

Die anthropologische Charakteristik der Spätaufklärung und die moralistische Tradition: Johann Georg Zimmermann – Johann Kämpf – Johann Caspar Lavater

Von *Lutz-Henning Pietsch*

»The proper study of mankind is man« – so lautet das bekannte Zitat aus Alexander Popes *Essay on Man* (1733/34),¹ das wie kaum ein anderes geeignet scheint, der Anthropologie der deutschen Spätaufklärung als Leitspruch zu dienen. In unterschiedlich variiert Form taucht es bei zahlreichen Philosophen und Anthropologen der Zeit auf. Um nur drei prominente Beispiele herauszugreifen: In einem Brief aus dem Jahr 1764 rät der berühmte Popularphilosoph Moses Mendelssohn seinem Freund Thomas Abbt: »Wollen Sie die Stimme eines Freundes hören, [...] so wählen Sie die Philosophie des Menschen. [/] *The proper Study of mankind is man.* [/] Der Mensch, seine Kräfte und seine Fähigkeiten, Sitten, Rechte und Obliegenheiten bilden ein unermeßliches Meer von Erkenntnissen.«² Johann Caspar Lavater erklärt 1775 im ersten Band seiner *Physiognomischen Fragmente*: »Der würdigste Gegenstand der Beobachtung – und der einzige Beobachter – ist der Mensch.«³ Und Karl Philipp Moritz eröffnet sein *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* 1783 mit den Worten: »[W]as ist dem Menschen wichtiger, als der Mensch? Diesem vortrefflichen Studium will ich daher meine Zeit und meine Kräfte widmen [...].«⁴

Kaum ein Forschungskommentar versäumt es, den Bezug dieser Äußerungen zu Popes Diktum herauszustellen. Nicht immer wird zugleich darauf hingewiesen, dass das Pope-Zitat selbst bereits in einer Traditionskette steht, die bis zu den französischen Moralisten des 16. und 17. Jahrhunderts zurückführt.⁵ 1601 formuliert

¹ Alexander Pope, *An Essay on Man*, hg. Maynard Mack, London/New Haven 1950, 53.

² Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, hg. Alexander Altmann u. a., Bd. 12/1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976, 35.

³ Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, 4 Bde, Leipzig/Winterthur 1775–1778 [Repr. Zürich 1968/69], Bd. 1, 33 (5. Fragment: »Ueber die menschliche Natur«).

⁴ Karl Philipp Moritz, *Werke in zwei Bänden*, hg. Heide Hollmer und Albert Meier, Bd. 1: *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*, Frankfurt am Main 1999 (= Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 159), 810.

⁵ Zu dieser Traditionskette und zum Nachwirken von Popes Diktum vgl. die Angaben bei Wolfgang Riedel, »Kommentar«, in: ders. (Hg.), *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782)*, Würzburg 1995, 373–680,

Pierre Charron in der Einleitung zum ersten Buch seiner *Trois livres de la sagesse*: »la vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme«. ⁶ Charrons Quelle wiederum dürfte niemand anderes gewesen sein als sein Freund und großes Vorbild Montaigne, der es in den *Essais* (1580/87) dem menschlichen Geist zur Aufgabe gemacht hatte, sich nicht den Büchern, sondern sich selbst zuzuwenden: „[S]ein eigentliches und anstrengendstes Studium ist die Erforschung seiner selbst.« ⁷ An Montaignes Formulierung lehnt sich auch Blaise Pascal an, wenn er in den 1669 postum erschienenen *Pensées* seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, dass das »Studium des Menschen [...] das wahre, dem Menschen gemäße Studium sei«. ⁸

Die skizzierte toposgeschichtliche Verbindungslinie wirft die Frage auf, ob man hier auch einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu vermuten hat. Die erfahrungsorientierte, metaphysikkritische Anthropologie der Spätaufklärung, welche den Menschen nicht mehr von der überhöhten Warte eines theologisch-spekulativen Systems aus definiert, sondern ihn in den konkreten Bedingungen seines natürlichen Daseins untersucht – inwieweit hat sie ihre Wurzeln in der anti-spekulativen, auf Beobachtung und Selbstreflexion gegründeten *science de l'homme*, wie sie sich in den Schriften der französischen Moralisten formiert? In der Forschung ist dieses Problem bisher noch nicht hinreichend aufgearbeitet worden. Hans Robert Jaufß spricht in einem Aufsatz aus dem Jahr 1993 von den klassischen französischen Moralisten als von einem »noch zu wenig beachteten Erbeil« der Anthropologie. ⁹ In seinem Forschungsbericht zur *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung* von 1994 weist Wolfgang Riedel auf den wichtigen Einfluss der französischen Moralistik im Allgemeinen und Montaignes im Besonderen hin und beklagt

hier 422; Reinhardt Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)* (Kant-Forschungen 10), Hamburg 1999, 57 f.; Hans-Peter Balmer, »Aphoristik, Essayistik, Moralistik«, in: Hans Vilmar Geppert, Hubert Zapf (Hgg.), *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Bd. 3, Tübingen 2007, 191–211, hier 200, Anm. 48.

⁶ Pierre Charron, *De la Sagesse* [1601/1604], hg. Barbara de Negroni, Paris 1986, 44. Mareta Linden gibt an, dass Charrons Satz in anthropologischen Werken des späten 18. Jahrhunderts häufig als Motto fungierte. Als Beispiel verweist sie auf Karl Friedrich Pockels' *Neue Beyträge zur Bereicherung der Menschenkunde überhaupt und der Erfahrungsseelenlehre insbesondere* (1798). Vgl. Mareta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/Frankfurt am Main 1976, 206.

⁷ Michel de Montaigne, *Essais*, übers. Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998, 408 (Drittes Buch, dritter Essai). Im Original: »[S]on plus laborieux et principal estude, c'est s'estudier à soy« (Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, hg. Albert Thibaudet und Maurice Rat, Paris 1962, 797).

⁸ Blaise Pascal, *Gedanken*, übers. Wolfgang Rüttenauer, Wiesbaden o. J. [1955], 90. Die komplette Stelle lautet im Original: »Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme, et que c'est la vraie étude qui lui est propre« (Blaise Pascal, *Œuvre complètes*, hg. Michel Le Guern, Bd. 2, Paris 2000, 784). Die These, dass Montaigne die Quelle für Charron und Pascal ist, übernehme ich von Balmer, »Aphoristik«, 200, Anm. 48.

⁹ Hans Robert Jaufß, »Zur Marginalität der Körpererfahrung in Kants *Anthropologie* und der ihr vorgegebenen moralistischen Tradition«, in: Rudolf Behrens, Roland Galle (Hgg.), *Leib-Zeichen. Körperbilder, Rhetorik und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Würzburg 1993, 11–21, hier 11.

zugleich das Fehlen einschlägiger wirkungsgeschichtlicher Studien.¹⁰ Soweit ich sehe, mangelt es daran bis heute.

Das beklagte Forschungsdefizit ist umso erstaunlicher, als schon in der Zeit um 1800 – darauf hat die italienische Germanistin Giulia Cantarutti hingewiesen¹¹ – philosophiegeschichtliche Darstellungen verfasst wurden, welche die französischen Moralisten explizit als Vorläufer der zeitgenössischen Anthropologie würdigen. So heben zum Beispiel der Göttinger Popularphilosoph Christoph Meiners in seiner *Allgemeinen kritischen Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft* (1800/01) und der Berliner Popularphilosoph Daniel Jenisch in seinem Werk *Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts* (1800/01) die wichtige Rolle hervor, die Autoren wie Montaigne, Charron, La Rochefoucauld, Pascal oder La Bruyère für die Entwicklung der empirischen Psychologie und pragmatischen Moralphilosophie gespielt haben.¹² Allerdings muss man bei dieser genealogischen Konstruktion in Rechnung stellen, dass sie unter dem Vorzeichen eines aktuellen polemischen Interesses steht. Sowohl Meiners als auch Jenisch schreiben gewissermaßen aus der philosophischen Defensive heraus. Mit dem Aufstieg der Kantischen Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts hatte in der Philosophie wieder der Hang zu strenger Systematik, esoterischer Terminologie und abstrakten Formbestimmungen die Oberhand gewonnen – all das also, was die Popularphilosophen der Spätaufklärung überwunden zu haben glaubten.¹³ Entsprechend bildet die Kritik an den Systemzwängen und an der Realitätsferne der Transzendentalphilosophie ein wesentliches Element in Meiners' und Jenischs Darstellungen.¹⁴ Im Sinne der Aufwertung eines erfahrungs-

¹⁰ Vgl. Wolfgang Riedel, »Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft«, *IASL*, 6. Sonderheft (1994), 93–157, hier 132 f.

¹¹ Vgl. Giulia Cantarutti, »Moralistik und Aufklärung in Deutschland. Anhand der Rezeption Pascals und La Rochefoucaulds«, in: G. C., Hans Schumacher (Hg.), *Germania – Romania. Studien zur Begegnung der deutschen und romanischen Kultur* (Berliner Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte 14), Frankfurt am Main u. a. 1990, 223–252, hier 238 f. (zu Georg Gustav Fülleborn), 245–247, 249 (zu Daniel Jenisch), 247 f. (zu Christoph Meiners).

¹² Vgl. Christoph Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft*, Erster Theil, Göttingen 1800, 270–274; Daniel Jenisch, *Geist und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, politisch, moralisch, ästhetisch und wissenschaftlich betrachtet*, 3 Bde, Berlin 1800/01, Bd. 2, 417, 425; Bd. 3, 480 f.

¹³ Vgl. Helmut Holzhey, »Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?«, in: H. H., Walther Ch. Zimmerli (Hgg.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel/Stuttgart 1977, 117–138; Gert Ueding, »Popularphilosophie«, in: Rolf Grimminger (Hg.), *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789* (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 3), München/Wien 1980, 605–634; Riedel, »Kommentar«, 403–411; Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants* (FMDA II/17), Stuttgart/Bad Cannstatt 2003.

¹⁴ Vgl. Cantarutti, »Moralistik und Aufklärung«, 225 Anm. 5 und 246 (zu Jenisch); Friedrich Vollhardt, »Zwischen pragmatischer Alltagsethik und ästhetischer Erziehung. Zur Anthropologie der moraltheoretischen und -praktischen Literatur der Aufklärung in Deutschland«, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992* (Germanistische Symposien, Berichtsbände 15) Stuttgart/Weimar 1994, 112–129, hier 113, 115, 117 (zu Meiners).

nahen, anthropologisch zentrierten und pragmatisch orientierten Philosophierens sucht man nach anerkannten europäischen Vorläufern – und findet sie in der allgemein bewunderten psychologischen Beobachtungskunst eines Montaigne oder La Rochefoucauld.

Dass diese Genealogie eine Verzerrung darstellt, hat Friedrich Vollhardt in seinem Beitrag zu dem DFG-Symposiumsband *Der ganze Mensch* herausgestellt. Demnach knüpfte die philosophische Vermittlung pragmatischer Menschenkenntnis in Deutschland lange Zeit vorrangig an die Naturrechtslehre eines Pufendorf oder Thomasius an.¹⁵ Auch von anderer Seite her wurde festgestellt, dass die Rezeption der französischen Moralistik in Deutschland erst relativ spät und in relativ geringem Umfang erfolgte, gemessen an der Resonanz in anderen europäischen Ländern.¹⁶

Im Rahmen dieses Beitrags kann die Frage nach dem Verhältnis von spätaufklärerischer Anthropologie und Moralistik nicht umfassend beantwortet werden. Es sollen lediglich ein paar Aspekte dieses Verhältnisses exemplarisch beleuchtet werden. Dabei werden zwei Einschränkungen vorgenommen. Die erste Einschränkung liegt darin, dass die Autoren, die im folgenden im Mittelpunkt stehen, hauptsächlich solche sind, die sich dem zeitgenössischen Typus des ›philosophischen Arztes‹ zuordnen lassen – Physiologen und Mediziner, deren Interessen auf den Bereich der Seelenkunde ausgreifen und die damit in mustergültiger Weise für das anthropologische Unternehmen stehen, wie es in der Spätaufklärung propagiert wurde: von erfahrungswissenschaftlicher Seite her den ›ganzen‹ Menschen in seiner leib-seelischen Totalität in den Blick zu nehmen.¹⁷ Die zweite Einschränkung geschieht im Hinblick auf die behandelten Texte. Untersucht werden vorrangig Texte, in denen es um die Klassifikation von Charaktertypen geht, wie das im medizinisch-anthro-

¹⁵ Vgl. Vollhardt, »Pragmatische Alltagsethik«, 117. Max Dessoir ordnet die französischen Moralistik in die Vorgeschichte der praktischen Psychologie ein, welche mit Thomasius ihren Ausgang nehme. Thomasius ist demnach die Brücke, über die das in der Moralistik gesammelte Wissen vom Menschen an die deutsche Erfahrungspsychologie des 18. Jahrhunderts vermittelt wird. Vgl. Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2., völlig umgearb. Aufl., Amsterdam 1964, 47, 50–54.

¹⁶ Vgl. Harald Fricke, *Aphorismus*, Stuttgart 1984, 52; Giulia Cantarutti, »Moralistik, Anthropologie und Etikettenschwindel. Überlegungen aus Anlass eines Urteils über Platners *Philosophische Aphorismen*«, in: G. C., Hans Schumacher (Hg.), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik. Mit einer Handvoll zeitgenössischer Aphorismen* (Berliner Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 9), Frankfurt am Main u. a. 1986, 49–103, hier 56.

¹⁷ Zur Anthropologie der Spätaufklärung vgl. Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 [Repr. 1964], 265–286 (Kap. 3.1: »Die Lehre vom Menschen«); Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Literatur und Erfahrungsseelenkunde des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977, 11–40 (zum Typus des ›philosophischen Arztes‹ bes. 20–24); Wolfgang Proß, »Nachwort. Herder und die Anthropologie der Aufklärung«, in: Johann Gottfried Herder, *Werke*, hg. W. P., 3 Bde, München/Wien 1984–2002, 1128–1216, bes. 1128–1175; Riedel, »Anthropologie und Literatur«, 105–119; ders., »Kommentar«, 421–436; ders., »Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung«, in: Jörn Garber, Heinz Thoma (Hgg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004, 1–17, hier 1–11, 17.

pologischen Kontext außer in der Physiognomik typischerweise in der Temperamentenlehre der Fall ist. Die These lautet, dass die Temperamentenlehre eine besondere Affinität zur moralistischen Tradition aufweist, nämlich zur Charakteristik, die bekanntlich einen wichtigen Typus moralistischen Schreibens darstellt.¹⁸ Abschließend wird, in Form einer kleinen einflussgeschichtlichen Spekulation, auch die Physiognomik Johann Caspar Lavaters in die Betrachtung mit einbezogen.

I.

Einer der bekanntesten philosophischen Ärzte war Johann Georg Zimmermann (1728–1795), Königlich-Großbritannischer Leibarzt, der mit seiner monumentalen Studie *Von der Einsamkeit* (1784/85) europaweite Berühmtheit erlangte. In Zimmermanns Werk vermischen sich Medizin und Popularphilosophie, Seelendiätetik und praktische Glückseligkeitslehre auf zeittypische Weise. Seine 1763/64 erschienene Abhandlung *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*, ein keineswegs nur für ein medizinisches Fachpublikum geschriebenes Werk, erlebte bis 1794 fünf Auflagen. Im dritten Buch dieser Untersuchung kommt Zimmermann auf die Bedeutung des Beobachtungsgeistes für die ärztliche Empirie zu sprechen. Zur Illustration verweist er auf das Beispiel zweier angrenzender Disziplinen:

Ein Kräuterkenner sieht in einer Pflanze mehr als alle andere Menschen, so wie ein guter Moraliste in allen Umständen des bürgerlichen Lebens mehr sieht als alle andere Menschen. Beyde bestimmen die Charaktere der Kräuter und der Menschen durch die genaueste Aufmerksamkeit auf ihre kleinsten Unterscheidungszeichen. Durch die Aufmerksamkeit des Moralisten werden die dem Anschein nach unähnlichsten Handlungen ähnlich gefunden, so wie Pflanzen die einander sehr unähnlich scheinen, allerdings in die gleiche natürliche Classe gehören, wenn sie der Kräuterkenner mit botanischen Augen ansieht.¹⁹

Für Zimmermann ist der Moralist also jemand, der wie der Botaniker gut im Klassifizieren ist; dessen Blick dafür geschult ist, in einer scheinbar unübersichtlichen empirischen Vielfalt bestimmte Merkmale auszumachen, aus denen sich allgemeinere Zuordnungen ergeben. Sein Gegenstand ist der Bereich der Kultur, der gesellschaftlichen Verhaltensweisen – so wie der Gegenstand des Botanikers der Bereich der Natur ist. Moralist und Botaniker sollen im Hinblick auf ihre Beobachtungs- und Klassifikationskunst dem Arzt als Vorbild dienen, in dessen medizinische Semiotik, so darf man Zimmermann wohl verstehen, beide Bereiche, Natur und Kultur, Körpersymptome und Verhaltensweisen, gleichermaßen hineinspielen.

¹⁸ Jutta Heinz hat kürzlich ein ähnliches Projekt verfolgt am Beispiel des philosophischen Arztes Ernst Platner und des zweiten Bandes seiner *Philosophischen Aphorismen* (1782/1800). Auf Platner wird deshalb im folgenden nicht eingegangen. Ich kümmere mich um Texte, die früher erschienen sind. Insofern kann meine Untersuchung dazu dienen, die von Heinz herausgearbeiteten Ergebnisse in eine historische Linie zu stellen. Vgl. Jutta Heinz, »Eben so viel feine Beobachtungsgabe, als philosophischen Scharfsinn«. Anthropologische Charakteristik in Platners *Philosophischen Aphorismen*«, *Aufklärung* 19 (2007), 197–220.

¹⁹ Johann Georg Zimmermann, *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*, neue Aufl., Zürich 1777, 100 f.

Eines der wichtigsten traditionellen Klassifikationsinstrumente in der Medizin ist die Temperamentenlehre: also die aus der Antike überlieferte Theorie, wonach sich die körperlichen Dispositionen der Menschen bestimmten Grundtypen zuordnen lassen. Obwohl ihre ursprüngliche humoralpathologische Grundlage, die Vier-Säfte-Lehre, im 18. Jahrhundert als überwunden galt, blieben das Viererschema und die Nomenklatur der Temperamentenlehre weiter in Gebrauch; sie wurden einfach im Zeichen des jeweils aktuellen (iatrochemischen oder nervenphysiologischen) Paradigmas mit neuen Begründungen versehen.²⁰ Dabei wurde die alte, bis ins Mittelalter zurückreichende Auffassung, dass mit den physischen Temperamenten auch bestimmte geistige Vermögen und Charaktereigenschaften verbunden seien,²¹ im 18. Jahrhundert im Zeichen der anthropologischen Grundannahme eines psycho-physischen Parallelismus neu aktualisiert und bekräftigt. Entsprechend widmet man in den medizinischen Temperamentenlehren der Zeit den seelischen Auswirkungen und Äußerungsformen der körperlichen Temperamente ausgiebig Raum.

Ein Beispiel ist der Aufsatz *Etwas vom Temperament*, den der Hessen-Darmstädtische Leibarzt Johann Philipp Berchelmann (1718–1783) 1781 im zweiten Teil seiner anonym erschienenen *Fragmente zur Arzneikunde und Naturgeschichte* veröffentlichte.²² Dass auch Berchelmann als ein Repräsentant der für die Zeit typischen Verbindung von medizinischem und philosophischem Interesse gelten kann, zeigt sich zum Beispiel an einem anderen Aufsatz in derselben Sammlung mit dem Titel *Ist die Seele ihres Körpers Baumeister?*, wo es um das anthropologische Zentralproblem der gegenseitigen Beeinflussung von Körper und Seele geht. In dem Temperament-Aufsatz nun liefert Berchelmann eine kurze Charakterisierung der vier Grundtypen des cholерischen, sanguinischen, melancholischen und phlegmatischen Temperaments. Dabei geht er sowohl auf körperliche Merkmale als auch auf typische Verhaltensweisen ein.²³ Interessanter als dieser Katalog, der relativ knapp ausfällt und im Rahmen des Gewöhnlichen bleibt, ist der satirische Exkurs, den Berchelmann sich zu Beginn des Aufsatzes erlaubt. Er wundert sich, dass Philosophen und Ärzte die Zahl der menschlichen Temperamente auf vier festgesetzt haben. Dies sei ein zu enges Schema, gebe es darüber hinaus doch noch gewisse »thierische[r] Temperamente«, die nicht selten auch von Menschen an den Tag gelegt würden. Berchelmann liefert nun eine ganze Reihe satirischer Tiervergleiche, von denen ich als Beispiel nur den letzten zitiere, der am blumigsten ausfällt:

²⁰ Vgl. Irmtraut Sahmland, »Gibt es ein deutsches Nationaltemperament? Die Temperamentenlehre und ihr Beitrag zur Frage der nationalen Identität im 18. Jahrhundert«, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 52 (2002), 103–127, hier 108–113.

²¹ Vgl. 108.

²² Zur Biographie Berchelmans vgl. die knappen Angaben bei August Hirsch (Hg.), *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker*, 6 Bde, 2. Aufl., Berlin/Wien 1929–1935, Bd. 1, 469.

²³ Den Sanguiniker beschreibt Berchelmann zum Beispiel wie folgt: »In seinen Handlungen ist er geschwind und veränderlich. Ein barmherziger Samariter beim Anschauen eines Elenden, welchen er jedoch geschwind wieder vergißt, um ein schönes Mädchen zu betrachten. Sein Körper ist fleischig und gebaut, zart anzufühlen, die Wangen blühen rosenfarbig [...]« (53).

[Giebt es nicht] Menschen, die wie Affen, ohne Verstand, nur Moden nachahmen, mit einer kleinmeisterlichen Mine den Frauenzimmern die Hände küssen, mit einem levantischen Wasser sich benetzen, um angenehm zu stinken, mit gemodeltem Anstand ihrer Nase den Schnupftobak einverleiben? u. s. w. Auch Canzel Redner sieht man, welche ihren Lehrern alle Gebärden und Verzuckungen nachäffen, wie jene die Töne erhöhen und fallen lassen, ja sogar den Schall ihrer Stimme in der Gewalt haben, so, daß man glauben sollte, ihre Lehrer selbst redeten durch ihren Mund und gäben Bewegungen ihrem Körper. Diese sind jedoch wahre Menschen, nur aber gedrechselte; [...] das fünfte Temperament könnte man ihnen gestatten, welches man das gedrechselte könnte nennen.²⁴

Es folgt der abrupte Abbruch des Exkurses mit der apologetischen Wendung an den Leser:

Hier habe ich mich ein wenig in meinen Ausschweifungen unter die Herren Moralisten gemenget, verzeihen Sie mir; doch der Arzt muß ja Kenntnisse vom ganzen Menschen haben, also auch von dem Temperament seines Körpers sowol als der Seele, wenn die Seele eins hat.²⁵

Das moralkritische Potential, das in den karikaturhaften Charakterskizzen vieler Temperamentenlehren tendenziell angelegt ist, normalerweise aber durch die enge Anbindung an physiologische Erklärungsmuster im Zaum gehalten wird – hier, in Berchelmanns Exkurs, bricht es sich geradezu lustvoll Bahn. Die kritische Sezierung gesellschaftlicher Verhaltensweisen (wie der Affektiertheit eines Stutzers oder eines Kanzelredners) wird dabei einerseits als ›Ausschweifung‹ ins Metier der Moralisten entschuldigt, andererseits als Analyse des ›Seelentemperaments‹ gerechtfertigt²⁶ und zum legitimen Gegenstand eines ärztlichen Interesses erklärt, das sich auf den ›ganzen‹ Menschen richtet – der Arzt muss also auch Moralist sein.

II.

Berchelmann gibt in seinem Artikel auch Auskunft darüber, wem er seine Kenntnisse in der Temperamentenlehre verdankt – es ist Johann Philipp Kämpf (1688–1753), Hessen-Homburgischer Leibarzt, der 1736 in Homburg vor der Höhe eine medizinische Schule gegründet hatte. Berchelmann hatte bei ihm Vorlesungen gehört.²⁷ Von Kämpfs Sohn Johann Kämpf (1726–1787), Leibarzt an verschiedenen

²⁴ Johann Philipp Berchelmann, »Etwas vom Temperament«, in: *Fragmente zur Arzneikunde und Naturgeschichte*, Zweites Päckgen, Frankfurt am Main / Leipzig 1781, 47–61, hier 51 f.

²⁵ 52.

²⁶ Zur Unterscheidung zwischen einem Temperament des Körpers und der Seele im 18. Jahrhundert vgl. Sahmland, »Nationaltemperament«, 111. Diese Unterscheidung strukturiert auch den Artikel »Temperament« in Zedlers Lexikon. Vgl. Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* [...], Bd. 42, Leipzig / Halle 1744 [Repr. 1962], 764, 772.

²⁷ Vgl. Berchelmann, »Etwas vom Temperament«, 48. Zu Johann Philipp Kämpfs Biographie vgl. Wilhelm Rüdiger, »Johann Philipp Kaempf, seine Söhne Johann und Ludwig Wilhelm, sein Enkel Jakob Wilhelm«, *Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung* 41 (1910), 84–96, hier 84–89; Otto Renkhoff, *Nassauische Biographie. Kurzbiographien aus 13 Jahrhunderten*, 2., vollst. überarb. und erw. Aufl., Wiesbaden 1992, 372.

hessischen Fürstenhöfen, soll nun noch etwas ausführlicher die Rede sein.²⁸ Kämpf war mit Johann Georg Zimmermann befreundet und hatte während seiner Zeit als Badearzt in Ems (1770–1778) Umgang mit dem jungen Goethe, mit Lavater und Basedow. Sein zeitgenössischer medizinischer Ruhm gründete sich auf die von ihm propagierte Heilmethode, sogenannte Viszeralklistiere zur Behandlung von Unterleibsinfarkten anzuwenden.²⁹ Zu seinen frühen Publikationen gehörte neben einer Komödie im Stil Molières³⁰ auch eine *Kurze Abhandlung von den Temperamenten*, die 1760 erschien und sich inhaltlich zum Teil an die Vorlesungen seines Vaters anlehnt.³¹ Als ein Beispiel für die Affinität von Temperamentenlehre und Moralistik soll sie nun im verbleibenden Teil dieses Beitrags näher betrachtet werden.

Als Motto dient Kämpf eine Maxime La Rochefoucaulds, die das anti-spekulative, auf den Menschen zentrierte Interesse der moralistischen Tradition wiederum mustergültig auf den Punkt bringt: »Il est plus nécessaire d'étudier les hommes que les livres.«³² Die Notwendigkeit, bei der Beurteilung des Menschen überkommene Vorurteile zu überwinden und stattdessen die Erfahrung zu Rate zu ziehen, wird auch im »Vorbericht« des Verfassers betont.³³ Bei der Erörterung der allgemeinen methodischen Probleme in der Kunst, die menschlichen Gemüter zu erkennen und zu unterscheiden, bildet Montaigne einen wichtigen Bezugspunkt der Reflexion. Montaigne wird zitiert, wenn es darum geht, das zentrale Dilemma aller auf den Menschen bezogenen Klassifikationsversuche zu beschreiben, nämlich in der Viel-

²⁸ Zu Johannes Kämpfs Biographie vgl. Friedrich Wilhelm Strieder, Art. »Kämpf (Johannes)«, in: ders., *Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten*, Bd. 6, Kassel 1786, 440–444; Clemens Alois Baader, *Lexikon verstorbener Baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1, Theil 1, Augsburg/Leipzig 1824, 270 f.; Rüdiger, »Johann Philipp Kaempff«, 89–93; Hirsch (Hg.), *Biographisches Lexikon*, Bd. 3, 479 f.; Renkhoff, *Nassauische Biographie*, 372.

²⁹ Dabei fand er die Unterstützung Zimmermanns. Kämpf berichtet, er sei durch Zimmermann »freundschaftlich aufgefordert« worden, die neue Lehrart vorzustellen (Johann Kämpf, *Für Ärzte und Kranken bestimmte Abhandlung von einer neuen Methode, die hartnäckigsten Krankheiten, die ihren Sitz im Unterleibe haben, besonders die Hypochondrie, sicher und gründlich zu heilen*, Dessau/Leipzig 1784, 12 f.). Vgl. auch Johann Georg Zimmermann, »Nachricht von einer von dem Herrn Hofrath und Leibarzt Kämpf in Hanau erfundenen Maschine zum Dampfklystiere«, *Neues Magazin für Aerzte* 1 (1779), 5–8.

³⁰ Vgl. Adolf Bach, »Joh. Kämpf, Peter Squenz (1775). Eine Bearbeitung von Molières Médecin malgré lui«, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 46 (1923), 104–108.

³¹ Vgl. Johann Kämpf, *Kurze Abhandlung von den Temperamenten*, Schaffhausen/Frankfurt am Main 1760. Die Abhandlung erschien anonym, der Verfasser wird jedoch im »Vorbericht des Herausgebers« (eines gewissen Salomon Peyer) genannt. In der Forschungsliteratur und in zeitgenössischen Quellen wird manchmal sein Vater Johann Philipp Kämpf als Autor angeführt, wobei nicht immer klar ist, ob irrtümlich oder weil die Abhandlung des Sohnes als bloße Niederschrift der vom Vater mündlich vorgetragenen Lehre aufgefasst wird. In Strieders Artikel heißt es dazu, Johann Kämpf habe lediglich den letzten Teil »Von den Kennzeichen der Temperamenten« von seinem Vater entlehnt. Vgl. Strieder, Art. »Kämpf«, 442.

³² François La Rochefoucauld, *Œuvres complètes*, hg. Martin Chauffier, Paris 1973, 481 (Nr. 550).

³³ Vgl. Kämpf, *Kurze Abhandlung*, 6, 8.

zahl höchst verschiedener individueller Eigenheiten und Prägungen übergreifende Gemeinsamkeiten auszumachen.³⁴ Und Montaigne, der für die »grose Offenherzigkeit in der Beschreibung seiner Neigungen«³⁵ gelobt wird, dürfte auch das Vorbild abgegeben haben für das Verfahren des Verfassers, die Selbstbeobachtung zum methodischen Prinzip zu erheben:

Ich habe meine eigene Neigungen genau zu erforschen gesucht, und ungeschmeichelt bey verschiedenen Gelegenheiten geprüft; ich habe durch eine offenherzige Bekenntnis derselben meine Freunde [...] dahin bewegt, daß sie mir ihre Gemüthsgestalt, ohne einige Verstellung, offenbart haben.³⁶

Der Hauptteil der Untersuchung beginnt mit dem einleitenden Kapitel »Von den Temperamenten überhaupt«, in welchem die anthropologischen Grundlagen der Temperamentenlehre behandelt werden. Ausgehend von der Frage, ob die Verschiedenheit der Temperamente durch Unterschiede der Seele oder des Körpers begründet wird, kommt der Autor auf verschiedene Modelle des Leib-Seele-Zusammenhangs zu sprechen (von der Theorie des *influxus physicus* bis zum Stahlischen Animismus), ohne sich indes auf eine bestimmte Antwort festzulegen.³⁷ Der medizinisch-physiologische Kontext spielt dann im Rest der Abhandlung kaum noch eine Rolle. Im Vordergrund steht die ausführliche charakterologische Beschreibung der Eigenschaften und Verhaltensweisen, die die vier Grundtemperamente des Cholerikers, Phlegmatikers, Sanguinikers und Melancholikers kennzeichnen.³⁸

Die Nähe zur moralistischen Tradition zeigt sich auch hier durchgängig sowohl an den zitierten Autoren als auch an stilistischen Merkmalen. Was den ersten Punkt betrifft, so nehmen unter den zahlreichen antiken und neuzeitlichen Autoritäten, auf die Kämpf sich beruft, Montaigne, La Bruyère und La Rochefoucauld einen prominenten Platz ein.³⁹ Letzterer wird z. B. herangezogen, um ein althergebrachtes moralphilosophisches Klassifikationsprinzip zu kritisieren: das auf Aristoteles und die neutestamentliche Sündenlehre zurückgehende, in Deutschland vor allem durch Thomasius bekannt gemachte Schema der drei Hauptlaster Geldgeiz, Wollust und Ehrgeiz.⁴⁰ Die drei Laster, so Kämpf, dürften nicht zu Grundantrieben menschlichen

³⁴ Vgl. 4–6.

³⁵ 81.

³⁶ 8.

³⁷ Vgl. 19–21.

³⁸ Zur Tradition der medizinischen Charakterologie, unter die auch die Temperamentenlehre fällt, vgl. Sandra Richter, »Charakter und Figur. Charakterologie im Ausgang von der Rezeption des Theophrast von Eresos bis zu Christoph Martin Wielands *Abderiten* (1781)«, in: Nicolas Pethes, S. R. (Hg.), *Medizinische Schreibweisen. Ausdifferenzierung und Transfer zwischen Medizin und Literatur (1600–1900)* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 117), Tübingen 2008, 145–167.

³⁹ Vgl. Kämpf, *Kurze Abhandlung*, 80–85 (Montaigne), 118 (La Bruyère), 60, 103 (La Rochefoucauld).

⁴⁰ Vgl. Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 3), Hildesheim/New York 1971, 211–214.

Handelns verabsolutiert und exklusiv jeweils einem bestimmten Temperament zugeordnet werden. Vielmehr handele es sich um Varianten ein und desselben Antriebs, der sich je nach Temperament auf verschiedene Art und Weise äußere (z. B. als Ruhmsucht im Fall des Cholerikers, als sinnliche Vergnügungssucht im Fall des Sanguinikers usw.).⁴¹ Zur Bekräftigung zitiert Kämpf eine Maxime La Rochefoucaulds, in der in Bezug auf den Hochmut analog argumentiert wird: »L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour.«⁴² Die Berufung auf den Moralisten erfolgt hier zu dem Zweck, ein in der moralphilosophischen Tradition zur festen Trias erstarrtes Einteilungsprinzip durch ein flexibleres Schema zu ersetzen.

Die Vermeidung scholastischer Gelehrsamkeit kennzeichnet Kämpfs Abhandlung auch auf stilistischer Ebene. Er ist erkennbar um eine angenehm lesbare Darstellungsform bemüht. So werden die deskriptiven Ausführungen an verschiedenen Stellen mit Verspassagen angereichert und im Schlussteil durch vier fiktive Briefe ergänzt, die die Unterschiede der vier Temperamente auch im Schreibstil, quasi als performative Selbstcharakterisierungen, vorführen sollen. Zahlreiche literarische Anspielungen und Zitate (vor allem aus den Werken Gellerts, Hallers und Hagedorns) dienen dazu, die beschriebenen Charaktertypen zu veranschaulichen.⁴³ Der ›Witz‹ des Moralisten, im Sinne der von Zimmermann herausgestellten Fähigkeit, im scheinbar unähnlichen menschlicher Handlungen das Ähnliche zu entdecken,⁴⁴ verselbständigt sich bei Kämpf mitunter so weit, dass die traditionellen Temperamentkategorien zugunsten neuer Zuordnungen relativiert werden. Wenn Kämpf etwa über die sanguinische Neigung spricht, das Kleine in den Rang des Bedeutsamen zu erheben, so tun sich dabei ungeahnte Verbindungen zum Melancholiker auf:

Wann aber der Sanguineus von dem innern Werth eines Kochbuchs und eines Nähezeugs, von den Vorzügen einer neuen Mode, eines Tanzes, eines Liedchens, von dem schicklichsten Sitz eines Schminkkläpchens und dem feinen Geschmack hundert anderen Tändeleyn den ganzen Tag, ohne erschöpft zu werden, spricht; ja ganze Lehrgebäude davon auf führen kan: Und wann hingegen ein Melancholicus mühsam zählet, wie oft das Wörtlein [...] (und) in der heiligen Schrift vorkommt [...], wann er über der Ausrechnung der Flöhsprünge seine halbe Lebenszeit verschwendet, wann er von dem Buchstaben S. einen ganzen Traktat schreibt. So halten sich beyde an Kleinigkeiten auf, die nur in Ansehung des verschiedenen Vorwurfs und Absicht verschieden sind. Der Sanguineus verspottet den Melancholicus als einen Pedanten; dieser veracht jenen als einen Stutzer; weil beyde nicht wissen, wie nahe sie hierinnen mit einander verwandt sind.⁴⁵

⁴¹ Vgl. Kämpf, *Kurze Abhandlung*, 29.

⁴² La Rochefoucauld, *Oeuvres complètes*, 407 (Nr. 35). Vgl. Kämpf, *Kurze Abhandlung*, 30.

⁴³ Vgl. 32, 77, 78, 99, 116, 159.

⁴⁴ Zur Bedeutung von ›Witz‹ als dem Vermögen, Ähnlichkeiten zu erkennen, im 18. Jahrhundert vgl. Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* [1923], 2. Aufl. Tübingen 1967, 146–158.

⁴⁵ Kämpf, *Kurze Abhandlung*, 91 f.

Die Tendenz zur kritischen Bloßstellung der beschriebenen Temperamenttypen ist ein durchgehendes Merkmal in Kämpfs Schrift. Dass die Charakterologie der Temperamentenlehre eine gewisse Affinität zum satirischen Porträt aufweist, wird vom Verfasser in der Vorrede programmatisch eingeräumt. Wo bei Kämpf die allgemeine Satire in ein konkretes soziales Bezugsfeld gesetzt wird, da gewinnt sie manchmal die Realitätsnähe und lakonische Treffsicherheit, wie sie für die moralistischen Charakterskizzen im Stil etwa La Bruyères typisch sind. Eine Beispielstelle mag dies veranschaulichen. Über den friedliebenden Phlegmatiker heißt es:

Zu dem Amt eines Dorf-Pfarrers ist er gleichsam auserwählt: dann seine Predigten sind nach dem Geschmack seiner Zuhörer eingerichtet; seine Ermahnungen nicht scharf beissend; und die selige Ruhe weiß er gar süs abzumahlen. Er erhebt sich nicht leicht über den Herrn Schultheiß, und thut mit den Bauern bey einem Gläschen Bier recht vertraut.⁴⁶

Am Ende münden die charakterologischen Beobachtungen in ein düsteres Fazit. Die Misanthropie des Melancholikers, der Ehrgeiz des Cholerikers, die Wollust des Sanguinikers, die Bequemlichkeit des Phlegmatikers zeigen: Das Handeln der Menschen ist durch egoistische Neigungen beherrscht. Mit der Schonungslosigkeit, die an die pessimistische Anthropologie eines La Rochefoucaulds gemahnt, hebt Kämpf den betrügerischen Scheincharakter aller Tugend hervor:

So sind wir Menschen beschaffen, wir betrügen uns selbst; wir bestechen die Vernunft, jeder nach seiner Art. [...] So mühsam und künstlich wir auch unsere ungezähmte Affecten für uns und andern verbergen wollen; so blicken sie doch bey Gelegenheit, wieder unseren Willen, unter dem betrügerischen Schleyer hervor. Oft suchen wir uns blos auf unserer guten Seite zu zeigen, und so gar Philosophen vorzustellen, ein jeder nach seiner Art; aber wir spielen diese Rolle nur so lange, bis uns etwas aufstößt, das uns zwingt, unsere schlimme Seite herauszukehren.⁴⁷

Wenn in der Forschung gern darauf verwiesen wird, dass wir die Einsicht in die determinierende Macht der menschlichen Triebnatur den Anthropologen und philosophischen Ärzten der Spätaufklärung verdanken – so scheint mir mit der Abhandlung Kämpfs ein Hinweis dafür vorzuliegen, dass die Formulierung dieser Einsicht *auch* an Muster anknüpfen konnte, die in der Tradition der Moralistik verfügbar waren.

III.

Unter den Zeitgenossen fand Kämpfs Temperamentenlehre durchaus Beachtung. Einschlägige medizinische und philosophische Untersuchungen führen sie neben den Werken Albrecht von Hallers oder Ernst Platners auf.⁴⁸ Die prominenteste

⁴⁶ Vgl. 79.

⁴⁷ 133–135.

⁴⁸ Vgl. Johann Daniel Metzger, »Von den Temperamenten«, in: ders., *Vermischte medizinische Schriften*, Bd. 3, Königsberg 1784, 327–370, hier 338; Johann Samuel Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen*, Zweyter Theil, Bern 1795, 156. Metzger verweist auch auf die Erwähnung von Kämpfs Abhandlung in Albrecht von Haller, *Bibliotheca anatomica*, Bd. 2, Zürich 1777 [Repr. 1969], 568 (§ 1186).

Stimme ist die von Johann Caspar Lavater, dem Hauptvertreter der zweiten großen charakterologischen Mode der Zeit, nämlich der Physiognomik. Wie schon erwähnt, lernte Lavater Kämpf persönlich kennen, als er sich 1774 zusammen mit Goethe in Ems aufhielt. Der Badearzt war ihm durch den gemeinsamen Freund Johann Georg Zimmermann empfohlen worden.⁴⁹ Lavaters Tagebuch gibt über die Begegnungen Auskunft. Im ersten Eintrag vom 29. Juni 1774 heißt es: »Hr. Dr. Kämpf, Badmedicus den mir Zimmermann angerühmt hatte kam mich zu bewillkommen. Ein artiger, sanfter, redlicher Mann. Eben der, der das Buch von den Temperamenten [...] herausgegeben hatte.«⁵⁰ Die weiteren Einträge zeigen, dass die Temperamentenlehre ein wichtiges Thema im Austausch der beiden Männer blieb.⁵¹

Zu derselben Zeit stand Lavater in engem brieflichem Kontakt mit Daniel Chodowiecki, dem berühmten Kupferstecher in Berlin, um bei ihm Illustrationen für seine *Physiognomischen Fragmente* (1775–1778) in Auftrag zu geben – unter anderem solche, die die vier Temperamente idealtypisch repräsentieren sollten.⁵² Entsprechende Zeichnungen Chodowieckis (bzw. die auf ihrer Grundlage angefertigten Reproduktionsstiche Johann Heinrich Lips') wurden im vierten Band der *Fragmente* (1778) abgedruckt, wo Lavater ausführlich auf die Temperamentenlehre eingeht und sich dabei außer auf so berühmte Autoritäten wie Haller und Zimmermann hauptsächlich auf Kämpf beruft.⁵³ Neben den expliziten Verweisen im Text liegt mit der bildlichen Darstellung mindestens eines der vier Temperamente möglicherweise

⁴⁹ Zur Freundschaft zwischen Lavater und Zimmermann vgl. Siegfried Michael Gatz, »Ein solcher Freund wie du bist, deine bisweiligen Lobsprüche abgerechnet, ist mir *unenitbehrlich*«. Der Briefwechsel Johann Georg Zimmermanns mit Johann Caspar Lavater 1764–1793«, in: Hans-Peter Schramm (Hg.), *Johann Georg Zimmermann, königlich großbritannischer Leibarzt (1728–1795)* (Wolfenbütteler Forschungen 82), Wiesbaden 1998, 93–107.

⁵⁰ Zit. n. Adolf Bach (Hg.), *Goethes Rheinreise mit Lavater und Basedow im Sommer 1774. Dokumente*, Zürich 1923, 40.

⁵¹ Vgl. die Einträge vom 30. Juni (»Dr. Kämpf besuchte mich [...]. Von Temperamenten. Montagne ein großes Genie, u. dennoch ein phlegmatisch sanguinisch Temperament«) und vom 17. Juli (»Herr Kämpf brachte mir seine Temperamente; ich gab ihm meiner Frauen Brief zu lesen«), 42, 101.

⁵² Vgl. Daniel Chodowiecki, *Briefwechsel zwischen ihm und seinen Zeitgenossen*, hg. Charlotte Steinbrucker, Bd. 1: 1736–1786, Berlin 1919, 62, 67, 73, 77, 97, 103, 104, 109, 113, 147, sowie dazu Gudrun Swoboda, »Die Sammlung Johann Caspar Lavater in Wien«, in: Gerda Mraz, Uwe Schlögl (Hgg.), *Das Kunstkabinett des Johann Caspar Lavater* (Edition Lavater 1), Wien 1999, 74–95, hier 83–85. Zu Chodowieckis Mitarbeit an Lavaters physiognomischem Projekt vgl. allgemein auch Thomas Kirchner, »Chodowiecki, Lavater und die Physiognomiedebatte in Berlin«, in: Ernst Hinrichs, Klaus Zernack (Hgg.), *Daniel Chodowiecki (1726–1801). Kupferstecher, Illustrator, Kaufmann* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 22), Tübingen 1997, 101–142; Heinrich Dilly, »Nicht Freund, noch Liebe. Johann Caspar Lavaters Unternehmen der *Physiognomischen Fragmente* und Daniel Chodowiecki«, in: Manfred Beetz u. a. (Hgg.), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert* (Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 14), Göttingen 2007, 482–496.

⁵³ Vgl. Lavater, *Physiognomische Fragmente*, Bd. 4, 343 (6. Abschnitt, 1. Fragment: »Etwas von den Temperamenten«), 75–79 (1. Abschnitt, 9. Fragment: »Vermischte Gedanken aus Kämpfers [sic] Abhandlung von den Temperamenten, mit Anmerkungen des Verfassers«). Vgl. auch Bd. 1, 48, 181.

auch ein impliziter Reflex auf Kämpfs moralistisch-satirische Charakterisierungskunst vor:



Daniel Chodowiecki: Phlegmatiker
(Reproduktionsstich von Johann Heinrich Lips).
Illustration aus Lavaters *Physiognomischen Fragmenten*, Bd. 4 (1778).
Reproduktion: UB Tübingen.

Die Kleidung (schwarzer Rock mit weißem Umlegekragen) deutet darauf hin, dass der »Phlegmaticus« als ein Geistlicher dargestellt ist⁵⁴ – wenn man an die oben

⁵⁴ Das zeigt der Vergleich mit anderen zeitgenössischen Darstellungen von Geistlichen, etwa mit Anton Graffs Porträt des Weimarer Oberpfarrers und Generalsuperintendenten Johann Gottfried Herder (1785), der auf Graffs Ölgemälde in ähnlicher Kleidung dargestellt ist. Vgl. die Reproduktion in *Johann Gottfried Herder. Ahndung künftiger Bestimmung*, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Goethe-Nationalmuseum (Edition Weimarer Klassik 2), Stuttgart/Weimar 1994, 124. Ein allgemeines Indiz für die berufsständische Markierung des Phlegmaticus kann auch in der Tatsache gesehen werden, dass der Cholericus, mit dem er durch die Anordnung der Temperamentsvignetten kontrastiert wird, durch die Uniform eindeutig als Vertreter des Militärs ausgewiesen ist (freundlicher Hinweis von Dr. Lioba Keller-Drescher, Tübingen).

zitierte Schilderung des irenischen Phlegmatikers in Kämpfs Abhandlung denkt, ist man geneigt zu sagen: als ein Dorfpfarrer?⁵⁵

⁵⁵ Die These muss Spekulation bleiben, da die unvollständig erhaltene Korrespondenz Lavaters mit Chodowiecki keine Belege für die Wirkung Kämpfs bietet. In Lavaters Brief an Chodowiecki vom 14. Dezember 1773 heißt es noch: »Nackt also wünsch' ich mir die vier Temperamente« (Chodowiecki, *Briefwechsel*, 67). Dabei geht es zunächst um die Schattenrisse ganzer Figuren; Chodowiecki liefert sie im Januar 1774 (vgl. 73). Ein Dreivierteljahr später, in einem Brief vom Oktober 1774, spricht Lavater dann von »Temperamentsvignette[n]«, die von Chodowiecki »fein ausgearbeitet« werden sollen (103) – offenbar die schließlich im vierten Band der *Physiognomischen Fragmente* abgedruckten acht Vignetten (vier Frontal- und vier Seitenansichten), zu denen auch der oben abgebildete Temperamentkopf gehört. Chodowiecki liefert die Sendung »mit den Acht Temperament Köpfen« Anfang November (104). Wann Lavaters Auftrag zu dieser neuen Darstellung der Temperamente ursprünglich erfolgte und welche Überlegungen und Motive dabei leitend waren, darüber sagt der erhaltene Teil des Briefwechsels nichts aus. Die entsprechenden Anweisungen müssen irgendwann zwischen Januar und Oktober 1774 an Chodowiecki ergangen sein – in einem Zeitraum also, in den auch Lavaters Aufenthalt in Ems und seine Begegnung mit Kämpf fällt.