann August, *Gedanken von Träumen, Gesichtern und Erscheinungen*, in: ders., *Sammlung kleiner Schriften*. Zwote Sammlung. Hamburg, Leipzig 1766, S. 440–445.

schrift zu zerstreuen. Er habe, wie es in Anspielung auf die gelehrte Gattungstradition heißt, kein „Traumbuch“, sondern eine „Critick über die Erklärung vom Schläfe geschrieben“ (A3^v). Unzer greift damit einen signifikanten Terminus der Frühaufklärung auf, die das bisherige Wissen einer kritischen Prüfung unterziehen und dadurch die Vorurteile bekämpfen wollte.

Organisiert ist Unzers Schlaf- und Traumkritik von mehreren Unterscheidungen. Unterschieden werden Tod und Leben, Schlafen und Wachen, vollkommener und unvollkommener Schlaf.

Der vollkommene Schlaf ist für Unzer ein Zustand, in welchem „wir weder Vorstellungen noch willkürliche Bewegungen noch auch Empfindungen haben“ (§ 13, S. 37). Da aber z.B. das unwillkürliche Atemholen auch im Tiefschlaf für das Leben eines Menschen unverzichtbar ist, gerät Unzer in einigen Systemzwang, seinem Begriff des vollkommenen Schlafs einige empirische Anschauung zu geben. Tatsächlich ist ein solcher vollkommener Schlaf, bei dem keinerlei Energie, insbesondere keinerlei Nervensaft verausgabt wird, für Unzer nur mit Schwierigkeiten vom Tod zu separieren, der gemäß der *Commercium*-Lehre der „vernünftigen Ärzte“ geläufigerweise als „die Trennung der Seele [!] und des Leibes“¹³ verstanden wird. In einem Paragraphen, in dem die Ohnmacht einerseits der Tod andererseits vom Zustand des Schlafes unterschieden werden, heißt es, daß „die Ohnmachten ein geringerer Grad [...], der Tod hingegen [...] der höchste Grad [vom Schlaf]“ wäre (§ 8, S. 23) – aus dem man freilich nicht mehr aufwacht. Umgekehrt findet Unzer nach mancherlei angestregten Deduktionen den Zustand des vollkommenen Schlafs „bey einem Kinde, das sich noch in [!] Mutterleibe befindet“, und zwar zu einem Zeitpunkt der foetalen Entwicklung, an dem die Nerven bereits ausgebildet seien, sich jedoch noch nicht bewegten (§ 13, S. 35).

Man könnte diese angestregte Konstruktion eines vollkommenen Schlafes übergehen, wäre mit ihr nicht eine Art biologischer Entropiesatz verbunden, der besagt, daß die Menschen „meistens auf ihre eigenen Unkosten [leben]“, d.h. Leben mit der Verausgabung von Energie, u.a. in Form von Nervensaft, der im Gehirn aus dem Blut abgesondert wird,¹⁴ verbunden ist. Da Vorstellungen, Empfindungen, Einbildungen und Bewegungen stets mit der Verausgabung solchen Nervensafts verbunden sind, muß es Phasen zu dessen Regeneration geben: „Das ist, wir müssen schlafen.“ (§ 7, S. 20). Unzers Ausführungen zielen auf ein komplexes Leib-Seele-Modell, in dem die Verausgabung des Nervensafts und die Bewe-

¹³ Bolten, Johann Friedrich (1718–1798), *Gedanken von einigen Grundwahrheiten der Arzneiwissenschaft*, in: *Hamburgische Vermischte Bibliothek*. Bd. II. Hamburg 1744, S. 823–835, hier S. 826. Der ältere Bolten, der den Ästhetiker Baumgarten als seinen „Lehrmeister“ (ebd., S. 834) bezeichnet, wird von Unzer (§ 24, S. 57) neben Boerhaave, Juncker und Krüger nachdrücklich als Gewährsmann genannt.

¹⁴ Vgl. die Ausführungen zu „Lebensgeistern“, „Nervensaft“ und „Spannung der Nervenhäute“ in Krügers *Naturlehre*, (wie Anm. 9), Kap. „Von der Empfindung überhaupt“, insb. §§ 295ff. Zur „Nervensaftlehre“ vgl. Rothschild, Karl E., Vom Spiritus animalis zum Nervenaktionsstrom, in: *CIBA-Zeitschrift* 8 (1958), Nr. 89, S. 2950–2978, insb. S. 2956ff.

gungen der Nerven mit der Vorstellungstätigkeit der Seele einerseits, der Motorik des Körpers andererseits in enge, rechnerisch zu bestimmende Korrelation gebracht werden:

Das heißt: die Abscheidung des Nervensaftes und die Bewegung der Nerven selbst, ist in einer [!] doppelten Verhältnis, erstlich mit denen Vorstellungen in unsrer Seele [!] und hernach auch mit denen willkürlichen Bewegungen unsers Körpers. (§ 13, S. 34).

Die Korrelation läßt sich in einem Schaubild veranschaulichen und mit einer zweiten Unterscheidung Unzers, derjenigen von Schlafen und Wachen, in Verbindung bringen (Tab. 2).

Gemäß Unzers biologischem Entropiesatz, „daß wir in beständiger Unruhe leben, sobald wir aus der Mutter Schooß gekommen sind“ (§ 18, S. 44), ist es einem erwachsenen Menschen nicht gegeben, vollkommen zu schlafen (ebd., 46). Umgekehrt unterstellt er, daß ein Kind im Mutterleib nicht träumt (§ 19, S. 46). Vollkommener Schlaf mit seinem Nullpunkt an Nervensaftverausgabung und Traum, der als Vorstellungstätigkeit, die oftmals mit unwillkürlichen Bewegungen zusammenfällt, z.B. der Erektion des männlichen Gliedes im Fall sexueller Traumthematik (§ 16, S. 42), unweigerlich mit Nervensaftverausgabung verbunden ist, mag diese auch wesentlich geringer als im Wachzustand sein, schließen einander aus. Der gewöhnliche Schlaf ist ein „unvollkommene[r] Schlaf“, d.h. er ist, wie Unzer sich ausdrückt, „in der That nichts anders als ein purer Traum“ (§ 18, S. 45). Der Traum ist für Unzer ein Schwellenzustand zwischen Wachen und dem, was mit dem „merkwürdige[n] wort“¹⁵ „Galm oder das Taumeln“ (§ 20, S. 49) bezeichnet wird, d.h. ein Zustand, in dem der Schläfer aus dem Traum in ein tiefes, bildloses und süßes Dunkel zu gleiten scheint, das dem vollkommenen Schlaf immer näher rückt. Im Unterschied zu Wolff, für den „der Traum zwischen Wachen und Schlafen ein mittlerer Zustand der Seele“ war,¹⁶ unterscheidet Unzer Traumschlaf, der an das Erwachen grenzt, von Tiefschlaf, der in die Nähe des vollkommenen Schlafs rückt.

Die Traumvorstellungen werden auf physiologische Weise induziert, d.h. sie nehmen ihren Ausgangspunkt stets von Empfindungen äußerlicher oder innerlicher Vorgänge, die, wie Unzer schreibt, „durch die Einbildungskraft fortgeführt“

¹⁵ „Galm“ wird im Deutschen Wörterbuch (hg. v. Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. Bd. IV, 1. Abt., 1. Teil „Forschel – Gefolgsman“). Leipzig 1878) als ein „merkwürdiges wort“ bezeichnet, das u.a. eine ohnmachtartige Betäubung (bei Agricola) und einen halbbewußten Zustand, aber auch Dunst bzw. Qualm bedeutet, jedoch in jener Bedeutung offenbar schon im 18. Jahrhundert nicht mehr gebräuchlich schien (S. 1199f.). Die Verbform „galmen“ bedeutet schlummern (S. 1202).

¹⁶ Wolff, (wie Anm. 10), § 805, S. 499f. Unzers wolffaffine Formulierung, „daß ein Mensch welcher träumet, sich in einem mittlern Zustande zwischen Schlafen und Wachen befindet“ (§ 21, S. 49), steht zu seiner signifikanten Aussage, daß „wir [...] unser ganzes Leben nicht in Schlafen und Wachen, sondern vielmehr in Wachen und Träumen ein[theilen]“ (§ 18, S. 44f.) in Widerspruch.

(§ 20, S. 49) werden, sofern der Schläfer nicht aufgrund der Wahrnehmung aufge-
weckt wird oder gleich wieder in den bildlosen Tiefschlaf fällt. Für die im Schlaf
in Traumvorstellungen verwandelten Außenweltreize führt Unzer nicht nur die in
den Traum hineinreichenden Tagesreste an, sondern auch eine Reihe weiterer Bei-
spiele, die zwanglos zu einer umfassenden Einschlafdiätetik verallgemeinert wer-
den können, z.B., daß man in einem guten Bett von nichts Schrecklichem träume,
jedoch das Gegenteil passiere, wenn man ein paar Stühle zu seinem Schlaflager er-
wählt habe. Kurz: daraus erhelle sich, „daß wir im Traume nichts anders denken,
als was in den Gedancken lag, da wir kurtz vorher noch wachten“ – freilich nun un-
geschickter in der Verknüpfung der Vorstellungen, „ziemlich confus“ und „gantz
unordentlich“ (§ 22, S. 53f.).

Die Zone des Traumes ist bei Unzer zwar labil, aber verglichen mit der
vorausgehenden, frühaufklärerischen Traumtheorie zugleich „breiter“, d.h. vor
allem in der Möglichkeit seiner phänomenologischen Beschreibung reicher gewor-
den. Entscheidend ist jedoch, daß die Unterscheidung zwischen Tiefschlaf, Traum-
schlaf und Wachzustand dazu führt, daß im Blick auf die Erkenntnisgrade der
Traum den klaren Vorstellungen zugeordnet wird, die von den bloß dunklen des
Tiefschlafs und den deutlichen des Wachzustands abzugrenzen sind. Die Verände-
rungen der Vermögen, zu denken, zu empfinden und sich zu bewegen, werden von
Unzer sehr genau durchgespielt, um die Zone des Traums genauer zu bestimmen.

Werden die Vermögen vermindert, d.h. nach dem physiologischen Modell, daß
weniger Nervensaft verausgabt wird, „so gerathen wir immer tiefer in den Schlaf
und kommen einem vollkommenen immer näher.“ (§ 20, S. 48). Werden die Ver-
mögen aber vermehrt, d.h. nach dem physiologischen Modell, daß mehr Nerven-
saft verausgabt wird, „so geschieht das Gegentheil, und wir kommen dem Zu-
stande eines Wachenden immer näher. Unsre Vorstellungen, die vorher nun dun-
kel gewesen, werden klar“ (ebd., 48f.; Hervorh. C. Z.). Sie sind, da der Schläfer
noch nicht erwacht ist, jedoch noch nicht deutlich. Klare, aber nicht deutliche
Vorstellungen werden verworren bzw. konfus genannt. Sie sind, nach dem Vor-
gang von Baumgartens *Meditationes* von 1735, der Gründungsurkunde der Ästhe-
tik, „poetisch“. ¹⁷ Unzer hat also für den Traum mit den „ziemlich confusen“ und
„gantz unordentlichen“ Vorstellungen genau jene Vorstellungsart isoliert, die Me-
dium des Dichters im Wachzustand sind. Auf der systematischen Ebene entspricht
demnach die Traumtheorie Unzers, die von den „vernünftigen Ärzten“ Nicolai und
Krüger im Hinblick auf die Syntax der verworrenen Vorstellungen noch verfeinert
wird, dem Ästhetikprojekt Baumgartens. Wenn Baumgarten zur Rechtfertigung der
Beschäftigung der Ästhetik mit verworrenen Vorstellungen in der Einleitung seiner

¹⁷ Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnulis ad poema perti-
nentibus* [1735], hg. v. Heinz Paetzold. Hamburg 1983, § XV, S. 17: „Da klare *Vorstellungen*
poetisch sind, § 13, klare Vorstellungen deutlich oder verworren sein können, die deutlich
schon nach § 14 nicht infrage kommen [*Deutliche Vorstellungen* [...] sind nicht [...] *poetisch*],
so sind also die *verworrenen* poetisch.“

Aesthetica (1750) diese in der Mitte zwischen Dunkelheit und Deutlichkeit situiert und bildhaft hinzufügt, daß der Weg aus der Nacht zum Mittag „nur über die Morgenröte“ führe,¹⁸ ergänzt die Traumtheorie der „vernünftigen Ärzte“ das Wissen der Aufklärung um die spiegelbildliche Perspektive der Abenddämmerung, die zwischen Tag und Nacht liegt.¹⁹

Gegenüber einer angeblichen „Defizittheorie“ des Traumes in der deutschsprachigen Aufklärung, dergemäß der Traum gegenüber den Vermögen des wachen Menschen als bloß defizitär, d.h. als Abwesenheit von Vernunft, Ordnung u.ä. erscheint,²⁰ hat bereits Alt für Wolff aufgrund dessen Ineinsetzung von Traumvorstellung und Einbildungskraft geltend gemacht, daß dieser den Traum positiv als Vorstellungsraum gefaßt habe, „in dem Abwesendes zu einer imaginären Präsenz gelangt“.²¹

Unzer hat der aufklärerischen Traumtheorie, insbesondere der psychomedizinischen Traumlehre, mit der Untersuchung der verworrenen Vorstellungen einen eigenständigen Bereich eröffnet, dessen „Demarkationslinien“ er freilich nicht zu überschreiten vermochte. Diese Grenzen sind von Alt mit zwei Fragen umschrieben worden, und zwar (a) mit der Frage nach der spezifischen Verknüpfungslogik im Fluß der Traumvorstellungen und (b) mit der Frage nach der Beziehung zwischen träumendem Subjekt und seinem Traum.²²

Beide Gesichtspunkte blitzen in dem behandelten Jugendtext zwar in dem Satz „Allein was ist denn ein Traum, und in was für einen [!] Zustande befinden wir uns als Träumende?“ (§ 19, S. 46f.) kurz auf, Antworten darauf müssen jedoch in anderen Texten der „vernünftigen Ärzte“ gesucht werden – etwa in Nicolais Traumparagraphen seiner Schrift über die Einbildungskraft, im Traumkapitel von Krügers *Experimental=Seelenlehre* oder in seinem umfangreichen, noch unzureichend erforschten Werk *Träume*.²³ Hierin wird die Verknüpfungslogik, mit der die

¹⁸ Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Theoretische Ästhetik*. Die grundlegenden Abschnitte aus der ‚Aesthetica‘ (1750/58), hg. v. Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1983, § 7, S. 5: „Aus der Nacht führt der Weg nur über die Morgenröte zum Mittag.“

¹⁹ Tatsächlich wird der Vergleich (in bewußter Analogie zu Baumgarten?) von Johann Gottlieb Krüger: *Versuch einer Experimental=Seelenlehre*. Halle / Helmstädt [!] 1756 [Textband], § 59, S. 197, geführt: „[...] so gibt es auch einen gewissen Zustand, welcher dieser Abenddämmerung gleicht, den man daher mit Recht für einen mitleren [!] Zustand zwischen Schlafen und Wachen hält. Dieses ist der Traum.“

²⁰ Engel, Traumtheorie, (wie Anm. 3), passim, und Engel, ‚Träumen und Nichtträumen zugleich‘ (wie Anm. 3), S. 149.

²¹ Alt, (wie Anm. 4), S. 62. Vgl. Wolff, (wie Anm. 10), § 239, S. 133: „Da nun die Träume nichts anders als Einbildungen sind [...]“.

²² Vgl. Alt, (wie Anm. 4), S. 68 und S. 62.

²³ Vgl. Nicolai, Ernst Anton: *Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper* [...]. Halle 1744, §§ 3ff., S. 28ff. („Von den Träumen“); Neuauflage u.d.T. *Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper*. 2., verm. Aufl. Halle 1751, §§ 65ff., S. 136ff. („Was ein Traum ist“); Krüger, (wie Anm. 19), Kap. 6, S. 180–211 („Von Wachen, Schlafen und Träumen“); ders., *Träume*. Halle 1754, ²1758, ³1764, ⁴1785, hg. v. Johann August Eberhard). Vgl. Mauser, Wolfram, Krügers ‚Träume‘, in: *Germanistik aus inter-*

Gesetze der Einbildungskraft die Empfindung, die den Traum auslöst, in einer Kette von Vorstellungen fortführen bzw. fortsetzen, als Ähnlichkeitsbeziehung, genauer als Similarität und Kontiguität, begriffen. Auch die Frage nach dem Subjekt des Traums wird beantwortet, freilich mit einem Traumbild, das ich an den Schluß stelle, obwohl ich es nicht auszudeuten vermag:

Die Seele ist also in dem Traume einer Marionettenspielerin ähnlich, die ihre eigenen Puppen bewegt, und dieses thut sie, ohne zu wissen, daß sie es thut: indem sie sich einbildet die Zuschauerin eines Schauspiels zu seyn, davon sie die Werckmeisterin ist.²⁴

kultureller Perspektive. Articles réunis et publiés par Adrien Finck et Gertrud Gréciano, en hommage à Gonthier-Louis Fink. Strasbourg 1988, S. 49–59; Schmidt-Hannisa, Hans-Walter, Johann Gottlob Krügers geträumte Anthropologie, in: „*Vernünftige Ärzte*“, (wie Anm. 1), S. 157–171. Für Krügers *Träume* unergiebig dagegen Peter-André Alt (*Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002, zu Krügers *Träumen*, insb. S. 164–166), da er die Texte als „literarische Traumerzählungen“ (S. 165f.) mißversteht und in ihnen dementsprechend „keine hermeneutische Perspektive“ (S. 165) findet, die er im Blick auf die „seelische Welt des Menschen“ (S. 166) interpretieren könnte. Tatsächlich sind Krügers kurze Prosatexte aufklärerische Satiren, Parabeln bzw. Allegorien, deren „Sinn“ sich erst erschließt, wenn man bestimmte theologische, philosophische oder naturwissenschaftliche Kontexte im allgemeinen oder präzise angebbare Prätexte im besonderen einbezieht; siehe z.B. für den 77. Traum (Zählung nach der Ausg. 1754) Stiening, Gideon, Wohl von der wilden Monade gebissen? Georg Schade entwarf in Nachfolge von Leibniz und Wolff ein System der rationalen Moralität, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30. August 2000, S. 55.

²⁴ Krüger, (wie Anm. 19), § 59, S. 197.