

I. Ähnlich, Anders, Einzigartig¹

Sich selbst Vergleichen und die Historisierung des autobiographischen Schreiben

Walter Erhart, Lena Gumpert, Simon Siemianowski

In einem nachträglichen Vorwort zu seinen *Confessions* (1782) präsentiert Jean-Jacques Rousseau seine Autobiographie als Dokument für die vergleichenden Wissenschaften: »ein einzigartiges und nützliches Werk, das als erstes Vergleichsstück beim Studium der Menschen dienen kann.«² Der*Die Leser*in halte bereits den ersten Zeilen des Haupttextes zufolge ein »einzigartiges« Werk in den Händen: »Ich beginne ein Unternehmen, das ohne Beispiel ist und das niemand nachahmen wird.«³ Die Gattung und die Redeformen dieser Autobiographie, die damit beispielhaft vorgelegte Enthüllung und Präsentation des eigenen Lebens, zielen auf die Einzigartigkeit dieses sich selbst beschreibenden Menschen: »Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe.«⁴

-
- 1 Eine Vorfassung dieses Kapitels wurde in einer Research Class der »Bielefeld Graduate School of History and Sociology« und des Sonderforschungsbereichs 1288 »Praktiken des Vergleichens« vorgestellt und diskutiert. Wir danken den Doktorand*innen des SFB für Kritik, Kommentare und Hinweise.
 - 2 Jean-Jacques ROUSSEAU: Die Bekenntnisse und Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, München 1978, S. 7. (»un ouvrage unique et utile, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l'étude des hommes«) Jean-Jacques ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres Complètes* Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 3.
 - 3 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.
 - 4 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

In den berühmt gewordenen Eingangssätzen der *Confessions* weist Rousseau die eigene Vergleichbarkeit ab und betont die radikale Differenz des* der Autobiographen*in zu anderen Menschen als eine Art *raison d'être* des gesamten Vorhabens: »Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.«⁵ Statt des Komparativs »besser« (»mieux«), der den Wert und die Konkurrenz der Menschen untereinander zu messen verstünde, verweist die »Andersheit« auf ein inkommensurables Selbst. Dennoch, soll die Autobiographie als ein »Vergleichsstück« dem Studium der Menschheit dienen, ist sie offensichtlich darauf ausgelegt, Vergleiche zu initiieren. Scheinbar ist hier eine grundsätzliche Paradoxie des modernen autobiographischen Schreibens formuliert: Das Selbst wird als unvergleichbar vorausgesetzt, im selben Zug aber mit anderen verglichen und in Relation zu (Mit-)Menschen gesetzt. Zumeist gilt die von Rousseau prominent behauptete Einzigartigkeit eines unvergleichlichen Ich sogar als die *differentia specifica* moderner Autobiographien.

Wenig Beachtung erfuhr hingegen bisher die Praxis des Vergleichens selbst. Die paradoxe Spannung zwischen Vergleichsvollzug und Unvergleichbarkeitsbehauptung sowie die ihr zugrundeliegende Eigenschaft des Vergleichens, sowohl Ähnlichkeit als auch Differenz zu adressieren, deuten auf ihre mögliche Bedeutung für unterschiedliche Formen der Selbstthematisierung hin. Diesem vermuteten Potential nähert sich das vorliegende Kapitel zunächst explorativ und fragt ausgehend von Rousseau nach möglichen Funktionen von Selbstvergleichen in autobiographischen Texten sowie nach Möglichkeiten, die ihnen zugrundeliegende Praxis des Selbstvergleichens zu historisieren.

Rousseaus »Bekanntnisse« und die moderne Paradoxie des Vergleichens

Der Beginn von Rousseaus *Confessions* gilt seit langem als *locus classicus* der modernen Autobiographie. Bereits die sich anschließenden Beschreibungen betonen die Einzigartigkeit des kindlichen Charakters, indem dieser sich nämlich dem Verständnis und der Einordnung in bekannte Verhaltensweisen entzieht. Statt zu »vergleichen« und aus der zeitlichen Distanz des Autobiographen die erinnerte Kindheit in Ordnungsmuster und Verständnishorizon-

5 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekanntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

te einzufügen, bekennt Rousseau vielmehr die auch retrospektive Undurchdringlichkeit der eigenen kindlichen Existenz. So bleibt die lückenhafte Erinnerung an ein von der Tante gesungenes Kinderlied ein nicht aufzulösendes Rätsel: »eine Seltsamkeit, die ich nicht begreife«⁶. Und wenn Rousseau jenes sich damals entwickelnde, »zugleich stolze und zärtliche Herz«⁷, jenen »weichliche(n) und doch unbändige(n) Charakter«⁸ präsentiert, bleibt das so beschriebene (Kindheits-)Ich gerade in dieser nicht zu begreifenden Mischung und Rätselhaftigkeit unbestimmt und unverständlich. Das Kinderspiel mit dem Vetter Bernhard markiert folglich eine Episode, die sich der vergleichenden Betrachtung von Kindheiten – dem »Studium der Menschen«⁹ – gerade entzieht: »Diese Bemerkungen mögen kindisch sein, aber sie bieten ein Beispiel, das vielleicht einzig ist, seit es Kinder gibt.«¹⁰ Die rhetorischen Abschwächungen in diesen Erinnerungen an die eigene Kindheit wiederum (»si l'on veut«, »peut être«, »[j]e crois«¹¹) heben die eingangs proklamierte Einzigartigkeit mancher Charakterzüge zusätzlich hervor, indem sie das noch nie vermessene Terrain eines solchen ›Individuums‹ explorativ beschreiben: »Ich glaube, daß nie ein Wesen unsrer Art von Natur weniger eitel war als ich.«¹²

Solche und ähnliche Passagen haben dazu geführt, den häufig mit Rousseau in Verbindung gebrachten Einsatzpunkt moderner Autobiographik mit der prätextierten »Unverwechselbarkeit«¹³ des erzählten Charakters, der ›uniqueness‹ und ›incomparability«¹⁴ des*der Autobiographen*in in Verbindung

-
- 6 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 15. (»un caprice auquel je ne comprends rien«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 11.
- 7 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 16. (»ce cœur à la fois si fier et si tendre«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 12.
- 8 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 16. (»ce caractère efféminé mais pourtant indomptable«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 12.
- 9 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 7. (»l'étude des hommes«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 3.
- 10 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 17f. (»Ces remarques sont, si l'on veut, pueriles, mais il en résulte pourtant un exemple peut être unique, depuis qu'il existe des enfants«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 14.
- 11 Ebd.
- 12 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 18. (»Je crois que jamais individu de notre espèce n'eut naturellement moins de vanité que moi«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 14.
- 13 Martina WAGNER-EGELHAAF: Autobiographie, Stuttgart/Weimar ²2005, S. 165.
- 14 Vgl. Eli FRIEDLANDER: Rousseau's Autobiographies, in: Maria DIBATTISTA/Emily Ondine WITTMAN (Hg.), The Cambridge Companion to Autobiography, Cambridge 2014, S. 59.

zu bringen: »the very exemplification of the self's relation to itself that is always inherently unique and incomparable.«¹⁵ Zugleich aber klassifiziert Rousseau seine ›Bekanntnisse‹ als Modell und ›Teilstück‹ jenes vergleichenden Studiums der Menschen, das in Verbindung mit der vergleichenden Anatomie die wissenschaftliche Methode des ›Vergleichens‹ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast überall in Europa auch für die Anthropologie zugrunde legte.¹⁶

Bereits hier – zu Beginn seiner *Bekanntnisse*, aber vor allem in den nachgelassenen Entwürfen und Kommentaren zu seiner Selbstbiographie – beschreibt Rousseau die ganze Paradoxie des Unternehmens. Wer sich als ›besser‹ (»mieux«)¹⁷ bezeichnet, ordnet sich selbst durch den Komparativ von vornherein in Vergleichsmaßstäbe ein, das Anderssein (»autre«) hingegen setzt auf den bloßen Unterschied und weist Vergleichsmaßstäbe zunächst ab. Gerade die ›Einzigartigkeit‹ und die ›Unvergleichbarkeit‹ des präsentierten Selbst aber werden vorgelegt zum Vergleich: »Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, [...] Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.«¹⁸ Die Behauptung der radikalen Andersheit negiert den Komparativ (»mieux«), provoziert aber mit fast derselben Schreibgeste den Vergleich. Schon das französische Wort »semblables«, den ›Meinesgleichen‹ und ›Ähnlichen‹, denen sich der Mensch in seiner ganzen ›Naturwahrheit‹ präsentieren möchte, ist paradox, widerspricht der Autor damit doch seiner in derselben Passage behaupteten ›Andersheit‹.

Die Unvergleichbarkeit – Ablehnung des Komparativs, radikale Differenz des Eigenen und des Anderen – führt offensichtlich auf die Frage nach Ähnlichkeiten und Unterschieden zurück. Und auch der Leser ist wie der Autobiograph ganz ›anders‹, soll den ›Anderen‹ jedoch als einen ›Ähnlichen‹ vergleichend in den Blick nehmen. Damit ist die Paradoxie ansatzweise auch wieder entschärft, denn diese ›Ähnlichkeit‹ ist auf einer anderen Ebene angesiedelt: Ähnlich sind sich die Menschen lediglich darin, dass jeder singular,

15 Ebd.

16 Vgl. Michael EGGERS: Vom Wissen zur Wissenschaft. Vergleich. Analogie und Klassifikation als wissenschaftliche Ordnungsmethoden im 18. und 19. Jahrhundert, in: Michael EGGERS (Hg.), Von Ähnlichkeiten und Unterschieden. Vergleich, Analogie und Klassifikation in Wissenschaft und Literatur (18./19. Jahrhundert), Heidelberg 2011.

17 J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

18 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekanntnisse (Anm. 2), S. 9. (»Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; [...] Si je ne vau pas mieux, au moins je suis autre«) J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 5.

einzigartig ist, und damit wird für Rousseau auch der Vergleich – die Idee des »Vergleichsstücks« – wieder möglich und zentral.

In den nicht publizierten Vorstudien seiner Autobiographie (*Mon Portrait, Ébauches des Confessions*) wird deutlich, dass Rousseau mit dem »Vergleichen« nicht nur eine entscheidende Funktion seines autobiographischen Unternehmers reflektiert, sondern ein grundlegendes Dilemma der autobiographischen Selbst- und Fremdbezüge entfaltet. Rousseau möchte den Menschen mit seinem autobiographischen Text, dem Versuch einer grundsätzlich »neuen Gattung«, einen »Dienst« erweisen, indem er ihnen durch das »getreue Bild« seiner selbst auch zur eigenen Selbsterkenntnis verhilft.¹⁹ Bevor der Mensch überhaupt behaupten könne, er kenne die Menschen, müsse er sich selbst kennen. Rousseaus Selbsterkenntnis ist hier nach dem Modell des Augustinus gestaltet, freilich in einer spezifischen Umkehrung, die anstelle des Augustinischen Gottes – man könne Gott nur erkennen, wenn man sich selbst erkannt habe²⁰ – nunmehr den Menschen selbst setzt. Die Menschenkenntnis aber wird auf diesem Weg ein ähnlich mühsames, entbehrungsreiches und lebenslang andauerndes Unterfangen wie die Erkenntnis Gottes, da sie oftmals noch nicht in die Tiefen eines Selbst vorgedrungen ist, die Rousseau offenbar als erster freizulegen meint. Wie nämlich sollten die im 17. und 18. Jahrhundert geläufigen Phrasen der Selbst- und der Menschenkenntnis überhaupt Bestand haben (»wenn es sogar wahr ist, dass jemand sich selbst kennt«)²¹, da doch jemand, der über sich selbst offen und schonungslos spricht, bisher nichts habe, womit er dies überhaupt »vergleichen« kann: »Wie kann man ein Wesen allein durch die in ihm selbst liegenden Berichte bestimmen, ohne es mit nichts zu vergleichen?«²²

Das »getreue Bild« (»image fidelle«) eines autobiographisch präsentierten Anderen dient demnach dem in der Lektüre vollzogenen (Selbst-)Vergleich,

19 Jean-Jacques ROUSSEAU: *Mon Portrait*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres Complètes* Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1120 (»Je conçois un nouveau genre de service à rendre aux hommes : c'est de leur offrir l'image fidelle de l'un d'entre eux afin qu'ils apprennent à se connoître«).

20 Vgl. AUGUSTINUS: *Confessiones* – Bekenntnisse, Erstes Buch, eingel. übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, München 1955, S. 12-21.

21 Jean-Jacques ROUSSEAU: *Ébauches des confessions*, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres Complètes* Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1148 (»s'il est vrai même que quelqu'un se connoisse«). (Übers. W.E.).

22 Ebd., (»car comment bien déterminer un être par les seuls rapports qui sont en lui-même, et sans le comparer avec rien?) (Übers. W.E.).

und wenn jemand wie Rousseau von sich selbst zu erzählen beginnt, besitzt der*die Leser*in jenes »Vergleichsstück« (»pièce de comparaison«)²³, auf das Rousseau in seinen Entwürfen immer wieder aufs Neue zu sprechen kommt. Ohne den Umweg über Autobiographien – so Rousseau – bliebe die Selbst- und Menschenkenntnis auf halbem Wege stehen. Man solle eben nicht, wie es die gemeine ›Menschenkunde‹ (»la connaissance des hommes«) vorgebe, aus der eigenen Perspektive über die Anderen urteilen, sondern zuerst die innere Welt eines Anderen »lesen« und studieren.²⁴

Die ›Unvergleichbarkeit‹ und ›Einzigartigkeit‹ des autobiographischen Ich stehen am Beginn der *Confessions*, das ›Vergleichen‹ des (Leser*innen-)Selbst mit dem*der präsentierten Anderen aber wird als Funktion der Autobiographie propagiert. Rousseau begründet mit seinen *Confessions* das moderne Genre der »Selbstbekenntnisse«, das in der Bezugnahme auf Augustinus zugleich auf ein bereits etabliertes autobiographisches Sprechen verweist.²⁵ Mit der Praxis des Vergleichens benennt Rousseau eine zutiefst paradoxe Struktur der Gattung, die sich auf ihre Entstehung sowie auf ihre Wirkung und Funktion bezieht. Die Herausforderung, das unvergleichliche Subjekt zum Vergleich anzubieten, bedient sich einer grundlegenden Eigenschaft des Vergleichens, immer zugleich Ähnlichkeit und Differenz im Spiel zu halten. Die Paradoxie einer vergleichbaren und unvergleichbaren Differenz und ›Andersheit‹ kann in zweierlei Hinsicht aufgelöst werden. In ihrer je eigenen Unvergleichbarkeit sind sich auf der einen Seite die Menschen ›ähnlich‹ (und darin vergleichbar), es fehlen jedoch sämtliche Vergleichsmaßstäbe, und der Vergleich – so die geläufige Lesart der *Confessions* und von Rousseau – wird schlicht abgewiesen. Auf der anderen Seite mag jede*r auf seine*ihre eigene Art ›unvergleichbar‹ sein, besitzt jedoch auf einer gleichsam unteren Ebene Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeiten, die sich in ihrer Kombination jeweils anders zu einem ›unvergleichlichen‹ Selbst zusammensetzen. Das

23 Ebd., S. 1149.

24 »[...] cette règle unique et fautive de juger toujours du cœur d'autrui par le sien [...] tandis qu'au contraire il faudroit souvent pour connoître le sien même, commencer par lire dans celui d'autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on puisse avoir du moins une pièce de comparaison; que chacun puisse connoître soi et un autre, et cet autre ce sera moi.« Ebd., S. 1149.

25 Vgl. Christian MOSER: Jean-Jacques Rousseau: *Les Confessions [The Confessions]* (1782/1789), in: Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.), *Handbook of Autobiography/Autofiction*, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1554-1572.

Sich-Selbst-Vergleichen markiert eine zentrale Fragestellung des autobiographischen Schreibens, zugleich weist der Stellenwert des Vergleichens hier weit über die engere autobiographische Praxis hinaus.

Im Hintergrund der neuen Bestimmung des autobiographischen Vergleichens bei Rousseau steht eine kulturkritische Intervention. Innerhalb des von Rousseau im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) kritisierten Gesellschaftszustands ist jede Wahrhaftigkeit der Selbstpräsentation unwahrscheinlich geworden. Anders als im hypothetisch konstruierten Naturzustand haben die Menschen im Gesellschaftszustand die habituelle Gewohnheit angenommen, sich selbst im Spiegel der Anderen zu betrachten; die Zivilisation brachte sie immer mehr dazu, statt der ursprünglichen Fähigkeit zur Vervollkommnung (*perfectibilité*) und der naturgemäßen Selbstliebe (*amour de soi*) ihre Selbstsucht (*amour propre*) zu kultivieren sowie den Zustand der Ungleichheit (*inégalité*) durch permanente Abgrenzung und Konkurrenz beständig zu vertiefen. Der Mensch im Naturzustand ist der einzige Zuschauer (»le seul spectateur«) und der einzige Richter (»le seul juge«) seiner selbst; ein aus dem Vergleichen resultierendes Gefühl der Selbstsucht habe dort nicht existiert:

»Wohlverstanden: ich sage, daß in unserem primitiven Zustand, im wahren Naturzustand, die Selbstsucht nicht vorkommt. Da jeder Mensch als einzelner sich allein zum Zuschauer hat, der ihn beobachtet, als das einzige Wesen im Universum, das sich für ihn interessiert, als der einzige Richter über seine eigenen Verdienste, kann unmöglich ein Gefühl in seiner Seele keimen, das seine eigene Quelle in Vergleichen hat, die über seinen Horizont hinausgehen.«²⁶

Der in Rousseaus *Discours* beschriebene Prozess der Zivilisation besteht in der wachsenden Aufmerksamkeit für Unterschiede und Ungleichheiten, in der Ausbildung einer Sprache, die immer schon den Komparativ impliziert.

26 Jean-Jacques ROUSSEAU: *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes* (1755), in: Kurt WEIGAND (Hg.), *Jean-Jacques Rousseau: Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg 1983, S. 168+170. »dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas; car chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment, qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son âme.« Ebd., S. 169+171.

Rousseau schreibt auf diese Weise eine Art Kulturanthropologie und Zivilisationsgeschichte des sozialen Sich-Vergleichens:

»Diese wiederholte Aufmerksamkeit auf Wesen, die von ihm selbst und auch untereinander verschieden waren, mußte natürlicherweise im Geist des Menschen die Wahrnehmung gewisser Beziehungen veranlassen. Diese Beziehungen, die wir durch Worte wie groß, klein, stark, schwach, schnell, langsam, feige, kühn ausdrücken und andere ähnliche Begriffe, die miteinander je nach Bedürfnis und fast ohne Nachdenken verglichen wurden, brachten in ihm endlich eine Art von Reflexion hervor.«²⁷

Um sich fortlaufend ›ungleich‹ zu machen, ist das ›Vergleichen‹ im Ausgang des von Rousseau imaginierten Ursprungs der Menschheit stets präsent. So wie die meisten Menschen sich im Vergleichen mit Anderen als eher ›besser‹ darstellen und sich in einem Wettbewerb um öffentliches Ansehen befinden, so ist das gesamte soziale gesellschaftliche Leben durch Nachahmung, Ehrsucht und Verstellung geprägt. Schließlich stellt man sich in jeder Gesellschaft – so Rousseau wiederum in *Mon Portrait* – immer anders dar als man ist; zerstreut und stets damit beschäftigt, »sich anderen gegenüber zu verstellen« (»contrefaire avec les autres«), ist es gänzlich »unmöglich« geworden, sich selbst zu (er)kennen.²⁸

Die radikale Geste der Aufrichtigkeit zu Beginn der *Confessions*, das »Innere« ganz »enthüllt« beziehungsweise »entschleiert« zu haben (»j'ai dévoilé mon intérieur«),²⁹ soll das Selbst gewissermaßen ohne die mit dem Gesellschaftszustand verbundenen verfälschenden Einflüsse präsentieren; diese Haltung und die Lektüre sollen auch dem*der Leser*in die Möglichkeit

27 Ebd., S. 194. »Cette application répétée des êtres divers à lui-même, et des uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin, et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion [...]« Ebd., S. 195.

28 »Il est impossible qu'un h[omme] incessamment répandu dans la société et sans cesse occupé à se contrefaire avec les autres, ne se contrefasse pas un peu avec lui même et quand il auroit le tems de s'étudier il lui seroit presque impossible de se connoître.« J.-J. ROUSSEAU: *Mon Portrait* (Anm. 19), S. 1121.

29 J.-J. ROUSSEAU: *Die Bekenntnisse* (Anm. 2), S. 9. J.-J. ROUSSEAU: *Les Confessions – Livre Premier* (Anm. 2), S. 5.

eröffnen, sich dem gesellschaftlichen Zugriff zu entziehen.³⁰ Die Rhetorik der ›Unvergleichbarkeit‹ dient dem Nachweis einer ›eigenen‹ und besonderen ›Natur‹, die von den Verstellungs- und Vergleichsprozeden noch nicht tangiert ist: »The autobiographical turn to the incomparable and the unique can thus be seen as showing nature in the midst of society.«³¹

Rousseau imitiert und usurpiert den religiösen Gestus der Augustinischen *Confessiones*, indem er die Bekenntnisform aufnimmt und die entsprechend adressierte Instanz Gottes konsequent austauscht gegen die Öffentlichkeit, die Menschheit und die Leser*innenschaft,³² an die er nunmehr auch das Beispiel seiner eigenen Unvergleichbarkeit adressiert. Die von Rousseau bereits zu Beginn präsentierten Enthüllungen seines sich in der Kindheit gebildeten ›Charakters‹ präsentieren rätselhafte und widersprüchliche ›Naturereignisse‹, die nur vorgestellt statt retrospektiv analysiert werden. Am Beispiel eines Diebstahls und der dabei gern in Kauf genommenen Bestrafung kommentiert Rousseau eine »Wunderlichkeit« (»cette bizarrerie«), die sich der »Besonderheiten« seines »Charakters« (»singularités de mon caractère«)³³ verdankt. Und wenig später spricht Rousseau aus Anlass der von ihm aufgezeichneten Umschwünge seiner Leidenschaften, bei denen die Objekte der Begierde offenbar beliebig ausgetauscht werden konnten, von den einzig ihm allein zukommenden »charakteristischen Eigentümlichkeiten.«³⁴

Die Besonderheit eines unverwechselbaren Selbst und eines einzigartigen Lebens begründet sich durch »Einzigartigkeiten« und »Unterschiede«, durch »singularités« und »différences«, die dem*der Leser*in wiederum zum Anlass dienen sollen, das eigene, ebenso besondere Leben zu erkennen und zu studieren. Das moderne Ich begreift sich als unverwechselbar, aber es muss diese Unvergleichbarkeit immer auch gegen die Moderne, gegen das ständige Sich-Selbst-Vergleichen behaupten und bewahren, etwa durch das autobiographische Schreiben selbst. Rousseaus Gestus ist demnach weniger eine Tatsachen-

30 Vgl. Christopher KELLY: Rousseau's exemplary life. The Confessions as Political Philosophy, Ithaca 1987.

31 E. FRIEDLANDER: Rousseau's Autobiographies (Anm. 14), S. 61.

32 Vgl. Hans Robert JAUSS: Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der Augustinischen Tradition der Autobiographie, in: Odo MARQUARD/Karlheinz STIERLE (Hg.), Identität, München 1979, S. 708-717.

33 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 39. J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 36.

34 J.-J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 43. (»C'est encore ici une de mes différences caractéristiques«). J.-J. ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Premier (Anm. 2), S. 40.

feststellung des modernen Selbst als vielmehr Auftrag und Programm. Johann Gottfried Herder hat diese Idee einer nicht vergleichbaren, stets unterschiedlich modellierten (auto-)biographischen Individualität in seiner Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele* (1778)³⁵ fast ebenso emphatisch formuliert:

»Lebensbeschreibungen, am meisten von sich selbst, wenn sie treu und scharfsinnig sind, welche 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!«³⁶

Auch Herder bezieht sich auf das Modell der vergleichenden Anatomie (»zwo gleiche Adern, Drüsen, Muskeln und Kanäle«), um die Vergleichbarkeit von »Lebensbeschreibungen« gerade davon abzugrenzen (»[s]ind keine zwei Dinge auf der Welt gleich«). Die Motivation und der Erkenntnisgewinn dieses (Lektüre-)Vorhabens allerdings, im Bestreben, jeweils den »Besonderheiten« und der »Verschiedenheit« unterschiedlicher, autobiographisch verfasster Lebensläufe auf die Spur zu kommen, setzen die Möglichkeit des Vergleichens voraus. Inkommensurable Innenansichten sind Vergleichsangebote für Leser*innen ebenso wie für die zur selben Zeit entstehenden Wissenschaften vom Menschen. Nicht von ungefähr hat Wilhelm Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts die Entstehung der Hermeneutik und das Erkenntnisproblem der Geisteswissenschaften aus der Tatsache hergeleitet, dass es hierbei um die »Erkenntnis der Einzelpersonen, ja der großen Formen singulären menschlichen Daseins«³⁷ gehe. Die spezifischen »Schwierigkeiten«, die sich aus den Anforderungen ergeben, die jeweils »unvergleichbare« innere »Erfahrung« überhaupt der Erkenntnis zugänglich zu machen, wiederholen die in Autobiographien manifesten Prozesse der Selbsterkenntnis: »Erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des

35 Johann Gottfried HERDER: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: Johann Gottfried Herder. Werke Bd. 2, hg. v. Wolfgang Pross in 2 Bänden, München/Wien 1987.

36 Ebd., S. 675.

37 Wilhelm DILTHEY: Die Entstehung der Hermeneutik, in: Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften Bd. 5, Stuttgart 1957, S. 317.

Individuellen in mir; nun wird mir erst das von anderen Abweichende in meinem eignen Dasein bewußt«. ³⁸

Wie Rousseau macht Dilthey die »Erfahrung des Individuellen« zum Ausgangspunkt für die Differenz des unvergleichbaren Selbst und für die Notwendigkeit des Selbstvergleichs. Während der*die Autor*in von Autobiographien seine »Besonderheit« demnach mit Hilfe des Vergleichens präsentiert, nimmt der*die Leser*in einer Autobiographie eine entsprechend eigene »vergleichende« Haltung ein. Obwohl also Rousseau dem Sich-Messen und Sich-Vergleichen als Bestandteilen autobiographischer Praxis eine Absage erteilt, nehmen seine Reflexionen ihren Ausgang doch von jenen »Vergleichsstücken«, als die Autobiographien sich präsentieren sollten, und mit der Wendung zur Einzigartigkeit rückt zugleich der*die sich damit vergleichende Leser*in in den Blick. Damit bleibt auch die autobiographische Praxis auf das Vergleichen hin orientiert, und es stellen sich gerade im Hinblick auf Rousseaus Rolle in der Geschichte der Autobiographie zwei Fragen: Erstens, inwieweit ist das Sich-Selbst-Vergleichen ein in das autobiographische Schreiben gleichsam eingelagertes Verfahren? Zweitens, wenn Unvergleichbarkeit ein rhetorischer Modus der modernen, von Rousseau repräsentierten Autobiographik ist, dabei gleichwohl auf das Vergleichen verweist, inwiefern lassen sich in und mit der Praxis des Vergleichens sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede des autobiographischen Schreibens im historischen Verlauf bestimmen?

Vormoderne Ähnlichkeitsbeziehungen

Die seit Rousseaus *Confessions* notorische Unvergleichbarkeit des autobiographischen Subjekts gilt gemeinhin als Kennzeichen einer autobiographischen Moderne, hat zugleich jedoch – bereits bei Rousseau selbst – den Blick auf die Bedeutung des Sich-Selbst-Vergleichens im autobiographischen Selbstbezug gelenkt. »Wenige Zeitgenossen haben ein so wunderbar verschlungenes Schicksal erfahren und so viele Wandlungen durchgemacht, wie ich«³⁹ – so lautet einer der ersten Sätze in der Autobiographie des Kunsthistorikers Anton Springer aus dem Jahr 1892, ein eher zufällig herausgegriffenes Beispiel

38 Ebd., S. 318.

39 Anton SPRINGER: Aus meinem Leben, Berlin 1892, S. 1.

dafür, wie der Vergleich die Rechtfertigung des autobiographischen Unternehmens und die Besonderheit des darin beschriebenen eigenen Lebens profiliert.

Zur Profilierung des eigenen Lebens dient das Sich-Selbst-Vergleichen freilich schon lange vor der mit Rousseau beginnenden Geschichte der modernen Autobiographie. Wie die folgenden Beispiele allerdings zeigen, heißt dies keineswegs, dass die entsprechenden Selbstvergleiche zu anderen Zeiten, in anderen Räumen und anderen sozialen Kontexten dieselbe Bedeutung und Funktion für die Thematisierung des eigenen Selbst besessen haben.

»Die Irrfahrten des Odysseus vergleiche nur mit den meinigen« (»Ulixeeo errores erroribus meis confer«)⁴⁰ – so hatte Francesco Petrarca in seinen *Familienbriefen* (*Familiarum rerum libri*) sein eigenes Leben mit dem des Odysseus in Beziehung gesetzt. In seiner anschließenden kleinen autobiographischen Erzählung reiht Petrarca die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen sich und Odysseus mithilfe von Vergleichsgesichtspunkten aneinander: in Bezug auf das Alter, in dem er selbst das Vaterland verlassen musste, hinsichtlich der Umstände der Verbannung sowie mit Blick auf vermeintlich ähnlich gefährvolle Fahrten über Flüsse und Meere. Petrarca's Vorgehen in diesem programmatischen Text seiner *Familienbriefe* ist hoch literarisch: Der Vergleich mit einem antiken Helden lässt sich kaum – wie in der Moderne gemeinhin üblich – mit einer sozialen oder psychologischen Haltung verrechnen; die Forschung hat nachgewiesen, dass Petrarca seine Lebensereignisse verändern und stilisieren, sogar regelrecht entstellen musste, um sie dem berühmten literarischen Muster überhaupt angleichen zu können.⁴¹ Ein solches autobiographisches Verfahren zielt anders als bei Rousseau nicht darauf ab, den Eindruck von Authentizität und Lebensnähe zu vermitteln, sondern ist vielmehr artifizuell und rhetorisch. In der kunstvollen Ausschmückung der eigenen *vita* mit den berühmten, der Antike entlehnten Beispielen, in einer als Topik bekannten Darstellungs- und Verweiskunst inszeniert sich Petrarca als Gelehrter seiner Zeit.⁴²

40 Francesco PETRARCA: *Le Familiari*. Libro Primo, Rom 1991, eingel. u. übers. v. Ugo Dotti, S. 8.

41 Vgl. Karl A. E. ENENKEL: *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin/New York 2008, S. 40-87.

42 Vgl. Ernst Robert CURTIUS: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1963. Lothar BORNSCHEUER: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a.M., 1976.

Gerade die zahlreichen, literarisch stilisierten Selbstporträts von Petrarca sind überaus reich an Vergleichen. In dem geheimen (Selbst-)Gespräch des *Secretum meum*, einem um 1350 entstandenen Dialog zwischen Augustinus und Franciscus, einem *alter ego* des Petrarca, verweist die Figur des Augustinus zum Beispiel auf die eigene, in den *Confessiones* erzählte Geschichte, um sie mit der des Gesprächspartners zu vergleichen: Er »wundere« sich nicht, Franciscus in »diese Irrtümer verstrickt« zu sehen, »in denen ich mich einst selbst gewunden habe, als ich darüber nachdachte, einen neuen Lebensweg einzuschlagen« (»Nec tamen admiror te in his nunc ambagibus obvolutum in quibus olim ego ipse iactatus, dum novam vite viam carpere meditarer«).⁴³ Franciscus nimmt diesen Vergleich anschließend auf: Trotz des zugegebenermaßen großen Abstands (»licet pro maximis intervallis«)⁴⁴ zwischen sich selbst und dem Kirchenvater Augustinus, »zwischen einem Schiffbrüchigen und dem im sicheren Hafen Verweilenden, zwischen dem Glücklichen und dem Unglücklichen« (»inter naufragum et portus tuta tenentem, interque felicem et miserum«)⁴⁵, glaubt er die Ähnlichkeit der eigenen »Pilgerfahrt« in den *Confessiones* zu lesen: »Sooft ich daher die Bücher deiner *Bekenntnisse* lese, vermeine ich zwischen zwei gegensätzlichen Gefühlen, nämlich Hoffnung und Furcht, und nicht ohne frohe Tränen bisweilen nicht eine fremde, sondern die Geschichte meiner eigenen Pilgerfahrt zu lesen.«⁴⁶ Der scheinbare Unterschied zwischen dem eigenen Leben und dem des Heiligen wird hier durch das Vergleichen also nicht bestärkt, sondern lediglich aufgerufen, um die dahinterliegende, »wesentliche« Ähnlichkeit zu enthüllen.

Mit den jugendlichen Irrfahrten in den *Familienbriefen* und dem Dialog im *Secretum* stellt Petrarca die eigene Existenz in den umfassenden Vergleichshorizont zweier Figuren, des Odysseus und des Augustinus, sowie zweier Texte, der *Odyssee* und der *Bekenntnisse*. Häufig unternimmt das solcherart inszenierte autobiographische Ich bei Petrarca auch an anderer Stelle den Vergleich mit den *Confessiones* des Augustinus. Die *conversio*, jenes die Augustinischen *Bekenntnisse* durchgehend strukturierende Ereignis der Bekehrung,

43 Francesco PETRARCA: *Secretum Meum. Mein Geheimnis*, hrsg. v. Gerhard Regn u. Bernhard Huss, Mainz 2004, S. 48f.

44 Ebd., S. 50f.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 50ff. (»Ex quo fit ut, quotiens *Confessionum* tuarum libros lego, inter duos contrarios affectus, spem videlicet et metum, letis non sine lacrimis interdum legere me arbitrer non alienam sed propriam mee peregrinationis historiam«).

die durch Lektüre und fortgesetzte Selbsteutung begonnene, jedoch nie abzuschließende Hinwendung zu Gott,⁴⁷ bildet das Muster der von Petrarca für sich selbst beanspruchten (und entsprechend stilisierten) Lebensläufe. Damit schreibt sich Petrarca selbst in ein bereits bestehendes und bekanntes Ordnungsgefüge ein – tut dies aber nicht zuletzt mit Hilfe des Selbstvergleichens auf eine eigene Art und Weise. Ob dieser kreative Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte im Rahmen klassischer Vorbilder ein ›protomodernes‹ Selbstverständnis anzeigt, ist in der Forschung durchaus umstritten;⁴⁸ die Frage verweist auf die Notwendigkeit, die gerade im Vergleichen zum Ausdruck kommende Historizität von Selbstthematizierungen in den Blick zu nehmen.

Ebenso wie Augustinus selbst die Stationen und Ereignisse seines Lebens mit der Heiligen Schrift – etwa dem *exemplum* des verlorenen Sohns⁴⁹ – oder mit der *Aeneis* des Vergil⁵⁰ vergleichend in Beziehung gesetzt hatte, bildet das Sich-Selbst-Vergleichen auch in der Vormoderne eine durchgängige

-
- 47 Vgl. Christian MOSER: Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen 2006, S. 421-596.
- 48 Vgl. hierzu etwa Karlheinz STIERLE: Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, München/Wien 2003, bes. S. 392-429. C. MOSER: Buchgestützte Subjektivität (Anm. 47), S. 647-666. Karl A. E. ENENKEL: Francesco Petrarca: *Secretum* [My Secret; Secret Book]/*De secreto conflictu curarum mearum* (Mid-14th Century) [On the Secret Struggles of My Mind], in: Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1386-1396.
- 49 Augustinus zitiert im vierten Kapitel des dritten Buches seiner *Bekenntnisse* das Beispiel des verlorenen Sohnes in wörtlicher Anspielung an das Neue Testament, als er seine auf die »conversio« vorausweisende Lektüre von Ciceros Schrift »Hortensius« beschreibt: »Sie gab meinem Gemütsleben eine andere Richtung, meinen Gebeten die Richtung auf Dich selbst, o Herr, und machte, daß mein Wünschen und Sehnen nun auf anderes ging. Es schwand mir mit einem Schlag alle Hoffnung auf Nichtiges, mit ungemainer Bewegung des Herzens verlangte ich nach dem Unvergänglichen der Weisheit, und ich begann aufzustehen, um zu Dir zurückzukehren.« (Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi re pente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae cupisciebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem). AUGUSTINUS: *Confessiones* – *Bekenntnisse* (Anm. 20), S. 106f. Zur wiederholten Bedeutung der Referenz auf das biblische Gleichnis für die »conversio« vgl. Christian MOSER: Aurelius Augustinus: *Confessiones* (397-402), in: Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.), Handbook of Autobiography/Autofiction, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 1343-1358, hier S. 1352.
- 50 Augustinus beschreibt im fünften Buch der *Bekenntnisse* den Schmerz seiner Mutter bei seinem Abschied nach Rom in Analogie zum Schmerz der Dido in Vergils *Aeneis*: AUGUSTINUS: *Confessiones* – *Bekenntnisse* (Anm. 20), S. 217ff.

Figur der Selbstexplikation in autobiographischen Texten. Freilich in gänzlich unterschiedlicher Weise: Während das Vergleichen bei Augustinus ebenso wie in autobiographischen Texten des Mittelalters den Vollzug eines *exemplum* oder den Akt der *imitatio* anzeigt, einem autobiographischen Ich dadurch die ihm und anderen vorgegebene Ordnung verbürgt und bestätigt, zielt die von Rousseau eröffnete Debatte um Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit zuallererst auf die unbedingt herzustellende, »exklusive« Differenz des Einzelnen. Das eigene Leben vergleichend in Beziehung zu verehrten Vorbildern zu setzen, war dennoch auch in vormodernen autobiographischen Schriften nicht immer bloße Reproduktion eines bereits bekannten Musters, sondern bot unterschiedliche Möglichkeiten, das eigene Leben im Spiegel der aufgerufenen Ähnlichkeiten besonders zu profilieren.

Eine Möglichkeit, die eigenen Tugenden auszustellen, bestand etwa darin, im Selbstvergleich vordergründig die eigene Unähnlichkeit zu den verehrten Personen auszustellen, nur um sie dann indirekt durch eben jene Demutsgeste erst recht zu demonstrieren.⁵¹ So nutzt Thietmar von Merseburg (976-1018) eine der autobiographischen Textstellen in seiner die Jahre 908 bis 1018 umfassenden Chronik, um seine eigene Schlechtigkeit und Unvollkommenheit hervorzuheben⁵² – aus Angst um das eigene Seelenheil.⁵³

Direkt im Anschluss an einen Bericht über einen besonders frommen Mitbruder erwähnt er, wie viele herausragende Männer er selbst in der Stadt Magdeburg gesehen, ihnen jedoch nicht nachgeeifert habe.⁵⁴ Er sei zwar

51 Vgl. Gerd ALTHOFF: *Humiliatio – Exaltatio. Theorie und Praxis eines herrscherlichen Handlungsmusters*, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), *Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 64), München 2007, S. 39-51.

52 Eine Diskussion der beiden hier vorgestellten Textstellen im theoretischen Licht der Inklusionsindividualität findet sich auch bei Franz-Josef ARLINGHAUS: *Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality. Some Theoretical Considerations*, in: Franz-Josef ARLINGHAUS (Hg.), *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods* (Utrechts Studies in Medieval Literacy 31), Turnhout 2015, S. 1-45, hier S. 3ff.

53 Vgl. Hans-Werner GOETZ: *Die Chronik Thietmars von Merseburg als Ego-Dokument. Ein Bischof mit gespaltenem Selbstverständnis*, in: Richard CORRADINI et al. (Hg.), *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 385. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15), Wien 2010, S. 259-270, hier S. 269.

54 »Quam egregios proceres in hac urbe vidi, quorum laudabilem vitam pro debito nec sum imitatus neque memoriam eorum post solutionem carnis assequutus!« »Was für treff-

bedeutenden Menschen brüderlich (»in fraternitate«) verbunden, aber ihrem Wesen doch unähnlich (»dissimilis«).⁵⁵ Seine Schlechtigkeit führt er nun zunächst anhand von fehlenden Handlungen, äußerlichen Aspekten und schließlich inneren Eigenschaften aus.⁵⁶ Diese Selbstbeschreibung mündet schließlich in einem Komparativ: »Ich bin schlimmer als man sagen oder glauben mag.«⁵⁷ In diesem Aufbau hat der Komparativ ›peior‹ (»schlimmer« oder »schlechter«) fast die Bedeutung eines Superlativs, denn Thietmar stellt seine Schlechtheit als schlicht nicht mehr vorstellbar hin. So verweist er durchaus auf Vorbilder – wie den frommen Mönch, die herausragenden Männer oder die eigentlich zu erfüllenden Normen –, aber auch auf das Ausbleiben seiner Annäherung oder Imitation seiner Vorbilder. Das an dieser Stelle vorgeführte Abgleichen mit Normen und Vorbildern steht also in einem vergleichenden Zusammenhang.

Dass Thietmar selbst um die topische Herkunft seiner Schlechtheitsbeurteilungen und ihre daraus folgende Umkehrbarkeit wusste, wird an einer anderen Stelle der Chronik deutlich. Nachdem er erneut ausgeführt hat, dass er ein Sünder (»peccator«) sei, der als Bischof keineswegs durch gutes Beispiel (»exemplis«) gelehrt habe, weist er noch einmal auf seine innere Verdorbenheit hin.⁵⁸ Die Selbstvorwürfe schließt er mit der Feststellung, dass man nun meinen könne, er habe sich hier selbst gelobt (»Dicat aliquis: male laudasti te!«).⁵⁹ Eine solche Vermutung weist Thietmar jedoch direkt zurück, indem

liche Männer habe ich in dieser Stadt gesehen! Aber ihrem löblichen Lebenswandel habe ich nicht pflichtschuldigst nachgeeifert und ihrem Rufe nach ihres Leibes Ende nicht nachgestrebt.« THJETMAR VON MERSEBURG: Chronik, Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich (Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe, Bd. IX), Darmstadt 1962, S. 190f.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 190ff.

57 Ebd., S. 193. »[...] peior sum, quam possit dici vel ullatenus estimari.« Ebd., S. 192.

58 THJETMAR VON MERSEBURG: Chronik (Anm. 54), S. 22ff. Hans-Werner Goetz weist darauf hin, dass Thietmar die toposartige Wendung, ein »unwürdiger Bischof« zu sein, recht häufig bedient. H.-W. GOETZ: Die Chronik Thietmars von Merseburg als Ego-Dokument (Anm. 53), S. 263.

59 THJETMAR VON MERSEBURG: Chronik (Anm. 54), S. 24. Die Stelle ist auch als Warnung vor Selbstlob zu verstehen. Siehe zu dieser Methode des vormodernen Ich-Erzählens: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens, in: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI (Hg.), Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017, S. 1-61, hier S. 7f.

er beteuert, es ernst zu meinen und keinen Schlechteren zu kennen (»Cui respondeo verum hoc esse, quod deteriozem me nescio.«).⁶⁰

Bei Thietmar von Merseburg wird also deutlich, wie diskret Vorbilder eingeführt werden können, ohne sie allzu direkt zu benennen. Dabei bleiben Vorbilder und Normen aber dennoch grundlegend für seine Demutsgesten. Eine weitere Variable, die bei Thietmar zu beobachten ist, ist das Imitieren – oder in seinem Fall das Nicht-Imitieren. Die *imitatio* als omnipräsentes kulturelles Phänomen des Mittelalters⁶¹ wird auch von Thietmar aufgegriffen, wenngleich er es *ex negativo* zur Präsentation seiner eigenen Unvollkommenheit nutzt – weil er es selbst also nicht imitiert hat und weil sein Verhalten auch nicht zur *imitatio* einlädt.

Gerade in der Negation des Imitierens bei Thietmar wird deutlich, welchen Stellenwert die *imitatio* in den Selbstthematizierungen der Vormoderne einnimmt: Das sich in einer unverbrüchlichen Ordnung selbst beschreibende vormoderne Ich entfaltet Relationalität als Bezug auf die immer schon vorgegebenen, den Büchern und Schriften entnommenen überzeitlichen Muster eines vorbildhaften und traditionsgemäß normierten Verhaltens. Das rhetorische, in der Biblexegese wiederum theologisch überformte Verfahren der typologischen Bezugnahme, der Nachahmung und *imitatio* vorgängiger *exempla* markiert eine grundlegende Denkfigur der mittelalterlichen Literatur.

Einer der meistzitierten Texte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, *De Imitatione Christi* von Thomas von Kempen, ermahnt seine Leser*innen, das ganze eigene Leben nach dem Vorbild von Jesus Christus einzurichten und buchstäblich die »Form« von dessen Leben (»conformare«) zu übernehmen (»oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare«).⁶² Als zentrale Vermittlungsinstanz dieser immer wieder als Weg (»ambulare«) und als Nachfolge (»sequere«), als »Wetteifer der Tugend« (»aemulatio virtutis«) titulierten Imitationspraxis fungiert das Leben der Heiligen. Die *exempla* der

60 THIETMAR VON MERSEBURG: Chronik (Anm. 54), S. 24.

61 Vgl. Jörg SONNTAG: The Horror of Flawlessness. Perfection as Challenge of Life in the Middle Ages, in: Gert MELVILLE/Carlos RUTA (Hg.), *Experiencing the Beyond. Inter-cultural Approaches (Challenges of Life 4)*, Berlin 2018, S. 107-120, hier S. 107. Gerald SCHWEDLER/Jörg SONNTAG: Imitieren. Mechanismen eines kulturellen Prinzips im europäischen Mittelalter. Eine Einführung, in: Andreas BÜTTNER et al. (Hg.), *Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 82)*, Köln/Weimar/Wien 2018, S. 9-25.

62 Thomas von KEMPEN: *De Imitatione Christi/Nachfolge Christi. Nachfolge Christi*, hg., eingeleit. u. übers. v. Friedrich Eichler, München 1966, S. 32.

»heiligen Väter« sind ebenfalls unerreichbare, aber doch naheliegende Vorbilder, da sie selbst bereits Christus nachgestrebt haben.

Als Vermittlungsfiguren besitzen die Heiligen deshalb eine lebenspraktische Funktion, die auch in *De Imitatione Christi* mit dem Sich-Selbst-Vergleichen verbunden wird. Der Autor fordert das Ähnlich- und Gleichwerden der Gläubigen mit den Heiligen, benennt gleichzeitig jedoch die Unerreichbarkeit dieses Strebens. Man solle sich besinnen auf das »lebendige Vorbild der heiligen Väter« (»sanctorum [patrum] vivida exempla«), in denen die »Vollkommenheit« (»perfectio«) erstrahlt und gegenüber dem der Mensch sieht, »wie wenig und fast nichts das ist, was wir leisten« (»et paene nihil quod nos agimus«).⁶³ Auch diese *imitatio* ist paradox: »Was ist denn unser Leben, wenn wir es mit dem ihrigen vergleichen?« (»Heu quid est vita nostra, si illis fuerit comparata«).⁶⁴ Nachfolge und Nachahmung sind hier der überzeitlichen Identität unterschiedlicher (Heils-)Figuren verpflichtet, die allesamt Christus ähnlich geworden sind.

Im mittelalterlichen Klosterwesen wurden durch mehrfache und sich überlagernde Imitationen von Heiligen entsprechende Rituale und Praktiken entwickelt, um sich Christus anzugleichen und so zu werden wie er. Der in *De Imitatione Christi* benannte Prozess des Vergleichens als ein Wechsel von Ähnlichkeiten und Unterschieden kommt genau dadurch zustande, dass die *imitatio Christi* ein nie erreichbares Ziel darstellt und in den zahlreichen Heiligenlegenden dennoch als erreichbar vorgegeben wird.

Wiederum produziert das Selbstvergleichen also eine Spannung zwischen Ähnlichkeit und Differenz, die der eigenen Lebensbeschreibung als Rahmen dient. Die hier beschriebene Paradoxie des Sich-Selbst-Vergleichens – man soll dem Vorbild gleich werden und ist doch denkbar weit davon entfernt – ist allerdings gänzlich anders gelagert als die moderne Spannung zwischen der unentwegten sozialen Verpflichtung, sich mit anderen zu vergleichen, und dem Anspruch, sich gleichzeitig stets als einzigartig zu begreifen. Die *Confessiones* des Augustinus und die sich in Heiligenlegenden, der Mystik und der Erbauungsliteratur spiegelnde *imitatio*-Lehre des christlichen Mittelalters vollführen die Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens als ein immer schon bereitliegendes Schema: als einen biblisch-theologischen Verweisungszusammenhang, als pädagogisch-moralische Ermahnung zu tugendhafter gläubiger Praxis, als literarische Muster zur Verankerung der eigenen *vita* in einer

63 Ebd., S. 76.

64 Ebd.

gelehrten Textkultur. Rousseau hingegen lädt seine Leser*innen ein, ihn gerade dahingehend zu ›imitieren‹, jeweils ganz ›anders‹ zu werden, Relationalität als die je eigene Aufgabe und Verpflichtung zu begreifen – und die autobiographische Erzählung als Prozess sowohl des Andersseins als auch des In-Beziehung-Setzens zu gestalten.

Von der Notwendigkeit, Individualität zu historisieren. Theoretische Überlegungen

Auf den ersten Blick scheint die Praxis des Sich-Selbst-Vergleichens also nicht erst für und mit Rousseau, sondern auch epochenübergreifend eine wichtige Bedeutung für die autobiographische Selbstthematizierung zu haben, je nach Zeit und Kontext allerdings unterschiedliche Funktionen zu besitzen. Welche gesellschaftlichen Bedingungen könnten diesen Unterschieden zugrunde liegen?

In einer älteren, auf Jakob Burckhardt zurückgehenden Tradition gilt die »Entwicklung der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit«⁶⁵, die Herausbildung einer eigentümlichen und unterschiedlichen, besonderen und einzigartigen Individualität als das entscheidende Signum einer mit der Renaissance und der Frühen Neuzeit hervorgebrachten ›Autonomie‹ des modernen Menschen. Rousseaus Privilegierung von ›Andersheit‹ auf Kosten der Konkurrenz und des Vergleichs (›besser‹) würde in dieser Hinsicht die Idee eines solchen ›Individuums‹ propagieren, das sich innerhalb der Gesellschaft immer schon als ›gesondert‹ und grundsätzlich ›verschieden‹ versteht. Daraus sind ebenso emphatische Diagnosen über die ›Geburt‹ des Individuums abgeleitet worden,⁶⁶ die auch eine frühe Autobiographie-Forschung dazu inspiriert haben, das Schreiben des eigenen Ich und die großen literarischen ›Bekenntnisse‹ und Autobiographien als Gründungsdokumente einer jeweils einzigartigen ›Selbstgesetzgebung‹ in Anspruch zu nehmen.⁶⁷

Die neuere Forschung hat hingegen Bedenken an einer derartigen Einschränkung des Individualitätsbegriffes angemeldet. In ihren Arbeiten zu frühneuzeitlichen Autobiographien wandte sich Eva Kormann entschieden

65 Jacob BURCKHARDT: Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928, S. 132.

66 Vgl. Richard van DÜLMEN: Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800, Frankfurt a.M. 1997.

67 Vgl. Georg MISCH: Geschichte der Autobiographie in 4 Bänden, Bern 1949-1969.

dagegen, aus der in modernen Autobiographien ausgestellten ›Autonomie‹ des Individuums eine vormoderne ›Heteronomie‹ abzuleiten und der Moderne das gänzliche Fehlen von »Individualität« und Selbstbestimmtheit in Mittelalter und früher Neuzeit entgegenzuhalten. Stattdessen markiert die selbstverständliche Bezugnahme des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ich auf die ›Anderen‹ und die ›Nächsten‹, auf Familie, Gruppen, Kreise und Gesellschaften eine grundlegende »Beziehungsorientierung«. Dies ist jedoch nur eine Ausprägung dessen, was Eva Kormann als ein ›Hineinschreiben in Gott und Welt‹ bezeichnet hat.⁶⁸ Es geht also weniger um eine* n Einzelne* n, die* der sich nicht aus Gruppenkontexten zu lösen vermag, als vielmehr um ein grundlegend anderes Verhältnis des Ich zur Welt. Gegenüber der »ego-zentrierten Autobiographik Goethes und Rousseaus« – so Eva Kormann – entwerfen die frühneuzeitlichen Autobiographien die beschriebene Ich-Person als »kontextorientiert«⁶⁹, die entsprechenden Texte entwickeln »heterologe, auf andere und anderes bezogene Selbstkonzeptionen«⁷⁰. Dieser Befund lässt sich verallgemeinern und lenkt den Blick zugleich auf spezifisch relationale Konzepte des Selbst: »Dieses Eingebundensein in horizontale und vertikale Beziehungen ist der zentrale Modus frühneuzeitlichen autobiographischen Schreibens.«⁷¹

Diese Schlussfolgerungen legen nahe, anstelle eines quantitativen Individualitätsbegriffes, der sich nur an Graden vermeintlich erreichter ›Autonomie‹ misst, einen qualitativen Begriff zu verwenden, der vielmehr nach der Art und Weise der kontinuierlich neu generierten Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft fragt. Individualität ist in diesem Sinne also etwas, das nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt ›geboren‹ oder ›entdeckt‹ wird, sondern je nach Gesellschaft in unterschiedlicher Weise kon-

68 Eva KORMANN: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts. Heterologe Selbstkonzepte bei Maria Elisabeth Stampfer und Elias Holl, in: *Querelles, Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 10 (2005), S. 97-107, hier S. 100. Vgl. auch Eva KORMANN: Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität, in: Mererid PUW DAVIES/Beth LINKLATER/Gisela SHAW (Hg.), *Autobiography by Women in German, Oxford/Bern/Brüssel* 2000, S. 87-104. Eva KORMANN: *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*, Köln 2004.

69 E. KORMANN: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts (Anm. 68), S. 106.

70 Ebd., S. 107.

71 Gabriele JANCKE/Claudia ULBRICH: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, in: *Querelles, Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung*, Bd. 10 (2005), S. 7-27, hier S. 22.

turiert wird und damit auf die Struktur der Gesellschaft selbst zurückverweist.⁷²

Das inkommensurable Selbst und die moderne ›vergleichende‹ Lust an der Autobiographie könnten so gesehen eine Paradoxie beschreiben, die eng verbunden ist mit der Hervorbringung und Struktur moderner Gesellschaften. Die von Rousseau variierte Funktionsbestimmung des autobiographischen Schreibens sowie Diltheys Bemühen um eine Methodologie der Geisteswissenschaften sind selbst jenem »Vergleichsinteresse« geschuldet, das Niklas Luhmann als das zentrale Moment moderner Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert beschreibt.⁷³ Mit dem ›historischen Begriff der Kultur‹ – so Luhmann – hat sich demnach sogar ein eigener Bereich gebildet, der sich diesem ›Interesse‹ verdanke und regelrecht darauf spezialisiert sei. Buchdruck, Religionsvergleiche, Unterschiede und Ähnlichkeiten in der Begegnung Europas mit dem ›Anderen‹ und dem ›Fremden‹, die gleichzeitig entstehenden Beobachtungen zweiter Ordnung – all dies mobilisiere die Perspektive der Kultur geradewegs als »das, was unvergleichbare Lebensweisen vergleichbar macht.«⁷⁴ Bereits Friedrich Nietzsche hat sein eigenes 19. Jahrhundert als »Zeitalter der Vergleichung« charakterisiert, in dem auf einmal »die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können.«⁷⁵

Das Unvergleichbare vergleichbar machen: Auf einer grundlegenden, bislang kaum untersuchten Ebene markiert die Praxis des Vergleichens einen ähnlich paradoxalen Modus im Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Niklas Luhmann hat die moderne Doppelbewegung des Sich-Vergleichens – Denken der Differenz, permanenter Vergleich – deutlich benannt:

»Denn in dem Maße, als das Individuum in Reflexionsstellung gedrängt wird und sich damit als kontingent erfährt, liegt nichts näher als der Vergleich mit anderen. Andererseinkönnen heißt dann eben: so sein können wie ein anderer.«⁷⁶

72 Vgl. Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 149-258.

73 Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 31-54, hier S. 36+39.

74 Dirk BAECKER: Wozu Kultur? Berlin 2000, S. 47.

75 Friedrich NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches Bd. I, in: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden Bd. 2, Hg. v. Giorgio COLLI/Mazzino MONTI-NARI, München 1999, S. 44.

76 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 221.

Das Individuum als Person lernt zunehmend »seine Besonderheiten« wahrzunehmen und anderen mitzuteilen: »Die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit seiner Existenz ist Prämisse des sozialen Umgangs mit ihm.«⁷⁷ In dieser Weise einzigartig zu sein, bildet zugleich die Voraussetzung für die dem Individuum zugerechnete Biographie sowie für die allerorten »eingebaute Selbstbeschreibung«⁷⁸ des sich als modern und zeitgemäß verstehenden Selbst. Autobiographisches Schreiben lässt sich auf diese Weise als eine kulturelle Form beschreiben, deren Geschichte das Sich-Selbst-Vergleichen als eine zutiefst historische und gesellschaftlich-soziale Praxis vorführt.

Die Geschichte und die epochalen Transformationen des Vergleichens sind nicht nur bei Nietzsche Gegenstand gesellschaftstheoretischer und zeitdiagnostischer Überlegungen geworden. Für Michel Foucault wurde das vormoderne Zeitalter der Ähnlichkeiten regelrecht abgelöst von einer »klassischen«, mit René Descartes verbundenen Episteme der Repräsentation, die anstelle der Analogie den Vergleich setzte: ein Ordnungssystem, das Gleichheiten und Unterschiede identifiziert und in ein kalkuliertes Verhältnis bringt.⁷⁹ Mit der Transformation des 18. und 19. Jahrhunderts veränderten sich die epistemischen Grundlagen allerdings erneut: Die Entstehung der »Geschichte« und der »Wissenschaften vom Menschen« ersetzt die »klassische« sichtbare Ordnung der Identitäten und Differenzen und lenkt die Aufmerksamkeit auf jene von Rousseau und Herder betonte Singularität des menschlichen Lebens. Foucault spricht davon, dass die vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert zumeist in Tableaus und Taxonomien repräsentierte »Natur« als »homogener Raum der ordnungsfähigen Identitäten und Unterschiede« sich auflöste. Stattdessen wurden um 1800 die nicht sichtbare innere »Funktion«, das »Dunkle« und die »Tiefe« des Lebens und des Organismus zu neuen Gegenständen des Wissens.⁸⁰

Das Vergleichen als Element der Selbst- und Menschenkenntnis verlor seine immer schon in Tableaus und Schemata vorgefundene klassifizierende Funktion, entdeckte Ähnlichkeiten und Unterschiede in Koexistenzen und inneren Hierarchien, orientierte sich am verborgenen Ursprung und der dort anzutreffenden rätselhaften Einheit des Menschengeschlechts, seiner Sprachen und seiner Individuen. Die Vergleichshinsicht ist nicht mehr die bereit-

77 Ebd., S. 252.

78 Ebd., S. 252.

79 Vgl. Michel FOUCAULT: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1974, S. 82ff.

80 Ebd., S. 327f.

stehende sichtbare Ordnung universaler Zahlen, klarer Messeinheiten und taxonomisch gegliederter Erscheinungen, sondern eine erst noch zu Tage tretende, von den Erscheinungen getrennte, sich in der Folge der Zeit und in der Geschichte enthüllende menschliche ›Natur‹. Das Selbst verwahrte sich – wie bei Rousseau – gegen den klassifizierenden Vergleich und bot sich zugleich als Vergleichsgröße für die ganze Menschheit an. Das autobiographische Schreiben aber übersetzte diesen Befund einer im 18. Jahrhundert zu beobachtenden Diskontinuität des Wissens in eine Praxis, die im Erinnern und im Schreiben das unvergleichbare und sich doch stets vergleichende Selbst hervorbringen sollte.

Folgt man im Gegensatz zur burckhardtschen Tradition den Theorien von Niklas Luhmann und Michel Foucault, handelte es sich weniger um die (Selbst-)Schöpfung eines autonomen Ich als vielmehr um die Veränderung gesellschaftlicher, wissenshistorischer und erkenntnistheoretischer Strukturen, die das Individuum mitsamt seiner paradoxalen Form jeweils erst hervorbrachten. Das Selbst steht seitdem keineswegs *per se* der Gesellschaft gegenüber, sondern wird als ein soziales Wesen historisch stets neu positioniert. Statt das moderne ›Individuum‹ gegenüber dessen vermeintlicher Abwesenheit in der Vormoderne zu profilieren, konstituiert sich Individualität historisch jeweils grundlegend anders. In der Vormoderne verstand sich die*der Einzelne als Teil eines auf Stände, Gruppen, Gemeinschaften und Segmente bezogenen Sozialgefüges,⁸¹ ein Individuum gehörte nur genau einem Subsystem der Gesellschaft an,⁸² wodurch auch die generelle Erwartungshaltung in Interaktionen, Kommunikationssituationen und sozialen Konstellationen präfiguriert wurde. Der daraus folgende Selbstbeschreibungsmodus kann als fremdreferentiell bezeichnet und beschrieben werden.⁸³ Luhmann bestimmt Individualität in primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften daher als »Inklusionsindividualität«.⁸⁴

Das moderne Individuum hingegen partizipiert an einer Vielzahl funktional ausdifferenzierter Systeme. In der funktional ausdifferenzierten Gesell-

81 Vgl. N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 156f.

82 Vgl. ebd., S. 157.

83 Vgl. Franz-Josef ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ›Individualität‹ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen, in: Christoph DARTMANN/Thomas SCHARFF/Christoph Friedrich WEBER (Hg.), Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Utrecht Studies in Medieval Literacy 18), Turnhout 2011, S. 165–197, hier S. 172f.

84 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 160.

schaft ist die Inklusion einer ganzen Person über ein Subsystem nicht mehr möglich.⁸⁵ »Das Ich reagiert darauf mit einem selbstreferentiellen Beschreibungsmodus, [dessen] Ausgangs- wie Zielpunkt [...] das eigene Ich [ist.]«⁸⁶ Individualität konstituiert sich als eine nicht mehr gänzlich in den Subsystemen inkludierte, als nun unbestimmte, auf sich selbst bezogene Subjektivität, deren Selbstbeschreibung folglich auch nicht mehr abzuschließen ist.⁸⁷ Luhmann bezeichnet Individualität in der funktional differenzierten Gesellschaft daher als *Exklusionsindividualität*.⁸⁸ Diese Diagnose ähnelt der Beschreibung der »Kreuzung sozialer Kreise«⁸⁹ bei Georg Simmel: Solche sozialen Kreise sind in der Vormoderne konzentrisch um das zentral positionierte Individuum angeordnet, während das Individuum in der Moderne als Teil und Schnittpunkt vieler, sich überschneidender soziale Kreise bestimmt ist. Erst dadurch wird es überhaupt möglich, Ich und Gesellschaft als Gegensätze zu begreifen – eine folgenreiche Selbstbeschreibung der Moderne, die übersieht, dass Individualität in beiden hier exemplarisch voneinander abgesetzten Formen zutiefst gesellschaftlich geprägt und formiert ist.

Luhmann beschreibt ein modernes Individuum, das sich als außerhalb der Gesellschaft stehend gewissermaßen selbst entwerfen muss. Eine solcherart exkludierte Individualität geht aus einer systemisch notwendig gewordenen Leerstelle hervor, einer Lücke zwischen den nicht mehr stratifikatorisch angeordneten, sondern funktional ausdifferenzierten Systemen. Das nicht mehr in konzentrischen sozialen Kreisen inkludierte Subjekt besitzt in der Schnittmenge und Summe seiner funktionalen Teilhaberschaften keinen ihm zukommenden gesellschaftlichen Ort, es begreift sich folgerichtig – auch mit der narrativen Beschreibung des eigenen Lebens – als nicht vollständig zugehörig und neigt dazu, sich über seine Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und Unvergleichbarkeit zu definieren.

»Dem Individuum wird jetzt zugemutet, sich durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren, und das kann nur heißen: durch Bezug auf das,

85 Vgl. ebd., S. 158f.

86 F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm. 83), S. 170.

87 Ebd.

88 Vgl. N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 160.

89 Georg SIMMEL: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M. 1992, S. 456-511.

was es von allen anderen unterscheidet. Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen können sich jetzt nicht mehr, oder allenfalls äußerlich, an soziale Positionen, Zugehörigkeiten, Inklusionen halten. Dem Individuum wird zugemutet, in Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung auf seine Individualität zu rekurrieren. Das heißt aber nicht zuletzt: sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.«⁹⁰

Während Luhmann das Individuum als außerhalb jener sozialen Kreise und Systeme begreift, in denen es sich – vielfältig partizipierend, aber nicht vollends integriert – bewegt, hat Georg Simmel das Individuum eher an den jeweils spezifischen Schnittpunkten dieser Kreise lokalisiert.⁹¹ »Individualität« entsteht in weit größerem Maße, »wenn die bestimmenden Kreise mehr nebeneinander liegende, als konzentrische sind«; die »Person« wird dann umso »bestimmter« gekennzeichnet, wenn sie sich in einem »Schnittpunkt«⁹² solcher Kreise befindet. Die Moderne eröffnet Simmel zufolge eine »unermessliche Möglichkeit von individualisierenden Kombinationen«⁹³, das Einmalige und Einzigartige der Individualität resultiert geradewegs aus dem jeweils anders gelagerten Ort, den jedes Individuum aufgrund der unendlich ermöglichten Schnittpunkte einnimmt. Einerseits kann das moderne Subjekt an allen Kreisen, Gruppierungen, Gemeinschaften und Systemen teilhaben, »andererseits wird das Spezifische der Individualität durch die *Kombination* der Kreise gewahrt, die in jedem Fall eine andere sein kann.«⁹⁴ Das Individuum bildet sich durch seine Teilhabe an den nebeneinander liegenden sozialen Kreisen ebenso wie im Hinblick auf die ihm je spezifisch zukommende Schnittmenge; die Unterschiede zu anderen können sich dabei auflösen oder auch besonders profilieren. Eine »Persönlichkeit« gewinnt soziale Zugehörigkeit und Unverwechselbarkeit in gleichem Maße; so wie sie »sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert«, so gelingt ihr auch wieder das Gegenteil: »um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen.«⁹⁵

90 Vgl. N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 72), S. 215.

91 Für wichtige Hinweise auf Georg Simmel danken wir Tobias Werron (Bielefeld).

92 GEORG SIMMEL: Aufsätze 1887-1890. Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892) (Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt a.M. 1989, S. 241.

93 Ebd., S. 243.

94 Ebd., S. 244.

95 Ebd., S. 241.

Die von Georg Simmel wie Niklas Luhmann als ›soziale Differenzierung‹ bezeichnete Entwicklung moderner Gesellschaften führt bei Simmel demnach nicht zu einer ›Exklusionsindividualität‹, sondern zu einer jeweils anders gelagerten, vielfach und unterschiedlich inkludierten, gerade deshalb aber singulären und unvergleichbaren Individualität. Das »subjektive Ichbewußtsein« bilde sich – so Simmel – genau dort in besonderem Maße, »wo der sehr differenzierte Einzelne inmitten sehr differenzierter anderer Einzelnen darin steht und nun Vergleiche, Reibungen, specialisierte Beziehungen eine Fülle von Reaktionen auslösen, die im engeren undifferenzierten Kreise latent bleiben, hier aber gerade durch ihre Fülle und Verschiedenartigkeit das Gefühl der eigenen Person steigern oder vielmehr erst hervorbringen.«⁹⁶

Die autobiographische Darstellung des eigenen Lebens, die Selbstbeschreibung solcher dezidiert moderner und ›differenzierter‹ Individuen recurriert auf diese soziale Verortung des Einzelnen: Das Individuum kann sich – im Sinne von Luhmann – als ›außerhalb‹ der sozialen Kreise oder – nach Simmel – als vielfältig, spezifisch und einzigartig involviert begreifen; es kann die ›Eigenheit‹, die Andersheit und Unvergleichbarkeit des Selbst proklamieren und beschreiben – oder die jeweils spezifische andere Involviertheit, den jeweils eigenen sozialen ›Schnittpunkt‹ mit denen der anderen vergleichen. Die Autobiographie selbst etabliert sich als eine Gattung, die diese Möglichkeiten im Erzählen und Schreiben entwirft, die zugleich die Spannung zwischen der unvergleichlichen Andersheit und ›Eigenart‹ einerseits, der vergleichenden Ortung des je eigenen sozialen ›Schnittpunkts‹ andererseits austrägt und sich damit auch in der Konkurrenz der hier kurz rekapitulierten soziologischen Theorien bewegt.

Rousseaus Experiment eines der Gesellschaft enthobenen »Naturzustands« (»état de nature«) lässt sich als Gegenentwurf zur ›differenzierten‹ Moderne verstehen. In einem ›natürlichen‹ Weltzustand ohne Gesellschaft und ohne Vergleiche können sich die einzelnen Menschen noch nicht als ›anders‹ denken; in einer Welt der Konkurrenz und der »comparisons« hingegen treten sie in ihrer Andersheit als Einzelne aus der Menge hervor und können sich von den anderen entschieden abgrenzen. Indem das autobiographische Ich auf seine ›Individualität recurriert‹ (Niklas Luhmann), macht es sich unverwechselbar, stets jedoch im Hinblick auf die Anderen, von denen es sich zu unterscheiden gilt. Schon mit der Betonung der eigenen Unterschiede (»mes différences caractéristiques«) hatte Rousseau sich

96 Ebd., S. 192.

selbst in den Gesellschaftszustand versetzt und das eigene Projekt eines den Naturzustand partiell wiederherstellenden, selbstgenügsamen ›authentischen‹ Selbst bereits wieder durchkreuzt. Das autobiographische Bedürfnis entspringt der Singularität und Andersheit, zugleich ist die dem autobiographischen Akt inhärente Schreibhandlung und Kommunikationssituation auf die dem autobiographischen Ich »ähnlichen« Leser*innen (»semblables«) programmiert. Mit dieser Spannung ist bereits bei Rousseau das Vergleichen als eine autobiographische Praxis der Moderne eröffnet: Die aus dem Sich-Selbst-Vergleichen hervorgehende Andersheit des Autobiographen zielt wieder auf ein Vergleichsangebot. Der bei Rousseau und Herder deutlich gewordene autobiographische Impuls stellt die Unvergleichbarkeit für eine*n Leser*in aus, der sie im selben Maße aber als Vergleichsobjekt für sich selbst übernimmt. Man kann sich mit anderen nicht vergleichen, vergleicht jedoch genau jeweils »diese Verschiedenheit durch ein ganzes Menschengebäude«⁹⁷ hindurch.

Die daraus entstehende und von Rousseau wiederum deutlich benannte Paradoxie liegt darin, dass sich auch die ›Unterschiede‹ und die ›Besonderheiten‹ vornehmlich im Vergleichen zeigen: Der Autor beschreibt sich als singulär, die Rezipienten aber sollen sich im relationalen Bezug zu diesem unvergleichbaren autobiographischen Autor als ebenso singulär erkennen. Rousseau fordert seine Leser*innen sogar auf, ihm in einer regelrechten *imitatio* nachzufolgen: »dass jeder Leser mich nachahmt, dass er zu sich selbst zurückkehrt, wie ich selbst es getan habe.«⁹⁸ Der autobiographische Erzähler bietet sein Unternehmen zum Vergleich und zur Nachahmung (»comme j'ai fait«) an. Diese Form des »autobiographischen Paktes«⁹⁹ konstituiert bereits bei Rousseau am Ende des vierten Buches des *Confessions* eine rezeptionsästhetische Lesart der Autobiographie:

»Ich möchte es fertigbringen, meine Seele gewissermaßen durchsichtig für den Leser zu machen, und deshalb suche ich sie ihm unter allen Gesichtspunkten zu zeigen, sie in allen Beleuchtungen darzustellen, zu erreichen, daß nichts darin vorgeht, was er nicht bemerkt, damit er von sich selbst aus über die wirkenden Grundursachen urteilen kann. [...] Seine Sache ist es, die

97 J.C. HERDER: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (Anm. 35), S. 675.

98 J.-J. ROUSSEAU: Ébauches des confessions (Anm. 21), S. 1155. (»que chaque lecteur m'imité, qu'il rentre en lui-même comme j'ai fait«)

99 Philippe LEJEUNE: Der autobiographische Pakt, in: Günter NICGL (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Darmstadt 1989, S. 214-257.

Elemente zu verbinden und das Wesen zu bestimmen, das sich daraus zusammensetzt; das Ergebnis soll sein Werk sein, und wenn er sich dennoch täuscht, so fällt der ganze Irrtum ihm zur Last.«¹⁰⁰

Wenn der*die Leser*in das autobiographisch vorgeführte Leben des Anderen beurteilen soll (›juger‹), bezieht er*sie sich dabei auch auf Maßstäbe seiner eigenen autobiographischen Erfahrung, und so wie der*die Leser*in sich als »meinesgleichen« (›semblable‹), als ein Vergleichsobjekt, präsentiert, sind dem autobiographischen Akt selbst Vergleiche eingeschrieben, die das Ich in Relation zu ›Anderen‹ bestimmen. Auf diese Weise lässt sich – dies ist der Kern des hier verfolgten Forschungsinteresses – die Geschichte der Autobiographie gerade im Hinblick auf ihre historischen Besonderheiten und Funktionen neu beschreiben: Wie, mit wem und mit welchem Effekt vergleicht sich das autobiographische Selbst?

Zur Relationalität autobiographischen Schreibens

Die systemtheoretische Abstraktion des Individualitätsbegriffes nach Luhmann bietet einen möglichen Rahmen für eine Historisierung der Praxis des Selbstvergleichens, sollte jedoch nicht dazu führen, bestimmte Arten oder Formen des Selbstvergleichens entlang einer binären Unterscheidung als ausschließlich ›modern‹ oder ›vormodern‹ zu kennzeichnen. Dass Einzigartigkeits- und Unvergleichbarkeitsbehauptungen als Hinweise auf die semantischen Bedürfnisse einer modernen »Exklusionsindividualität« zu lesen sind, muss beispielsweise umgekehrt nicht automatisch heißen, dass es in modernen Autobiographien grundsätzlich keinen Raum für relationale Selbstbeschreibungen gebe. Tatsächlich sind es teilweise diese relationalen

100 J.J. ROUSSEAU: Die Bekenntnisse (Anm. 2), S. 175. (»Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon ame transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-même du principe qui les produit. [...] C'est à lui d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent; le résultat doit être son ouvrage, et s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait.«) Jean-Jacques ROUSSEAU: Les Confessions – Livre Quatrième, in: Jean-Jacques ROUSSEAU, Œuvres Complètes Bd. 1, Paris 1959 (Bibliothèque de la Pléiade), S. 175.

Selbstbeschreibungen, welche die Ausstellung der eigenen Unvergleichbarkeit erst ermöglichen. Oder aber das autobiographische Erzählen soll die in der Moderne bedrohte oder verloren gegangene Relationalität einer nunmehr ›exkludierten‹ Individualität wiederherstellen oder als herstellbar vorführen – eine Konsequenz der Rousseau folgenden Kulturkritik, die das 19. Jahrhundert vielerorts aufgreift.

Die anhaltende Bedeutung von Selbstvergleichen für relationale Selbstbeschreibungen zeigt sich nicht erst in späten modernen oder postmodernen Autobiographien, sondern bereits in den ›klassisch‹ gewordenen Einsatzpunkten der modernen Autobiographie wie in Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*, die lange Zeit als ein »Idealtypus der Gattung«¹⁰¹ anonciert worden ist. Goethe verwandelt den von Rousseau mit moralischer Verve vorgebrachten Enthüllungsgestus in den Anspruch einer ›repräsentativen‹ Selbstdarstellung, die das »Individuum [...], inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben« ist und das eigene »Jahrhundert«¹⁰² als Wechselverhältnis eines exemplarischen, sich entelechisch entfaltenden Bildungsprogramms darstellt.¹⁰³ Die ›Identität‹ des sich selbst entwickelnden, aber zugleich es selbst bleibenden Individuums ist immer noch ›einzigartig‹ und unvergleichbar, gerade darin aber zugleich exemplarisch: als höchste ›Verkörperung‹ und ›Anschauung‹ einer von ihm selbst mitbestimmten Epoche. Der eigene, in seinem organischen Prozess entfaltete Lebensweg soll dem*der Leser*in wiederum zum Vergleich dienen; gleichzeitig geht in *Dichtung und Wahrheit* auch die Repräsentativität des erzählten Ich aus Vergleichen hervor. An einer ebenfalls bezeichnend frühen Stelle beschreibt Goethe die genealogische Abfolge von Vater und Sohn:

»Meinem Vater war sein eigener Lebensgang bis dahin ziemlich nach Wunsch gelungen; ich sollte denselben Weg gehen, aber bequemer und weiter. Er schätzte meine angeborenen Gaben um so mehr, als sie ihm mangelten: denn er hatte alles nur durch unsäglichen Fleiß, Anhaltsamkeit und Wiederholung erworben. [...] Durch schnelles Ergreifen, Verarbeiten und Festhalten

101 Michaela HOLDENRIED: Autobiographie, Stuttgart 2000, S. 160.

102 Johann Wolfgang von GOETHE: Dichtung und Wahrheit, in: Goethes Werke, Bd. IX: Autobiographische Schriften I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1955, S. 9.

103 Vgl. Fotis JANNIDIS: Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ›Bildung‹ am Beispiel von Goethes »Dichtung und Wahrheit«, Tübingen 1996.

entwuchs ich sehr bald dem Unterricht, den mir mein Vater und die übrigen Lehrmeister geben konnten [...]«. ¹⁰⁴

Die Passage beginnt mit einem Vergleich zwischen Vater und Sohn, die in einer vergleichbaren Lebensphase (»bis dahin«) den gleichen (»denselben«) Weg gegangen sind. Der Sohn überbietet nun aber den Vater gleichsam »organologisch«, von jenen »angeborenen Gaben« her, die dem Vater gerade »mangelten«. Die Differenz zwischen »angeboren« und »erworben« markiert zugleich das Defizit des Vaters, und in dieser mit zahlreichen Komparativen und Vergleichspartikeln gestalteten Szene dient der Vergleich von Vater und Sohn zugleich einem Selbstvergleich: »[B]is dahin« war man selbst einst wie der Vater, dann aber geradewegs anders. Im Vergleich zum Vater wiederum enthüllt sich die Besonderheit des Sohnes, zugleich die von der »Natur« ermöglichte »inkommensurable« Herkunft der eigenen Fähigkeiten.

Gerade solche Passagen in *Dichtung und Wahrheit* heben das Exemplarische und auch das Einzigartige hervor, nehmen ihren Ausgang jedoch ebenso vom Vergleichen, von entsprechenden Ähnlichkeiten (»denselben Weg«) und Unterschieden (»bequemer und weiter«). ¹⁰⁵ Die bei Rousseau überaus wirkungsvoll in Szene gesetzte Unvergleichbarkeit ist bei Goethe von Anfang an mit solchen »Vergleichungen« verknüpft, von denen sich der eigene Weg umso wirksamer abhebt. Die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten mit anderen »außergewöhnlichen« Menschen werden betont, die Unterschiede im Folgenden entwickelt: »Andere Frühzeitigkeiten in Absicht auf Gedächtnis und Kombination hatte ich mit jenen Kindern gemein, die dadurch einen frühen Ruf erlangt haben.« ¹⁰⁶ Anders als Rousseau zeigt sich Goethe hier in der Tat als »besser« – und dies bereits in der Kindheit, im Vergleich und im Vorsprung zu anderen (»Frühzeitigkeiten«), gegenüber denen sich allerdings bereits eine Spitzengruppe der Gleichen und Ähnlichen gebildet hat.

Die bei Rousseau vorgehobene »singularités« und »différences« sind in Goethes Autobiographie demnach stärker eingebunden in relationale Verhältnisse, aber nur, um in geradezu exemplarischer Weise das Außergewöhnli-

104 J.W.v. GOETHE: *Dichtung und Wahrheit* (Anm. 102), S. 32.

105 Der Vater wiederum hat dieses in der Autobiographie dokumentierte »Vergleichsinteresse« bereits selbst bekundet: »Er versicherte mir öfters, früher und später, im Ernst und Scherz, daß er mit meinen Anlagen sich ganz anders würde benommen, und nicht so liederlich damit würde gewirtschaftet haben.« J.W.v. GOETHE: *Dichtung und Wahrheit* (Anm. 102), S. 32.

106 Ebd., S. 33.

che und Einzigartige, die ›Exklusivität‹ und den besonderen kulturell-historischen ›Schnittpunkt‹ dieses Individuums wie in einem der ›Natur‹ gemäßen Bildungsprozess hervortreten zu lassen. Der Vergleichshorizont verändert sich mit den Entwicklungsstufen; die in den Beispielen variierten *tertia comparationis* sind Familie, Vater-Sohn-Abfolge, das Verhältnis von angeborenen und erworbenen Fähigkeiten sowie das Verhältnis zu Gleichaltrigen hinsichtlich der »Frühzeitigkeiten in Absicht auf Gedächtnis und Kombination«. Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit sind demnach mit relationalen Bestimmungen verbunden, Unterschiede und Differenzen werden auch mittels Ähnlichkeiten erfasst – so wie der bereits bei Rousseau entworfene idealtypische Rezipient von Autobiographien seine eigene Unvergleichbarkeit zu der des Autobiographen in eine vergleichende Beziehung gesetzt hatte.

Auf unterschiedliche Weise machen die Autobiographien von Rousseau und Goethe auf ein bislang verborgen gebliebenes und doch konstitutives Element des autobiographischen Selbstbezugs aufmerksam: eine Praxis des Vergleichens, deren Paradoxie die Gattung bestimmt und gleichzeitig auf ihre historisch wandelnden Funktionen verweist. Der Vergleich mit anderen setzt das autobiographische Ich in eine Relation zum Mitmenschen oder zu historischen Figuren, der Vergleich des Selbst mit dem eigenen früheren Ich thematisiert Kontinuität (›Gleichheit‹) und Diskontinuität (›Differenz‹) im eigenen Leben. Die Vergleichshinsichten wiederum markieren die Funktionen und Interessen, die mit solchen autobiographischen Vergleichspraktiken verbunden sind. Die autobiographischen Strategien, mit denen – bei Rousseau und Goethe – die ›Besonderheiten‹ moderner »Exklusionsindividualität« (Niklas Luhmann) hervorgehoben werden, bedienen sich des Vergleichens, zielen jedoch programmatisch auf die Hervorbringung der eigenen unvergleichbaren Existenz. Demgegenüber betonen autobiographische Zeugnisse des Mittelalters und der frühen Neuzeit, so ist oft verkürzend formuliert worden, eine für andere stellvertretend formulierte Beispielhaftigkeit. Daraus ist auf eine grundlegende Differenz zwischen der auf Individualität und Einzigartigkeit zielenden modernen Autobiographie und der exemplarischen, generalisierenden Tendenz früherer autobiographischer Formen geschlossen worden.

»In particular, modern autobiography is grounded in subjectivity (the writer's consciousness and individuality) and expression (the artistic presentation of subjectivity). It thus tends to emphasize its author's uniqueness of consciousness and experience. Early autobiography, on the other hand, is generally grounded in exemplarity (a demonstration of the generalized

meaning of a particular life in its illustration of broad human or transcendental truths).«¹⁰⁷

Markiert diese weit verbreitete Einschätzung zwar einerseits deutlich die Differenz zwischen vormodernem und modernem autobiographischem Schreiben, so negiert sie andererseits doch auch die Spezifik des Erzählens über das Ich in der Vormoderne, ja, die je eigenständige Konturierung des Ichs, die auch vormodernen Texten zu eigen ist. Denn es geht den Autor*innen dieser Texte nicht primär um Beispielhaftigkeit, sondern darum, dem eigenen Selbst einen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen. Das Paradigma der Inklusion, das vormoderne autobiographisches Schreiben kennzeichnet, führt durchaus zu sehr originellen, ja ›individuellen‹ Formen der Relationierung zu ›Gott und Welt‹ (um eine Wendung von Eva Kormann aufzugreifen), die sich aber von modernen Formen deutlich abgrenzen, weil sie diesen ›Weltbezug‹ eben anders organisieren. Gerade deshalb gewinnt das Vergleichen, zunächst sicher ein überzeitliches Phänomen, als besondere Form der Relationierung in autobiographischen Texten seine je epochenspezifische Ausprägung, und gerade dadurch erweist sich der in vorliegendem Buch unternommene neue Zugriff auf Selbstzeugnisse sowohl für die Erfassung des Vergleichens als einer Praxis als auch für die Auffassung von Individualität als besonders ergiebig.

›Beziehungsorientierung‹ und ›Egozentrik‹ markieren demnach nicht nur allzu grobe Kategorien zur Einteilung ›vormoderner‹ und ›moderner‹ autobiographischer Texte; vielmehr bleibt zu fragen, ob dieses Raster den vielfältigen historischen Praktiken autobiographischen Schreibens überhaupt gerecht zu werden vermag. So wie Eva Kormann betonte, dass den vormodernen Ego-Dokumenten ›Individualität‹ nicht abzusprechen sei, so scheint auch die Zuordnung moderner Autobiographien zur ›Egozentrik‹ und zur ›Autonomie‹ ihrer Verfasser*innen zunehmend fraglich.

Bezeichnenderweise wurde ›Relationalität‹ als eine spezifische Abweichung vom Modus des ›ego-zentrischen‹ autobiographischen Schreibens zuerst in den modernen Selbstzeugnissen von Frauen entdeckt. Das Bezogensein auf andere, das Selbstverständnis eines Ich, das sich zuallererst als Teil einer Gruppe und eines Beziehungsgefüges begreift, sollte sich in dieser Richtung der Autobiographie-Forschung sogar als eine grundlegende und

107 John V. FLEMING: *Medieval European Autobiography*, in: Maria DiBATTISTA/Emily Ondine WITTMAN (Hg.), *The Cambridge Companion to Autobiography*, Cambridge 2014, S. 35.

entscheidende (Geschlechter-)Differenz im autobiographischen Schreiben von Männern und Frauen erweisen.¹⁰⁸ Nancy K. Miller hat bereits vor mehr als zwanzig Jahren die Frage aufgeworfen, ob diese Form von Relationalität eigentlich auf weibliche Autobiographien beschränkt sei oder ob nicht vielmehr die Aufmerksamkeit der modernen Forschung auf das ›Gesondertsein‹ eines vermeintlich autonomen, männlichen und modernen Ich die relationalen Bezüge, die Abhängigkeit vom Anderen auch in männlichen Selbstentwürfen hat übersehen lassen.¹⁰⁹ Noch die These von der heterologen Selbstkonzeption in frühneuzeitlichen autobiographischen Texten bei Eva Kormann benennt mit den Kronzeugen Rousseau und Goethe »Individualität, Autonomie und Abgrenzung von anderen«¹¹⁰ als die nicht nur dominanten, sondern fast ausschließlichen Kennzeichen der modernen Autobiographie. Es handelt sich hierbei um die markante narrative Selbstbeschreibung von autobiographisch inszenierten Figuren, die wie Rousseau und Goethe »die Ikonen der modernen Autobiographik«¹¹¹ geworden sind.

Neuere Forschungen zur Autobiographie haben die Selbstbeschreibungen (und Selbststilisierungen) der ›klassisch‹ gewordenen modernen Autobiographien allerdings vielfach relativiert. Die Beispiele Rousseau und Goethe mögen ebenso wie der Topos des radikalen »Anderseins« wirkungsvoll und geradezu stilbildend gewesen sein, der Blick auf solch markante und anschließend imitierte autobiographische (Erzähl-)Muster lenkt die Aufmerksamkeit zugleich jedoch auf »Konventionen der Selbstdarstellung«¹¹², auf autobiographische Stilmuster, Vorbilder und Schablonen, die der Präention auf Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit zugleich entgegenstehen. Techniken und (Schreib-)Praktiken des Erinnerns, die das Genre der Autobiographie im 18.

108 Vgl. Susan Stanford FRIEDMAN: Women's Autobiographical Selves: Theory and Practice, in: Shari BENSTOCK (Hg.), *The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings*, Chapel Hill/London 1988, S. 34-62. Sidonie SMITH/Julia WATSON (Hg.): *Women, Autobiography, Theory*, Madison 1998, S. 72-82.

109 Vgl. Nancy K. MILLER: Representing Others: Gender and the Subjects of Autobiography, in: *Differences* 6 (1994), S. 1-27.

110 E. KORMANN: Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts (Anm. 68), S. 101.

111 K.A.E. ENENKEL: Die Erfindung des Menschen (Anm. 41), S. 42.

112 Anja TIPPNER/Christopher F. LAFERL: Einleitung, in: Anja TIPPNER/Christopher F. LAFERL (Hg.) *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*, Stuttgart 2016, S. 9- 41, hier S. 14.

Jahrhundert neu modelliert haben,¹¹³ ebenso wie kulturelle und konventionelle Muster des autobiographischen Erzählens, stehen mit der Spontaneität und Authentizität des autobiographischen Aktes vor allem in der Moderne in einer fortlaufenden Spannung; sie stellen zugleich die Frage nach dem Status einer Individualität, die sich nach solchen Mustern beschreibt und sich in vorgefertigten Bahnen bewegt.¹¹⁴ Zum Problem und zum Bestand moderner Individualität scheint zu gehören, dass ihre Verfahren und auch ihre Selbstbeschreibungen beständig zwischen Andersheit und Vergleichbarkeit, Exklusivität und Imitation hin und her schwanken. Und auch hier hat die moderne (Autobiographie-)Forschung Abhängigkeiten und ›Heterologien‹ gerade dort entdeckt, wo zuvor die Norm der autobiographischen Selbstschöpfung leitend geblieben war: Bereits die zuerst als ›modern‹ wahrgenommenen und bezeichneten Autobiographien operieren in ihrer autobiographischen Erinnerungspraxis mit Konventionen und Mustern, mit Topoi im Wortsinn, sie bestehen aus »Allgemeinplätzen, auf denen Fremd- und Eigenerfahrungen ausgetauscht und vergleichbar werden«.¹¹⁵

In der dominanten Erzählung der Autobiographie-Forschung – so Nancy K. Miller bereits 1994 – wurden relationale Selbstverhältnisse des autobiographischen Subjekts schon in der Auseinandersetzung mit den *Confessiones* des Augustinus systematisch verdrängt und ›weggelesen‹, während stattdessen die Selbstbeschreibung des männlichen Selbst als eines selbstschöpferischen und isolierten Individuums in die Geschichte der Autobiographie hineinprojiziert worden ist.¹¹⁶

Wenn das autobiographische Schreiben – wie Miller ebenfalls vorschlägt – eine kulturelle Praxis darstellt, in der das Selbst seine Relation zum ›Anderen‹ ausagiert, »if, for instance, autobiography was very precisely the genre (or cultural practice) in which the self *necessarily* performed its relation

113 Vgl. Stefan GOLDMANN: Topos und Erinnerung. Rahmenbedingungen der Autobiographie, in: Hans-Jürgen SCHINGS (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1994, S. 660-675.

114 Luhmann spricht von »Individualität im Copierverfahren«, vgl. N. LUHMANN: *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3* (Anm. 72), S. 220.

115 S. GOLDMANN: *Topos und Erinnerung* (Anm. 113), S. 675.

116 »In the narrative of autobiography theory, the model of an imperial masculinity – providential or secular – reads out the self's passionate, vulnerable attachment to the other. For as the most casual student of the *Confessions* remembers, deeply engaged with his mother and with his friends, his son and even his ›concubine,‹ Augustine always struggles to reach God – the ultimate Other – in the company of others.« N.K. MILLER: *Representing Others* (Anm. 109), S. 14f.

to the other«,¹¹⁷ dann könnte geschlussfolgert werden, dass auch die bisher gezogenen historischen und (gesellschafts-)theoretischen Grenzen zwischen vormodernen und modernen Autobiographien durchlässig seien. Zwar sind das Individuum und das autobiographische Subjekt historisch jeweils anders situiert, sie entwerfen sich als gesellschaftlich inkludiert oder exkludiert, als Teil einer Gemeinschaft, als ›Schnittpunkt‹ mehrerer sozialer Kreise oder als zutiefst individuell. Statt jedoch den Gegensatz zwischen ›heterologen‹ relationalen und ›autonomen‹, nicht-relationalen autobiographischen Ich-Konzepten, zwischen gruppenbezogener Relationalität und ›egozentrischer‹ Unvergleichbarkeit zu betonen, rücken nun historisch unterschiedliche Konzepte und Verfahren des Relationierens und (Sich-)Vergleichens in den Vordergrund.

»The core concept of autobiography is *relation* (whereas for fiction is *response*).«¹¹⁸ Diese von Arnaud Schmitt im Hinblick auf die Leser*innenschaft und die Rezeption getroffene Feststellung, sein Hinweis darauf, dass die Lektüre von Autobiographien stets auf dem Wunsch nach Nähe und nach Ähnlichkeiten (»proximities«) beruhe, lässt sich auf die autobiographische Praxis selbst übertragen. Nicht nur in Bezug auf die Leser*innen, sondern auch in der Rekonstruktion des eigenen Lebens akzentuiert das autobiographische Schreiben die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Selbst in einem Beziehungsgefüge, dessen Historizität sich nicht unbedingt durch die schlichte Opposition von vormoderner Relationalität und moderner Autonomie, Ortlosigkeit und Unvergleichbarkeit festlegen und bestimmen lässt.

Ähnlich wie die Festschreibung der Autobiographie als einer im 18. Jahrhundert entstandenen, mit dem Konzept des autonomen modernen ›Individuums‹ verbundenen ›Gattung‹¹¹⁹ sowie die gattungsimmanente Annahme einer Trennung zwischen Wirklichkeit und Fiktion, Authentizität und formelhafter Stilisierung¹²⁰ erweisen sich die Konzepte zur Bestimmung einer von Augustinus, Rousseau und Goethe ausgehenden Geschichte der

117 Ebd., S. 5f.

118 Arnaud SCHMITT: *The Phenomenology of Autobiography. Making it Real*, New York/London 2017, S. 143.

119 Statt von einer ›Gattung‹ ist deshalb heute eher von einem ›Modus‹ und einer ›Modalität‹ des Autobiographischen (vgl. Ebd., S. 43-46) oder vom Autobiographischen als einer ›kulturellen Praxis‹ die Rede (so Esther KRAUS: *Autobiografie*, in: Dieter LAMPING (Hg.), *Handbuch der literarischen Gattungen*, Stuttgart 2009, S. 22-30, hier S. 26).

120 Zum aktuellen Forschungsstand und der Infragestellung einer rigiden Trennung von ›Fakt‹ und ›Fiktion‹ vgl. Volker DEPKAT: *Facts and Fiction*, in: Martina WAGNER-

modernen Autobiographie als zu eng. Neben die ›Individualität‹ als einer spezifischen, bereits in der ›Moderne‹ und in ihrer autobiographischen Praxis kaum allgegenwärtigen Auffassung des ›Selbst‹ treten deshalb zahlreiche andere Konzepte einer autobiographisch vielfältigen Praxis, die es sogar nahelegen, das ›Individuum‹ und ›Individualität‹ als Leitkategorien der Autobiographie(-Forschung) zu verabschieden und durch den Begriff der ›Person‹ zu ersetzen.¹²¹ Statt an einer zielgerichteten und einlinigen, zumeist auf Europa und die Moderne fixierten Geschichte autobiographischer ›Individualität‹ orientiert sich die neuere Forschung an übergreifenden Modellen autobiographischer Ich-Erzählungen und den Erzählstrukturen autobiographischer Formen; sie untersucht – mit Blick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – die »Ermöglichungsbedingungen« sowie die »literarischen Kommunikationsräume« und »literarischen Traditionen« einer kulturellen autobiographischen Praxis.¹²² Aus dieser Perspektive ergeben sich statt einer einzigen epochalen Zäsur eine historische Vielfalt von autobiographischen Erzählformen, Strukturen, Relationalisierungen und Ich-Konzepten, die sich von den mittelalterlichen ›Ich-Erzählungen‹ bis zu den (post-)modernen Techniken des ›Self-Writing‹ erstrecken.¹²³

EGLHAAF (Hg.), *Handbook of Autobiography/Autofiction*, Volume 3: Exemplary Texts, Berlin/Boston 2019, S. 280-286.

- 121 C. JANCKE/C. ULBRICH: Vom Individuum zur Person (Anm. 71), S. 23ff. Vgl. dazu Claudia ULBRICH/Kaspar von GREYERZ/Lorenz HEILIGENSETZER (Hg.): *Mapping the ›I‹. Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*, Leiden/Boston 2015.
- 122 S. GLAUCH/K. PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens (Anm. 59), S. 7.
- 123 Vgl. aus der Sicht der frühneuzeitlichen Autobiographieforschung: »Es ist dringend erforderlich, dass wir uns der »Plurimedialität«, der »Pluriformität« und der »Diskontinuität der verschiedenen Erscheinungsformen des Autobiographischen öffnen« (K.A.E. ENENKEL: *Die Erfindung des Menschen* (Anm. 41), S. 26). Auch die neueste Autobiographie-Forschung hat die lange Zeit verbreitete Trennung zwischen vormodernen und modernen Epochen relativiert – nicht zuletzt aufgrund der gegenwärtig zu beobachtenden, gattungsspezifisch und medial bedingten Veränderung des autobiographischen Erzählens selbst (vgl. Anna POLETTI/Julie RAK (Hg.): *Identity Technologies. Constructing the Self Online*, Madison 2014). Das autobiographische Sprechen, nach einer klassischen Formulierung »die Beschreibung (*graphia*) des Lebens (*bios*) eines Einzelnen durch diesen selbst (*auto*)« (Georg MIRSCH: *Begriff und Ursprung der Autobiographie* [1907], in: Günter NIGGL (Hg.), *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989, S. 33-54, hier S. 38), hat sich mittlerweile in eine Vielzahl an Darbietungsformen und medialen Kontexten aufgefächert, die es nahelegen, statt von einer festgefügteten Gattung der Autobiographie eher von höchst

Wenn Autobiographien sich als Erzählungen unterschiedlicher relationaler (Selbst-)Verhältnisse begreifen lassen, ist die moderne Selbstthematisierung im autobiographischen Schreiben nicht grundsätzlich von der Beispielhaftigkeit (»exemplarity«) vormoderner autobiographischer Zeugnisse abzugrenzen; auch moderne Individualität kann sich gerade in Autobiographien als repräsentativ und exemplarisch ausweisen.¹²⁴ Rousseau wendet sich an die ›Gleichgesinnten‹ (»semblables«), auch er betont die exemplarische Bedeutung eines Selbstzeugnisses, die zu der von Nancy K. Miller gestellten Frage nach der *imitatio* und Ähnlichkeit der *Confessions* führt: »Here the matter of ›representing others‹ raises another set of tangled issues: to what extent does representing oneself entail or require a relation of *resemblance* to others, to other readers? And whom do the readers resemble?«¹²⁵

Die grundlegende Relationalität eines sich im autobiographischen Schreiben entwerfenden Subjekts organisiert den Selbstbezug der autobiographischen Erzählerin zudem in einer weiteren Hinsicht. Das Subjekt legt sich selbst Rechenschaft ab, zeigt sich dabei aber – folgt man einer Gedankenfigur von Judith Butler – durchweg in vorgängige, nicht einholbare Relationen und Abhängigkeiten verstrickt.¹²⁶ Bereits Rousseau benennt mit der »bizzarerie« seines eigenen Verhaltens die eigene Undurchschaubarkeit: die niemals gänzlich zu erfassende Alterität einer ursprünglich von außen und von anderen affirmierten und initiierten Selbstwerdung. Diese nicht abschließbare Suchbewegung des sich selbst nicht gänzlich transparenten Selbst korrespondiert

unterschiedlichen Lebenserzählungen und Selbstzeugnissen, von *Life Writing* und *Life Narration* zu sprechen: vgl. Margaretta JOLLY (Hg.): *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms*, London/Chicago 2001. Sidonie SMITH/Julia WATSON: *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis 2010. Die (post-)moderne Erweiterung und Vervielfältigung autobiographischer Formen hat zugleich die Reflexion über die Geschichte des autobiographischen Schreibens verändert. Ein Beispiel hierfür sind die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Enzyklopädien, Textsammlungen und Handbücher, die statt einer geradlinigen ›Geschichte‹ der Autobiographie vorwiegend ihre Erscheinungsformen (auch außerhalb Europas) klassifizieren: Vgl. Trev Lynn BROUGHTON (Hg.): *Autobiography. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, London/New York 2007. Martina WAGNER-EGELHAAF (Hg.): *Handbook of Autobiography/Autofiction*, Volume 3: *Exemplary Texts*, Berlin/Boston 2019.

124 Vgl. dazu bereits David HERMAN: *Autobiography, Allegory, and the Construction of Self*, in: *British Journal of Aesthetics* 35 (1995), S. 351–360.

125 N.K. MILLER: *Representing Others* (Anm. 109), S. 16.

126 Vgl. Judith BUTLER: *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a.M. 2003.

zwar mit der Ortlosigkeit des Individuums in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft der Moderne, verweist jedoch zugleich auf das übergreifende Strukturmuster einer autobiographischen Praxis, deren Kommunikation sowohl nach innen – im Verhältnis des erzählenden und des erzählten Ich – als auch nach außen gerichtet und seit der spätantiken und christlichen *confessio* als einer Gründungsfigur des autobiographischen Schreibens auf Rechtfertigung und Rechenschaft bezogen bleibt.

Relationalität als neue umfassende Kategorie der Autobiographie-Forschung verändert nicht nur das bislang etablierte Einteilungsschema von kategorial getrennten, vormodernen und modernen Autobiographien, eine solche Positionsbestimmung des ›Selbst-in-Beziehungen‹, »identity through alterity« (Nancy K. Miller), relativiert ebenso den in den letzten Jahrzehnten oftmals geäußerten ›poststrukturalistischen‹ und ›postmodernen‹ Verdacht, das autobiographische Schreiben sei generell zum Scheitern verurteilt.¹²⁷ Nach dieser Lesart ist jede moderne Autobiographie ein Akt der Selbstermächtigung, dessen genrespezifischer Anspruch auf Autonomie und Selbstschöpfung sich über die Unhintergebarkeit und Vorgängigkeit von Sprache und Strukturen hinwegtäuscht und dabei nur ein »De-facement«, das »Maskenspiel« und die Unkenntlichkeit des eigenen Selbst zu erkennen gibt.¹²⁸ Hier wird der ›klassisch‹ moderne Anspruch der Autobiographie ins Gegenteil verkehrt. Die seit Wilhelm Dilthey und Georg Misch nicht zufällig an Goethes *Dichtung und Wahrheit* orientierte ›Fülle‹ des autobiographischen ›Seins‹ entpuppt sich als innere Leere eines Spiegelkabinetts, in dem das Ich notdürftig mit (Fremd-)Projektionen versorgt wird.

Entgegen der Abfolge und dem bloßen Austausch von ›starken‹ und ›schwachen‹ Ich-Konzepten und Subjekttheorien verweist die Vielfalt des autobiographischen Erzählens hingegen auf jene relationalen Kontexte, aus denen die entsprechenden Ich-Konzepte selbst erst hervorgehen – auch hier zumeist kleinteiliger, historisch und regional differenzierter, nach Geschlecht, Stand, Klasse, ethnischer und nationaler Zugehörigkeit unterschiedlicher markiert, als es die vorherrschenden theoretischen Diskurse über die Moderne vorgegeben haben. Statt sich zwischen Autonomie und

127 Vgl. Almut FINCK: Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie, Berlin 1999.

128 Paul de MAN: Autobiography as De-facement, in: Modern Language Notes 94 (1979), S. 919-930.

Heteronomie, zwischen Selbstbezüglichkeit und Diskursabhängigkeit, zwischen Ehrlichkeit und Lüge oder Wirklichkeit und Fiktion entscheiden zu müssen, lässt sich die autobiographische Praxis als ein (Erzähl-)Feld von ›Autonarrationen‹ betrachten,¹²⁹ auf dem das relationale Selbstverständnis, die Spannung zwischen Einzigartigkeit und Aufeinander-Bezogenheit, auf jeweils andere Art narrativ thematisiert und ausgehandelt wird.

Vormoderne und Moderne: zum Inhalt des Buches

Sind die Grenzen zwischen vormodernen und modernen autobiographischen Texten aufgrund von gattungstheoretischen, narratologischen, fiktions- und subjekttheoretischen Überlegungen relativiert, stellt sich die Frage nach der Historizität des autobiographischen Erzählens auf neue Weise. Die historisch übergreifenden Strukturmuster dieses Erzählens und die Vielfalt autobiographischer Erzähl- und Subjektmodelle geraten in eine Spannung zu den gesellschaftstheoretischen Annahmen einer spezifisch modernen (Exklusions-) Individualität. Während sich das vormoderne Ich in einer gesellschaftlichen (Stände-)Ordnung vorfindet und sich in bereits bestehende Vergleichshorizonte hineinschreibt, scheint das moderne autobiographische Ich hingegen Relationalität zumindest teilweise selbst hergestellt zu haben, kann jedenfalls anders über sie verfügen und sie demzufolge – schreibend und sich vergleichend – als ihm individuell zukommende Konstellation darstellen.

Das autobiographische Vergleichen des Selbst mit sich und mit anderen – so die grundlegende These dieses Buches – ist eine elementare Form des Sich-In-Beziehung-Setzens, stellt jedoch im Verhältnis zu anderen Formen der Selbstkonstruktion einen spezifischen Modus der Relationierung dar: eine dreistellige Operation, mit der jeweils Ähnlichkeiten und Unterschiede mittels mindestens einer Vergleichshinsicht bestimmt werden. In der Praxis des autobiographischen Schreibens, aber auch für die Leser*innen von Autobiographien, scheint das Vergleichen einerseits eine konstant relationierende Selbstbeschreibungsförmigkeit zu sein, zeigt sich in seiner Häufigkeit und seiner Ausprägung andererseits aber als ein zutiefst historisches Phänomen – abhängig von den jeweils variablen Praktiken der Selbstthematisierung, dem

129 Vgl. Arnaud SCHMITT: La Perspective de l'Autonarration, in: *Poétique* 149 (2007), S. 15-29.

je nach Epoche sehr unterschiedlichen ›Vergleichsinteresse‹ und der relationalen, inklusiven oder exklusiven Positionierung des Individuums innerhalb »sozialer Kreise« (Georg Simmel) und gesellschaftlicher Systeme. Die Frage nach der Historisierbarkeit autobiographischer Erzählformen bleibt also bestehen, verschiebt sich jedoch von der Unterscheidung zwischen Relationalität oder Autonomie hin zur Frage nach den spezifischen Modi und Funktionen des relationalen Selbstaussdrucks in unterschiedlichen historischen und sozialen Kontexten. Praktiken und Figurationen des Vergleichens lassen sich demzufolge als grundlegende, strukturelle und historische Muster des autobiographischen Erzählens identifizieren, die der Persistenz, dem Wandel und der Vielfalt des autobiographischen Schreibens gleichermaßen Rechnung tragen.

Die folgenden Kapitel erzählen nicht die Geschichte einer einheitlichen ›Entwicklung‹ des Sich-Selbst-Vergleichens in autobiographischen Texten, sondern erkunden gezielt je einen besonderen Aspekt oder eine spezifische Funktion der Praxis dieser Selbstvergleiche in einem konkreten historischen Kontext.

Das folgende zweite Kapitel nimmt eine erste grundlegende Historisierung sowohl des Vergleichens als auch des Konzepts der Individualität vor (›Relationierungen – Das vergleichende Selbst in autobiographischen Texten von Hermann dem Juden, Burkhard Zink und Didier Eribon«). Es konzentriert sich zunächst auf die Bedeutung des Vergleichens im Rahmen vor-moderner Gesellschaften und rekonstruiert daraufhin Funktionen des Sich-Selbst-Vergleichens in autobiographischen Texten des Hoch- und Spätmittelalters – in Gegenüberstellung zu einer prominenten Autobiographie der Gegenwart.

Das dritte Kapitel untersucht Relationierungen des Selbst in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts (›Ich und Hieronymus, Hieronymus und ich. Sich selbst Vergleichen im Kontext des 12. Jahrhunderts«). Es handelt sich um Selbstbeschreibungen, in denen Relationalität zumeist auf die für die Vormoderne typische Formen von Ähnlichkeit verweist: auf Analogien und analogische Entsprechungen, auf Nachahmung (*imitatio*) und Meister*innen-Schüler*innen-Verhältnisse. Das Sich-Selbst-Vergleichen hingegen bietet die Möglichkeit, Differenz zu thematisieren; statt der erst von Rousseau in Anspruch genommenen radikalen Andersheit markieren die autobiographischen Erzähler*innen früherer Jahrhunderte ihre Differenz zu anderen allerdings in gradueller Hinwendung zu einer stets vorbestimmten religiösen und gesellschaftlichen Ordnung.

Obwohl das Sich-Selbst-Vergleichen epochenübergreifend eine wichtige Bedeutung in autobiographischen Texten besitzt, scheint es dennoch nicht in allen Texten und in allen Epochen in ähnlicher Häufigkeit aufzutreten. Das vierte Kapitel geht daher zunächst der Frage nach, warum die Selbstthematization in vormodernen Haus- und Familienbüchern zumeist ohne Selbstvergleiche auskommt, um in einem zweiten Schritt zu prüfen, welche Funktion die umso auffälligeren Momente des expliziten Sich-Selbst-Vergleichens gerade für das genealogische Erzählen ausüben sollten («Warum ich doch nicht anders bin – Relativierende Selbstvergleiche in italienischen und iberischen Haus- und Familienbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts«).

Das fünfte Kapitel beschreibt das Sich-Vergleichen in Autobiographien des 19. Jahrhunderts («Jeder soll werden wie er.« Auf der Suche nach Individualität im 19. Jahrhundert«). Ausgehend von der zu Beginn des Buches vorgestellten Präention der Unvergleichbarkeit in Rousseaus *Bekenntnissen* nimmt es die prägnant andere Kunst des Sich-Selbst-Vergleichens in Goethes *Dichtung und Wahrheit* als Ausgangspunkt, um eine neue Geschichte der autobiographischen Relationalität in der Moderne in den Blick zu rücken: Gerade in der Nachfolge der klassisch gewordenen Muster von Rousseau und Goethe zeigen die Autobiographien dieses Jahrhunderts eher eine Abkehr von den Postulaten der Autonomie, der Unvergleichbarkeit und der Einzigartigkeit und erproben im Sich-Selbst-Vergleichen stattdessen unterschiedliche Formen einer relationalen Individualität – epigonal-nostalgisch, familiär-genealogisch, karriere- und berufsorientiert oder aber skeptisch-zurückhaltend. Sichtbar wird zwar eine »exklusive«, nicht von vorgängigen Ordnungen bestimmte Individualität, zugleich schreiben sich diese autobiographischen Erzähler*innen wieder in zum Teil imaginäre Ordnungen hinein – und künden auf diese Weise auch von der notorischen Überforderung moderner (Exklusions-)Individualität.

Seit dem 20. Jahrhundert gehört der Zweifel an der Erkennbarkeit des eigenen Ichs zum Bestandteil des autobiographischen Schreibens. Das sechste Kapitel beschreibt, wie das Sich-Selbst-Vergleichen dazu führt, in anderer Form über sich und sein Leben zu erzählen: »Warum ich mich anders schreibe. Grenzen des Sich-Selbst-Vergleichens im 20. Jahrhundert (mit einem Postskriptum zur Gegenwart)«. Die prinzipielle Weigerung, sich selbst zu vergleichen, führt zu neuen Schreibformen, aber auch zur Aktivierung vor-moderner oder nach-moderner Ich-Konzepte. In einem »Postskriptum zur Gegenwart« wird abschließend die fortgesetzte Produktivität und Attraktivität des autobiographischen Erzählens in der Gegenwart als einer vermutlich

neuen Epoche der Relationalität und des Sich-Selbst-Vergleichens in den Blick genommen.

Die Kapitel dieses Buches erzählen über einen Zeitraum von 800 Jahren keineswegs eine einheitliche oder geradlinige Geschichte, sie verweisen stattdessen auf einzelne historische Kontexte und auf tiefgreifende historische Brüche, durch die das Schreiben über das eigene Leben gekennzeichnet ist. Allerdings bringen die im Folgenden auftretenden autobiographischen Ich-Erzähler*innen im Sich-Selbst-Vergleichen, auch wenn sie dabei immer auf epochenspezifische Narrative zurückgreifen, allesamt ihre je eigene Form der Individualität besonders hervor, konturieren »Praktiken des Selbst«¹³⁰, deren Geschichte gerade im Hinblick auf die Praxis der in ihnen enthaltenen und sie fundierenden (Selbst-)Vergleiche noch kaum geschrieben worden ist.

130 Andreas RECKWITZ: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), S. 282-301, hier S. 293.