



# Lichtenberg Gesellschaft e.V.

[www.lichtenberg-gesellschaft.de](http://www.lichtenberg-gesellschaft.de)

Der folgende Text ist nur für den persönlichen, wissenschaftlichen und pädagogischen Gebrauch frei verfügbar. Jeder andere Gebrauch (insbesondere Nachdruck – auch auszugsweise – und Übersetzung) bedarf der Genehmigung der Herausgeber. Zugang zu dem Dokument und vollständige bibliographische Angaben unter tuprints, dem E-Publishing-Service der Technischen Universität Darmstadt: <http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de> – [tuprints@ulb.tu-darmstadt.de](mailto:tuprints@ulb.tu-darmstadt.de)

The following text is freely available for personal, scientific, and educational use only. Any other use – including translation and republication of the whole or part of the text – requires permission from the Lichtenberg Gesellschaft.

For access to the document and complete bibliographic information go to tuprints, E-Publishing-Service of Darmstadt Technical University: <http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de> – [tuprints@ulb.tu-darmstadt.de](mailto:tuprints@ulb.tu-darmstadt.de)

© 1987-2006 Lichtenberg Gesellschaft e.V.

---

Lichtenberg-Jahrbuch / herausgegeben im Auftrag der Lichtenberg Gesellschaft.

Erscheint jährlich.

Bis Heft 11/12 (1987) unter dem Titel: Photorin.

Jahrbuch 1988 bis 2006 Druck und Herstellung: Saarbrücker Druckerei und Verlag (SDV), Saarbrücken

Druck und Verlag seit Jahrbuch 2007: Winter Verlag, Heidelberg

ISSN 0936-4242

Alte Jahrbücher können preisgünstig bei der Lichtenberg Gesellschaft bestellt werden.

Lichtenberg-Jahrbuch / published on behalf of the Lichtenberg Gesellschaft.

Appears annually.

Until no. 11/12 (1987) under the title: Photorin.

Yearbooks 1988 to 2006 printed and produced at: Saarbrücker Druckerei und Verlag (SDV), Saarbrücken

Printer and publisher since Jahrbuch 2007: Winter Verlag, Heidelberg

ISSN 0936-4242

Old yearbooks can be purchased at reduced rates directly from the Lichtenberg Gesellschaft.

---

**Im Namen Georg Christoph Lichtenbergs (1742-1799) ist die Lichtenberg Gesellschaft ein interdisziplinäres Forum für die Begegnung von Literatur, Naturwissenschaften und Philosophie. Sie begrüßt Mitglieder aus dem In- und Ausland. Ihre Tätigkeit umfasst die Veranstaltung einer jährlichen Tagung. Mitglieder erhalten dieses Jahrbuch, ein Mitteilungsblatt und gelegentliche Sonderdrucke. Weitere Informationen und Beitrittsformular unter [www.lichtenberg-gesellschaft.de](http://www.lichtenberg-gesellschaft.de)**

**In the name of Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) the Lichtenberg Gesellschaft provides an interdisciplinary forum for encounters with and among literature, natural science, and philosophy. It welcomes international members. Its activities include an annual conference. Members receive this yearbook, a newsletter and occasionally collectible prints. For further information and a membership form see [www.lichtenberg-gesellschaft.de](http://www.lichtenberg-gesellschaft.de)**

---

## Manfred Hettling

### Ich? Lichtenberg als Beobachter seiner selbst<sup>1</sup>

„Wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis“ (K 76).<sup>2</sup> Was Lichtenberg in diesem knappen Satz konzentriert hat, läßt sich als sein Programm und sein Problem gleichermaßen beschreiben. Bekannt ist Lichtenberg als Physiker, als Beobachter der Natur.<sup>3</sup> Als Beobachter der Welt, der den Blick auf das Äußere richtet, der schaut und fragt, griff Lichtenberg auf die sprachliche Form des Konjunktivs zurück. Er fand hierin ein Instrumentarium, um Möglichkeiten zu skizzieren, ohne Eindeutigkeiten postulieren zu müssen. Sein Programm der Beobachtung war jedoch auch eine Aufforderung zur Selbstbeobachtung. Das Selbst, das eigene Ich – ohne religiöse Fundierung –, rückte immer wieder ins Zentrum seines Blicks.<sup>4</sup>

Daraus erwuchs ein Problem. Das Ich „anzunehmen“, wie Lichtenberg formulierte, läßt sich mehrfach verstehen. Einerseits als Aufforderung, sich des Problems anzunehmen, gleichsam den Blick darauf zu richten. Andererseits aber auch als Hinweis darauf, daß dieses „Ich“ immer ein Konstrukt, eine nur hypothetische, eine nur angenommene Einheit darstelle. Diese postulierte Einheit sei, so Lichtenberg, ein praktisches Bedürfnis. Bleibt man im Rahmen der Lichtenbergschen Sprachbilder, lautet dieses Bedürfnis nicht anders als – aus „Es“ werde „Ich“.

Seit dem 18. Jahrhundert wurde die Aufforderung – und die Zumutung – an den einzelnen Menschen, eine eigene Subjektivität zu entwickeln, in immer neuen Formen artikuliert. Es blieb jedoch ein nicht einlösbarer Befehl. Das Versprechen eines eigenen Selbst und die Unerfüllbarkeit dieser Utopie lassen sich nicht voneinander trennen. Mich interessiert der Anfang dieser Janusköpfigkeit im 18. Jahrhundert – denn sie zeugt das moderne Selbst. Es entsteht in der Brechung, die sich ergibt aus einer nicht mehr religiös eingebetteten und zusammengehaltenen Wahrnehmung des eigenen Ich. Lichtenberg und sein Programm der Selbstbeobachtung führen das in aller Radikalität vor. Durch die Beobachtung des eigenen Ich wird eine Differenz im Individuum erzeugt, die nicht mehr überwunden werden kann. Lichtenberg versucht das eigene Ich zu beschreiben, doch gerade die Selbstbeschreibung führt zur Fragmentierung. Wie im Märchen vom Hasen und dem Igel gerät Lichtenberg als Selbstbeobachter in die Rolle desjenigen, der einem Ziel hinterherjagt, doch stets nur Teilziele erreicht. Diese Verfolgungsjagd

indes, das ist meine These, konstituiert die verlockende und verstörende Subjektivität in der Moderne.

Die Entstehung des Subjektivismus im 18. Jahrhundert war mehr als nur ein sprachlicher Wandel, war mehr als nur das Aufkommen des Wortes „ich“ im Briefverkehr, in privaten und geschäftlichen Texten. Die sprachliche Ausdrucksfähigkeit, festzumachen an der Verwendung des „ich“ in Briefen, zeigt einen Bewußtseinswandel an, im Zuge dessen Subjektivität zu einem zentralen Wert wird. Der Stilwandel in der Briefkultur des 18. Jahrhunderts ist auch bei Lichtenberg zu verfolgen. Eine Auszählung von rund 1000 Lichtenberg-Briefen ergab: es beginnen etwa 10% mit „ich“, in etwa 30% steht das Personalpronomen an der zweiten Stelle. Der „grammatische Selbstmord des Ich“, worüber Jean Paul gespottet hatte, wurde aufgegeben, das „ich“ wurde sagbar, Subjektivität wurde denkbar, erschien lebbar.<sup>5</sup>

Zugleich jedoch erwies sich Subjektivität als eine schwierige Verheißung, wurde das „Ich“ in dem Moment, als es sagbar wurde, auch als – erkenntnistheoretisches wie lebenspraktisches – Problem erkennbar. Lichtenbergs Reflexionen über das „Ich“ und über die Schwierigkeiten, dieses „Ich“ begrifflich zu fassen, werde ich im folgenden untersuchen. Als naturwissenschaftlich geschulter Beobachter stieß Lichtenberg auf ein Paradoxon: Beobachter und Beobachtetes fallen in einer Person zusammen. Daß genau dieser Zusammenschluß und die im Vollzug der Selbstbeobachtung vorgenommene Trennung im „Ich“ das moderne Verständnis von Subjektivität konstituieren, ist meine These. Lichtenberg hat das als Problem erkannt – und es beschrieben in seinen Bemerkungen über die Unmöglichkeit, sein „Ich“ hinreichend beobachten zu können. Doch genau in diesen Bemerkungen hat er ein Grunddilemma moderner Subjektivität, die nicht mehr religiös fundiert ist, beschrieben – in einer Konsequenz, wie sie erst im 20. Jahrhundert wieder erreicht worden ist.<sup>6</sup> Als einer der ersten hat er damit Subjektivität als nicht einlösbare, aber gleichwohl verlockende Zielvorstellung entdeckt.

Subjektivität wird hier im folgenden unterschieden von Individualität. Im Anschluß an Georg Simmel kann man von einem Individualismus der „Einzelheit“ – als Individualität – und von einem der „Einzigkeit“ – als Subjektivität – sprechen. Die Vorstellung, ein „einzelner“ zu sein, bindet Simmel gleichsam idealtypisch an das 18. Jahrhundert zurück. Die Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke werde durch den Intellekt zu Einheiten geformt, der Intellekt werde „selbst eine Einheit, ein Ich“. Da dieses idealistische Ich nicht von empirischen Sachverhalten geformt werde, sind diese „Ichs“ tendenziell gleich. Sie sind einzeln, aber nicht einzigartig. Hiervon zu unterscheiden ist die „Einzigkeit“ des Ich, die Unvergleichlichkeit des einzelnen. Begründet wird die Einzigkeit des Ichs in der Körperlichkeit, im Erleben des *eigenen* Körpers. Die Sinneseindrücke werden durch den Intellekt nicht mehr geformt, sondern nur noch beobachtet. Das unterscheidet Individualität – das Ich als „einzelner“ – und Subjektivität – das Ich als „einziges“.<sup>7</sup>

## 1. Selbstbeobachtung als Forderung an das Ich

Das Prinzip der Selbstbeobachtung entstand in der Frühen Neuzeit in einem religiösen Kontext – denn die Beobachtung des eigenen Ich wurde in der modernen Form zuerst im Pietismus entwickelt. Eingebettet in das christlich-protestantische Weltbild wurde das Gefühls- und Innenleben aufgewertet und zugleich auch gebändigt. Während die mystische Tradition die Abgeschiedenheit von allem Kreatürlichen forderte, sich von der Welt abwandte und die mystische Einheit mit Gott anstrebte, blieb im Pietismus die Stimulierung des Gefühls eingebunden in eine Auseinandersetzung mit der Welt, die geistig beherrscht werden sollte. Vor allem aber blieb die Vielfalt der Empfindungen und Stimmungen im einzelnen bezogen auf ein imaginäres Ganzes, eine religiös gestiftete Einheit. Ob man es „Seele“ nannte oder „Ich“, es gab noch einen Standpunkt, von dem aus man der Empfindungen „gewiß“ werden konnte.<sup>8</sup> Karl Philipp Moritzs „Anton Reiser“ ist das literarische, Lavaters „Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst“ das autobiographische Beispiel hierfür.

Lichtenberg steht dieser Tradition zwar nahe, befindet sich indes in einer entscheidenden Distanz zu ihr – er ist ein vollständig säkularisierter Beobachter seiner selbst, die pietistischen Vorfahren und die religiöse Einrahmung hat er hinter sich gelassen. Deshalb kann er sich nicht auf die Ganzheit eines Selbst beziehen, das sich im religiösen Verweis auf Gott in seiner Einheit und Unteilbarkeit konstituiert. Die Selbstbeobachtung betreibt er nicht religiöser Zwecke oder der Seelenfindung wegen. Sein Selbst ist *nur* in dieser Welt verankert – bleibt aber einem ursprünglich pietistisch vorgebenden ganzheitlichen Selbst verpflichtet.<sup>9</sup>

Das unterscheidet ihn auch von der englischen Tradition, etwa von Hume und Locke. Dort ist zwar bereits genauso anticartesianisch wie später bei Lichtenberg das naiv postulierte „Ich“ des *cogito, ergo sum* aufgelöst worden in eine Phänomenologie der Sinnesempfindungen und heterogenen Wahrnehmungen. Aufgegeben wurde damit jedoch auch die „Vorstellung eines Ich“, es bleibt nur eine Vielfalt von „Perzeptionen“, so etwa bei Hume.<sup>10</sup> In der angelsächsischen Welt werden Lichtenbergs sprachkritische Reflexionen über das „Ich“ diskutiert als Problemformulierungen (als „Lichtenberg-argument“, wie man es nennt), wie sie im 20. Jahrhundert dann von der sprachanalytischen Philosophie, vor allem Wittgenstein, ausführlich entwickelt worden sind.<sup>11</sup>

Lichtenberg hält nicht nur an der Frage nach dem Selbst fest, mehr noch, sein Selbst wird ihm zu einer eigenen Welt. Er spricht davon, daß er sich durch die Einbildungskraft seine „eigene Welt schaffe“ (B 263).<sup>12</sup> An einer anderen Stelle vergleicht er sein Leben mit einer „kleinen Welt [...] die *Ich* bin“ (F 541). Das Selbst wird bei Lichtenberg zur Welt an sich. Sein Wortgebrauch ist in dieser Hinsicht ganz mit der Sprache des „Werther“ zu vergleichen. Zwar kritisiert er Goethes Romanfigur in vielen Bemerkungen scharf und macht sich über ihn lustig, doch im Reden über das Selbst ähneln sich die sprachlichen Formulierungen des Lichtenbergschen Sudelbuchs und von Werthers Briefen. Werther klagt, ganz am

Anfang des Romans, über die Beschränkungen des Lebens, die Äußerlichkeiten und Zweckgebundenheiten. Sein emphatisches Bekenntnis, das er dem entgegensetzt, lautet: „Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt!“<sup>13</sup> In einem indes unterscheiden sich Werther und Lichtenberg. Werther beschreibt, wie er sich in sich zurückzieht, dort eine Welt findet und in dieser gleichsam verharret, sich verpuppt – und daran schließlich scheitert, denn keine Verbindung scheint mehr möglich zwischen der Geschlossenheit des Ich und der fragmentierten äußeren Welt. Lichtenberg hingegen kehrt sich dieser Welt des Ich zu – sie rückt ins Zentrum seines Interesses, seiner Beobachtung. Er behält aber seinen Standort in der äußeren Welt bei und richtet den Blick des Beobachters auf sein Ich.

Privilegiert ist das Selbst dennoch bei ihm. Denn – nur diese Welt des Ich ist erkundbar. Lichtenberg steht hier ganz in der Tradition des 18. Jahrhunderts, wenn er formuliert, „wir finden keine Ursache in den Dingen, sondern wir bemerken nur das, was in uns herein korrespondiert. Wohin wir nur sehen, so sehen wir bloß uns“ (J 550). Er spitzt diese Position noch zu, wenn er eine Denkhaltung fordert, die ihn in die Lage versetzt, „sich aus dem Schutt fremder Dinge herauszufinden, sich selbst zu fühlen, und selbst zu sprechen und ich mögte fast sagen auch einmal selbst zu existieren“ (B 264). Lichtenberg akzentuiert den Wert von Empfindungen anders als Kant, auf den viele Eintragungen in den Sudelbüchern verweisen, mit dem er auch in Briefwechsel steht. Kant bindet Sinnlichkeit und Verstand zusammen als zwei Wurzeln der Erkenntnis – die Gefühle sind ein Instrument, ein Mittel, um durch die Vernunft angeleitet zu Erkenntnis zu kommen.<sup>14</sup>

In den Selbstbeobachtungen Lichtenbergs stehen die Gefühle für sich. Die Empfindungen erlangen eine eigene Qualität, werden nicht mehr durch die Vernunft eingebunden – das ist sein Wunsch, und sein Problem zugleich. Die Gefühle sollen bei ihm nicht in Erkenntnis überführt, zu Vernunft gebändigt werden. Für Lichtenberg bedeuten Gefühle die Verbindung zur Existenz an sich, zum Leben. Die Selbstbeobachtung ist damit bei ihm eng gebunden an die eigene Körperlichkeit, die Sinnlichkeit und die Empfindungen. Zugleich geht ihm damit verloren ein fester Bezugspunkt der Beobachtung. Denn da er die Vernunft nicht als absolute Möglichkeit zur Erkenntnis beschreibt, bleiben Empfindung und Erkenntnis zwar aufeinander angewiesen, konstituieren aber kein Selbst. Daher rührt sein Problem des „es denkt“, statt des „ich denke“. Deshalb auch fehlt ihm für die Beobachtung des Selbst ein eindeutiger Bezugspunkt. Er klagt, die „Beobachter des Menschen“ könnten mit größerem Recht „über den Mangel eines genugsam festen Standorts“ klagen, „als alle seefahrende Astronomen und Sterngucker dieser Welt zusammen“ (B 321).<sup>15</sup>

Die Lichtenbergsche Selbstbeobachtung sucht das „Ich“ in der eigenen Körperlichkeit, in den Empfindungen, die als einzig gegebene Größe beschrieben werden. Die Erkenntnis bändigt und strukturiert die Empfindungen nicht, sondern tritt hinzu, kommentiert die Empfindungen. Zwar kann man aus Empfindungen durch Verallgemeinerungen zu Schlüssen, zu Erkenntnissen kommen –

„denn wir korrigieren unsere Empfindungen immer durch Schlüsse“ – hierin ist Lichtenberg ganz dem aufklärerischen Denken des 18. Jahrhunderts verpflichtet.<sup>16</sup> Jedoch führt der Weg zum „Ich“ eben nicht über die Verallgemeinerung von Empfindungen. Das ist das Problem, das Lichtenberg in seinen Bemerkungen formuliert. Wenn das Selbst an die Wahrnehmung von Empfindungen gebunden wird, ist es zwar einerseits nicht nur ein einzelnes (von anderen unterschiedenes) Individuum, sondern auch einzigartig. Denn sowohl die Akzentuierung der Körperlichkeit, der Empfindungen und Sinneseindrücke als auch das Prinzip der Beobachtung des eigenen Selbst konstituieren eine aus den Gefühlen erwachsende Einzigartigkeit, die die Selbst-Beobachtung von aller Fremdbeobachtung grundlegend unterscheidet. Hierin ist die Subjektivität des Ich begründet. Doch zugleich liegt andererseits in dieser Kopplung des Selbst an das emotionale Innenleben, an die Vielfalt – und Flüchtigkeit – des Gefühlslebens eine Heterogenität, die auf die Frage, „wer ist dieser Ich?“ keine eindeutige Antwort mehr finden läßt.

## 2. Die Heterogenität des Selbst

Lichtenberg beschreibt sein Selbst als vielfältig, ihm geraten immer nur einzelne Teile ins Blickfeld der Beobachtung. Unterschiedliche Grenzziehungen werden von ihm beschrieben – innen/außen<sup>17</sup>, Gedanke/Gefühl<sup>18</sup>, Kopf/Körper<sup>19</sup>, Wachen/Träumen<sup>20</sup>, subjektiv/objektiv<sup>21</sup> sind die häufigsten Unterscheidungen. In einer Eintragung schildert er, wie er sich durch seine „Einbildungskraft“, mit der er einem Text Wielands folge, „mir selbst meine eigene Welt schaffe“, durch die er dann wie ein Zauberer wandle. Diese Einbildungskraft indes werde – trete ein Dienstmädchen ein – von einer „fein gebogenen Nase, von einem aufgestreiften gesunden Arm“ so heftig angezogen, daß von der vorigen Vorstellung nicht mehr viel übrig bleibe. Diese Schilderung erscheint auf den ersten Moment nicht weiter ungewöhnlich, impliziert sie doch die altbekannte Angst der Beeinträchtigung der Phantasie, der literarischen Einbildungskraft durch die Konkurrenz sinnlicher Reize. Lichtenberg aber fährt in der Erzählung seiner kleinen Geschichte auf eine neue Weise fort. Den aufgeschlagenen Wieland in der Hand, den aufgestreiften Arm der Aufwärterin im Auge, in der Mitte zwischen Geist und Empfindung, zwischen beiden hin und her taumelnd – so hänge er

„in der Welt zwischen Philosophie und Aufwärterinnen-List, zwischen den geistigsten Aussichten und den sinnlichsten Empfindungen in der Mitte, taumelnd aus jenen in diese bis ich nach einem kurzen Kampf zur Ruhe meines beiderseitigen Ichs dereinst völlig geteilt hier faule und dort in reines Leben aufdunsten werde. Wir beide, Ich und mein Körper sind noch nie so sehr zwei gewesen als jetzo, zuweilen erkennen wir einander nicht einmal, dann laufen wir so wider einander daß wir beide nicht wissen wo wir sind“ (B 263).

In der Beschreibung teilt Lichtenberg zuerst sein „Ich“ in zwei Teile, um dann von der Perspektive des erzählenden Ichs zum „Wir“ überzugehen. Anfangs bleibt das – groß geschriebene – „Ich“ noch der Gegenpart des Körpers, doch werden Kopf und Körper dann gleichgestellt – beide erscheinen in der Rolle von Akteuren, die unabhängig voneinander handeln. Doch auch dieses „Wir“ stiftet keinen Zusammenhalt mehr. Die einzelnen Teile laufen so „wider einander“, wie er schreibt, daß offen bleibt, was dieses „Wir“ eigentlich konstituiert.

Die hier zugespitzte Unterscheidung findet sich immer wieder in unterschiedlichen Varianten in der Unterscheidung zwischen Gedanken und Empfindungen. Lichtenberg steht hier ganz in der Tradition des 18. Jahrhunderts, indem er das „Ding an sich“ für nicht erkennbar hält. Er formuliert es in seiner Sprache, „über unsere Gedanken hinaus nach den Objekten gibt es keine Brücke“ (L 805). Diese Idee variiert Lichtenberg immer wieder, sie wird zu einer Grundannahme seiner Selbstbeobachtung. „Denn alles kann uns ja bloß durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung [...] Man muß erst eins werden über das, was man unter Vorstellungen versteht“ (H 150). Im Grunde beschreibt er den Menschen als radikal auf sich selbst verwiesen – „wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst, und die Veränderungen, die in uns vorgehen“ (H 151). In derartigen Äußerungen verliert auch die Vernunft ihre vermittelnde und strukturierende Funktion zwischen innerer Empfindung und äußerer Welt. Lichtenberg beschreibt eine Pluralität von Vorstellungen – das ist das Ensemble von Wahrnehmungen und Empfindungen, die er als „Wir“ zusammenfaßt – die in sich nicht geordnet werden können, die sich nicht zur Einheit eines irgendwie faßbaren Selbst formen lassen. „Alles sind Gefühle“ (H 150), konstatiert er.

Die Pluralität und Unstrukturiertheit der Wahrnehmungen wird immer bezogen auf den Körper. Der Körper wird damit zum Ort, in welchem das Subjekt zwar spürbar, aber eben nicht erfaßbar, nicht erkennbar wird. Lichtenberg hat seinen eigenen Körper oft als begrenzt, als begrenzend beschrieben – zu einfach wäre es jedoch, sein Reden über den Körper nur zu erklären mit seinem Körper und zu reduzieren auf die schwierige physische Existenz des zwergwüchsigen und buckligen Mannes in Göttingen. Ein derartiger biographischer Kurzschluß würde die aufgeworfene Frage unnötig verengen.

Lichtenberg formuliert ein allgemeines Problem. Man kann die Dominanz und zugleich auch die Unbestimmtheit des Körpers – wie sie von Lichtenberg beobachtet wird – als Symbol nehmen für die sich verändernde Organisation von Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Unter Rückgriff auf kulturanthropologische Fragen kann man dann Lichtenbergs Beobachtungen seiner selbst im Hinblick auf die Stellung des Subjektes in der Gesellschaft interpretieren. Mary Douglas hat argumentiert, „daß der menschliche Körper immer und in jedem Fall als Abbild der Gesellschaft aufgefaßt wird“, daß es sich bei allen Praktiken und Formen der Körperkontrolle um einen Ausdruck der sozialen Kontrolle handle. Sie be-

schreibt den menschlichen Körper als „symbolische Wiedergabe“ von „erlebter sozialer Realität“. Die Gliedmaßen des Körpers „repräsentieren die Glieder der Gesellschaft und ihre Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen“. <sup>22</sup> Betrachtet man unter dieser Perspektive Lichtenbergs Selbstbeobachtungen und die von ihm beschriebenen Dissoziationen des Selbst, so korrespondieren sie mit der Lösung des Individuums aus den Bindungen der ständischen Gesellschaft. Sehr überzeugend erscheinen mir Interpretationen, die der Kunst im 18. Jahrhundert einen neuen Rang zumessen, indem sie – auch – ein Medium wird, die dadurch aufgeworfenen Probleme darzustellen und artikulierbar zu machen. <sup>23</sup>

Zwei Phänomene gehören damit zusammen und bedingen erst in ihrer Verbindung den Entstehungsprozeß des Subjekts. Die Beschreibung des Selbst als fragmentarisch, wie Lichtenberg sie entwickelt, die Dissoziation der Empfindungen, die Entgrenzung des Körpers entspricht in der sozialen Wirklichkeit der Entgrenzung des Einzelnen aus den ständischen Bindungen. So, wie es kein strukturierendes Zentrum der Gesellschaft mehr gibt – man denke an Kants Öffentlichkeit –, so gibt es kein Zentrum im einzelnen Menschen mehr, von welchem aus ein Selbst konstruiert oder deduziert werden könnte. Man kann die Vorstellungen eines erhabenen und autonomen Ich, wie sie seit dem 18. Jahrhundert formuliert worden sind, als Zielutopien beschreiben, die einen Ausweg aus dieser Dissoziation verheißen. Lichtenberg hat sich diesen Utopien entzogen, er hat gerade die Fragmentarität des Selbst thematisiert.

### 3. Das Ich in der Krise

Indem Lichtenberg im Prozeß der Selbstbeobachtung und der Beschreibung der Fragmente des Selbst die Frage stellt, „wer ist dieser Ich?“ (K 38) artikuliert er Subjektivität in ihrer modernen Form. Lichtenbergs Bemühen, sein eigenes Selbst zu beobachten, mündet in die Frage nach dem „Ich“, ohne sie beantworten zu können. Genau diese offen bleibende Frage – und nicht mehr eine irgendwie absolut zu gebende Antwort – konstituiert das moderne Subjekt.

Lichtenbergs Selbstbeobachtung provoziert die Frage nach dem Ich. „Ehemals zeichnete mein Kopf (mein Gehirn) alles auf, was ich hörte und sah; jetzt schreibt er nicht mehr auf, sondern überläßt es *Mir*. Wer ist dieser *Ich*? bin ich und der Schreiber nicht einerlei?“ (K 38). In verschiedenen Erzählungen führt Lichtenberg gleichsam eine dritte Person in die Differenz von ich und mich ein. Er schildert das am Medium der Sprache und am Beispiel von Träumen. „Ich und mich. Ich fühle mich – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können sozusagen nicht rasonnieren, ohne falsch zu rasonnieren. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist“ (H 146). Die Sprache suggeriert eine Eindeutigkeit und Einheitlichkeit des Subjekts, die dieses im Prozeß der Selbstbeobachtung indes nicht einlösen kann. Lichtenbergs Skepsis gegenüber der Erkenntniskraft von Sprache



wurde später von Nietzsche aufgegriffen und radikalisiert. Während Nietzsche daraus fast schon ein Programm gemacht hat, läßt es Lichtenberg bewenden mit der Formulierung des Problems.<sup>24</sup>

Weit mehr im Vordergrund seines Interesses stehen Träume. Er betont, „daß Träume zu Selbst-Erkenntnis führen“ (F 684). Doch intensiver noch beschreibt er die Widerspenstigkeit der Welt der Träume, die sich der Vernunft des wachen Menschen entziehen. Auch hier beschreibt Lichtenberg wieder eine Vielfalt von möglichen Subjektivitäten, die im einzelnen Menschen enthalten ist.<sup>25</sup> Er schildert einen Traum, in welchem er eine Geschichte erzählt, und – im Traum – von einer anderen Person darauf hingewiesen wird, daß er an dieser Geschichte etwas vergessen habe. Lichtenberg fragt, warum sich seine Phantasie diesen „Dritten“ (L 587) schafft? Seine Antwort, die er sich selbst gibt, ist „nur Eines“, damit nur eine Möglichkeit unter vielen, und dient ihm doch als Beruhigung für die irritierende Beobachtung: daß er im Traum von einem Dritten belehrt werde, sei „weiter nichts als dramatisiertes Besinnen“ (L 587). Womit die Frage offen bleibt, *wer* sich im Traum eigentlich besinnt?

Man könnte das Problem in einem Bild fassen – das indes keines von Lichtenberg selber entworfenen wäre. Die Vielfalt der Perspektiven, die er immer wieder thematisiert, die er bisweilen als „wir“ beschreibt, welches sein „Ich“ sei – sie konstituieren eine Dialogizität. Die unterschiedlichen Bestandteile des „Selbst“, das Lichtenberg zu beobachten versucht, sind im Gespräch untereinander begriffen. Das „Selbst“ wird damit aufgelöst in eine Mehrzahl von *selbständig* handelnden Akteuren. Lichtenberg als Beobachter seiner selbst ist gleichsam nur noch der Ort dieses Gesprächs. Bisweilen wird sein Verstand in das Gespräch miteinbezogen, bisweilen drängt er sich auf, an anderer Stelle lauscht er dem Gesprochenen, ohne es indes zu verstehen. Weder gelingt es der beobachtenden Vernunft, das Gespräch anzuleiten und zu ordnen, noch seinen inneren Kontext zu verstehen. Am prägnantesten hat Lichtenberg diese Konstellation in einem anderen Bild beschrieben. „So lange das Gedächtnis dauert, arbeiten eine Menge Menschen in Einem vereint zusammen, der zwanzigjährige, der dreißigjährige usw. Sobald aber dieses fehlt, so fängt man immer mehr und mehr an, allein zu stehen, und die ganze Generation von *Ichs* zieht sich zurück und lächelt über den alten Hilflosen“ (K 162). Der alte Hilflose, das könnte der Beobachter sein, der einem Selbst hinterherjagt und zu greifen versucht, das sich ihm entzieht in einer Vielheit von Ichs.

In dieser Vielfalt der Perspektiven löst sich das Selbst auf zu einer dialogischen Praxis, in welcher das „Ich“ hineingezogen wird wie in einen Strudel. Lichtenberg hat auch das in ein prägnantes Bild gefaßt. „Meine Phantasie scheute, so wie Pferde und lief fort mit mir. Dieses drückt meinen Zustand in der Empfindlichkeit am besten aus“ (J 343). In diesem Bild beschreibt er die Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Befindlichkeiten, der die intellektuelle Wahrnehmung oft nur beobachtend oder verdrängend nachfolgt. Weil Lichtenberg Vorstellungen immer wieder rückbindet an Empfindungen, an körperliche

und sinnliche Wahrnehmungen, beschreibt er damit auch ein Eigenleben des Körpers, der gegenüber die Reflexion der Vernunft oft keine kontrollierende und zügelnde Rolle mehr einnehmen kann. Seine Wahrnehmung des selbständig sich verhaltenden Körpers – „und lief fort mit mir“ – beschreibt eine Eigendynamik im psychischen und physischen Haushalt des Menschen, die Lichtenberg an vielen Stellen zum zentralen Thema seiner Sudelbücher gemacht hat. Sein Argument „es denkt, sollte man sagen“, findet hier ihre Begründung, in der nur in Grenzen regelbaren Eigengesetzlichkeit des Körpers.

Was dieses „es“ bestimmt und wie es in Verbindung steht mit einem postulierten „Ich“, das hat Lichtenberg nicht ausgeführt. Ich will ihn keineswegs als Vorläufer der Psychoanalyse in Anspruch nehmen, ich will jedoch auf eine Analogie der Sprache hinweisen. Freud hat an einer zentralen Stelle seines Werkes, in „Das Ich und das Es“, ein ganz ähnliches Bild wie Lichtenberg gebraucht. Freud betont die funktionelle Wichtigkeit des Ich, welches normalerweise die Zugänge zur körperlichen Aktivität steuert. „Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten.“ Freud deutet sein Bild dann weiter aus und beschreibt eine mögliche Umkehrung der Beeinflussung. „Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrig bleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre.“<sup>26</sup> Freuds Theorie des psychischen Apparats könnte sodann erklären, *wie* „es“ denkt („es“ im Sinne Lichtenbergs hier klein geschrieben). Gerade am Beispiel des Witzes hat Freud ja auch die Funktionsweise des Unbewußten deutlich gemacht, gerade im Witz hat Lichtenberg ja auch zur Genüge Beispiele dafür geliefert, wie – in Bezug auf Erkenntnis – „es blitzt“.

#### 4. Das Selbst als Problem seit dem 18. Jahrhundert

Lichtenberg war kein Vorläufer der Psychoanalyse. Lichtenberg hat jedoch ein Grundproblem formuliert, das seit dem 18. Jahrhundert zum Dauerthema geworden ist: die Fragmentarität des Selbst. Entbunden aus dem religiösen Deutungsmuster und sinnstiftenden Orientierungsrahmen lockte die Qualität des Subjekts – und erwies sich als Versprechen und Bürde zugleich. Lichtenberg hat in seinen Sudelbüchern, ausgehend vom Versuch der Selbstbeobachtung, das Selbst immer wieder als fragmentiert beschrieben. Er suchte das Selbst, und entdeckte nur Teile. Daraus entstand seine Frage „wer ist dieser ich?“. Eben diese Frage, die sich als immerwährende Herausforderung einer irgendwie festschreibbaren Antwort und Fixierung entzieht, konstituiert die moderne Subjektivität.

Die Frage selber kann nicht beantwortet werden, denn das würde bedeuten, das Selbst von vornherein als Teil einer größeren überindividuellen Ordnung anzusehen und in dieses Korsett einzufügen. Der Frage kann jedoch auch nicht

mehr ausgewichen werden, denn das hieße, die Reflexivität selber aufzugeben, denn diese führt unweigerlich zur Selbstreflexivität, und zur Frage nach dem „Ich“. Deshalb ist die Kluft, die zwischen einer nur noch als Wunsch denkbaren Vorstellung von Einheit einerseits und den empfundenen und erfahrenen Perspektiven eines nur fragmentarischen Selbst andererseits besteht, nicht mehr schließbar.

Seit dem 18. Jahrhundert hat es verschiedene kulturelle Muster und Praktiken gegeben, sich der Frage nach dem Selbst – und damit der Konstruktion des Subjekts – auszusetzen. Zwei davon erwiesen sich als besonders wirkungsmächtig und folgenreich. Das erste, im 19. Jahrhundert in bürgerlichen Kreisen dominierende, war das Konzept von „Bildung“. Humboldt hat, in einem Brief an Schiller, geklagt, daß wir „durch die Reflexion einen doppelten Menschen aus uns gemacht“ hätten.<sup>27</sup> Das Versprechen der Bildung bestand nicht zuletzt darin, diese Spaltung aufzuheben. Indem Bildung als nicht endlicher Prozeß, als immerwährende Tätigkeit konzipiert wurde, erschien die gegenwärtige Fragmentierung gemildert durch das Hoffen auf eine zukünftige Abmilderung. Die Bildung des Selbst wurde auf die Zukunft verlagert.<sup>28</sup>

Bildung war zwar eine individuelle Qualität, war jedoch eingebettet in eine gesellschaftliche Praxis von Bürgerlichkeit, welche Orientierung bot durch kulturelle Werte, durch Verhaltensnormen, durch soziale Bindungen. Bildung als bürgerliches Kulturmuster schuf in seinen lebensweltlichen Ritualen einen stützenden Kontext an sozialen Bindungen, der die verstörende Wahrnehmung der Diffusion des Selbst zwar nicht verhindern, aber doch mildern konnte.

Am Ende des 19. Jahrhunderts erschien Bildung der bürgerlichen Wahrnehmung als soziale Praktik und als jeweils subjektive Möglichkeit zunehmend gefährdet. Der Leitwert Bildung und das Verhaltensmuster Bildung waren gleichermaßen in Auflösung begriffen. Doch zur selben Zeit ist ein anderes Kulturmuster erfunden worden, welches ebenfalls mit der Verheißung antrat, die Fragmentierung des Subjekts zu lindern – die Psychoanalyse. Bildung war immer eine individuelle Qualität geblieben, die man sich jedoch in einem auch sozialen Prozeß angeeignet hatte. Lernen und das Erwerben spezifischer Verhaltenseigenschaften erfolgte nicht nur im stillen Kämmerlein durch das Lesen von Büchern, sondern auch durch den Kontakt mit und die Orientierung an Menschen. Die Psychoanalyse löste sich aus diesem sozialen Kontext und der Rückbindung an die Lebenswelt der bürgerlichen Schichten. Sie schuf sich mit der Klient-Therapeut-Konstellation einen künstlichen Binnenraum, um über die Fragmente des Ich gleichsam ungestört von sozialen Einflüssen verhandeln zu können. Die „Lehrjahre“ finden nicht mehr, wie bei Wilhelm Meister, in der Auseinandersetzung mit der Welt statt, sondern, wie es Tilman Moser beschrieben hat, als „Lehrjahre auf der Couch“.<sup>29</sup>

Beiden, Bildung wie Psychoanalyse, ist jedoch gemeinsam, daß sie kein Versprechen auf eine neue Ganzheit des Selbst umfassen, sondern vielmehr ein Angebot bereithalten, das Fragmentarische des Selbst auszuhalten. Sie lehren damit,

so könnte man es ausdrücken, Riten des Übergangs zwischen den Teilen des Ich. Diese sind um so nötiger, als sich die einzelnen Bestandteile des Selbst zu keinem Ganzen formen lassen. Man könnte deshalb, im langen Bogen seit dem 18. Jahrhundert, die verschiedenen Versuche abhandeln, der Frage nach dem Subjekt und den oft schwierigen Riten des Übergangs zwischen den Teilen des Selbst auszuweichen. Ein Beispiel, aus der Zeit des Kriegsausbruchs 1914, soll hier genügen. Im Sommer 1914, als die bürgerliche Welt zerbrach, schien für viele das bürgerliche Ich von den Zumutungen der Kultur erlöst. Das Jahr 1914 wurde wahrgenommen als „Stunde der Entselbstung, der gemeinsamen Entrückung in das Ganze. Heiße Liebe zur Gemeinschaft zerbricht die Schranken des Ich. Sie werden eines Blutes, eines Leibes mit den anderen, zur Bruderschaft vereint, bereit, ihr Ich dienend zu vernichten“.<sup>30</sup> Marianne Weber beschrieb noch im Rückblick aus den 1920er Jahren emphatisch die Auflösung des Ichs im Blut der Gemeinschaft. Die zerbrechenden „Schranken des Ich“ wurden nicht nur in einer Entgrenzung nach außen beschworen, sondern zugleich in einer Entgrenzung im Ich selber. Aufgehoben schien – im Krieg als innerem Erlebnis – die Trennung von Reflexion und Handeln. Ernst Jünger lernte im Schützengraben „zum ersten Mal jene Sekunde kennen, in der man ein unerwartetes Ereignis durch einen Entschluß beantworten muß“.<sup>31</sup> Damit sind jene zwei Perspektiven skizziert, in welcher Hinsicht man seither immer wieder der Fragmentierung des Selbst zu entkommen suchte – sei es die Einschmelzung der Gegensätze im Ich, sei es die Aufhebung der Trennung von Ich und Du. Beides hatte fatale Folgen – sofern es nicht erotische Phantasie oder poetische Metapher blieb. Nur wenn die Sehnsucht nach Ganzheit, der Aufhebung der individuellen Fragmentierung eben Phantasie und Gegenbild zur Wirklichkeit blieb, konnte sie ihr utopisches Potential entfalten. Wurde sie jedoch zur politischen Handlungsanleitung, beförderte sie die Selbstzerstörung.

Lichtenbergs Frage nach dem „Ich“ ist für uns auch heute noch, zwei Jahrhunderte danach, faszinierend. Denn er hat ein Problem formuliert, das sich uns nach wie vor als Zumutung stellt. Das auf sich selbst gestellte Individuum bleibt der Subjektivität mit seinen Illusionen von Ganzheit und Geschlossenheit als einem uneinlösbaren Versprechen ausgeliefert. Lichtenbergs Antwort stellt dabei nach wie vor nicht die schlechteste Möglichkeit dar, mit dieser Aporie umzugehen: Selbstbeobachtung zum Schutz vor Selbsttäuschung.

1 Leicht überarbeiteter Text meiner Antrittsvorlesung an der Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Universität Bielefeld, im Dezember 1997.

2 Alle Zitate aus den Sudelbüchern nach SB 1 + 2. Zum Text des Zitates K 76 vgl. Rüdiger Vaas und Kai Torsten Kanz: *Konjekturen zu Lichtenbergs „Es denkt“* (K 76). In: *Lichtenberg-Jahrbuch* 1995, 288-90; zu Anregungen, die dieses Zitat ausgelöst hat, Bernd Achenbach: *Vier Stimmen plus Zugaben über Lichtenbergs „Es denkt“*. In: *Lichtenberg-Jahrbuch* 1994, 193-200.

- 3 Albrecht Schöne: *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*. München 1982.
- 4 Das unterscheidet (auch) den Selbstbeobachter Lichtenberg vom Selbstbeobachter Lavater; vgl. Johann Caspar Lavater: *Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst*. Leipzig 1772.
- 5 Ulrich Joost: *Lichtenberg – der Briefschreiber*. Göttingen 1990, 88 ff., hier 93. Die Häufigkeit dieses Briefanfangs entspricht dem üblichen Gebrauch im 18. Jahrhundert, mit dem Unterschied, daß bei anderen Autoren eindeutiger als bei Lichtenberg das „ich“ an der ersten Stelle des Briefes steht und nicht an der zweiten, ebd. 91.
- 6 Vgl. Jacques Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. In: Ders.: *Schriften*. Bd. 1. Frankfurt 1975, 63-70.
- 7 Georg Simmel: *Grundfragen der Soziologie* (1917). Berlin 1984, 68-98.
- 8 So in den „*Bekanntnissen einer schönen Seele*“, in: Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 8. Hrsg. von Erich Trunz. München 1982, 394. Dazu Robert Minder: *Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt auf Grund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz*. Frankfurt 1974.
- 9 Die pietistische Seelenfindung war zwar nicht nur jenseitig orientiert, aber doch im Kern auf ein göttlich begründetes Heil bezogen. Man kann das in einem Vergleich Lichtenbergs mit Lavater deutlich machen, der in seinem Tagebuch die Selbstbeobachtung – und das ist vor allem auch die Beobachtung der eigenen Sinnlichkeit – immer verbindet mit religiösen Grundsätzen. Das Ziel der Lavaterschen Selbstbeobachtung ist die Anpassung des widerspenstigen Körpers an die religiöse Norm; während Lichtenberg jenseits aller religiösen Moral über den Menschen als körperliches Wesen nachdenkt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Lichtenberg ebenfalls von Benjamin Franklin, dessen Selbstbeobachtung zu einer utilitaristischen Selbstverbesserung anleiten soll. Vgl. Lavater: *Tagebuch*; Benjamin Franklin: *Autobiographie*. München 1983.
- 10 David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg 1973, Buch I, 360; vgl. dazu Gerhard Streminger: *David Hume*. Paderborn 1994, 175-83; Annette C. Baier: *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's „Treatise“*. Cambridge/Mass. 1994, 120-28.
- 11 Reinhard Merkel: „*Denk nicht, sondern schau!*“ *Lichtenberg und Wittgenstein*. In: *Merkur*. Jg. 42. 1988, 27-43, hier 28.
- 12 Da es hier nur um das Lichtenbergsche Prinzip der Selbstbeobachtung geht, wird auf die zeitliche Differenz der Sudelbucheintragen nicht eingegangen. Es könnte eine lohnende Frage sein, dem gesondert nachzugehen und zu überprüfen, inwiefern sich bei Lichtenberg im Verlauf seines Lebens eine Veränderung dieser Fragestellung feststellen läßt.
- 13 Johann Wolfgang von Goethe: *Werther*. In: Ders.: *Werke*. Bd. 6. Hrsg. von Erich Trunz, 13. Der Selbstmord ist in dieser Hinsicht dann die Konsequenz des Entschlusses, die Welt zu verlassen. „Der Entschluß, die Welt zu verlassen, hatte in dieser Zeit, unter solchen Umständen in Werthers Seele immer mehr Kraft gewonnen“ (100). Wenn die äußere Welt verlassen wird und das innere Ich zur Welt an sich wird, die dann wiederum als zerrissen, als fragmentarisch erfahren wird, dann fehlt dem „Ich“ gleichsam die Möglichkeit, die Brüche des Ich durch einen Ausweg in die Welt zu vermitteln (was Lotte ihm vorschlägt, indem sie ihm zu einer Reise rät). Bei Lichtenberg gibt es diese Totalität des Ich nicht – sein Ich ist fragmentarisch, nicht zerrissen (denn die Zerrissenheit beschreibt ja den Verlust einer Ganzheit).
- 14 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1981, 66.

- 15 Ein Ausweg, den Lichtenberg ablehnt, wäre, sich nur als „Objekt der Beobachtung, wie ein Präparat“ anzusehen (J 704).
- 16 K 366. Vgl. Johann Martin Chladenius: *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752). ND Wien 1985, 55.
- 17 K 85, L 811.
- 18 J 931.
- 19 B 263.
- 20 K 85, L 811.
- 21 K 77.
- 22 Mary Douglas: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt 1986, 106, 109, 120.
- 23 Karl Eibl: *Die Entstehung der Poesie*. München 1995, 30-34.
- 24 Vgl. Martin Stingelin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs“. *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*. München 1996.
- 25 Die Begriffsgeschichte hat gezeigt, daß im 18. Jahrhundert aus der Vielzahl der „Geschichten“ der Kollektivsingular der „Geschichte“ entstand, und damit die Erfahrung eines als zusammenhängend gedeuteten historischen Geschehens überhaupt erst sprachlich ausgedrückt werden konnte. Analog hierzu ließe sich vermutlich zeigen, daß erst durch das Entstehen von konsistenten Vorstellungen von „Person“ und „Subjekt“ die Vielfalt subjektiver Empfindungen als irritierend wahrgenommen werden konnte. Vgl. etwa die Hinweise zur Begriffsgeschichte von „Person“ bei Stephen Greenblatt: *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*. Frankfurt 1995, 99-103.
- 26 Sigmund Freud: *Das Ich und das Es* (1923). In: ders.: *Das Ich und das Es*. Frankfurt 1981, 181 f.; zu einer sprachanalytischen und sprachwissenschaftlichen Annäherung an die Funktion des „es“ Harald Fricke: „es“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57. 1983, 1-17.
- 27 *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*. Bd. 2. Hrsg. von Siegfried Seidel. Berlin 1962, 234 (30.4.1803).
- 28 Reinhart Koselleck: *Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung*. In: Ders. (Hrsg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Bd. 2. Stuttgart 1990, 11-46, hier 16.
- 29 Tilman Moser: *Lehrjahre auf der Couch. Bruchstücke meiner Psychoanalyse*. Frankfurt 1974. Moser schildert hier seine eigene Analyse – und beschreibt damit die für das späte 20. Jahrhundert mögliche Form einer „Bildungsgeschichte“ – in Analogie zu Goethes „Wilhelm Meister“, dem paradigmatischen Bildungsroman des 19. Jahrhunderts.
- 30 Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, 526.
- 31 Ernst Jünger: *In Stahlgewittern*. Hamburg 1926, 43.