

Die Stiftung des philosophischen Selbst-Bewusstseins

Heribert Boeder (Osnabrück)

Selbst-Bewusstsein – wer kennt es nicht aus seiner Selbsteinschätzung? Aus der Meinung, die er von sich hat. Nicht ohne zuvor für die Schätzung Anderer empfindlich zu sein. Derart dass die Lebenserfahrung rät, lieber nicht daran zu rühren. Und doch ist sogar das ungewollte Antasten solcher Schätzungen geradezu unvermeidlich. Statt dem nachzugehen, sei wenigstens die Beobachtung des Menschenkenners La Rochefoucault erwähnt: »Quoi q'on dise de bien de nous, on nous dit rien de nouveau: Was immer man Gutes von uns sagen mag, man sagt uns nichts Neues.« Diesem Vorwissen entgegnet ein Ich, das krisen- und also bildungsfähig sein möchte. Deshalb hat die Letzte Epoche der Philosophie gelehrt, das Ich zu unterscheiden und zwar von einem Wir her, das erst einmal als Subjekt eines Gemeinwesens geschaffen sein wollte und zwar seiner Freiheit zuliebe. Um kurz zu erinnern:

Macchiavelli war überzeugt: da fehlt es nicht an dessen Substanz, sondern an dem politischen Subjekt: dem *Principe*. Den gilt es, ganz aus eigener Macht zu setzen. Dieses Subjekt hat sodann eine Unterscheidung in sich geweckt – produktiv als der Wille des künstlerischen oder aber des religiösen Individuums. Anfänglich gestaltet zum einen von Alberti, zum anderen von Pico. Letztlich tritt in dieser Geschichts-Phase das allgemeine Subjekt hervor: die produktive Natur, wie sie Bruno erlitten und entworfen hat. Das Selbst-Bewusstsein erreicht er allerdings noch nicht – nicht einmal das Gegenstands-Bewusstsein.

Dieses tritt mit Descartes auf – die Wissenschaften nicht nur fördernd, sondern aus einer vorgreifenden Methode produzierend. Erst da geht das Bewusstsein zu seiner eigentümlichen Fruchtbarkeit auf. Es stiftet das Verhältnis von reinem Ich und ihm äußeren Gegenständen.

des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg«. In: id.: *Homo divinus* (cf. Anm. 33), 169–197. Zur Rezeptionsgeschichte siehe auch die Hinweise bei J. Kreuzer: Aurelius Augustinus, *De trinitate* (cf. Anm. 6), LI–LXVII.

Zwar schwindet deren Äußerlichkeit im Zuge der Entwicklung der natürlichen Vernunft, nicht jedoch der Unterschied in jenem Verhältnis – mit Leibniz gesehen: zwischen wachendem und schlafendem, also unbewusstem Subjekt.

Nun ist aber das besagte Verhältnis keineswegs das einzige in Eröffnung der philosophischen Epoche; denn auch die mundane Vernunft bildet eine eigene rationale Figur aus – nicht mehr aus dem Verhältnis von Ich und Gegenstand, sondern von Gegenstand und Ich, deutlicher von erdachten Körpern und gesellschaftlicher Person. Hobbes hat es erfunden und gestaltet. Auch dieses Verhältnis hat seine durchaus eigentümliche Entwicklung – diejenige zur ebenso selbstbeherrschten wie geselligen Persönlichkeit. Nach Locke letztlich von Shaftesbury entworfen. Wenn sie sich ihrer bewusst ist, so nur erst im naiven, nicht schon reflektierten Sinne. Soweit die Eröffnungsphase der Letzten Epoche der Philosophie als selber »produktive« Wissenschaft.

Deren zentrale Phase wird jedoch nicht von ihr, sondern von der σοφία angewegt. Diese gewinnt sich jene, wie Kant trefflich bemerkt, zur Begleiterin. Wie bestimmt? Aus dem moralischen Freiheits-Prinzip – ohne sich an den üblicherweise vagen Gebrauch des Namens »Weisheit« zu hängen. Welches ist seine genaue und also geschichtliche Bestimmtheit? Während die philosophische Vernunft da auf die Unterscheidung von ihr selbst drängt, ist ihr zuvor an die Unterscheidung des Menschen von sich zu denken; in diesem Falle ausgehend von der Einbildung Rousseaus.

Sie prägt das Selbst-Bewusstsein nach Maßgabe der Freiheit – durchaus nicht in jener abstrakten Allgemeinheit, die einen aus sophistischer Übung sagen ließe: Selbst-Bewusstsein ist, was wir alle immer schon kennen; vielmehr erst jenes, das an der Unterscheidung von Philosophie und einer ihr vorgängigen σοφία herausspringt. Ihretwegen konnte Kant Rousseau sogar als den Denker würdigen, der ihn »zurechtgebracht« hatte – nämlich vor der Anmaßung eines Wissens, wie es ihm zum einen eher harmlos im Dogmatismus der »rationalen« Metaphysik begegnet war; zum anderen aber im moralischen Skeptizismus der so genannten Aufklärung. Während er jenen der Schule überlassen konnte, forderte die Moral eine Unterscheidung der aufgeklärten »Weltweisheit«.

Welcher Aufklärung begegnete Rousseau genauer? Einer Usurpation nicht so sehr von Philosophie, sondern von σοφία; also nicht in Erneuerung der natürlichen Vernunft und ihrer Wissenschaft wie bei

d'Alembert, oder der mundanen durch Hume. Vielmehr hatte sich jene Weisheit zur Eigenständigkeit ausgebildet, indem sie sich zunächst gegen die noch vorherrschende christliche Religion von kirchlicher Bestimmtheit stellte. Deren Zersetzung wurde einmal von Bayle betrieben – unter dem anti-trinitarischen Deckmantel Muhammats –, zum anderen und offener mit dem Angriff Mandevilles, insbesondere in der »Fable of the bees«, schließlich aber mit dem ätzenden Witz Voltaires.

Welchen epochalen Unterschied macht eben daraufhin die σοφία Rousseaus? Er verabschiedet die christliche Prägung des Denkens im *Princip*. Dies mit der Maßgabe, ein verwandeltes Menschentum aus dem Geist (!) der Bürgerlichen Freiheit zu stiften. Das kann aber nur in einer Unterscheidung des Selbst-Bewusstseins gelingen. Die blieb der eigentümlichen Negativität der besagten Aufklärung fremd.

Rousseau nimmt seinen Gedanken aus der Entzweigung von Verstand und Herz auf ein Gefühl zurück, nämlich das der Liebe. Nach ihrer vormaligen Maßgeblichkeit war sie bestimmt durch das begnadete und beseligende In-sein in dem Herrn, der Christus ist. So wollte es die Unterscheidung der Weisheit in diejenige »dieser Welt« von derjenigen Gottes. Wird nun solche Liebe dem Selbst-Bewusstsein übereignet, ist ihm unausweichlich, dieses in der Wirklichkeit des Selbstgefühls aufzunehmen – sogleich mit Unterscheidung von Eigenliebe und Selbstliebe. Während jene einem jeden natürlich ist, will diese als Liebe zum Selbst eigens produziert werden.

Wie bestimmt es sich? Schon seit seiner Erfindung als »Seele«, ist ihm die Unterscheidung von sich, von seiner Erscheinung wesentlich. Deren Grund ist aber die »Wahrheit«, wie sie eine selbstische sein muss. Letztlich zum Vollkommen-seienden der theologischen Wissenschaft bestimmt.

Die Wahrheit des Selbst – ob nun im Sinne der σοφία oder der Philosophie. Für deren Letzte Epoche urteilt die *Phänomenologie des Geistes*: »Mit dem Selbst-Bewußtsein sind [...] wir in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten«¹ – allerdings noch innerhalb der Bildungsgeschichte des Bewusstseins, als solches zum Untergang in den reinen Begriff bestimmt. Einheimisch sind wir in jenem Reich insofern, als da unsere Vernunft, mehr noch: ihr Geist nur mit sich selbst, seinen eigenen Produktionen beschäftigt ist.

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Original-Ausgabe hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952, 134.

Erst da offenbart sich das Selbst des Selbst-Bewusstseins. Von Kant in die Reinheit der Vernunft übersetzt, will sagen: mit Unterscheidung des Vorstellungs-Vermögens als transzendentelem. Erst wo es gilt, die Freiheit bis in ihren Grund zu sichern, sie vor den Annahmen der wissenschaftlichen Naturerkenntnis zu retten, wird es nötig, eine Erkenntnis aufzutun, »die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt«². Wenn Kant sie »transzendental« nennt, so keineswegs aus der üblichen Vorstellung eines Überstiegs oder gar eines Jenseits der sinnlichen Erfahrung, sondern als die Möglichkeit des Bei-sich-seins der Vernunft – abgeschieden von der Mannigfalt äußerer Gegenstände. Das ist erstlich der befreiende Stoß gegen die Allherrschaft der natürlichen Zwänge, zugleich die Stiftung philosophischer Wissenschaft aus Begriffen a priori gewesen. Wenn immer noch von Gegenständen, dann jedoch, wie sie in uns sind, als von uns vorgestellte – womöglich: gesetzte.

Genau die Reinheit dieser philosophischen Wissenschaft verlangt als Vorgabe jene σοφία, durch die sich Kant von Rousseau »zurechtgebracht« sehen konnte. Sie beansprucht nicht so sehr die Reinheit der Vernunft, als vielmehr die des denkenden Menschen, der sich von sich unterschieden hat – hier nicht mehr als Heros oder als Heiliger, sondern als Bürger, der er keineswegs schon als Mensch ist. Eben daraufhin war eine von der Philosophie wohlunterschiedene σοφία geltend zu machen, nämlich die der Menschheit des Menschen. Ihrer Aufgabe nach von seiner Vernünftigkeit durchaus verschieden. Entsprechend auch deren Erfüllung von je eigener »Rationalität«. Daraufhin sei behauptet: die Figur einer *ratio* der σοφία setzt ein mit der Term-Sequenz: Maßgabe, Sache, Denken. Dagegen gilt für die Philosophie in jeder ihrer geschichtlichen Epochen zuerst die gegenläufige Sequenz – allerdings mit einer Term- Verschiebung von der natürlichen zur mündlichen und schließlich zur conceptualen Vernunft. Diese ist hier hervorzuheben, weil sich mit ihr auch die kantische Position geltend macht. Die unmittelbare Unverständlichkeit dieser Behauptungen mag, obgleich wiederholt veröffentlicht und erläutert, von der nachfolgenden Konkretion aufgewogen werden.

Wie unterscheidet sich da Rousseaus σοφία von der selbstbewuss-

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1981. A 11.

ten Negativität im Denken seiner aufklärerischen Nachbarn? Durch die Sammlung auf die produktive Gewalt der ihrerseits reinen Einbildungskraft. Dies aus einem Nichts an Bestimmtheit, das schon deshalb nur eingebildet sein kann. Umso entschiedener will sie getrennt sein von den Ausgeburten der allbekannten Phantasien. Dem steht entgegen die Einbildung dessen, was nicht ist: die Einbildung eines Selbst, das eigens geschaffen sein will. Dazu regt nur jenes Nichts an, das in der Produktion des Menschenwesens seine Frucht hat. Also fruchtbar kann aber nicht das Wissen, wie es ist, nicht einmal, wie es zu sein hat, sondern wie es nicht zu sein hat, also erst das Gewissen sein und zwar als das zur Reinheit bestimmte. Seiner Urteilskraft dient Rousseaus Devise: *vitam impendere vero: das Leben dem Wahren widmen*. Das fehlende Selbst bestimmt dazu. Sein Fehl hebt den Schein der Unmittelbarkeit im cartesianischen *penser*, dem Erwägen des Wahren auf. Dem zuvor will es selber unterschieden sein; denn wie es ist, ist es von Heuchelei korrumpiert – solange es den Eingebungen der Eigenliebe statt der Selbst-Liebe folgt.

Welche Tektonik bekundet nun die von ihrem Selbst-Bewusstsein getragene σοφία? Um sie zunächst an der *Nouvelle Héloïse* offenzulegen. Sie beginnt nicht mit den ichlichen Modi des Denkens, sondern mit einer Maßgabe, die sich in der Sprache, genauer: zum Gespräch verdichtet. Es gründet in einer gemeinsamen Gesinnung rückhaltloser Redlichkeit oder rationalitas gegeneinander; deshalb in einem geschlossenen Freundeskreis. Er kann nicht jedermann offenstehen; ist er doch durch ein Vertrauen begrenzt, weil sich die Einzelnen in die Wechselbestimmung freigegeben haben. Wie kommt sie zum Tragen? Anders als durch direkte Ansprache, in der gebrochenen Gegenwart eines Briefwechsels. Das schriftliche Geben und Nehmen des Wortes lässt die Sprecher bei sich bleiben.

Der Kreis des Gesprächs wird sodann von dem anderen Moment der Maßgabe aufgebrochen. Es erschließt die gesellschaftliche Welt der Sprecher. Die macht sich sogleich in einem Widerstreit geltend. Dies wegen der aufkeimenden Liebesbeziehung zwischen einem bürgerlichen Hauslehrer und seiner adligen Schülerin. Deren natürliche Kausalität im so genannten Rechts-Institut der Ehe kann die überkommene Gesellschafts- Ordnung nicht dulden, weil ihr die Unterschiede von Herkunft und Stand maßgeblich bleiben.

Julie ist zunächst zerrissen zwischen ihrer Leidenschaft und ihrer *vertu*. Die zieht sich in den anfänglichen Widerspruch zusammen: »Tu-

gend, ich verabscheue dich, während ich alles für dich tue.« Lässt sich doch die Liebe nicht auf die wechselseitige Empfindung von Individuen einschränken, beansprucht vielmehr eine familiäre Verbindlichkeit, welche sich in dem Vater der Geliebten verdichtet. Rousseau ist keineswegs so naiv, sich über die geltende Sitte mit aufklärerischer Präntention hinwegzusetzen. Die Rücksicht auf die *patria potestas* kann ihre Kraft selbst noch im Gefühl der Tochter behaupten – mit der Folge, dass sie, als eigenwilliges Individuum vernichtet, als Person der Heirat mit dem vom Vater ausgewählten Gatten zustimmt.

Erst ihre ausdrückliche Einwilligung in diesen Riss durch ihre Seele wird ihre Persönlichkeit freisetzen – nämlich im Sinne der sittlichen Selbstbestimmung. Mit dem Verzicht auf Befriedigung ihrer natürlicherweise berechtigten Begierde beginnt, statt der üblichen Durchsetzung des ichlichen Eigensinns, die eigentliche Unterscheidung und Bildung des Selbst. Erst der Schritt vom Gegensatz der gesellschaftlichen Vormeinungen zum Widerspruch in der Person selbst eröffnet die Geschichte, welche die Würde des eigenen Geschicks austrägt; will sie doch als solche eigens bewahrheitet und bewiesen sein. Wie das? Der Gatte nimmt den vormaligen Geliebten seiner Frau als Hauslehrer auf; diese Situation verschärft er noch durch seine längere Abwesenheit.

Nur das in Freiheit bewährte Eheversprechen der Gattin taugt zur Bildung ihres Selbst-Bewusstseins und will, wo es den geschichtlichen Unterschied macht, in Schmerzen geboren sein. Zuletzt ist die Frau gefordert, das eigene Leben zur Rettung ihres Kindes einzusetzen – die Substantialität auch dieses Verhältnisses bezeugend.

Da ist es mit aller bloßen Vorstellung der eigenen Identität vorbei. Im Angesicht des Todes gewinnt Julie die Freiheit, sich zu ihrer ursprünglichen Liebe zu bekennen – mehr noch: zum Ehebruch in der Einbildung. Dies mit dem Eingeständnis, gewollt zu haben, wie es nicht zu sein hat. Da unterscheidet sich das moralische Selbst-Bewusstsein von sich. Es hat auch noch die äußere Sitte als negierte integriert. Das unumwundene Bekenntnis der eigenen Schwäche, dies in Tilgung aller Heuchelei, fordert vom selbstbewussten Einzelnen die größte Kraft: die der Selbstüberwindung zu unbedingter Redlichkeit; sie ist das Herzstück von Rousseaus *rationalitas*. Mit ihr produziert er inmitten einer Gesellschaft von Heuchlern, die gerade als scheinbar selbstbewusste von ihrer Güte überzeugt sind, die Wahrheit über sich selbst. Mit der »Phänomenologie des Geistes« das Eingeständnis: Ich bin böse – nicht das, was mir zu sein bestimmt war. Dies geht allerdings den heutigen

Beschreiben eines vorgeblichen »Phänomens« von Selbst-Bewusstsein nicht einmal in den Hinterkopf.

Die Persönlichkeit ist religiös geworden, jedoch nicht im Sinne einer Confession und ihres überkommenen Gottes, sondern der erfüllten Beziehung des Menschen zu sich selbst, will sagen: zu seiner maßgebenden Menschheit. Die kann ihm nur durch Unterscheidung von sich als Individuum aufgehen – also aus dem Vorgriff der reinen Einbildung von sich. Von solcher Erfahrung der Einzigkeit ist sogar der calvinische Pfarrer am Totenbett Julies ergriffen.

Soweit die Momente einer Bildung, die heutzutage unter ihren Äquivokationen verschüttet ist. Sie sind jedoch nicht so sehr diejenigen des Bewusstseins, als vielmehr eines Menschen von epochaler Dignität gewesen. Seine Maßgeblichkeit hat einst dem sich aus dem Prinzip der Freiheit erschaffenden, deshalb notwendigerweise vorgreifend gedichteten Menschen seine Bestimmung erläutert.

Solche Maßgabe verlangt sodann, die ihr entsprechende Sache einbildend zu produzieren – im Ganzen die methodische Erziehung des gedachten Menschen. Um sie nicht durch Einfälle stören zu lassen, unterstellt Rousseau einen Waisenknaben. Da niemand sich selber aufzuziehen vermag – nicht einmal als Seele –, muss dafür der Unterschied von Zögling und Erzieher eintreten. Der ist aber wohlgemerkt nur ein im strengen Sinne »Hinzugetretenes«, Accidens, des Erziehungsvorgangs – also von verschwindender Bedeutung; er bleibt geschichts-, genauer geschicklos.

Der Zögling ist gehalten, sich ganz aus ihm selber zu entwickeln – will sagen: sich aus seinem Naturzustand herausarbeiten. So ist die Geschichte des Zöglings gerade nicht diejenige seiner Abrichtung, sondern einer hütenden Begleitung bis zu seiner durchgängigen Selbstbestimmung – im Erlernen des Verzichts. Zunächst läuft sie auf seine Selbständigkeit hinaus, nämlich die Fähigkeit, für sich selber zu sorgen. Deshalb soll er schließlich ein Handwerk erlernen und so die äußeren Widerstände der Dinge als Gegenstände begreifen – ihre Substantialität als Vorgabe der Produktion zu würdigen.

In der zweiten Phase muss die einseitige Beziehung auf die äußeren Dinge in die Wechselbeziehung eines Selben mit sich übergehen: in die Phase seiner Leidenschaften. Sie haben die Erregungen von Mensch zu Mensch zu ihrem Element und zwar als versprachlichte – zunächst in einer von der Sitte überfangenen Geschlechtlichkeit. Die wird humanisiert zum sprachlich gestalteten Gefühl von Dankbarkeit und

Freundschaft, für Gerechtigkeit und Güte. Von daher entfaltet jene Kategorie, ausgehend von der Gleichheit der Menschen, das ganze Spektrum ihrer Unterschiede. In deren Erzählung löst sich die eine Geschichte in eine Vielzahl von Begebenheiten auf – vornehmlich Beispiele sittlicher Perversität. Daraufhin macht sich die moralische Meinung geltend.

Als deren maßgebliche Gestalt hat sich aber die Religion, die Sprache der Glaubenslehre eingerichtet. Deren Beurteilung übernimmt ein aufgeklärter Vikar – nicht zuletzt deshalb, weil er am eigenen Leibe die bedrückenden Folgen einer ungeklärten Religion erfahren hat. Er trägt den Zweifel an ihren Überzeugungen aus, verwirft aber den Gehalt an einer wissenschaftsgläubigen Aufklärung. Statt ihrer besteht er auf dem natürlichen Glauben an eine Welteinrichtung aus gerechter Vorsehung. Dessen letzter Grund ist aber die Anerkennung der Moral, wie sie jedem bewusst und in Verdichtung zum Gewissen von absoluter Geltung für ihn ist. Doch erfüllt das noch nicht die Bedeutung des Selbst-Bewusstseins; hängt es doch in seinem Urteil noch der Offenbarungs-Religion statt der natürlichen nach; die beschränkt ihren Kult auf den der allgemeinen Welt-Ordnung – eingebunden in den *Cultus* des Herzens, wie er seine Freiheit vorbildlich in Sokrates und Jesus bezeugt. Dem steht zumal die Überheblichkeit der so genannten philosophes entgegen – deren die Moral zerstörendes Schein-wissen.

Ihrem Intellektualismus gilt die abschließende Klage des Erziehers, dass heutzutage die Sprache der handlungsträchtigen Symbole entkräftet ist – verkümmert zu derjenigen des Raisonnements. Doch »immer zu rasonnieren ist der Wahn der kleinen Geister«. Wo die Religion zerfällt, verfällt die Wechselbeziehung der Menschen der Übergewalt des Privat-Interesses. Vor ihr schwindet sogar seine selbstbewusste Würde. Sie verkommt zum Geschwätz – auch noch der Akademien. Die Literatur hat mit ihrer gesellschaftlich tonangebenden Sprache die Verwurzelung in der Sitte eines bestimmten Volkes verloren. Doch welchen? Nicht des vielfältig beschreibbaren, sondern eines eingebildeten, erdichteten – bestimmt vom Rhythmus des Landlebens, seinen Mühen und Festen. So scheint sich Rousseau in das ersehnte Leben fern von der Großstadt, von der Pariser Gesellschaft zu verabschieden.

Hier bricht das dritte Moment des Terminus der Sache auf. Denn gegen solche Flucht erhebt sich das Erfordernis einer Welt, die erst einmal gestaltet sein will. In ihr muss sich der Zögling als *causa* bewähren. Dies vermöchte er durch die Stiftung einer eigenen Familie.

Dazu gehört aber eine Frau. Diesem vollendenden Moment der zweiten Bildungsphase gibt Rousseau den sprechenden Namen »Sophie« – ein Wesen, das auf durchaus eigene Weise produziert sein will, zur Gattin gebildet.

Ihrem anfänglichen Zustand in Unkenntnis ihres Selbst ist nicht mit einer *eruditio* beizukommen; was sie zu sein hat, ist sie schon. Keine Erziehung ist da angebracht, wohl aber eine Bildung im Sinne ihres Namens. Sie bewahrheitet ihn zunächst durch ihr einnehmendes Wesen. Eben darin hat sie ihre anfängliche Kausalität. Was sie aber vor allem lernt, ist die Tugend. Die ihre ergänzt die männlich erworbene, auf dass der ganzheitliche Mensch erscheine. Dies in Würdigung der eigentümlich weiblichen Gaben als gleichwichtiger. Sie nehmen Rücksicht ebenso auf die öffentliche Meinung wie auf das eigene Gefühl. Religiöse Überzeugungen bleiben da bloß rudimentär, weil ganz auf die Praxis abgestimmt. Da bestätigt sich: sie und nicht die Theorie ist das eigentümliche Feld der σοφία.

Deren Verkörperung will aber gesucht sein – unter einem wenn auch nur erst vorgestellten Leitbild. Entsprechend der künftige Gatte – literarisch als Telemaque ausgemalt. Wo ist er zu finden? Nicht in der Pariser Vergnügungs-Gesellschaft, in der seltsamerweise »das eitle und sterile Glück von Leuten herrscht, die nichts fühlen« – noch einmal: nichts fühlen und so im Sinne der Menschheit des Menschen nur unmenschlich sein können. Sophie hatte »einen Mann gesucht und nur Affen gefunden, sie suchte eine Seele und fand nichts davon«. In dieser Zuspitzung ihrer Erfahrungen zum Gegensatz deutet sich die Gefahr an, dass Sophie in die Unwahrheit des Eigendünkels fällt. Darin bekundet sich der Schein des Selbst-Bewusstseins in seiner Genese von Nichts her – ohne dass es schon zu seiner Wahrheit finden könnte; denn dies verhindert die von der bloßen Illusion noch ungeschiedene Einbildung. Die Erschaffung eines Gatten nach ichlicher Vorstellung bleibt noch gegenständlich bestimmt. Diese tiefste Missachtung seines eigenen Selbst treibt Sophie in die entscheidende Krise. An die Eltern gewendet mit dem absurden Verlangen: »gebt mir einen Mann, getränkt von meinen Maximen«. Noch einmal: von meinen. Sie bekennt zwar ihr Unglück, kann es aber nicht durchschauen. Verdichtet ihr Elend in den Seufzer: »Es wäre besser nicht zu sein, als nur zu sein, um zu leiden.«

Entpuppt sich das Tugendbild ihrer Liebe als anmaßlicher Selbst-Betrug? Sie müßte lernen, ihre Phantasien aus ichlicher Selbst-Affek-

tion von der schöpferischen Einbildung zu unterscheiden. Doch erst einmal verschließt sie sich. Gegenüber den besorgten Eltern bricht sie sogar in den Vorwurf falscher Erziehung aus. Die Liebe zur Tugend schlägt um in Widerwillen. Sie wünscht die anerzogene Moral zum Teufel, durchschaut ihr Unglück nicht als selbsterzeugtes Produkt aus literarischer Vor-Spiegelung.

Erst im Einsturz des narzisstisch gewordenen, weil in der Liebe zur Tugend selbst-verliebten Ichs, bricht mit der Wahrheit über ihre Illusion das echte Selbst-Bewusstsein auf. Gründlicher als das aufklärerische, zumal voltairische. Dessen Kritik setzt es zum bloßen Vorspiel seines Setzens herab. Doch gegen den aufklärerischen Selbstgenuss muss es den Menschen, von dem es Besitz ergreift, bis in das einfache Bewusstsein seiner Identität erschüttern; denn es hat mit seiner cartesischen Stiftung zutiefst gebrochen. Erst mit der Tilgung des Scheins seiner überlieferten substantia kann ihm die Wahrheit des Selbst-Bewusstseins aufgehen – nachdem das unmittelbare Ich sich im strengen Sinne als entmutigt, sogar als gemüt-los oder seel-los erwiesen hat. Doch kann es zum Selbstgefühl des Menschen (!) erwachen, der nun in Wahrheit »rein Mensch« ist. Weil ausgestiegen aus der Sphäre des Gegenstands-Bewusstseins. Nur deshalb gilt: die *raison* hat er nicht schon immer; sie will eigens erworben sein; ist sie doch »die eine der Erwerbungen des Menschen, und sogar eine der langsamsten«³. Nämlich als realisierte.

Hätten die heutigen Nachzügler einer Hermeneutik des Selbst-Bewusstseins noch eine Erfahrung von jenem Aufbruch? Die Leichtigkeit, mit der jedermann jederzeit versichern kann: ich bin mir meiner bewusst, ist vor jenem Selbst verschwunden, das sich als die Wahrheit des Ich unterstellt – aufgebrochen aus seinem bloßen Schein. Das ist nur möglich, sofern die σοφία behaupten kann: das Wahre ist zuerst Subjekt.

Merkwürdigerweise bricht Rousseau seine Darstellung der Krise Sophiens ausdrücklich ab, indem er sich vorhält: »Sollte ich schließlich die Unglückliche malen, wie sie sich noch mehr an ihre Chimäre hängt, [...] langsamen Schrittes auf den Tod zugeht und in dem Moment absteigt in das Grab, da man sie zum Traualtar zu schleppen glaubt? Nein – ich verwerfe diese trübseligen Gegenstände«. Wenn Sophie sich an

³ *Brief an Christophe de Beaumont*. J.-J. Rousseau: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. 4 Bde. Paris 1959–69. Bd. IV, 951.

eine Chimäre hängt, ist nur Eines unabdingbar: dass sie aus dem Er-dichten der Menschheit des Menschen entspringt, also des mit Unter-schied gedachten – nicht aus der Phantasie von Dichtern im üblichen Verstande; den »scheinheiligen«, wie Hölderlin sagen wird.

Schon in der *Nouvelle Héloïse* hatte Rousseau versichert: »Das Land der Chimären ist in dieser Welt das einzig würdige bewohnt zu werden, und solcherart ist das Nichts der menschlichen Dinge, dass außer dem Wesen, das durch sich selbst existiert, es nichts Schöneres gibt als das, was nicht ist«⁴ – jedoch zum Setzen, zum Erbauen in der Einbildungskraft begeistert.

»Sophie hat Geschmack ohne Studien, Talente ohne Kunst, Urteil ohne Kenntnisse« – hat dieses alles von Natur. »Ihr Geist weiß nicht, aber er ist cultiviert, um zu lernen; ein wohl vorbereiteter Boden, der nur das Korn erwartet, um zu fruchten«. Die Begegnung mit der also Substanziierten trifft Emile wie ein Blitz. Mit Verhaltenheit findet er sich in die gewährte Gegenwart ein. Die eigentliche Bewährung ihrer Verbundenheit kommt aber erst mit der Trennung beider – nötig nur, um die Erziehung Emiles zu vollenden. Er soll sich der Fremde aussetzen. Dies in einem Ausland, das sich im Wesentlichen durch die politische Dienlichkeit der Erfahrung definiert – also der Mannigfalt europäischer Lebensart und Staatsverfassung.

Erst die Rückkehr aus solchem Lernen gibt das Recht auf eine Heimat frei – gegründet in der Ehe mit Sophie. Eben darin vollendet sich das dritte Moment dieser *ratio*. Es wendet sich zur Vorgabe für den abschließenden Terminus – nämlich das Denken – in dem ausgezeichneten Sinne einer Einbildung dessen, was sogar im Allgemeinen nicht ist, aber gleichwohl zu sein hat. Das ist die fehlende, jedoch aus dem produktiven Menschenwesen künftige *civitas*. Sie beansprucht das Denken allem zuvor als Urteilskraft und zwar für die ihm eigene Stiftung. Da unterscheidet sich der Bürger vom bloßen Menschen. Der Bürger, wie er seine epochale Wirklichkeit keineswegs schon mit dem so genannten »Spiesbürger« erreicht hatte – nicht einmal im zivilen Umgang einer bürgerlichen Gesellschaft. Vielmehr erst in einem Gemeinwesen, wie es eigens aus Freiheit als *Princip* gesetzt ist. Ihm wird bis in seinen Grund durchsichtig, wie es nur ein selbst-produziertes sein kann. Denn erst aus ihm erhellt, wie und warum das *corpus politicum* letztlich ein selbst-bewusstes sein muss und kann.

⁴ Rousseau: *Œuvres complètes*, Bd. II, 693.

Aber welches Selbst beansprucht diese σοφία letztlich? Mit einem Wort: das der Liebe zum Vaterland; also nicht nur dessen, zu dem sich die wesentlich einzigartige Persönlichkeit bildet (Julie), nicht nur die in methodischer Erziehung betreute Person (Emile), sondern jene »öffentliche Persona«, die das Vaterland mit seinen Ansprüchen an den Bürger ist. Wie konstituiert sie sich? In der Freiheit des Gesellschaftsvertrags; er beweist absolute *Causalität* in seiner Gesetzgebung – nicht mehr im Bund mit dem Willen eines göttlichen Hirten, sondern allein aufgrund eines imaginierten Vertrags-Schlusses im gemeinsamen Interesse aller Beteiligten. Nur deren gemeinschaftlicher Wille stiftet Verbindlichkeit. Er unterstellt zwar die Menschen, wie sie sind, unter dem Gesetz aber, wie sie sein können. Ihre gemeinsame Welt wird bestimmt von dem, »was das Recht gestattet, und dem, was das Interesse vorschreibt«⁵. Der Vertrag überwindet die Trennung von Gerechtigkeit und Nützlichkeit im Tun und Lassen der Menschen oder dessen, was für alle an sich gut ist und was den Einzelnen gut dünkt. Verbunden durch die Urteilskraft eines bürgerlichen Selbst-Bewusstseins, produziert in einer gemeinsamen Setzung.

Deren erstes Moment nimmt die letzte Bestimmtheit des vorigen Terminus auf – aus der »Sache« zum »Denken«, näher: in seine Kausalität übersetzt. Es vollendet die so genannte Reformation: »Man wird zu einem neuen Wesen, frisch aus den Händen der Natur – nicht des Schöpfers – hervorgegangen«; aus ihr, »wie sie einem die Freiheit gegeben hat, um Gutes zu tun, das Gewissen, um es zu wollen, die Vernunft, um es zu wählen«. Eben diese Dreiheit verlangt eine Renaissance des Denkens aus der Gewissheit: jene Freiheit ist von der Gesellschaft verwirkt; denn ihr Mensch ist denaturiert. Die Freiheit fehlt. Wem denn? Etwa dir und mir? Nur beiläufig; sicher jedoch der *persona* des Gemeinwesens.

Der wahre Ursprung des Menschen ist nur der Einbildung, ihrer »Dichtung« zu entnehmen. Da steht er unmittelbar in der Not, sich zu erhalten. »Seine ersten Sorgen gelten dem, was er sich selber schuldet«.⁶ Darin wird er sein eigener Meister. Mit solcher Selbstständigkeit von Natur erwirkt er aber noch nicht seine Freiheit. Braucht er sie überhaupt? Erst, wenn ihm seine Knechtschaft als Vergesellschaftetem aufgeht. Sie zu brechen, kann nur die Tat der Unterscheidung des

⁵ Rousseau: *Du contrat social*. Amsterdam 1762, 3.

⁶ Ebd.

Selbst-Bewusstseins vom Bewusstsein erbringen. Doch welchen? Nicht schon des emanzipatorischen der so genannten Aufklärung, sondern jenes, das die Menschheit des Menschen eigens bewahrt hat. Erst da wird denn auch die Menschenwürde nicht als gottgegeben, sondern als gesetzte begriffen. Sogar im Anhalt an einem Selbst, das sich das Ich des Einzelnen untergeordnet hat. Deren allzu gewöhnliche Revolte aus dem Eigensinn befeuert nur den Schein einer Erneuerung des Menschen.

Rousseaus Anliegen ist nicht, die Gesellschaft aufzuheben, was sinnlos wäre, sondern ihr eine Form zu geben, »die mit aller gemeinschaftlichen Kraft die Person und die Güter jedes Vergemeinschafteten verteidigt und durch die jeder, indem er sich mit allen vereinigt, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt, wie zuvor« – nämlich im Naturzustand. Er will über die Mitte der Vergesellschaftung mit sich selbst zusammengeschlossen sein. Deren Wider-Natur wird so zur verschwindenden Mitte eines Schlusses bestimmt. Sie kann aber nur unter der Bedingung der »völligen Entäußerung jedes Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft«⁷ verschwinden. Erst die reinigende Kraft dieses Verzichts stellt die Gleichheit Aller – wohl-gemerkt nicht als Menschen, sondern als vertragsbewusster Bürger her. Da ist niemand privilegiert. Jedoch kann das »alle« nicht den Pöbel einschließen, der sich solchem Verzicht verweigert – mit Marx gesprochen: »das Lumpen-Proletariat«.

Rousseaus Entwurf der politischen Verfassung bewährt ihre Vernunft sogleich mit der Paradoxie, dass ein jeder, »indem er sich allen gibt, sich niemandem gibt«.⁸ Er kann als selbstbewusster zu niemandes Knecht werden. »Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und alle seine Macht unter die höchste Weisung des Allgemeinen Willens; und wir empfangen in corpore jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen«.⁹ Dem Willen der öffentlichen *persona* unterworfen, welche sich einst *civitas* nannte, jetzt Republik. In passiver Bedeutung ist sie der Staat, in aktiver die Obrigkeit. Doch wohl-gemerkt ist die Republik nicht von gleicher Dignität wie die anfängliche Persönlichkeit. Während diese auf dem Boden der Natur in die Unsterblichkeit des

⁷ Ebd. 18.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 19.

dichterischen Wortes eingeht, bleibt jene – anders als seine σοφία – dem Zerfall ausgesetzt.

Das *corpus politicum* ist sterblich, neigt zur Desintegration. Zum einen vom *moi commun* gebildet, zum anderen von der *volonté générale*. Dessen Ordnung ist heilig, will sagen: unantastbar und so auch der Vertrag, der sie setzt – verbürgt vom Souverän. Dieser verdankt sich allein der Anerkennung als höchster Ursache.

Wenn Rousseau hier schließlich die Idealität des Bürgerlichen Gemeinwesens von seiner Realität unterscheidet, so hinsichtlich des Besitzes seiner Teilhaber. In ihm wird jeder für die Mitbürger gegenständig. Weil er strittig ist, muss er die Bedeutung eines Rechtsgutes annehmen. »Man achtet in diesem Recht weniger das, was einem anderen gehört, als das, was einem selber nicht gehört«¹⁰. Der Besitz will nämlich als Eigentum einer Person geachtet sein – bezogen auf ein Ich, dessen Eigentum den Verzicht auf alles Sonstige bedingt.

Als letztlich strittiges hat das weltliche Moment der *ratio* des Denkens seine Ergänzung am geschichtlichen. Das Subjekt des Gemeinwesens bleibt nämlich gerade als souveränes gefährdet, weil aufhebbar. Der Allgemeine Wille erhält sich nur in einer beständigen Selbst-Setzung. Seine Übertragung auf ein anderes Subjekt würde bedeuten: er ist substanzlos geworden, entseelt. Im Tod des Souveräns verlöre sich das dritte und letzte Selbst des Selbstbewusstseins.

Das *corpus politicum* ist ein künstliches, will deshalb zuletzt mit dem gesetzgeberischen Wort als seinem sprachlichen Moment begabt sein. Seine Maßgabe erfordert die Wechselbeziehung von Regierung und Regierten, deshalb »Vereinbarungen und Gesetze, um die Rechte mit den Pflichten zu vereinen und so die Gerechtigkeit an ihren Gegenstand zu bringen«.¹¹

Aber wie? Gegen ihren scheinbaren Grund in der Natur ist hier nur vom Allgemeinen Willen auszugehen. Ihm gegenüber steht der Wille aller, der sich in die Einzelwillen besondert. Die Mitte zu ihm hält der Wille der Mehrheit. Das ist der Ort der Gesetze. Nicht mehr stiftend wie der Allgemeine Wille, sondern fortwährend ändernd. Erst auf ihn hin definiert sich die Republik: »Jeder Staat, der durch Gesetze regiert wird [...] Da regiert allein das öffentliche Interesse und die res

¹⁰ Ebd. 26.

¹¹ Ebd. 48

publica ist wahrhaft eine res«. ¹² Zu ihrer Einrichtung bedarf es der Führung eines Gesetzgebers, nicht Machthabers. Er muss sich auf die Vorzüge einer Verfassung in einem bestimmten Volk verstehen. Es bedarf höchster Vernunft und Menschenkenntnis, um das Wort des Grund-Gesetzes, also was heilig sein soll, zu erfinden. ¹³ Über-menschliche Urteilkraft. Ihre »Diktate« sind die eigentliche Dichtung der Epoche.

Der Gesetzgeber führt das Wort eines selbst-bewussten Subjekts. Er muss die Tragfähigkeit seines Volkes für die Freiheit einschätzen können. Da ist die demokratistische Unterstellung absurd, dass alle Menschen, gleich welcher Kultur, die bürgerliche Gesetzmäßigkeit übernehmen könnten. Nicht einmal im europäischen Horizont sind flächendeckende Imitate des Subjekts angebracht. »Peter der Große hatte eine imitative Begabung; er hatte nicht die wahre Begabung (génie) – jene die erschafft und alles macht von nichts her. Er hat seine Untertanen gehindert, jemals das zu werden, was sie hätten sein können, indem er sie überredete, sie seien, was sie nicht sind« ¹⁴ – also ihre Urteilkraft durch eine Selbsttäuschung beeinträchtigt hat.

Der Gesetzgeber stützt sich nicht auf Gewalt, sondern auf eine Weisheit, die seinen Setzungen vorgreifen muss. Nur so kann sein Werk den Widerstand ertragen, der seine Geltung gefährdet. Unantastbar bleibt nur die Menschheit des Menschen. Alles sonstige bleibt veränderbar. Allein der selbstbewusste Staat kann den Streit der Meinungen und also die Selbstbehauptung der Individuen mäßigen. In einem die »vollkommene Unabhängigkeit des Bürgers von allen anderen, und seine äußerste Abhängigkeit vom Gemeinwesen; denn es gilt nur die Kraft des Staates, welche die Freiheit seiner Glieder verbürgt«. ¹⁵

Abhängigkeit und Unabhängigkeit tragen in ihrer Wechselbeziehung die »konkrete« Bürgerliche Freiheit aus. Sie stützt sich umso weniger auf deren Verschriftlichung als ihr Herzstück das unablässig urteilende Denken ist; es »macht die wahrhafte Konstitution des Staates aus; nimmt täglich neue Kräfte an; welches, wenn die anderen Gesetze altern mögen oder verlöschen, sie wiederbelebt oder ersetzt, ein Volk im Geiste seiner Stiftung bewahrt und unmerklich die Kraft der Ge-

¹² Ebd. 51.

¹³ Ebd. 55.

¹⁴ Ebd. 61.

¹⁵ Ebd. 75.

wohnheit derjenigen der Autorität unterstellt«. Nur so wird das Rechtsempfinden gleichsam »logisch«. Der große Gesetzgeber muss sich mit dem Verhältnis oder der *ratio* von allgemeiner Sittlichkeit und einzelner Meinungen »insgeheim ständig beschäftigen« – will sagen: auf die Eingängigkeit der Gesetze für den einzelnen Bürger achten. Deshalb muss sein Denken ein Bauen sein, das zuerst die tragenden Teile der Tektonik entwirft und so dem Wachsen einer Sitte dient.

Die entsprechende Regierung weiß: »Jede freie Handlung hat zwei Ursachen, die zusammenwirken, um sie zu produzieren, eine moralbestimmte, will sagen: der Wille bestimmt die Handlung, und eine naturbestimmte, will sagen: sie auszuführen«. Dem entspricht die Unterscheidung des *corpus politicum* nach Legislative und Exekutive – beide vom Geist der Verfassung getragen. Geist deshalb, weil gerade dieser Körper ein Selbst-Bewusstsein entwickelt. Er hat den substantiellen Unterschied von *mens* und *corpus* überwunden. Die Bürgerschaft ist als solche »geistig«, schließt die Entwicklung des Denk-Terminus aber noch nicht ab. Er bedarf noch der Rücksicht auf den Widersacher, wie er in der überkommenen Religion, zumal in ihrer Gehorsams-Forderung nachglimmt. Deren alttestamentliche Prägung droht immer wieder, den Gesellschafts-Vertrag zu entstellen. Eben dies erfordert die fortwährende Bildung der Urteilskraft des Bürgers im *Princip* der Freiheit. Dem ist die repräsentative Demokratie nicht gewachsen. Der Verzicht auf das eigene Urteil in politischen Entscheidungen hebt nicht so sehr das Ich und seine Meinung, sondern das wahre Selbst auf.

Erst Rousseaus abschließende Fassung der *religion civile* bringt die Architektonik des Staatswesens ins Reine. Die Ähnlichkeit in den Namen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie mit der bisherigen Religiosität als christlicher im Prinzip gebrochen hat – zum einen mit ihrem herrschaftsdienlichen Raisonement, zum anderen mit dem Gefühl des so genannten Enthusiasmus. Nach beiden Seiten war der Beginn der Epoche kompromittiert.

Wenn sich dagegen die *conceptuale Philosophische Wissenschaft* geltend macht, so dem zuvor die eigentümliche σοφία der Epoche, nämlich jene, die Rousseau, Schiller und Hölderlin erdichtet haben. Da sich über sie der Schatten Kants, Fichtes und Hegels gelegt hatte, wurde sogar sie von den Besinnungsgestalten der Moderne verhüllt. Das Gedächtnis der Gegenwart jedoch gibt den Blick auf das Vollbrachte ebenso von σοφία wie Philosophie frei.

Zu deren Beginn hat Rousseau das produktive Wesen des Menschen gewürdigt und zwar aus seiner Einbildungskraft. Dem antwortete das neue Staatswesen 1794 in Gestalt eines Festzugs der National-Versammlung mit dessen Apotheose. Bei der Versinnbildlichung seines Gesamtwerks zeigte man unter seinen Schriften genau die von uns bedachten und zwar in der hier erinnerten Abfolge. Ein schöner Beweis von Vernunft-Instinkt, wie Hegel das genannt hat.

Wozu aber hier und heute unser Beispiel einer logotektonischen Erschließung? Sie verweist auf die Gesamt-Architektonik der rationes unserer Tradition. Da erfrischt sich das Denken an der Gewissheit, dass die Freude des denkenden Bauens, eines neu erwachenden »Logozentrismus« nicht unmöglich ist.

Besiedelt er erneut ein »Land der Chimären« oder »das Reich der Schatten«? Daraufhin die unter Submodernen beliebte Gegenfrage: Why not? Inmitten der Angst vor dem Denken, in die Beckett mit einer offenkundigen Paradoxie hineingestoßen hat: Imagination dead imagine. Hier wird erneut einer Unterscheidung des Einbildens und so auch der Freiheit des Denkens das Wort geredet – trotz seiner heutzutage vorherrschenden Installationen. Bricht da eine neue Verrücktheit auf? Bestärkt durch die alte auch des Doms zu Köln. Jedoch wie er gehalten von seinem logotektonischen Gedächtnis und also eine Verrücktheit mit dem schönsten Grund.