

JOHN F. KENNEDY-INSTITUT
FÜR NORDAMERIKASTUDIEN
Abteilung für Kultur

WORKING PAPER No. 39/1991

JÜRGEN SCHLAEGER

Das neuzeitliche Ich - Thema einer literarischen
Anthropologie?

Copyright © 1991 by Jürgen Schlaeger

John F. Kennedy-Institut
für Nordamerikastudien

Freie Universität Berlin

Lansstrasse 5-9
1000 Berlin 33

Germany

Jürgen Schlaeger
Konstanz

Das neuzeitliche Ich - Thema einer literarischen
Anthropologie?

Wenn ich mich auf der Höhe der Zeit befände und mich als Gralshüter des Post-Strukturalismus und der Post-Moderne verstünde, würden die Schlüsselbegriffe des Titels mich sofort zu leidenschaftlichem Protest veranlassen. Stehen nicht das "neuzeitliche Ich" und die "Anthropologie" für logo- und ethnozentrische Traditionen, die gerade erst von den Heroen einer intellektuellen Avantgarde in ihrer Voreingenommenheiten entblößt worden sind? Und hat nicht deren fundamentale Kritik eben erst den Blick für das Andere, das Unterdrückte, das Abwesende, für 'body', 'power', 'desire', 'gender' als prägende Kräfte menschlichen Denkens und Handelns freigegeben?

"We are contained within an anthropological concept of the other", schreibt Bernard McGrane in "Beyond Anthropology"- und bringt damit auf eine paradoxe Formel, was Sache zu sein scheint.

Ist nicht das "neuzeitliche Ich" gerade jenes Ideologem, das von Pico della Mirandolas De hominis dignitate, über das Cartesische 'cogito', den Robinsonesken homo faber des bürgerlichen Individualismus und die transzendente Subjektivität der Kant'schen Kritiken epistemologische, ethische und ästhetische Ansprüche vertreten hatte, die ein näheres

Hinsehen als leer und blind, als doppelbödig, substanti-
alistisch und damit nachhaltig deformierend entlarvt hat?

Hat sich nicht die in diesen Konzeptionen immer wieder
postulierte Einheit des Ich in vielfältige zeit-, klassen-,
geschlechts- und kulturabhängige Aspekte aufgelöst, und ist
nicht sein Kern längst in die unabsehbare Vielfalt der
differenten Diskurse zersprengt?

Und weiter: Bedeutet dann nicht eine erneute Beschäftigung
mit dem neuzeitlichen und damit unvermeidlich westlichen Ich
ein Rückfall hinter Positionen, wie sie z.B. Foucault und
Lacan schon in den 60er Jahren erarbeitet hatten? Machte
doch Foucault in einem Interview mit Mandeleine Chapsal im
Mai 68 schon deutlich, daß es ihm wie auch Lacan darum gehe,
das Denken endgültig vom Humanismus zu befreien und durch
Herausarbeitung der je epochenspezifischen Episteme oder der
systematischen Verfaßtheit des Unbewußten als Sprache "die
Idee vom Menschen als Individuum in der Forschung und im
Denken überflüssig zu machen". (Alternative, Heft 54, 1968)

Auf einem solchen Hintergrund erscheinen Vorstellungen vom
Ich als Endprodukt von Identitätssuche und Individualisierung
nur mehr als kompensatorisch eingesetzte Hilfskonstruktionen,
die verbergen sollen, wie sehr das historische Individuum in die
transsubjektive Systematik der Diskurse verstrickt ist, und wie
wenig es das, was es ist, in der Hand hat, bewußt kontrollieren
oder auch authentisch vermitteln kann.

So gesehen setzt sich eine erneute Thematisierung des Ich
dem Vorwurf aus, nur mehr der Versuch zu sein, zu retten, was
nicht zu retten ist: die Individualität durch Reflexion auf ihre
Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Gefährdung ein weiteres
Mal zum zentralen Untersuchungsgegenstand zu machen.

Nicht minder vehement wäre von einer solchen post-modernen Position aus gegen eine Anthropologie des neuzeitlichen Ich zu polemisieren. Wenn der Mensch seine Diskurse ist, dann sollte sich das Interesse auf diese und nicht auf die imaginäre Größe "Mensch" richten. Zu den Logo- und Ethnozentrismen gesellen sich also noch die Verurteilsfolgen eines anthropologischen Denkens, das in seiner Tradition durch die Suche nach anthropologischen Konstanten immer wieder den Blick für das verstellt hat, wodurch Menschsein und Menschenwerk bestimmt ist: Durch dem ständigen Austausch und Wandel unterliegende symbolische Ordnungen.

Vielleicht, so könnte man argumentieren, steckt in dem Adjektiv 'literarisch' the 'saving grace', der den beiden problematischen Kandidaten, dem Ich und seiner Anthropologie dennoch Legitimität und Erfolg auch unter derzeitigen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten verspricht. Vielleicht verbürgt die literarische Perspektive, daß die Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten, die Ich-Konzeptionen und Anthropologie aus der Tradition mit sich schleppen, überwunden werden können.

Bevor ich diese Möglichkeiten explorieren und an einem Beispiel erläutern möchte, werden ich mich kurz mit drei Positionen auseinandersetzen, die den Begriff "literarische Anthropologie" bereits für sich reklamiert haben: Es sind die Positionen, die sich mit den Namen Fernando Poyatos, Helmut Pfotenhauer und Wolfgang Iser verbinden.

Poyatos beansprucht, den Begriff "Literarische Anthropologie" erfunden und ein systematisches Programm für seinen Einsatz entworfen zu haben. In einem Sammelband mit eben diesem Titel skizziert er dieses Programm wie folgt: (1988)

The interdisciplinary research area of Literary Anthropology is based on the anthropologically-oriented use of the narrative literatures of the different cultures as they constitute the richest sources of documentation for both synchronic and

diachronic analyses of people's ideas and behaviors. ...

It should use anthropological concepts and topics, seeking anthropological data within national narratives and acknowledging the fact that not only have narratives preceded the development of anthropological research methods and equipment (which often makes them the only available source), but that they continue to document their cultures today. (XII f.)

Für Poyatos, und das ist ganz offensichtlich, ist "Literarische Anthropologie" ein Forschungsprogramm, in dem der literarische Status der "data and perspectives which are offered by the national literatures" keine Rolle spielt. Und weil die Daten, die Literatur dokumentieren soll, den Daten in der traditionellen ethnologischen Feldforschung gleichgesetzt werden, wächst ihnen auch nicht die Aufgabe zu, neue Perspektiven der Ethnologie oder Kulturanthropologie zu inspirieren. Von Einsichten in den literarischen Charakter anthropologischer Diskurse, wie sie von Clifford Geertz oder James Clifford artikuliert wurden, keine Spur!

Wer wie Poyatos behauptet, daß "the narrative literatures of the different cultures ... constitute the richest sources of documentation for both synchronic and diachronic analyses of people's ideas and behaviors" (XII), aber auf den ästhetischen Modus, der diese Sonderleistung ermöglicht, keinen Gedanken verschwendet, der muß sich zurecht fragen lassen, ob er weiß, wovon er spricht und was er dabei eigentlich verschenkt. Eine sich selbst als 'Literarische Anthropologie' stilisierende Forschungsrichtung, die nichts anderes tut als das Beobachtungs- und Ausgrabungsfeld auf literarische Texte auszuweiten und nichts über die besonderen Modalitäten der Symbolisierung, die sie konstituieren, zu sagen hat, trägt diesen Namen zu unrecht. Sie überbietet in ihrem himmelschreienden Positivismus noch die vermeintlichen oder tatsächlichen Schandtaten der Ego- und Ethnozentriker.

Der 2. Kandidat für unsere kritische Würdigung ist Helmut Pfothenhauers Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und Ihre Geschichte - Am Leitfaden des Leibes

Für Pfothenhauer ist Literarische Anthropologie ein Ausdruck für einen, wie er meint, vor allem im 18. Jahrhundert denkwürdigen Sachverhalt:

die Verbindung von Anthropologie und Literatur als wechselseitige Ermutigung, Reflexion und Kritik. Anthropologie ist die neue, populäre Wissenschaft des 18. Jahrhunderts; sie befaßt sich mit dem ganzen Menschen als einem leibseelischen Ensemble. Sie will im Gegensatz zu den herrschenden Denktraditionen die alte Aufspaltung von Sinnlichem und Vernunft in ein commercium mentis et corporis, eine Verbindung von Leib und Seele, umdeuten; sie kümmert sich auch um das in der bis dahin dominierenden rationalistischen Philosophie Unscheinbare am Menschen, seine 'niedereren' Seelenvermögen, seine körperliche Konstitution und ihre seelischen Konsequenzen, seine Hinfälligkeit, seine kleinen, in ihm erfahrenen Lebensbereiche. Daran ist Anthropologie mit der gleichzeitig sich entwickelnden Ästhetik verschwistert, die Subjektivität in ihren konkreten Erscheinungsformen in ihr Recht setzt. Was Wunder, daß Anthropologie sich Unterstützung von den ästhetischen Praktiken erwartet und die Literatur zur Reflexion jener menschlichen Ganzheit ermuntert? Was Wunder, daß Literatur ihrerseits sich als Anthropologie sui generis versteht, nämlich als einen authentischen, durch Selbsterfahrung und Selbstreflexion gewonnenen Aufschluß über die Natur des Menschen?

Pfothenhauer sucht und findet ein fruchtbares Betätigungsfeld für Literarische Anthropologie dort, wo Literatur zur Anthropologie, Anthropologie zur erzählerischen und dramatischen Form der Selbstdarstellung des Menschen wird. Das Buch schreibt deshalb die Geschichte einer "Innenansicht des Anthropologischen" (2). So tritt die Literarische Anthropologie im Gegensatz zu der aus der Distanz operierenden philosophischen Anthropologie des 19. Jahrhunderts oder zur Ethnologie des 20.

Literarisch ist diese Anthropologie, weil die Einheit des physischen und psychischen Menschen nur im "Reflexionsbereich des einzelnen Subjekts und im unmittelbaren Bezug auf seine Lebenspraxis" (5) herstellbar ist. "Für diese Anthropologie des Einzelmenschen wird dann die Autobiographie als Quelle der Erkenntnis des ganzen Menschen bedeutsam." (5) Die Gattung Autobiographie erlaubt nach Pfortenhauer das Finden eines Zusammenhangs und die Exploration eines Zusammenwirkens der beiden Seiten des Menschen, Möglichkeiten wie sie die naturwissenschaftliche oder philosophische Reflexion schon längst verspielt hatte. Deshalb ist für Pfortenhauer im 18. Jahrhundert "die Konvergenz von Menschenkunde und Selbstdarstellung durch die subjektive Reflexion auf erlebte Menschennatur literarische Anthropologie im emphatischen Sinn." (27)

Odo Marquards These vom Auseinanderfallen von Anthropologie und Geschichtsphilosophie (Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie) scheint Pfortenhauers historische Einengung auf das späte 18. und das frühe 19. Jahrhundert zu rechtfertigen. Aber, so muß man fragen, ist der Gegenstand einer Literarischen Anthropologie nur die Literatur, die explizit ein anthropologisches Interesse entwickelt? Ist das Betätigungsfeld einer literarischen Anthropologie fixiert auf jene Epochen und kulturellen Situationen, in denen die Literatur explizit einem anthropologischen Interesse dient? Kurz, ist 'Literarische Anthropologie' an die westliche Neuzeit und ihren Subjektbegriff gebunden? Oder ist es nicht vielmehr so, daß diese Epoche und ihre Literatur lediglich einen Sonderfall darstellt für das Interesse an der anthropologischen Signifikanz von Literatur überhaupt. Und ist darüberhinaus nicht grundsätzlich die These anzuzweifeln, daß das Schreiben erst im 18. Jahrhundert anthropologisch wird. Ich habe den Eindruck, daß bei Pfortenhauers Grundthese die Romantik Pate gestanden hat und werde im letzten Teil meiner Ausführungen nachzuweisen versuchen, daß dieser bewußte Einsatz des Schreibens in anthropologischer

Absicht und mit anthropologischen Konsequenzen auch in unserer Kultur schon wesentlich früher anzusetzen ist.

Der Pfotenhauer'sche Ansatz bleibt an die Selbstbe-
kundung einer anthropologischen Interesses gebunden, d.h.
ist im Grunde immanentistisch und impliziert damit zugleich
so etwas wie die Beispielhaftigkeit der Entwicklung des
neuzeitlichen Ich für die gesamte Kulturgeschichte des
Menschen.

Eine Perspektive, auf deren Basis unterschiedliche Mo-
delle der kulturellen Leistung von literarischen Fiktionen
entwickelt werden können, ist bei Pfotenhauer nicht erkenn-
bar und er bleibt insofern trotz der von ihm herausgear-
beiteten anthropologischen Leistungen von Literatur in einer
bestimmten Epoche eine Anthropologie der Literatur schuldig.

Wolfgang Iser geht in seinem Aufsatz "Toward a Literary
Anthropology" das Problem "literarischer" als Poyatos und im
Epilog zu Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven li-
terarischer Anthropologie grundsätzlicher als Pfotenhauer
an. Die Frage, die sich angesichts der Tatsache, daß alle
Schriftkulturen fiktionale Literatur produziert haben, er-
hebt, ist die nach der speziellen Leistung von Literatur
gegenüber anderen Produkten kulturbildender Aktivitäten des
Menschen. Für Iser ist das Studium der anthropologischen
Implikationen literarischer Texte - literarische Anthro-
pologie, ein Forschungsparadigma mit hoher Ertragsprognose,
da das Medium Literatur Einsichten in die Ausstattung des
Menschen erlaubt, wie sie philosophische, soziologische oder
psychologische Theorien des Menschen nicht vermögen. Liter-
atur wird auf diese Weise für Iser zum Instrument der Erfor-
schung menschlicher Potentiale in ihrer je historischen
Aktualisierung.

Diese historischen Aktualisierungen müssen im Kontext
der jeweiligen Funktionen gesehen werden, die Fiktionen er-

füllen. Dabei gilt, daß diese Fiktionen weder glatt unter wie auch immer definierte anthropologische Konstanten zu verrechnen sind noch auch unter die jeweiligen kulturellen Bedingungen, unter denen sie entstehen. Literarische Werke inszenieren vielmehr als "phantasmatische Figurationen" Interaktionsverhältnisse zwischen den menschlichen Anlagen und den jeweiligen Gegebenheiten dergestalt, daß sie diese fortwährend überschreiten.

Es ist, wie Iser schreibt, die grundsätzliche Leistung der Fiktion, dem Menschen ein besonderes Instrumentarium der Selbsterweiterung zur Verfügung zu stellen. Literarische Anthropologie ist für ihn deshalb extensionale Anthropologie. Diese Bestimmung führt Iser konsequent zu der Frage, warum der Mensch sich ständig überholen will. Er beantwortet diese Frage mit einem existential-epistemologischen Credo, das für alle seine Arbeiten zentral ist. Ich zitiere aus der englischen Version: (270)

As human beings' extensions of themselves fictions are "ways of worldmaking", and literature figures as a paradigmatic instance of this process because it is relieved of the pragmatic dimension so essential to real-life situations.

Fiktionale Akte übersteigen das jeweils Gegebene, weil sie Mensch und Welt frei von pragmatischen Zwängen inszenieren können. Im entpragmatisierenden Übersteigen doppelt und spiegelt sich das Gegebene und der Mensch so, daß dabei seine Grenzen, und seine Ausschlüsse zugleich mitgekennzeichnet werden. Dadurch wird eine Wahrnehmungsveränderung induziert, die ihrerseits auf das Gegebene zurückwirkt. Die Quelle, aus der sich der unablässige Drang zur Entpragmatisierung und Fiktionalisierung speist, ist für Iser das Imaginäre. (273):

Fictionality is an instrument that channels the necessary flow of fantasy into our everyday world. As an activity of consciousness it taps our imaginary resources, simultaneously shaping them

for their employment. ... So the interplay between the fictional and the imaginary turns out to be basic to the heuristics of literary anthropology.

Die Frage nach der historischen Umsetzbarkeit dieser Art von Literarischer Anthropologie beantwortet Iser ausweichend, indem er sie in die Frage nach ihrem wissenschaftshistorischen Ort umformuliert. Literarische Anthropologie gewinnt demnach ihre Bedeutung als Nachfolgerin eines untergegangenen bürgerlichen Bildungsverständnisses von Literatur. Literatur dient nicht mehr der Bildung des Menschen zu geschlossener Persönlichkeit, sondern seiner permanenten Selbstaufklärung.

Auch wenn die historisch differenzierte Umsetzung im Konzept selbst nur schattenhaft bleibt und das Imaginäre ein wenig auf die Rolle eines Joker- vermögens oder einer geistige Variante des elan vital festgelegt wird, ist Isers Konzeption einer Literarischen Anthropologie literarisch und anthropologisch im wohlverstandenen Sinn dieser Begriffe. Sie stellt den literarischen Charakter ihres "Gegenstandsbereichs" voll in Rechnung und zielt letztlich auf eine Profilierung menschlicher Vermögen als Potentiale, die sich immer wieder an ihren kulturellen Produkten in Rückkoppelungsschleifen aktualisieren und verändern.

Wenn es daran etwas zu kritisieren gäbe, dann wäre das allenfalls seine ausschließliche Orientierung an dem in kognitiver Anstrengung erarbeiteten Einsichten in Prozesse der Sinnkonstitution und an dem etwas schematistischen Verständnis von der Doppelungs- und Überbietungsleistung von Literatur, die ihre anthropologische Bedeutung fast ausschließlich einer fortwährenden Erkenntnisbemühung verdankt. Das 'commercium mentis et corporis', das für Pfothauer so zentral war, hat in Isers cerebralem Modell keinen Platz.

Ich möchte zum Schluß eine Fallstudie vorstellen, an der deutlich wird, wie man literarische Anthropologie als histo-

rische Anthropologie betreiben kann, ohne die kognitive Sinnsuche ins Zentrum der Überlegung stellen zu müssen, denn Kognition, Bewußtsein und Sinnsuche bleibt letztlich an eine westliche Individualitätskonzeption und an ein kulturell spezifischen Wirklichkeitsverständnis gebunden, und damit den diesen Konzeptionen eigentümlichen Zentrismen ausgesetzt. Und weil damit weiterhin das 'cogito' dominiert, verstellt man sich möglicherweise die Einsicht in die Ungewöhnlichkeit, ja Absonderlichkeit von Genesis und Geltung der neuzeitlichen, westlichen Individualität. In diesem Sinne heißt 'anthropologisch' für mich auch immer die Herstellung einer Neugierde und eines Staunens über das, was uns selber das Allerselbstverständlichste ist.

Es geht hier letztlich um nichts anderes, als um eine Verkehrung der altwürdigen Kennzeichnung menschlicher Abgeklärtheit durch den Satz "Nihil humanum mihi alienum est" in sein Gegenteil: Literarische Anthropologie ist das Abenteuer des fremden Blicks auf den Menschen.

Wie aber stellt man den dafür notwendigen erstaunten Blick her in einer Sache, die uns aus generationenlanger Beschäftigung in ihren wichtigsten Entstehungsbedingungen und Entwicklungsphasen so vertraut ist? Ich denke, es gibt dafür 2 Optionen:

Man kann das bekannt Scenario des Übergangs vom Mittelalter zur Renaissance und von dort zum bürgerlichen Individualismus als ein einziges Selbsttäuschungs-drama entlarven, als groß angelegte Strategie, gesellschaftliches, politisches, ökonomisches und künstlerisches Handeln so mit Scheinlegitimität auszustatten, daß sein Ursprung im Machthunger, in der Geldgier, im Begehren vor sich selbst und der Gesellschaft verborgen bleibt.

Man kann dann die Rückseite, das Latente gegenüber dem Manifesten ins Bewußtsein heben und so die Unterdrückungs- und Verdrängungsprofile herausarbeiten. Das macht auch noch

Spaß, da treibt einem die Entrüstung des Gerechten, da belebt einen das Gefühl, Schleier und Fassaden herunterreißen zu können, Aufklärung betreiben und den Enterbten der Geschichte nachträglich zu ihrem Recht verhelfen zu dürfen. Rehabilitation in großem Stil ist da angesagt!

Man kann aber auch das jeweilige Selbstverständnis einer Epoche durch erneutes Nachfragen in eine ungewöhnliche Perspektive bringen, ein Nachfragen, das sich z.B. in Sachen neuzeitliches Ich auf die materiellen und innerpsychischen Veränderungen richtet, die ein individualistisches Selbstverständnis zur Voraussetzung hat. Auch so kann die Geschichte neuzeitlicher Individualität in der Einzigartigkeit, in der sie menschliche Potentiale nutzt und freisetzt, diszipliniert und vernichtet, herausgearbeitet werden, wobei nicht ihre Vorreiterrolle oder ihre Überlegenheit, sondern ihre Andersartigkeit um nicht zu sagen Absonderlichkeit das Demonstrationsziel wäre.

Ich möchte einen solchen Ansatz kurz mit den folgenden Thesen zur Entstehung neuzeitlicher Individualität erläutern:

1. Historisch ist der Zusammenhang zwischen Protestantismus und Modernisierung unbestreitbar. Auch ist offenkundig, daß deren Zusammenwirken ein schnelles Abschütteln ursprünglich unverzichtbarer spirituell-religiöser Motivationen ermöglichte. Im anthropologischen Dunkel aber liegen die Gründe dafür, warum Modernisierung den Umweg über die Religion nehmen mußte und warum das als Initialzündung notwendige religiöse Gepäck in einer späteren Phase so ohne weiteres abgeworfen werden konnte.

2. Die Entstehung und Entwicklung der Individualitätskonzeption westlichen Zuschnitts hat etwas mit der Selbstverschriftlichung zu tun. Die Bedeutung von Tagebüchern, Autobiographien, Briefen und Reiseberichten für diesen Pro-

zeß ist umfassend erforscht, aber die Konsequenz in Hinsicht auf die 'mentale Ökonomie', wie W.J. Ong es einmal genannt hat, werden nicht gezogen. Man geht schlicht davon aus, daß es derselbe Mensch ist, der etwas anderes macht, und eine solche Annahme ist, vorsichtig gesagt, grob verkürzend. Schriftkultur, Selbstkultur und grundsätzliche Veränderungen in der mentalen Ökonomie müssen zusammengesehen und - analysiert werden. Und erst dieser Zusammenhang erzeugt anthropologisch signifikante Verschiebungen, die der Literatur neue Aufgaben zuweisen.

3. Die Modalitäten der Erschließung und Wahrnehmung der Außenwelt und die Exploration und Umgestaltung der Innenwelt hängen untrennbar zusammen. Die Interferenz der ihnen je zugehörigen Diskurse hängt ihrerseits aber wieder ab von dem Bewußtsein einer Außen-Innen-Differenz. Erst wo diese Differenz wahrgenommen wird, ist das Bedürfnis nach Selbstkonstruktion im Schreiben gegeben.

Zu diesen 3 Thesen möchte ich nun abschließend noch einige historische Erläuterungen geben. Hauptaspekte des neuzeitlichen Individualisierungsprozesses wie Innerlichkeit, Selbstbehauptung und Erfahrung sind am Ende des Mittelalters nicht unbekannt, aber es fehlen noch die entscheidenden materiellen und ideellen Voraussetzungen für ihr Zusammenwirken und damit für die Entstehung einer neuen verinnerlichten Sicht des Selbst.

Diese Voraussetzungen werden geschaffen durch die explosionsartige Expansion des Schriftwesens als Folge der Erfindung des Buchdrucks und durch die Reformation. Der Buchdruck gibt den Anstoß für die Ausbildung einer textorientierten Mentalität, in der das Schreiben und das Geschriebene/Gedruckte sich vom gesprochenen Wort endgültig löst und der Text, nicht die Rede das erstrebenswerte Endprodukt geistiger Anstrengung ist.

Auch dies geschieht natürlich nicht aus heiterem Himmel. Die Ausbreitung des Schriftwesens hat eine lange Vorge-

schichte und die Machtergreifung durch das gedruckte Wort ist von langer schreibender Hand vorbereitet. Clanchy, Chaytor, Goody und andere haben diese Entwicklung nachgezeichnet, aber der entscheidende Schub kommt, wie W.J. Ong nachgewiesen hat, erst mit der Veränderung der technologischen Basis durch den Buchdruck. Hier ist besonders interessant seine These zur Wirkung des Schreibens auf die Selbsterfahrung:

By separating the knower from the known, writing makes possible increasingly articulate introspectivity opening the psyche as never before not only from itself but also to the interior self against whom the objective world is set.

Ong beschreibt hier eine Situation, wie sie wohl erst nach Einführung des Buchdrucks und dem weitgehenden Zerfall des mittelalterlichen Glaubens- und Bildungssystems eingetreten ist. Erst der Druck macht die Schrift zur allgemeinen Orientierungsfigur des Denkens, und erst dadurch wird möglich, was Ong selbst der aufkommenden Praxis des Tagebuchführens unterstellt:

The kind of verbalized solipsistic reveries it implies are a product of consciousness as shaped by print culture.

So richtig die Feststellung sein mag, daß neuzeitliche Innerlichkeit und Individualität sich erst dort entfalten kann, wo der Mensch sich als Text und im Text konstituiert, und wo er die Tätigkeit seiner Herstellung auch als identitätskonstituierenden Akt begreifen kann, so ist die Selbstkonstitution in der Selbstverschriftlichung doch keine automatische Folgewirkung der Ausbreitung der Druckkunst. Selbst Ong gibt zu verstehen, daß die Wandlungen, die sich im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit vollziehen, Veränderungen der gesamten "noetic economy" mit sich bringen.

Es sind ja nicht nur die herrschenden Diskurse zu verabschieden, sondern damit auch die durch sie geprägten mentalen Operationsmodalitäten, von den Formen der sozialen Interaktion, die sie implizierten, ganz zu schweigen. Macht man sich darüberhinaus klar, wie hoch gerade die mittelalterliche Kirche die Hemmschwelle gegen eine Konzentration der geistigen Kräfte auf die Erforschung des eigenen Inneren gesetzt hatte, so wird einmal mehr deutlich, daß die Revolutionierung der Technologie von Textprodukten und -Verarbeitung als Motiv für eine Verinnerlichung im Schreiben nicht ausreicht. Die mit der Druckkunst dominierte gesetzte Schriftlichkeit schafft, so könnte man formulieren, die materiellen Voraussetzungen und die mentale Disposition für eine Selbsterarbeitung im Schreiben, aber die ideologische Legitimation muß aus einer anderen, 'spirituellen' Quelle kommen.

Einen guten Einblick in die der Ausbreitung des Druckwesens parallel laufenden Veränderungen der "noetic economy" geben Frances Yates' Untersuchungen zur Geschichte der Memoria-Konzeption.

In The Art of Memory faßt Frances Yates den grundlegenden Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Einstellung zur Funktion der Imagination folgendermaßen zusammen:

We come back here to that basic difference between Middle Ages and Renaissance, the change in the attitude to the imagination: From a lower power which may be used in memory as a concession to weak man who use corporal similitudes because only so he can regain his spiritual intentions towards the highest power, by means of which he can grasp the intelligible world beyond appearances through laying hold of significant images. The difference is profound and, one would have thought, presents an insuperable obstacle to any sort of continuity between the art of memory as understood in the Middle Ages and the Renaissance transformation of the art.

Man kann hier eine genaue Entsprechung zwischen den Veränderungen in der Funktion der Imagination und den Veränderungen in der Bedeutung des Schreibens feststellen. Das Schreiben war im Mittelalter ein Handwerk, eine Hilfsfunktion zur Dokumentation von Rede und Gedanken. Selbst die Bibel war verbal inspirierte und nicht im Schreiben erarbeitete göttliche Wahrheit. Mit der Verarbeitung der Druckkunst wird aus einem technischen Hilfsmittel zur Konservierung von flüchtiger Wahrheit ein Medium ihrer Konstitution. Ebenso verhält es sich offensichtlich mit der Imagination. Hilfsmittel im alten Memoria-Konzept zur besseren Verwahrung von Wahrheit aus anderen Quellen, wird sie nun zum Hauptmedium ihrer Suche. Die Imagination wird nicht mehr strapaziert durch mnemotechnische Funktionen, sondern das Gedächtnis wird zur einer Funktion der Imagination und die Imagination zum zentralen produktiven Vermögen.

Ein Schreiben und eine Imagination, die zu Medien der Wahrheitskonstitution werden, setzen zweifelsohne eine veränderte "noetic economy" voraus, und diese erfordert neuartige innerpsychische Kontrollmechanismen.

Dies gilt in besonderem Maße für den institutionell entbundenen Gläubigen der reformatorischen Theologie.

Diese setzte an die Stelle der Heilsverwaltung durch die traditionelle Kirche die Forderung nach intensiver Selbstbeobachtung und Kontrolle, und sie zieht in der Not, die aus der Freiheit von institutionellen Vorgaben entsteht, alle Vorschläge zur Neuorganisation der mentalen Arbeitsteilung an sich, die Abhilfe versprechen.

Hier ist vor allem die ramistische Reform zu nennen, die bezeichnenderweise bei puritanischen Geistlichen in England in hohem Kurs stand.

In der ramistischen Reform der Rhetorik verbindet sich der Prozeß einer Vertextlichung des Denkens mit einer epistemologischen Instrumentalisierung des Schreibens:

Ramus abolished memory as part of rhetoric, and with it he abolished the artificial memory. This was not because Ramus was not interested in memorizing. On the contrary, one of the chief aims of the Ramist movement for the reform and simplification of education was to provide a new and better way of memorizing all subjects. This was to be done by a new method whereby every subject was to be arranged in 'dialectical order'.

Diese "dialectical order" mit ihrem Anspruch, der "true natural order of the mind" zu entsprechen, erspart dem Denken den Umweg über die traditionelle Bilderwelt und die in ihr befestigten Denkschemata. Als Hilfsmittel zur Bewahrung dient die geschriebene/gedruckte Seite und die Systematik des Arguments, nicht mehr das Schatzhaus der traditionellen Bilderwelten, die individuelle Spielräume weitgehend hinwegzensiert hatten. Damit ist die Vorstellung eines Denkens, das im Schreiben bei sich selbst ist und sich nicht mehr der Arsenalen aus dem Schatzhaus des "artificial memory" bedienen muß, in greifbare Nähe gerückt. F. Yates und John Rechten haben in ihren Analysen der Schriften von William Perkins, des bedeutendsten puritanischen Theologen der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, auf die besonders intensive Rezeption durch den Calvinismus hingewiesen und dies so erklärt:

The extraordinary success of Ramism, in itself rather a superficial pedagogic method, in Protestant countries like England may perhaps be partly accounted for by the fact that it provided a kind of inner iconoclasm corresponding to the outer iconoclasm.

Rechten hat in überzeugender Weise dargestellt, inwiefern sich in Perkins' "obsession with memory" ein entscheidendes Moment in der alltäglichen Veränderung des

Sensoriums von oratorischen Gedankenmustern zu visuell arrangierten kognitiven Prozessen privaten Denkens abbildet. Erst da, wo die Seite, das Buch aus der Rolle des bloßen Aufschreibens heraustritt und zur sichtbaren Repräsentation denkerischer Arbeit wird, kann sie auch zu einem verlässlichen Mittel der Selbstkonstitution werden. Die Medienabhängigkeit des Selbstverständnisses ist ein Anthropologikum allererster Güte.

Das Zusammenwirken von theologischer Deckung für eine intensive Selbstbeschäftigung und Selbstanalyse mit einer "noetic economy", in der das Denken und die Sprache nicht mehr komplizierte Umwege über ein im Schatzhaus der memoria sedimentiertes und durch artifiziell konstituierte Bilderfolgen einprägsam gemachtes und abrufbares Wissen gehen müssen, bildet die Grundlage für die Entstehung einer Selbstverschriftlichungskultur, wie wir sie im 16. und 17. Jahrhundert beobachten können.

Zur Verdeutlichung des Zusammenhangs von Innen-Exploration und Außenexploration möchte ich kurz einige Aspekte aus einem populären Erbauungstraktat kommentieren.

Dykes 1614 posthum von seinem Bruder Jeremiah veröffentlichter Traktat über The Mystery of Selfe-Deceiving. Or A Discourse and discovery of the deceitfullness of Mans Heart., der sich großer Beliebtheit nicht nur in England erfreute, bringt in aller Schärfe und Dramatik die Probleme zu Bewußtsein, vor die sich der Puritaner angesichts der Notwendigkeit, seinen eigenen Heilzustand zu ergründen, gestellt sah. Dieser Text macht aber auch deutlich, wie stark die Abhängigkeit zwischen der Exploration der Innenwelt von der Außenwelt ist.

Dreh- und Angelpunkt der Überlegungen Dykes ist die Überzeugung, daß die einzig angemessene und heilsträchtige Haltung des Gläubigen zu sich selbst die des uneinge-

schränkten Mißtrauens gegenüber seinem Herzen ist, wobei das Herz, wie er ausführt, mit der Seele oder dem ganzen Inneren des Menschen gleichzusetzen ist.

Eine solche universelle Verdächtigung aller menschlichen Vermögen macht Schuld zur zentralen Befindlichkeit. Diese fordert und legitimiert zugleich eine Intensität und Detailliertheit der Selbst-Analyse, wie sie die mittelalterliche Kirche immer wieder als Anzeichen für die Todsünde des Stolzes auf ihre Verbotsliste gesetzt hatte.

Mit erstaunlicher Akribie geht nun Dyke daran, die zahllosen Hindernisse und Gefährdungen, die dem Menschen bei seiner Selbstanalyse begegnen können, zu katalogisieren, zu erläutern und Gegenstrategien anzuempfehlen. Vieles davon liest sich wie Anweisungen für das Betreten eines fremden Territoriums. Die sorgfältige und umfangreiche Gliederung in den "Contents of this booke" liefert ein erstes Indiz für die Absicht, seinen 'Gegenstand' möglichst übersichtlich zu präsentieren. Die gedruckte Seite wird hier bewußt zum Instrument der Beherrschung bedrohlicher Komplexität.

But surely wee never beginne to know Divinitie or Religion, till wee come to know our selves: our selves wee cannot know till wee know our hearts. but, our hearts are deceitfull above all things, who can know them?
("Epistle Dedicatorie")

Hier wird deutlich: Das Bewußtsein von der Komplexität der Aufgabe steigt in dem Maß, in dem Innerlichkeit thematisch wird. Auch Daniel nimmt verschiedentlich in seinem Mystery Bezug auf die für ihn von Augustinus, Luther und Calvin repräsentierte Tradition, und zwar vor allem auf solche Passagen in den Werken dieser Autoren, in denen sie über die Unzugänglichkeit und der Komplexität des menschlichen Inneren Klage führen. So z.B. im folgenden Zitat:

Who hath not cause to complaine with St.
Austen, Iust cause have I to bewaile that
darknesse, in which that power that is within
me, is hid from me; so that my soule asking
it selfe concerning it(s) owne strength,
cannot safely beleeve it selfe; (s. 6 f.)

Das Ringen um Selbsterkenntnis als Durchdringung und Beherrschung des eigenen Inneren wird im Protestantismus, zumal in seinen radikalen Ausprägungen zur unerläßlichen Voraussetzung der Erwähltheit. Der erste Schritt auf dem Weg zu ihrer Gewißheit ist eine rückhaltlose Anerkenntnis der eigenen Gefährdung. Sich selbst als "chief of sinners" zu apostrophieren ist nicht erst seit Bunyan das Kennwort für den Zugang zum Inneren des Selbst. Nachdem die Reformatoren die Stellung der Amtskirche als eine in göttlichem Auftrag die Gnademittel verwaltende Institution wesentlich geschwächt oder ganz in Frage gestellt hatten, lastete die Verantwortung für das Heil nunmehr weitgehend auf den Schultern des Einzelnen. Die Heilsfrage wird damit zur Schicksalsfrage des Individuums verinnerlicht, das eigene Innere zu erkunden wird nicht nur legitim, sondern vornehmste Pflicht.

Unausweichlich wird das vom Heilszweifel geplagte Ich dazu getrieben, Selbstinventur zu halten; und es ist nur zwangsläufig, daß es dabei eine neue und zunehmend komplexere Sicht von seiner inneren Verfaßtheit gewinnt. Dykes Text ist voll von Formulierungen, die auf eine solche neue Sicht hinweisen. Die ausgeprägt bildhafte Sprache, die so ganz dem Gebot des "plain style" zuwiderzulaufen scheint, ist dabei Anzeichen dafür, daß er sich auf unbekanntem Terrain unsicher fühlt. Dazu zwei Zitate:

Oh ye many blind corners, the secret turnings
and windings, the perplex labyrinthes, the
close lurking-holes that are heere! (S.7)

So mysticall are these hearts of ours. So
deepe and abstruse are (t)h(e)ir mysteries of

deceit (S.8)

Ein solches Innere kann man natürlich nicht sich selbst überlassen und es darf um seines Heils willen auch nicht einen Augenblick außer Kontrolle geraten. Deshalb fordert Dyke kategorisch: "Never then trust thou this heart of thine,..." (S.348) Umso wichtiger ist es, die Spuren und Anzeichen für die Täuschungsmanöver und Tricks, die Einflüsterungen und Versuchungen des Herzens in all ihrem Variationsreichtum lesen und vermeiden zu lernen. Und dazu will Dykes Werk Anleitung geben.

Daß Dyke schließlich das Unternehmen der Selbst-Exploration in das Bild einer Entdeckungsreise kleidet, zeigt deutlich die Ambivalenz, die dieses Ausleuchten des verdächtigen Inneren kennzeichnet: Verheißung, Faszination und Attraktion des Unbekannten mischen sich mit dem Horror vor dem ungeschützten Blick in die unergründeten Tiefen der eigenen Seele:

Well then, since the word is that light which shineth in this darknesse, having it with us, venter we to descend downe into this deepe dungeon, and to launch out into this vast Ocean, having this plummet to sound the bottome thereof. They that goe downe into the deepes, saith the prophet, they see the workes and wonders of the Lord. But they that see any thing, but the deepnesse of Sathan, the workes and wonders of the Divel, the Liviathan that sporteth himself in these waters, or rather a Neptune triumphing heere, as in his kingdome: (S.10)

Zugleich aber läßt diese Passage noch einen anderen wichtigen Aspekt dieser unter massivem religiösen Geleitschutz unternommenen Reise ins unbekannte Innere erkennen: die Unverzichtbarkeit, die Macht oder genauer die Ermächtigung des Wortes, die sie nach sich zieht.

Mit dem Lichtstrahl des Wortes, sowohl des der Heiligen Schrift wie auch des Wortes, das das Individuum mit sich, mit anderen, mit Gott spricht und für sich selbst, für andere und für Gott aufschreibt, wird die Tiefe der Seele ausgeleuchtet in der Hoffnung, daß es aufhellt, was im Dunkeln liegt.

Was sich in Dykes Buch, vor allem aber auch in den Auseinandersetzungen mit dem Selbst im Schreiben zeigt, ist keineswegs nur die erhellende Kraft des Wortes, sondern außerordentlich komplexe Verhältnisse, die in den Tiefen des Ich herrschen und sich dazu noch im Lichtkegel des ausleuchtenden Wortes brechen. Diesen Gefährdungen kann man nur mit sorgfältig ordnendem Schreiben, sei es im erbaulichen Traktat, sei es in täglicher persönlicher Rechnungslegung begegnen.

Nach Dyke sind nun alle Anstrengungen darauf zu richten, diese neue Situation in den Griff zu bekommen. Und das Wort - in dem doppelten Sinne des Wortes Gottes und des Wortes als Medium der Selbstinterpretation - liefert dafür das wichtigste Instrumentarium:

Taking then the anatomizing knife of the word, and ripping up the belly of this monster, I finde such an infinite number of the veines of deceitfulness, and those so knotty and intricately infolded together, that hard it is distinctly, and cleerly to show them all. (S.12)

Mit dem Bild des anatomisierenden Messers bucht Dyke Prestige von einem neuen systematischen und empirischen Wissenschaftsbegriff ab, sowie er sich in den Bildern einer Entdeckungsreise Strategien aus einer anderen aktuelle Erfahrungsdimension zu Nutze gemacht hatte. Der Griff nach Ausdrucksweisen, die sich im Kontext frühneuzeitlicher innovativer Erschließung der Erfahrungswelt entwickelt haben

und populär geworden sind, bezeugt ein Bewußtsein auf Seiten des Autors, daß auch er vor der Herausforderung steht, eine neue Erfahrungs- und Erkenntnisdimension sprachlich zu fassen.

Das Wort als Messer, mit dem das Innerste seziiert werden soll, damit das Selbst die Fältungen und Verästelungen in sich durchschauen und beherrschen lernt, das ist aber auch schon fast ein Programm für jene Form der Selbstverschriftlichung, die sich damals im Umkreis des Protestantismus und des Puritanismus entwickelte. Denn Anatomie in diesem Sinne ist nur in einem Medium zu leisten, das Langsicht, planvolles Vorgehen und Selbstreflexivität ermöglicht.

"Der Mensch ist der Text und die Welt sein Glossar", schreibt der puritanische Geistliche Thomas Granger. Aber so, wie die Welt nur Schritt für Schritt systematisch erschlossen und beherrschbar gemacht werden kann, so muß auch die Fähigkeit des Menschen, sein Inneres zu erfassen, erst einmal erlernt werden, d.h. die Voraussetzung für die Textwerdung des Ich ist eine Alphabetisierungskampagne des menschlichen Inneren. Nicht nur viele Zeitgenossen Daniel Dykes, sondern, universalgeschichtlich gesehen, auch viele Kulturen haben sich erst gar nicht auf dieses Wagnis der Selbstexploration im Schreiben eingelassen. Um sich selbst zu Papier zu bringen, braucht man, wie Montaigne schrieb, Mut, denn die mythischen Tabus, die Kulturen in der Regel wie ein Schutzfilm um das Innere legen, drohen mit nagendem Selbstzweifel und sozialer Entwurzelung, sollte man es wagen, sie zu verletzen. Selbstzweifel und soziale Stigmatisierung sind aber nun genau die Erfahrung, die ein Puritaner für die ersten Anzeichen von Gnade hält, und deshalb bereit ist, auf sich zu nehmen.

Die hier skizzenhaft herausgearbeiteten Aspekte der Entwicklung der neuzeitlichen Individualitätskonzeption:

Vertextlichung des Denkens
Verschriftlichung des Selbst
Innen - Außen - Korrespondenz

sind meines Erachtens Zusammenhänge von anthropologischer Relevanz, da sie eine völlig andersartige mentale Ökonomie mit sich brachten - eine mentale Ökonomie, die das Spektrum des Menschenmöglichen beträchtlich erweitert hat. Außerdem helfen sie verstehen, warum die bürgerliche Individualitätskonzeption über zwei Jahrhunderte hinweg einen so engen Pakt mit der Literatur, vornehmlich mit dem Roman eingegangen ist. Wachsende innere Komplexität ist die Grundlage für den enormen Aktivierungsschub menschlicher Potentiale, der für die europäische Neuzeit charakteristisch ist. Wachsende innere Komplexität aber erhöht zugleich auch den Inszenierungsbedarf - und dem kann nur die Literatur entsprechen. Ist es da ein Wunder, daß am Ende einer solchen Entwicklung eine Wirklichkeitskonzeption steht, in der der Inszenierungsgedanke jeglichen Realitätsanspruch verdrängt hat.