

Der ganze Mensch

Medizingeschichtliche Modelle und ihre literarische Umsetzung in der deutschen Literatur um 1800¹

Ralf Simon

Magia naturalis

Ein wachsendes Misstrauen in die gegenwärtige, technisierte Schulmedizin lässt zunehmend einen Gesundheitsmarkt entstehen, auf dem alternative Medizinmethoden erfolgreich sind. Chinesische Heilmedizin, Homöopathie, Klangtherapie und andere ganzheitliche Sichtweisen machen der etablierten Medizin den Rang streitig. Einem medizinhistorisch geschulten Blick zeigt sich schnell, dass solche Heilmethoden in ihren grundlegenden Konzepten weitreichende Ähnlichkeiten zu vormodernen Körperbildern, vor allem denen der *magia naturalis*, haben. Es mag daher erhellend sein, einen medizingeschichtlichen Aufriss zu entwerfen, in dem von der *magia naturalis*, weitergehend zur Descartesschen Zweisubstanzenlehre und hin zur Erfindung der Anthropologie im 18. Jahrhundert, die zentralen Medizinmodelle dargestellt werden. Man kann wohl das 19. Jahrhundert als den Zeitraum ansehen, in dem sich die Paradigmen einer klinischen Medizin, in deren Tradition wir heute stehen, ausgebildet haben. Die Vorgängermodelle sind dabei freilich nicht schlichtweg verschwunden, sondern haben stets eine randständige Präsenz behauptet. In unserer Gegenwart scheinen sie wieder stärker in den Vordergrund zu treten. Um so wichtiger ist es, das historische Wissen über die epistemologischen Basisannahmen und damit auch über die Stärken und Schwächen der Modelle vor Augen zu haben.

Im 16. und 17. Jahrhundert hat man zwei Formen von Magie unterschieden. Die schwarze Magie war die des Teufels und der bösen Geister, während die *magia naturalis* eine naturwissenschaftliche Methode ausbildete, die lange in Konkurrenz zu Wissenschaftsmodellen stand, die uns heute bekannt sind. In der Weltsicht der

magia naturalis ging man davon aus, dass der menschliche Körper wie ein hydraulisches Säftesystem funktioniere. Der Körper sei von Kanälen durchzogen, die Flüssigkeiten innerhalb des Körpersystems transportierten. Das Blut bewässert den Körper, das Herz ist seine Quelle, aus der es hervorströmt und mit Lebenswärme (*calor innatus*) erfüllt wird, um in die Extremitäten verteilt zu werden und dort zu versickern. Man dachte sich in der Tat, dass das Blut, das im Herzen durch Nahrungsverarbeitung produziert wird, irgendwie aus dem Körper wieder herauskommen muss. Das Herausreten wurde als ein unsichtbares Versickern an den Extremitäten vorgestellt. Das Blut, vergeistigt zu einem nicht wahrnehmbaren, unendlich feinen *spiritus*, verlässt den Körper aus den Fingerspitzen heraus. Kommt es zu einer Verstopfung des hydraulischen Körpersystems, dann staut es sich und muss durch künstliche, ärztliche Mittel, nämlich durch den Aderlass, abgeführt werden. Bevor der Arzt zu derlei brachialen Mitteln greifen muss, gibt es freilich einige natürliche Wege, in denen sich das Blut eine Abfuhr verschafft. Es ist an die weibliche Menstruation, das Nasenbluten und an die Hämorrhoiden zu denken. Alle drei «Krankheiten» dienen dazu, übermässig gestautes Blut abzuführen. 1628 hat der Arzt William Harvey seine Theorie über den Blutkreislauf veröffentlicht (*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628). Eine heftige und kontroverse Debatte führte dazu, dass erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts diese Theorie Allgemeinbestand innerhalb der Medizin wurde.²

Die hydraulische Körper-Maschine war zur Welt hin offen. Der Körper lebte in einem gleichsam feuchten Milieu. Nahrung und Ausscheidungen wurden als Energieströme gedacht, die durch den Körper hindurch fließen. Der Körper war ein Ort, an dem Energien und Substanzen zirkulieren und mannigfache Korrespondenzen unterhalten. So gab es die Theorie von der Über-

föhrbarkeit der Körpersäfte ineinander. Noch in *Zedlers Universallexikon* aus der Mitte des 18. Jahrhunderts können wir lesen, dass die Tränen an Geruch und Geschmack dem Urin vollkommen gleich sind und «man folglich durch die Augen gepinckelt hat».³ Weil die Körpersäfte ineinander verwandelbar sind, kann der humorale Gefäßleib eine permanente Kommunikation auf allen Kanälen und mit allen Substanzen unterhalten.

Die *magia naturalis* ist die Lehre von den natürlichen Korrespondenzen und Sympathien, die unter den Körpern und Substanzen bestehen. Folglich setzten Heilmethoden nicht an der Idee eines geschlossenen Körpers an und auch nicht an der Idee, es sei angesichts eines in sich abgeschlossenen Körpers an irgendeiner Stelle etwas zu reparieren. Vielmehr therapierte man, indem man Krankheiten auf falsche Säfteverhältnisse zurückführte und den Körper in andere Milieus versetzte, ihn mit korrespondierenden Substanzen in Verbindung brachte, um so durch magische Entsprechungen zu erreichen, dass das Gleichgewicht des Körpers in Relation zum Gleichgewicht des Kosmos und der in ihm waltenden Verhältnisse der Substanzen bzw. Kräfte wiederhergestellt werde.

1 Vortrag am Fortbildungs-Nachmittag 2004 der Medizinischen Gesellschaft Basel und beim Bezirksärzterverein Bern-Land im Juni 2005.

2 Zu den geistes- und medizingeschichtlichen Hintergründen vgl. Thomas Fuchs, *Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes – der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs*. Frankfurt am Main 1992.

3 Zitiert nach Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999, S. 93. Koschorkes Studie bietet im Moment den konzisesten kulturwissenschaftlichen Überblick über die Körper- und Medizingeschichte der Neuzeit in ihrer Verbindung mit der Literatur. Meine Darstellung folgt in einigen argumentativen Linien diesem Buch.

Man kann an dieser Stelle sehr genau sehen, wie tief gegenwärtige ganzheitliche Konzepte mit ihren Ideen der sympathetischen Anziehung und Abstoßung jenen Ideen der *magia naturalis* verwandt sind.

Denn bei den Körperkonzepten der *magia naturalis* handelt es sich um harmonische und sanfte Konzepte. Es geht um natürliche Stoffe, um Verhältnisse der Sympathie und der Analogie. Der Körper ist in die Umwelt integriert, und er soll in seiner Ganzheit in ein kosmologisches Gleichgewicht eingebunden werden.

Descartes

Die *magia naturalis* war in der frühen Neuzeit eine etablierte Naturwissenschaft. Sie wurde an Universitäten gelehrt, so z.B. in Basel von Paracelsus. Freilich gab es ein erfolgreicherer wissenschaftliches Konkurrenzunternehmen, das zu der Form von moderner Medizin beigetragen hat, die wir heute kennen. Der Philosoph René Descartes führte um 1640 eine Unterscheidung ein. Das denkende Ding, *res cogitans*, wird von dem ausgedehnten Ding, *res extensa*, unterschieden. Das Denken, die Seele, wird als eine einfache und immaterielle Substanz vom Körperlichen, Materiellen und Vorfindbaren streng getrennt. Descartes stellt sich damit gegen eine lange und honorige Tradition, die, von Aristoteles kommend, das gesamte Mittelalter hindurch bis zur Spätscholastik vorherrschende Lehrmeinung war. Im Aristotelismus nämlich galt die Seele als das formierende Prinzip,

das sich durch die verschiedenen Stufen der pflanzlichen, tierischen und menschlichen, bis hin zur immateriellen Seele durchhält und folglich aller Bewegung als belebendes und formendes Prinzip zum Erklärungsgrund dient.

Diesen Ansatz verlässt Descartes, indem er in einem für die neuzeitliche Naturwissenschaft wichtigen Gründungsakt den Körper von allen diesen formierenden Kräften einer innerlichen Seelenbewegung loslöst und ihn einer physikalischen Beschreibungssprache unterwirft. Die Bewegung von Körpern lässt sich, so Descartes, einzig und allein aus rein mechanistisch verstandener Anziehung und Abstoßung heraus erklären und mathematisch berechnen. Diese Loslösung des Körpers vom seelischen Prinzip hat zuallererst mit der Gründung der neuzeitlichen Naturwissenschaften zu tun.

Auf der anderen Seite dient die Loslösung des geistigen Prinzips vom Körper einer weiteren Gründungsmythe. Denn so materialistisch Descartes bezüglich der ausgedehnten Dinge argumentierte, so idealistisch war seine Philosophie, sofern sie sich der *res cogitans* zuwandte. Das berühmte «ich denke, also bin ich» (*cogito ergo sum*) fixiert den Gewissheitspunkt der neuzeitlichen Philosophie in der reinen Selbstbezüglichkeit des Denkens als Aktivität. Das Subjekt, sofern es in der Aktivität des Denkens begriffen ist, weiss, was immer es auch denkt, in jedem Falle dieses: dass es denkt, und dass es, sofern es denkt, ein denkendes Ding ist, eine *res cogitans*, und in dieser Form der Vorhandenheit vorhanden ist. Deshalb also kann Descartes vom Prozess und Vorgang des Denkens auf das Vorhandensein schliessen, deshalb auch nennt er, was etwas seltsam anmutet, die Seele eine *res cogitans*, ein denkendes Ding.

Die Unterscheidung also zwischen *res extensa* und *res cogitans*, die zwei Gründungsmythen zugleich erzählt – die Gründungsmythe der modernen Naturwissenschaften und die Gründungsmythe des modernen philosophischen Idealismus – steht am Anfang seines Philosophierens. Mit dieser Unterscheidung ist der Philosophie das Problem in den Schoss gelegt, wie die andere Gewissheit zu denken sei, dass wir als Menschen in unserer leibseelischen Einheit

einen Zusammenhang von *res cogitans* und der *res extensa* bilden. Wie ist die Einheit des Menschen zu denken, der ja sowohl ein körperlich vorfindbares Etwas ist als auch ein denkendes Ding? In der Nachfolge des Descartes wurde diese Frage zu einem der philosophischen Hauptprobleme der neuzeitlichen Philosophie.

Anthropologie

Es war das 18. Jahrhundert, das für dieses Problem eine Wissenschaft erfand und den Namen *Anthropologie* einführte. Die Anthropologie tritt also gleichsam als eine Art von philosophischer Reparaturanstalt auf. In schneller Folge erscheinen in den Jahren 1770–1800 ca. 40 anthropologische Lehrbücher.⁴

Die Einheit des leibseelischen Körpers, die in der *magia naturalis* noch gegeben war, ist nach dem Siegeszug des Descartes unwiderbringlich dahin.

Die Naturwissenschaften sind deshalb so erfolgreich, weil sie Körper nur als Körper, ohne innere Seelenkräfte denken. Soweit waren die wissenschaftlichen Startbedingungen des Descartes erfolgreich. Es blieb eigentlich nur das eine Problem: Wie kann man den Begriff des *ganzen Menschen* denken? Denn es ist ja für jeden von uns eine evidente Erfahrung, dass wir aus einer integrierten Formation von Leib und Seele bestehen. Die strikte Trennung von Leib und Seele kann aber auf diese Frage nach der Einheit keine Antwort geben. Eine solche Antwort dennoch zu versuchen, tritt die Anthropologie an.

Ich zitiere aus Ernst Platners 1772 veröffentlichter *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* aus der Vorrede, in der das wissenschaftliche Antrittsprogramm der Anthropologie definiert wird:

Die Erkenntnis des Menschen wäre, wie mir dünkt, in drey Wissenschaften abzutheilen. Man kann erstlich die Theile und Geschäfte der Maschine allein betrachten, ohne dabey auf die Einschränkungen

⁴ Ein Überblick über das ganze anthropologische Schrifttum des 18. Jahrhunderts findet sich in der gut recherchierten Arbeit von Jutta Heinz, *Wissen von Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin 1996. Vgl. ebenso den Forschungsbericht von Wolfgang Riedel, *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*, in: Internationales Archiv für die Sozialgeschichte der deutschen Literatur (= IASL), 6. Sonderheft, Forschungsreferate 3. Folge, 1994, S. 93–157.

zu sehen, welche diese Bewegungen von der Seele empfangen, oder welche die Seele wiederum von der Maschine leidet; das ist Anatomie und Physiologie.⁵ Zweitens kann man auf eben diese Art die Kräfte und Eigenschaften der Seele untersuchen, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers oder die daraus in der Maschine erfolgenden Veränderungen in Betrachtung zu ziehen; das wäre Psychologie, oder welches einerley ist, Logik, Aesthetik und ein grosser Theil der Moralphilosophie.⁶ Denn so wie es Bewegungen der Maschine giebt, welche mit der Seele in keinen erheblichen Verhältnissen stehen, so giebt es auch Geschäfte der Seele, welche keinen merklichen Einfluss in den Körper haben, noch von dem Körper eigene und der Anzeige besonders würdige Einschränkungen leiden. Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.⁷

Man sieht sofort: Die Einheit des Menschen ist jetzt keine gegebene Tatsache mehr, sondern beschreibt eine Problemstellung, für die man eine neue Wissenschaft erfinden muss. Und diese neue Wissenschaft *Anthropologie* gibt die Descartessche Trennung in Körper und Geist nicht auf, sondern fragt, die Trennung vorausgesetzt, wie man dennoch Einheit denken kann – offenkundig eine paradoxe Ausgangssituation.

Ernst Platner war ein berühmter akademischer Lehrer. Er war Arzt und Philosoph zugleich. Zu seiner Zeit war der Begriff des *philosophischen Arztes* der *Terminus technicus* für jemanden, der anthropologischen Fragestellungen nachging. Der grosse deutsche Romanautor Jean Paul Friedrich Richter hat bei Platner studiert, und seine Romane lesen sich in den vielen Anspielungen auf Platners Lehre wie eine anthropologische Grossbaustelle. Der Satiriker und Romancier Johann Karl Wezel eifert seinem

Lehrer Platner sogar darin nach, dass er selbst ein bedeutendes anthropologisches Lehrbuch schreibt: *Versuch über die Kenntniss des Menschen* (1784). Die Liste der wichtigen deutschen Schriftsteller, die sich auf diese neue Wissenschaft Anthropologie bezogen, ist freilich noch länger. Johann Martin Wieland wandelt sich von einem idealistischen Poeten zu einem ironischen Romanautor, als er mit einem der philosophischen Ärzte, dem Schweizer Johann Georg Zimmermann eine Briefkorrespondenz beginnt. Der spätere Dramatiker Friedrich Schiller schreibt an einer Doktorarbeit mit dem Titel *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* und beginnt seine schriftstellerische Laufbahn mit anthropologischen Fragen, die ihn zeitlebens nicht loslassen. Karl Philipp Moritz, der Verfasser des autobiographischen Bildungsromans *Anton Reiser*, gibt zugleich das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* heraus – der Begriff *Erfahrungsseelenkunde* ist als Verdeutschung von «Anthropologie» zu verstehen. Johann Gottfried Herder, der wichtigste Lehrer Goethes, ist in den 1770er Jahren mit einem dreimal umgeschriebenen Text beschäftigt, der den Titel *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* trägt.

Es sind die wichtigsten Autoren der Schriftstellergeneration zwischen 1770 und 1820, die direkt in Berührung mit der Anthropologie standen und meist selbst an der neuen Wissenschaft teilhatten. Es liegt die These nahe, die klassische deutsche Dichtung der Goethezeit habe eine ihrer wichtigsten Wurzeln in der Beschäftigung mit dem anthropologischen Diskurs.

Was eine etwas hausbackene Redeweise gerne als Bildungsideal bezeichnet, wäre mithin wesentlich präziser zu reformulieren. Die Frage danach, wie Körper und Seele im Menschen als gebildete Einheit zusammen kommen, ist eine genuin anthropologische Fragestellung.

Das Bildungsideal der Goethezeit entspringt dem anthropologischen Wissenschaftskonzept – das Wort *Bildung* stammt ja zum Teil selbst aus dem naturwissenschaftlichen Diskurs.

Ich möchte die These, dass die klassische deutsche Dichtung der Goethezeit eine ihrer wichtigsten Wurzeln in der Beschäftigung mit dem anthropologischen Diskurs hat, noch radikalisieren. Die Dichtung, vor allem der sogenannte Bildungsroman, war der diskursive Ort, an dem die Einheitsfrage überhaupt fruchtbar zu verhandeln war. Es zeigte sich nämlich, dass die Konjunktur der anthropologischen Lehrbücher rasch an einen toten Punkt kam. Das angestrebte Beweisziel, die Einheit des Menschen nachzuweisen, konnte bei Aufrechterhaltung der Descartesschen Prämissen in der Tat nicht durchgeführt werden. Wie soll man auch eine Einheit plausibel machen, wenn man anfangs behauptet, dass *res extensa* und *res cogitans* keinerlei Berührungspunkte haben und in sich abgeschlossene einfache Substanzen seien? Während also das neue wissenschaftliche Programm namens Anthropologie als Wissenschaft recht erfolglos blieb, wanderte die Fragestellung in die Dichtung hinüber und hat dort zur Entstehung der wohl wichtigsten Phase der deutschen Literatur beigetragen.

Die drei Modelle in der ärztlichen Praxis

Ich möchte kurz rekapitulieren. Ich habe zwei historische Modelle vorgestellt, nach denen das Reden über den Körper mit einem medizinischen Blick organisiert werden kann.

Das erste Modell war das vormoderne der *magia naturalis*. Der Körper wurde in seiner inneren Organisation als Medium und Durchlaufstation kosmischer Kräfte und Substanzen gedacht, die als Säfte im Inneren des Körpers fliessen. Der Körper wurde als zur Welt offen stehend konzipiert; er hatte sich harmonisch nach den natürlichen Umweltbedingungen auszurichten. Es wurde also ausgehend von einer Einheitsvorstellung gedacht. Ich habe die Vermutung formuliert, dass solche Vorstellungen an nicht wenigen Konzepten gegenwärtiger alternativer Heilmethoden beteiligt sind.

Das zweite Modell war das einer strikten Trennung von Leib und Seele. Als Stichwortgeber habe ich den Namen Descartes genannt. Wir finden die Unterscheidung

5 Man erkennt hier unschwer die Descartessche *res extensa* wieder.

6 Hier ist die wissenschaftliche Reformulierung der Descartesschen *res cogitans* zu finden.

7 Aus: Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig 1772, S. XVff.

zwischen einem seelenlosen Körper (*res extensa*) und einer körperlosen geistigen Tätigkeit (*res cogitans*). Zugleich ist diese Trennung die Startbedingung für die Erfolgsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaften – denn das Konkurrenzunternehmen der *magia naturalis* hat sich nicht durchsetzen können, obwohl es auf einigen plausiblen Grundannahmen fusst. In der Descartes'schen Trennung der zwei Dinge Denken und Körper findet sich schon mit fast terminologischer Genauigkeit die gängige Rede von der seelenlosen Apparatedizin auf der einen Seite und dem von aller Wirklichkeit entfernten Denken auf der anderen Seite vorgezeichnet.

Das dritte Modell habe ich angedeutet. Es ist das der in die schöne Literatur desertierten anthropologischen Fragestellung. Die Frage nach der Einheit des Menschen ist nach Descartes natürlich ganz anders zu stellen, als sie unter den Bedingungen der *magia naturalis* zu stellen war. Denn es ist klar, dass die Frage nach der Einheit vor allen Dingen ein *Bedürfnis nach Einheit* ist. Schon die These, dass die Einheitsfrage in der Dichtung verhandelt wird, zeichnet ja eine Art von Antwort vor. Die Einheit gibt es nicht mehr, sie kann nur noch simuliert werden – als Literatur, als bildliche Rede, als Beispielerzählungen von sich bildenden Individuen. Anders formuliert:

Wer nach Descartes und unter den Bedingungen der Anthropologie, also um 1800, nach der Einheit des Menschen fragt, wird nur mit Worten abgespeist. Ist das ein Grund zur Enttäuschung?

Als Literaturwissenschaftler möchte ich plausibel machen, dass Worte sehr viel ausrichten können und dass sie um so interessanter sind, je weniger sie einfache Lösungen anbieten.

In der ärztlichen Praxis wird man stets auch mit den drei skizzierten Modellen konfrontiert sein. Es wird Patienten geben, die einem der Modelle zuzuordnen sind, so z.B. dem technoiden Typus, der für seine Körpermaschine das exakt angepasste Medikament haben möchte und den Arzt als eine Art von Mechaniker in Sachen Körper an-

sieht. Man wird den Patienten finden, der das Gesamtsystem seiner Körper-Seele-Einheit gepflegt wissen will und ungerne bereit ist, auf die impliziten Prämissen der *magia naturalis* zu verzichten. Und selten zwar, aber doch, wird man den ironischen Patienten kennen, der die Frage nach seiner Einheit in die Rede über sie verschoben hat.

Drei Modelle also:

- Einheit vor Descartes, als *magia naturalis* harmonisch und kosmisch ausgreifend;
- Trennung mit Descartes, technoid und hochrational;
- Rede über Einheit nach Descartes: ironisch, komplex, verwunden.

Den drei Modellen entsprechen Redeweisen und Metaphern, Vorstellungen und Körperbilder, Habitus und Identitätskonzepte, wahrscheinlich auch Gender-Zuordnungen und Bildungsvoraussetzungen. Vielleicht wird sich auch der praktizierende Arzt irgendwo im Kontinuum dieser Modelle verorten, und vielleicht wird er sie flexibel benutzen, weil manchmal das eine Modell besser greift als das andere.

Ganzheit des Menschen in der Literatur

Ich möchte nun zum dritten Modell kommen, der literarischen Rede über die anthropologische Frage nach der Ganzheit des Menschen. Prominente literarische Texte, die diese Fragestellung verhandeln und ihr bis in den Aufbau ihrer ästhetischen Formation verpflichtet bleiben, sind Wielands *Geschichte des Agathon*, Moritz' *Anton Reiser*, Schillers *Geisterseher*, Jean Pauls Romane, Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Es handelt sich um die sogenannten Bildungsromane. Der Terminus *Bildungsroman* legt nahe, es würden hier Individuen gebildet und zu einer harmonischen Ganzheit geführt. So hat es eine lange Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft auch sehen wollen. Genau betrachtet, sind die Romane aber Katastrophengeschichten. Ich möchte auch hier wieder den Weg über die Medizin- und Körpergeschichte nehmen.

Etwa in der zweiten Hälfte des 18. Jh. setzt

sich Harveys Entdeckung durch, dass das Blut nicht aus dem Körper entweicht, sondern im Blutkreislauf verbleibt. Notwendigerweise veränderte diese Entdeckung das Bild von der anthropologischen Konstitution des menschlichen Körpers grundlegend. Der Körper verfügt nämlich nun über ein zirkuläres System, das ihn zu weitgehend autonomer Selbstregulierung befähigt. Wir haben also mit dem Blutkreislauf eine selbstbezügliche Ganzheit als physiologische Gesamtorganisation des Körpers vorliegen. Sie unterliegt einer Kreislauftheorie, in der alles andere folglich auch über interne kybernetische Selbststeuerung und nicht mehr über hydraulische Säftekanäle strukturiert ist. Wo sich vorher ein Kranker durch Aderlass von seinem Blutüberschuss erleichterte, entsteht nun in der modernen Anthropologie der Typ des nervösen Bluthochdruck-Menschen, der seinen erhöhten Flüssigkeitspegel in gesteigerte Anspannung und Aktivität überführt und folglich sein gesamtes System als Inbegriff eines nervösen Leibes emporfahren muss. An die Stelle der vormaligen Säfte tritt damit der Begriff der Nerven beziehungsweise der Fibern oder des nervös integrierten Organismus. Der nervöse Organismus ist ein zirkuläres, energetisches und dezentrales Netzwerk, das aus einer komplexen Systemintegration vielfacher Körpersysteme besteht und über Kraftbegrifflichkeiten eher denn über Säftebegrifflichkeiten gedacht wird. Die humoralen Ströme des vorherigen Körpers werden jetzt zu nervösen Reizreaktionen, zu denen andere Integrationsmodi gefunden werden müssen.

Man versteht, dass nunmehr der Anteil des Denkens, der geistigen Produktivität, näher an den neuen nervösen Körper heranrückt, als es in dem vorherigen Körper-System mit seiner hydraulischen Pumpenvorstellung notwendig war.

Der neue nervöse Körper geht also eine sehr enge Allianz mit dem Denken seines Besitzers ein, und er reguliert sich selbst. Das heisst auch: Er schliesst sich gegen andere Körper ab. Die Körper werden mithin

autonom, so dass gleichsam eine Trockenlegung des Zwischenraums zwischen ihnen stattfindet. Die neue Anthropologie der späten Aufklärung legt also den sympathischen Raum, den Raum der Flüssigkeit und des Säfteaustausches zwischen den vordem offenen Körpern, trocken, und sie erlässt Hygienevorschriften, die dafür sorgen, dass das flüssige und feuchte Milieu, das zwischen den Körpern vermittelt hat und ihre Grenzen zum Verschwimmen brachte, ausgetrocknet wird. Die Körper stehen nun als jeweils in sich abgeschlossene und für sich integrierte Systeme zueinander.

Wenn ein jeder Körper mit sich selbst beschäftigt ist und es zwischen verschiedenen Körpern kein Medium des flüssigen Austausches gibt, dann vereinzeln und isolieren sie sich gegeneinander und brechen damit eine elementare Kommunikation ab. Haben sich vorher die verschiedenen Säfte wie kommunizierende Röhren zueinander verhalten, so bricht nun dieses System der Kommunikation weg. Jeder ist zu sich selbst und für sich selbst nervös, jeder richtet sich in seinem Denken und Körper selbst ein.

Die Schlussfolgerung stellt sich ganz unmittelbar ein. Körper, die sich in sich verschliessen und sich zuerst einmal mit ihrem eigenen Denken verknoten, kommen in Kommunikationsprobleme zu den benachbarten, auch in sich verknoteten Körpern. Wir sind folglich in der Moderne angekommen.

Wo Kommunikationsmöglichkeiten verloren gehen, müssen sie auf andere Weise und in anderen Medien wieder hergestellt werden. Verlorene Kommunikationen werden also ersetzt, kompensatorisch substituiert. Dies ist der Ort, an dem die neue Literatur ihre Rolle spielt. Empfindsame Frauenzim-

mer weinen jetzt nicht mehr sympathetisch in Gesellschaft anderer Individuen und durch sie veranlasst, sondern mit dem Buch in der Hand und durch es vermittelt. So in der folgenden Abschiedsszene eines empfindsamen Romans aus dem Jahre 1776:

Sie setzten das Licht aus dem Zimmer in die Kammer, weil ihnen die Dämmerung lieber war, und weil sie so die Blitze, die immer häufiger wurden, besser sehen konnten. [...] Kronhelm schlang um Theresen seinen Arm; vor ihnen lag der Messias, und zwar die Stelle von Semida und Cidli aufgeschlagen, die sie vorher noch einmal gelesen hatten.⁸ Das Gewitter zog immer näher, und man hörte schon von fernher donnern. Sie traten ans Fenster, und sahn dem Blitzen zu. Einmal wurden sie durch einen Blitz so geblendet, dass sie beyde zurückfuhren, einige Augenblicke nichts, als blaues Licht um sich her sahen, sich anblickten und schwiegen. – Gott! dachte Kronhelm, wenn der uns getödtet hätte! Und doch, dachte er zugleich, es wäre gut! Ich wär mit ihr gestorben! Er sah sie an; ein Blitz erleuchtete ihr Gesicht; es sah blass aus, und das Aug war nass, und glänzte. Er streichelte ihre Wangen; Sie waren von den Thränen ganz benetzt und kalt – [...] Sie setzten sich wieder an den Tisch; Therese stützte ihr Gesicht auf ihre Hand, und neigte sich über den Messias her. Ihre Seele ward nun auf Einmal heftiger bestürmt; der Gedanke an die immer näher rückende Trennung faste sie ganz; ihr Busen schlug heftiger; ein Seufzer folgte dem andern, und Kronhelm hörte die Thrämentropfen auf das Buch fallen. Er ergriff ihre Hand; sie führte die seinige auf das Buch, und er fühlte, dass es nass war.⁹

Nicht mehr die Körper kommunizieren direkt, sondern sie brauchen ein Medium, das zu derjenigen Verflüssigung beiträgt, die nach ihrer Trockenlegung nun durch Diskurse, Reden und Literatur erzeugt werden muss. In der empfindsamen Szene kommen Leib und Seele nur unter Literaturbedingungen, über den Umweg des Buches, zusammen. Die Träne (und damit das Gefühl selbst) ist ein Resultat der Lektüre und ihr

Ort ist das Papier. Die Individuen finden realiter nicht zusammen, aber idealiter ziemlich intensiv. Freilich nimmt Millers empfindsamer Roman *Siegmund* genau diese harte und desillusionierende Reflexion, dass alle emphatische Verschmelzung nur ein Papiertiger ist, nicht wirklich in die Romankonstruktion auf. Aber die genannten «Bildungsromane» artikulieren das Wissen davon, dass sie Bildung stets nur als misslingende, im Bruch und in der Krise darstellen, und sie sprechen es auch aus. Ich zitiere aus Moritz' Roman *Anton Reiser*:

Was am sonderbarsten war, so geriet er durch sein beständiges Nachdenken und In sichgekehrtheit sogar auf den Egoismus, der ihn beinahe hätte verrückt machen können.

Weil nämlich seine Träume grösstenteils sehr lebhaft waren und beinahe an die Wirklichkeit zu grenzen schienen, so fiel es ihm ein, dass er auch wohl am hellen Tage träume und die Leute um ihn her, nebst allem, was er sahe, Geschöpfe seiner Einbildungskraft sein könnten.

Dies war ihm ein erschrecklicher Gedanke, und er fürchtete sich vor sich selber, sooft er ihm einfiel, auch suchte er sich dann wirklich durch Zerstreung von diesen Gedanken loszumachen.¹⁰

Wir finden an dieser Stelle des autobiographischen Romans von Karl Philipp Moritz aus dem Jahre 1785 das Stichwort des Egoismus. Gemeint ist damit der metaphysische Egoismus beziehungsweise der Solipsismus, der sich krisenhaft einstellt, wenn sich Körper und Denken miteinander so verbinden, dass ihnen der Bezug zur Außenwelt verloren geht. Genau dies habe ich ja eben als einen grundsätzlichen mentalitätsgeschichtlichen Vorgang im 18. Jahrhundert benannt. Anton Reiser stellt sich hier unter den Verdacht – unter den, wie es heisst, *erschrecklichen Gedanken* –, dass alles, was er tagsüber wahrnimmt, nichts anderes sein könnte als Geschöpfe seiner Einbildungskraft. Er kann die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Traum kategorial nicht mehr fixieren, so dass ihm seine Alpträume zu Wirklichkeit werden und die Wirklichkeit zum Albtraum. Anton Reiser verliert buchstäblich den Zusam-

⁸ Es handelt sich hier um eines der berühmtesten Bücher des 18. Jahrhunderts: Klopstocks empfindsamen Bibelespos *Der Messias*.

⁹ Aus: Johann Martin Miller, *Siegmund*. Eine Klostersgeschichte. Leipzig 1776. Erster Theil, S. 421f.

¹⁰ Karl Philipp Moritz: *Anton Reiser*. Ein psychologischer Roman, Frankfurt am Main 1979, S. 37.

menhang mit der Welt und deshalb den Zusammenhalt der eigenen Identität. Man kann eine ganze Terminologie der Zerrei- sung und der Zerrüttung in diesem Roman nachweisen. Wir stossen hier auf die Signatur des modernen Melancholikers, der seine eigene Subjektsintegration nicht mehr leisten kann, weil, so behaupte ich, ihm die metaphysische Konstanzgarantie für das Vorhandensein von Aussenwelt abhanden gekommen ist. Auf sich und seine anthropologische Konstitution zurückgeworfen, hat dieses Subjekt nicht mehr die Möglichkeit, sich der Objektivität der Welt zu versichern.

Das Projekt der Bildung versucht auf diese pathologische Grundanlage des modernen Individuums zu reagieren, aber es ist klar, dass Bildung selbst von der *Pathogenese des modernen Subjekts* gezeichnet ist. Bildung ist ein immanentes Moment dieser Pathogenese und kein Ausweg aus ihr.

Ich komme zu einem weiteren Zitat, es stammt aus Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* und es findet sich dort in den *Bekanntnissen einer schönen Seele*:

Es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte; sie sah den Körper selbst als ein ihr fremdes Wesen an, wie man etwa ein Kleid ansieht. Sie stellte sich mit einer ausserordentlichen Lebhaftigkeit die vergangenen Zeiten und Begebenheiten vor und fühlte daraus, was folgen werde. Alle diese Zeiten sind dahin; was folgt, wird auch dahingehen, der Körper wird wie ein Kleid zerreißen, aber Ich, das wohlbekannte Ich, Ich bin.¹¹

Wir hören hier, wie die Stiftsdame in ihren schlaflosen Nächten Seelenuntersuchungen anstellt. Sie sieht ihren Körper als ein fremdes Wesen an, etwa wie man ein Kleid ansieht. Der Pietismus in diesen Formulierungen liegt auf der Hand, aber es steckt mehr dahinter. Die wiederum auf den Solipsismus und auf den Wahnsinn zurückgeworfene forcierte Selbstbeobachtung kann zu keiner harmonischen Integration finden – und zwar gerade deswegen nicht, weil diese Integration so ausserordentlich gewaltvoll versucht wird.

In Goethes *Wilhelm Meister* folgt eine ganze Reihe von literarischen Figuren den manifest gemachten Zerstückelungsphantasmen. Es ist natürlich Mignon, es ist der Harfner, es ist Philine, es ist anfangs auch Wilhelm Meister, der sich diesen Problematiken der Selbstfindung ausgeliefert sieht und Gefahr läuft, sich zu dissoziieren. Allerdings hat Goethes Roman im Gegensatz zum düsteren und melancholischen Ausgang des Moritzschen *Anton Reiser* einen Ausweg aus der Malaise gefunden, und auch dieser Ausweg ist unter dem Namen Anthropologie zu beschreiben. Es ist ein Ausweg, an dem in diesem Roman allerlei philosophische Ärzte mitzuwirken haben. Der Ausweg, den zu beschreiben ich die Zeit nicht mehr habe, besteht allerdings in einer massiven Reduktion und Selbstzurücknahme. Wilhelm Meister macht am Ende seine Identitätsfragen so klein und peripher, dass die dann einkehrende Ruhe jedenfalls als Antwort auf die Fragen nach der Ganzheit des Menschen nicht überzeugen kann.

Wenn die anthropologische Frage nach der Ganzheit des Menschen auf die Literatur führt und diese mit Subjektskonzepten antwortet, die von der Pathogenese des Individuums ausgehen, dann zeigt sich überdeut-

lich, dass die Antwort auf die Frage nach der Ganzheit des Menschen in die Exposition des Problems verlagert wird.

Man hat die Hermeneutik, also die Kunst der Auslegung, einmal auch so definiert: Anstatt auf Fragen Antworten zu geben, kann man auch die Frage nach der Frage stellen. Würde man also gefragt werden, wie es medizinisch, unter den Bedingungen einer ausdifferenzierten Technologie, mit der Ganzheit des Menschen steht, dann könnte eine Antwortstrategie lauten, dass diese Ganzheit selbst nur als Phantasma eines Diskurses, der als in Permanenz versetzter zu führen ist, denkbar sei.

Ich glaube, dass jede Antwort, die eine Ganzheit materialiter behaupten wollte, auf die Modelle der *magia naturalis* oder ihrer gegenwärtigen Stellvertreter zurückfallen müsste.

Dennoch ist das Ganzheitsbedürfnis ernst zu nehmen, als Bedürfnis. Historisch, in der Konstellation um 1800, hat die kluge Antwort gelautet: Man schreibe oder lese die Literatur, welche die Frage selbst in den Zustand der Permanenz versetzt.

Es entsteht ein Universum der Rede und der Texte, es entsteht, was wir Kultur nennen.

Ein Teil von ihr ist die Idee der Ganzheit und sie selbst, die Kultur, ist eine andere Form von Ganzheit. Eine positive Bestimmung dieser Ganzheit ist freilich von einer Literatur, die Subjekts-genese von ihrer Krise her denkt, nicht zu erwarten.

Prof. Dr. phil. Ralf Simon
Deutsches Seminar der Universität Basel
Nadelberg 4
Engelhof
CH-4051 Basel
ralf.simon@unibas.ch

¹¹ Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: Goethe, Werke (Hamburger Ausgabe), München 1982, Bd. 7, S. 415.