

Inhalt

	Vorbemerkung	3
	Der Autor	5
	Literaturverzeichnis	6
1.	Einleitung	9
1.1	Der junge Schiller	10
1.2	Zur Anthropologie im 18. Jahrhundert	12
1.3	Platners Anthropologie, ihre literarischen Neigungen und Kants Kritik	15
1.4	Die anthropologische Ermutigung der Literatur	18
1.5	Der anthropologische Anspruch der (autobiographischen) Literatur	21
	Literaturhinweise	26
2.	Selbstbiographien als ästhetische Menschenkunde: Das Beispiel Rousseau	29
2.1	Phryne oder Apologie als Selbstentblößung	30
2.2	Rousseaus Programm	31
2.2.1	Selbstbeobachtung ist Wissenschaft vom Menschen	31
2.2.2	Rousseaus Natur	32
2.2.3	Subjekt, Subiectum	34
2.3	Anthropologische Solidarität mit sich	38
2.3.1	Psychophysik abweichenden Verhaltens	39
2.3.2.	Extravagante Erotik	43
2.3.3	„Die geringfügigen Dinge“	45
2.3.4	Erinnerung, Kindheit	48
	Literaturhinweise	52
3.	Adam Bernd	53
3.1	Leibes- und Gemütsplagen	56
3.2	Die niederen Seelenvermögen und ihre Deutung	61
3.2.1	Träume	62
3.2.2	Imaginatio Involuntaria (Unwillkürliche Vorstellung) oder „Discours von der Autochirie“ (Vom Selbstmord)	64

3.3	Anthropologie als Nachbesinnung und Vorstufe des Autobiographischen	69
3.4	Das literarische Potential in Bernds Lebensbeschreibung	73
	Literaturhinweise	77
4.	Autobiographien zwischen Bernd und Moritz	78
4.1	Jung-Stillings literarische und religiöse Sinngebungen	79
4.2	Ulrich Bräkers Versuche über das Ich	85
4.3	Lavater oder das verklärte Antlitz der Anthropologie	92
	Literaturhinweise	99
5.	Karl Philipp Moritz	100
5.1	Religionismus-Kritik	100
5.2	Anton Reisers innere Geschichte und der bürgerliche Roman	103
5.3	Anthropologie des Eingedenkens	106
5.3.1	Unwillkürliche Erinnerung	107
5.3.2	Rationalistische und empirische Psychologie	109
5.4	„Des ganzen Lebens anschauliches Bild“.	
	Ästhetische Erfahrung und ästhetische Theorie	114
	Literaturhinweise	121
6.	Jean Paul	123
6.1	Autobiographisch-poetische Eigenheiten	123
6.1.1	Jean Paul und Goethe in den Eingangssätzen ihrer Autobiographien	123
6.1.2	Doppelstil	126
6.2	Bemerkungen über den Menschen: „Das Vita-Buch“	129
6.3	„Konjunktural-Biographie“	133
6.4	Die „Selberlebensbeschreibung“	136
6.4.1	Die Doppel- und Mehrfachwörter	136
6.4.2	Blatternarbige Schönheiten	136
6.4.3	„Himmelfahrten des gedrückten Lebens“	140
6.5	Der „Komet“ oder das fragliche Komplement	144
6.6	„Selina“ oder Jean Pauls poetische Anthropologie	145
	Literaturhinweise	149
7.	Ausblick	150
	Lösungshilfen zu den Übungsaufgaben	153

Vorbemerkung

Der Studienbrief „Literarische Anthropologie im 18. Jahrhundert. Zur Geschichte der Selbstbiographie“ von Helmut Pfotenhauer steht am Beginn des Moduls L3 im Bachelor-Studiengang Kulturwissenschaften (mit Fachschwerpunkt), das eine zentrale Entwicklung der Literatur im 18. Jahrhundert aufgreift: Literatur wird zur Anthropologie, die im Kontext der zunehmenden Empirisierung der Medizin und Psychologie ein Menschenbild entwirft, das Geist und Körper, das Wissen um physiologische Prozesse und moralisches Verhalten theoretisch zu vermitteln sucht.

Zusammen mit der zehn Jahre früher erschienen wegweisenden Arbeit von Hans-Jürgen Schings über „Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts“ (Stuttgart 1977) stellt die Studie des Autors über „Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes“ (Stuttgart 1987), auf der die Darstellung dieses Studienbriefes basiert, in der Geschichte des Forschungsfeldes ‚Literarische Anthropologie‘ eine wichtige Pionierleistung dar.

Seitdem hat sich dieser Forschungszweig – im Hinblick sowohl auf seine thematischen Zugriffe als auch auf seine methodischen Verfahren – immer weiter ausdifferenziert und ist zu einem der zentralen, ganz entschieden interdisziplinär orientierten Arbeitsgebiete einer sich als Kulturwissenschaft verstehenden Literaturwissenschaft geworden. Es zielt darauf, das sich im 18. Jahrhundert durchsetzende neue Wissen um den „ganzen Menschen“ beispielsweise im anthropologischen Roman (Goethes „Werther“, Moritz’ „Anton Reiser“), im anthropologischen Drama (Schillers „Die Räuber“), in zeitgenössischen Berichten *und* literarischen Darstellungen etwa über Irrenhäuser, Verbrecherbiographien oder psychischen Ausnahmezuständen (wie Träumen, Schlafwandeln, Somnambulismus, Wahnsinn) offenzulegen und für ein historisch adäquates Verständnis literarischer Werke nutzbar zu machen.

Einen konzisen Überblick der von der Literarischen Anthropologie in den Blick genommenen Themenbereiche bietet die grundlegende Einführung von

KOŠENINA, ALEXANDER: Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen. Berlin 2008 (= Akademie Studienbücher Literaturwissenschaft)

Wichtiger
Literaturhinweis!

Dieses Studienbuch kann als Begleitlektüre sowohl zu dem hier vorliegenden Studienbrief als auch zu den drei anderen Kursen des Moduls L3 empfohlen werden, die mit der Literarischen Mentalitätsgeschichte: Kindheit, Entwicklung, Familie (Kurs 03538), den Fallgeschichten im Kontext von Recht, Medizin und Psychologie (Kurs 03539) sowie der Kriminalanthropologie (Kurs 03540) paradigmatisch andere wichtige Teilbereiche der Literarischen Anthropologie thematisieren.

Der Text des Studienbriefes wurde zum Wintersemester 2009/2010 durchgesehen, die Literaturhinweise wurden aktualisiert. Es ist geplant, ausgewählte grundlegende Forschungsbeiträge wie auch längere Textpassagen aus den nicht mehr im Buchhandel erhältlichen literarischen Quellen (Adam Bernd, Johann Caspar Lavater) online im Studienportal zum Modul L3 zur Verfügung zu stellen.

Ulf-Michael Schneider

Der Autor

Professor Dr. Helmut Pfoth, geb. 1946

- 1965 Studium der Germanistik, Soziologie, Politologie, Geschichte und Philosophie in Erlangen
- 1971 Erstes Politologisches Staatsexamen
- 1974 Promotion, anschließend Lehrtätigkeit an der Universität Erlangen
- 1982 Habilitation im Fach Neuere deutsche Literaturwissenschaft
- 1983–87 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft
- seit 1987 ord. Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Würzburg
- seit 1997 Präsident der Jean-Paul-Gesellschaft
- seit 2006 Ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Veröffentlichungen (Auswahl)

- Ästhetische Erfahrung und gesellschaftliches System. Untersuchungen zu Methodenproblemen einer materialistischen Literaturanalyse am Spätwerk Walter Benjamins. Stuttgart 1975.
- Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion. Stuttgart 1985.
- Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes. Stuttgart 1987 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 62).
- Um 1800. Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik. Tübingen 1991 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 59).
- Sprachbilder. Untersuchungen zur Literatur seit dem achtzehnten Jahrhundert. Würzburg 2000.
- [Hrsg.:] Jean Paul: Lebensbeschreibung. Veröffentlichte und nachgelassene autobiographische Schriften. Darmstadt 2005.
- [Zusammen mit Sabine Schneider:] Nicht völlig wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur. Würzburg 2006.
- Zahlreiche Aufsätze zur Literatur des 18.–20. Jahrhunderts, Ästhetik, Intermedialität, Schnittpunkte der Künste und der Wissenschaften.

Literaturverzeichnis

Dieses Verzeichnis führt nur die Primärliteratur auf, die in diesem Studienbrief thematisiert wird. Hinweise auf die Forschungsliteratur finden Sie jeweils im Anschluß an die einzelnen Kapitel.

Literarische Quellen

- BERND, ADAM: Eigene Lebens-Beschreibung. Vollständige Ausgabe [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1738]. Mit einem Nachwort, Anmerkungen, Namen- und Sachregister hrsg. von Volker Hoffmann. München 1973 (= Die Fundgrube, Bd. 55).
- BRÄKER, ULRICH: Lebensgeschichte oder natürliche Ebentheuer des armen Mannes im Tockenburg. Vollständiger Neudruck der Originalausgabe von 1789. Mit einem Nachwort von Wolfgang Pfeiffer-Belli. München 1965 (= Die Fundgrube, Bd. 7).
- BRÄKER, ULRICH: Lebensgeschichte und natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg. Mit einem Nachwort hrsg. von Werner Günther. Stuttgart 1993 (= Reclams Universalbibliothek, Bd. 2601).
- BRÄKER, ULRICH: Lebensgeschichte und Natürliche Ebentheuer des Armen Mannes im Tockenburg. Hrsg. von H.H. Füßli. In: DERS.: Sämtliche Schriften. Hrsg. von Andreas Bürgi [u. a.]. Bd. 4: Lebensgeschichte und vermischte Schriften. München und Bern 2000, S. 357–557.
- Chronik Ulrich Bräker. Auf der Grundlage der Tagebücher 1770–1798. Hrsg. von Christian Holliger, Claudia Holliger-Wiesmann, Heinz Graber, Karl Pestalozzi. Bern und Stuttgart 1985.
- JUNG, gen. STILLING (JUNG-STILLING), JOHANN HEINRICH: Lebensgeschichte. Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Adolf Benrath. Darmstadt, 2. unveränd. Aufl. 1984 [1. Aufl. 1976].
- JUNG, gen. STILLING (JUNG-STILLING), JOHANN HEINRICH: Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Dieter Cunz. Stuttgart 1997 (= Reclams Universalbibliothek, Bd. 662).
- KANT, IMMANUEL: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. von Reinhard Brandt. Hamburg 2000 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 490).
- LAVATER, JOHANN CASPAR: Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuch eines Beobachters seiner selbst. Bearb. von Christoph Siegrist. Bern und Stuttgart 1978. [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1773]
- MORITZ, KARL PHILIPP: Anton Reiser. Hrsg. von Horst Günther. In: DERS.: Werke, Bd. 1: Autobiographische und poetische Schriften. Frankfurt/Main 1980. [Zitiert nach: Karl Philipp Moritz: Anton Reiser, Vier Theile. Berlin 1785-90]
- MORITZ, KARL PHILIPP: Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Mit Textvarianten, Erläuterungen und einem Nachwort hrsg. von Wolfgang Martens.

Stuttgart, bibl. erg. Ausgabe 2001 (= Reclams Universalbibliothek, Bd. 4813).

MORITZ, KARL PHILIPP: Dichtungen und Schriften zur Erfahrungseelenkunde. Hrsg. von Heide Hollmer und Albert Meier. Frankfurt/Main 2006 (= Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, Bd. 8).

MORITZ, KARL PHILIPP (Hrsg.): Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Bd. 1–10, Nördlingen 1986 [Nachdruck der 1. Aufl. 1783–1793].

JEAN PAUL: Selberlebensbeschreibung, Konjekturalbiographie. Hrsg. von Ralph-Rainer Wuthenow. Stuttgart 1989 (= Reclams Universalbibliothek, Bd. 7940). [Zitiert nach: Jean Pauls Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Eduard Berend. Weimar 1927 ff., 2. Abteilung, Bd. IV]

PLATNER, ERNST: Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Erster Teil. Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Dyck, 1772. Mit einem Nachwort von Alexander Košenina. Hildesheim [u. a.] 1998.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Les Confessions. Autres textes autobiographiques. Oeuvres complètes. Bd. I, hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris 1959 (= Plèjade).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Bekenntnisse. Aus dem Französischen von Ernst Hardt. Mit einer Einführung von Werner Krauss. Frankfurt/Main, 8. Aufl. 2007 (= Insel Taschenbuch, Bd. 823).

Literarische Anthropologie im 18. Jahrhundert: Zur Geschichte der Selbstbiographie

1. Einleitung

„Literarische Anthropologie“ ist ein von mir geprägter Ausdruck für einen denkwürdigen Sachverhalt des 18. Jahrhunderts: die Verbindung von Anthropologie und Literatur als wechselseitige Ermutigung, Reflexion, Kritik. Anthropologie ist die neue, populäre Wissenschaft des 18. Jahrhunderts; sie befaßt sich mit dem „ganzen Menschen“ als einem leib-seelischen Zusammenhang; sie will im Gegensatz zur metaphysischen Tradition die alte Aufspaltung von Sinnlichem und Vernunft in ein sog. „Commercium“, eine Verbindung von Leib und Seele, umdeuten; sie kümmert sich um das in der bis dahin dominierenden rationalistischen Philosophie Unscheinbare am Menschen, seine „niederen“ Seelenvermögen, seine körperliche Konstitution und ihre seelischen Konsequenzen, seine Hinfälligkeit, seine kleinen, intim erfahrenen Lebensinhalte. Darin 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 besonderer Art versteht, nämlich als einen enthusiastischen, durch Selbstreflexion gewonnenen Aufschluß über den Menschen?

Begriff

Commercium

Die Verbindung von Anthropologie und Literatur ereignet sich im Roman und in der Romantheorie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, im Drama und – vor allem – in der Autobiographie. Es findet sich also literarische Anthropologie als

- fiktive (d. h. Menschennatur als erfundene Welt im Drama und Roman) und als
- halb-fiktive, halb auf das Faktum selbsterlebter Menschennatur verwiesene (d. h. Selbstbiographie, die das Individuum in seiner Komplexität nicht oder nicht ganz erfinden darf).

Gegenstandsbereich

Es soll hier besonders diese Geschichte der Autobiographie interessieren, also derjenigen literarischen Gattung, die an der Grenze zwischen Dichtung und Wahrheit liegt und ein Grenzfall der schönen Literatur ist. Sie wird als Sprache der subjektiven Betroffenheit, der versuchten Erinnerung, der mühsamen Konstitution des Ich, des zu findenden Zusammenhanges seiner Geschichte bedeutsam für das literarische Selbstverständnis der Zeit. Der Kurs ist deshalb vor allem eine kleine Geschichte der Selbstbiographie am Leitfaden der Anthropologie, der Kunde von der prekären Menschennatur.

Schwerpunkt

Da es sich bei literarischer Anthropologie aber um etwas Fundamentales in der Literatur, der Literaturtheorie und der sie begleitenden philosophischen Reflexion überhaupt handelt, da es sich dabei auch ganz allgemein um die Ausdrucksmöglichkeiten des von Gott und allen guten Geistern der traditionellen Sinngebungen verlassen und neu sich selbst aufgegebenen Subjekts geht, da Elementarpro-

bleme des Literarischen und seiner Theorie zur Diskussion stehen, beginne ich zur Veranschaulichung mit einem nichtautobiographischen Beispiel.

1.1 Der junge Schiller (1759-1805)

Zu Beginn des zweiten Aktes von Schillers Erstlingsdrama „Die Räuber“ (geschrieben seit 1779; uraufgeführt 1782) denkt Franz Moor, der negative Held des Stücks, über seine momentane Lage nach und über die Möglichkeit, sie zu seinen Gunsten zu verändern. Franz ist der zweite, von der Natur stiefmütterlich behandelte Sohn des Grafen Maximilian. Sein älterer Bruder Karl, der nicht nur das Recht des Erstgeborenen hat, sondern auch in der Gunst des Vaters höher steht und sich der Liebe der schönen Amalia erfreut, ist abwesend; in Leipzig war er in studentische Händel verwickelt und mußte mit seinen Freunden fliehen. Franz lügt vor dem greisen Vater, um dem Bruder zu schaden, um dessen Rechte als Erstgeborener zu usurpieren und um dessen Geliebte zu erobern, dessen läßliche Jugendsünden in Verbrechen um; er fälscht Briefe und täuscht vor, Karl werde bereits steckbrieflich verfolgt. Franz sucht schließlich nach Mitteln, den Vater zu brechen, der an seinem ältesten Sohn festhält; er plant einen Anschlag auf seine seelische und physische Integrität. Franz tut dies als ein ins Böse pervertierter „philosophischer Arzt“. So nämlich nennt man die Anthropologen, die sich mit dem Zusammenhang von Leib und Seele befassen, mit dem „ganzen Menschen“, dem Thema schlechthin der wissenschaftlichen Menschenkunde des 18. Jahrhunderts. Als Kenner der Natur des Menschen (Ärzte) und seiner Seele und seines Geistes (Philosophen) wollen sie über die Seele den Körper oder über den Körper die Seele heilen. Franz hingegen will nicht die Verbesserung des menschlichen Zustands, sondern die Verderbnis. Doch man höre ihn selbst (zweiter Akt, erste Szene):

„Philosophischer Arzt“
Der ganze Mensch

Ich möcht ihn (den Vater) nicht gern getötet, aber abgelebt. Ich möcht es machen wie der gescheite Arzt, (nur umgekehrt). – Nicht der Natur durch einen Querstrich den Weg verrannt, sondern sie in ihrem eigenen Gange befördert. Und wir vermögen doch wirklich die Bedingungen des Lebens zu verlängern, warum sollten wir sie nicht auch verkürzen können? Philosophen und Mediziner lehren mich, wie treffend die Stimmungen des Geists mit den Bewegungen der Maschine zusammen lauten. Gichtrische Empfindungen werden jederzeit von einer Dissonanz der mechanischen Schwingungen begleitet – Leidenschaften *mißhandeln* die Lebenskraft – der überladene Geist drückt sein Gehäuse zu Boden – Wie denn nun? – Wer es verstünde, dem Tod diesen ungebahnten Weg in das Schloß des Lebens zu ebenen! – den Körper vom Geist aus zu verderben – ha! ein Originalwerk! – wer das zustande brächte? – Ein Werk ohnegleichen! – Sinne nach, Moor! – das wär eine Kunst, die es verdiente, dich zum Erfinder zu haben.¹

¹ Schillers Werke, National-Ausgabe, Bd. III, Die Räuber, hrsg. v. Julius Petersen u.a., Weimar 1953, S. 38f.

Das Ziel ist also die Zerrüttung der „Maschine“, des Körpers, durch seelische Schocks – man erreicht es über die Kenntnis der Wirkungsweise der Seele auf den Körper, des sogenannten „commercium“, also der Verbindung von Leib und Seele. Franz sinnt auf die wirksamste der seelischen Störungen. Ist das der Zorn? die Sorge? der Schreck? Nein, die Selbstverklagung, die Verzweiflung, die Aktionen der Seele gegen sich selbst allein bringen die Verderbnis. Franz läßt die Nachricht vom angeblichen Tod des Bruders Karl überbringen, so daß der Vater am Selbstvorwurf zerbrechen muß, ihn zu wenig geliebt und gestützt zu haben. Der alte Moor scheint dahingerafft, dem seelischen Zusammenbruch scheint der körperliche, wie geplant, gefolgt zu sein; als er sich dann doch wieder erhebt, wird er von Franz, ohne daß andere dessen gewahr würden, in ein dunkles Verlies gesperrt und vor der Welt als tot ausgegeben.

Franz, der negative Anthropologe, nützt die Kenntnis über den Zusammenhang von Geist und Körper (commercium mentis et corporis) nicht zu diätetischen Zwecken, sondern als heillose, destruktive Humanwissenschaft. Dieser Mißbrauch ist die Gefahr, die aus der neuen Kenntnis des Menschen erwächst. Wie aber entsteht diese, was ist deren ursprüngliche Absicht?

Commercium von Leib und Seele – das Generalthema – der Anthropologie

Die Verbindung von Leib und Seele wird zum dringenden Thema der philosophischen Reflexion mit der Trennung der Seele als beiseitseiendem Selbstbewußtsein vom Körper als geistloser Maschine. Descartes (1596–1650) hatte sie sanktioniert. Nach dieser kategorialen Trennung des autonom Geistigen und des heteronom Leiblichen, welches als bloße Materie wie alle Materie den Gesetzen der Mechanik unterliege, erhob sich die Frage, wie die gleichwohl für jedermann aus Erfahrung konstatierbare Tatsache des Zusammenhanges des kategorial Verschiedenen zu denken sei. Parallel zur strikt-philosophischen „Substanzen-Trennung“, welche die durch die Rhythmen des physischen Lebens nicht tangierbare Eigenart des Geistigen betont, etabliert sich Ende des 17. und vor allem im 18. Jahrhundert jene Denkweise, die die prinzipienorientierte philosophische eher wirkungsvoll unterläuft als widerlegen will – eben die anthropologische. Sie geht von unserer Alltagserfahrung aus, derzufolge die äußeren Reize unseren Wahrnehmungsapparat affizieren und ins Bewußtsein treten und umgekehrt Willensakte, vom Bewußtsein ausgehend, sich in physische Motorik umsetzen – wie immer bei einer solche Wechselwirkung (influxus), geht man von der kategorialen Verschiedenheit von Leib und Seele aus, was auch philosophisch streng zu fassen sei. Empirische Wissenschaft vom ganzen Menschen konkurriert erfolgreich mit der rationalistischen Auffassung von der Eigenart und Prädominanz des Geistigen. Der rationalistischen Abwertung des Sinnlichen zum bloßen Anhang des Intellektuellen tritt dessen Aufwertung entgegen, seine Integration in das Bild von der leib-sinnlich-spirituellen Totalität des Menschen, der Entwurf von Ganzheit eben, von Individualität.

Zur Entstehungsgeschichte der Anthropologie

influxus

Schiller legt das Interesse an diesem ganzen Menschen und den Wechselwirkungen seiner Komponenten nicht nur seinem literarischen Geschöpf Franz in den Mund, er strukturiert sein ganzes frühes Drama danach: Franz' anthropologisch

gestützte Intrige wird zum Motor der weiteren Handlung und bestimmt die Motivation aller an ihr beteiligten Figuren. Schillers Erstlingswerk ist die Probe aufs Exempel, inwieweit die neue Wissenschaft den Menschen erfassen könne – bis hin zu seiner szientifischen Vernichtung.

Schiller schreibt gleichzeitig an seiner medizinischen Dissertation. Dreimal versucht er sich an der Doktorarbeit; jedesmal weist er sich als Anthropologe aus. Den ersten Versuch nennt er „Philosophie der Physiologie“ (1779), den letzten, wichtigsten, schließlich auch angenommenen, „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ (1780). In dieser letzten Schrift wird versteckt bereits aus den „Räubern“ zitiert – eben Franz Moors Reflexionen über die physiologische Beschädigung der „Maschine“. Literatur erweist sich hier als anthropologisches Experimentierfeld. Diese Verbindung von Anthropologie und Literatur wird Schillers gesamtes frühes Werk prägen – etwa das Drama „Fiesko“ (1782) oder den fragmentarischen Roman „Der Geisterseher“ (1786ff.).

Schillers Dissertations-
versuche

Dies möge als erster Hinweis auf die literarische Bedeutung der Anthropologie im 18. Jahrhundert genügen, auf den Einfluß der neuen Erfahrungswissenschaft vom Menschen an einem Knotenpunkt der literarischen Entwicklung. Wenden wir uns nun wieder der Anthropologie selbst zu und betrachten sie etwas näher. Welches sind, genauer besehen, ihre intellektuellen Potentiale, die sie für die Literatur wichtig werden lassen?

1.2 Zur Anthropologie im 18. Jahrhundert

Anthropologie hat verschiedene Gesichter, aber alle sind erstaunlich jung. Die Frage nach dem Menschen nämlich als einem eigenständigen Wesen ist spezifisch neuzeitlich. Sie zielt letzten Endes auf seine Freisetzung von höheren Zwecken und Wirkungen, wie sie etwa die Metaphysik und die Theologie ersonnen hatten. Seit dem 16. Jahrhundert gibt es die Wortbildung ‚anthropologia‘. Bezeichnet ist damit zunächst noch die rein somatisch-physiologische Erkundung des Menschenlebens – im Gegensatz z. B. zur ‚psychologia‘, welche sich mit dem Höheren, nämlich der Seele, befaßt. Anstoß für einen Wandel der Auffassung ist jenes entscheidende philosophische Ereignis des 17. Jahrhunderts, der Zwei-Substanzen-Dualismus, den Descartes formuliert und demzufolge die physische Natur des Menschen von seiner moralisch-intellektuellen kategorial verschieden ist. Der Autonomie des Geistigen tritt die Heteronomie des Leiblichen gegenüber; dieses ist demnach bloßer Schauplatz mechanischer Gesetzmäßigkeiten. Dadurch wird, jenseits des philosophischen Rigorismus, – übrigens für Descartes selbst bereits – die Frage nach dem „commercium“ gemäß unserer alltäglichen Erfahrung aufgeworfen. Die Sinneswahrnehmungen und Willensakte wollen verstanden sein, auch wenn sie philosophisch strikt nicht zu erklären sind. Auf diese Paradoxie antworten zunächst drei Vermittlungsvorschläge. Sie bestimmen die nachcartesianische Philosophie. Gemeinsam ist den ersten beiden, daß sie das entstandene Problem

Vorgeschichte der An-
thropologie

Substanzentrennung

noch metaphysisch zu lösen gesonnen sind und nicht, wie dann der dritte, die Anthropologie, um metaphysische Disziplin unbekümmert, im Bereich des Empirischen forschen. Die Rede ist von folgenden Denkmodellen (die hier, wie sich versteht, sehr vereinfacht wiedergegeben werden müssen):

- dem sog. *Oklasionalismus*;
ihmzufolge wird bei Gelegenheit (*causa occasionalis*) einer Veränderung in der einen Substanz (Leib oder Seele, Materie oder Geist) eine Veränderung in der anderen bewirkt, und zwar durch einen Eingriff Gottes (*assistentia dei*). D. h., die Substanzentrennung soll beibehalten werden und dennoch eine Wechselwirkung des eigentlich Unvereinbaren als wunderbarer Akt vorstellbar werden. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung ist Nicolas de Malebranche.
- der zweite Lösungsvorschlag ist die Lehre von der *prästabilierten Harmonie*. Dabei handelt es sich um Leibniz' (1646–1716) Idee, den Schöpfer nicht anlässlich jeder Wechselwirkung, sondern nur einmal als Gewähr für den psychophysischen Zusammenhang zu bemühen. Gott nämlich habe ursprünglich die Substanzen so aufeinander abgestimmt, daß ihre Bewegungen exakt einander entsprechen. Man muß also nicht von einer direkten Wechselwirkung der beiden Bereiche ausgehen, welche philosophisch unerklärlich wäre, und kann doch begreifen, wie Materie und Geist zusammenhängen.

Erst der

- dritte Lösungsvorschlag bricht mit der Substanzenlehre oder, besser gesagt, er unterläuft sie. Gemeint ist der sogenannte *Influxionismus*. Ihm zufolge sind uns der *influxus corporis* (Einfluß des Körpers auf die Seele, der Materie auf das Geistige) und der *influxus animae* (Einfluß der Seele auf den Körper, des Geistes auf die Materie) als Tatsachen unserer Lebenserfahrung gegeben – unbeschadet der metaphysischen Aussagen über die Heterogenität der Wirkfaktoren. Ein Vertreter dieses Influxionismus – Ernst Platner – wird bald näher vorgestellt werden.

Oft sprechen die „Influxionisten“ von sogenannten „Mitteldingen“, welche die Wechselwirkungen plausibel machen sollen, ohne eigentlich etwas zu erklären. Es sind dies halb immaterielle, halb materielle Dinge (Lebens-Geister, Seelen-Maschinen), welche man sich als Ort der Vermittlung oder als vermittelnde Kraft vorstellen können. Sie sind zunächst eher Krücken des Denkens als wirkliche wissenschaftliche Neuerungen.

Wichtiger aber ist, daß mit solchen Argumentationen die eigentliche Anthropologie und ihre Unbesorgtheit um metaphysische Aporien vorbereitet und gestützt wird. So entsteht die Königswissenschaft des 18. Jahrhunderts, die Wissenschaft vom Menschen als einem Mischwesen, d. h. als einem komplexen Ganzen dieserseits der metaphysisch-theologischen Aufteilung in Tier (Leib) und Engel (Seele).

Influxionismus und
Anthropologie Königs-
wissenschaft und Popu-
larphilosophie

Diese Königswissenschaft ist zugleich Popularphilosophie: Sie liefert empirische Plausibilitäten statt philosophisch tiefsinnige Letztbegründungen; sie stückelt ihre Auffassungen aus den verschiedensten Argumentationsmustern zusammen, um der Vielfalt der Aspekte des menschlichen Lebens gerecht zu werden; sie beerbt die Metaphysik ebenso wie die antike oder neuzeitliche Physiologie, ohne zumeist einen systematischen Anspruch zu stellen.

Ihre Themen sind:

- die Wirkungen der Leidenschaften auf die „Maschine“ und umgekehrt,
- die Frage der Diätetik, also der Vorbeugung und Heilung von Krankheiten im Felde der wechselseitigen Einflüsse,
- das Verhältnis von Erkennen (Vernunft) und Empfinden (Sinnlichkeit);
- das Verhältnis von reiner Vernunft und praktischer Weltklugheit.

Themen der Anthropologie

Ihr Gegner ist im 18. Jahrhundert die sogenannte „Schulphilosophie“, die im Rückgriff auf Descartes noch einmal die Substanzentrennung kanonisiert und eine wertende Hierarchie der Seelenvermögen erstellt. Demnach gelten Empfinden und Wahrnehmen, also die dem Leiblich-Sinnlichen verpflichteten Einstellungen, als niedere Vermögen: Sie seien von äußeren Reizen abhängig und gemessen am reinen Intellekt heteronom („undeutliche Erkenntnis“). Als philosophisch würdig gilt demgegenüber hier nur die deutliche, selbstbezogene, rationale Erkenntnis. Die Anthropologie wertet jenes angeblich Inferiore auf, rechnet es zur philosophisch-wissenschaftlich würdigen, individuellen Vielfalt des Menschen, propagiert das Eigenrecht der Leidenschaften, Träume, Erinnerungen, ästhetischen Erfahrungen. Die Anthropologie kümmert sich in einem zweiten Schritt der Aufklärung um das, was in deren ersten, rationalistischen Phase weitgehend unbedacht blieb.

Gegner

Die Anthropologie fächert sich auf in verschiedene Anthropologien bzw. sie kennt, bei gleichem Grundthema, verschiedene Akzentsetzungen. So gibt es

- mehr physiologisch ausgerichtete Anthropologien und
- mehr psychologisch orientierte Anthropologien bzw.
- Mischformen zwischen materialistisch-physiologischen und psychistischen Argumentationen.

Verschiedene Akzentsetzungen der Anthropologie

Es gibt

- ethnographisch ausgerichtete Anthropologien (hier wird die humane Komplexität nach Maßgabe der Verschiedenheit der Rassen und Völker, der Bedeutung des Himmelsstrichs, des Klimaeinflusses erforscht);

und schließlich finden sich

- phylogenetisch argumentierende Anthropologien, die vom Verhältnis des Menschen zu den Tieren und seiner Entwicklung aus dem tierischen Zustand ausgehen (Instinktunsicherheit, Organminderwertigkeit, aufrechter Gang und freie Hand als Ausgangspunkt menschlicher Evolution).

In Deutschland am einflußreichsten sind jedoch nicht solche auf die Konstitution der Gattung bezogenen Forschungen, sondern solche, die sich auf den Einzelmenschen richten und dessen psychophysische-Verfaßtheit bedenken.

Damit steht der Erfahrungsbereich des Subjekts, seine Beobachtungen an sich selbst und an anderen im Zentrum. Man sieht – und das ist in unserem Zusammenhang entscheidend – die Anthropologie nähert sich dem Betätigungsfeld der Literatur, welche ja seit dem 18. Jahrhundert oft durch die Anthropologie ange- regt, auf die Selbstdarstellungsmöglichkeiten konkret erfahrener Subjektivität aus ist.

Konvergenz von
Anthropologie und
Literatur

Ich will im folgenden diese in Deutschland besonders wirkungsvolle Form der Anthropologie und ihre Affinität zur Literatur kurz an einem Beispiel erläutern – dem wohl prominentesten des ausgehenden 18. Jahrhunderts, an Ernst Platners (1744–1818) „Anthropologie für Aerzte und Weltweise“ von 1772. Dieses Bei- spiel liegt nicht zuletzt deshalb nahe, weil Platner großen Einfluß hatte auf Litera- ten wie Schiller, Karl Philipp Moritz (1759–1793), Jean Paul (1763–1825) und andere.

1.3 Platners Anthropologie, ihre literarischen Neigungen und Kants Kritik

Platner stellt sogleich in der Vorrede klar: es gehe ihm darum, dem philosophi- schen Arzt das Wort zu reden. Dieser solle die Einseitigkeiten der bloßen „Arz- neykunst“ (d. h. der somatischen Medizin, die nur den Körper des Menschen be- achtet) und der Moralphilosophie (die den Menschen nur als Vernunftwesen kennt) vermeiden. Dabei geht es Platner nicht um die philosophisch fundamentale Klärung des Verhältnisses von Leib und Seele, sondern um die „undogmatische“, empirische Beobachtung im Feld ihrer Wechselbeziehung – am Leitfaden vor allem der Erfahrung an sich selbst. „Fakten“ aus diesem Bereich eigener Erfah- rung hätten an die Stelle von „Spekulationen“ zu treten.

Anthropologie und
Selbsterfahrung

Platner spricht sich deshalb auch für eine aphoristische Schreibweise aus, denn allein diese darf Sachverhalte witzig – experimentierend und ohne systematische Trennungen und Hierarchierungen fassen. Der literarische Stil, die assoziativ ver- bindende, oft auch bildlich komprimierende Form der Darstellung korrespondiert mit der inhaltlichen Neigung zum literaturnahen Selbstbezug im Sachbezug.

Aphoristische
Schreibweise

Der Hauptteil von Platners Buch behandelt u. a. die folgenden Themen:

- das Verhältnis des Menschen zum Tier (hier nicht evolutionistisch ge- meint, sondern als „Teilnehmung des tierischen Körpers an der menschli- chen Seele“, d. h. als Wiederholung und Überbrückung der Zwei-Sub- stanzen-Lehre)
- die Impressionen und Sinne
- das Gedächtnis
- die Phantasie
- die Vernunft überhaupt (und den Einfluß des Körpers auf die Urteilskraft); schließlich die
- Krankheiten, welche aus der Anstrengung des Geistes entstehen

und am Ende
– das Genie.

Wichtig ist, daß Platner sich um die rationalistischen Wertungen kaum kümmert, und den angeblich niederen Vermögen besonders intensiv nachsinnt. Vieles daran ist zwar unoriginell, eklektisch und zuweilen recht kraus, vieles andere aber erstaunlich sensibel in Phänomenbereichen, die durch die rationalistische Klassifizierung notorisch unterbewertet wurden. Platner nimmt die oft irritierenden, oft unauffälligen individuellen Eindrücke ernst – so etwa das Funktionieren des Gedächtnisses, das Vergessen und besonders die unwillkürliche Erinnerung, ausgelöst durch Kleinigkeiten oder durch bestimmte Körperzustände, welche unvorhersehbar die Verbindung des Jetzt und des Einst herstellen. Wir werden sehen, daß dies auch ein großes Thema der Autobiographien des 18. Jahrhunderts ist, denn in ihnen geht es ja immer auch um die Bedingung der Möglichkeit, sich rückblickend seiner selbst zu vergewissern; und dabei spielt das zufällige, plötzlich sich einstellende Eingedenken oft eine größere Rolle als das manifest Gegenwärtige. Ähnliche Erkundungen unternimmt Platner auch im Bereich der Phantasie oder der unwillkürlichen, genialen Einbildungskraft. Er sucht nach einer eigenen psychischen Logik (Psychologie) bzw. Psychophysik ergänzend zu den Disziplinen, die den Menschen nur als Vernunftwesen thematisieren. Es geht also um die verborgene Natur der Seelenvorgänge, um das intellektualistisch gesehene Unscheinbare und doch und gerade zum ganzen Menschen als Individuum Gehörende.

Niedere
Seelenvermögen

(unwillkürliche)
Erinnerung

Immanuel Kant (1724–1804) hat Platner heftig kritisiert. Er hielt selbst Vorlesungen zur Anthropologie (von 1772–1796) und veröffentlichte 1798 seine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“. Die Auseinandersetzung mit Platner ist einer der Anstöße. Ich kann hier Kants Beitrag zur Anthropologie nicht umfassend würdigen, sondern hebe nur folgende, auf Platner bezogene Gesichtspunkte hervor:

Kants Einwände

Kants Haupteinwand richtet sich gegen die Kategorienvermischung in Platners Werk. Nach Kant nämlich gibt es die Lehre vom Menschen (Anthropologie) entweder als physiologische – dann gehe es um die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen mache (was naturwissenschaftlich interessant, philosophisch aber unerheblich sei). Oder es gebe Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – dann gehe es um das, was der Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selber mache (was allein Gegenstand der Philosophie, der Lehre von der vernunftgemäßen Ordnung der Dinge sein könne). Platner aber vermenge beides auf ruinöse Weise, indem er die Seele aus der Menschennatur ableite und die Psychophysik zur Grundlage der Seelenlehre mache. Müßige Spekulationen über das „commercium“ träten an die Stelle von sauberer philosophischer Begrifflichkeit.

Kant wiederholt nun freilich keineswegs die Vermögenshierarchie der rationalistischen Schulphilosophie. Auch er will den Erfahrungsbereich unserer Lebenswelt philosophisch fruchtbar machen. Auch er handelt von unserer alltäglichen ‚Innenwelt‘ und dem weltklugen Umgang mit ihr, von unseren dunklen Vorstellun-

gen, den Träumen, dem Erinnern und Vergessen, spricht vom Begehrungsvermögen, von Lust und Unlust und dergleichen (vgl. 1. Teil. Anthropologische Didaktik). Allein, er gewichtet und wertet doch im Grunde intellektualistisch: Am Gedächtnis etwa interessiert ihn nur die vorsätzliche, nicht aber die unwillkürliche Erinnerung. Er bespricht Fragen der Mnemotechnik und warnt vor Zerstreuung und Geistesabwesenheit, welche sich – zumal bei den Frauen – nicht zuletzt durch die Lektüre von Romanen einstelle. Ferner geißelt er die kümmerliche Fixierung auf sich selbst, die zu Hypochondrie und Schwärmerei, also zu vermeidbaren seelischen Schwächezuständen, führe. Kaum etwas findet sich von der literarischen und ästhetischen Sensibilität in der Erkundung des Nicht-Rationalen, wie sie Platner mitunter auszeichnet. Kant erkennt Platners Schwächen und analysiert sie scharfsinnig, aber er verkennt dessen, freilich oft im bizarren Gedankengang verborgene, Stärken.

Kants Anthropologie ist geprägt durch Literaturferne, ja fast Literaturfeindlichkeit. Nicht nur die Lektüre von Romanen wird beargwöhnt, sondern auch und vor allem die von Autobiographien und „Diarien“ (Tagebüchern). Der Mensch solle nicht dem Spiel der Empfindungen anheimfallen, sondern er solle sich als vernünftiges Wesen konstituieren – dazu allein und nicht zur literarischen Innenschau, zur Beobachtung der Unwägbarkeiten der eigenen psychischen und physischen Erfahrungen habe die Anthropologie beizutragen. Der Preis für diese Vernünftigkeit ist das Grübelverbot. Gegen Platners vermeintlichen oder oft auch tatsächlichen Kategorienwirrwarr wird philosophische Klarheit geltend gemacht – um den Preis der Sterilität im Bereich der ästhetisch-anthropologischen Wahrnehmungen.

Es versteht sich, daß unter dem Gesichtspunkt der Literaturgeschichte jene philosophisch zweifelhafte, aber im Bereich konkreter Subjektivität erfindungsreiche Anthropologie ungleich attraktiver und ergiebiger ist. Es sind dies die Anthropologien, die von der Menschennatur handeln, und zwar nicht, insofern sie nur Maschine ist, also den Gesetzen der Materie unterworfen, sondern insofern sie unser endliches physisches Sein betrifft und auch den psychischen und geistigen Umgang damit, unser Empfinden und Erkennen, unser Hoffen und Bangen, Träumen und Erinnern, Leiden und Gesunden. Es sind dies Anthropologien, die sich der empirischen Psychologie nähern, welche in jenen Jahrzehnten der Erforschung des neuen, ganzen Menschen entsteht und die sich „Erfahrungsseelenkunde“ nennt. Es sind diejenigen Anthropologien, die ihrer Intention nach der Ästhetik, der Lehre vom Schönen, verwandt sind, die ebenfalls in dieser Zeit groß wird, indem auch sie die vormals niedrig eingestuften Seelenvermögen aufwertet, und zwar zu Organen der Totalitätsfindung diesseits der abstrakten Verstandes- und Vernunfttätigkeit. Gottlieb Alexander Baumgarten (1714–1762) schreibt 1750–58 seine berühmten „Ästhetica“, in denen die „cognitio sensitiva“, die sinnliche Erkenntnis, zur Fähigkeit erhoben wird, eine eigene Vollkommenheit im Bereich des Empfindens und des Empfundenen zu konstituieren. Und es folgen 1754–59 die nicht minder bedeutsamen „Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften“ von Georg Friedrich Meier (1718–1777), denen zufolge der sinnlichen Auffassung ein

Anthropologische
Menschennatur

Affinität zur
Erfahrungsseelenkunde

und Ästhetik

Baumgarten

G.F. Meier

Analogon zur vernünftigen Einsicht in die göttliche Vollkommenheit der Welt möglich ist. Dies sind Marksteine auf dem Weg zum Bewußtsein von der Eigen-gesetzlichkeit und Eigenwertigkeit des Schönen und der Kunst als höchster Aus-formung konkreter Subjektivität.

Die Anthropologie liefert Anstöße und Beiträge dazu. Platner, als Professor für Physiologie und Medizin in Leipzig angestellt, hält als Anthropologe wie selbst-verständlich Vorlesungen auch über Ästhetik und geht dabei der Frage nach, was unsere Phantasie ausmache und wie Genie entstehe. Ihrer Affinität zum Ästheti-schen bewußt, ermuntern solche Anthropologien auch direkt das künstlerische Schaffen und suchen ihm ein neues Selbstbewußtsein zu geben. Besonders die Literatur wird als Anschauungsfeld für die Kunde vom ganzen Menschen verstan-den. Dies möchte ich nun im folgenden an einem weiteren Beispiel zeigen.

1.4 Die anthropologische Ermutigung der Literatur

Die Dichter gelten den Anthropologen als die großen Menschenkenner. Shake-speare wird da vor allem genannt. Aber als nicht minder bedeutsam werden die Selbstbekenner und Selbstdarsteller angesehen. Ihnen und ihrem anthropologi-schen Gewicht in der damaligen Auffassung wende ich mich nun zu.

Selbstbekenntnis als
Menschenkunde

1778 veröffentlichte Johann Gottfried Herder (1774–1803) seine erste große an-thropologische Schrift. Es ist dies der Traktat „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“. Schon der Titel besagt, daß Empfinden und Erkennen zu-sammen gesehen werden sollen und nicht, wie in der rationalistischen Schulphiloso-phie, kategorial getrennt und hierarchisch gestuft. Erkennen setzt nach Herder Empfinden voraus, und zwar nicht nur als Lieferanten von Sinnesdaten für eine im Grunde aber autonome, schlußfolgernde Geistestätigkeit. Vielmehr gehe Emp-finden selbst ins Erkennen über, sei im Empfinden in nuce schon alles da, was Vernunftkenntnis vermag (als Intuition gleichsam, als Verstehen vor dem Erklären). Die vormals verrufenen „dunklen Empfindungen“, wie Liebe, Haß, Abscheu, Verdruß, Wollust, stimmen in Wahrheit erst „das Saitenspiel unserer Gedanken“ und machten uns „zu denen Menschen, die wir sind“.² Ahnungsvoll sei in ihnen der Kosmos unseres menschlichen Seins präsent. Dieses Ganze unserer Men-schenwelt, das quasi begriffslos begriffen werden könne, komme nun aber zur Anschauung in der Dichtung und in den zwischen Dichtung und Wahrheit ange-siedelten Selbstbeschreibungen. Zu diesen letzten heißt es bei Herder:

Herder

Vom Erkennen und
Empfinden der
menschlichen Seele

Lebensbeschreibungen, am meisten von sich selbst, wenn sie treu und scharfsinnig sind, wel-che tiefe Besonderheiten würden sie liefern! Sind keine zwei Dinge auf der Welt gleich, hat kein Zergliederer noch je zwei gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle gefunden; man verfolge diese Verschiedenheit durch ein ganzes Menschengebäude, bis zu jedem kleinen

Rade, jedem Reiz und Dufte des geistigen Lebensstromes – welche Unendlichkeit, welcher Abgrund!³

Es geht also ums Verschiedene, Besondere, um Einzelmenschlichkeit und Individualität und deren generelle, anthropologische Signifikanz. Dazu gehört gerade auch das an uns, was nicht im gesellschaftlichen Verkehr aufgeht, das Private, das Halb- und Unbewußte, die an uns selbst erfahrene Menschennatur, das, was wir mit uns selbst abzumachen haben, wozu nicht zuletzt Altern, Krankheit und andere Lebensschicksale gehören. Dieses kommt nach Herder nirgendwo glaubhafter, nirgendwo authentischer zum Ausdruck als eben in den Selbstbeobachtungen und Selbstdarstellungen. Denn hier erhält das sprachliche Gestalt, was mehr und anders ist an uns als unser Sein als Gattungswesen, als moralisch-vernünftiges, normorientiertes Mitglied der menschlichen Gesellschaft.

Anthropologie des Individuellen

Hätte ein einzelner Mensch nun die Aufrichtigkeit und Treue, *sich selbst* zu zeichnen, ganz, wie er sich kennet und fühlet: hätte er Muths genug, in den tiefen Abgrund Platonischer Erinnerung hinein zu schauen, und sich nichts zu verschweigen: Muth genug, sich durch seinen ganzen belebten Bau, durch sein ganzes Leben zu verfolgen, mit allem, was ihm jeder Zeigefinger auf sein inneres Ich zuwinket; welche lebendige Physiognomik würde daraus werden, ohne Zweifel tiefer, als aus dem Umriß von Stirn und Nase.

Herder zweifelt nicht daran, daß gerade das Individuelle das Allgemeine ist: Die Verbesonderung wird ihm nicht zur subjektiven Beliebigkeit, sondern zum Ursprung des human Interessierenden schlechthin.

Verfolgte der treue Geschichtschreiber sein selbst dies sodenn durch alle Folgen, zeigte, daß kein Mangel und keine Kraft an *Einem* Ort bleibe, sondern fortwürke? und daß die Seele nach solchen gegebenen Formeln unvermuthet fortschließe; zeigte, wie jede Schiefheit und Kälte, jede falsche Kombination und fehlende Regung nothwendig immer vorkommen und in jeder Wirkung man den Abdruck seines ganzen Ich mit Kraft und Mangel liefern müsse – welche lehrende Exempel wären Beschreibungen von der Art!

Es geht also in Herders Anthropologie – ganz im Gegensatz zu Kant, der Herder in ähnlichem Zusammenhang denn auch scharf kritisiert – um das schwierige Projekt einer Anthropologie als Lehre vom Einzelmenschlichen, der Würdigung des ganz und gar Eigenen oder gar Absonderlichen, des gegenüber dem Leben der Gattung Verschwindenden, Ephemeren, des rational gesehen Instabilen, durch Leidenschaften Verdunkelten und durch Zwänge Verengten und um unsere lebenslangen Versuche des sinngebenden Umgangs damit.

Girolamo Cardano, der große Selbstdarsteller des 16. Jahrhunderts (1501–1576), sprach in ähnlichem Zusammenhang von den „minima“ und „momentanea“ des Menschenlebens, die es gelte, in den Mittelpunkt zu rücken. Und Montaigne (1533–1592), der andere Kronzeuge in dieser Frage, fordert eine Anthropologie des Verschiedenen und der mannigfaltigen Umstände, die unser Ich und das

3

Hier und im folgenden: Herders sämtliche Werke (wie Anm. 2), S. 130ff.

Schreiben darüber ausmachten. Er begründet damit eine Tradition der Rede vom Menschen, die in Opposition steht zu jener lange dominierenden, nicht zuletzt von Descartes gestützten und mutatis mutandis bis Kant reichenden, welche die Menschennatur, die Affekte, die niederen Seelenbereiche, das Unscheinbare im Angesicht der Vernunft, letztendlich als bloßen Rohstoff behandelt für das, was der Mensch aus sich selbst machen kann und soll.

Diese alten Streitfragen gewinnen, wie wir sahen, im 18. Jahrhundert neue Virulenz. Was sich Aufklärung nennt, ist ja nicht nur die Entpflichtung von theologischen und metaphysischen Totalitätsvorstellungen, in die der einzelne eingebunden war, ist nicht nur neue Lebensimmanenz des Sinnes und Freisetzung subjekt-eigener Kräfte: Aufklärung ist ebenso Zumutung. Eigenständige Sinnproduktion, „Selbstdenken“ wird verlangt, wo nur noch Fragen sind, aber keine bewährten Antworten mehr. Der Sinn der Einzelexistenz, die aus den alten sozialen und weltanschaulichen Verbänden sich zu lösen anschickt, ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Wo Gott unzuständig wird, ist das Individuum noch lange nicht oder zumindest nicht ohne weiteres zuständig. Der gerade auch von Herder favorisierte Individualitätsbegriff will erst mit Erfahrung angereichert und mit prägnanten Sinnfiguren plausibel gemacht sein. Auch deshalb wird die Allianz von Menschenkunde und der Selbstbeschreibung im Modus individueller Lebensgeschichte so wichtig.

Aufklärung als Entlastung und Zumutung

Ihr Ausdruck in der Selbstbiographie als literarische Anthropologie

Relevant werden mithin nicht nur die anthropologischen Bestimmungen des Gattungswesens Mensch im Verhältnis zum Tier, in der Varietät der Rassen und dergleichen; bedeutsam wird genauso die anthropologische Entfaltung dessen, was jeder einzelne für sich ist.

Es geht im Kern um das Innewerden der Zeitlichkeit und Endlichkeit unseres individuellen Daseins im Gegensatz zum neuentdeckten Fortschreiten der Gattung in ihrer Geschichte. Es geht um die Bedingtheit durch Zufälle und durch externe Einflüsse. Es geht – im Unterschied etwa zur Memoiren-Literatur – um das Private, um jenes eben, was man für sich selbst sein will und mit sich selbst abzumachen hat. Es geht um das immer ganz oder neu und unter eigenen Umständen Erfahrene und doch und gerade der humanen Solidarität und des humanen Interesses Bedürftige, Würdige und Gewisse. Die Kardinalfrage „Was ist der Mensch?“, die Kant gestellt hatte, wird durch die andere, nicht minder berechtigte ergänzt: „Welch ein Mensch bin ich?“ In ihrem Zeichen einen sich Menschenkunde und Selbstbiographie zur literarischen Anthropologie.

Es war bereits von einigen autobiographisch-anthropologischen Kronzeugen die Rede. Hören wir wieder Herder:

Herders Kronzeugen

Mir sind keine Lebensbeschreibungen einzelner Menschen von sich selbst bekannt, die nicht immer, so einseitig und flach manchmal ihr Gesichtspunkt war, viel Merkwürdiges gehabt hätten. Außer dem, was *Augustin*, *Petrarka*, *Montagne* (sic!) in ihren Schriften von sich selbst eingestreuet, will ich nur *Cardan* und einen weichen Selbstmärterer nennen, bei dessen äußerster Schwäche, ewigem Hin- und Weggeben vom Selbstmorde man schauert. Einige

sonderbare Phänomene, wie ein Geschöpf so blindlings in die Gefahr rennen, oder so schwindelnd, furchtsam und feige ewig vor seinem Schatten fliehen kann, haben nicht grausender erörtert werden können, als also, aus dem weichen Mark seiner eignen Empfindung. Es ist sonderbar, wie eine eigne Lebensbeschreibung den ganzen Mann auch von Seiten zeigt, von denen er sich eben nicht zeigen will, und man sieht aus Fällen der Art, daß Alles in der Natur ein Ganzes sei, daß man sich, gerad' eben in dunklen Anzeigungen und Proben, vor sich selbst am wenigsten verläugnen könne.

Mit dem ‚weichen Selbstmärterer‘ ist Adam Bernd (1676–1748) gemeint, mit dessen Autobiographie wir uns noch ausführlich beschäftigen werden.

Anthropologien also im Sinne des frühen Herder haben Literatur und insbesondere autobiographische Literatur zum Vorbild. Umgekehrt aber verstehen sich auch Autobiographien – und besonders im 18. Jahrhundert – als Anthropologien besonderer Art. Sie wollen gleichsam die Innenseite der Anthropologie beleuchten, wollen die Betroffenheit äußern, die in Anthropologien eine ungleich wichtigere Rolle spielt als in anderen Naturkunden, da ja der Erkennende nicht nur einfach über Objekte spricht, sondern, insofern der Mensch Gegenstand ist, sich selbst vergegenständlicht. Richten wir unser Augenmerk also, nachdem wir die Ermunterung der Literatur durch Anthropologie exemplarisch verfolgt haben, auf den anthropologischen Anspruch der Literatur – und hier besonders wieder der autobiographischen – selbst.

1.5 Der anthropologische Anspruch der (autobiographischen) Literatur

1789 schreibt Vittorio Alfieri (1749–1803), der italienische Dramatiker, eine „Vita“; eine zweite, erweiterte Fassung erstellt er bis 1803; 1806 dann erscheint das Buch posthum. Am Ende des Jahrhunderts läßt sich hier eine der gewichtigen Stimmen Europas zur Frage der Bedeutung des Autobiographischen und seiner anthropologischen Signifikanz im besonderen vernehmen. Alfieri schließt die Vorrede zu seinem Werk mit den zusammenfassenden Sätzen:

Alfieri

Auf das Studium des Menschen im allgemeinen ist [...] die Absicht dieses Werkes vor allem gerichtet. Und von welchem Menschen könnten wir besser und kenntnisreicher sprechen, als von uns selbst? Wen sonst vermöchten wir mehr zu erforschen, klarer zu durchschauen, genauer zu beurteilen, da wir so viele Jahre so zu sagen, in seinem Innersten gelebt haben?⁴

Alfieri formuliert hier einen Topos der autobiographischen Literatur: Nirgendwo sei eine Darstellung intimer vertrauter mit ihrem Gegenstand, dem Menschen, als in der Selbstbiographie; und weil dem so ist, sei diese auch wahr. Es gebe also keine authentischere Nachricht über den Menschen, keine bessere Quelle und Pro-

Autobiographie ist vornehmste Menschenkunde

⁴ Von mir übersetzt nach Vittorio Alfieri, Vita, hrsg. von Giulio Cattaneo, Milano 1977, S. 5

pädeutik der Menschenkunde. Autobiographie sei oder solle sein: praktische Menschenkunde, Menschenkunde im eigentlichen Sinne.

Bereits Augustinus (354–430), die älteste und größte Autorität in Sachen Selbstbeschreibung, geht davon aus, daß der Blick ins eigene Innere wie nichts anderes Aufschluß gebe über die *conditio humana*. Augustinus fügt dem Bericht von seiner Bekehrung in den „*Confessiones*“ („Bekenntnisse“; verfaßt um 400) Meditationen über die Eigenart und Fähigkeiten des Gedächtnisses an (10. Buch). Es ist der Schauplatz der Selbstvergewisserung, das Medium, in dem sich das Ich als ganzer Mensch konstituiert; das Viele des Erlebten, das Disparate wird hier zusammengedrängt zum Ich. Wie durch ein Wunder schießen nach Augustinus, wenn die Erinnerung gelingt, die in Raum und Zeit weit auseinanderliegenden Daten zusammen, ergeben eine Konfiguration und verwandeln mithin das Kontingente, unseres Seins in einen Sinnzusammenhang. D. h., daß das Wahre, das der Zeit Enthobene, Bleibende Resultat der Erinnerung ist, der Innenschau, des Blicks in sich selbst. Der Mensch wird so zur Teilhabe am Wunder der sinnreichen Schöpfung Gottes befähigt. Diese Einsicht veranlaßt Augustinus zum autoritativen Gebot der Innenschau bzw. zum Verdikt über ihr Versäumnis Er sagt dies in den zum *locus classicus* gewordenen Worten:

Augustinus

Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus et Oceani ambitum et gyros siderum [...] et relinquunt se ipsos [...]⁵

Und da gehen die Menschen hin und bewundern die Höhen der Berge, das mächtige Wogen des Meeres, die breiten Gefälle der Ströme, die Weiten des Ozeans und den Umschwung der Gestirne ... und verlassen dabei sich selbst.

Fast ein Jahrtausend später noch schlägt Petrarca (1304–1374) diese Stelle auf und ist betroffen, weil er nur die Schönheit des Mont Ventoux (schreibt er in einem Brief über dessen Besteigung und die Eindrücke dabei) genossen hat, nicht aber die, die der Blick in sein Inneres freigibt.

Petrarca

Im 18. Jahrhundert nun erhält dieses Gebot der Innenschau noch ein zusätzliches, ein im modernen Sinne anthropologisches Pathos. Die Introspektion offenbart demnach im Menschen nicht oder nicht primär die Wunder der göttlichen Schöpfung, sondern diesen Menschen unverstellt – ohne metaphysisch-religiösen Hintersinn. Die Erinnerung richtet sich auf die Immanenz des Leib-Seelischen, auf den ganzen Menschen ohne Rückversicherung und externe Legitimationen. Es prägt sich nun, im 18. Jahrhundert, der Typus der anthropologischen Autobiographie aus, der nach und nach die traditionellen selbstbiographischen Muster in den Hintergrund drängt: diejenigen, welche die Beglaubigung des individuellen Lebens in Gott oder in der gesellschaftlichen Anerkennung suchten. Es war dies zum einen

Autobiographik des 18. Jahrhunderts

Typen der Autobiographie

⁵ Augustinus, *Confessiones* (lateinisch-deutsch), hrsg. von Joseph Bernhart, 4. Aufl., München 1980, S. 508f.

- die pietistische Autobiographie. Ihre Form der Innenschau ist der Blick auf den Einzug Gottes ins Ich. Es wird das alte verfehlte Leben dargestellt und verurteilt und die Stunde der „Wiedergeburt“ im Herrn gefeiert.

Pietistische
Autobiographie

Es war dies zum anderen

- die Berufs- und bes. die Gelehrten-Autobiographie. Sie war geprägt durch die reine Außenschau auf das Leben:
Der Maßstab für seinen Sinngehalt war der berufliche und gesellschaftliche Erfolg oder zumindest die Pflichterfüllung. Deren meist penible Dokumentation machte den Inhalt solcher Lebensbeschreibungen aus.

Berufs-, Gelehrten-
Autobiographie

In der anthropologischen Selbstbiographie hingegen wird die Erinnerung vom kulturellen Übereinkommen abgesondert und wird zum neu aufgegebenen Forschen. – Allerdings ist es, wie die einschlägig bemühten Autoren feststellen, mit dem Suchen und Finden in der Empirie des eigenen Lebens allein nicht getan. Die Vielheit und Verschiedenheit der neu zu deutenden Fakten erfordern das stilistische Zurechtmachen, das Erfinden gleichermaßen. So ergibt sich jenes Zusammenspiel von Wahrheit und Dichtung: Das Ich ist empirische Person und Held einer Geschichte in eins. Die Autobiographie nähert sich dem bürgerlichen Roman an, der ebenfalls Individualität zum Gegenstand hat, und zwar im Modus ihrer Entwicklungs- und Bildungsgeschichte. (Umgekehrt wird dem Roman auch die Autobiographie mit ihrem Insistieren auf der inneren Geschichte des einen Helden zum Vorbild.) Die Autobiographie jedenfalls wird anthropologisch in einem neuen, emphatischen Sinne und als solche literarisch in innovativer Art. Die Autobiographie, so gestaltet, ist literarische Anthropologie auf eine besonders prominente und anspruchsvolle Weise.

Anthropologische
Autobiographie:
Finden und Erfinden

Autobiographie
und Roman

Liegt aber nicht gerade in ihrem Hang zum Literarischen die Crux solcher Selbstbiographik? Wird sie, wenn sie aus dem Gefundenen den Zusammenhang des Lebens erfindend herstellt, nicht unglaubwürdig? Alfieris Plausibilitätsargument war ja einleuchtend: Man könne an sich selbst den Menschen am besten beobachten, weil man mit sich selbst den vertrautesten Umgang habe. Aber ist dieses Argument nicht auch zweischneidig? Müssen wir diese Wahrheit, diese Signifikanz unseres Lebens nicht erlügen? Ist jene Selbstzergliederung nicht in Wirklichkeit ein Zurechtmachen, Selbstkostümierung?

Einwände gegen die
anthropologische Auto-
biographie: Wahrheit
und Lüge?

Solche Einwände gehören ebenso zur Topik der neueren Autobiographie wie jene Inanspruchnahme unmittelbarer Plausibilität und Authentizität. Spätestens seit Rousseaus (1712–1778) exzessiv selbstverliebten und anthropologisch äußerst anspruchsvollen „Bekanntnissen“ – auch davon wird bald ausführlich die Rede sein – werden diese Bedenken zum notwendigen Komplement der menschenkundigen Aufwertung der eigenen Lebensbeschreibungen. Der spätere Herder äußert nach seiner Rousseau-Lektüre solche Bedenken; nicht anders Goethe und vor ihm schon Karl Philipp Moritz, der große deutsche Selbstdarsteller des ausgehenden 18. Jahrhunderts und zugleich auch der große Warner vor den Gefahren dieses

Rousseaus
„Bekanntnisse“

Moritz

literarischen Diskurses. In seinen „Beiträgen zur Philosophie des Lebens“ von 1780 schreibt er – im Resultat kaum anders als Alfieri, jedoch problembewußter:

Es scheint aber mit einer widrigen Idee bei andern Menschen verbunden zu seyn, Beobachtungen über sich selber anzustellen; und man kann den Gedanken nicht gut vermeiden, daß man seiner eignen Person eine zu große Wichtigkeit beilegt, indem man gerade selber der Gegenstand dieser Beobachtungen seyn will. – Aber kann es denn ein anderer seyn? Können wir in die Seele eines andern blicken, wie in die unsrige? und opfern wir uns nicht beinahe eben so auf, wenn wir, andern zum Besten, den Zustand unsrer Seele zergliedern, wie derjenige, der andern Menschen, nach seinem Tode, durch die Zergliederung seines Körpers nützlich wird?⁶

Erfahrungsseelenkunde nennt Moritz diesen Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen. Noch in die geheimsten Bereiche des Seelenlebens dringt sie vor – Bereiche, die, wenn überhaupt, nur wir uns selbst in ihrem Aussehen vergegenwärtigen können. Nur die Erfahrung schlägt sich mit ihnen herum; die rationalistische Situierung des Menschen im Kosmos des Geistigen ist hier nicht zuständig, sie liefert keinerlei Legitimationen. Es geht auch Moritz um das Innerste der Seele, und dieses erschließt sich auch ihm zufolge nur auf eine ganz eigene Weise, nämlich dann, wenn eben das Objekt der Forschung zugleich Subjekt ist – Erkennender als Erlebender und Erleidender. Die szientifisch erfaßte Seelennatur wird dann zu einer eigenen Menschennatur, zur alltäglichen Betroffenheit, zur sinngebenden Interpolation im Zufälligen, im Horizont unserer Vergänglichkeit, unter dem Druck der schwindenden Zeit und des drohenden Vergessens von Teilen unserer selbst. Selbsterfahrung im Umgang mit dem, was uns ganz persönlich angeht und was wir als das Glück und den Skandal unserer Existenz persönlich bewältigen müssen, ist das, was den Erfahrungsseelenkundler wie den Autobiographen als Mensch und als Wissenschaftler interessiert. Selbsterfahrung und Selbstdarstellung, so gesehen, will ins Innerste der Seele vordringen, indem sie vor allem auch das Außersichsein, das, was besonders betroffen macht, die bedrohende, befremdende Naturhaftigkeit unseres Lebens im Auge behält.

Moritz gab seinen Beiträgen zur Philosophie des Lebens die Gestalt eines intellektuellen Tagebuchs in Bruchstücken. Aber bald ging er weiter und schrieb einläßlicher über sich; er eruierte an sich, anhand seiner Lebensgeschichte, den ganzen Menschen – er nennt diese seine Autobiographie einen psychologischen Roman und gibt ihm den Titel „Anton Reiser“ (1785–90). Ein psychologischer Roman ist diese Autobiographie für Moritz freilich notwendigerweise, und daraus ergeben sich zwangsläufig Bedenken. Denn beschreibt man sich als einzelnen Menschen in seiner ganzen Eigenart, so muß man die Masse des Erfahrenen, die anscheinenden Geringfügigkeiten, die damit ans Licht kommen, das Kleine, Unbedeutende, soll dies nicht diffus erscheinen, zur inneren Geschichte ordnen. Es

„Beiträge zur
Philosophie des Lebens“

⁶ Beiträge zur Philosophie des Lebens, 3., verbesserte Auflage (mit einem Anhang über Selbsttäuschung), Berlin 1791, S. 6f; Neudruck in: Karl Philipp Moritz, Werke (3 Bde.), hrsg. von Horst Günther, Frankfurt/Main 1981, Bd. 3, S. 7–83; hier: S. 9

müssen literarisierende Sinnzusammenhänge erstellt werden, es muß das viele einzelne zu einem Ganzen gerundet werden, wenn anders es überhaupt verständlich werden und als Beitrag zur Menschenkunde in Betracht kommen soll.

Moritz geht diesen Weg der autobiographischen Erfahrungsseelenkunde, um authentische Bilder von der Innenansicht des Menschen zu erlangen, aber er geht ihn nicht ohne Mißtrauen. Die Gefahr der Verkennung bei dem hier offenbar notwendigen Selbststilisierungsaufwand erscheint ihm hoch.

Moritz fügt der dritten Auflage seiner „Beiträge zur Philosophie des Lebens“ einen „Anhang über Selbsttäuschung“ bei, der dann auch im achten Band seines „Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“ (1787–93) zur Diskussion kommt. Im „Anhang“ greift er zunächst die pietistische Praxis des Zweifels an der Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit der Schilderungen religiöser Erfahrungen auf und sieht speziell in der hier geforderten Outriertheit, im Mangel an Gelassenheit, eine Quelle des Selbstmißverständnisses. In seinem Magazin aber argumentiert er grundsätzlicher; er rätselt über das Phänomen, „*vor sich selber eine Rolle [...] spielen*“ zu müssen, als ob „man ein von sich selbst verschiedenes Wesen wäre“, als ob das in Frage stehende ‚Innen‘ vor ein Publikum gestellt sei und zum Schauspieler werde – ein Publikum, das man selbst ist.⁷

Gefahr der
Selbsttäuschung

Solche und ähnliche Bedenken begleiten das autobiographische Schreiben im 18. Jahrhundert, zumal da, wo es anthropologisch ambitioniert ist. Sie äußern sich zuweilen epistemologisch: Seit Lockes (1692–1704) Einleitung in den „Essay Concerning Human Understanding“ (1690) spätestens kennt man das Argument, daß man als Erkennender nicht zugleich Gegenstand der Erkenntnis sein könne, so wenig wie das beobachtende Auge sich selbst sieht. Zuweilen äußern sich die Bedenken moralisch-pädagogisch: Die Abgründe, welche sich auftun, faßt man unsere Menschennatur ins Auge, bergen die Gefahr, in unproduktive Zweifel zu verfallen und die eigenen Energien von den gesellschaftlich-moralischen Verpflichtungen abzuziehen, so daß man am Ende in Melancholie und Schwärmerei verfallt.

Und doch: Diese Konstitution des halb literarischen, halb empirischen Subjekts gilt – nicht nur bei Moritz – als unentbehrlich, gerade auch für die anthropologische Heuristik (Erfindungskunst). Denn schließlich gehören ja selbst noch die Gefahren der Blendung, der Selbsttäuschung, gehören die Eitelkeiten des Ich und ihre Maskierung zur Konstitution dieses modernen Individuums, das, weitgehend freigesetzt von den traditionellen Selbstdeutungen und Sinnngarantien, auch überfordert ist und sich vor sich selbst flüchtet. All dies gehört zum Individuum, das zwischen neuer Relevanz und Autonomie und eitler Nichtigkeit changiert. Autobiographie in diesem Sinne, bezogen auf diese Form der Individualität, ist literarisch und doch oder gerade deshalb anthropologisch bedeutsam.

Anthropologische
Bedeutsamkeit der
Eitelkeiten und
literarischen
Stilisierungen

⁷ Moritz, a.a.O., S. 163ff.

Mit dieser Feststellung bin ich am Ende der Einleitung angelangt. Literarische und autobiographische Anthropologie haben Kontur gewonnen. Der folgende Hauptteil – eine Geschichte der Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert am Leitfaden der ästhetischen Menschenkunde – muß dies präzisieren und vor allem mit Anschauung füllen.

Übungsaufgabe 1

Rekapitulieren Sie

- welches das uns interessierende Thema der Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist und
- weshalb es für die Literatur bedeutsam wurde.

Übungsaufgabe 1

Literaturhinweise

Zur Anthropologie allgemein:

- DESSOIR, MAX: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Bd. 1, Berlin 1902.
- HARTUNG, GERALD: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2008 (= Reclam Taschenbuch, Bd. 20323 : Grundwissen Philosophie).
- KONDYLIS, PANAJOTIS: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Darmstadt 2002 [1. Aufl. 1981].
- LINDEN, MARETA: Untersuchungen zum Anthropologie-Begriff im 18. Jahrhundert, Bern, Frankfurt/Main 1976 (= Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 1).
- MARQUARD, ODO: [Art.:] Anthropologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 362–374.
- MARQUARD, ODO: Zur Geschichte des philosophischen Begriffes ‚Anthropologie‘. In: Ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/Main 1973 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 394).
- NASCHERT, GUIDO und STIENING, GIDEON (Hrsg.) : Themenschwerpunkt: Ernst Platner (1744–1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Hamburg 2007 (= Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, Bd. 19).
- THIES, CHRISTIAN: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt, 2. überarb. Aufl. 2009 (= Einführungen Philosophie).

ZELLE, CARSTEN (Hrsg.): „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001 (= Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, Bd. 19).

Zur Literarischen Anthropologie:

BARKHOFF, JÜRGEN [u. a.] (Hrsg.): Anthropologie und Literatur um 1800. München 1992 (= Publications of the Institute of Germanic Studies [London], Bd. 54).

BENTHIEN, CLAUDIA: Historische Anthropologie: Neuere deutsche Literatur. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Reibek bei Hamburg 2002 (= Rowohlt's Enzyklopädie), S. 56–82.

BÖSMANN, HOLGER: ProjektMensch. Anthropologischer Diskurs und Moderne-problematik bei Friedrich Schiller. Würzburg 2006 (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, Bd. 30).

ISER, WOLFGANG: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/Main 1993.

KOŠENINA, ALEXANDER: Auswahlbibliographie zur Erforschung der (literarischen) Anthropologie im 18. Jahrhundert (1975–1993). In: SCHINGS, HANS-JÜRGEN (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992. Stuttgart und Weimar 1994 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände, Bd. 15), S. 755–768.

KOŠENINA, ALEXANDER: Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der „philosophische Arzt“ und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul. Würzburg 1989 (= Epistemata; Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 35).

KOŠENINA, ALEXANDER: Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen. Berlin 2008 (= Akademie Studienbücher Literaturwissenschaft) [Grundlegende Einführung]

PFOTENHAUER, HELMUT: Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte. Am Leitfaden des Leibes. Stuttgart 1987 (= Germanistische Abhandlungen. Bd. 62).

RIEDEL, WOLFGANG: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und „Philosophischen Briefe“. Würzburg 1985 (= Epistemata; Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 17).

RIEDEL, WOLFGANG: Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur (IASL). Sonderheft 6: Forschungsreferate 3 (1994), S. 93–157.

RIEDEL, WOLFGANG: Literarische Anthropologie. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Hrsg. von Harald Fricke, Jan-Dirk Müller, Klaus Weimar u. a. 3 Bde., Berlin und New York 1997–2003. Bd. 2 (2000), S. 432–434.

- RIEDEL, WOLFGANG: Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung. In: BRAUNGART, WOLFGANG [u. a.] (Hrsg.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Bielefeld 2004 (= Bielefelder Schriften zur Linguistik und Literaturwissenschaft, Bd. 20), S. 337–366.
- SCHINGS, HANS-JÜRGEN: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1977.
- SCHINGS, HANS-JÜRGEN (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992. Stuttgart und Weimar 1994 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände, Bd. 15).

Zur Autobiographie:

- LEHMANN, JÜRGEN: Autobiographie. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Hrsg. von Harald Fricke, Jan-Dirk Müller, Klaus Weimar u. a. 3 Bde., Berlin und New York 1997–2003. Bd. 1 (1997), S. 169–173.
- LEJEUNE, PHILIPPE: Der autobiographische Pakt. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig. Frankfurt/Main 1994 (= Edition Suhrkamp, Bd. 1896 = N.F. Bd. 896).
- MISCH, GEORG: Geschichte der Autobiographie. Bd. 4, 2. Hälfte: Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts. Bearb. von Bernd Neumann. Frankfurt/Main 1969.
- MÜLLER, KLAUS-DETLEF: Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit. Tübingen 1976 (= Studien zur deutschen Literatur, Bd. 46).
- NIGGL, GÜNTER: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart 1977.
- NIGGL, GÜNTER (Hrsg.): Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Darmstadt, 2. Aufl. 1998.
- NÜBEL, Birgit: Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800. Studien zu Rousseau, Wieland, Herder und Moritz. Tübingen 1994 (= Studien zur deutschen Literatur, Bd. 136).
- PASCAL, ROY: Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt. Stuttgart (u. a.) 1965 (= Sprache und Literatur, Bd. 19).