

Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht

Platons Symposion
und seine Wirkung in der Renaissance,
Romantik und Moderne

Herausgegeben von
STEFAN MATUSCHEK

Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht

Platons Symposion
und seine Wirkung in der Renaissance,
Romantik und Moderne

Herausgegeben von
STEFAN MATUSCHEK

Maximilian Bergengruen

Von der schönen Seele zum guten Staat

Jean Pauls Synkretismus der Empfindsamkeit (Platon, Rousseau, Jacobi)

I. Liebe zur Pflicht

In der sogenannten zweiten Vorrede zu *Julie oder die neue Héloïse* (1761) verweist „Rousseau“ seinen Gesprächspartner auf die Unterschrift eines Kupferstichs: „Das Vertrauen schöner Seelen“. Der Gesprächspartner repliziert: „Die schönen Seelen! – Ein treffliches Wort“ (Julie 10).¹ Ein treffliches Wort für eine merkwürdige Einrichtung: Das Bündnis der schönen Seelen ist eine entsexualisierte *ménage à trois*. Sie entsteht, weil Herr von Woldemar den Liebhaber seiner Frau, Saint Preux, einlädt, mit ihnen in Clarens zu leben. Hinter dem riskanten Unternehmen steckt eine ausgeklügelte Moraltheorie. Von Woldemar erläutert:

Ich erfuhr [...], daß nicht Eigennutz [intérêt], wie ich geglaubt hatte, die einzige Triebfeder menschlichen Handelns ist [...]. Ich sah, daß des Menschen allgemeine Wesenbeschaffenheit eine an sich unschuldige Eigenliebe [amour-propre] ist, die erst durch die Umstände, welche ihr eine bestimmte Richtung geben, gut oder böse wird. (Julie 513)

Ein Gedanke aus dem Naturrecht: Um dem amour-propre die richtige „Richtung“ zu geben, muss er mit den Interessen der Gemeinschaft harmonisiert werden.² In diesem Falle geschieht dies durch das Gebot der Öffentlichkeit oder Transparenz.³ Von Woldemar: „Mein Grundsatz ist es, daß zwischen Freunde

¹ Ich zitiere unter der Sigle ‚Julie‘ nach der ersten deutschen Übersetzung: *Julie oder die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*. Gesammelt und herausgegeben durch Jean-Jacques Rousseau, übers. von J. G. Gellius, hg. und überarbeitet von D. Leube, München ²1988. Wie auch bei Zitaten aus dem Gesellschaftsvertrag werden philosophisch relevante Begriffe auf Französisch angegeben. Ich zitiere dabei aus: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, hg. von B. Gagnebin et al., Paris 1961ff., Bd. II und III.

² Rousseaus Rekurse auf das Naturrecht, vermittelt durch Jacques Abbadié, werden abgehandelt bei Friedrich Vollhardt, *Die Romanprojekte Friedrich Heinrich Jacobis. Empfindsamkeitskritik, Sprachkonzeption und Moralreflexion in der Auseinandersetzung mit Rousseau*, in: *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, hg. von H. Jaumann, Berlin, New York 1995, S. 79-100, hier S. 91ff.

³ Hans Robert Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt ²1984, S. 611ff.; Roland Galle, *Geständnis und Subjektivität. Untersuchungen zum französischen*

keine Geheimnisse treten dürfen“ (Julie 534), weil „der erste Schritt zum Laster [...] der [ist], aus unschuldigen Handlungen Geheimnisse zu machen“ (Julie 443).

Die Pflicht zur Öffentlichkeit schließt die Leidenschaften nicht aus. Sie sind vielmehr eine notwendige Bedingung für den Bund (auch Herr von Woldemar hat eine einzige Leidenschaft: Julie; Julie 514), sie müssen nur, wie von Woldemar hinzugefügt, „in eine gewisse Ordnung“ gebracht – also reguliert – werden (Julie 517).

Das Bündnis schöner Seelen basiert also auf der Transformation der Liebe zur „Liebe zu ihrer Pflicht [amour de son devoir]“ (Julie 514). Die erfüllte Pflicht hat nach von Woldemar die gleichen Vorteile für den Handelnden wie die erfüllte Liebe – und ist außerdem mit den Interessen der Gemeinschaft vereinbar. Herr von Woldemar verspricht sich von seinem Projekt nicht nur einen Nutzen für Julie und Saint-Preux, nämlich das „Glück“, geheilt zu werden (Julie 436 und 517), sondern auch für sich und seine Ehe: „Vielleicht schöpfen wir eines Tages aus unsrer Fürsorge größern Nutzen [avantage], als Sie jetzt glauben“ (Julie 448).

Das Projekt der Liebe zur Pflicht ist jedoch nicht nur auf das Freundschaftsbündnis der schönen Seelen bezogen. Der ökonomische Hausstand der Familie von Woldemar funktioniert nach genau den gleichen Prinzipien der Harmonisierung von einzelnen und übergeordneten Interessen. Die Bediensteten werden für ihre gute Arbeit überproportional bezahlt – und diese Praxis zahlt sich für das Gemeinwesen wieder aus: Die „Mehrkosten“ werden durch die Leistungen „reichlich vergüte[t]“ (Julie 466). Ähnliches gilt für die ‚Judicative‘. Am scherzhaft so genannten „Gerichtstag“ (Julie 486), an dem wiederum das Prinzip der Öffentlichkeit gilt (niemand darf in Abwesenheit eines Beklagten etwas Schlechtes über ihn aussagen), kann Julie die Parteien deswegen loben, weil bei ihnen „die Liebe zur Pflicht [amour du devoir] und Gerechtigkeit [...] den besonderen Neigungen [affections particulières] vorgeht“ (Julie 486). Die kommunikative Praxis dieser Präzedenz, der Ausschluss der üblen Nachrede, kommt, wie Saint-Preux mitzuteilen nicht vergisst, der Liebe des Einzelnen zu sich in höherem Maße zugute.

Den Beschreibungen Saint-Preux' in einem Brief an Eduard ist zu entnehmen, dass er das bei von Woldemar und Julie kennen und schätzen gelernte Prinzip der Liebe zur Pflicht nicht nur auf die intime Freundschaftsbeziehung und das „Haus“ angewandt sehen möchte, sondern auch auf das „Staatswesen“ (Julie 482).⁴

Roman zwischen Klassik und Romantik, München 1986, S. 137ff.; Vollhardt, Romanprojekte (wie Anm. 2), S. 96f.

⁴ Es handelt sich um eine Genese des Rechts, wie man sie auch im *contract social* (I.2) nachlesen kann. Dort wird die Familie als Urgesellschaft bezeichnet, die allerdings im *status civilis* keine eigenständige Rechtsform mehr darstellt. Die soziale und rechtliche Seite der schönen Seele wird in der neueren Forschung, die stärker die Ästhetik berücksich-

Der Transfer von der schönen Seele zum guten Staat wird in dem Brief an Eduard nicht mehr ausgeführt. Wir finden ihn in dem ein Jahr später veröffentlichten, jedoch wesentlich früher entwickelten *Gesellschaftsvertrag*, laut dem „jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens [volonté générale]“ stellt.⁵ Die Veräußerung der Freiheit durch die Einzelnen ist jedoch (wie in der familiären Situation des Hauses auch) „einzig zu ihrem Nutzen [utilité]“.⁶

Die von Meyer-Krentler und Luhmann festgestellte Differenzierung⁷ von kleiner und großer Gesellschaft im Hinblick auf die Moral und das Recht in der Mitte des 18. Jahrhunderts stimmt also bei Rousseau nicht – und auch nicht bei Jean Paul. Dieser zeichnet die Entwicklung vom Liebesbund zum Staatswesen nach, nicht jedoch ohne das Konzept synkretistisch durch Rückgriffe auf Jacobi und Plato zu modifizieren und es gleichzeitig als ästhetisches Modell zu präsentieren.

II. Der Satiriker und Platons schöne Seele

Von Jean-Jacques Rousseau zu Johann Paul Friedrich Richter, der sich in Anlehnung an sein Vorbild bald Jean Paul nennen wird. Der materialistisch-satirische Erzähler⁸ der *Teufelspapiere* (1789) gibt vor zu beweisen, dass die

tigt, nicht thematisiert. Vgl. Ralf Konersmann, Die Liebhaber der Keuschheit. Der neuplatonische Begriff der Seelenschönheit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39 (1991), S. 1145-1160; ders., Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), S. 144-173; ders., Seelenschönheit als Weiblichkeitsideal. Versuch, ein Mißverständnis aufzuklären, in: Psychologie und Geschichte 5.1/2 (1993), S. 94-109 und Robert E. Norton, The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century, Ithaca, London 1995.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, hg. und übers. von H. Brockhard und E. Pietzcker, Stuttgart 1977, Buch I, Kap. 6, S. 18.

⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag (wie Anm. 5), I,2, S. 7. Dies gegen Jauß, Ästhetische Erfahrung (wie Anm. 3), S. 608ff., der die *Neue Héloïse* als literarisch-versöhnendes Gegenmodell zum Gesellschaftsvertrag liest.

⁷ Meyer-Krentler, Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur, München 1984, S. 42; Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1981, Bd. I, S. 148. Zur Modifikation dieser Position vgl. auch Friedrich Vollhardt, Freundschaft und Pflicht. Naturrechtliches Denken und literarisches Freundschaftsideal im 18. Jahrhundert, in: Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, hg. von W. Mauser, B. Becker-Cantarino, Tübingen 1991, S. 293-309, hier S. 295ff.

⁸ Bei der Frage nach dem philosophischen System des jungen Jean Pauls ist die Forschung geteilter Meinung: Es gibt eine Richtung, die den Satiriker Jean Paul den Materialismus ganz ablehnen lässt: Wilhelm Schmidt-Biggemann, Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte, München 1975, S. 50ff.; Engelhard Weigl, Aufklärung und Skeptizismus. Untersuchungen zu Jean Pauls Frühwerk, Hildesheim 1980,

Versprechungen des Spiritualismus, auf den sich die Empfindsamkeit beruft, einem leblosen Stück Holz in Gestalt einer Frau zukommen. Hinter der *simulatio* steckt jedoch das Interesse, die Theorien als so grotesk darzustellen, wie es der Gegenstand ist, an dem sie abgehandelt werden.

Auch vor der platonischen Liebe der schönen Seelen macht der Erzähler nicht halt. Er behauptet, dass es von jeher sein Interesse gewesen sei, „Damen von Holz zusammen[zu]setzen“, um der „platonischen Liebe wahre Dienste“ zu leisten. Und weiter:

[...] die platonische Liebe fodert [...] nicht sowol den Körper irgend einem Menschen ab, als seine so schöne *Seele*. Es ist aber ein betrübtes Schicksal für Damen und für ieden, daß es, wenn man sie ungemein platonisch liebt, nicht lange währet, und die grösten Denker saßen deswegen bis nach Mitternacht auf, um die Ursache davon aufzuiagen; allein ich hörte noch nicht, sie hätten etwas herausgebracht. (JP II.2, 418)⁹

Der Erzähler schlief wohl bis zum frühen Morgen nicht und hat so die Lösung für die Kontinuität der platonischen Liebe gefunden: Man darf sich auch als platonischer Liebhaber getrost auf den Körper konzentrieren. Denn:

Nichts bringt wol grössere Vorstellungen von der *innern* Schönheit, in die sich der petrarchische Liebhaber sehr verlieben muß, bei als die *äussere* und mit dieser wächst in Einem fort die Liebe für iene. (ebd.)

Die Theorie der Analogie von äußerer und innerer Schönheit bannt die Gefahr, dass die so modifizierte platonische Liebe nur ein rein sexuelles Begehren ist:

Nennt man freilich die Seelenliebe mit Plato die *Flügel* der Seele, und die Körperliebe, dieses bekannte Anhängsel derselben, mit mir den *Schwanz* der Seelenflügel, so wie gewissen Schmetterlingsflügeln ein langer Schwanz ansitzt: so würde ich mich allerdings mit unnöthigen Besorgnissen martern, wenn ich dächte, auch lebloser Damen Seelenflügel würden am Ende so fatal geschwänzt. (ebd.)

S. 166ff. und 175ff. und Monika Schmitz-Emans, Der Bau des wahren Luftschlosses. Studien zur Leibniz-Rezeption des jungen Jean Paul, in: JbJPG 20 (1985), S. 49-89, hier S. 67f. Eine andere Richtung hält den jungen Jean Paul cum grano salis für einen Materialisten: Weigl (wie oben) [sic], S. 133ff., der den Materialismus sozial deutet. Dezidiert in Richtung Materialismus argumentiert Burkhardt Lindner, Jean Paul. Scheiternde Aufklärung und Autorrolle, Darmstadt 1976, S. 99, der bei Richter „vulgärmaterialistische“ Tendenzen findet, und Peter Sprengel, Maschinenmenschen. Ein zentrales Motiv in Jean Pauls Satire, in: JbJPG 12 (1977), S. 61-103, hier S. 78ff. Ich stimme der zweiten Forschungsrichtung zu, allerdings mit der Einschränkung, dass Richters Materialismus nicht absolut zu setzen ist. Meiner Ansicht nach wird man Jean Paul nur gerecht, wenn man – wie ich es in diesem Aufsatz versuche – mit zwei komplementären literarischen Theorien und zwei davon nicht zu trennenden philosophischen Systemen arbeitet.

⁹ Ich zitiere unter der Sigle ‚JP‘ nach der Ausgabe: Jean Paul, Werke, hg. von Norbert Müller, 10 Bde., München 1959-1985, unter der Sigle ‚HKA‘ nach der Ausgabe: Jean Paul, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von E. Berend und G. Müller, Weimar, Berlin 1927ff.

Die körperlichen Reize verweisen auf die inneren, und die Puppen haben körperliche Reize – daraus muss man schließen, dass man die Puppen auch platonisch lieben kann. Die Theorie der Seelenliebe ist dadurch satirisch ad absurdum geführt.

Es ist jedoch aufschlussreich, dass der Satiriker Richter mit dem Begriff der schönen Seele nicht nur den empfindsamen Diskurs, sondern auch den platonischen Hintergrund thematisiert. In den zitierten Passagen wird detailliert auf Gedankenfiguren aus dem *Symposion* und dem *Phaidros* angespielt. Zuerst der Mythos von der Schau des Seienden (*Phaidros* 248a ff.). Durch ihre Flügel, genauer: das Gefieder, hat die Seele vor ihrer Verkörperung eine zumindest unvollkommene Anschauung des Seienden erhalten. Die Erfahrung der irdischen Schönheit und der dadurch entfachte Eros regen den Menschen an, sich an die damals geschauten Ideen zu erinnern (*Phaidros* 250bc).¹⁰ Die göttliche Gerechtigkeit und die Besonnenheit ist in hiesigen Abbildern kaum zu erkennen, ihr Bild wäre auch zu hell für das menschliche Auge. Die irdische Schönheit hingegen ist als ein εἶδωλον des ehemals Geschauten verfügbar (*Phaidros* 250cd). Ein *Betrug* also, oder genauer: eine *kalkulierte Verwechslung*, die den Menschen zur wahren Erkenntnis des göttlichen Weisen, Schönen und Guten (*Phaidros* 246e) auffordert.

Der Gedanke, dass es der δαίμων Eros ist, der – neben dem Widerspruch (εὐαντιωσις, vgl. *Politeia* 436b)¹¹ – den Menschen zur Erkenntnis der Ideen anregt, wird auch im *Symposion* erörtert. Er ist, wie der Philosoph Sokrates¹², der Katalysator für die Zeugungslust (*Symposion* 206de). In der Zeugungslust wird die (geistige und körperliche) Unsterblichkeit verwirklicht. Die körperliche Unsterblichkeit ist die Fortpflanzung, die geistige der literarische Ruhm der Dichter, Philosophen und Gesetzgeber (*Symposion* 209a).

Die epistemologischen Probleme, die bei der Kalokagathie (des Zeugens des Guten im Schönen) auftreten, nämlich die Überkreuzung von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis, werden bei Platon mitberücksichtigt: Die Erkenntnis des Schönen basiert auf einer Einheit, die die Wahrnehmung allein nicht herstellen kann. Die Wahrnehmung geht auf das Einzelne: die Schönheit eines Körpers oder einer Seele. Der Schauende muss jedoch – und hier beginnt der Weg über die Wahrnehmung hinaus – das vielfältige (oder genauer: das allgemeine, in der Einheit eines Mannigfaltigen bestehende)¹³ Schöne erkennen

¹⁰ Vgl. Andreas Gräser, *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles (=Geschichte der Philosophie Band II, hg. von W. Röd)*, München²1983, S. 167.

¹¹ Vgl. Arbogast Schmitt, *Das Schöne. Gegenstand der Anschauung oder der Erkenntnis?*, in: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 17f. (1987f.), S. 272-296, hier S. 285.

¹² Vgl. Rudolf Rehn, *Der entzauberte Eros. Symposion*, in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*, hg. von T. Kobusch et al., Darmstadt 1996, S. 81-95, hier S. 88.

¹³ Vgl. Arbogast Schmitt, *Klassische und platonische Schönheit. Anmerkungen zu Ausgangsform und wirkungsgeschichtlichem Wandel des Kanons klassischer Schönheit*, in: *Klassik*

(Symposion 210c) – erst bei den Körpern, dann bei den Seelen. So kann er erfahren, was das Schöne ist, nämlich die Einheit in einer diffusen Vielfalt von Erscheinungsformen.¹⁴ Durch die Herausforderung einer intellektuellen Leistung wird das Schöne zum Gegenstand der *νοησις*.¹⁵

Rezeptive und produktive Seite werden dabei zusammengedacht: Die Erkenntnis des Schönen ist eine dialektische Erhebung von Objekt und Subjekt¹⁶ (Phaidros 253b). Die Stiftung der Einheit innerhalb der mannigfaltigen Sinneswahrnehmung des Gegenüber ist eine Leistung, die die Schönheit im Erkennenden selbst hervorruft. Die Erkenntnisleistung des Schönen außerhalb impliziert also die Ausbildung des eigenen Schönen und – in der Metapher des *Symposions* – die Erzeugung des Guten im Schönen (Symposion 206b).

Zurück zum Satiriker Richter. Selbstverständlich muss der Erzähler der *Teufelspapiere* – „Vulgärmaterialist“¹⁷ der er ist – die Gedankenfigur der schönen Seele ablehnen, da sie das Zentrum oder zumindest ein Zentrum der von ihm damals bekämpften Empfindsamkeit ist. 1783, in den *Grönländischen Prozessen*, reflektiert Richter das Verhältnis von Empfindsamkeit und Satire so: Beide Gattungen bzw. Schreibweisen sind – quasi als natürliche Gegner – aufeinander angewiesen: Die „tode Sprache der weinerlichen Makulatur“ wird von der Satire zwar „hingerichtet“ (JP II.1, 557), allerdings ist diese auch auf jene angewiesen, da sie ihren wichtigsten Gegner darstellt (und die Satire ohne Gegner nicht leben kann). Der erste „Untergang“ der Empfindsamkeit, den Richter auf 1772f. datiert, gab auch der „Satire einen unheilbaren Stos“ (ebd.). Und ihre Wiederbelebung, die ungefähr mit der von Sauder datierten ersten Sterne-Welle zusammenfällt¹⁸ (die zweite wird Richter als Jean Paul, wenn auch satirisch reflektiert, selbst mitmachen), „gefiel den deutschen Schönen zu unserm unersezlichen Schaden nur auf eine kurze Zeit“ (ebd.).

Kurz vor der eben zitierten Äußerung aus den *Grönländischen Prozessen* hatte Richter sich in den *Rhapsodien* (Entstehungszeit: 1780-1782) ganz anders geäußert. Hier, in einem empfindsamen Text, ist es die körperliche Liebe, der nur eine kurze Dauer beschieden ist. Sie wird „alt wie der Körper, grau wie das Haupt“ (JP I.1, 304). Zwar wird die Liebe der schönen Seelen auf Erden nicht mehr für möglich gehalten („*o! schöne Zeit, wo der Arm der Liebe noch die Vernunft zu angenehmen Träumen einwiegte*“; ebd.), dafür aber, ganz im Tone der Empfindsamkeit, für das Leben nach dem Tode reserviert:

im Vergleich. Normativität und Historizität europäischer Klassiken, hg. von W. Voßkamp, Stuttgart 1993, S. 403-428, hier S. 417.

¹⁴ Ebd., S. 420.

¹⁵ Vgl. Schmitt, *Das Schöne* (wie Anm. 11), S. 291.

¹⁶ Rehn, *Eros* (wie Anm. 12), S. 93.

¹⁷ Lindner, *Jean Paul* (wie Anm. 8), S. 99.

¹⁸ Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Bd. I, Stuttgart 1974, S. 234.

Und dan wird nach diesem Leben deine Geliebte deine Freundin sein, und ihre schöne Seele auch one den schönen Körper geliebt werden. -- (JP I.1, 305).

Auch im empfindsamen *Hesperus* wird der Mythos aus dem *Phaidros* wiederholt – diesmal jedoch unter positiven Vorzeichen. Jean Paul schreibt dort von „jener platonischen Verbindung, wo der reine Geist aus seinem Äther getrieben und mit zusammengekrümmten Flügeln in einen befleckten Leib gemauert wird“ (JP I.1, 952). Die Liebe zwischen den Protagonisten des Romans, Viktor und Klotilde, ist sozusagen das Stemmeisen, um die Mauern ein wenig aufzubrechen und die Seelen zueinander kommen zu lassen.

Zwei Textsorten, zwei Schreibweisen, zwei sich widersprechende metaphysische Prämissen. Der Satiriker Richter und der empfindsamen Autor gleichen Namens haben nicht viel miteinander gemein. Richter selbst hat in seinen Briefen darauf aufmerksam gemacht, dass sich in den 80er und frühen 90er Jahren nicht empfindsamen und satirische Phasen abwechseln, sondern dass es sich um zwei *gleichzeitig* existierende Denk- und Schreibweisen handelt, die zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich stark akzentuiert werden.

An Pfarrer Vogel schreibt Richter, dass ihm bei der satirischen Arbeit die „Philosophie [...] gleichgültig“ sei und er an aller Metaphysik zweifle. „Aber mein Herz ist mir hier so voll! so voll! daß ich schweige.“¹⁹ Und noch deutlicher im Rückblick in einem Brief an Wernlein: Zwar seien seine Texte voller „WizManie“ gewesen, aber: „In der Empfindung war ich gläubig; und blos den Schriftstellern, die mich in iene oft versetzten, verdank' ich meine Transsubst[antiation].“²⁰

III. Transsubstantiation

Die Transsubstantiation, das heißt das Wiederfinden seiner empfindsamen Sprache, vollzieht Richter in seinem Aufsatz *Über die Fortdauer der Seele* (von 1791). Die dort vorgetragene Argumentation mit all ihren Konsequenzen wird, teilweise wörtlich, teilweise paraphrasierend, in der *Unsichtbaren Loge* (JP I.1, 221ff.) von 1793, im *Hesperus* (JP I.1, 1100ff.) von 1795 und im *Kampaner Tal* (JP I.4, 601f.) von 1797 wieder aufgenommen, was die Wichtigkeit des Textes unterstreicht.

Richter präsentiert in *Über die Fortdauer der Seele* ein Argument, dass seiner Meinung nach vor dem Materialismus eines LaMettrie schützt. Dessen Rückschluss²¹ von der Abhängigkeit der Seele vom Körper auf „Identität“ sei deswegen nicht gültig, da Körper und Geist „schlechterdings gar nichts

¹⁹ Johann Paul Friedrich Richter, Brief an Pfarrer Vogel, 1.5.1783, HKA III.1, 66.

²⁰ Johann Paul Friedrich Richter, Brief an Wernlein, 9.8.1790, HKA III.1, 305.

²¹ Vgl. Julien Offray de LaMettrie, *L'homme machine/Die Maschine Mensch*, übers. und hg. von C. Becker, Hamburg 1990, S. 94.

ähnliches“²² besäßen. Wenn man die „Fortdauer der Seele“ (also ihre Unsterblichkeit) beweisen will, so muss „ihre Immaterialität dargethan sein“ (JP II.2, 783).

Diesen Beweis sieht Richter mit Leibniz' *Monadologie* geführt (JP II.2, 783-785). Sein eigenes Beweisziel ist jedoch nicht nur die „Fortdauer“ der Seele und die „Möglichkeit“ ihres „Bewusstseins“ (JP II.2, 785). Richter möchte vielmehr zeigen, dass die unsterbliche Seele *tatsächlich* von sich Bewusstsein hat. Dafür bedarf es neben des (von Leibniz) geleisteten „metaphysische[n] Beweis[es]“ eines „moralischen“ (JP II.2, 789).

Das Thema des moralischen Bewusstseins findet Jean Paul in Friedrich Heinrich Jacobis *David Hume*,²³ den er nach dem Erscheinen sogleich exzerpiert. Die prästabilisierte Harmonie, so Jacobis Leibniz-Interpretation, lässt sich nur denken, wenn man von einer Unzertrennlichkeit von Leib und Seele (GW II, 247)²⁴ ausgeht. Auf den Erkenntnisprozess angewandt, heißt das:

Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas äußerliches und etwas innerliches, und beydes im Verhältniß zu einander aus. (GW II, 263)

Das Äußerliche sind die Perzeptionen, das Innerliche die „schlechterdings allgemeinen Begriffe“ (GW II, 260) „von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession“, die Jacobi mit Leibniz' „angeborenen Begriffen“ (GW II, 261) gleichsetzt.²⁵ Auf angeborene Ideen zu rekurrieren beinhaltet jedoch nach Jacobi nicht, dass wir die Gegenstände unserer Wahrnehmung mit den Begriffen erst herstellen. Jacobi geht vielmehr davon aus, dass die Gegenstände der Begriffe uns durch das „Handeln“ oder die „That“ (GW II, 200f.) „nie blos in der Vorstellung, sondern immer auch wirklich gegenwärtig“ (GW II, 261f.) sind.

In der Wahrnehmung (als Teil einer Handlung) gelangen wir also zu dem Gegenstand der Wahrnehmung und zu uns selbst, die wir uns mit diesen

²² Jean Paul, Brief an Pfarrer Vogel, 16.12.1787, HKA III.1, 233.

²³ Ich schließe in meiner Jacobi-Interpretation an neuere Ansätze an, bei denen die Inhalte der Philosophie Jacobis nur über die Methode seines Philosophierens erschlossen werden. Vgl. Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Weinheim ²1995, und Klaus Hammacher, *Dialektik und Dialog vornehmlich bei Jacobi und Fichte*, in: *Fichte-Studien* 14 (1998), S. 171-194.

²⁴ Ich zitiere unter der Sigle ‚GW‘ nach: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, hg. von F. Roth und F. Köppen, Darmstadt 1976 (=ND der Ausgabe Leipzig 1815).

²⁵ Zu Jacobis (teilweise fragwürdigem) Leibniz-Rekurs, vgl. Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969, S. 86ff., 112; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*, München 1975, S. 265ff.; Götz Müller, *Jean Pauls Ästhetik und Naturphilosophie*, Tübingen 1983, S. 30f. und Klaus Hammacher, „Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenständen“. Zur nach-kantischen Leibniz-Rezeption vornehmlich bei F. H. Jacobi, in: *Beiträge zur Wirkungsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. von A. Heinekamp, Stuttgart 1986, S. 213-224, hier S. 215ff.

Begriffen als etwas von dem Gegenstand Verschiedenes begreifen: Wir erreichen das „Bewußtsey“ (GW II, 263) oder das „Gefühl von uns selbst [...], als indem wir uns von etwas außer uns unterscheiden“ (GW II, 262).

Das sich in der Handlung mit anderen Dingen bewusst werdende Ich ist – Jacobi bezieht sich auf Leibniz' *Principes de la Nature et de la Grace* § 4 – ein vernünftiges und freies Wesen (GW II, 278). Das erweiterte Selbstgefühl ist – verkürzt gesprochen – eine Folge der „Gottesahnung“ (GW II, 285), die sich ebenfalls in der Handlung offenbart.

Diese Ausführungen zum moralischen Bewusstsein benötigt Richter als letzten Baustein seiner Theorie. Auch er leitet im *Fortdauer*-Aufsatz das moralische Bewusstsein der nun eingeführten „hohen Menschen“ über eine Gottesahnung her, die sich in der Handlung in der Welt ausdrückt. Die hohen Menschen hängen nicht einer „thatenlosen Beschaulichkeit“ an, sondern sind „thätig aus Tugend“. Und diese Tugend erfährt der hohe Mensch durch seinen „Blik [...] über den Wolken“ der physischen Welt (JP II.2, 789).

Richters (zu diesem Zeitpunkt) lediglich kursorisches Studium der jacobischen Schriften lässt ihn jedoch eine andere Leibniz-Interpretation als Jacobi einschlagen. Jacobi hatte den bekannten § 81 der *Monadologie* (mit Verweis auf das „par impossible“; GW II, 248) so interpretiert, dass die dort beschriebene Trennung von Leib und Seele eine metaphysische Fiktion sei und dementsprechend das moralische Bewusstsein des Menschen nicht aus der *Trennung* von Körper und Seele, sondern aus der *Untrennbarkeit* entstehe.

Richter hingegen lässt seine hohen Menschen ihre Moralität durch eine weitgehende *Trennung von Seele und Körper* spüren. Der hohe Mensch unterscheidet sich gerade vom „thierischen Menschen“ dadurch, dass er nicht die „ewig wiederkommenden Forderungen der Haut und des Magens“ befriedigt, sondern den „Widerspruch unsrer Anlagen“, gemeint ist die Moral, „und unsers Schicksals“, gemeint sind die Anforderungen der physischen Welt (JP II.2, 790), deutlich spürt.

Die hohen Menschen sind zudem allesamt Schriftsteller:

Aber die Schilderung solcher vom *hohen* menschlichen *Adel* bleibt einem geräumigem Ort [vorbehalten] und sie erspar' ich, wenn ich einige Originale derselben nenne, den Sokrates – den *Plato* – (den grossen Kato nicht) – den Antonin – (den Epiktet nicht) – den Pikus von Mirandula – I. I. Rousseau – am meisten Shakespear und überhaupt viele Engländer pp. Die empfindsamen Romane haben hundertmal von Menschen, die für diese Erde nicht gut genug waren, vorgegeben, sie wären zu gut für sie – gleichwohl ist der Ausdruck wahr (JP II.2, 789).

IV. Von den hohen Menschen zu den schönen Seelen (und zurück)

Die Übertragung des eben angeführten Zitats aus dem *Fortdauer*-Aufsatz in die *Unsichtbare Loge* weist einige Differenzen auf. Hier lautet die Passage so:

Könnte man die Gräber eines Pythagoras (dieser schönsten Seele unter den alten) – Platos – Sokrates' – Antonins (aber nicht so gut des großen Kato oder Epiktets) – Shakespeares (wenn sein Leben wie sein Schreiben war) – J. J. Rousseaus und ähnlicher in *einem* Gottesacker zusammenrücken: so hätte man die wahre Fürstenbank des *hohen Adels* der Menschheit. (JP I.1, 222)

Herausgefallen ist der Naturmagier Pico della Mirandola, neu hinzugekommen ist Pythagoras. Interessant sind die hinzugefügten Klammern. Pythagoras wird wegen seiner „schönen Seele“ in die Reihe der Originale der hohen Menschen aufgenommen, Shakespeare ist jetzt nur noch unter der Bedingung, dass sein Leben wie sein Schreiben sei, Mitglied des moralischen Adels.

Dass die Seele des hohen Menschen auch schön ist, ist nicht verwunderlich, schaut man sich die Reihe der „Originale“ an. Bei ihren Werken handelt es sich – zumindest in der Sicht Jean Pauls – um mündliche oder schriftliche Veröffentlichungen, die im Zeichen der platonischen Kalokagathie stehen und über literarische oder literarisierende (also „schöne“) Darstellungen dem Menschen den Weg zu den moralischen Ideen eröffnen.

Aus dem empfindsamen Moralphilosophen Richter ist (zumindest an diesem Ort) der empfindsamer Autor Jean Paul geworden, der nun der Literatur die Aufgabe zuweist, den Aufstieg zur Moral zu ebnen. Symptomatisch dafür ist, dass den hohen (*moralischen*) Menschen nun eine *schöne* Seele gegeben wird.

Welche Folgen diese Entwicklung hat, möchte ich paradigmatisch an einigen Passagen aus dem *Hesperus* und dem *Titan* vorführen. Die Liebenden Viktor und Klotilde (*Hesperus*), beide mehrfach als schöne Seelen bezeichnet (JP I.1, 549, 596, 684, 1049 etc. 1054), leiden an der sozialen Situation des Hofes und suchen nach Wegen, sich von ihm sozial und geographisch zu distanzieren. Das Leiden wird dabei in der Metonymie der Seele im falschen (mechanischen) Körper, die mögliche Abhilfe als Neuverkörperung der schönen Seele beschrieben. Der Staat ist ein „Staatskörper“ (JP I.1, 768), dessen „Glieder [...] (wie es doch die Glieder des *Körpers* auch sind) am *kurzen Arme* des Hebels bewegt werden“ (JP I.1, 826). Für Klotilde ist die Teilnahme an diesem Sozialsystem als Hofdame eine „Hof-Leibeigenschaft“ (JP I.1, 858), deren transzendente stein-hardenbergsche Befreiung sie sehnlichst herbeiwünscht. Noch genauer ist die Beschreibung Viktors, der das (ihn bedrängende) „ganze Leben und den ganzen Staatskörper für die Hülse ansah, worin der Kern des zweiten Lebens reift“. Viktor glaubt deswegen, „daß der *moralische* Mensch [...] alle Raupenhäute“ abzulegen hat (JP I.1, 762).

Der Ort für die moralische und soziale Metamorphose ist Maienthal, eine Idylle weit weg vom Hof. Dort können die beiden Liebenden mit ihrem gemeinsamen Lehrer Emanuel die Pfingstfeiertage verbringen. Die Verbindung der schönen Seelen wird so beschrieben:

Dem ersten Rufe der vertrauten Nachtigall antwortete plötzlich noch höher eine neue hergeflatterte, von dicken Blüten gedämpfte Nachtigall, die immer unter dem Singen flog und jetzt aus der Blütenhöhle ihr melodisches Schmachten ziehen ließ. Die beiden Menschen [...] irten betäubt der gehenden Nachtigall nach und waren auf dem Wege zur seligen Blütenhöhle; sie wußten nicht, daß sie allein waren; denn in ihrem Herzen war Gott; vor ihrem Auge schimmerte die ganze zweite Welt voll auferstandner Seelen. (JP I.1, 1085)

Die Natur animiert die beiden Liebenden zu einer erhaben-moralischen Stimmung, auch wenn sie ihrerseits eine Projektion der psychischen Disposition der Menschen in ihr darstellt. Die Rufe der Nachtigall – man denke an Romeo und Julia – sind „melodisch schmachtend“. In der Nachfolge dieser erotisch aufgeladenen Natur (die Liebenden „irren“ der Nachtigall nach), kommen Viktor und Klotilde ohne sich ihres eigenen Willens zu bedienen (sie sind „betäubt“) in die Nähe der von Emanuel errichteten Blütenhöhle, die für ihn (und sie) Transzendenz symbolisiert. Durch den (von aller Körperlichkeit befreiten) Eros erreichen sie einen moralischen Zustand, dessen Erscheinungsform die Phantasmagorie eines Lebens nach dem Tode ist: die schimmernde „zweite Welt voll auferstandner Seelen“.

Die soziale Dimension des Modells der schönen Seele macht eine andere Passage aus dem *Hesperus* deutlich:

Es wird überall in jedem Marktflack, auf jeder Insel schöne Seelen geben [...], die mit rauhen Menschen umpanzert sind, vor denen sie ihre Idyllenphantasien über das zweite Leben und ihre Tränen über das erste verhüllen müssen – die schönere Tage geben, als sie empfangen – diesem ganzen schönen Bunde mach' ich das verschenkte Feudum von Maienthal, wovon schon soviel Redens war, endlich auf und gehe als beleihender Lehnhof mit einigen Freunden und Freundinnen und meiner Schwester vorn an der Spitze voran hinein. (JP I, 1, 1029)

In der Passage wird der idyllische Ort Maienthal nicht nur den schönen Seelen des Romans als rechtsfähiger Ort ihres Lebens zuerkannt, sondern allen schönen Seelen. Jean Paul nimmt hier den seit Erscheinen der *Neuen Héloïse* beliebten Gedanken einer auf Freundschaft bzw. sublimierter Liebe basierenden Mikro-Sozialform auf. Um das Liebespaar Klotilde und Viktor herum wird die Utopie eines Gemeinwesens aufgebaut – eine ideale „kleine Gesellschaft“.²⁶

Das Zitat des Lehnsrechts hat eine wichtige Funktion in der Passage. Mit dem juristischen Verhältnis innerhalb der Idylle (Lehnsherr und Vasall) wird

²⁶ Der rousseauschen Terminus der „petite société“ findet sich in Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité/Diskurs über die Ungleichheit*, hg. und übers. von H. Meier, Paderborn et al. ³1993, S. 182. Er wird von Mendelssohn in seiner Übertragung des zweiten Diskurses mit „kleine Gesellschaft“ wiedergegeben (Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe)*, hg. von J. Elbogen et al., Stuttgart 1971ff.; Bd. VI.2, S. 129). Dieser Begriff geht in den zeitgenössischen Diskurs ein. Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich C. Behle.

das literarische Verhältnis zwischen Autor und seinen Figuren beschrieben. Die Kopplung der Lehnspflichten an das Feudum findet sich in der Funktionalisierung der Figuren durch ihren Autor wieder. Mit dem Glück, das dieser den schönen Seelen durch die Möglichkeit, ihre soziale Dissoziation innerhalb der „kleinen Gesellschaft“ erträglich zu machen, zuerkennt, übernehmen diese auch Pflichten für das Lehnssystem Roman. Es ist ihre Phantasie, die der des Generalautors Jean Paul²⁷ zuarbeiten soll. Ihre verschiedenen Versuche, das Leben zu poetisieren – Klotilde offenbart ihren „dichterischen Geist [...] durch Taten“ (JP I.1, 1053) – und ihre empfindsamen protoliterarischen Niederschriften – die Liebesbriefe, machen Klotilde und Viktor zu „Dichter“ und „Dichterin“ (JP I.1, 990f.) – exemplifizieren metonymisch die empfindsame Schreibweise ihres Autors.

Indem der Autor an seine Figuren, deren Phantasie er den gleichen Zugang zur göttlichen Moral zuspricht wie seiner eigenen, die Feder abgeben kann und indem seine empfindsamen Figuren seine empfindsame Schreibweise herausfordern, haben sie Teil an der Lehnspyramide des Romans.

Das ist im Sinne Rousseaus gedacht: Den Roman als einen Sozialverbund der schönen Seelen zu beschreiben heißt, das rousseausche Rechts-Modell aus der *Neuen Héloïse* in ein ästhetisches umzuwandeln. Die gleichen Kriterien, die für das soziale Zusammenleben der schönen Seelen in Clarens gelten, gelten auch für das Zusammenleben von Autor, Figur und Leser im Roman. Für alle drei gilt als oberstes Gesetz die Transformation der Liebe zur Liebe zur Pflicht. Bei Viktor und Klotilde ist das wörtlich zu verstehen. Aus ihrer erotischen aber nicht sexuellen Beziehung heraus gelangen sie in den beschriebenen moralischen Zustand. Bei Autor und Leser hingegen ist aus der literarischen Phantasie der Liebe die literarische Phantasie über die Liebe geworden. Das Ziel ist das gleiche: Die ästhetische Darstellung führt zu einem moralischen Zustand: der Teilhabe an der zweiten Welt.

Man kann die Geschichte von Viktor und Klotilde jedoch genauso als ‚angewandten Platonismus‘ lesen: dann ist sie eine Exemplifikation, wie man über die Sublimierung des Eros den Weg zu den Ideen findet. Dabei wird der bei Platon bereits thematisierte Gedanke von der Verwandlung des Eros in eine literarische Leistung (Symposion 209a) für den Transfer in ein ästhetisches Modell verwandt: Es sind die poetischen Phantasien Viktors und Klotildes, die ihnen die zweite Welt aufschließen. Und noch mehr: Die Figuren stehen für einen literarischen Produktions- und Rezeptionsprozess, indem sich Autor und Leser wechselseitig zur Hervorbringung des Schönen und zur Erzeugung des Guten in diesem Schönen stimulieren.²⁸

²⁷ Den Begriff des „Generalautor[s] Jean Paul“ übernehme ich aus Lindner, Jean Paul (wie Anm. 8), S. 139 (u. ö.).

²⁸ Zum Synkretismus von Sensualismus und platonischem Idealismus im 18. Jahrhundert, insbesondere bei Herder, vgl. Ralf Simon, Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnis-

Dass Jean Paul den Gedanken von der literarischen Verwandlung des Eros (als geistige Zeugung) kannte und für sich in Anspruch nahm, zeigen Formulierungen, in denen der Autor sein Werk als geistiges „Kind“ (JP I.3, 1013) bezeichnet. In „Leibgebers Schreiben über den Ruhm“ wird darüber hinaus – analog zum *Symposion* – der literarische Nachruhm als die Form der Unsterblichkeit beschrieben (JP I.2, 347).

Wie immer man die Überführung des Sozialmodells der schönen Seele in eine moralisierende Ästhetik ausdrücken möchte, der Rückgriff auf das (seit dem Absolutismus ausgehöhlt) *Lehnsrecht* macht deutlich, dass der *Republikaner* Jean Paul, sei es auf der sozialen, sei es auf der ästhetischen Ebene, eine rückständige Entwicklungsstufe beschreibt. Die in den Romanen metonymisch thematisierte Theorie von der Phantasie als Teilhabe an der Welt der Moral ist lediglich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für ein moralisches Leben.

Hier wird nun Jacobi wichtig: Jacobis Argument gegen den transzendenten Idealismus Kants ist, dass dieser auf einer logisch fehlerhaften Prämisse aufbaue, nämlich der, dass es möglich sei, nur in einer Welt von Vorstellungen zu leben. Um dies zu belegen, wählt Jacobi die Metapher des Träumens. Er setzt Wachen mit der „Wahrnehmung des Wirklichen“ und das Träumen mit dem Verlieren in „Vorstellungen“ (GW II, 232) gleich. Das Träumen, so Jacobis Argument, setzt das Wachen immer voraus: „Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen“ (GW II, 233). Das Reden über das Verbleiben in Vorstellungen, so muss man die Metapher zurückübersetzen, setzt die unmittelbare Teilhabe an der Welt voraus.

Diese Kritik scheint Jean Paul auch auf sich bezogen zu haben, sind es doch bei ihm, wie gesehen, „die Träume der Dichtkunst“, die „unsere dunklen Augen heilen und uns die elysischen Felder zeigen, die das Wachen bedeckt! –“ (JP I.4, 761). Mit direktem Bezug auf Jacobis Schlaf-Wachen-Argument (JP I.4, 978) versucht Jean Paul, seine Dichtungs-Theorie zu rechtfertigen. Wenn also jeder Traum ein Wachen voraussetzt, dann kann doch nicht, wie Jacobi vermutet, der Traum den „Dünkel“ des „spinozistischen Schöpfer[s]“ (JP I.4, 982) stärken, sondern muss ihn vielmehr beseitigen. Nach Jacobis eigener Theorie wird der Verlust der Vernunft im Traum die Existenz der Vernunft doch besonders deutlich machen.

Das Argument kann Jean Paul selbst nicht ganz überzeugt haben. Zwar hält er an seinem Konzept, über die poetische Phantasie, das heißt die „Träume der Dichtkunst“, den Weg zur Moralität zu gehen, fest. Gleichzeitig lässt er seine Figuren die Erfahrungen der Differenz zwischen Träumen und Wachen immer wieder einüben.

Emanuel (aus dem *Hesperus*) kann diese Differenzierungsleistung nicht erbringen. Er glaubt, dass die Fieberträume seiner Phantasie mit der zweiten Welt identisch seien. In einer groß angelegten (und ohne sein Wissen lächerlichen) Show inszeniert er (in der „Blütenhöhle“) seinen eigenen Tod, der aber nicht eintreffen will: „Emanuels Augen waren aufgegangen; aber in seinem Gehirn brannte der elysische Wahnsinn, er sei gestorben und erwache in der zweiten Welt“ (JP I.1, 1138). Den Mond hält er für die Erde, von der er abgegangen ist (JP I.1, 1139), und seine zwei Begleiter für die Geister seiner Eltern (JP I.1, 1140). Alle Phantasie von der zweiten Welt wird von dem satirischen Autor Jean Paul (der er auch ist) ungerührt als Krankheit der „schlaffen Nerven“ (JP I.1, 1148) aufgeklärt.

Angesichts dieser lächerlichen Verwechslung von Phantasiebild und zweiter Welt kann es auch nicht verwundern, dass der Roman für Viktor und Klotilde ein ganz anderes Schicksal als ein Feudum der schönen Seelen, in dem die zweite Welt in der ersten und der himmlische Körper im irdischen enthalten ist, bereithält. Viktor und Klotilde werden (trotz des Standesunterschieds) heiraten und funktionierende Mitglieder der Gesellschaft werden.

Warum das so sein muss, erklärt genauer Jean Pauls neuer Anlauf in Sachen Hof-Roman, der *Titan*. Auch die „schöne Seele“ Albano (JP I.3, 357) leidet zu Anfang an der Tatsache, dass „die Hofluft *leibeigen* mache, so wie nur der poetische Himmels-Äther *frei*“ (JP I.3, 366; Hervorheben von mir). Albanos poetische Phantasieleistungen sind dementsprechend ähnliche metamorphische Veränderungen der Wirklichkeit wie die Emanuels. Auch Albano ist nicht in der Lage, ihren Darstellungscharakter vollständig zu reflektieren:

Wie gern trat er ans Fenster nach Abend, wo er so oft im Kristallspiegel seiner Phantasie seinen unsichtbaren Vater und die Geliebte überirdisch [hatte] erscheinen lassen! (JP I.3, 338)

In einem fast quälenden Lernprozess, der – wiederum wie bei Emanuel – bis an den Wahnsinn führt,²⁹ lernt Albano jedoch, dass die Bilder der Phantasie Betrug sind, wenn man sie nicht richtig einordnen kann. Erst die richtige Lesweise ermöglicht es, über sie zur Moralität zu gelangen. Die Quintessenz dieser Erfahrung lautet so:

Unsere Landkarten vom Wahrheits- und Geisterreiche sind die Landkartensteine, welche Ruinen und Dörfer abbilden; diese sind *erlogen*, aber doch *ähnlich*. Der Geist, ewig unter Körper gebannt, will Geister. (JP I.3, 563)

Die Korrektur der Dichtungstheorie durch Jacobi wird in Metaphern beschrieben, die gleichzeitig einen Rückbezug zur *Politeia* erlauben. Im zehnten Buch

²⁹ Vgl. dazu: Vf., Heißbrennende Hohlspiegel. Wie Jean Paul durch die optische Magie seine Poetik sichtbar macht, in: Die Künste und die Wissenschaften, hg. von H. Neumeyer, T. Lange, Würzburg 2000, S. 19-39.

heißt es, dass die Kunst nur die Erscheinung nachahme (*Politeia* 598b) und so, durch eine doppelte Differenz von der Idee, betrüge (*Politeia* 598e). Ähnlich bei Jean Paul: Die Phantasieleistung der Imagination einer zweiten Welt durch einen dichterischen Menschen ist, wie oben am Beispiel Emanuels ausgeführt, nur eine Kombinatorik sinnlicher Wahrnehmungen – und so durch einen Selbstbetrug ebenfalls doppelt von der zweiten Welt entfernt. Gleichzeitig, so interpretiert Jean Paul die *Politeia* mit dem *Symposion* und *Phaidros*, kann der, der den Betrug, das heißt: die Phantasieleistung, als εἶδωλον erkennt, das irdische Schöne als Motor für den Aufgang zur Erkenntnis der ἰδέαι des göttlichen Schönen und Guten verwenden und die Teilhabe an diesen Ideen für ein tugendhaftes Leben und – staatsphilosophisch gewendet – eine gerechte Regierung nutzen.³⁰

Nachdem die schöne Seele Albano ihre Bildung in Bezug auf die Einordnung der Leistungen der Phantasie erhalten hat, kann sie als hoher (d. h. praktisch-moralischer) Mensch (JP I.3, 827) das ererbte Fürstentum übernehmen und als *Republik* und nicht mehr als Lehnstaat regieren. Die Grundsätze sind – das ist in diesem Zusammenhang interessant – die der *Politeia*. Der hohe Mensch oder moralische Adlige Albano wird, wie es die Kernstelle der *Politeia* vorsieht, Philosophenkönig und geht das Projekt an, im „zwieträchtige[n] Reich“ den „hellen, freien Ätherkreise des ewigen Guten“ aufscheinen zu lassen. Seine Theorie von einer gerechten Staatsführung hat er, weil sie sich laut *Politeia* nur an den Ideen orientieren (*Politeia* 493e-497a) darf, frei von den politischen Erwägungen der Praxis gefunden und möchte sie nun in seinem Staate anwenden. Ob dieses Projekt Erfolg hat, verrät uns der Roman genauso wenig, wie die *Neue Héloïse* durchblicken lässt, ob das Modell der schönen Seelen auch für das Staatswesen taugt.³¹

V. Schluss

Die schöne Seele bei Jean Paul hat sich als der Ausdruck eines Theorie-Synkretismus erwiesen. Die platonische Erzeugung des Guten im Schönen und die rousseausche Transformation von der Liebe zur Liebe zur Pflicht werden in den frühen Romanen bis zum *Titan* enggeführt: Die Protagonisten erhalten ihren sozialen Ort und ihre rechtlichen Aufgaben über die Regulierung bzw. Veredelung ihrer erotischen Leidenschaften. Gleichzeitig wird diese Engführung ins Ästhetische transformiert: Es ist auf übertragener Ebene die literarische

³⁰ Zur Entwicklung Albanos im *Titan*, vgl. Kurt Wölfel, Die Unlust zu fabulieren. Über Jean Pauls Romanfabel, besonders im *Titan*, in: ders., Jean-Paul-Studien, Frankfurt a. M. 1989, S. 51-71.

³¹ Zum Plato-Bezug im *Titan*, vgl. Joseph Kiermeier, Der Weise auf dem Thron. Studien zum Platonismus Jean Pauls, Stuttgart 1980, S. 150-156, und Kurt Wölfel, Jean Pauls poetischer Republikanismus, in: ders., Jean-Paul-Studien, Frankfurt a. M. 1989, S. 171-237, hier S. 201ff.

Phantasie, die als ästhetischer Motor für die Ideen- bzw. Pflichtfindung des Lesers dient. Dieses ästhetische und moralische Modell wird durch Jacobi, bzw. „Plato-Jakobi“,³² eingeschränkt: Die literarische Phantasie muss durch das moralische Bewusstsein des Menschen als Phantasie-Leistung erkannt werden. Nur wer sich des Darstellungscharakters der Phantasie bzw. der Literatur bewusst ist, kann ihre εἰδωλα als Landkarte für die Findung der moralischen ἰδέαι benutzen und sich gleichzeitig in der irdischen Welt zurechtfinden. Ein Vortrag über Jean Paul kann nicht ohne Hinweis auf die vorhin eingeführte zweite, komplementäre Literaturtheorie geschlossen werden: die satirisch-humoristische. Diese Erbin aus der Zeit der Satiren korrigiert – wie schon damals – das empfindsame Modell der schönen Seelen, ohne es allerdings auszuschließen. Der Roman bleibt damit in einer Spannung, die nur noch literarisch, nicht jedoch philosophisch auszuhalten ist.

Gehen wir noch einmal kurz zu den Nachtigallenrufen aus dem *Hesperus* zurück: Ich habe oben unterschlagen, dass sich wenige Seiten später herausstellt, dass die Natur, die die Liebenden zur kleinen Gesellschaft und zur göttlichen Ideenfindung inspiriert hat, gefälscht ist. Der Satiriker Matthieu hat die Laute perfekt nachgeahmt. Aus dieser Perspektive wird, wie schon in den *Teufelspapieren*, das Modell der schönen Seele lächerlich gemacht – und stattdessen der Körper (als reproduzierende und reproduzierbare Maschine) in den Vordergrund gestellt. Auch die epistemischen und moralischen Prämissen dieses zweiten Modells sind zu dem der schönen Seele diametral verschieden. Der philosophische Ahnherr des Humors ist nicht Platon, sondern sein Gegenspieler der zweiten Generation, Diogenes von Sinope, das aktuelle Vorbild heißt nicht Jacobi, sondern LaMettrie und die sozialen Wurzeln liegen nicht in den empfindsamen Zirkeln schwindsüchtiger Hofdamen, sondern auf dem Karneval oder dem Jahrmarkt.³³

Die literarische Theorie des Humors wird ebenfalls durch Figuren aus den Romanen metonymisch exemplifiziert: durch Schoppe/Leibgeber (*Titan/Siebenkäs*) oder Vult (*Flegeljahre*). Diese Herren verweigern sich dem Credo ihrer empfindsamen Gegenspieler, der Unsterblichkeit der Seele, und glauben vielmehr an den Verfall des Körpers: Leibgeber z. B. „kommen [...] die Menschen wie die Krebse vor, die die Pfaffen sonst mit Windlichtern besetzt auf den Kirchhöfen kriechen ließen und sie für verstorbne Seelen ausgaben.“ Und er fährt fort: „So kriechen wir mit unsern Windlichtern von Seelen mit den Larven Unsterblicher über die Gräber hinüber. – Sie löschen vielleicht einmal aus.“ (JP I.2, 68)

³² Johann Paul Friedrich Richter, Brief an Christian Otto, 9. 10. 1795; HKA III.2, 116.

³³ Vgl. dazu Vf., *Flussgott und Wasserorgel. Die komische Geste bei Jean Paul*, in: *Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild*, hg. von M. Egedi et al., München 2000, S. 121-135.