

Dirk Kemper

»ineffabile«

Goethe und die Individualitätsproblematik
der Moderne

2004

Wilhelm Fink Verlag

Umschlagabbildung:
Elfi Dollichon

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-4023-9

© 2004 Wilhelm Fink Verlag, München
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn
www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhalt

Vorwort	XI
Einleitung	1
A. Vorüberlegungen	1
B. Individualitätsproblematik bei Goethe	12
1. „Ich! Da ich mir alles binn“	13
2. „Individuum est ineffabile“	19
3. „ein Wollen, das über die Kräfte eines Individuums hinausgeht, ist modern“	27
C. Leibniz' Monadologie als vormoderne Individualitätskonzeption	32
I. Entwürfe von Individualität im verabsolutierten Ich	
A. <i>Götz von Berlichingen</i>	41
1. Besitzindividualismus	43
2. Politischer Atomismus	54
3. Theorie der inneren Bindung	59
B. <i>Die Leiden des jungen Werthers</i>	73
1. Exklusionsindividualität	75
2. Bestätigungssystem im eigenen Ich	84
3. Problematik der Welt- und Ichkonstitution in der Moderne	98
4. Werther-Problematik (1)	109
C. Aporien des autoreferentiellen Individualitätskonzepts	113
1. Theorie der Individualität: Individualitätsbildung und Kulturation	115
2. Werther-Problematik (2)	124

II. Vermittlung von Individualität im symbolisch-kulturellen Raum	139
A. Individualität und kultureller Code – <i>Torquato Tasso</i> ..	139
1. Tasso als „gesteigerte[r] <i>Werther</i> “	142
a) Exklusion versus Eskapismus	142
b) Schwankender Ich- und Weltentwurf versus Ichverlust	145
2. Kultureller Code als neue Dimension der Individualitätsproblematik	149
a) Der geltende kulturelle Code am Hof	149
b) Tassos Ringen um einen Individualcode	163
3. Aporie	170
B. Theorie der Individualität	177
1. Kultur und Individualität	177
a) Substantialistisches versus prozessual konstituierendes Individualitätskonzept	186
b) Symbolische Bedeutungswelt als Ausdrucksform von Individualität	189
c) Symbolische Bedeutungswelt und kultureller Code	191
d) Kultur und Kulturwissenschaft unter dem Aspekt der Individualitätsproblematik	193
2. Kulturtheoretische Vertiefung: Vico, Cassirer	195
C. <i>Wilhelm Meisters Lehrjahre</i>	204
1. Der idealistisch-essentialistische Individualitätsbegriff des ersten Teils	205
2. Scheinen	227
3. Roman des Wollens	234
4. Der prozessual konstituierte Individualitätsbegriff des zweiten Teils	247
5. Narrative Hoheit	265
III. Entfaltung von Individualität im historischen Raum	277
A. Narrativik der Autobiographie	280
1. Typologie und narrative Schemata	280
a) Geschichte der «anima»	283
a) Augustinus	283
b) Pietismus	293

γ) Goethe: <i>Bekenntnisse einer schönen Seele</i> ..	301
δ) Johann Heinrich Jung-Stilling	327
b) Geschichte des Ich: Montaigne	337
c) Geschichte der Psyche: Moritz	348
B. Theorie der Individualität	363
1. Kontingenz - Kohärenz - Sinn - Ursprungsziel ...	363
2. Origo der narrativen Ordnungsstruktur	369
3. Erkennbarkeit der Ordnungsstruktur	375
4. «ineffabile»	382
C. Das Autobiographieprojekt <i>Aus meinem Leben</i>	401
1. Produktionsphase 1811-1814	403
a) Das Individuum und sein Jahrhundert	403
b) Polyperspektivismus der narrativen Sche- mata	415
2. Produktionsphase 1814-1817	422
a) Zweite Jugend und neuer Turmbau	424
b) Wiedergeburt als narratives Schema	434
3. Produktionsphase 1817-1831	443
a) Das Dämonische als neue Dimension des «ineffabile»	443
b) Zettel und Einschlag als narratives Schema ..	450
Abkürzungsverzeichnis	457
Literaturverzeichnis	461
Personenregister	490

B. Die Leiden des jungen Werthers

Vor der Folie des *Götz von Berlichingen* sind nur Facetten des modernen Konzepts von Individualität und seiner Problematik darstellbar, da sich lediglich Teilaspekte der Moderne auf dieses historische Beispiel aus der Vormoderne rückprojizieren lassen. So unverkennbar auch die Haltung des Besitzindividualismus Goethes eigener Zeit angehört, so deutlich bleiben andere Bereiche der Figur Götzens von Berlichingen der Vormoderne der Gottfried-Zeit verbunden. Worin liegen nun diese vormodernen Seiten seiner Persönlichkeit beziehungsweise seines Selbstentwurfs? In der Beantwortung dieser Frage wird zu zeigen sein, daß wesentliche, spezifisch moderne Aspekte der Individualitätsproblematik erst im *Werther* entfaltet werden.

Auch wenn Götz selbst am Ende des Dramas sein unbedingtes Festhalten am Lebens- und Selbstentwurf des freien Ritters als anachronistisch empfindet, unterliegt doch sein Selbstverständnis keinerlei Schwankungen oder Zweifeln. Die sich darin spiegelnde Sicherheit beruht vor allem darauf, daß er sich primär über das soziale System des mittelalterlichen Rittertums definiert, das ihm einen bestimmten, klar umrissenen Platz im Leben zuweist, aus dem er wiederum Rechte wie etwa das der Fehde für sich herleiten kann. Die so definierte soziale Rolle hat er nicht gewählt oder selbst entworfen, sie ist ihm vielmehr als Teil einer durch Tradition verbürgten Ordnung zugefallen oder zugewiesen worden. Was seine Persönlichkeit ausmacht, ist wesentlich definiert durch die Zugehörigkeit zu seinem sozialen Stand und die Einbettung in die daraus abgeleiteten Rollenbilder.

Etwas Vergleichbares gibt es für Werther nicht. Ganz im Gegenteil wird sein Selbstentwurf geprägt durch Protest und Zurückweisung der an ihn herangetragenen Rollenerwartungen, und sein Verhältnis zur sozialen Ordnung ist nicht mehr durch die Annahme und Ausfüllung eines standesgebundenen sozialen Ortes bestimmt, sondern eher durch Überschreitungsversuche der dadurch festgesetzten sozialen Grenzen. Damit sind ihm die traditionellen Wege für den Entwurf und die Vergewisserung seines eigenen Selbst versperrt, da er sich auf einen durch die soziale Umwelt festgelegten Ort nicht mehr berufen kann und will. Wenn aber der Entwurf des eigenen Ich und der dieses Ich einbettenden Welt nicht mehr durch den Bezug nach außen gelei-

stet wird, ist das Individuum auf den Weg nach innen verwiesen, wo das eigene Selbst im Verhältnis zur umgebenden Welt nunmehr gefunden oder entworfen werden muß. Diese für das moderne Individuum signifikante Wendung nach innen wird im *Werther* programmatisch: „Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt!“,¹ heißt es resümierend im Anschluß an Reflexionen über die Beschränktheit und Nichtigkeit der Auseinandersetzung mit der äußeren Welt.

Mit dieser Wendung «in interiore hominem» und der Verweigerungshaltung gegenüber tradierten gesellschaftlichen Erwartungen sind zwei Kernpunkte des im *Werther* vermittelten neuen Individualitätsbewußtseins angedeutet, die im folgenden expliziert werden sollen. Leitend kann dabei die These sein, daß sich der Text gegenüber diesem neuen Konzept janusköpfig verhält: Einerseits bietet er eine emphatische Feier und experimentelle Radikalisierung des neuen Ich- und Individualitätsgefühls (das wesentlich auch ein spezifisches Jugendgefühl war), andererseits leistet er zugleich mit der Entfaltung dieses Konzepts eine tiefgreifende Analyse seines Problem- und Gefahrenpotentials. In einem ersten Schritt sollen daher die Elemente dieses neuen Individualitätsbewußtseins analysiert, im zweiten dessen Probleme und Aporien dargelegt werden, die Werthers Krise und Scheitern begründen und verständlich machen.

¹ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

1. Exklusionsindividualität

Wie also definiert sich das Individuum in der Moderne? Spezifisch modern ist zunächst der Modus der Selbstdefinition, den Niklas Luhmann als Umstellung von Inklusions- auf Exklusionsindividualität bestimmt hat.² Den „entscheidenden Zug zur Moderne“³ in der Sattelzeit um 1800 beschreibt Luhmann als tiefgreifenden Wandel in der Form gesellschaftlicher Differenzierungen. Ältere Gesellschaftssysteme differenzierten stratifikatorisch, das heißt insbesondere durch Zugehörigkeit zu Schichten, Kasten oder Ständen. Durch sie sind die Lebenszusammenhänge des einzelnen determiniert; sie regeln seine Rechte und Pflichten, präfigurieren ein System von Leistungen und Gegenleistungen und garantieren dadurch die Integration in das jeweilige gesellschaftliche Teilsystem. Geleistet wird diese Einbettung in die Gesellschaft innerhalb der Familie oder des Hauses, wo der einzelne in jeweils nur ein Teilsystem, nämlich das seiner Schicht oder seines Standes, einbezogen wird und sich selbst einbezieht. Konstitutives Prinzip für dieses ältere Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist das der Inklusion, des umfassenden und zumeist lebenslangen Einschusses in genau ein Teilsystem einer stratifizierten Gesellschaft. Damit verbunden ist auch ein bestimmter Typus von Individualität in vormodernen Gesellschaftssystemen, den Luhmann als Inklusionsindividualität⁴ beschreibt. Sich selbst als Individuum zu erfahren bedeutet hier, seinen Ort innerhalb des Teilsystems einzunehmen, meint also – im strikten Gegensatz zu unserem modernen Vorverständnis – nichts anderes als gelingende, durch Stratifikation und somit durch Außenbestimmung geregelte Einbettung in die zugewie-

² Luhmanns Einfluß auf die Erforschung der Individualitätsproblematik ist allenthalben spürbar; vgl. u. a. Voßkamp: Individualität, Biographie, Roman. Wie fruchtbar Luhmanns Ansatz auch und gerade in der Goetheforschung geworden ist, zeigen beispielsweise folgende Arbeiten: Willems: Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. – Fotis: Das Individuum und sein Jahrhundert. – Fotis: ‚Individuum est ineffabile‘. – Pott: Literarische Bildung.

³ Zum Folgenden vgl. Luhmann: Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 149-258 (Kap.: Individuum, Individualität, Individualismus), hier S. 155.

⁴ Vgl. Luhmann: Gesellschaftsstruktur, Bd. 3, S. 160.

sene gesellschaftliche Struktur. Götzens über den sozialen Stand des freien Rittertums definierte Selbstauffassung kann dafür als Beispiel dienen.

Gänzlich anders verfährt dagegen das moderne, funktional differenzierte Gesellschaftssystem. Durch die zunehmende Auflösung starrer stratifikatorischer Strukturen schafft es zwar Voraussetzungen für ein neues Freiheitsbewußtsein, für die Vorstellung von schichten- und standesunabhängigen Menschenrechten, sozialer Mobilität, einer – mehr oder weniger begrenzten – Wahlfreiheit der Lebensentwürfe und vielem mehr, doch wird dies nur möglich, indem sich das Individuum zunächst auf Zeit gegen die Anforderungen und Erwartungen der Gesellschaft verwahrt. Das konstitutive Prinzip dieser Haltung liegt in der Exklusion, die es dem Individuum der Moderne andererseits jedoch ermöglicht, sich in unterschiedlichen Funktionszusammenhängen sehr viel differenzierter und vielfältiger in die Gesellschaft einbeziehen zu lassen oder selbst einzubeziehen. Regelte zuvor die Standes- oder Schichtenzugehörigkeit den Zugang zu genau einem Teilsystem, so bietet die moderne Gesellschaft je nach Funktionszusammenhang unterschiedliche und voneinander unabhängige Zugänge an. Die jeweilige Partizipation am System der Arbeit determiniert nicht mehr diejenige am System der politischen Teilhabe (allgemeines Wahlrecht), auch nicht mehr zwingend diejenige am System der Kultur (sozialkompensatorische Bildungsansätze vom Arbeiterbildungsverein bis zur Gesamtschule) und so fort. Erst vor diesem Hintergrund konnte auch unsere moderne Vorstellung von Individualität – nach Luhmann Exklusionsindividualität – entstehen. Individualität kann nun als etwas Singuläres, Einzigartiges und vor allem der gesellschaftlichen Einbettung vorgelagertes verstanden werden, so daß sie nicht mehr die Folge, sondern die Voraussetzung der jeweiligen (Selbst-)Einbettungsformen in die Gesellschaft bildet. Vor allem aber kann dieses Konzept nun soziale Devianz begründen, kann erklären und legitimieren, warum sich das Individuum als Individuum gesellschaftlichen Erwartungen verweigert und gänzlich abweichende Wege geht.

Im Fokus dieser Luhmannschen Terminologie beginnt der erste Brief Werthers mit einem effektiv als Auftakt gesetzten Motiv sozialer Exklusion:

Wie froh bin ich, daß ich weg bin!⁵

Wovon Werther ‚weg ist‘, woraus er sich durch seine Abreise befreit hat oder fühlt, beantwortet sich dem Leser zwar zunächst konkret vermittels der Erwähnung von Liebeshändeln mit der „arme[n] Leonore“,⁶ doch wird rasch klar, daß Grundsätzlicheres gemeint ist. Das nächstfolgende erläuternde Signalwort heißt „Einsamkeit“, die Werther als „köstliche[n] Balsam“⁷ für sein Herz genießt. Einsamkeit meint hier nicht die Abgeschiedenheit einer Einsiedelei, denn Werther befindet sich in einer Stadt⁸ und führt Verhandlungen in Erbschaftsangelegenheiten mit seiner Tante, sondern die soziale Situation des Auf-sich-selbst-gestellt-Seins, der Selbstbestimmtheit, die es ihm erlaubt, auch geringfügige fremdbestimmte Ansprüche zurückzustellen oder ganz zurückzuweisen.

Noch im ersten Brief schließt Werther erleichtert den Aspekt der Erbschaftsangelegenheit mit der Zurückweisung weiterer Ansprüche an ihn ab:

Kurz, ich mag jetzo nichts davon schreiben, sag meiner Mutter, es werde alles gut gehen.⁹

Es wird noch zu zeigen sein, daß diese Exklusionshaltung im Laufe des Romans bis zum Extrem gesteigert wird.

Andererseits scheitert Werthers einziger Versuch, ein Inklusionsangebot der Gesellschaft zu akzeptieren und mit der Stelle beim Gesandten eine ihm vorgezeichnete soziale Position einzunehmen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist zunächst Werthers eigene Begründung für seine Unzufriedenheit, die schließlich zur Bitte um Entlassung aus dem Dienst führt. Er kann sich nicht in eine Situation hineinfinden, in der seine individuellen Fähigkeiten und Talente weder wahrgenommen noch gewürdigt werden und in der er sich statt des-

⁵ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 197.

⁶ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 197.

⁷ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 198.

⁸ In vergleichbarem Sinne verwendet Goethe das Wort auch in einem Brief vom 28. April 1766 an J. J. Riese, den er immerhin aus Leipzig schreibt (WA IV, 1, S. 44): „Ihr lebt vergnügt in M. ich lebe hier eben so. Einsam, Einsam, ganz einsam. Bester Riese diese Einsamkeit hat so eine gewisse Traurigkeit in meine Seele geprägt.“

⁹ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 198.

sen einem geistlosen Schematismus zu beugen hat; er will sich nicht, wie ihm der Graf von C. rät, „darein resignieren“.¹⁰ Die Verantwortung für seinen „Verdruß“¹¹ beim Gesandten weist er denen zu, deren Erwartungen und Ansprüchen er in diesem Falle gefolgt ist:

Und daran seid ihr all Schuld, die ihr mich in das Joch geschwatzet, und mir so viel von Aktivität vorgesungen habt. Aktivität!¹²

Mit der Wendung „ihr all“ bricht der Sprecher rhetorisch aus der Kommunikationssituation aus, denn gemeint ist damit nicht mehr der Briefadressat Wilhelm, sondern die Familie, die Lehrer, ganz allgemein pädagogische Einflüsterer jedweder Provenienz, die ihn auf das naheliegende Inklusionsangebot einer bürgerlichen «vita activa» orientieren wollten. Nach der sozialen Demütigung in der Abendgesellschaft des Grafen verschärft Werther diese Schuldzuweisung noch, doch zeugen seine Worte mehr von der Wut über seine eigene Inkonsequenz, sich nicht bedingungslos „nach [s]einem Sinne“ verhalten und vorübergehend auf ein seiner Schicht adäquates Inklusionsangebot eingelassen zu haben:

Ich hab einen Verdruß gehabt, der mich von hier wegtreiben wird, ich knirsche mit den Zähnen! Teufel! Er ist nicht zu ersetzen, und ihr seid doch allein schuld daran, die ihr mich sporntet und triebt und quältet, mich in einen Posten zu begeben, der nicht nach meinem Sinne war. Nun hab ich's nun habt ihr's.¹³

In diesem Posten aber, in seiner beruflichen Tätigkeit beim Gesandten, liegt, wenn überhaupt, nur sehr bedingt die Ursache für seinen Verdruß. Dessen Gründe liegen vielmehr in Werther selbst, genauer in seinem Versuch, trotz seines Eintritts in den Funktionszusammenhang einer beruflichen Tätigkeit den Kern seiner Exklusionshaltung aufrechtzuerhalten, nämlich den Anspruch, als Mensch, als Individuum und nicht als sozialer Rollen- oder Funktionsträger wahrgenommen zu werden. Wie wir im Unterschied zu Forschungsansätzen der siebziger Jahre zeigen wollen, wird ihm dabei nicht in erster Linie der Konservatismus der feudalen Gesellschaftsordnung

¹⁰ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

¹¹ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

¹² 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 249.

¹³ 15. März 1772; MA 1.2, S. 253.

zum Verhängnis, sondern eher die sich bereits andeutenden Züge einer funktional differenzierten sozialen Praxis.

Gegenüber dem Gesandten, den Werther als den „pünktlichste[n] Narre[n]“,¹⁴ als „unerträglich“ und „lächerlich“¹⁵ beschreibt, insistiert er darauf, auch in beruflicher Funktion nicht nur als Individuum wahrgenommen zu werden, sondern auch als solches agieren zu dürfen. Seine individuelle Art, „gern leicht weg“ zu arbeiten und dabei dem Prinzip zu folgen, „wie’s steht so steht’s“,¹⁶ verteidigt er bis in das Stilistische, wenn er sich darüber beschwert, daß der Gesandte in den Akten und der Korrespondenz auf einem normierten Kanzleistil bestehe und beispielsweise Elisionen und Inversionen, „die mir manchmal entfahren“,¹⁷ nicht akzeptieren wolle. Nicht im entferntesten kommt ihm dabei in den Sinn, daß sein Individualstil nicht funktionsadäquat und im Zusammenhang seiner beruflichen Funktion ein gänzlich unpassender Maßstab sein könnte. In nuce ist hier schon die Crux seines gesamten Verhaltens gegenüber dem Gesandten, dem Minister und dem Grafen von C. angelegt, die eben darin besteht, daß Werther sich auch im Funktionszusammenhang einer bestimmten Rolle nicht als Funktions- oder Rollenträger von außen bestimmen lassen will.

In dem Mißverständnis, daß sich eine solche Haltung tatsächlich praktisch umsetzen ließe, bestätigt ihn gerade das funktional differenzierte Verhalten des Ministers und des Grafen. Auf die Beschwerde des Gesandten, daß Werther seine Aufgaben „nach [s]einem Kopfe und Art zu machen“ pflege, antwortet der Minister in seiner Funktion als Vorgesetzter zwar mit einem „sanften Verweis“,¹⁸ privatim jedoch mit einem Brief, in dem er tendenzielle Fehlentwicklungen in Werthers Individualitätsbildung – „meine allzugroße Empfindlichkeit [...] meine überspannte Ideen von Würksamkeit“¹⁹ und anderes – liebevoll-väterlich zu korrigieren versucht. Diese Rollen- und Funktionsdifferenz im beruflich-öffentlichen und privaten Verhalten des Ministers übergeht Werther ganz und gar, indem er allen Trost und alle

¹⁴ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

¹⁵ 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 252.

¹⁶ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

¹⁷ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

¹⁸ 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 252.

¹⁹ 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 253.

Bestätigung allein aus dem privaten Schreiben zieht. Der fiktive Herausgeber des Romans jedoch unterstreicht diese Differenz auf das nachdrücklichste, indem er das Wort „Privatbrief“ mit einer umständlichen Anmerkung versieht, in der der gänzlich andere Charakter dieser privaten Handlungsweise des Ministers dadurch hervorgehoben wird, daß der Herausgeber sich zur öffentlichen Mitteilung dieses Briefes nicht entschließen kann.²⁰

Ebenso übergeht Werther das rollen- und funktionsdifferenzierte Verhalten des Grafen, wenn er sich ständig nur darauf beruft, daß dieser privatim Umgang mit ihm pflege und ihn als vertrauten Gesprächspartner behandle. Dadurch kann ihm nicht bewußt werden, daß er in einen Moment an der privaten Tafel des Grafen sogar geschätzt wird, während er im nächsten als „Subalterner“ im öffentlichen Raum der Abendgesellschaft letztlich auch für den Grafen deplaciert wirkt.

Aus dieser Perspektive läßt sich auch der „Verdruß“, den Werther Wilhelm und allen anderen gegenüber so eindringlich beklagt, näher bestimmen. Er resultiert nicht einfach aus der Konfrontation mit der Standesgrenze, die Werther hier erlebt, denn diese abstrakt zu akzeptieren bereitet ihm wenig Schwierigkeiten. Da der Graf ihn als Mensch, als Individuum und nicht als subalternen Funktionsträger anredet, ihm sogar Verständnis und Mitempfinden signalisiert, fühlt sich Werther durch die Bitte, die Abendgesellschaft zu verlassen, zunächst keineswegs gedemütigt. Die entsprechende Passage in seinem Bericht kann sogar in dem Resümee, „Das war all gut“,²¹ enden, da sich Werther bis zu diesem Punkt eben als Individuum wahrgenommen fühlt. Sein eigentlicher Verdruß beginnt erst, als er begreift, daß er durch diesen Vorfall in der allgemeinen Fremdwahrnehmung der anderen auf seine Funktion als Subalterner zurückgestuft wird, der sich durch das Ignorieren seiner Rolle und das Insistieren auf seinen Vorzügen als Individuum auch noch lächerlich gemacht habe:

²⁰ Zur „Behauptung des Dokumentarisch-Authentischen“ sowie zur „gesteigerte[n] Anstrengung zur Vergegenwärtigung des Erzählten“ als formale Spezifika des empfindsamen Romans vgl. Voßkamp: *Erzählte Subjektivität*, S. 342.

²¹ 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

Da sähe man's, wo's mit den Übermütigen hinausging, die sich ihres bißgen Kopfs überhüben und glaubten, sich darum über alle Verhältnisse hinaussetzen zu dürfen [...].²²

Erst in dieser Situation, in der sich Werther mit seinem eigenen Ichentwurf als Individuum sozial nicht akzeptiert, ja sogar verlacht sieht, setzt der beklagte Verdruß ein: „Da fing mir das Ding erst an zu wurmen.“²³

Der gesamte thematische Komplex von Werthers beruflicher Episode im Dienst des Grafen von C. steht im Roman in der Perspektive eines vorausdeutenden Satzes, der bei der ersten Erwähnung des Gesandten fällt: „Ich liebe die Subordination nicht sehr“.²⁴ Damit kann nicht in erster Linie das anerkennende Sicheinfügen in eine Standeshierarchie gemeint sein, denn gegenüber dem Minister, dessen Adel aufgrund seiner Funktion als wahrscheinlich vorzusetzen ist, und dem Grafen von C. fällt ihm dies nicht schwer, zumal er beide als Lichtgestalten ihres Standes wahrnimmt und beschreibt. Gänzlich unmöglich erscheint ihm aber die Subordination als Mensch unter die Rollennormen einer beruflichen Funktion, weil Werther dies als Degradierung seines Menschseins, als Bedrohung seiner Individualität empfindet.

An diesem Beispiel stoßen wir bereits auf ein inneres Spannungsfeld, das dem neuen Konzept von Individualität innewohnt. Überzeugend zeigt Luhmann die Entstehung des neuen Konzepts von Exklusionsindividualität im Übergang von der stratifikatorisch differenzierten zur funktional differenzierten Gesellschaft. Dabei soll der neue, zweischrittige Modus des Selbstentwurfs das der modernen Gesellschaft angemessenere und in ihr leistungsfähigere Modell darstellen: Indem sich das Individuum in der Entwicklungsphase seiner Individualität durch eine strikte Exklusionshaltung vor Fremdbestimmungen schützt, bereitet es sich darauf vor, im zweiten Schritt als bereits individualisiertes Individuum Inklusionsschritte in verschiedene gesellschaftliche Teilsysteme zu unternehmen.

Doch das Beispiel Werthers wie sehr viel deutlicher noch dasjenige Wilhelm Meisters zeigen, daß dem neuen Konzept des Individuums in seiner Entstehungsphase in der Goethezeit eine tiefe Dialektik von

²² 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

²³ 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

²⁴ 20. Juli 1771; MA 1.2, S. 228.

begeisterter Annahme neuer Freiräume und Abwehr der durch die funktional differenzierte Gesellschaft entstehenden Gefahren eingeschrieben ist. Bildlich gesprochen entwickelte sich hinter der Schutzmauer der Exklusionshaltung nämlich nicht das, was den Anforderungen der funktional differenzierten Gesellschaft eigentlich entsprochen hätte, nämlich ein sich auf möglichst viele soziale Funktionszusammenhänge vorbereitendes, sich gleichsam selbst differenzierendes Individualitätsverständnis, sondern im Gegenteil der Anspruch auf Totalität der eigenen Individualitätsentwicklung. Ein zweites Problem entsteht, indem diese Selbstausbildung des Individuums zu einem Wert an sich erhoben und nicht funktional als Wert für die Gesellschaft verstanden wird.

Auf Totalität der Selbstausbildung hebt Wilhelm Meister unmißverständlich ab, wenn er erklärt, „mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden“²⁵ sei von Jugend an sein Begehren gewesen. Dieser Anspruch aber, die eigene, wie auch immer definierte Individualität zunächst zur Gänze ausbilden zu können, erschwert anschließend jeden Inklusionsschritt in die Gesellschaft, da sich in keinem sozialen Teilsystem diese Individualität in Gänze als funktional erweisen wird. Aus dieser Perspektive aber muß die sozial differenzierende Gesellschaft trotz ihrer offeneren Angebote geradezu als Bedrohung der eigenen Individualität empfunden werden, die das Individuum der Totalität der eigenen Selbstbildung entfremdet. So reagiert Werther und so argumentiert auch Wilhelm Meister gegenüber seinem die Schwundstufe einer bürgerlich-ökonomischen Existenz repräsentierenden Schwager Werner. Aus diesem Reflex gegen die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft heraus wird auch verständlich, warum Wilhelm das Ideal individueller Bildung rückwärtsgewandt in der Sozialisation des Adels finden beziehungsweise es in diese hineinprojizieren kann.²⁶

Auch das zweite angedeutete Problem, die Hierarchisierung von Werten, läßt sich anhand des *Werther* verdeutlichen. Zwar kennt der Protagonist auch andere Werte wie etwa den praktischer Tätigkeit oder gesellschaftlicher Wirksamkeit, doch weiß er darum, daß deren Verwirklichung nur um den Preis der Selbsteinbindung in soziale Zusammenhänge zu haben ist. Deshalb zeigt er sich kompromißlos,

²⁵ WML V,2; WA I, 22, S. 149 (Hervorhebung D. K.).

²⁶ Siehe dazu ausführlicher unten S. 227 ff.

wenn der Schutz der eigenen Individualität in eine entsprechende Werteabwägung einbezogen wird.

Die Pädagogik der Zeit hatte dieses Problem durchaus deutlich erkannt. Vertreter eines utilitaristischen Bildungsgedankens setzten dem Totalitätsanspruch des Individuums massiv den Nützlichkeitsanspruch der Gesellschaft entgegen und plädierten für Erziehungskonzepte, die die Möglichkeiten der Selbstausbildung entschieden begrenzen. – Am Ende des Kapitels werden wir dies am Beispiel Peter Villaumes ausführlich besprechen.²⁷

Ein subtileres Konzept zur vermeintlichen Neutralisierung dieses Zielkonflikts stand um 1800 in Form der Idee allgemeiner Bildung zur Verfügung, doch vollzieht sich auch hier deutlich eine Gewichtsverlagerung auf die Seite der gesellschaftlichen Anforderungen, da nicht wirklich die Ausbildung von Individualität, sondern eine allgemeine Menschenbildung – jetzt wieder orientiert am Gattungswesen Mensch – proklamiert wird.

²⁷ Siehe unten S. 134 ff.

2. Bestätigungssystem im eigenen Ich

Mit dem Begriff der Exklusion wird zwar überzeugend ein neues, im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts breiter nachweisbares Verfahren der Selbstdefinition erfaßt, doch bleibt die durch die Exklusionshaltung geschützte Individualität inhaltlich zunächst eine Leerstelle. Fremdbestimmungen des eigenen Ich zurückzuweisen gibt noch keinen Aufschluß darüber, was dieses Ich in seiner Einzigartigkeit eigentlich ausmacht, wo die Quellen unseres Selbst wirklich liegen. Der Weg, auf dem Werther seines Ich gewärtig wird, ist im Roman, wie oben schon dargelegt, programmatisch durch die Wende nach innen, «in interio rem hominem», beschrieben: „Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt!“²⁸

Im Zentrum der so perspektivierten Selbstsuche steht Werthers hoch aufgeladener Begriff des Herzens, der im engeren Sinne Empfindungs- und Ahnungsvermögen, im weiteren aber auch seinen emotional gesteuerten Zugang zur Welt und schließlich das voluntative Zentrum des Menschen meint. Vom Herzen als dem lebendigen Zentrum des Selbst wird im Diminutiv gesprochen wie von einem Kleinod, dem eigenes Leben und ein eigener Wille zukommt:

Auch halt ich mein Herzgen wie ein krankes Kind, all sein Wille wird ihm gestattet. Sag das nicht weiter, es gibt Leute, die mir's verübeln würden.²⁹

Dieses sehr früh eingeführte Motiv durchzieht den gesamten Roman und findet sich auch in der Krisenstimmung des zweiten Teils unverändert wieder:

ich will nur Lotten wieder näher, das ist alles. Und ich lache über mein eigen Herz – und tu ihm seinen Willen.³⁰

Auffällig erscheint die rhetorische Dopplung der eigenen Person in beiden Zitaten. Werther redet von seinem Herzen wie von einer eigenständigen Entität mit eigenem Willen, dem er, gleichsam als der

²⁸ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

²⁹ 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200.

³⁰ 18. Juni 1772; MA 1.2, S. 260.

Schwächere in dieser Konstellation, mit seinem eigenen Handeln und Wollen nur zu folgen vermag. Gleichzeitig wird dieses personalisierte Ich-Zentrum als die teuerste und innerste Sphäre des eigenen Selbst „wie ein krankes Kind“ liebevoll umsorgt.

In dieser hier sehr eindringlich gestalteten rhetorischen Trennung von Ich und Herz kommt ein methodisches und erkenntnistheoretisches Grundproblem eines jeden Versuchs zum Vorschein, in augustinischer Tradition das eigene Ich in der Analyse des inneren Menschen zu bestimmen. Das Ich fungiert in solchen Zusammenhängen nämlich immer zugleich als Erkenntnisobjekt (der reflektierende, schreibende Werther) und Erkenntnisobjekt (Werthers „Herz“). In dieser Konstellation liegt es nahe, den zu erkennenden, aber noch nicht oder vielleicht überhaupt nicht in präziser Begrifflichkeit zu beschreibenden Objektbereich metaphorisch zu kennzeichnen als „inneren Menschen“ (Augustinus), als ‚innere Welt‘ (Werther, s. o.), als Daimonion (zum Beispiel in *Urworte. Orphisch*) oder eben als „Herz“, wodurch der konnotative Aspekt des Emotional-Voluntativen betont wird.

Indem Werther dieser Stimme seines Herzens folgt, erlangt er nicht nur Handlungsorientierung, sondern vermag sich auch selber in der ganzen Fülle seines Wesens zu erfahren. An eine Freundin seiner Jugend erinnert er sich als an

die große Seele, in deren Gegenwart ich mir schien mehr zu sein als ich war, weil ich alles war was ich sein konnte. Guter Gott, blieb da eine einzige Kraft meiner Seele ungenutzt, könnt ich nicht vor ihr all das wunderbare Gefühl entwickeln, mit dem mein Herz die Natur umfaßt [...].³¹

Alles zu sein, was der Mensch sein kann, heißt nichts anderes, als sein eigenes Wesen vollständig zu erfahren und dieses wiederum gänzlich zur Wirkung zu bringen. In diesem Idealzustand rückt das Herz aus der oben beschriebenen Rolle als Erkenntnisobjekt sogar in die des Erkenntnisobjekts ein, das jetzt die Natur mit Hilfe seines eigenen, ihm spezifischen Erkenntnisvermögens, nämlich des Gefühls, „umfaßt“. In diesem Zustand sucht der Mensch nicht mehr den Kern seines Selbst in seinem Herzen, sondern er ist ganz er selbst aus der

³¹ 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 202. – Vgl. auch 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 201: „das tut eine ganz gute Wirkung auf mich, nur muß mir nicht einfallen, daß noch so viele andere Kräfte in mir ruhen, die alle ungenutzt vermodern, und die ich sorgfältig verbergen muß.“

Quelle seines Herzens heraus. Dahinter verbirgt sich die Sehnsucht, die Trennung von Subjekt-Ich und Objekt-Ich, die, wie wir gleich am Beispiel der Diätetik sehen werden, eine zentrale Forderung der Aufklärungskultur war, zu überwinden zugunsten einer geradezu mystischen Einheit des Selbst.

Um diese Fülle des Herzens ganz zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen, bedarf es der Liebe, der jedoch eher eine katalysatorische als ursächliche Funktion zufällt, denn in der Euphorie der durch die Liebe ermöglichten Selbsterfahrung liebt Werther am Ende – und darin teilt sich unmißverständlich schon eine Gefährdung des sich so konstituierenden Ich mit – vor allem sein eigenes Selbst:

Mich liebt! Und wie wert ich mir selbst werde! Wie ich – dir darf ich's wohl sagen, du hast Sinn für so etwas – wie ich mich selbst anbetete, seitdem sie mich liebt.³²

Schärfere Konturen gewinnt der im *Werther* aufgezeigte Weg des Selbstentwurfs, wenn man fragt, was dieses Konzept programmatisch nicht (mehr) sein will, von welchen älteren oder zeitgenössischen Alternativen es sich kritisch oder polemisch absetzt. Eine solche implizite Auseinandersetzung läßt sich im *Werther* unter anderem mit der medizinischen und philosophischen Lehre der Diätetik, ferner mit dem unbedingten Primat der sogenannten höheren vor den niederen Erkenntniskräften verfolgen.

Rezeption und Kritik diätetischer Lehren finden im *Werther* auf zwei unterschiedlichen Ebenen statt. Zum einen kann Werthers eigene „Krankheit zum Tode“³³ aus dem Kontext der medizinischen Diätetik der Zeit heraus analysiert und, wie Kurt Renner dies getan hat,³⁴ aus dem Befund der Hypochondrie³⁵ heraus erklärt werden. Goethe selbst hat diesem Verfahren Vorschub geleistet, als er in seinem bekannten Spottgedicht auf die *Werther*-Parodie Friedrich Nicolais die

³² 13. Juli 1771; MA 1.2, S. 226. – Vgl. auch 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 198: „ein fühlendes Herz den Plan [zum Garten] bezeichnet, das sein selbst hier genießen wollte.“

³³ 12. August 1771; MA 1.2, S. 235.

³⁴ Vgl. Renner: Goethes Roman „Die Leiden des jungen Werthers“ und die Diätetik der Aufklärung. Passim. – Abweichende Deutungen des Begriffs „Krankheit zum Tode“ u. a. bei Flaschka: Goethes „Werther“, S. 221 ff.; Meyer-Kalkus: Werthers Krankheit zum Tode.

³⁵ Daneben Onanie.

Krankheit seines Protagonisten – allerdings in ironischer Brechung – als „Hypochondrie“³⁶ beschrieb und das Denken seiner diätetischen Gegner³⁷ durch Nicolais Empfehlung eines kräftigen Stuhlgangs als Remedium veralberte.³⁸ In diesem Zusammenhang bezieht man sich vor allem auf die Diätetik als Teildisziplin der Medizin, wie sie beispielsweise Marcus Herz 1782 in seinem *Grundriß der medicinischen Wissenschaft* definiert:

Die Lehre von der zur Gesundheit erforderlichen Lebensordnung, die Diätetik, im weiteren Verstand, ist die Sittenlehre des Körpers, deren höchstes Gut die vollständigste Fortdauer des Körpers ist.³⁹

Als medizinisches Fachgebiet erlebte die Diätetik vor allem ab 1780 einen enormen Aufschwung, wie man aus dem sprunghaften Ansteigen der medizinischen Fachliteratur zum Thema entnehmen kann.⁴⁰ Die ältere Diätetik der Aufklärung jedoch verfolgte noch einen etwas anderen Akzent in ihrer Zielsetzung, die nicht so sehr die medizinische Psychosomatik im Sinne einer „Sittenlehre des Körpers“ betraf als vielmehr eine moralphilosophische ‚Sittenlehre der Seele unter Berücksichtigung des Körpers‘. Als Vertreter dieser älteren Richtung kann Johann August Unzer gelten, der von 1760 bis 1769 als Variante zur moralischen Wochenschrift die Zeitschrift *Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift* vorlegte.

Vor allem diese von Unzer vertretene Richtung gilt es im Auge zu haben, wenn wir uns auf der zweiten Ebene der Auseinandersetzung mit diätetischem Gedankengut im *Werther* solchen Passagen zuwenden, in denen gegen die Diätetik polemisiert wird.

Wenn Unzer über *Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt* handelt, geht er von moralphilosophischen Überlegungen aus. Die Triebe des Menschen seien nach Platon die „Fittige“ der Vernunft, das Movens der Seele überhaupt, ohne das

³⁶ Nicolai auf Werthers Grabe; WA I, 5/1, S. 159.

³⁷ Neben Nicolai zum Beispiel auch Christian Friedrich von Blanckenburg mit seiner *Werther*-Rezension in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, 18. Bd., 1775, 1. Stck., S. 46-95.

³⁸ Zur Bedeutung des Stuhlgangs in der Diätetik vgl. zum Beispiel Herz: *Grundriß*, S. 491 f.

³⁹ Herz: *Grundriß*, S. 450.

⁴⁰ Vgl. die Literaturnachweise bei Ersch: *Literatur der Medicin*, Sp. 112-126, Nr. 1157-1282.

menschliches Leben nicht vorstellbar sei. Triebe aber klassifiziert er danach, ob sie unter der Herrschaft der Vernunft stehen oder sinnlicher, das heißt den Herrschaftsanspruch der Vernunft bedrohender Art seien. Er erinnert seine Leser daran,

daß alle ihre Begierden und Verabscheuungen entweder auf deutliche Ueberlegungen der Vernunft gegründet sind, auf welche sich die weisen Entschlüsse der freyen Wahl stützen, oder daß sie nur auf dunkeln und verworrenen Einsichten beruhen. Diese letztern bringen verworrene und heftige Begierden und Verabscheuungen hervor, welche man sinnliche nennet; und wenn dieselben einen großen Grad der Heftigkeit erlangen, so nennet man sie Leidenschaften, Affecten oder Gemüthsbewegungen.⁴¹

Was in der Philosophiegeschichte Hilfreiches zur Beherrschung, Unterdrückung oder Eliminierung dieser Leidenschaften vorgebracht worden sei, referiert Unzer danach ausführlich, um dann jedoch zu dem Schluß zu gelangen, daß all diese Rezepte aufgrund der Verführbarkeit des Menschen durch sein „Herz“ in der Praxis nichtig seien:

So bald sie [unsere Lüste] erreicht sind, sind wir gesättiget; und so bald unsre Herzen gesättiget sind, hungern sie wieder. Das Herz ist die einzige Maschine, die nicht eher abläuft, als bis sie nicht wieder aufgezo- gen werden kann.⁴²

Das einzige Remedium, das Unzer dagegen anzubieten vermag, besteht daher in der steten Kontrolle ebendieses Herzens:

Ich würde bloß sagen, daß man stets aufmerksam auf sein Herz seyn müßte, um alle Triebe und Leidenschaften in solchen Schranken zu halten, daß sie weder der Sittlichkeit, noch der Gesundheit großen Eintrag thun könnten.⁴³

Werthers Bekenntnis, „Auch halt ich mein Herzgen wie ein krankes Kind, all sein Wille wird ihm gestattet“, erweist sich vor diesem Hintergrund als provokante Verkehrung des Kerns der diätetischen Verhaltenslehre. Zudem generiert sich Werther damit geradezu zu

⁴¹ Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: Der Arzt, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 322-335, hier 323.

⁴² Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: Der Arzt, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 333.

⁴³ Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: Der Arzt, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 333 f.

einem Paradebeispiel für den von den Diätetikern immer wieder beklagten Kulturverfall der eigenen Zeit, der sich besonders in Verweichlichung und Dekadenz äußere.⁴⁴ Nicht weniger provozierend wird aber auch das von der Diätetik geforderte Herrschaftsverhältnis zwischen reflektierendem Vernunft-Ich und dem Herzen als zweitem Ich-Zentrum, dem Emotionalität und Begehren entspringen, in sein Gegenteil verwandelt. Unzer fordert die stete Kontrolle des Herzens durch die „Vernunft, welche das Herz zum Gehorsam der Weisheit gewöhnt“,⁴⁵ und schreibt damit – so Werthers Perspektive – eine permanente Ichdissoziation fest, in der ein herrschender Teil einen anderen zum Objekt seiner Kontrolle macht.

Gegen diese als hausväterlich verachtete Vorstellung von der Gesundheit der Seele durch Vernunft Herrschaft setzt Werther pointiert ein mehrfaches Bekenntnis zum „Wahnsinn“:

Ach ihr vernünftigen Leute! [...] Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn! [...] meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinne, und beides reut mich nicht, denn ich habe in meinem Maße begreifen lernen: Wie man alle außerordentliche Menschen, die etwas großes, etwas unmöglich scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte.⁴⁶

Den am Vernunftideal der Aufklärung Orientierten schleudert Werther ein emphatisches Stakkato von alternativen Programmbegriffen entgegen. „Wahnsinn“ meint nach Adelung „sowohl Verrückung als auch Beraubung des gesunden Verstandes“,⁴⁷ wird also gefaßt in

⁴⁴ Vgl. u. a. Unzer: Vom Einflusse der Tugend in der Gesundheit. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 2. Tl., 46. Stck., S. 628-633, hier 628: „Die ersten Bewohner des Erdbodens, und alle Völker des Alterthums hatten unstreitig bessere Sitten, als wir, die wir verzärtelt, weichlich, üppig und wollüstig geworden sind.“ – Zückert: Von den Leidenschaften, 1768, S. 44 f.: „Unsere Erzväter hatten den Vorteil einer dauerhaften starken Natur. [...] Jetzt haben unsere Fasern eine lockere Textur und wir sind solche Weichlinge geworden [...]“; zit. nach Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Bd. 1, S. 440.

⁴⁵ Unzer: Vom Einflusse der Tugend in der Gesundheit. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 2. Tl., 46. Stck., S. 628-633, hier 632.

⁴⁶ 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 234. – Vgl. auch 6. Juli 1771; MA 1.2, S. 224: „wir sollen es mit den Kindern machen, wie Gott mit uns, der uns am glücklichsten macht, wenn er uns im freundlichen Wahne so hintaumeln läßt.“

⁴⁷ Adelung: *Wörterbuch*, Bd. 4, S. 1343.

Form einer negativen Definition, die keinen spezifischen klinischen Befund meint, sondern das Funktionieren der Vernunft Herrschaft zum Inbegriff geistiger Gesundheit erhebt. Wahnsinn bezeichnet in dieser Perspektive das Andere der Vernunft, deren Abwesenheit, das von ihr Ausgegrenzte, ihrer Herrschaft Entzogene und sie daher potentiell Bedrohende. Bei Werther jedoch wird der Begriff positiv gefüllt, beschreibt den Zustand außerordentlicher Kraft und Wirksamkeit, mit der die ‚ordentlichen‘ Grenzen der Vernunft – oder, wie es an anderer Stelle heißt, die „Grenzen der Menschheit“⁴⁸ – gesprengt werden.

„Leidenschaft“ kennzeichnet das Subjekt-Objekt-Verhältnis in diesem positiv aufgefaßten Wahnzustand. Geht der Herrschaftsanspruch des Subjekts qua Vernunft über die Welt und über die emotional-voluntativen Quellen des Selbst verloren, rückt das Subjekt aus der aktiven Rolle in eine passive ein. Im etymologischen Sinne des *παθάίω* – nach Adelung verhält sich „die Seele dabey leidendlicher [...], als sie sollte“⁴⁹ – meint ‚Leidenschaft‘ das Affiziert- und Ergriffenwerden vom positiven wie negativen Begierden, in jedem Falle aber ein Außerkraftsetzen der Herrschaft der Vernunft.

„Trunkenheit“ setzt schließlich einen Akzent auf das Freisein von den Fesseln einer wechselseitigen, diätetischen Unterdrückung der unterschiedlichen Vermögen des Menschen im Dienste eines vernunftkontrollierten Harmonieideals, meint das rauschhafte Ausleben aller Vermögen ohne Rücksicht auf die sogenannte Gesundheit der Seele.

Neben der Diätetik trifft Werthers Polemik vor allem einen zweiten Kernbereich aufklärerischen Denkens, den Primat der höheren gegenüber den niederen Erkenntniskräften. In wörtlicher Anspielung auf Platons Höhlengleichnis verwirft Werther das Ideal einer allein von Verstand und Vernunft geleiteten Erkenntnis:

Wilhelm, was ist in unserm Herzen die Welt ohne Liebe! Was eine Zauberalaterne ist, ohne Licht! Kaum bringst Du das Lämpgen hinein, so scheinen Dir die buntesten Bilder an deine weiße Wand! Und wenn's nichts wäre als das, als vorübergehende Phantomen, so machts doch immer unser

⁴⁸ Vgl. 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 237: „Mein Freund rief ich aus, der Mensch ist Mensch, und das Bißgen Verstand das einer haben mag, kommt wenig oder nicht in Anschlag, wenn Leidenschaft wütet, und die Grenzen der Menschheit einen drängen.“

⁴⁹ Adelung: Wörterbuch, Bd. 2, S. 2010.

Glück, wenn wir wie frische Bubens davor stehen und uns über die Wundererscheinungen entzücken.⁵⁰

Was Werther hier ‚entzückt‘, zeigt sich nicht im Lichte der Vernunft, sondern im Schein der *Laterna magica* der Liebe, sind nicht die «*ideae clarae et distinctae*» der aufklärerischen Schulphilosophie, sondern die „Wundererscheinungen“ „vorübergehende[r] Phantome[]“, mithin nichts anderes als die in Platons Höhlengleichnis als solche entlarvten Trugbilder.⁵¹

Natürlich ist das nicht als erkenntnistheoretisches Lehrsystem zu lesen, sondern eher als rhetorisches Beharren darauf, daß dem Menschen neben der klaren Verstandeserkenntnis weitere Weltzugänge gegeben sind, die ihm andere, reichere und – darauf kommt es hier vor allem an – für seinen Selbstentwurf entscheidendere Formen der (Selbst-)Erfahrung bieten. Denn zu fragen bleibt, warum sich Werther mit solcher Insistenz allein über sein Herz, sein Empfindungsvermögen definiert.

Zu den Grundvoraussetzungen des Aufklärungsdenkens gehört das Axiom von der Einheit und Unteilbarkeit der Vernunft, sei es als objektive, im Kosmos zweckmäßig wirkende Kraft, vor allem aber als subjektive, in der die objektive Vernunft ihre individuelle Existenz hat.⁵² Sie ist immer die Eine und Unwandelbare, für alle Menschen in allen Zeitaltern dieselbe. Der einzelne kann wohl in unterschiedlicher Weise an der Vernunft partizipieren beziehungsweise sie in sich ausbilden, doch bleibt die Vernunft selbst stets allgemein. Für unseren Zusammenhang folgt daraus, daß der Bezug auf die Vernunft nicht das Kriterium der Unterscheidbarkeit von Individuen sein kann, zu-

⁵⁰ 18. Juli 1771; MA 1.2, S. 227.

⁵¹ Plat. rep. 515b: „*Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταύτων τοῦτο*“. Goethes Begriff der „vorübergehende[n] Phantome[]“ stellt die wörtliche Übersetzung des griechischen „*τῶν παραφερομένων*“ von «*παραφέρω*» (pass.: vorübergetragen werden, vorbeigehen) dar.

⁵² Vgl. u. a. Spinoza, Eth. II, prop. XLIV u. coroll. II; Ethik, hg. Bartuschat, S. 189, 191: „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.“ „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen.“ – Auch bei Leibniz (Monadologie 29; hg. Herring, S. 39) setzt uns die Vernunft in den Besitz der „Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten“. – Bei Christian Wolf (Psychol. empir. § 275, 483; zit. nach Eisler II, S. 633) ist die Vernunft „*facultas, nexum veritatum universalium perspicendi*“.

mindest nicht in einem individualisierend auf Einzigartigkeit abgestellten Selbstentwurf, denn die Vernunft ist immer überindividuell. Unterscheidbar ist in diesem Bezugssystem nur der Grad und die Art und Weise der Partizipation an der Vernunft, die Bezugsgröße selbst jedoch wirkt nicht an sich schon individualisierend. Natürlich ist ein Entwurf der eigenen Person und Lebenswelt auch auf dieser vernunftzentrierten Grundlage möglich, und aus der Gelehrtenwelt des 18. Jahrhunderts ließen sich dafür mühelos zahlreiche Beispiele beibringen, doch ist das auf diesem Wege gewonnene Ergebnis ein grundlegend anderes. Der Physiker, Mathematiker, Biologe oder – nach aufklärerischer Auffassung auch – der Philosoph, der sich über die in seiner Forschungsarbeit dokumentierte Teilhabe an der Vernunft definiert, liefert mit seinem Werk keine Selbstbeschreibung oder Dokumentation seiner eigenen Individualität, sondern arbeitet mit am allgemeinen Selbstbeschreibungs- oder Selbstaufklärungsprozeß der Vernunft. Der Formel, die er entdeckt oder entwickelt, der neuen Spezies oder dem erkenntnistheoretischen Axiom haftet dem eigenen Anspruch nach nichts Individuelles an, das seine Persönlichkeit ausdrückte, sie fügt sich vielmehr ein in einen von vielen Seiten vorangetriebenen Fortschrittsprozeß der Wissenschaft. Ja, es würde sogar stören, wenn dem Ergebnis etwas Individuelles abzulesen wäre. Mit anderen Worten: die Ergebnisse dieser Bemühungen sind im Hinblick auf die Individualität des Forschenden nicht expressiv und sollen es auch nicht sein – dies etwa im Unterschied zum Kunstwerk, das in der Moderne in außerordentlichem Maße die Persönlichkeit des Künstlers zum Ausdruck bringen kann oder soll.

Mit der radikalen Umstellung seiner Selbstdefinition von Rationalität auf Emotionalität vollzieht Werther vor diesem Hintergrund geradezu einen Paradigmenwechsel, der im Text auch programmatisch angezeigt wird. Im Brief vom 9. Mai heißt es dazu:

Auch schätzt er [der Fürst] meinen Verstand und Talente mehr als dies Herz, das doch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elends. Ach was ich weiß, kann jeder wissen. – Mein Herz hab ich allein.⁵³

Individuellen Besitz hat der Mensch also in seinem Herzen und nur dort, denn dieses ist es „ganz allein“, das in der Selbstwahrnehmung „alle[s]“ ausmacht. Verstand, Talenten und Wissen, mithin den

⁵³ 9. Mai 1772; MA 1.2, S. 259.

Eckpunkten der vernunftorientierten Fremdwahrnehmung durch den Gesandten, eignet hingegen nichts Individualisierendes; was Werther hier auch auszeichnen mag, kann oder könnte „jeder“ leisten.

*

Auch an dieser Stelle leidet Werther also darunter, in einem beruflichen Funktionszusammenhang nicht als Individuum, sondern nach Maßgabe seiner dieser Funktion adäquaten Qualifikation bewertet zu werden. In höchst interessanter Weise wurde diese Forderung, auch bei der Bewertung einer Person im Hinblick auf ein Amt die Individualität höher anzusetzen als seine Qualifikation, 1776 durch Herzog Carl August eingelöst, als dieser Goethes Aufnahme in das Geheime Conseil gegen die Bedenken des Ministers von Fritsch durchzusetzen suchte. Dieser Zusammenhang sei in einem kurzen Exkurs verfolgt.

Carl August übernahm am 3. September 1775 die Herrschaft von seiner Mutter und ging unmittelbar nach seiner Vermählung die Umgestaltung der Regierungsstruktur mit dem Plan eines Revirements an. In dessen Zuge sollte von Fritsch zusätzlich zu seiner bisherigen Stellung im Geheimen Conseil das Regierungspräsidium übertragen werden. Doch von Fritsch nutzte dieses Angebot eines Doppelamtes, um dem jungen, aus seiner Sicht zu unüberlegt und vor allem zu eigensinnig agierenden Fürsten seine Entlassung aus dem Geheimen Conseil nahezulegen. In seiner entsprechenden Eingabe vom 9. Dezember 1775 führt er unter anderem als Begründung an, „zu viel Unbiegsamkeit und zu wenig Nachsicht gegen das was herrschender Geschmack ist,“⁵⁴ an sich zu haben. Was von Fritsch vorsichtig als den herrschenden Geschmack am Hofe umschreibt, wurde nicht unwesentlich durch Goethes einmonatige Anwesenheit und dessen Freundschaft mit dem Herzog geprägt. Welche Kapriolen die Fama anlässlich des tatsächlichen und vermeintlichen Treibens der beiden Freunde in den ersten Monaten nach Goethes Ankunft in Weimar schlug, ist hinlänglich bekannt. Vertrauenswürdiger als die moralinen

⁵⁴ Zit. nach Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 144. – Zum Folgenden vgl. auch Düntzer: *Goethes Eintritt in Weimar*, passim; Andreas: *Carl August von Weimar*, S. 235 ff.; Hahn: *Jakob Friedrich v. Fritsch*, S. 56 ff.; Sengle: *Das Genie und sein Fürst*, S. 11 ff.

Vorhaltungen Klopstocks⁵⁵ oder die bekannte Bekundung des Abscheus durch Johann Heinrich Voß⁵⁶ erscheinen die vertraulichen Mitteilungen Wielands an Merck, in denen sich Sympathie und Sorge eines mehr oder weniger direkt Informierten spiegeln. Wenige Wochen nach der Eingabe von Fritschens meldet Wieland, noch ganz unter dem Eindruck der Freude über die versöhnliche Aussprache mit Goethe stehend, relativ neutral: „Karl August kann nicht mehr ohne ihn schwimmen noch waten“,⁵⁷ doch knapp ein halbes Jahr später wertet er schon deutlicher: „Goethe hat freilich in den ersten Monaten die meisten (mich niemals) oft durch seine damalige Art zu sein skandalisiert und dem Diabolus prise über sich gegeben.“⁵⁸ Zu den ‚Skandalisierten‘ gehörte offenbar auch von Fritsch, der sich Mitte Februar 1776 in einer Unterredung mit dem Herzog mit folgendem Argument gegen dessen Plan aussprach, Goethe als Geheimen Assistenzrat in das Conseil zu berufen:

Ich habe mir hierauf die Freyheit genommen, [...] ad 3) gegen die Anstellung des D. Goethe beim Geh. Consilio geziemende Vorstellung zu thun, und theils auf deßen Untauglichkeit zu einem dergleichen beträchtlichen Posten, theils aber darauf appuyirt, daß die intendirende Placirung dieses Mannes vor eine Menge rechtschaffener langgedienter Diener, welche auf einen Platz dieser Art Anspruch machen könnten und sich also zurückgesetzt sehen würden, niederschlagend seyn müßte [...].⁵⁹

Der konservative Minister insistiert also gegenüber seinem Fürsten gleich zweimal auf dem modernen⁶⁰ Qualifikationsprinzip bei der

⁵⁵ Vgl. Klopstock an Goethe, 8. Mai 1776; zit. nach FA II, 2 (29), S. 738: „Der Herzog wird, wenn er sich ferner bis zum Krankwerden betrinkt, [...] nicht lange leben.“

⁵⁶ Voß an Ernestine Boie, 14. Juli 1776; zit. nach FA II, 2 (29), S. 737: „Es geht da erschrecklich zu. Der Herzog läuft mit Göthen wie ein wilder Pursche auf den Dörfern herum, er besäuft sich, und genießet brüderlich einerlei Mädchen mit ihm“.

⁵⁷ Wieland an Merck, 26. Januar 1776; zit. nach Bode (Hg.): Goethe in vertraulichen Briefen I, S. 158.

⁵⁸ Wieland an Merck, 24. Juli 1776; zit. nach Bode (Hg.): Goethe in vertraulichen Briefen I, S. 194.

⁵⁹ Niederschrift des Gesprächs durch von Fritsch; zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 145 f.

⁶⁰ Modern im Gegensatz zum älteren ständischen Selektionsprinzip bei der Vergabe höchster Staatsämter.

Berufung in höchste Staatsämter: Einerseits wird Goethe in erstaunlicher Offenheit Unfähigkeit vorgehalten, andererseits beklagt von Fritsch die Folgen eines Bruches des Qualifikationsprinzips für die Motivation anderer, erfahrenerer Bedienter. Nicht einmal in Andeutungen benutzt von Fritsch ein ständisches Argument gegen Goethe,⁶¹ sondern hält seine Argumentation auch in einem zweiten Schreiben an den Herzog vom 11. Mai 1776 so konsequent durch,⁶² daß er sogar für die nach Maßgabe des Qualifikationsprinzips übergangenen Bedienten eine „zu ihrer Beruhigung gereichende Entschädigung“⁶³ einfordert. Schon in einem Schreiben vom 24. April hatte von Fritsch aus seiner Argumentation mit aller Schärfe die Konsequenz eines Rücktrittsgesuchs abgeleitet:

So bleibt mir nichts mehr übrig, als gegen Ihro mit aller Ihnen schuldigen Ehrerbietung, zugleich aber auch mit aller Entschlossenheit eines von dem was er Ew. H. D., andern, und sich selbst schuldig ist, tief durchdrungenen Mannes zu declariren, daß ich in einem Collegio dessen Mitglied gedachter D. Goethe anjetzt werden soll, länger nicht sitzen kann; daß ich Ihro in selbigem mit Nutzen vor Höchstdieselben und mit Ehre vor mich

⁶¹ Zum „herrschende[n] Geschmack“ am Hofe, dem von Fritsch mit Unverständnis gegenüberstand, gehörte auch das Ignorieren von Standesunterschieden – soweit der soziale Raum dies zuließ –, so daß ein solches Argument dem Herzog gegenüber kaum verfangen hätte. Vgl. dazu die Charakterisierung der Atmosphäre bei Tümmeler: Carl August von Weimar, S. 23: „Konventionen, auch Standesunterschiede waren verpönt [...]“, „so als sei eben dort und damals das bürgerlich-fortschrittliche Zeitalter von Gleichheit und Freiheit für Europa geboren worden.“

⁶² Zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 167: „[...] wie ich weit entfernt bin, dem D. Goethe, dem Manne welchen Ew. H. D. mit dem Nahmen Ihres Freundes beehren, eine einzige von den vielen guten Eigenschaften, welche Höchstdieselben ihm beyzulegen geruhen, bezweifeln zu wollen; wie ich aber dem ohnerachtet, und bey aller der guten Meynung, so ich von ihm zu hegen geneigt bin, ihn gleich jetzt vor ein brauchbares Mitglied Ew. H. D. ersten und ansehnlichsten Collegii nicht erkennen kann, oder aber mit Betrübnis voraussetzen muß, daß Höchstdieselben Ihro Geheimes Consilium vor ein so unbeträchtliches Collegium halten müssen, daß Sie in selbiges zwar an und vor sich habile und gute Hoffnung von sich gebende, keineswegs aber bey Geschäften hergekommene, mit selbigen und mit Ihren und Ihro Herzogl. Hauses Angelegenheiten nur im mindesten bekannte Personen setzen, und Plätze welche sonst bloß langwübrigen Diensten und ausgezeichneten Verdiensten aufbewahrt zu seyn pflegen, auf diese Art ausfüllen zu können glauben.“

⁶³ Zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 169.

länger zu dienen nicht hoffen darff, und daß ich sonach lieber meine zeithero bekleideten Stellen zu Ew. H. D. Füßen niederzulegen und Höchstdieselben um die gnädigste Entlaßung aus Ihre Diensten unterthänigst anzugehen mich bemüßigt sehe.“⁶⁴

Auf eine Auseinandersetzung mit dem durch seinen Minister eingeklagten Qualifikationsprinzip läßt der Herzog sich allenfalls indirekt ein, indem er gegen diesen Standpunkt die Souveränität und Unanfechtbarkeit seiner eigenen Einschätzung ausspielt: „Einem Mann von Genie,“ heißt es in seinem Antwortschreiben vom Mai 1776, „nicht an den Ort gebrauchen, wo er seine außerordentl. Talente nicht gebrauchen kan, heißt denselben mißbrauchen“.⁶⁵ Als ehrverletzend beschreibt der Herzog die Haltung seines ersten Ministers nicht nur für Goethe, sondern auch für sich selbst: „denn es ist als wäre es Ihnen Schimpflich mit demselben in einem Collegio zu sitzen, welchen ich doch, wie es Ihnen bekant, für meinen Freund ansehe“.⁶⁶

Natürlich setzt der Herzog Goethe letztlich schlicht und einfach aufgrund absolutistischer Machtfülle durch, doch bleibt interessant zu verfolgen, welcher Argumente er sich dabei bedient. Von Fritsch hatte recht: Was Goethe fachlich über die Verwaltungsangelegenheiten des Fürstentums wußte, war so unspezifisch und gering, daß es jeder wissen konnte, und wahrscheinlich waren alle potentiellen Mitbewerber, die von Fritsch im Auge hatte, Goethe an Erfahrung und fachlicher Qualifikation weit überlegen. Doch verhält sich der Herzog hier ganz den Wünschen Werthers gemäß, wenn der das Kriterium der Qualifikation durch den Rekurs auf „Genie“ und Freundschaft ersetzt. Im Hinblick auf die zur Besetzung anstehende Funktion ist der diffuse Begriff des Genies in höchster Weise inadäquat, doch nähert sich der Begriff in Verbindung mit Freundschaft auffällig Werthers Ideal des Herzens, „das doch mein einziger Stolz ist“. Carl August löst also in gewisser Weise ein, wonach Werther sich sehnt, nämlich die Wertschätzung des Individuums auch in den funktionalen Zusammenhängen beruflicher Teilsysteme.

Doch auch hier leuchtet auf, daß dem Konzept von Individualität ein Abwehr- oder Schutzpotential gegenüber den Anforderungen der funktional differenzierten Gesellschaft eingeschrieben ist, denn para-

⁶⁴ Zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 157.

⁶⁵ Zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 160.

⁶⁶ Zit. nach Beaulien-Marconnay: Anna Amalia, S. 161.

doxerweise ist es der höchst konservativ denkende Minister von Fritsch, der hier das vormoderne Selektionsprinzip bei der Vergabe höchster Staatsämter, nämlich die Vergabe nach Standeszugehörigkeit, verabschiedet und mit dem Qualifikationsprinzip den Standpunkt funktionaler Differenzierung vertritt.

3. Problematik der Welt- und Ichkonstitution in der Moderne

Aus emotionalistischen Quellen speist Werther nicht nur sein Selbstverständnis als Individuum, sie steuern auch seinen Weltzugang und Weltentwurf. Heißt es dazu an der zitierten Stelle noch relativ unspezifisch, daß das „Herz [...] ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elends“, so wird die Problematik der Weltkonstitution in aller Direktheit in Werthers kritischer Selbstanalyse im zweiten Buch thematisiert, wenn die emotionalistischen Quellen des Selbst als „heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf“,⁶⁷ beschrieben werden.

Warum aber schafft oder besser konstituiert das Individuum selber Welt(en) ‚um sich‘, wie entwirft es dieses Bezugssystem, in dem sich das Selbst definieren kann, auf das es sich bezieht und in dem es gleichsam zu Hause ist? Der Brief vom 22. Mai erörtert dieses Problem in zwei Schritten. Zunächst wird aufgezeigt, in welche Schwierigkeiten und Aporien es führt, dieses ‚Welt‘ genannte Bezugs- oder Ordnungssystem, innerhalb dessen das eigene Ich konstituiert wird, durch den Rekurs auf Überindividuell-Allgemeines (wie etwa die Vernunft) und auf die äußere Welt zu definieren. Werthers Alternative heißt Besinnung auf das Innere des Menschen, in dem er nicht nur sein eigenes Ich, sondern auch das dieses Ich ermöglichende und umgebende Bezugssystem, die diesem Ich eigene und zugehörige Welt findet:

Wenn ich die Einschränkung so ansehe, in welche die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen eingesperrt sind, wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahinaus läuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsere arme Existenz zu verlängern, und dann, daß alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens nur eine träumende Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt. Das alles, Wilhelm, macht mich stumm. Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt! Wieder mehr in Ahndung und dunkler Begier, als in Darstellung und lebendiger Kraft.⁶⁸

⁶⁷ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266. – Zur Analyse der Stelle siehe unten S. 109 ff.

⁶⁸ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

Sowohl die forschend-erkennenden wie die handelnd-gestaltenden Vermögen des Menschen bleiben also „eingesperrt“, solange sie in den Dienst der Sicherung der äußeren, „arme[n]“ Existenz gestellt werden. Der außengeleitete Mensch kommt als Tätiger über die Reproduktion seiner eigenen Existenzgrundlagen kaum hinaus, und als Erkennender verliert er sich in Illusionen über Möglichkeiten und Reichweite seiner vernunftgeleiteten Erkenntnisfähigkeit. In letzten philosophischen und theologischen Fragen des Menschseins – der Kontext legt nahe, daß mit der Formulierung „gewisse Punkte“ diese gemeint sind⁶⁹ – vermag der Mensch sich lediglich zu beruhigen, nicht jedoch wirklich zu erkennen. Hier leuchtet ihm nicht mehr das Licht der Vernunft, er schafft sich vielmehr ein Trugbild der Vernunft selbst, indem er sich „lichte[] Aussichten“ an die Wände seines Gefängnisses malt – eine Variante des Höhlengleichnisses – und auf diese Weise unüberwindbare Grenzen der Erkenntnis überschreiten zu können glaubt. Daß hier in besonderer Weise die höheren Erkenntniskräfte gemeint sind, wird außer Zweifel gestellt, wenn sich Werther in seiner Wendung nach innen programmatisch auf die Vermögen von „Ahndung und dunkler Begier“, also auf die niederen Erkenntniskräfte beruft.

Dieser Weg nach innen, das Auffinden einer Welt „in interiore homine“, steht deutlich in der Tradition des Augustinus und der in den *Confessiones* dargelegten Memoria-Lehre.⁷⁰ Nach der dort entwickelten Auffassung verfügt der Mensch über die ihn umgebende Welt, mit der er sich erkennend, reflektierend und erinnernd auseinandersetzt, allein in seinem Inneren, und die Analyse dieser inneren Welt führt ihn zur Erkenntnis seines Selbst, so wie die Untersuchung dieses Selbst und seiner Grenzen ihn schließlich Gott erkennen läßt. Anders als Werther entfaltet Augustinus all dies mit bestechender logischer Stringenz und ist von dessen Bekenntnis zu den Vermögen von „Ahndung und dunkler Begier“ unendlich weit entfernt, doch werden aus ideengeschichtlicher Sicht in den *Confessiones* Positionen entwickelt, ohne die Werthers Haltung nicht denkbar wäre. Der entscheidende Punkt liegt in der Verinnerlichung der Welt als des Ordnungssystems, auf das sich der Mensch beziehen muß, wenn er sein

⁶⁹ Im unmittelbaren Kontext werden diese Fragen auch unmißverständlich formuliert; vgl. 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203: „Daß [...] auch Erwachsene [...] nicht wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen [...].“

⁷⁰ Zu Augustinus siehe unten S. 283 ff.

eigenes Selbst definiert, in das er sich einordnet, um sich wiederum von ihm zu unterscheiden. Bei Augustinus werden Ich und Welt nicht länger durch die Polarität von Innerem und Äußerem getrennt, sondern liegen beide im inneren Menschen. Bezog sich der einzelne etwa bei Platon auf das äußere Ordnungssystem des ontischen Logos, mit dem er sein inneres Selbst zu harmonisieren suchte, so findet Augustinus dieses System in seinem Inneren, bringt Ich und Welt in der philosophischen Selbstanalyse in Einklang.

Der entscheidende Unterschied zum *Werther* liegt darin, daß bei Augustinus die Existenz einer unabhängig vom Menschen verbürgten Weltordnung nicht angezweifelt, sondern lediglich der Ort der Auffindbarkeit oder Erkennbarkeit dieser Ordnungsstruktur in das Innere des Menschen verlagert wird. Der Mensch findet jedoch auch bei Augustinus sein Selbst, indem er sich vermittels der höheren Erkenntniskräfte auf diese göttliche Ordnung bezieht. Goethes *Werther* entsteht jedoch in einem fundamental gewandelten philosophischen Diskurszusammenhang. Im Ausgang der europäischen Aufklärung ist jeder Rekurs auf den traditionellen Ordo-Gedanken problematisch, da alle systematischen Explikationen dieser Ordnungsstruktur als bloße Konstruktionen ohne ontologische Basis und Gültigkeit destrudierbar sind. Die analytische Vernunft stellt sie vielmehr unter Motivverdacht, indem sie sie als Projektionen von Ängsten, Nöten oder erkenntnistheoretischen Aporien entlarvt, wie Goethe dies selbst im Prometheus-Hymnos im Hinblick auf die anthropomorphen Gottesvorstellungen tut.⁷¹ Über die letzten Fragen weiß sich der Mensch nach *Werther* eben nur „mit bunten Gestalten und lichten Aussichten“ zu beruhigen, die er phantasievoll an die Mauern des Gefängnisses seiner Erkenntnismöglichkeiten malt, gerade weil er außerhalb nichts zu erkennen vermag.

Für die Problematik der Ich-Konstitution im *Werther* hat dieser tiefgreifende Wandel im Verhältnis zwischen Ich und dem dieses Ich erst ermöglichenden umgebenden Bezugssystem, also der Welt, entscheidende Konsequenzen. Denn nunmehr kann nicht mehr der offene, zu definierende Teil durch den Bezug auf einen bereits verbindlich definierten anderen bestimmt werden, sondern beide Teile werden

⁷¹ Vgl. WA I, 2, S. 76: „Ich kenne nichts Ärmeres / Unter der Sonn', als euch, Götter! / Ihr nähret kümmerlich / Von Opfersteuern / Und Gebetshauch / Eure Majestät, / Und darbtet, wären / Nicht Kinder und Bettler / Hoffnungsvolle Thoren.“

erst entworfen oder konstituiert. Ichentwurf und Weltentwurf bleiben weiter unauflöslich aufeinander bezogen, doch können sie sich nicht mehr gegenseitig korrigieren, da keiner Seite a priori größere Gültigkeit zufällt. Das Gelingen des einen bedingt auch dasjenige des anderen, ebenso wie auch ein Schwanken oder Scheitern sich jeweils auf den anderen Teil auswirken kann. Das darin angelegte Moment der Instabilität muß sich um so deutlicher auswirken, wenn als generierendes Prinzip des Ich- und Weltentwurfs nicht die höheren Erkenntniskräfte anstehen, sondern die niederen, wenn „Ahndung und dunkle[] Begier“ das Bild des Ich und seiner Welt bestimmen.

Damit ist abstrakt der Kern der modernen Individualitätsproblematik im *Werther* beschrieben; die konkrete Analyse wird sie weiter entfalten.

Als Ausgangspunkt kann die vielzitierte Konditionalperiode im Brief vom 10. Mai dienen, die in der eindringlichen Formulierung des pantheistischen Lebensgefühls Werthers gipfelt. In unserem Zusammenhang sind jedoch weniger diese inhaltlichen Aspekte ausschlaggebend als vielmehr die syntaktische und logische Struktur der Periode, in deren komplexem Spannungsgefüge sich die Problematik der Ich- und Weltkonstitution luzide spiegelt:

Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, und ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräsern mir merkwürdig werden. Wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten, all der Würmgen, der Mückgen, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns all nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält. Mein Freund, wenn's denn um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und Himmel ganz in meiner Seele ruht, wie die Gestalt einer Geliebten; dann seh'n ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papier das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes.⁷²

Der syntaktischen Form nach haben wir es mit einer Konditionalperiode zu tun, die in anaphorischer Wiederaufnahme des ‚wenn‘ zunächst etliche bedingende Elemente parallelistisch reiht, bevor mit

⁷² 10. Mai 1771; MA 1.2, S. 199.

dem ‚dann‘ zum Bedingten übergeleitet wird. Das Bedingende ist dreifach gestaffelt. Mit dem ersten ‚wenn‘ werden die topischen Bestandteile des «locus amoenus» aufgerufen: das in der Mittagssonne lichte Tal inmitten des dichten Waldes, der fallende Bach und das frische Gras. Nach dieser Eröffnung scheint das gesamte Konditionalgefüge darauf abgestellt zu sein, die Bedingtheit des inneren Empfindens durch äußere Faktoren zu veranschaulichen, doch schon in dieser ersten Bedingungssequenz werden Weltgefühl und Ichgefühl aufs engste verschmolzen: Aus Werthers Sicht ist das Tal das „[mir] liebe“, der Wald der „meine[]“, der Bach der, an dem „ich [...] liege“, und die Gräser die, die „mir merkwürdig werden“.

Der damit angedeutete Umstand, daß es hier nicht um Wahrnehmung der äußeren Welt, sondern um die Konstituierung eines subjektiven inneren Weltgefühls oder -entwurfs geht, wird zum Thema der zweiten Konditionalsequenz, in deren Zentrum das Signalwort ‚Herz‘, also die generierende Quelle dieses emotionalistischen Weltentwurfs, placiert ist. Das spezifische Erkenntnisvermögen des Herzens, das Gefühl, macht zunächst das Bild der „kleinen Welt“ erfahrbar und erzeugt damit zugleich ein Empfinden für die Zusammenhänge der großen, so daß das Gefühl für die Natur in das Gefühl für das Numinose überfließen kann. Auf syntaktischer Ebene wird diese Emanation des einen Gefühls aus dem anderen, aus dem mit Gefühlen vollen und überfließenden Herzen⁷³ durch den Chiasmus („Wimmeln [...] fühle, und fühle die Gegenwart“) eindringlich nachgebildet. Die hier beschworene kleine Welt ist oder repräsentiert nicht einfach die große Ordnung Gottes, die der Erkenntnis des Menschen prinzipiell offen stünde, wie dies etwa die Physikotheologie gelehrt hatte, sondern das Empfinden der Existenz und Anwesenheit Gottes ist Emanation eines bestimmten Weltgefühls, und es wird zu zeigen sein, daß dieses Weltgefühl unauflöslich mit einem bestimmten Ichgefühl verbunden ist, ohne das jenes nicht denkbar wäre.

Die dritte Bedingungssequenz stellt schließlich heraus, daß sich Natur („Welt um mich her“) wie Numinoses („und Himmel“) nicht in

⁷³ Das Bild von der Fülle des Herzens ist einschlägig für die Gefühlssprache des Pietismus (vgl. Langen: Wortschatz, 22 f.). In der zweiten Fassung von 1787 verstärkt Goethe den pietistischen Tonfall noch, indem er das Bild des Überfließens ergänzt (FA I, 8, S. 107): „wie faßte ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert“. Vgl. Langen: Wortschatz, 330 f., 444.

der äußeren Welt, sondern im Inneren der „Seele“ befinden, wodurch diese Periode als eine Art Explikation des Bekenntnisses, „ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt“, lesbar wird.

All diese Bedingungen voraussetzend, sehnt sich Werther – mit Leibnizischem Vokabular⁷⁴ – danach, den erfüllten Ordnungszusammenhang zwischen der kleinen Welt der Natur und der großen Ordnungsstruktur des Numinosen als Künstler gestalten zu können, so daß sich in der Repräsentation seines Inneren („Spiegel deiner Seele“) die in seinem Herzen erfahrene göttliche Ordnung wiederum repräsentieren könnte („Spiegel des unendlichen Gottes“). Der Kern des gesamten Konditionalgefüges liegt also darin, daß unter der Bedingung eines gelingenden und reichen Weltentwurfs, der das Gefühl eines großen Ordnungszusammenhangs vermittelt, das Individuum auch mit seinem Ichentwurf danach strebt, sich in diese Ordnung einzufügen, sein Selbst mit ihr zu harmonisieren. Gelingt dies, findet das Ich seinen Sitz im Leben und seinen Bestimmungsort im allumfassenden numinosen Ordnungszusammenhang. Es wird einerseits aufgehoben in dieser Ordnungsstruktur und dadurch von aller Selbstbegründungsnot befreit, andererseits vermag es sich erst dank dieser Einbettung voll zu entfalten.

Auf den ersten Blick scheinen darin Parallelen zu Platons Ideal der Harmonisierung des Ich mit dem ontischen Logos zu liegen,⁷⁵ doch erweist sich Werthers Haltung bei näherer Betrachtung als spezifisch modern. Im Unterschied zu Platon nämlich bildet das dem Weltentwurf zugrunde gelegte Ordnungssystem für ihn keine gesicherte Voraussetzung mehr, sondern wird selbst erst durch diesen *Weltentwurf* erzeugt, existiert also nur, sofern dieser gelingt. Ändert sich aber die Befindlichkeit des generierenden Prinzips dieses Welt- und Ichentwurfs, ändert sich mithin der Zustand des Herzens, so können beide tiefe Verwerfungen zeigen und bis zum extremen Gegenteil mutieren.

Diese Gefahr des Schwankens, der sprunghaften Mutation, die durch kein Korrektiv mehr gesteuert werden kann, wird im Brief vom 18. August 1771 demonstriert, der durch Dutzende, hier nicht im einzelnen aufzuführende Wiederaufnahmen und Rückverweise als Pendant zur zitierten Textstelle vom 10. Mai 1771 ausgewiesen ist. Seiner argumentativen und rhetorischen Anlage nach zeigt der Brief eine quasi emblematische Struktur: Der erste Satz bildet die *Inscriptio*, die

⁷⁴ Siehe oben S. 36 f.

⁷⁵ Vgl. Taylor: Quellen des Selbst, S. 226.

im Hauptteil, gleichsam der *Pictura*, in einer groß angelegten *Amplificatio* ausgeführt und entwickelt wird, während der letzte Satz die Aussage in sentenzhafter Zuspitzung als *Subscriptio* verdichtet. Der Brief eröffnet:

Das volle warme Gefühl meines Herzens an der lebendigen Natur, das mich mit so viel Wonne überströmte, das rings umher die Welt mir zu einem Paradiese schuf, wird mir jetzt zu einem unerträglichen Peiniger, zu einem quälenden Geiste, der mich auf allen Wegen verfolgt.⁷⁶

Das Herz als generierendes oder konstituierendes Prinzip erschafft die Welt, macht sie zu dem, als was Werther sie wahrnimmt. Hier geht es nicht primär um eine emotionale Einfärbung der Wahrnehmung der Welt,⁷⁷ sondern um deren ‚Erschaffung‘, deren Konstituti-

⁷⁶ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 238.

⁷⁷ Zu dieser Problematik sowie zu den analysierten Konditionalperioden gibt es Paralleltexte aus Goethes frühen Briefen, die jedoch unseres Erachtens gerade dann interessant werden, wenn man sie *nicht* als biographischen Grund des *Werther*-Stoffes liest, sondern darauf achtet, wie weit sie – trotz der zum Teil schlagenden Übereinstimmung der Formulierung – hinter der Komplexität der dichterischen Gestaltung zurückstehen.

Zum Umschlagen des Gefühls vgl. etwa an Behrisch, 10.-14. 11. 1767; WA IV, 1, S. 140: „Sieh Behrisch, die Sara sah ich einmal mit ihr. Wie unterschieden von heute. Es waren ebendieselben Szenen, eben die Acteurs, und ich konnte sie heute nicht ausstehn. Ha! alles Vergnügen liegt in uns. Wir sind unsre eigne Teufel, wir vertreiben uns aus unserm Paradiese.“ – Ferner an Behrisch, 10.-14. 11. 1767; WA IV, 1, S. 141: „Gestern machte das mir die Welt zur Hölle, was sie mir heute zum Himmel macht – und wird so lange machen, biß es mir sie zu keinem von beyden mehr machen kann.“

Zu Werthers Brief vom 10. Mai 1771 vgl. etwa an Katharina Fabricius [?], 27. 6. 1770; WA IV, 1, S. 235 f.: „Wie ich so rechter Hand über die grüne Tiefe hinaussah und der Fluß in der Dämmerung so graulich und still floß, und lincker Hand die schwere Finsterniß des Buchenwaldes vom Berg über mich herabhing, wie um die dunckeln Felsen durchs Gebüsch die leuchtenden Vögelgen still und geheimnißvoll zogen; da wurds in meinem Herzen so still wie in der Gegend und die ganze Beschwerlichkeit des Tags war vergessen wie ein Traum, man braucht Anstrengung um ihn im Gedächtniß aufzusuchen“.

Zu Werthers Brief vom 18. August 1771 vgl. etwa an J. J. Riese, 28. April 1766; WA IV, 1, S. 44: „Es ist mein einziges Vergnügen, / Wenn ich entfernt von jedermann, / Am Bache, bey den Büschen liegen, / An meine Lieben denken kann. / So vergnügt ich aber auch da bin, so fühle ich den-

on aus der Fülle oder – in der nunmehr gewandelten Situation des Briefs vom 18. August – aus der Verzweiflung des Herzens. Nicht zufällig wird der Begriff des Schaffens der Welt – die zentrale Kategorie der gesamten Sturm und Drang-Ästhetik – später in Werthers Selbstanalyse wörtlich wiederaufgenommen werden: „heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf“, heißt es im Brief vom 3. November 1772.⁷⁸

Die Struktur der nun beginnenden Amplifikation ist zweigeteilt. In parallelistischer Spiegelung wird zunächst die erste positive Aussage des Eröffnungssatzes, der *Inscriptio*, ausgeführt, indem der gelungene Weltentwurf aus dem Brief vom 10. Mai erinnert und erinnernd interpretiert wird, bevor der zweite Teil dessen völlige Verkehrung beschreibt. Engmaschig wird im ersten Teil das Verweisungsgefüge zwischen den beiden Briefen gewoben, am eindringlichsten wohl durch die Wiederaufnahme der syntaktischen Struktur („Wenn ich sonst [...] wenn ich jene [...] wenn ich denn [...] wie umfaßt ich [...]“⁷⁹). Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch nicht die Vielzahl der wiederaufgerufenen Elemente, sondern die Deutung, die die – wiederum dreifach gestaffelten – bedingenden Elemente in der Formulierung des Bedingten erfahren:

wie umfaßt ich das all mit warmen Herzen, verlor mich in der unendlichen Fülle, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allebend in meiner Seele.⁸⁰

In der zweiten Fassung des *Werther* von 1787 (Goethe's Schriften. Bd. 1, Leipzig: Göschen) verändert Goethe diese Stelle entscheidend. Dort heißt es:

noch allen Mangel des gesellschaftlichen Lebens. Ich seufze nach meinen Freunden und meinen Mädgen, [...] und wenn ich fühle daß ich vergebens seufze /Da wird mein Herz von Jammer voll, /Mein Aug wird trüber, /Der Bach rauscht jetzt im Sturm vorüber, /Der mir vorher so sanft erscholl. /Kein Vogel singt in den Gebüsch, /Der grüne Baum verdorrt /Der Zephir der mich zu erfrischen /Sonst wehte, stürmt und wird zum Nord, /Und trägt entrissne Blüten fort. /Voll zittern flieh ich dann den Ort; /Ich flieh und such in öden Mauern /Einsames Trauern.“

⁷⁸ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266.

⁷⁹ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 238.

⁸⁰ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 238.

wie faßte ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele.⁸¹

Der Gedanke der Vergötterung wird keineswegs neu in den Text eingefügt, sondern aus der beiden Fassungen gemeinsamen Schlußpassage desselben Absatzes entfaltet:

Ach damals, wie oft hab ich mich mit Fittigen eines Kranichs, der über mich hinflieg, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen, jene schwellende Lebenswonne zu trinken, und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt.⁸²

In einer höchst aufschlußreichen Variation des Prometheus- oder «alter deus»-Motivs wird hier die Schöpferkraft Gottes, der „alles in sich und durch sich hervorbringt“, mit der schöpferischen Kraft des Herzens parallelisiert, das in der Lage ist, „die Welt [...] zu einem Paradiese“ zu schaffen. Ebendiese Parallele wird in der zweiten Fassung durch Werthers Gefühl der Vergöttlichung oder besser Selbstvergötterung („wie faßte *ich* [...], fühlte mich [...] wie vergöttert“⁸³) deutlicher herausgestellt, indem der schon in der ersten Fassung formulierte Gedanke weiter und stärker entfaltet wird.

Wie „vergöttert“ fühlt Werther sich, weil er seine ganze Welt «in interiore homine» zu finden und zu bewegen vermag und dieses Gefühl ihm die zwar sehnsuchtsvolle, aber doch auch unmißverständlich ausgesprochene Annäherung an die Schöpferkraft Gottes erlaubt. Auch er ist Creator, ist Schöpfer einer Welt, hervorgegangen aus „heilige[r] belebende[r] Kraft“, gleichwohl er nicht in der Lage ist, diese Schöpfung im Medium der Kunst bildlich abzuspiegeln. Der Apotheose des Künstlers geht hier also die Apotheose des fühlenden und erschaffenden Individuums voran.

Doch ist dies deutende Perspektive des Rückblicks. Im Brief vom 10. Mai fühlte Werther sich unendlich aufgehoben in der göttlichen Ordnung und Harmonie, die er erfüllte; hier, im Brief vom 18. August, wird in retrospektiver Deutung dieses Gefühl zu dem, was Wa-

⁸¹ FA I, 8, S. 107.

⁸² 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

⁸³ Hervorhebung D. K.

ckenroders Berglinger-Figur später mit dem Begriff des „selbsteignen Genu[sses]“⁸⁴ beschreiben wird: Werther genießt nicht mehr Gottes Ordnung der Schöpfung, sondern seine eigene und zudem sein eigenes Schöpfertum. Gerade diesen Aspekt stellt die Formulierung der zweiten Fassung nachdrücklich heraus.

Damit ist für die Begründung der Mutation seines Weltentwurfs im zweiten Teil Entscheidendes geleistet, denn die selbstgeschaffene Ordnungsstruktur, die durch kein höheres Prinzip mehr verbürgt ist, kann ihrem Urheber auch wieder entgleiten, ja er ist sogar frei, sie in ihr krasses Gegenteil zu verwandeln. Diesen Entwurf einer Anti-Ordnung führt der zweite Teil der Amplificatio aus, der erklärt, wie Werther das „volle warme Gefühl [s]eines Herzens [...] zu einem unerträglichen Peiniger“ wird. Eingeleitet wird dieser Teil durch eine Theatermetapher:

Es hat sich vor meiner Seele wie ein Vorhang weggezogen, und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich vor mir in den Abgrund des ewig offenen Grabs.⁸⁵

Die Metaphorik unterstreicht den Charakter des Inszenierten, Selbstgeschaffenen und bloß Entworfenen alles Nachfolgenden. Pessimismus und Verzweiflung der nun entworfenen Anti-Ordnung entstammen wiederum nicht dem philosophischen Ringen mit Grundfragen der *Conditio humana*, nicht der Reflexion über „die große seltene Not der Welt, diese Fluten, die eure Dörfer wegspülen, diese Erdbeben, die eure Städte verschlingen“⁸⁶ – also etwa des Erdbebens von Lissabon, an dem sich für Theologie und Philosophie zeitgenössisch das Theodizeeproblem neu entzündete –, sondern allein der „verzehrende[n] Kraft“, die ihm das „Herz“ „untergräbt“.⁸⁷ Was diesen neuen Weltentwurf, der nicht mehr aus der Fülle, sondern aus der Düsternis des Herzens entspringt, ausmacht, faßt die den Brief abschließende *Subscriptio* prägnant zusammen:

Ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheur.⁸⁸

⁸⁴ Wackenroder: HKA I, S. 225.

⁸⁵ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

⁸⁶ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

⁸⁷ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

⁸⁸ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

Innerhalb dieser Anti-Ordnung als Bezugssystem kann auch der Ichentwurf Werthers nicht mehr gelingen, da dieser sich aus denselben düsteren Quellen des Herzens speist wie der Weltentwurf. Das Ich wird Teil dieser Anti-Ordnung, integraler Bestandteil der Zerstörungs-, „Ordnung“, aus der es nicht zu entkommen vermag:

Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, sein muß.⁸⁹

⁸⁹ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

4. *Werther-Problematik (1)*

Vor diesem Hintergrund läßt sich pointiert formulieren, woraus eigentlich die Leiden des jungen Werthers entstehen, nämlich nicht primär aus der unglücklichen Liebe zu Lotte, sondern aus der Unfähigkeit, zu einem konstanten, das eigene Leben begründenden Ich- und Weltentwurf zu gelangen, der Werther Handlungsorientierung auch in der Situation einer unerfüllten Liebe erlaubte. Die Liebesgeschichte beeinflusst zutiefst die Befindlichkeit seines Herzens, aber sein Leiden entsteht aus den Schwankungen und Sprüngen, die sein Herz beim Entwurf des Selbst und des dieses Selbst umgebenden Bezugssystems vollzieht und die für Werther – aus Gründen, die noch zu zeigen sein werden –, in keiner Weise steuerbar sind. Diesen Zusammenhang vermag Werther selbst klar zu fassen, und er stellt ihn in den Mittelpunkt seiner im Brief vom 3. November 1772 formulierten Selbstanalyse:

Weh mir, ich fühle zu wahr, daß an mir allein alle Schuld liegt, – nicht Schuld! Genug daß in mir die Quelle alles Elendes verborgen ist, wie es ehemals die Quelle aller Seligkeiten war. Bin ich nicht noch eben derselbe, der ehemals in aller Fülle der Empfindung herumschwebte, dem auf jedem Tritte ein Paradies folgte, der ein Herz hatte, eine ganze Welt liebevoll zu umfassen. Und das Herz ist jetzo tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr [...]. Ich leide viel, denn ich habe verloren was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf. Sie ist dahin!⁹⁰

Nicht Lottes Liebe, sondern „die heilige belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf“, erkennt Werther als „Quelle aller Seligkeiten“, deren Verlust wiederum die „Quelle alles Elendes“ bedeutet. Die promethische Kraft des Schaffens und Belebens, mit der er nicht ein neues Geschlecht, sondern sein Selbst und seine umgebende Welt schuf, mutiert zur „verzehrende[n] Kraft“,⁹¹ die sein Herz untergräbt und damit zugleich das positive Bild seines Selbst und seiner Welt. Durch die syntaktische Struktur des an das Zitierte unmittelbar an-

⁹⁰ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266.

⁹¹ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239 f.

schließenden Konditionalsatzes⁹² wird diese Selbstanalyse in deutlicher Markierung auf die beiden oben analysierten Konditionalperioden aus den Briefen vom 10. Mai und 18. August bezogen.

Konsequent sieht Werther daher auch mit dem Schöpfer seiner eigenen Welt selbige zugrunde gehen:

Und warum sollte ich mich schämen, in dem schrecklichen Augenblicke, da mein ganzes Wesen zwischen Sein und Nichtsein zittert, da die Vergangenheit wie ein Blitz über dem finstern Abgrunde der Zukunft leuchtet, und alles um mich her versinkt, und mit mir die Welt untergeht.⁹³

In diesem weiten romanimmanenten Verweisungsgefüge vermag die Selbstanalyse Werthers sein Scheitern und seine Selbstaufgabe klar zu motivieren – zumal die hier gewonnene oder formulierte Einsicht in praktischer Hinsicht folgenlos bleibt. Denn Werther geht nicht gegen die erkannten Ursachen seiner Leiden an, sondern wehrt entschieden jedes Remedium ab, mit dem er den Gefahren des Ichverlustes⁹⁴ und Weltverlustes⁹⁵ begegnen könnte.

⁹² Vgl. 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266 f.: „Wenn ich zu meinem Fenster hinaus an den fernen Hügel sehe, wie die Morgensonne über ihn her den Nebel durchbricht [...], o wenn da diese herrliche Natur so starr vor mir steht wie ein lackiert Bildgen [...].“

⁹³ 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 268.

⁹⁴ Zum Motivstrang des Ichverlustes vgl. 30. Juli 1771; MA 1.2, S. 230: „so bin ich ausgelassen närrisch, und fange viel Possen, viel verwirrtes Zeug an“. – 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240: „Wenn wir uns selbst fehlen, fehlt uns doch alles.“ – 10. Sept. 1771; MA 1.2, S. 246: „Der ruhige Albert war ganz aus seiner Fassung, und ich wußte nichts von mir selber.“ – 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 253: „Die Ruhe der Seele ist ein herrlich Ding, und die Freude an sich selbst, lieber Freund, wenn nur das Ding nicht eben so zerbrechlich wäre, als es schön und kostbar ist.“ – 21. Aug. 1772; MA 1.2, S. 261: „Wie man eine Hand umwendet, ist's anders mit mir. [...] Wenn ich mich so in Träumen verliere [...]“. – 30. Nov. 1772; MA 1.2, S. 269: „Ich soll, ich soll nicht zu mir selbst kommen, wo ich hintrete, begegnet mir eine Erscheinung, die mich aus aller Fassung bringt.“ – 6. Dez. 1772; MA 1.2, S. 273: „Was ist der Mensch? der gepriesene Halbgott! [...] Und wenn er in Freude sich aufschwingt, oder im Leiden versinkt, wird er nicht in beiden eben da aufgehalten, eben da wieder zu dem stumpfen kalten Bewußtsein zurück gebracht, da er sich in der Fülle des Unendlichen zu verlieren sehnte.“

⁹⁵ Zum Motivstrang des Weltverlustes vgl. 24. Juli 1771; MA 1.2, S. 228: „meine vorstellende Kraft ist so schwach, alles schwimmt, schwankt vor meiner Seele, daß ich keinen Umriß packen kann“. – 30. Aug. 1771; MA 1.2, S. 241 „meiner Einbildungskraft erscheint keine andere Gestalt als die

Für unsere These, daß nicht der unglückliche Verlauf der Liebesgeschichte, sondern die hier entfaltete Problematik der Ich- und Weltkonstitution in der Moderne den Kern der *Werther*-Problematik ausmacht und schließlich auch Werthers Ende motiviert, seien abschließend zwei Belege angeführt. In Werthers Brief vom 22. Mai 1771 leuchtet deutlich ein innerer Zusammenhang von Weltkonstitutionsproblematik und vermeintlicher Freiheit zur Selbsttötung auf:

Wer aber in seiner Demut erkennt, wo das alles hinausläuft, [...] ja! der ist still und bildet auch seine Welt aus sich selbst, und ist auch glücklich, weil er ein Mensch ist. Und dann, so eingeschränkt er ist, hält er doch immer im Herzen das süße Gefühl von Freiheit, und daß er diesen Kerker verlassen kann, wann er will.⁹⁶

Auch wenn hier beide Aussagen durch das „Und dann“ lediglich lakonisch gereiht werden, ist der aufscheinende innere Begründungszusammenhang doch nicht zu übersehen: Allein die hier behauptete Fähigkeit des Menschen, „seine Welt“ – und damit auch sein Ich – „aus sich selbst“ heraus zu schaffen, gewährt ihm auch die Verfügungsmacht, sich aus diesem Konstrukt, sollte es sich denn in vermeintlicher Unabänderlichkeit als „Kerker“ erweisen, auch selbst wieder zu entlassen.

In diesem Sinne äußert sich auch Goethe selbst, der in einem Brief vom Juni/Juli 1774 die *Werther*-Problematik wie folgt beschreibt:

Eine Geschichte des Titels: die Leiden des iungen Werthers, darinn ich einen iungen Menschen darstelle, der mit einer tiefen reinen Empfindung und wahrer Penetration begabt, sich in schwärmende Träume verliert, sich durch Spekulation untergräbt, biss er zuletzt durch dazutretende unglückliche Leidenschafften; besonders eine endlose Liebe zerrüttet, sich eine Kugel vor den Kopf schiesst.⁹⁷

ihrige, und alles in der Welt um mich her, sehe ich nur im Verhältnisse mit ihr“. – 30. Aug. 1771; MA 1.2, S. 242: „Wilhelm, ich weiß oft nicht, ob ich auf der Welt bin!“ – 20. Jan. 1772; MA 1.2, S. 251: „Ich stehe wie vor einem Raritätenkasten, und sehe die Männgen und Gäulgen vor mir herumrücken, und frage mich oft, ob's nicht optischer Betrug ist. Ich spiele mit, vielmehr, ich werde gespielt wie eine Marionette, und fasse manchmal meinen Nachbarn an der hölzernen Hand und schaudere zurück.“

⁹⁶ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 204.

⁹⁷ An G. F. E. Schönborn, 1. Juni bis 4. Juli 1774; WA IV, 2, S. 171.

Nur eine hinzutretende oder, wie wir oben sagten, katalysatorische Funktion mißt Goethe also der Liebesgeschichte im *Werther* zu, während er die Ursachen der Leiden und des Scheiterns seines Helden in dessen selbstuntergrabender Verweigerung gegenüber der äußeren Welt („schwärmende Träume“) und im Zerschneiden seiner auf schwankenden Füßen gebauten inneren Welt („Spekulation“) ausmacht.

C. Aporien des autoreferentiellen Individualitätskonzepts

Wir haben bislang die *Werther*-Problematik im Spiegel der Luhmannschen Termini von Inklusions- und Exklusionsindividualität beschrieben. Deren begriffliche Trennschärfe ermöglichte es, Werthers radikalisierte Exklusionshaltung als zweiten Ursachenbereich für sein Scheitern neben dem Schwanken seines emotionalistisch begründeten Welt- und Ichentwurfs auszumachen.

In radikaler Exklusionspose weist Werther alles zurück, was ihm von außen an Korrektiven angeboten wird: Bücher bittet er ihm „vom Hals“ zu halten,¹ Ratschläge, seien sie über Wilhelm nur vermittelt oder dessen eigene, schlägt er aus,² die Religion als Orientierung spendende und Handlungen leitende Instanz will er zwar ehren, doch sei sie nichts für ihn,³ und der Weg zu einem stabileren Selbstentwurf in der *Vita activa* sozialer Verantwortung scheint ihm nach der Demütigung in der Gesellschaft des Grafen ein für allemal abgeschnitten. In diesem Sinne kann *Werther* als eine literarische Versuchsanordnung gelesen werden, die das neue Individualitätskonzept der Exklusion nicht nur feiert, sondern zugleich ein *Experimentum crucis* durchführt, in dem dieses neue Konzept bis zum Extrem durchgespielt und mit seinen Aporien offengelegt wird.

Was der Luhmannsche Ansatz jedoch nicht mehr leistet, ist eine Erklärung dafür, wie Individualität in dieser Haltung überhaupt zustande kommt. Wie gesagt, bildet der Aspekt der Exklusionshaltung

¹ Vgl.: 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200: „Du fragst, ob Du mir meine Bücher schicken sollst? Lieber, ich bitte dich um Gottes willen, laß mir sie vom Hals. Ich will nicht mehr geleitet, ermuntert, angefeuret sein, braust dieses Herz doch genug aus sich selbst [...].“

² Vgl. 8. Aug. 1771; MA 1.2, S. 230: „schafft mir die Kerls vom Hals, die sagen, ich sollte mich resignieren.“ – 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 267: „Ich danke dir, Wilhelm, für Deinen herzlichen Anteil, für Deinen wohlmeinenden Rat, und bitte Dich, ruhig zu sein. Laß mich ausdulden, ich habe bei all meiner Müdseligkeit noch Kraft genug durchzusetzen.“

³ Vgl. 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 267: „Nur – kann sie [die Religion] denn, muß sie denn das einem jeden sein? [...] Sagt nicht selbst der Sohn Gottes: daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat. Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin!“

bei genauerer Betrachtung lediglich eine Art negativer Definition, die sich in dem Anspruch paraphrasieren läßt: Ich will mich nicht durch die Zuweisungen meiner sozialen Gruppe oder Schicht definieren und leiten lassen.

Doch die Proklamation dessen, was man nicht will oder sein will, erklärt noch nicht, wie sich Individualität in dem so in Anspruch genommenen Freiraum tatsächlich herausbildet oder verwirklicht. Auf jeder Seite läßt der *Werther*-Text erkennen, daß diese Exklusionshaltung einem tiefen Bedürfnis entspringt, das um lebenspraktische Realisierung ringt und deshalb auch reflektiert wird. Doch ist ebenso evident, daß Werthers Exklusionshaltung nicht Resultat eines ausgereiften Reflexionsprozesses ist, sondern Ausdruck einer fundamentalen Willenshaltung, über die sich Werther eher mühsam und letztlich kaum klar wird.

Wir vertreten die These, daß Goethes erst spät explizit formulierte Analyse der Moderne als Zeitalter des Wollens auch schon dem *Werther* eingeschrieben ist, und möchten daher versuchen, die Bedeutung des Wollens für das moderne Individualitätskonzept herauszustellen. Die dabei zu beantwortende Frage lautet: Was *leitet* diesen Prozeß, der es im Ergebnis ermöglichen soll, das eigene Selbst als etwas vorgängig Anderes und Einzigartiges gegenüber den Ansprüchen, Erwartungen und Zuweisungen der Gesellschaft zu definieren?

*1. Theorie der Individualität:
Individualitätsbildung und Kulturation*

Zu dieser Art der Fragestellung bietet der Text konkrete Anlässe. Vordergründig ist es zwar immer wieder das Herz, welches Werther als seine orientierende und leitende Instanz ansieht, doch korrespondiert dies mit einem Argumentationsstrang, der das Herz ständig auf das Begehungsvermögen des Menschen, auf seinen Willen bezieht. Plakativ wird das mit der Chiffre ‚Herz‘ Bezeichnete sogar als Sitz des Begehungsvermögens, der *Voluntas*, ausgewiesen: „Und ich lache über mein eigen Herz – und tu ihm seinen Willen“.⁴ Wir werden dies im Kapitel „Werther-Problematik II“ detaillierter verfolgen, doch bedarf es zunächst einiger Vorüberlegungen, inwieweit sich das moderne Individualitätskonzept tatsächlich als Ausdruck einer Epoche des Wollens interpretieren läßt.

Die Aufklärungskultur – und nicht nur diese – steht dem Begehren, dem Wollen, sofern es nicht unter der Leitung oder Kontrolle der Vernunft steht, außerordentlich skeptisch gegenüber. Der ungeleitete Wille wird zwar in ontogenetischer Perspektive als das ursprüngliche *Movens* des Menschen anerkannt, doch besteht das Ziel jeder Ethik darin, den Willen unter die Autorität einer leitenden Instanz zu stellen. Tradierte Instanzen wie die kosmische Ordnung oder der Wille und die Gebote Gottes verlieren in der Aufklärung zunehmend ihren Autoritätsanspruch und werden «in interiore homine» durch den Herrschaftsanspruch der Vernunft ersetzt. Seinen konsequentesten Ausdruck findet dieser Verlagerungsprozeß in Kants theoretischer Konstruktion eines Handelns als Pflicht, in das sich keine Neigung einmischen dürfe.

Zum Problem wird der ungeleitete Wille jedoch auch im Bereich der Erkenntnistheorie, wo er als ein den vollen Gebrauch der Vernunft gefährdendes Prinzip gilt. Descartes erklärt:

Und ebenso kam mir ferner der Gedanke, daß wir ja alle einmal Kinder waren, bevor wir Männer wurden und uns lange Zeit von unseren Trieben und unseren Lehrern regieren lassen mußten, die häufig miteinander im

⁴ 18. Juni 1772; MA 1.2, S. 260.

Streit waren und uns vielleicht beide nicht immer zum Besten rieten und daß es uns deshalb fast unmöglich ist, so reine und so begründete Urteile zu fällen, wie sie ausfallen würden, wenn wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären und sie uns immer geleitet hätte.⁵

Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit betrifft also nicht nur die Dekonstruktion des Autoritätsanspruchs der Tradition, sondern ebenso das Freiwerden des Menschen von den Einflüssen des ungeleiteten Willens. Daß der Wille sich unbedingt der Erkenntnis zu beugen habe, erhebt Descartes zu einem von drei Grundsätzen, wenn er daran geht, nach dem Abriß des alten Hauses der Tradition das neue des Rationalismus zu konstruieren:⁶

Mein dritter Grundsatz war, [...] eher meine Wünsche zu ändern als die Weltordnung und überhaupt mich an den Gedanken zu gewöhnen, daß nichts völlig in unserer Macht steht außer unseren Gedanken.⁷

Gegen diese Vereinseitigung des Menschenbildes im Rationalismus gab es jedoch auch Gegenstimmen, die in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind, weil sie – wie Goethe – die Bedeutung des Wollens gerade in der Auseinandersetzung mit kulturellen Phänomenen unterstreichen. Der heute als Gründungsvater der Kulturwissenschaft apostrophierte Giovanni Battista Vico⁸ beispielsweise stellte die Analyse historisch-kultureller Phänomene in seiner *Scienza nuova* ganz auf das sich darin äußernde Begehren ab:

Um diese Natur der menschlichen Dinge aufzufinden, verfährt diese Wissenschaft nach einer strengen Analyse der menschlichen Gedanken bezüglich der menschlichen Bedürfnisse oder Vorteile im geselligen Leben; dies sind die beiden nie versiegenden Quellen des natürlichen Rechts der Völker,⁹

⁵ Discours II, 1; Descartes: Philosophische Schriften, hg. Specht, II, S. 21/23.

⁶ Zur Metaphorik des Destruierens und Konstruierens vgl. Discours III, 1; Descartes: Philosophische Schriften, hg. Specht, II, S. 37.

⁷ Discours III, 4; Descartes: Philosophische Schriften, hg. Specht, II, S. 43.

⁸ Zu Vico siehe unten S. 195 ff.

⁹ Vico: Prinzipien I, S. 153, § 347. – Vgl. auch Vico: Prinzipien I, S. 92, § 141: „Der menschliche Wille, seiner Natur nach höchst ungewiß, festigt und bestimmt sich nach dem gemeinsamen Sinn aller Menschen für die menschlichen Bedürfnisse oder Vorteile, die die beiden Quellen des natürlichen Rechts der Völker sind.“

und das heißt in der Sprache Vicos der natürlichen Quellen der Kultur.

Folgen wir Vicos Hypothese, daß sich in kulturellen Phänomenen – auch die Exklusionshaltung als neuer Weg des Selbstentwurfs in der modernen Gesellschaft läßt sich ja als Kulturtechnik verstehen – vor allem „menschliche[] Bedürfnisse“ äußern, so ist zu fragen, welche Bedeutung dem Wollen für den Entwurf oder die Herausbildung von Individualität zukommt.

Am ontogenetischen Primat des Wollens und Begehrens, von dem auch Descartes ausgeht, ist nicht zu zweifeln. Das Kind will und begehrt viel eher als es anfängt zu denken, und insofern bildet das noch nicht reflektierte und geleitete Wollen seine ursprünglichste Antriebskraft.

Beim Erwachsenen jedoch findet sich dieses ursprüngliche instinkthafte Begehren als weit ausdifferenziertes und verästeltes System wieder, in dem sich Wollen und Begehren als in vielfältiger Form geleitet zeigen. Wir lernen im Laufe unseres Lebens, diese Antriebskraft zu lenken und zu steuern, zu begrenzen und zu erziehen, schließlich im Idealfalle zu transformieren und zu verwandeln.

Gegen die These des rationalistisch-aufklärerischen Weltbildes ist jedoch zu fragen, wie sich dieser Prozeß vollzieht, wie wir lernen, unser Begehren zu steuern. Die Annahme einer bloßen Zunahme von Vernunft herrschaft erscheint uns keineswegs hinreichend, ja die Vorstellung, daß mit der Vernunft völlig autonom ein Korrektiv für den ungeleiteten Willen heranwüchse, als ein bloßes Konstrukt.

Bei der Suche nach den willenssteuernden und -leitenden Kräften gehen wir vielmehr vom Wollen und Begehren selbst aus und fragen danach, welche Instrumente der Wille ausbildet, die geeignet sein können, auf unterschiedlichen Wegen der Befriedigung ursprünglicher Wünsche zu dienen. Als solche, so unsere Hypothese, lassen sich Ideale, Erkenntnisse, Fähigkeiten und die praktizierte Moral identifizieren. Doch dieselben vier Instrumente sind es auch, mit denen wir später unser Wollen steuern, begrenzen und vielleicht sogar überwinden. Im ersten Argumentationsschritt soll es zunächst nur um die Seite Funktion dieser Instrumente für den Willen gehen.

Ideale bilden wir auf unterschiedlichen hierarchischen Ebenen aus, die sich vielleicht grob in der Staffelung von Glücksvorstellungen, Vorstellungen vom guten oder richtigen Leben und schließlich von Utopien erfassen lassen. Während der eine die unmittelbare Erfüllung

eines Wunsches als Glück empfindet, versteht der andere darunter die durch die innere Überwindung des Wunsches gewonnene Freiheit und Ruhe; verfolgt dieser im hedonistischen Sinne das Ideal eines guten Lebens, erstrebt jener ein dem ethischen Gesetz verpflichtetes deontologisches Konzept des richtigen Lebens; manchen mag die soziale Utopie von Gerechtigkeit und Gleichheit oder eine ideale Harmonie mit der Natur als letzte visionäre Leitinstanz dienen, andere werden selbige in der christlichen Heilslehre finden.

So unterschiedlich Ideale wie Glück, Wohlstand, gesellschaftlicher Erfolg, Unabhängigkeit, Freiheit, Weisheit und so weiter auch ausfallen mögen, treffen sich doch alle in ihrer Funktion gegenüber dem Willen, da sie sämtlich dazu dienen, unser Wollen besser zu orientieren und vor allem auf einen Punkt hin zu bündeln. Jede Alltagserfahrung lehrt, daß wir unsere Wünsche hierarchisieren und staffeln müssen. Nicht alles läßt sich gleichzeitig erreichen oder verwirklichen, auf manches müssen wir lange hinarbeiten und uns anderes dafür versagen. Ideale lassen sich also – von ihrer voluntativen Ursprungsseite her gesehen – als Ziel- und Orientierungspunkte unseres Wollens beschreiben, die uns vor allem bei der längerfristigen Verwirklichung von Wünschen helfen.

Auch die Ausbildung unserer Erkenntnisse hat ursprünglich etwas mit unserem Wollen zu tun. Wir brauchen bestimmte Kenntnisse von der Welt, um in ihr handlungsfähig und damit auch fähig zur Realisierung unserer Wünsche zu werden. Das zugrundeliegende Wollen fungiert dabei als das entscheidende *Movens*: Man lernt leicht und schnell, was der Befriedigung von Bedürfnissen in irgendeiner Weise dienlich ist. Im schulischen Bereich gibt es den Begriff der „Neigungsfächer“, so wie wir in der Universität vor allem im geisteswissenschaftlichen Feld vom „Neigungsstudium“ sprechen und damit das voluntative Element des Kenntniserwerbs anerkennen.

Doch nicht nur das Antriebsprinzip des Wissenserwerbs entstammt dem Wollen, sondern auch dessen Selektionsprinzip: Wie vergleichsweise wenig Überzeugungsarbeit bedarf es im Umfeld einer englischsprachigen Pop- und Internetkultur, einen Schüler für den Spracherwerb des Englischen zu motivieren, da dieser zumeist schon gewillt ist; wie vergleichsweise schwierig ist dieselbe Aufgabe für den Lateinlehrer, wenn nicht schon durch das kulturelle Umfeld des Elternhauses das Wollen des Schülers auf ein bestimmtes Bildungsideal hin gebündelt wurde. Schließlich ist auch nicht zu übersehen, welcher großer Teil des Bildungs- und Ausbildungsganges extrinsisch durch

den Wunsch nach einer bestimmten sozialen Stellung, Einkommensklasse, Prestige, sozial-kulturellem Umfeld et cetera motiviert ist.

Doch der Zusammenhang zwischen Wollen und Erkenntnissen liegt noch auf einer anderen Ebene. Neben Kenntnissen von der Welt bedürfen wir Erkenntnisse über die Welt, um unsere Wünsche und das daraus resultierende Handeln zu legitimieren. Prinzipiell streben wir danach, unser Wollen mit den Werthaltungen unseres Weltbildes zu harmonisieren. Erst das Wissen darum, daß das, was man will, auch als gut oder richtig gelten und anerkannt werden kann, schafft den Freiraum, unser Wollen konfliktfrei zu realisieren.

Erkenntnisse bilden also – *sub specie voluntatis* – theoretische Verwirklichungsstrategien des Wollens. Als praktische Verwirklichungsstrategien treten die entsprechend ausgebildeten Fähigkeiten den Erkenntnissen an die Seite.

Von der inneren ethischen Bindung an ein bestimmtes Weltbild und eine entsprechende Werteordnung ist schließlich unsere praktizierte Moral zu unterscheiden. Zwischen beiden besteht tendenziell ein Spannungsverhältnis, da unsere aktuellen Wünsche und Bedürfnisse mit der theoretisch anerkannten Werteordnung nicht übereinstimmen müssen. In der praktizierten Moral neigen wir zur Legitimierung dessen, was sich eigentlich verbietet. Wie schnell finden wir vor uns selbst Gründe, warum wir unser Auto doch im Halteverbot abstellen oder mit dem Fahrrad eine Einbahnstraße in Gegenrichtung nehmen müssen. Mit unglaublicher Behendigkeit vermögen wir unsere praktizierte Moral umzustricken, wenn es unser Wollen, unsere Wünsche verlangen. Schopenhauer hat dieses Prinzip bekanntlich radikal verallgemeinert, indem er behauptete, wir wollten nicht das Gute, sondern nannten das gut, was wir wollten.

Andererseits betreiben wir diese Legitimationsakrobatik nur innerhalb mehr oder weniger enger Grenzen, denn zugleich wollen wir auch das Legalitätsprinzip gewahrt sehen. Wir wollen vor dem Verbrechen geschützt sein, vor Gewalt, Betrug und anderem und subordinieren daher zumeist unsere der kulturellen Rechts- und Werteordnung entgegenstehenden Wünsche, um dieses Prinzip zu wahren. Mit anderen Worten: Unsere praktizierte Moral leitet häufig nicht nur unser Handeln, sondern bietet auch Rechtfertigungsstrategien für unser Wollen an.

Ideale, Erkenntnisse und praktizierte Moral lassen sich also einerseits als Instrumente des Willens beschreiben, Strategien zu seiner Befriedigung zu entwickeln, andererseits erkennen wir aber auch in

allen drei Bereichen die Tendenz oder Notwendigkeit, unser unmittelbares Begehren im Dienst der Verwirklichung höher eingestufte Wünsche zu steuern oder auch zu unterdrücken.

Um diese notwendige Arbeit der Hierarchisierung, Lenkung, Unterdrückung oder Transformation unseres Willens zu erleichtern oder zu ermöglichen, hält jedes kulturelle System oder Teilsystem spezifische Angebote bereit, die sich als Systeme von Bestätigung oder Sanktion genau der Ideale, Erkenntnisse und praktisch-moralischen Haltungen beschreiben lassen, die jeweils kulturell privilegiert sind.

Zweifellos gibt es zahlreiche gesellschaftliche Ideale, mit denen wir aufwachsen und die wir akzeptieren und übernehmen können. Dabei sind vielleicht nicht so sehr die höchsten, abstrakten Ziele wie Freiheit oder Schutz des Individuums leitend als vielmehr die hierarchisch untergeordneten Idealvorstellungen, die uns die praktische Umsetzung und Realisierung dieser höchsten Ziele versprechen: Wohlstand und gesellschaftlicher Erfolg im Sinne von Karriere, öffentlicher oder institutionalisierter Anerkennung beispielsweise sind gängige Idealvorstellungen, mit deren Hilfe wir meinen, so etwas wie Unabhängigkeit und Individualität verwirklichen zu können.

Um diese und andere kulturell privilegierten Ideale finden sich Bestätigungs- und Sanktionssysteme, die die voluntative innere Bindung an selbige erleichtern. Deren interessanteste und vielleicht auch wirksamste Varianten liegen auf der Ebene kultureller Codes.

Wer etwa das Ideal des Wohlstands verfolgt, vermag Selbst- und Fremdbestätigung durch die Teilhabe an einem bestimmten kulturellen Zeichen- oder Symbolsystem zu erfahren: Die Automarke, das Label bestimmter Kleidungsproduzenten und anderes mehr dienen der symbolischen Präsentation des Umstandes, daß hier ein kulturell privilegiertes Ideal verwirklicht wurde. Die daraus zuwachsende innere und äußere Bestätigung bildet gleichsam den Lohn für das Zurückstellen, Subordinieren oder Unterdrücken von Wünschen auf dem Wege zur Verwirklichung dieses Ideals. Gesellschaftlicher Erfolg als Ideal findet seine symbolischen Bestätigungssysteme etwa im Zugang zu bestimmten Klubs, zu besonders prestigeträchtigen Sportarten oder zu manchen Urlaubsorten, deren Symbolwert sich auch an entsprechenden Autoaufklebern ablesen läßt.

Subtiler funktioniert das Bestätigungssystem für den Erwerb von Kenntnissen oder die Gewinnung von Erkenntnissen. Auf der Seite des Individuums besteht es in der Möglichkeit, einen kulturell privilegierten Habitus – man denke an Chiffren wie „ein gebildeter, kulti-

vierter Mensch“ - zu übernehmen und zu verinnerlichen, der sich in Sprache, Benehmen oder der Art der Kommunikation dokumentiert. Daß es sich auch hierbei um einen kulturellen Code mit hohem Symbolwert handelt, belegen etwa die zahlreichen und gerade den sogenannten Führungskräften so nachhaltig angepriesenen Rhetorikseminare, in denen ja nicht etwa Cicero und Quintilian studiert werden, sondern ein bestimmter habitueller Aspekt eintrainiert wird.

Wie erstrebenswert die Ausbildung und Verinnerlichung eines kulturell privilegierten Habitus erscheint, leuchtet auch darin auf, daß Eltern sehr häufig die Wahl der weiterführenden Schule ihres Kindes nicht von dessen Leistungsvermögen abhängig machen, sondern vom Schulmilieu, das heißt vor allen Dingen von der habituellen Selbstpräsentation des dort dominierenden oder zumindest erwarteten Lehrertypus, der seinerseits prägend auf das Kind wirken soll.

Offensichtlicher funktioniert das Bestätigungs- und Sanktionsprinzip im Bereich der Vergabe von Lebenschancen über Bildungsabschlüsse. Der Erwerb von kulturell hoch eingeschätzten Kenntnissen und Fähigkeiten steuert immer noch den Zugang zu den Universitäten und somit zu Positionen mit hohem Sozialprestige - auch wenn wir zunehmend die Entwertung des Bildungskapitals als Bezugsgröße des Sozialprestiges gegenüber dem monetären Kapital beobachten können. Dennoch bleibt der durch den Erwerb von Wissen und die Ausbildung von Erkenntnissen ermöglichte Habitus auch in diesem Bereich von hohem symbolischen Wert. Auf Wissen und Erkenntnissen basierende kommunikative Fähigkeiten steuern nämlich die Teilhabe an bestimmten Diskursformen etwa in den Bereichen von Kultur (im engeren Sinne) oder Wissenschaft.

In der Sphäre der praktizierten Moral schließlich ist das Prinzip von Bestätigung und vor allem Sanktionierung am einfachsten zu erkennen. Die normative Orientierungsgröße unserer Verfassungs- und Rechtsordnung bildet nicht der - im Sinne eines allgemein als verbindlich angesehenen ethischen Systems so definierte - „gute“ Mensch, sondern lediglich der gesetzestreue Bürger. Das System, das unseren Willen hier steuert, ist weniger das der Bestätigung als das der Sanktionierung. Diesen kulturellen Code steuert die Legislative; über das Zeichensystem der Sanktionierung - man denke etwa an die symbolische Kraft des Entzugs der bürgerlichen Ehrenrechte - verfügt die Judikative. Zugleich bildet auch die Abwesenheit von Sanktionierungen ein kulturell-symbolisches Kapital, dessen allgemeine Wert-

schätzung jeder Vorbestrafte in der Situation eines Bewerbungsgesprächs zu spüren bekommt.

Unsere Ausgangsfrage zielte darauf ab, wie der ursprüngliche und ungesteuerte Wille des Kindes zu dem individuell wie kulturell transformierten Willen des Erwachsenen umgebildet wird. Das hier nur in wenigen Strichen skizzierte, hochkomplexe System von kulturellen Bestätigungs- und Sanktionierungsformen für die individuell notwendige wie kulturell verlangte Transformierungsarbeit vermag dies wenigstens anzudeuten.

Doch mag das Angedeutete genügen, um unsere These zu stützen, daß sich Individualität erst im Verlaufe dieses Kulturationsprozesses herausbildet oder Gestalt annimmt. Erst im Umfeld der vielfältigen Bestätigungsangebote für kulturell privilegierte Ideale, Erkenntnisse, Fähigkeiten und praktisch-moralische Haltungen findet der einzelne heraus, worauf er am stärksten reagiert, was seinen Gefühlen und Wünschen entgegenkommt, was er schließlich als seinem Selbst gemäß definieren kann. Er macht Erfahrungen damit, ob, wie stark und wie lange er in der Lage ist, widerstreitende Wünsche zu hierarchisieren, um ein höherrangiges Ideal zu erreichen. Er lernt über sich, welcher Art von Bestätigung er bedarf, ob er möglichst breite Zustimmung anstrebt oder ob ihm die eng begrenzte Bestätigung eines kulturellen Teilsystems, einer Sub- oder Gegenkultur (wie es sehr häufig Jugendkulturen sind) genügt. Er wird sein individuelles Anderssein in der Konfrontation mit Sanktionssystemen erfahren und dieses Anderssein dadurch entweder als Fehlentwicklung verwerfen oder in der Annahme der Sanktion bestätigt sehen. Ferner wird er mit unterschiedlichen Bestätigungssystemen alternativer oder konkurrierender kultureller Teilsysteme Erfahrungen machen und sich selbst dort zeitweise oder länger verorten. All dies vollzieht sich im permanenten experimentellen Wechselspiel, dessen Schwankungen und Brüche sich auch nach außen etwa über den Wechsel der Peergroups, der adaptierten Rollen und erprobten Habitus, der symbolischen Codes von Moden und Jugendkulturen et cetera vermitteln. Eine Verfestigung dieses Ichentwurfs wird prinzipiell erst dann erforderlich, wenn erste Inklusionsschritte wie der Eintritt in den Beruf oder in eine berufs- oder fachspezifische Ausbildung anstehen, da der Ichentwurf diese Inklusionsentscheidung tragen muß, wenn sie denn langfristig erfolgreich und befriedigend sein soll.

Halten wir als Hauptergebnisse dieser kurzen Überlegungen zwei Punkte fest. Erstens basiert der Prozeß der Herausbildung von Indivi-

dualität wesentlich auf Erfahrungen mit dem eigenen Wollen. Zweitens läßt sich Kultur als dasjenige System beschreiben, das diese Selbsterfahrung im Sinne der jeweils kulturell privilegierten Ideale, Kenntnisse, Fähigkeiten und praktisch-moralischen Haltungen durch Bestätigung oder Sanktion steuert.

Daß wir dem Willen in diesem Zusammenhang einen so hohen Stellenwert eingeräumt haben, setzt die Bedeutung der Vernunft keineswegs herab. Sie bleibt das wichtigste Steuerungsinstrument der Persönlichkeitsentwicklung, da sie den notwendigen Prozeß der Hierarchisierung und Transformierung divergierender Wünsche zu leiten hat. Sie vermag auch Ideale, Erkenntnisse, die Handhabung von Fähigkeiten und die praktizierte Moral von ihren voluntativen Quellen zu emanzipieren und damit das in der europäischen Tradition tief verankerte Ideal von Selbstbestimmung im Sinne von Vernunfttherrschaft einzulösen. Die Perspektivenverschiebung, auf die es uns hier ankommt, liegt vielmehr darin, daß der Gebrauch der Vernunft keineswegs überzeitlich autonom ist, sondern seinerseits durch Bestätigungs- und Sanktionssysteme des jeweiligen kulturellen Systems gesteuert wird. Alltagssprachlich meint der Satz „Sei doch vernünftig!“, der in Situationen des offenen Konflikts zwischen individuellem Wollen und kulturell privilegierten Idealen, Kenntnissen und Habitus ansteht, nicht den Rekurs auf eine überzeitlich und allgemeinverbindliche Instanz, sondern er rät konkret zur Unterordnung unter privilegierte Bestätigungs- und Sanktionsmechanismen des aktuellen kulturellen Systems.

In der Untersuchung der im jeweiligen kulturellen System praktizierten Techniken der Leitung des Gebrauchs der Vernunft sowie der zu diesem Zweck installierten Bestätigungs- und Sanktionssysteme könnte ein leistungsfähiger Ansatz zu einer künftigen kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektive liegen. Ihr Analysegegenstand wäre der kulturelle Gebrauch der Vernunft.

2. Werther-Problematik (2)

Wie in dem eben Entwickelten nimmt auch Werthers eigene Theorie der *Conditio humana* ihren Ausgangspunkt vom ursprünglich ungeleiteten Willen des Kindes. Gleich mehrfach wird die Willensbestimmung des Menschen im ersten Teil des Romans zu seinem euphorisch vorgetragenen Credo:

Daß die Kinder nicht wissen, warum sie wollen, darin sind alle hochgelahrte Schul- und Hofmeister einig. Daß aber auch Erwachsene, gleich Kindern, auf diesem Erdboden herumtaumeln, gleichwie jene nicht wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen, eben so wenig nach wahren Zwecken handeln, eben so durch Biskuit und Kuchen und Birkenreiser regiert werden, das will niemand gern glauben, und mich dünkt, man kann's mit Händen greifen.

Ich gestehe dir gern, denn ich weiß, was du mir hierauf sagen möchtest, daß diejenige die glücklichsten sind, die gleich den Kindern in Tag hinein leben, ihre Puppe herum schleppen, aus und anziehen, und mit großem Respekte um die Schublade herum schleichen, wo Mama das Zuckerbrot hinein verschlossen hat, und wenn sie das gewünschte endlich erhaschen, es mit vollen Backen verzehren, und rufen: Mehr!¹⁰

Der ursprüngliche Voluntarismus der Kinder ist also ein unreflektierter, denn diese bedürfen des Wissens um die Gründe ihres Wollens nicht. Doch Werther macht aus diesem allgemein als ontogenetische Ausgangslage akzeptierten Zustand eine unveränderliche Grundbedingung des Menschseins. Auch der auf sein Reflexionsvermögen stolze philosophische Kopf taumelt für ihn nur orientierungslos auf der Erde herum, da er, wie oben besprochen,¹¹ vor den letzten Fragen des menschlichen Seins, dem Woher und Wohin, resignieren muß. Wegen dieser Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens lassen sich für Werther die „wahren Zwecke[]“ des menschlichen Daseins, seines Handelns und Strebens nicht wirklich bestimmen, so daß der Mensch am Ende bleibt, was er ist: ein von seinem ursprünglichen Begehren bestimmtes Wesen.

¹⁰ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

¹¹ Sie oben S. 98 f.

Damit leugnet Werther die oben beschriebene Möglichkeit beziehungsweise Notwendigkeit, Instrumente zur Verwirklichung wie zur Steuerung und Begrenzung des Willens zu entwickeln, als deren vornehmstes in der zeitgenössischen Aufklärungskultur die Vernunft galt. Aus dieser Überzeugung heraus – das deutet sich hier schon an – verweigert Werther die notwendige Transformierungsarbeit seines Willens, indem er sich statt dessen auf das Ideal des kindlichen Hineinlebens in den Tag beruft, das er provokativ in dem Credo des simplen „Mehr!“ zuspitzt.

Die kindlichen „Ausbrüche[] des Begehrens“¹² sind es, die Werther bewundert, und er sucht, aus der Autorität der Bibel Bestätigung für seine Position zu ziehen:

Ja, lieber Wilhelm, meinem Herzen sind die Kinder am nächsten auf der Erde. Wenn ich so zusehe und [...] alles so unverdorben, so ganz! Immer, immer wiederhol ich die goldnen Worte des Lehrers der Menschen: wenn ihr nicht werdet wie eines von diesen! Und nun, mein Bester, sie, die unsers gleichen sind, die wir als unsere Muster ansehen sollten; behandeln wir als Untertanen. Sie sollen keinen Willen haben! – Haben wir denn keinen? und wo liegt das Vorrecht? – Weil wir älter sind und gescheuer! – Guter Gott von deinem Himmel, alte Kinder siehst du, und junge Kinder und nichts weiter, und an welchen du mehr Freude hast, das hat dein Sohn schon lange verkündigt.¹³

So wie Werther die zitierte Passage aus dem Matthäus-Evangelium (18, 3: „vnd werdet wie die Kinder“) hier argumentativ verwendet, zeigt er deutlich, daß ihn der theologische Gehalt der Stelle wenig interessiert. Vielmehr bedient er sich der Bibel rein ornamental im Sinne der Kindheitsmetaphorik, die vor allem auf Rousseau und seine Naturzustandsphilosophie zurückgeht. Im Matthäus-Evangelium wie an anderen Stellen des Neuen Testaments, auf das sich Werther explizit beruft („hat dein Sohn [...] verkündigt“), meint das ‚Kind‘ beziehungsweise ‚Kinder‘ die Niedrigsten, vor allem die Ohnmächtigen in der Gesellschaft, bei denen sich, wie es im *Neuen Göttinger Bibelwerk* heißt, „keine eigenen Leistungen oder Gottesvorstellungen zwischen

¹² 27. Mai 1771; MA 1.2, S. 207. – Gerade das Wort ‚begehren‘ erscheint im Kontext des kindlichen Voluntarismus mehrfach. Vgl. 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 210: „ihre Brüder herabsteigen ließ, die noch einmal ihre Hand zu küssen beehrten“.

¹³ 29. Juni 1771; MA 1.2, S. 218.

sie und Gott eindringen“.¹⁴ Von der Idee eines Naturzustandes im Sinne eines ursprünglichen Voluntarismus findet sich jedoch keine Spur.

Doch die ‚Kinder Gottes‘ in Werthers Sinne sind gerade die über den Willen Definierten („Sie sollen keinen Willen haben!“), und zwar ganz unabhängig davon, ob sie als Kind oder Erwachsener gelten. Aus dieser Logik heraus klagt Werther auch für sich die Behandlung als ‚altes Kind‘ Gottes ein,¹⁵ „der uns am glücklichsten macht, wenn er uns im freundlichen Wahne so hintaumeln läßt“.¹⁶ In einem Leben in „freundliche[m] Wahne“ jedoch vermögen sich weder Verstand noch Vernunft regulierend auf den Willen zu beziehen:

Mein Freund rief ich aus, der Mensch ist Mensch, und das Bißgen Verstand das einer haben mag, kommt wenig oder nicht in Anschlag, wenn Leidenschaft wütet, und die Grenzen der Menschheit einen drängen.¹⁷

Werthers Neigung, den ungeleiteten, „kindlichen“ Willen zu verabsolutieren, kommt in der ersten Fassung von 1774 mehrfach deutlich zum Ausdruck („Auch halt ich mein Herzgen wie ein krankes Kind, all sein Wille wird ihm gestattet.“¹⁸ – „Und ich lache über mein eigen Herz – und tu ihm seinen Willen.“¹⁹); in der zweiten Fassung von 1787 jedoch wird sie darüber hinaus zum Gegenstand der eigenen Reflexion, und zwar in der analytisch-retrospektiven Auseinandersetzung mit den Tagebüchern:

Wie ich über meinen Zustand immer so klar gesehen und doch gehandelt habe wie ein Kind, jetzt noch so klar sehe, und es noch keinen Anschein zur Besserung hat.²⁰

¹⁴ Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 1. Tlbd., S. 111 f. – vgl. auch den Kommentar zu Mt 19,14; Mk 10,15; Lk 18,17.

¹⁵ Vgl. unter anderem die Anfangs- und Schlußpassage des Briefes vom 8. Juli 1771; MA 1.2, S. 224: „Was man ein Kind ist! [...] O was ich ein Kind bin!“

¹⁶ 6. Juli 1771; MA 1.2, S. 224.

¹⁷ 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 237.

¹⁸ 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200.

¹⁹ 18. Juni 1772; MA 1.2, S. 260.

²⁰ 8. August 1771. Abends; FA I, 8, S. 89.

Werthers verabsolutierter Voluntarismus bestimmt daher auch bis zuletzt sein Verhältnis zu Lotte, ja es läßt sich sogar beobachten, daß mit steigender Verzweiflung dieses Prinzip um so deutlicher hervortritt.²¹ Es gipfelt schließlich in der an Fausts „Allein ich will!“²² gemahnenden Formel „Und doch – ich will“.²³

Werthers Problematik besteht demnach in der Verabsolutierung oder Isolierung seines Willens, wodurch es ihm unmöglich wird, Ideale, Erkenntnisse oder praktisch-moralische Haltungen, die ihm seine kulturelle Umgebung anbietet, ernsthaft zu erproben. Eine Auseinandersetzung mit allen drei Bereichen findet im Roman zwar statt, doch nur in Form von Kritik und Zurückweisung. Wir greifen drei Beispiele heraus: das Ideal des Wohlstands, die Erkenntnisse der zeitgenössischen Diätetik und die praktisch-moralische Haltung der Sicherung der eigenen Existenz in der *Vita activa* der bürgerlichen Gesellschaft.

Werther erkennt sehr sensibel, daß die bürgerliche Gesellschaft einen Kanon von Regeln bereithält, nach denen sich der einzelne bilden und formen lassen sollte:

Man kann zum Vorteile der Regeln [in der Kunst] viel sagen, ohngefähr was man zum Lobe der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann. Ein Mensch, der sich nach ihnen bildet, wird nie etwas abgeschmacktes und schlechtes hervor bringen, wie einer, der sich durch Gesetze und Wohlstand modeln läßt, nie ein unerträglicher Nachbar, nie ein merkwürdiger Bösewicht werden kann; dagegen wird aber auch alle Regel, man rede was man wolle, das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören!²⁴

Das Passiv „modeln läßt“ unterstreicht sehr deutlich, wie stark Werther hier, im eigentlichen Feld der Individualitätsentwicklung, den Aspekt der Fremdbestimmtheit oder des Außengeleitetheits empfindet. Wer seinen Willen auf das Ideal des Wohlstandes bündelt, wird zwar im Sinne des kulturellen Systems, das dieses Ideal privilegiert, durch Anerkennung bestätigt werden, doch aus Werthers Sicht trägt dieser Prozeß nicht zur Selbstfindung, sondern zum Selbstver-

²¹ Vgl. 30. Okt. 1772; MA 1.2, S. 266: „Zugreifen ist doch der natürlichste Trieb der Menschheit. Greifen die Kinder nicht nach allem, was ihnen in Sinn fällt? Und ich?“

²² V. 1785; WA I, 14, S. 85.

²³ 24. Nov. 1772; MA 1.2, S. 269.

²⁴ 26. Mai 1771; MA 1.2, S. 205.

lust bei. Seinem auffallend einseitig oder rudimentär ausgebildeten Selbstentwurf nach ist Werther Künstler und würde, orientierte er denn sein Schaffen an den Regeln, sein „wahre[s]“ Empfinden ebenso verlieren, wie der Bürger, der sein übriges Wollen dem Ideal des Wohlstandes subordinierte, seine individuelle Identität verlöre.

Dieselbe gefährvolle Opposition zwischen ursprünglichem, eigenem Gefühl und einer kulturellen Überformung konstruiert Werther auch im Hinblick auf die in der Aufklärungskultur hoch angesehenen Erkenntnisse der Diätetik. Sehr anschaulich läßt sich die Diätetik mit Schopenhauer als diejenige Lehre definieren, „wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menschen.“²⁵ In einem weiteren Sinne meint Diätetik den gesamten Prozeß der „Selbsterziehung“,²⁶ den wir oben als Arbeit an der Transformation des Willens beschrieben haben. Als junger Student scheint Goethe selbst diesem Gedankengut nahegestanden zu haben, wie zwei Briefe aus dem Jahr 1767 belegen.²⁷

Werther wehrt den Erkenntnisstand der Diätetik als Gefahr für das Wertvollste in seinem Leben, die seinem Herzen entspringende Liebe, ab:

ein junges Herz hängt ganz an einem Mädchen, bringt alle Stunden seines Tags bei ihr zu, verschwendet all seine Kräfte, all sein Vermögen, um ihr jeden Augenblick auszudrücken, daß er sich ganz ihr hingibt. Und da käme ein Philister, ein Mann, der in einem öffentlichen Amte steht, und sagte zu ihm: feiner junger Herr, lieben ist menschlich, nur müßt ihr menschlich lieben! Teilet eure Stunden ein, die einen zur Arbeit, und die Erholungsstunden widmet eurem Mädchen, berechnet euer Vermögen, und was euch von eurer Notdurft übrig bleibt, davon verwehrt ich euch nicht

²⁵ WWV II, 16; Schopenhauer: Sämtliche Werke II, S. 205.

²⁶ Kirchner/Michaëlis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, S. 145: „Diätetik [...] heißt die Lebenskunst, d. h. die Lehre von der vernunftmäßigen und gesundheitsmäßigen Lebensweise oder von der Selbsterziehung.“

²⁷ An seine Schwester, 12.-14. 10. 1767; WA IV, 1, S. 116: „Ich lebe sehr diät, das ist wohl eins, aber Docktor Quiet und Docktor Merrymän haben hier eine so starcke Praxin daß ich bißhierher noch nicht unter ihre Cur habe kommen können.“ – An Behrisch, 2./3. 11. 1767; WA IV, 1, S. 127: „Ich lebe nach deiner Vorschrift so diät, als ein ängstlicher Junger Mensch auf Befehl seines Docktors [...]“

ihr ein Geschenk, nur nicht zu oft, zu machen. Etwa zu ihrem Geburts- und Namenstage etc. – Folgt der Mensch, so gibts einen brauchbaren jungen Menschen, und ich will selbst jedem Fürsten raten, ihn in ein Collegium zu setzen, nur mit seiner Liebe ist's am Ende, und wenn er ein Künstler ist, mit seiner Kunst.²⁸

Wovon der sich selbst ausschließlich emotionalistisch definierende Werther sich hier bedroht sieht, bemerkt Kant im Hinblick auf das Lebensideal der Stoa: „Es ist eine Art von *Diätetik* für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. *Gesundheit* ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden.“²⁹ Die in der Diätetik der Aufklärung privilegierte Ansicht, daß die Gesundheit der Seele in der *Tranquillitas animi* liege, also gerade in der Abwesenheit von allzu starken negativen wie positiven Gefühlszuständen, muß Werther das ganze damit verbundene Programm der Selbsterziehung verdächtig machen, sehnt er sich doch danach, „ach! unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit all der Wonne eines einzigen großen herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen“.³⁰

Die Gefahr, die Werther in der angeführten Passage beschreibt, steht ihm ebenso deutlich vor Augen wie das Bestätigungssystem (Fürstenschule), das denjenigen belohnt, der sein eigenes Fühlen und Begehren diätetischen Erkenntnissen und Idealen unterordnet.

Am schwersten fällt es Werther, praktisch-moralische Erwartung oder gar Verpflichtung anzunehmen und die eigene Existenz durch den Eintritt in die *Vita activa* der bürgerlichen Gesellschaft einzupassen:

Die meisten verarbeiten den größten Teil der Zeit, um zu leben, und das Bißgen, das ihnen von Freiheit übrig bleibt, ängstigt sie so, daß sie alle Mittel aufsuchen, um's los zu werden.³¹

Wiederum finden wir hier die Argumentationsfigur, daß die Bindung an kulturell privilegierte Ideale, Erkenntnisse und Haltungen die eigene Individualität gefährde.³² Da das Zitat aus einem sehr frü-

²⁸ 26. Mai 1771; MA 1.2, S. 205 f.

²⁹ Die *Metaphysik der Sitten* II, § 53; Kant: Werke, hg. Weischedel, IV, S. 625 f.

³⁰ 21. Juni 1771; MA 1.2, S. 217.

³¹ 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 201.

³² Vgl. dazu auch die spätere Stelle im Brief vom 24. Dezember 1771; MA 1.2, S. 250: „Was mich am meisten neckt, sind die fatalen bürgerlichen Ver-

hen Brief stammt, spielen hier noch keine pathologischen Aspekte der Leidenschaft hinein, sondern wir können Werthers Position als Ausdruck einer neuen, wesentlich durch die Exklusionshaltung bestimmten Vorstellung von Jugend auffassen.

Es gibt wohl keinen früheren Text, der unser heutiges, modernes Jugendgefühl präziser und eindringlicher demonstrierte als der *Werther* – und darauf dürfte auch der größte Teil der ungeheuren Wirkung zurückzuführen sein. Im Zentrum dieses Jugendgefühls der Moderne stehen drei Elemente: das besitzindividualistisch aufgefaßte Recht auf Selbstbestimmung, die Zurückweisung (Exklusionshaltung) aller diese Selbstbestimmung einschränkenden sozialen Zuweisungen und Erwartungen in Verbindung mit einem dadurch bestimmten Freiheitsbegriff und schließlich ein noch nicht sehr weit ausgebildeter Selbstentwurf, der sich vor allem darüber definiert, was man nicht will. Gerade heute läßt sich die schon bei Werther festzustellende Tendenz, die Jugendphase zu verlängern, indem der bewußte Eintritt in das soziale Teilsystem eines Berufes unter Übernahme aller damit verbundenen Zuweisungen und Verpflichtungen so lange wie möglich hinausgezögert wird, am Phänomen sogenannter Dauerjugendlicher beobachten. Das Studium beispielsweise gilt häufig nicht mehr als Eintritt in die erste, vorbereitende Phase des Berufslebens, sondern als „natürliche“ Verlängerung der Jugendphase – und dies mit den bekannten Auswirkungen auf die Universitäten.

Mit zunehmendem Leidensdruck spürt Werther das Defizitäre dieser Haltung, das gerade darin liegt, daß das Wollen keine Orientierungspunkte findet. Selbst Alberts Schreibtischexistenz oder gar die Arbeit eines Tagelöhners erscheinen ihm nunmehr erstrebenswert, weil sie immerhin das vermitteln, was ihm fehlt: „des Morgens beim Erwachen eine Aussicht auf den künftigen Tag, einen Drang, eine Hoffnung zu haben“.³³ Doch noch überwiegt die Angst vor dem Verlust der Jugend:

hältnisse. Zwar weiß ich so gut als einer, wie nötig der Unterschied der Stände ist, wie viel Vorteile er mir selbst verschafft, nur soll er mir nicht eben grad im Wege stehn, wo ich noch ein wenig Freude, einen Schimmer von Glück auf dieser Erde genießen könnte.“

³³ 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

hernach, wenn ich so wieder dran denke, und mir die Fabel vom Pferde einfällt, das seiner Freiheit ungeduldtig, sich Sattel und Zeug auflegen läßt, und zu Schanden geritten wird. Ich weiß nicht, was ich soll [...].³⁴

Immerhin deutet der Wechsel von der Kategorie des Wollens zu der des Sollens hier eine Annäherung an gesellschaftliche Inklusionsangebote an, und entsprechend rückt die Stelle in der Gesandtschaft ernsthafter in Werthers Horizont. Doch nach dem Scheitern seines Inklusionsexperiments verwandelt sich aufgrund seines schwankenden Welt- und Ichentwurfs sein Bild von der sozialen Welt ebenso, wie die einst gottdurchflutete Natur die Maske eines „ewig verschlingende[n], ewig wiederkäuende[n] Ungeheuer[s]“ annimmt. In der zweiten Fassung ergänzt Goethe zu diesem Aspekt:

Geht die Sonne des Morgens auf und verspricht einen feinen Tag; erwehrt ich mir niemals auszurufen: da haben sie doch wieder ein himmlisches Gut worum sie einander bringen können. Es ist nichts worum sie einander nicht bringen. Gesundheit, guter Nahme, Freudigkeit, Erholung! Und meist aus Albernheit, Unbegriff und Enge und wenn man sie anhört mit der besten Meinung. Manchmal möcht' ich sie auf den Knien bitten, nicht so rasend in ihre eigne Eingeweide zu wüthen.³⁵

Unter seiner Unfähigkeit, sich erfolgreich mit kulturell-gesellschaftlichen Bestätigungssystemen auseinanderzusetzen, leidet Werther durchaus. Was er bei sich selbst vermißt, findet er bei Lotte – oder besser: projiziert er auf diese. Von außerordentlicher Anziehungskraft scheint die innere Harmonie – Werther bewundert sie als Natürlichkeit – zu sein, mit der sie ihren Platz im Leben ausfüllt, und das, obwohl Lotte ihre soziale Rolle fremdbestimmt durch den Tod der Mutter zugewiesen worden ist. Bei ihr findet Werther genau die Ideale, Erkenntnisse und praktisch-moralischen Haltungen wieder, um deren Annahme oder Ausbildung er vergeblich ringt: Während er das *Tranquillitas-animi*-Ideal der Diätetik als Bedrohung seiner Individualität empfindet, bewundert er an Lotte gerade die „Ruhe der Seele“.³⁶ Vermag er die praktisch-moralische Haltung der *Vita activa*

³⁴ 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

³⁵ 8. Februar 1771; FA I, 8, S. 137.

³⁶ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 208. – Vgl. auch 17. Februar 1772; MA 1.2, S. 253: „Die Ruhe der Seele ist ein herrlich Ding, und die Freude an sich selbst, lieber Freund, wenn nur das Ding nicht eben so zerbrechlich wäre, als es schön und kostbar ist.“

nicht zu verinnerlichen, ist es bei Lotte gerade ihre „Festigkeit [...] bei dem wahren Leben und der Tätigkeit“,³⁷ die sie so anziehend macht. Sie verliert sich nicht in ihrer Eingeschränktheit, in ihrem „häuslich[en] Leben, das freilich kein Paradies“ ist, sondern begreift es „doch im Ganzen [als] eine Quelle unsäglicher Glückseligkeit“.³⁸ Auch deshalb ist es ihm in ihrer Nähe, „als wenn die Seele sich mir in allen Nerven umkehrte“.³⁹

Anders als Lotte findet Werther seine einzige Bestätigungsinstanz im eigenen Ich. Apodiktisch weist er die Orientierung an kulturellen Bestätigungssystemen („Geld“, „Ehre“) zurück:

Ich liebe die Subordination nicht sehr, und wir wissen alle, daß der Mann [der Gesandte] noch dazu ein widriger Mensch ist. Meine Mutter möchte mich gern in Aktivität haben, sagst du, das hat mich zu lachen gemacht, bin ich jetzt nicht auch aktiv? und ist's im Grund nicht einerlei: ob ich Erbsen zähle oder Linsen? Alles in der Welt läuft doch auf eine Lumperei hinaus, und ein Kerl, der um anderer willen, ohne daß es seine eigene Leidenschaft ist, sich um Geld, oder Ehre, oder sonst was, abarbeitet, ist immer ein Tor.⁴⁰

Leidenschaften, Bedürfnisse oder das eigene „Herz“, das „allein sein Glück macht“,⁴¹ zur einzigen Bestätigungs- und Orientierungsinstanz zu machen heißt aber nach dem oben Ausgeführten nichts anderes, als sein eigenes Wollen nach dem eigenen Wollen auszurichten.

Darin liegt die entscheidende Aporie der Individualitätskonzeption im *Werther*. Wir sprechen hier von einem einseitigen Individualitätskonzept, weil die einzige Orientierungs- und Bestätigungsinstanz für die Konstituierung und Ausbildung von Individualität im eigenen Ich liegt. Auf diese Weise kann ein gefestigter Ichentwurf jedoch schwerlich gelingen. Denn Individualität gilt in der Moderne eben nicht als ontologischer Besitzstand, sondern entsteht im Prozeß der Selbstverständigung über das eigene Ich in der Auseinandersetzung mit den symbolischen Systemen der eigenen Kultur und Gesellschaft und muß – das ist ganz entscheidend – in der Auseinandersetzung mit diesen auch erfahrbar und darstellbar sein.

³⁷ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 208.

³⁸ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 211.

³⁹ 16. Juli 1771; MA 1.2, S. 226.

⁴⁰ 20. Juli 1771; MA 1.2, S. 228.

⁴¹ 10. August 1771; MA 1.2, S. 231.

Individualität muß kommunizierbar, das heißt im kulturellen Symbolsystem verwirklicht und darstellbar sein – und sei es in der Rolle des Außenseiters, des Avantgardisten oder über den Weg sozialer Devianz. Gibt es aber keine in das kulturelle Symbolsystem hineinwirkende Außenseite der Individualität – und sei sie noch so kritisch –, gilt uneingeschränkt Werthers Erkenntnis: „Mißverstanden zu werden, ist das Schicksal von unser einem.“⁴²

Doch bevor wir auf die notwendige Erweiterung des Individualitätskonzepts zu einem zweistelligen Modell eingehen, sei hier zunächst noch auf die Brisanz hingewiesen, die der Aporie der Individualitätsproblematik im *Werther* zeitgenössisch zukam. Gehen wir zunächst zurück zu Leibniz, um das spezifisch Moderne dieser Problematik herauszustellen. Wir hatten auf die mögliche Verdoppelung der ethischen Orientierungsgröße durch das Leibnizsche Individualitätskonzept hingewiesen, die im Nebeneinander von allgemeinem Sittengesetz und individuellem Bestimmungsgesetz besteht. Im System der prästabilierten Harmonie konnten beide Größen nie in Konflikt geraten und werden daher auch bei Leibniz in ihrer Verschiedenheit nicht thematisiert. Der ideengeschichtliche Hintergrund des *Werther* ist jedoch ein gänzlich anderer. Hier bekennt der Protagonist in seiner blasphemischen Christusnachfolge:

Sagt nicht selbst der Sohn Gottes: daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat. Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin! Wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt! [...] Und ward der Kelch dem Gott vom Himmel auf seiner Menschenlippe zu bitter, warum soll ich groß tun und mich stellen, als schmeckte er mir süße. Und warum sollte ich mich schämen, in dem schrecklichen Augenblicke, da mein ganzes Wesen zwischen Sein und Nichtsein zittert, da die Vergangenheit wie ein Blitz über dem finstern Abgrunde der Zukunft leuchtet, und alles um mich her versinkt, und mit mir die Welt untergeht.⁴³

Mit seinem Glauben an die sinnverbürgende Instanz christlicher Religion – sein Gefühl der Annahme durch den „Vater“, nicht aber durch den „Sohn“ reduziert seine Religiosität ohnehin auf eine diffuse Erahnung des Numinosen – schwindet nicht nur seine „Welt“, sondern insbesondere die Anwesenheit einer göttlichen Ordnungsstruktur in seinem Weltentwurf. Die prästabilierte Harmonie bei Leibniz

⁴² 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 202.

⁴³ 15. November 1771; MA 1.2, S. 267 f.

und Werthers schwankender Ich- und Weltentwurf könnten keine größeren Gegensätze bilden. Deshalb führt auch das, was bei Leibniz unproblematisch blieb, nämlich das individuelle Bestimmungsgesetz – oder was Werther subjektiv dafür hält –, in seiner Verabsolutierung im Roman zur Katastrophe. Hier weist ein Individuum das allgemeine Sittengesetz – repräsentiert etwa in der ethischen Verpflichtung auf die bürgerliche *Vita activa*, der Ehrung der Ehe oder dem Verbot des Selbstmordes – entschieden zurück, um sich auf sein individuelles Bestimmungsgesetz zu berufen, das ihm von Gott jedoch nicht mehr gegeben ist und das er selbst weder zu entwerfen noch zu verantworten vermag.

Entfällt also der Bezugsrahmen der prästabilierten Harmonie, wie dies in der Philosophie der Spätaufklärung der Fall war, treten allgemeines Sittengesetz und individuelles Bestimmungsgesetz in einen entscheidenden Konflikt. Mit teilweise martialisch anmutender Schärfe reagierte Peter Villaume 1785 mit seiner Schrift *Ob und inwiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sei* auf diese Problematik. Auch wenn seine Argumentation nicht explizit auf den *Werther* bezogen ist, bleibt sie in unserem Zusammenhang doch nicht weniger sprechend.

Villaume tritt an, um den aus dem neuen Individualitätskonzept erwachsenden Anspruch des Individuums auf vollkommene und geschützte Selbstentfaltung im Sinne der Ansprüche der Gesellschaft an jeden einzelnen wieder erheblich zu beschneiden. „Eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit dem Dienste der Menschheit auf[zuo]pfern“ sei sicher hart, aber „nun einmal Notwendigkeit“,⁴⁴ lautet seine eröffnende These. Selbstausbildung von Individualität könne zwar zu einer besonderen Art von Brauchbarkeit, zur „Eigenbrauchbarkeit“, führen, doch sei diese der „Gemeinbrauchbarkeit“⁴⁵ prinzipiell unterzuordnen. Auf diese Weise geraten bei Villaume der Selbstverwirklichungsanspruch nach dem individuellen Bestimmungsgesetz und ein zum allgemeinen Sittengesetz erhobener Staatsutilitarismus in einen offenen Konflikt.⁴⁶

⁴⁴ Villaume: *Ob und inwiefern*, S. 71.

⁴⁵ Villaume: *Ob und inwiefern*, S. 78.

⁴⁶ Vgl. Villaume: *Ob und inwiefern*, S. 85: „Und zwar deucht mich, daß in manchen Fällen die Brauchbarkeit abnimmt, je nachdem die Vollkommenheit an Größe zuwächst. Wenn das ist, so kann die Vollkommenheit der Brauchbarkeit entgegengesetzt sein.“

Als Volksaufklärer stellt Villaume seine gesamte Argumentation auf eine Vorstellung vom Menschen ab, die er im Hinblick auf die breite Masse – als deren Anwalt er hier auftreten will – für angemessen hält: „Die mehresten Menschen sind in allen ihren Kräften *mittelmäßig* und ihre Bedürfnisse gehn nur auf *Mittelmäßigkeit*. [...] Also besteht die *Brauchbarkeit mehrentheils in dem Mittelmäßigen*. Der Mensch braucht mehr Hütten als Paläste. *Die erhabene Vollkommenheit, das höhere Genie, ist nicht oft brauchbar.*“⁴⁷

Den aus dem Individualitätskonzept resultierenden Anspruch auf vollkommene Ausbildung aller und vor allem auch der stärksten Talente läßt Villaume allenfalls für eine soziale Elite gelten, für die Menge aber sei er ganz entschieden das falsche Leitbild. Brauchbarkeit im Sinne der Gesellschaft erfordere eine harmonische Ausbildung aller Kräfte auf mittlerem Niveau, und das heißt *vice versa*, daß die stärkste Kraft, das größte Talent durch Erziehung herabgemindert werden müsse. Dazu sieht er zwei Wege: Die stärkste Kraft könne durch die innere Entwicklung einer ebenso starken, begrenzenden Gegenkraft gesteuert werden – ein Erziehungskonzept, das in der Praxis viel zu kompliziert sei, um breitenwirksam angewandt werden zu können; alternativ könne Erziehung aber auch darauf abzielen, diese nach unproportionaler Ausbildung strebende Kraft zu begrenzen oder zu beschneiden: „So wird das mutige Pferd entmannt, damit es gehorsamer sei.“⁴⁸

Prinzipiell verfolgt Villaume mit seinem Erziehungskonzept den zweiten Weg, doch will er durch Beschneidung veredeln, nicht verstümmeln.⁴⁹ Veredelung könne zwei Zielvorstellungen verfolgen:

Die erste besteht in der höchsten Vollkommenheit, die der Mensch vermöge seiner Kräfte und mit Rücksicht auf seinen Stand in der Gesellschaft erreichen kann.

Die andere, nämlich die absolute Vollkommenheit, ist diejenige, welche alle Kräfte des Menschen so hoch erhebt als es seine individuelle Natur zuläßt, ohne sich durch die Pflichten in der Lage des Subjektes in der Gesellschaft einschränken zu lassen.⁵⁰

⁴⁷ Villaume: Ob und inwieweit, S. 91.

⁴⁸ Villaume: Ob und inwieweit, S. 91 f.

⁴⁹ Vgl. Villaume: Ob und inwieweit, S. 120 f.

⁵⁰ Villaume: Ob und inwieweit, S. 113.

Im ersten Falle wird eine durch Rechte⁵¹ und Ansprüche der Gesellschaft außengeleitete, „veredelnde“ Erziehung propagiert, im zweiten die innengeleitete Individualitätsausbildung als Ausnahme zugelassen. Gerade im letzten Fall aber sieht Villaume die Gefahr der Fehlleitung sprunghaft anwachsen, da die innengeleitete, der Exklusionshaltung erwachsende Individualitätsausbildung in den meisten gesellschaftlichen Bereichen höchst dysfunktional und lediglich einer kleinen Elite im künstlerisch-wissenschaftlichen Berufsfeld angemessen sei:

Wenn der von der Natur vorzüglich begabte Künstler einmal seine Bahn gefunden und betreten hat, so geht er darauf immer weiter und verliert sich in eine unabsehbare Ferne. Er folgt nur diesem Wege; das ist nicht schwer; ich lasse ihn laufen, und er geht immer vor sich hin, ohne sich umzusehen. Ich soll aber einen guten Bauern bilden und zur Würde der Menschheit erheben, ohne ihn für seinen Stand unbrauchbar zu machen; er hat Fähigkeiten. Hier ist es ganz anders – die Zügel ihm schießen lassen darf ich nicht, sonst wird er ein Künstler, ein Weltmann, ein Philosoph, ein – was weiß ich –, aber kein Bauer.⁵²

Die Erziehung von gesellschaftlicher Außenleitung auf individualistische Innenleitung umzustellen heißt für Villaume, die meisten Menschen gleich zweifach ihrer Glückseligkeit zu berauben. Zum einen werden sie für den eigenen Stand unbrauchbar, indem sie aufgrund falscher Ideale das Inklusionsangebot ihrer Schicht nicht mehr zu akzeptieren vermögen; zum anderen werden sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach in der selbstgewählten künstlerisch-intellektuellen Sphäre nicht bis zur Spitze durchsetzen können und unglücklich verkümmern, denn: „Nichts ist elender als ein mittelmäßiger Dichter, Maler, Tonkünstler usw.“⁵³

Villaumes entschiedene Abwehr des Individualitätskonzepts resultiert auch daher, daß er in dessen Verfolgung die große Gefahr der Selbstsucht und – modern gesprochen – der Dekadenz sieht:

⁵¹ Vgl. das Kapitel „Von den Rechten der Gesellschaft“; Villaume: Ob und inwieweit, S. 109-110. – Ebd., S. 110: „Ich halte es also für ausgemacht, daß die Gesellschaft ein Recht, selbst auf das Opfer eines Teils der Veredlung der einzelnen hat. Ein großes und gefährliches Recht – weit wichtiger als das Recht über Leben und Tod; denn jenes kann auch die Seele töten.“

⁵² Villaume: Ob und inwieweit, S. 115.

⁵³ Villaume: Ob und inwieweit, S. 142.

Eine jede Empfindung (ich spreche von den genießenden Kräften), wenn sie erhöht wird, schreckt von der gemeinen Tätigkeit, von der Gefahr und Beschwerde ab. Die Begierde nach Genuß scheut die anhaltende und vor allem die mechanische Arbeit.⁵⁴

In seinem Bemühen, die Gefahren des neuen Individualitätskonzepts zu verdeutlichen, gewinnt Villaume an einer Stelle in höchst aufschlußreicher Weise Anschluß an den literarischen Diskurs der Zeit. In Beantwortung der Frage, wie die Biographie eines Menschen aussähe, wenn dieser sich allein von den seiner Individualität entspringenden Bedürfnissen leiten ließe, entwirft er ein narratives Schema für eine Vita der „Flutterhaftigkeit“. Wir rücken diese kurze Erzählung hier ganz ein, weil sie – 1785 im selben Jahr wie der erste Teil des *Anton Reiser* erschienen – für die Autobiographie Moritzens wie auch später für *Wilhelm Meisters Lehrjahre* diejenige Negativfolie darstellt, die die Wertungsperspektive zumindest eines bestimmten Teils der Aufklärungskultur repräsentiert:

Der Sohn eines Landmanns wollte Prediger werden, weil er Achtung für den Prediger seines Dorfes hatte. Als er nach einigen Schuljahren in den Ferien seinen Vater besuchte, gefiel ihm das Landleben, die Freiheit, die Tätigkeit, und er verließ die Schule. Die Beschwerden des Landlebens, die Arbeit der Ernte, die Hitze des Sommers, Hagelschlag und Frost verleideten ihm den Ackerbau, und er wünschte sich in seine düstre Schulstube zurück. Er durfte es aber seinem Vater nicht sagen. Unterdessen fällt ihm eine schöne Uhr in die Hände. Er will Uhrmacher werden und erhält von seinem Vater die Erlaubnis, bei einem Uhrmacher in die Lehre zu gehen. Gleich wollte er die künstlichste Arbeit machen; sein Lehrer gab ihm die schlechteste, und diese machte er nur schlecht. Das verdroß ihn. Er hatte den alten Robinson gelesen: Nun wollte er auf eine wüste Insel. Sturm, Erdbeben, Schiffbruch, ein Papagei und Ziegen waren seine Träume. Er entläuft der Lehre und bettelt sich bis nach Hamburg durch. Da fand er einen Schiffer, der ihn auf seine dringende Bitte nach Amsterdam mitnahm. Er mußte Schiffsdienste tun. Unterwegs gab es einen kleinen Sturm, unser Abenteurer ward bange und entlief, sobald er zu Amsterdam angekommen war. Nach vielen vergeblichen Bemühungen ward er als Bedienter bei dem Sohn eines Kaufmanns angestellt, und da er Schulkenntnisse hatte als seines Herrn Kamerad gehalten und erzogen. Auch hier ward ihm die Zeit lang. Die selige Zeit, wo er als ein Bettelbube nach Hamburg reiste und unter jedem Zaun eine Ruhestätte und vor jeder Tür ein Stück Brot fand, fiel ihm so lebhaft in den Sinn, daß er seinen Abschied verlangte. Schon hatte er ihn von dem Widerwillen seines jungen Herrn erhalten.

⁵⁴ Villaume: Ob und inwieweit, S. 106.

Der Vater redete ihm noch zu, er blieb, und nun ging er als Begleiter seines jungen Herrn nach Göttingen auf die Universität. Nichts machte da mehr Eindruck auf ihn als der Stand eines Professors. Wunderschön war es ihm, da zu sitzen und einer Versammlung von jungen Gelehrten Dinge vorzusagen, welche diese mit Begierde aus dem Munde des Lehrers wegzuhuschen schienen. Er wollte also auch ein Professor werden und strengte alle Kräfte an, das erwünschte Ziel nach ein paar Jahren zu erreichen. Zum Unglück war zu der Zeit eine Truppe herumziehender Komödianten in Göttingen. Unser Held besuchte das Schauspiel. In seinem Leben hatte er noch nie so etwas gesehen; alles blendete und betäubte ihn. Ein herrlich Ding, ein Akteur zu sein und die Herzen der Menschen in seiner Hand zu haben. Eine Aktrice fand den Eingang in sein Herz. Sie war ihm eine Chloe, eine Daphne und wer weiß was noch mehr. Wo blieb nun der Professor? Unser Held suchte den Weg auf die Bühne und heiratete seine Diane, die sich nach vielem Sträuben zu ihm herabließ. Das schöne Kind war schwanger. Ihr Gemahl, der glänzen wollte, mußte Bedientenrollen spielen, Ursach genug zur Reue. Nach einigen Leiden desertierte er ohne Geld. Er bettelte. Es ging aber nicht so gut als das erstmal. Man gab einem jungen, gesunden Kerl nicht so willig als man einem Kinde gegeben hatte. Er kam an einen Werbeplatz, ward engagiert, einige fünfzehn Jahre Soldat, entließ glücklich und übernahm zuletzt die Landwirtschaft, die ihm durch den Tod seines Vaters zufiel.⁵⁵

⁵⁵ Villaume: Ob und inwieweit, S. 133 f.

