

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2011, HEFT 2

GUNTHER WENZ

Von den göttlichen Dingen
und ihrer Offenbarung

Zum Streit Jacobis
mit Schelling 1811/12

Vorgetragen in der Sitzung
vom 14. Januar 2011

MÜNCHEN 2011

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0342-5991
ISBN 978 3 7696 1657 6

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2011
Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

1. AKADEMISCHER KRIEG

Ende kommenden Monats jährt sich zum zweihundertsten Mal das Münchener Attentat auf den Philologen und neuhumanistischen Pädagogen Friedrich Wilhelm Thiersch (1784–1860). Dieser war am 28. Februar 1811 gerade von einer Abendgesellschaft beim damaligen Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) zurückgekehrt und im Begriff, die Tür seines Gymnasialgebäudes zu öffnen, als ihn ein Dolchstoß mit solcher Gewalt traf, „daß er in das Innere des Hauses geworfen wurde. Nur durch einen glücklichen Zufall entging Thiersch dem Verderben. Die Waffe hatte die Hirnschale nur gestreift und war schräg in die Halsmuskeln eingedrungen.“¹

1 H. Loewe, Friedrich Thiersch. Ein Humanistenleben im Rahmen der Geistesgeschichte seiner Zeit. Die Zeit des Reifens, München/Berlin 1925, 320. Thiersch war 1809 durch Vermittlung Friedrich Immanuel Niethammers an das 250 Jahre zuvor von Herzog Albrecht V. von Bayern gegründete Gymnasium Monacense berufen worden, das seit 1824 Altes und seit 1849 nach einem seiner wichtigsten Gönner (Wilhelm V.) Wilhelmsgymnasium heißt. Seit 1877 hat es seinen Sitz in dem Gebäude an der Thierschstraße nahe dem Maximiliansforum. Nach Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773, dem die Führung der Schule bis dahin anvertraut war, ging die Lehranstalt in staatliche Verwaltung über, und es begann ein beinahe 60 Jahre währender Kampf um Struktur und Gestaltung des Erziehungswesens. Im Jahr des Dienstantritts von Thiersch – das Gymnasium war mittlerweile aus dem Renaissancebau der später sog. Alten Akademie an der Neuhauser Straße in das ehemalige Karmeliterkloster verlegt worden – war der Wismayr'sche Lehrplan von 1804, der die Einheitsschule mit dezidiert realistisch ausgerichtetem Unterbau und starker Betonung des Sachunterrichts eingeführt hatte, bereits durch das Niethammer'sche Normativ ersetzt. Der Plan der Einheitsschule wurde aufgegeben; über einer Primärstufe erhob sich ein Doppelbau mit Progymnasium und Gymnasium auf der einen und Realschule und Realinstitut auf der anderen Seite. Der Schulkampf war damit aber noch längst nicht beendet, wie u. a. die Auseinandersetzungen zwischen Thiersch und seinem Schulleiter Kajetan von Weiller bezeugen, der als Anhänger der Aufklärungspädagogik im Sinne Wis-

Der Anschlag auf Thiersch im Februar 1811 markiert den Anfang vom Ende des sog. bayerischen Schulkampfes, der zu laufenden Ordnungsänderungen im Erziehungswesen geführt hatte, bis die neuhumanistische Bildungsreform gegen den zähen Widerstand der traditionellen Pädagogengilden durchgesetzt werden konnte.² Ein Kampf von anderer, nicht minder heftiger Art brach in den letzten Monaten des Jahres 1811 aus. Zwar kam es im Unterschied zum Falle Thiersch nicht zum Einsatz von Waffen, aber als Schlacht wurde der Streit von den Beteiligten gleichwohl erlebt und beschrieben. Unmittelbarer Schauplatz der Auseinandersetzungen war die Bayerische Akademie der Wissenschaften, der die beiden Streitprotagonisten in prominenter Stellung angehörten. Ehrverletzungen bis hin zu Rufmord waren an der Tagesordnung.

Seinen Ausgang nahm der neuerliche Konflikt von dem erwähnten F.H. Jacobi; Ende 1811 ließ er in Leipzig die Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“³ publizieren, in

mayrs einer der erbittertsten Gegner des Niethammer'schen Normativs war. Erheblich kompliziert wurde die Angelegenheit dadurch, dass Gegensätze zwischen Alteingessenen und zugereisten „Nordlichtern“ den pädagogischen Richtungsstreit vielfach überlagerten. Es kam zu persönlichen Verunglimpfungen, und die Kontroverse nahm gelegentlich gefährliche Züge an, wie das Thierschattentat belegt. Zu den weiteren Hintergründen vgl. G. Wenz, Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator, München 2008 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. Jhg. 2008, H. 1), 91 ff. Ferner H.-E. Tenorth, Allgemeines Normativ von 1808. Niethammer als Schulreformer, in: G. Wenz (Hg.), Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte, München 2009 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Abhandlungen. NF, H. 133), 65–81.

2 Vgl. H. Loewe, Die Entwicklung des Schulkampfes in Bayern bis zum vollständigen Sieg des Neuhumanismus, Berlin 1917.

3 Zitiert wird die Streitschrift, die mit einem nicht nachweisbaren Leitspruch von Johannes von Müller („Es giebt unempfangliche Zeiten, aber, was ewig ist, findet immer seine Zeit.“) und einem Motto aus Pascals „Pensées“ versehen wurde, nach F.H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff., Bd. 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 (= JWA III [Sperrungen werden durch Kursivierung wiedergegeben]). Als Grundtext enthält der Band die Erstauflage (JWA III,1–136) der Jacobi-Schrift von 1811. Beigegeben sind ers-

tens (JWA III,137–153) die Vorrede vom 15. Juni 1816 zum dritten Band von Jacobis Werkausgabe (F. H. Jacobi, Werke, hg. v. F. Roth u. F. Köppen, Leipzig 1812ff., Bd. III, Leipzig 1816 [= WW III], III-XXXVI), die neben der Schrift von den göttlichen Dingen, welcher der Text „Ueber eine Weissagung Lichtenberg's“ als selbständige Abhandlung vorangestellt ist, das Sendschreiben an Fichte, die Abhandlung „Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen“ sowie Briefe an Verschiedene enthält, und zweitens (JWA III,155–161) der Vorbericht zur zweiten Ausgabe der Schrift „Von den Göttlichen Dingen“ (WW III,247–255). Ein handschriftlicher Entwurf (1814/15) zu dem Vorbericht zur Neuausgabe ist als Beilage angefügt (JWA III, 163–166).

Der Erstauflage der Jacobischrift von den göttlichen Dingen vorangestellt ist ein „Nothwendiger Vorbericht“ (JWA III,3–6) des Autors, der über ihre Entstehungsgeschichte informiert. Es folgt eine Abhandlung „Ueber eine Weissagung Lichtenberg's“ (JWA III,7–31), die bereits in dem vom älteren Bruder Jacobis, Johann Georg, herausgegebenen „Taschenbuch für das Jahr 1802“ publiziert worden war. Sie sollte nach Jacobis eigener Auskunft als Einleitung in die Streitsache dienen (JWA III,6,2–4: „Ich wünsche, dass keiner meiner Leser es verschmähen möge, sich durch sie einleiten zu lassen.“) und wurde von den Streitkontrahenten entsprechend rezipiert. Die Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (JWA III,33–136) selbst beginnt mit Beständen einer Rezension des VI. Bandes der Sämtlichen Werke von Matthias Claudius (JWA III,35–72), deren Genese Jahre zurückreicht und die in Teilen bereits in anderen Texten Jacobis Verwendung fand. Über Einzelheiten ihrer komplizierten Entstehungs- und Verwertungsgeschichte gibt Jacobis „Nothwendiger Vorbericht“ Aufschluss (JWA III,3,1–5,21; vgl. ferner den editorischen Bericht JWA III,178). „Nicht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recensenten, sondern in eigener Person“ (JWA III,72,25–27) legt Jacobi seine Überzeugungen sodann im anschließenden Teil dar, der den Angriff auf Schelling enthält. Auch die Genese dieses Textteiles lässt sich einige Zeit zurückverfolgen, wenngleich nicht so weit wie diejenige der Claudiusrezension (vgl. im Einzelnen den editorischen Bericht JWA III,179–184).

Warum er es sich zum Gesetz gemacht hat, in der Zweitausgabe seiner Schrift von den göttlichen Dingen „auch nicht eine Sylbe zu verändern“ (JWA III,139,28), wie es in der Vorrede zu Band III der Werke von 1816 heißt, begründet Jacobi kurz im „Vorbericht zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe“, also besagter Zweitausgabe (vgl. JWA III,157,3–158,4). „Es ist *allgemein* bekannt, welchen heftigen Zorn die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer ersten Erscheinung erregt hat, und welche grimmige Schmähungen, in diesem Zorn, wider den Verfasser derselben ausgestoßen worden sind. Ich beharre bei meinem gleich damals gefaßten Entschluß, es einzig und allein dem Werke selbst zu überlassen, sich und seinen Urheber zu vertheidigen.“ (JWA III,157,3–9) Schellings Vorwurf, „die Lehren der Natur- oder Identitätsphilosophie bösllich entstellt, absichtlich verdreht, und offenbar verfälscht“ (JWA III,57,19–21) zu

der die philosophischen Entwicklungen der Zeit und nicht zuletzt, wenngleich ohne den Gegner beim Namen zu nennen, die Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schellings (1775–1854) mit harschen Worten attackiert wurden. Die Gegenattacke des Angegriffenen ließ nicht lange auf sich warten. Anfang 1812 erschien „F. W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“⁴.

haben, weist Jacobi unter Berufung auf einschlägige Rezensionen Friedrich Bouterweks, Jakob Friedrich Fries' und zweier Anonymi (vgl. JWA III, 245 f.) zurück, ohne ihn weiter zu kommentieren. Die Vorrede selbst hält es nicht anders und lässt im Übrigen auch Wendungen unkommentiert, die z. T. sehr heftige Kritik auf sich gezogen hatten, wie dass die Nichtexistenz Gottes Interesse der Wissenschaft sei oder dass die Natur Gott nicht offenbare, sondern verberge (vgl. JWA III, 140, 8 ff.). Lediglich in einer Hinsicht macht Jacobi eine Ausnahme, nämlich in Bezug auf die in F. Schlegels Besprechung der Schrift von den göttlichen Dingen geltend gemachte These, der Verfasser habe Naturalismus und Theismus, Gott und Natur so voneinander getrennt, dass sie auch nicht die mindeste Beziehung mit- oder aufeinander haben können oder haben sollen (vgl. JWA III, 140, 31–33; JWA III, 241). Hierauf und auf Annahmen Schlegels, die in eine ähnliche Richtung wiesen, geht Jacobi vergleichsweise ausführlich ein (vgl. JWA III, 140, 23 ff.), wobei er auf eine Reihe von Aspekten der traditionellen Schöpfungs-, aber auch Sündenlehre zu sprechen kommt, die für sein Denken von Wichtigkeit sind. So wird die Verborgenheit Gottes in der Natur direkt mit dem Rätsel des Übels und dem abgründigen Geheimnis des Bösen in Verbindung gebracht. (Die Vorgeschichte von Jacobis Vorbericht zur neuen Ausgabe der Schrift von den göttlichen Dingen ist u. a. durch einen handschriftlichen Entwurf von 1814/15 dokumentiert, der JWA III, 165 f. beigegeben ist; vgl. JWA III, 188–190.)

- 4 Zitiert wird „Schellings Denkmal“ nach dem achten Band (1811–1815) der ersten Abteilung der von K.F.A. Schelling herausgegebenen „Sämtlichen Werke“ (Stuttgart/Augsburg 1861 = SW I/8, hier: 19–136 [Sperrungen werden durch Kursivierung wiedergegeben]; vgl. ferner: Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. M. Schröter. Vierter Hauptband: Schriften zur Philosophie der Freiheit 1804–1815, München 1927, hier: 395–512). Schelling hat seine Jacobireplik, die Angriff als die beste Form der Verteidigung begreift, binnen eines Monats ausgearbeitet, wie er in einem Schreiben an Pauline Gotter vom 25. Februar 1812 bekundet (vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. v. G.L. Plitt, 3 Bde., Leipzig 1869 f., hier: II, 291). Sie ist in zwei Teile gegliedert. Auf eine kurze, auf den 13. Dezember 1811 datierte Vorrede (SW I/8, 21) folgt eine „Vorläufige Erklärung über die in der

Schrift des Hrn. F.H. Jacobi gegen mich enthaltenen Beschuldigungen“ (SW I/8, 23–36). Mit ihr trachtet Schelling zu erfüllen, was er „äußeren Verhältnissen schuldig zu seyn scheinen konnte“ (SW I/8,37). An die vorläufige Erklärung schließen sodann die eigentlichen „Beiträge zur Beurtheilung der Jacobi'schen Polemik und seines Verhältnisses zu Wissenschaft und zu Theismus, zu Philosophie und zu Religion, so wie zur Literatur überhaupt“ an (SW I/8, 37–136). „War ich dort (sc. in der vorl. Erkl.)“, schreibt Schelling, „gewissermaßen genöthigt, fremder Persönlichkeit ebenfalls persönlich zu begegnen, so stehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem anderen Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wissenschaftlichen Forschers.“ (SW I/8,37) Die Beiträge haben jeweils einen geschichtlichen (SW I/8,39–53), wissenschaftlichen (SW I/8,54–82) und allgemeinen (SW I/8,83–136) Gegenstand. Zunächst ist es um eine geschichtliche Darlegung des Verhältnisses zu tun, „in welchem sich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wissenschaft befunden“ (SW I/8,37). Ein zweiter Beitrag dient der wissenschaftlichen Widerlegung der Gründe, die Jacobi teils zur Verteidigung seiner altbekannten Meinung, teils zum Zwecke der Polemik gegen Schellings Philosophie geltend gemacht habe. Er gibt dem Angegriffenen zugleich Gelegenheit, sich zumindest mittelbar über die Entwicklung seines eigenen Denkens zu äußern. Der dritte und letzte Abschnitt schließlich ist spöttisch bemüht, Jacobi in Form einer allegorischen Vision „wo möglich noch selber zu einer richtigeren Selbsterkenntniß zu verhelfen“ (SW I/8,38). Persifliert wird Jacobis berühmt-berüchtigter Salto mortale (vgl. zu Sinn und möglicher Herkunft dieser Wendung den Kommentar zu JWA I/1,20,16 sowie 348,3 in JWA I/2,398 u. 593f.).

Schelling wollte seine Abhandlung, wie er in ihrer Vorrede eigens vermerkt, „nicht etwa für eine *Appellation an das* (gegenwärtige) *Publicum*“ (SW I/8,21) angesehen wissen, da der Handel mit Jacobi „nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit“ (ebd.) zu schlichten sei: „Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fallen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten.“ (Ebd.) Hinzuzufügen ist, dass Schelling seine Schrift gegen Jacobi nicht nur als Begleichung einer alten Rechnung, sondern als Vorrede eines Werkes betrachtet wissen wollte, „in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient“ (SW I/8,21). (Die Edition von „Schellings Denkmal“ im Rahmen der im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe der Werke Schellings ist für Band 17 der Reihe I geplant, der im Jahr 2018 erscheinen soll.)

Schellings Schrift zählt zu den polemischsten Texten, welche die deutsche Philosophiegeschichte kennt. Der Autor selbst sprach in einem Brief vom 14. Januar 1812 ausdrücklich von offenem Krieg, der zwischen ihm und Jacobi ausgebrochen sei (vgl. JWA III,183). Sein Kontrahent urteilte im Prinzip nicht anders. Zwar hatte er seine schon in der Erstausgabe der Briefe über Spinoza geäußerte Meinung (vgl. JWA I/1,128,24f.), „daß durch Krieg wenig für die Wahrheit zu gewinnen“ (JWA II/1,371,2f.) sei, im dritten seiner drei – auf August/September 1802 datierten – Briefe an seinen Schüler, Freund und Gesinnungsgenossen Friedrich Köppen (JWA II/1,331–372), die den 1811 erfolgten Angriff auf Schelling prälu-dierten, noch eigens bekräftigt. Doch werde, so problematisch er sei, ein Krieg um der Wahrheit willen „zuweilen nöthig, damit sie nicht verliere; der Angrif muß der Vertheidigung wegen beschlossen werden. Und so wünsche ich Ihnen zu Ihrem bevorstehenden Feldzuge das beste Glück.“ (JWA II/1,371,3–6). Gemeint war Köppens Pamphlet „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts“, das Jacobi durch Beigabe dreier Briefe unterstützte.⁵ In Anbetracht der Langfristigkeit seiner Angriffsvor-

5 Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, dargestellt von Friedrich Köppen. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von J. H. Jacobi, Hamburg 1803. Köppens Schrift besteht aus sechs Teilen: 1. Wollen und Können der deutschen Schulphilosophie; 2. Beurtheilung der Hauptsätze des Schelling'schen Systems; 3. Polemischer Gebrauch des Schelling'schen Systems; 4. Deduktion des Aufsatzes über Glauben und Wissen ...; 5. Widerlegung der vorhergehenden Abschnitte, nach den Prinzipien der Schelling'schen Philosophie; 6. Resultate. Im letzten Abschnitt wird nach Köppens eigenen Angaben „der philosophische Scheideweg kenntlich gemacht, auf welchem es nur die Wahl giebt zwischen einem Wissen des Nichts und einem Wissen des Etwas, zwischen einem System demonstrativen Blendwerks, und einer in sich selbst beruhenden vor allen Sätzen und Schlüssen gewissen Wahrheit“ (VI). Schellings Identitätssystem, zu dem die philosophiegeschichtliche Entwicklung von Kant über Fichte mit innerer Konsequenz geführt habe (vgl. bes. 9f.), läuft nach Köppens Urteil auf baren Unsinn und Unverstand, zuletzt auf Nihilismus (vgl. bes. 126 ff.) hinaus. Der Ton der Darstellung ist in hohem Maße gereizt, wie nicht nur ihr schon vom Titel her spöttisch angelegter fünfter Teil zeigt. Die Position, von der her argumentiert wird, ist unschwer als diejenige Jacobis zu erkennen: „Mit Vernunft und Verstand ist uns Menschen der *Glaube* an das Daseyn der Natur, unser eigenes Daseyn und das Daseyn Gottes angeboren. Ohne diesen dreyfachen Glauben giebt es keine Wesenheit

bereitungen konnte Jacobi die Replik seines Gegners kaum überraschen. Erstaunlich dürfte für ihn indes die Schnelligkeit der Gegenwehr und insbesondere die brutale Härte gewesen sein, mit der sie erfolgte. Ein Zeitgenosse nannte Schellings Abrechnung schlicht „kannibalisch“⁶. Wie auch immer: Die Erwartung, die dieser mit seinem Antijacobi verband, erfüllte sich – die Kampfschrift schlug ein wie eine Bombe (vgl. JWA III, 183 ff.).

Wellen der Erschütterung, die der Streit zwischen Jacobi und Schelling hervorrief, wirkten weit über den Ort des Geschehens hinaus und waren noch im fernen Weimar zu spüren. In einem Schreiben vom 25. März 1812 an Karl Ludwig von Knebel, der ihm einst die Bekanntschaft mit dem Erbprinzen Karl August vermittelt hatte, sprach Goethe betroffen von einem „litterarischen Krieg“⁷, der die Münchener Skandale, die ohnehin erst ein wenig

und Wahrheit weder für Spekulation noch Praxis. Die Philosophie muß ihn entweder anerkennen, oder Alles in Nichts verwandeln, und mit diesem *Alles* auch *sich selbst*.“ (205; bei K. insgesamt gesperrt) Unter Mitwirkung Jacobis wurde Friedrich Köppen (1775–1858) 1805/6 Philosophieprofessor an der Universität Landshut. Nach dem Tod seines Gönners vollendete er den Vorbericht zu WW IV (JWA I/1, 333–353) gemäß dessen Notizen.

6 M. Brüggem, Jacobi, Schelling und Hegel, in: K. Hammacher (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, 209–232, hier: 214. Zweifellos handelt es sich bei dem Text um die „schärfste und vernichtendste Kampfschrift“, die Schelling je geschrieben hat (H. Scholz [Hg.], Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916, XXIV Anm. 2).

7 Vgl. W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Quellenband, Hamburg 1994, 317–327, hier: 318. Unter den Dokumenten zur Nachgeschichte des Streits von den göttlichen Dingen, die der Quellenband zu Band 3 der von W. Jaeschke herausgegebenen Reihe „Philosophisch-literarische Streitsachen“ enthält, nehmen Zeugnisse J. W. v. Goethes eine prominente Stellung ein. Neben Passagen aus Briefen bzw. Briefentwürfen u. a. an Jacobi, Knebel, Friedrich von Schlichtegroll und Friedrich Schlegel finden sich Auszüge aus den Tag- und Jahres-Heften, aus den nachgelassenen Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik sowie das jacobikritische Gedicht „Gross ist die Diana der Epheser. Apostelgeschichte 19,39“. Am bündigsten ist Goethes Haltung in einer Strophe aus dem auszugsweise ebenfalls dokumentierten Gedicht „Gott, Gemüth und Welt“ (vgl. 323) zusammengefasst: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, / Im Kreis das All am Finger laufen ließe! / Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen, So daß

beruhigt seien, wieder aufs neue aufregen musste. Sensible Naturen wie Johann Evangelist (von) Kuhn, einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, plädierten beizeiten dafür, den Jacobi-Schelling-Streit als „eine gar wenig erfreuliche Erscheinung ... für immer der Vergessenheit“⁸ zu übergeben. Obwohl

was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisßt.“ Goethes teils zurückhaltend teils vehement und mit schneidender Schärfe zum Ausdruck gebrachte Ablehnung der Position, die Jacobi in dem, wie er es nannte, ungöttlichen Buch von den göttlichen Dingen bezog, ist insbesondere durch den Satz veranlasst, dass die Natur Gott verberge (vgl. JWA III, 117, 5). Die Scheidung von Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, Wille und Bewegung, kurzum: von Geist und materieller Natur widerstrebte dem Olympier und seinen elementarsten Überzeugungen und ließ ihm die Schrift über die göttlichen Dinge als durchaus un-, ja widergöttlich erscheinen. „Die Natur verbirgt Gott.“ Aber nicht jedem.“ (Maximen und Reflexionen, zit. n. 324) Der Streit um die göttlichen Dinge erbrachte die schwerste Krise der „fast lebenslängliche(n) Freundschaft“ (H. Nicolai, Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft, Stuttgart 1965, 250) zwischen Goethe und Jacobi, in deren Folge sie „wenige Jahre vor Jacobis Tod endgültig zerbrochen“ (ebd.) ist.

- 8 J. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern, Mainz 1834, 264. Kuhn (1806–1887), seit 1832 ordentlicher Professor für katholische Theologie in Gießen, seit 1837 Nachfolger J. S. Dreys auf dem Dogmatiklehrstuhl in Tübingen, war einer der wichtigsten Repräsentanten der katholischen Tübinger Schule (vgl. U. Köpf, Art. Tübinger Schulen, in: TRE 34, 165–171, 170f.). Sein Verhältnis zur Philosophie im Umkreis Kants ist nicht unwesentlich durch Jacobi bestimmt worden, dessen Denken er in seiner Monographie von 1834 im Kontext der Zeit konstruktiv und kritisch dargestellt hat, um die Fundamente der Philosophie als Wissenschaft zu legen. 1831 hatte er in München öffentlich mit Schelling disputiert. Die Weitläufigkeit seiner Darstellung der Jacobi'schen Philosophie rechtfertigt Kuhn mit dem Hinweis auf die Verdrehungen, Herabsetzungen und Verkleinerungen, die ihr „bei ihrem ersten Auftreten, und selbst noch jetzt“ (XII) zuteil geworden seien. Über Jacobis „Darlegung der notwendigen Unwissenheit in der Philosophie, die Predigt des Glaubens oder unmittelbaren Wissens“ (218) gibt Kuhn, a. a. O., 218–242 Auskunft; zum Schellingianismus in seinem Ausgang und Zusammenhang mit der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie und zu seiner Beurteilung durch Jacobi vgl. 242–268. Nach J. Kuhn hat Jacobis „Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens viele wesentliche Mängel, die aber alle von einer verkehrten Ansicht aus und wieder in sie zurücklaufen. Es ist die Ansicht, die Philosophie könne niemals Wissenschaft werden. Zu dieser Behauptung hat nicht *bloss* die Voraussetzung eines falschen Begriffs von Wissenschaft, dazu hat

dieser Vorschlag in Anbetracht der persönlichen Verunglimpfungen, welche die Auseinandersetzung mit sich brachte, mehr als verständlich ist, empfiehlt es sich nicht, ihm zu folgen. Zu wichtig sind die Aufschlüsse, die der Streit nicht nur in Bezug auf das geistige Klima der Zeit, sondern bezüglich philosophischer Grundlegungsprobleme und fundamentaltheologischer Fragen gibt. Sein entscheidendes Thema ist nichts Geringeres als die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch ein mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit versehenes Denken und die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens. Dass diese Bestimmung „theistisch“ zu erfolgen habe, war unter den Antipoden unstrittig. Höchst strittig war indes, was unter Theismus zu verstehen und wie es um die wissenschaftliche Begründbarkeit eines theistischen Gottesgedankens bestellt sei. Über den kalendarischen Anlass hinaus gibt es sonach hinreichende Sachgründe, sich des Streits Jacobis mit Schelling über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung von 1811/12 zu erinnern. Das Hauptaugenmerk der Erinnerung wird dabei auf die Position desjenigen gerichtet sein, der den Streit auslöste und nach üblichem Urteil als Verlierer aus ihm hervorging. Einige Notizen zu seiner Biographie seien eingangs vermerkt; die Geschichte seines philosophischen Werkes wird in den Folgeabschnitten skizziert werden.⁹

auch die tiefer gehende Unkenntnis des Verhältnisses verleitet, in welchem zwei Grundmomente des Bewusstseins, das unmittelbare und das mittelbare zu einander stehen.“ (375f.) Zur Wirkungsgeschichte Jacobis im Raum der römisch-katholische Theologie vgl. Ph. Weindel, F.H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, in: *Aus Theologie und Philosophie*, FS für F. Tillmann, hg. von Th. Steinbüchel und Th. Muncker, Düsseldorf 1950, 573–596.

⁹ Vgl. im Einzelnen das Curriculum Vitae Jacobis in: U. Rose, Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Bibliographie, Stuttgart/Weimar 1993. Das Hilfsbuch zum Jacobistudium enthält neben Hinweisen zu Biographie und Werkgeschichte bibliographische Angaben zu den Ausgaben und Teilausgaben der Werke Jacobis, zu den Briefeditionen sowie zu Zeugnissen von Bezügen zu Zeitgenossen wie Coleridge, Fichte, Fries, Goethe, Hamann, Hegel, Herder, Humboldt, Jean Paul, Kant, den Mitgliedern des Münsteraner Kreises um die Fürstin Galitzin, zu Mendelssohn, Sailer, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer und Wieland. Dokumentiert sind neben dem philosophischen und dem literarischen Schaffen auch Jacobis theoretische und praktische Beiträge zu Wirtschaft und Politik. Sekundärliteratur ist umfangreich aufgelistet.

Einen Überblick über die Ausgaben der Werke Jacobis, die einschlägige Sekundärliteratur und den aktuellen Stand der Jacobiforschung gibt S. Schick, Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis „Salto mortale“ als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft, Würzburg 2006, 303–305, 311–320 bzw. 20 ff., der Jacobis Vernunftanschauung als in sich vermittelte, also nicht vermittlungslose Unmittelbarkeit zu erweisen sucht (vgl. bes. 281 ff.). Nach Schick war es die „große Leistung“ (23) des Lebensphilosophen Otto Friedrich Bollnow, die „Bedeutung von Jacobis Denken in seiner Eigenständigkeit wieder in Erinnerung gebracht zu haben“ (ebd.). Das im unmittelbaren Erleben sich selbst erfassende Leben des Menschen ist nach Bollnow zentraler Erschließungsgrund der Philosophie Jacobis: Zwar sind im menschlichen Urerlebnis, das mit der differenzierten Einheit von Selbst und Welt zugleich den Grund beider offenbart, Denken und Handeln mitgesetzt. Doch lässt sich die evidente Selbstverständlichkeit des Lebens nie vollkommen in reflexive Begriffs- bzw. verständige Willensvollzüge überführen, denen sie vielmehr stetig vorausgesetzt bleibt. Das ursprüngliche Lebensverständnis, dessen der Mensch fühlend inne wird, bildet nach Bollnow „das durch keinen Skeptizismus aus der Welt zu schaffende Grundphänomen, das Jacobi mit seinem ‚Glauben‘ gemeint hat“ (O. F. Bollnow, Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis, Stuttgart 1933 [1966], 213). Bollnows Jacobiinterpretation gehört in den Kontext der Lebensphilosophie, die er selbst vertritt und deren Anfänge er am Beispiel Jacobis zu rekonstruieren sucht. Als „Sturm und Drang“-Dichterphilosoph habe der frühe Jacobi die Vorgängigkeit ursprünglichen Lebensverständnisses vor aller Metaphysik und Moral stimmig zur Geltung gebracht und sich ganz auf die nachdenkende Enthüllung des in seiner Ursprünglichkeit Verborgenen konzentriert. „Erst indem Jacobi in seiner späteren Theorie alles in die eine Ebene des diskursiven Denkens hineinzuprojizieren versucht, wird er dazu gedrängt, dieses ursprüngliche Verstehen-können als axiomatisches Wissen oder als Anschauung zu deuten.“ (214) Damit sei der genuine lebensphilosophische Ansatz verlassen und zugunsten eines dogmatischen Standpunktes preisgegeben. Ähnlich urteilt H. Reher, Friedrich Heinrich Jacobi and German Thought during the Eighteenth Century; in: Introduction to Modernity. A Symposium on Eighteenth-Century Thought, Texas (Austin) 1965, 135–162.

Einen zweiten entscheidenden Anstoß für die jüngere Jacobiforschung hat nach Schick knapp vierzig Jahre nach Bollnow Günther Baum gegeben, der einen „entgegengesetzten Weg“ (S. Schick, a.a.O., 24) eingeschlagen und Jacobis Denken primär nicht aus lebensphilosophischer, sondern aus erkenntnistheoretischer Perspektive gedeutet habe. Um die Grundintention der Philosophie Jacobis, wonach Denken und Handeln auf Gefühl basierten, gegen den Verdacht eines bloßen Irrationalismus zu verteidigen, macht G. Baum geltend, dass dieser „das Problem der *Vernunft* zum Leitbegriff seines Denkens erhoben hat. Nicht ein subjektives Gefühl, kein bloßer Mystizismus, sondern allgemein geltende Vernunftkenntnis ist nach Jacobis Auffassung das Wesen wahrer

Philosophie.“ (G. Baum, Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis, Bonn 1969, 9; vgl. die Rezension von G. Höhn, in: Kant-Studien 62 [1971], 113–120: Die sensualistischen Missverständnisse der Jacobischen Kant-Kritik) Im Ausgang von den philosophischen Hauptwerken Jacobis, deren innere Einheit er voraussetzt, und unter eingehender Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Hintergründe entwickelt Baum Jacobis Verständnis der Vernunft als Gegenstands- und als Selbsterkenntnis. Dass die Gegenstände der Welterfahrung dem Menschen als außer ihm gegeben erscheinen und in seiner Vorstellung als nicht von ihm gesetzt vorstellig werden, ist nach Jacobi jedermann klar. Für unerklärlich hingegen und nicht demonstrierbar gilt ihm die Annahme, dass die als externe Realität vorgestellten und in Erfahrung gebrachten Dinge bewusstseinsunabhängig und an sich selbst sind, was sie sind. Diese Annahme lässt sich nach Jacobi nur in Form unmittelbarer Gewissheit geltend machen, wie sie dem Grundempfinden der Menschenvernunft entspreche. Das Gefühl fungiert so als Bürge der Realität der Außenwelt (vgl. 95 ff.). Die Bezeichnung eines Objekts der Gegenstandswelt als wirklich setzt nach Baums Jacobideutung stets voraus, dass das sinnliche Bewusstsein von dem weder deduzier- noch reduzierbaren Gefühl der Realität des Angesehenen bzw. Wahrgenommenen begleitet wird. Dieses Gefühl ist „Kriterium für die Existenz der Außenwelt“ (108). Zugleich gewährt es, indem es den Menschen von der Realität einer von seinem Ich unterschiedenen Außenwelt überzeugt, die unmittelbare Erkenntnis, nicht absoluter Bestimmungsgrund seiner selbst zu sein. Da aber diese Funktion ebenso wenig ein einzelner Weltgegenstand noch die Summe aller Weltgegenstände erfüllen kann, enthält das Gefühl darüber hinaus den für alle Selbsterkenntnis entscheidenden Hinweis auf die Existenz Gottes als eines Geistwesens, das nicht nur die sinnliche Welt, sondern auch die Intelligibilität des Menschen und alles menschliche Begreifen transzendiert. Indem das ursprüngliche Selbstgefühl des menschlichen Ich unmittelbar auf Gott und Welt ausgerichtet ist, darf es nach Baums Jacobiinterpretation mit Emotion oder psychischer Stimmung nicht gleichgesetzt werden. Gefühl, Ahnung oder Glaube können „bei Jacobi nie ohne die Vernunft eine Bedeutung erlangen“ (135). Die wiederholt begegnende Rede vom Vernunftgefühl bestätigt dies. Dieses lässt den Menschen seiner gottgegründeten Vernünftigkeit inne sein. Vernünftigkeit hinwiederum wird von Jacobi mit Freiheit unveräußerlich verbunden. Insofern kann er nach dem Urteil Baums zurecht behaupten, „daß die Lehre von der Freiheit der Angelpunkt seiner Philosophie sei“ (181. Vgl. hierzu ferner bes. K. Homann, F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit, Freiburg/München 1973. Besondere Aufmerksamkeit widmet Homann politischen und wirtschaftstheoretischen Implikationen von Jacobis Freiheitskonzept.)

Zu weiteren Interpretationsansätzen vgl. S. Schick, a.a.O., 24 ff. K. Hamacher hat seit seiner Monographie „Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis“ (München 1969, bes. 38 ff.) den Glaubensphilosophen wiederholt als dialogischen Denker gekennzeichnet (vgl. Jacobi und das Problem der Dialek-

Friedrich Heinrich Jacobi wurde am 25. Januar 1743 als zweiter Sohn eines gebildeten und wohlhabenden Inhabers eines Manufakturwarengeschäfts in Düsseldorf geboren. Bereits während seiner Kaufmannsausbildung in Frankfurt (1759) und Genf (1759–1762) widmete er sich in starkem Maße der Philosophie seiner Zeit. Er lernte Voltaire kennen, knüpfte Kontakte mit Rousseauisten und las u.a. die Werke des Naturforschers und Naturphilosophen Charles de Bonnet (1720–1793), der Lessing, Lavater und Goethe beeinflusste, sowie des geistlichen Schriftstellers, Sekretärs der Académie Francaise und Förderers der Gruppe der Enzyklopädisten Charles Pino-Duclos (1704–1772). 1764 übernahm er in Düsseldorf das väterliche Handelsgeschäft, aus dem er sich aber bald schon zurückzog, nachdem er durch seine Heirat mit der aus Aachen stammenden Elisabeth von Clermont seinen Vermögensstand beträchtlich hatte steigern können. 1772 wurde Jacobi Hofkammerrat im Herzogtum Berg, wo er rege wirtschaftspolitische Aktivitäten entwickelte. 1779 erfolgte die Berufung als Geheimrat und Ministerialreferent für das Zoll- und Handelswesen durch den bayerischen Kurfürsten Karl Theodor in das Innenministerium nach München. Als Wirtschaftsliberaler und Anhänger der Lehren von Adam Smith hatte Jacobi zwar anfangs Erfolge aufzuweisen, zog sich aber bald schon viele Feindschaften zu, die ihn zur Rückkehr nach Düsseldorf zwangen. Neben dem dortigen Stadthaus bewohnte er das nahegelegene Gut Pempelfort, das er von seinem Vater überschrieben bekommen hatte.

tik, in: ders. [Hg.], Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, 119–155 sowie ders., Dialektik und Dialog, vornehmlich bei Jacobi und Fichte. Eine methodologische Studie, in: Fichte-Studien 14 [1998], 171–194; 171 Anm. 2 finden sich weitere Hinweise.). Unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten verdient die Deutung besonderes Interesse, die F. Wolfinger der Jacobi-Schelling-Kontroverse gegeben hat: Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12), Frankfurt a.M./Bern/Cirencester, U.K., 1981. Wolfinger bietet eine ausführliche Rekonstruktion von Voraussetzungen, Inhalt und Verlauf der Kontroverse, um deren philosophiegeschichtliche Einordnung und aktuelle Würdigung er sich in der Perspektive katholischer Fundamentaltheologie bemüht.

1784 sterben binnen Monatsfrist Jacobis jüngster Sohn und seine Ehefrau Betty. Er sucht Linderung seiner Trauer durch Reisen. Ein Jahrzehnt später verlässt er wegen anrückender französischer Truppen für Jahre seine Heimat und begibt sich über Münster und Hamburg nach Wandsbeck zu Matthias Claudius, dem Schwiegervater seines ältesten Sohnes Maximilian. Längere Aufenthalte an anderen Orten Norddeutschlands schließen sich an. Erst im Sommer 1801 ist Jacobi wieder in Pempelfort. Zinsreduktionen und Vermögensrückgänge zwingen ihn, nach einer bezahlten Tätigkeit Ausschau zu halten. Durch Vermittlung seines ehemaligen Privatsekretärs und nachmaligen Geheimen Rats im bayerischen Ministerium des Inneren Johann Heinrich Schenk übernimmt er die Aufgabe einer Reorganisation der 1759 gegründeten Bayerischen Akademie der Wissenschaften, deren Mitglied er mit Wirkung vom 30. Januar 1805 wird.¹⁰ Im selben Jahr siedelt Jacobi von

10 Die Urkunde der Ernennung ist in den Archivakten der Akademie im Original erhalten. Sie erfolgte durch den damaligen Kurfürsten Max IV. Josef, den späteren König Max I., „offenbar ohne Rücksprache“ (H. Fuhrmann, Grußwort zum Jubiläum Friedrich Heinrich Jacobis, in: D. Henrich [Hg.], Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache. Vorträge auf einer Gedenkveranstaltung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 250 Jahre nach seiner Geburt, München 1993 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. Jhg. 1993, H. 3, 9–12, hier: 9) mit den Mitgliedern der Akademie. Berufen wurde Jacobi primär nicht als Philosoph und Literat, sondern, „wie es blank und frei heißt“ (a.a.O., 10) in seiner Eigenschaft als Geschäftsmann: „zwei Jahre später wurde derselbe Jacobi durch Kabinettsordner zum Präsidenten ernannt“ (ebd.). Zum Kontext der Geschehnisse vgl. ferner D. Henrich, Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken, in: ders. (Hg.), a.a.O., 13–27, hier bes. 13 sowie A. Wenzl, Die Vertreter der Philosophie in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom deutschen Idealismus bis zum kritischen Realismus, in: Geist und Gestalt. Biographische Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vornehmlich im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens. Erster Band. Geisteswissenschaften. München 1959, 50–62, hier: 50f.; Wissenswelten. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften und die wissenschaftlichen Sammlungen Bayerns. Ausstellungen zum 250-jährigen Jubiläum der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Katalog hg. unter Mitarbeit von T. Schönauer von D. Willoweit, München 2009 (zu Jacobi und Schelling bes. 125–127); Helle Köpfe. Die Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1759–2009. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs. München/Regensburg

Eutin, wo er sich damals aufhielt, nach München über. 1808 wird er mit einer Kommandantur des königlich-bayerischen Zivilverdienstordens, 1813 durch Erhebung in den Adelsstand geehrt.

Jacobi hatte in München nicht nur Ehrungen, sondern als „Nordlicht“ auch erhebliche Widerstände zu gewärtigen, etwa vonseiten des Freiherrn von Aretin, der nicht nur in den eingangs erwähnten Schulstreitigkeiten unrühmlich hervortrat. Erhebliche Schwierigkeiten bereiteten Jacobi ferner Gerüchte bezüglich seiner Kontakte zu Freimaurern und den Illuminaten Adam Weishaupts. Die heftige Kontroverse mit Schelling war also sicher nicht der einzige Grund, dass Jacobi im September 1812 in den Ruhestand versetzt wurde. Das ansehnliche Gehalt, das ihm gewährt wurde, konnte ihn nur bedingt über die erfahrene Kränkung hinwegtrösten. Die Jahre bis zu seinem Tod am 10. März 1819 privatisierte Jacobi und beschäftigte sich in Zusammenarbeit mit Friedrich Roth und Johann Friedrich Köppen mit der Herausgabe seiner Werke. Sie erschienen in den Jahren 1812–1825 in sechs Bänden, von denen die ersten drei noch von Jacobi selbst besorgt, der vierte immerhin noch vorbereitet werden konnte.¹¹

Was Jacobis Beziehung zu Schelling anbelangt, so war er ihm nach dessen Wechsel von Würzburg nach München im April 1806 erstmals persönlich begegnet.¹² Zwar hatte es bereits früher, wie

2009, bes. 16–25: Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften von der Gründung bis zu König Maximilian II.

11 Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände. Bd. 4–6 hg. v. F. Köppen und F. Roth, Leipzig 1812–1825. WW beginnt mit „Allwills Briefsammlung“ und bringt im zweiten Band u. a. Jacobis „David Hume“. Die Schrift von den Göttlichen Dingen aus dem Jahr 1811 ist im dritten Band enthalten. Erst in der ersten und zweiten Abteilung des vierten Bandes werden dann die Spinozabriefe und ihre Beilagen nachgereicht. Der fünfte Band bietet den „Woldemar“, der sechste Kleinere Schriften, eingangs die Münchener Akademievorlesung „Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck“ von 1807. JWA IV/1 und V/1 ordnen die Kleinen Schriften Jacobis chronologisch. Zu den Romanen vgl. JWA VI/1 und VII/1. Die Gesamtausgabe des Briefwechsels Jacobis, die im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften besorgt wird, ist bis Ende der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts gegeben.

12 Vgl. Henrich, a. a. O., 13f.: „Von den vier Philosophen, welche den Gang der von Kant ausgehenden Philosophie bestimmt hatten, waren nunmehr zwei in München und in dieser Akademie in ihrem Werke. Eine solche Konstellation

erwähnt, literarische Auseinandersetzungen gegeben. Dennoch gestaltete sich das beiderseitige Verhältnis im Anschluss an die erste persönliche Begegnung trotz offenkundiger Sachdifferenzen „zunächst überraschend freundlich“¹³. Es ist bekannt, dass Jacobi seinen Vortrag anlässlich der Eröffnung der neukonstituierten Akademie im Juli 1807 eingehend mit Schelling durchgesprochen

war bisher nur für jeweils gute zwei Jahre in Jena zustande gekommen, wo zunächst Schelling neben Fichte und dann Hegel mit Schelling zusammen gelehrt hatte. Doch galten in jenen Jahren Schelling gegenüber Fichte und Hegel gegenüber Schelling als die Juniorpartner in einem gemeinsamen philosophischen Gesamtprogramm und -entwurf. Dagegen traf in München Jacobi, an dem sich einst die gesamte Generation der nachkantischen Philosophen orientiert hatte, mit dem mehr als dreißig Jahre jüngeren Schelling zusammen, der inzwischen um sein sogenanntes Identitätssystem eine eigene Schule von an einer Gesamt-Theorie der Natur arbeitenden philosophierenden Wissenschaftlern versammelt sah. München war damit in dem von Napoleon beherrschten Deutschland zu dem Ort geworden, an dem sich die intellektuellen Tendenzen der Zeit mehr als in irgend einem anderen Ort auf einen kritischen Wert hin verdichteten. Niemals seither hat die Stadt wieder dieselbe Stellung erreicht, wenn sie ihr auch vor dem ersten Weltkrieg noch einmal in etwa nahekam.“

Die Stellung, die Jacobi in der Epoche der werdenden und zum entwickelten Bewusstsein ihrer selbst gelangenden Moderne einnimmt, ist nach Henrichs Urteils durch dessen „Doppelphilosophie“ zugleich begründet und begrenzt. Ihre Bedeutung besteht in der Einsicht in den differenzierten Zusammenhang von Selbstgewissheit und Gewissheit eines Unbedingten, das alles Bedingte transzendiert, ihre Grenze in der abstrakten Alternative der jedem Zweifel entrückten Evidenzgewissheit zu vermitteltem Wissen und seinen Begriffsformen: „Die Wahrheit, nach der wir suchen, insofern wir philosophieren, läßt sich nur gewinnen, wenn wir den Grund, von dem her sich die Alternativen des Denkens selbst ausbilden, in einem Denken erreichen und erschließen, das alle diese Bahnen umfaßt, ohne eine von ihnen, so wie Jacobi selbst es freilich wollte, nur in die Haltlosigkeit und Nichtigkeit abzustoßen.“ (Henrich, a. a. O., 26; vgl. auch H. Traub, Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte, in: Fichte-Studien 14 [1998], 87–106, hier: 94: Was Jacobi schuldig bleibe, aber nach Urteil der Methode transzendentaler Erkenntnistheorie unter keinen Umständen schuldig bleiben dürfe, sei nichts anderes als die Antwort auf „die schlichte Frage nach dem systematischen Status derjenigen Einsicht, die den Unterschied zwischen diskursivem Wissen einerseits und der Offenbarung des Absoluten in Glaube, Gefühl, Ahnung und Gewissen andererseits erfasst und damit das Urteil über deren prinzipielle Trennung begründet.“)

13 M. Brüggen, a. a. O., 212.

hat.¹⁴ Doch stellte ihm Schellings Akademievortrag „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur“ vom Oktober selben Jahres die unüberbrückbaren philosophischen Differenzen erneut in aller Schärfe vor Augen. Jacobi traf Vorbereitungen für einen publizistischen Angriff auf Schelling, der seinerseits zunehmend auf Distanz ging. Gleichwohl gab es immer wieder vereinzelte Berührungspunkte, bis es im Herbst 1811 „zum offenen und endgültigen Bruch“¹⁵ kam. Das Erscheinen der Jacobischrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ markiert den „Schlußpunkt im beiderseitigen Verhältniß“¹⁶. Zwar blieb, wie gesagt, Schelling im Zusammenhang der Jacobi'schen Attacke namentlich unerwähnt. Doch in der Sache ließ diese an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, und jeder Leser wusste, wen die Angriffe auf die sog. idealmaterialistische Alleinheitslehre treffen sollten. Schellings Gegenangriff fiel entsprechend vehement aus.

In München waren über den harschen Ton, den Schelling anschlug, nicht wenige indigniert, was zu seiner zeitweiligen Isolierung im Gelehrtenkreis führte: „Schlichtegroll, Thiersch, Niethammer, Roth und die anderen Mitglieder der Akademie der Wissenschaften standen wenigstens auf Jacobis Seite.“¹⁷ Doch längerfristig ging, jedenfalls was seine Stellung in der Bayerischen Akademie anbelangte, Jacobi als eindeutiger Verlierer aus der literarischen Schlacht hervor, wohingegen Schelling ebenso eindeutig als Kriegsgewinnler gelten darf. Bezüglich der administrativen

14 F.H. Jacobi, Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. Eine Abhandlung, vorgelesen bey der feyerlichen Erneuerung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München von dem Präsidenten der Akademie, München 1807, in: JWA V/1,321–386. Zu Schellings Anmerkungen zu Jacobis Eröffnungsrede für die neukonstituierte Bayerische Akademie der Wissenschaften vgl. F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. III (1803–1809) Zusatzband. Hg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1975, 434–441. Als Präsident der Akademie amtierte Jacobi in den Jahren 1807 bis 1812; mit ihm „trat das erstmal ein Bürgerlicher an die Spitze der Akademie“ (H. Fuhrmann, a.a.O., 10), nachdem die sieben Präsidenten seit der Gründung 1759 stets dem Adel angehört hatten. Zu dem damit verbundenen Strukturwandel der Akademie vgl. a.a.O., 10f.

15 M. Brüggen, a.a.O., 213.

16 A.a.O., 214.

17 A.a.O., 215.

Akademiegeschäfte und der Verwaltung der Fonds wurde Jacobi sehr bald schon durch einen königlichen Kommissar unter Kuratel gestellt. Auf diesen Vorgang dürfte das Zerwürfnis mit Schelling zumindest mittelbar eingewirkt haben. Jacobis Lage verschlechterte sich zusehends, gesundheitliche Probleme stellten sich ein und bereits Ende Juli 1812 erfolgte die Resignation. Der Akademiepräsident bat um Entlassung aus dem Amt; schon im September, also ziemlich postwendend, wurde dem Ersuchen stattgegeben. 15 Jahre später trat Schelling an Jacobis Stelle. In der Zwischenzeit blieb das Präsidentenamt vakant bzw. wurde nur vikarisch besetzt.¹⁸

¹⁸ Zu den Einzelheiten der Vorgänge vgl. H. Fuhrmann, a. a. O., 11 f. sowie D. Henrich, a. a. O., 16, der als Grund für das Ende der Präsidentschaft Jacobis in erster Linie „Veränderungen in Bayerns kulturpolitischer Großwetterlage“ namhaft macht, „die ihrerseits mit dem beginnenden Niedergang der napoleonischen Herrschaft über Deutschland zusammenfielen“.

2. LICHTENBERGS WEISSAGUNG: DAS GESPENST DES ATHEISMUS UND DIE ANTISPINOZISTISCHE THEISMUSAPOLOGIE JACOBI

Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), Physiker und Schriftsteller, war ein Meister des Aphorismus, der in kurz und treffend formulierten Sinnsprüchen komplexe Sachverhalte pointiert und mit Witz zum Ausdruck zu bringen vermochte. Seine – posthum aus hinterlassenen Papieren gesammelten – vermischten Schriften¹⁹ enthalten Jacobis eigenen Angaben zufolge (vgl. JWA III,9, Anm. 1; vgl. 193f.) jene Weissagung, die nicht nur den Titel der ihr vorangestellten Schrift bestimmt (vgl. JWA III,7–31), sondern das Motto der gesamten Abhandlung über die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung abgibt. Danach werde sich die Feinheit unserer Zeit dahingehend entwickeln, dass es ebenso lächerlich sein werde, „einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster“ (JWA III,9,2f.). Jacobi sieht Lichtenbergs Prophezeiung in Anbetracht der aktuellen Gegenwart im Übermaß erfüllt, ja er weitet sie „zu einer Vision des Zeitalters der Gottesferne“²⁰ überhaupt aus. Der sich selbst vergottende Mensch der Moderne glaube mittlerweile nur noch an Gespenster: „*Seyn und Wesen überall, ist und kann nur seyn – Gespenst.*“ (JWA III,9,18f.) Jacobi deutet das Schreckensszenario als Folge der Leugnung Gottes als des persönlichen und freien Urhebers von Selbst und Welt „außer der Natur und über ihr“ (JWA III,9,32): „Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig

19 G. Chr. Lichtenberg, Vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und hg. v. L. Chr. Lichtenberg u. F. Kries. 9 Bde., Göttingen 1800–1806.

20 K. Hammacher, Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), Hamburg 1994, 129–141, hier: 131.

auch die Schöpfung unter. Beyder Schicksale sind in seinem Geiste unzertrennlich. Wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst: dann alsbald auch die Natur; dann sofort auch der eigene Geist.“ (JWA III,10,9–13)

Dem gespenstischen Schein eines alles Sein und Wesen vernichtenden Atheismus kann nach Jacobi nur durch eine offensive Verteidigung des Theismus begegnet werden, wozu es vornehmlich einer klaren Scheidung der Geister bedürfe. „Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder, alles aus *Einem*, oder, alles aus *Nichts* herzu-leiten.“ (JWA III,26,3f.) Worauf Jacobi mit dieser Alternative abzielt, verdeutlicht er an einer Gegenüberstellung zweier Hauptklassen von Philosophie, der sich nicht nur das Gesamtprogramm der Schrift von 1811, sondern die Grundlage seines Denkens überhaupt entnehmen lässt. Der ersten Klasse zufolge entwickle sich alles aus einer Natur der Dinge heraus, der nichts vorausgehe und mit der alles seinen anfangslosen Anfang nehme; die Repräsentanten der zweiten Klasse hingegen setzten ein Vollkommenes voraus, welches das Beginnen aller Dinge und ihren Fortgang bestimme: „eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz – ein(en) Schöpfer-Gott“ (JWA III,94,31f.). Einen Kompromiss zwischen beiden Lehren hält Jacobi für ausgeschlossen; vielmehr sei die eine der anderen „dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beyden, noch weniger eine Vereinigung derselben zu einer dritten, in welcher sie sich ausgleichen oder indifferenzirten möglich ist“ (JWA III,95,2–5). Unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten exemplifiziert Jacobi mit dem immer gleichen Ergebnis den nach seinem Urteil unvermittelbaren Gegensatz beider Positionen, deren Näherbestimmung ihn zwar zu Differenzierungen und gewissen Relativierungen, nicht aber zur Aufhebung der Grundalternative Anlass gibt.

Für die Vertreter der ersten Philosophenklasse gründet und besteht das All nach Angabe Jacobis „durch einen innern in sich beschlossenen selbständigen Mechanismus“ (JWA III,95,21f.) und hat „außer sich weder Ursache noch Zweck“ (JWA III,95,23). Sie verstehen die Natur als den „Inbegriff alles Seyns“ (JWA III,98,10) im Sinne eines autopoetischen Systems, das, allgenugsam in sich, die Bedingungen seines Bestands und Erhalts in sich trägt. Ihre Grundthese lautet demgemäß, dass Natur „*Eines und Alles und außer ihr*

nichts sey“ (JWA III,98,4f.). Dem strikt antidualistischen Monismus der Naturalisten entspricht nach Jacobi passgenau der moderne Begriff der Wissenschaft als eines aus einem Prinzip abgeleiteten, in sich vollendeten, alles Erkennbare umfassenden Systems (vgl. JWA III,95,33–35). Wie der Naturalismus, mit dem sie zugleich entstanden sei (vgl. JWA III,95,29f.), sehe die Wissenschaft von jeder externen Weltursache ab und sei bestrebt, den Kosmos einzig und allein aus ihm bzw. aus sich selbst heraus zu begründen und zu ergründen. „Es ist demnach das Interesse der *Wissenschaft*, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein *Natur*, diese also selbstständig und alles in allem sey – kann die Wissenschaft, ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstände gleich und selbst *alles in allem* zu werden sich schmeicheln.“ (JWA III,96,3–8)

Die Repräsentanten der dem Naturalismus entgegengesetzten Klasse der Philosophie vertreten, indem sie von der Annahme eines mit Weisheit wollenden und wirkenden Schöpfergottes ausgehen, eine Position, die mit der naturalistischen Alleinheitslehre im Grundsatz nicht kompatibel ist. Dennoch sind sie nach Jacobi gehalten, das Grundgesetz der Wissenschaft, Natur aus ihr selbst heraus verstehen und erklären zu wollen, als wissenschaftlich gültig und für die eigene wissenschaftliche Forschung verbindlich anzunehmen. Auch für den Theisten in seiner Eigenschaft als Wissenschaftler gelte: „Ein nüchterner Atheismus stehet dem Verstande wohl an.“ (JWA III,96,28) Die Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft darf durch den Theismus nicht bestritten werden, der Theismus nicht zur Wissenschaft erklärt werden. Andernfalls werde sein Dogma dogmatistisch. Dasselbe gilt nach Jacobis Urteil freilich umgekehrt auch und in gleicher Weise für die Wissenschaft und ihren durch das Gesetz des Verstandes bestimmten Naturalismus. Auch sie habe ihre Meisterschaft in der Beschränkung zu bewähren und jede Einmischung in Glaubensangelegenheiten sowie insbesondere jedwede Vermischung von Naturalismus und Theismus zu vermeiden, deren unvermittelten und unvermittelbaren Gegensatz sie vielmehr ihrerseits strikt anzuerkennen habe. Friedliche Koexistenz zwischen naturalistischer Wissenschaft und supranaturalem Theismus ist nach Jacobi möglich, aber nur unter der Vorausset-

zung der Anerkennung des Prinzips der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten der jeweiligen Gegenseite, welche wechselseitige Übergriffe verhindert.

Es gibt kein Drittes jenseits des Gegensatzes von Naturalismus und Theismus, sagt Jacobi. So kompromisslos er auf diesem Grundsatz insistiert, so wenig hindert er ihn offenbar, Wege eines *modus vivendi* zu bahnen. Es scheint im Gegenteil so, dass nach Jacobis Urteil die Akzeptanz ihrer Unvermittelbarkeit nachgerade die einzig mögliche Form darstellt, zwischen beiden zu vermitteln. Damit kompliziert sich die Lage. Lässt man den Theismus Jacobis durch den abstrakten Gegensatz zum Naturalismus bestimmt sein, dann hat die Kritik verhältnismäßig leichtes Spiel und wird rasch bei der Hand sein, sein Denken einem traditionellen Supernaturalismus zuzuschlagen. Schwieriger, aber gedanklich reizvoller scheint es, Jacobi als einen Differenzdenker zu würdigen, der als Theist keineswegs prinzipieller Antinaturalist, sondern lediglich etwas anderes zu sein beansprucht als ein Naturalist, gegen dessen tatsächliche oder vermeintliche Totalitätsansprüche er sich verwahrt. Auch sein Geltendmachen von Unmittelbarkeit wäre dann nicht ohne weiteres als Verweigerung jeglicher Vermittlungsbemühungen und als eine Strategie der Immunisierung gegen berechnete Ansprüche des Denkens zu deuten, sondern als der Versuch, dem Anderen des Begriffs im Begreifen selbst sein Recht zu verschaffen.

Ob Jacobis Apologie des Theismus gegen den tatsächlichen oder vermeintlichen Atheismus seiner Tage auf einen, wie häufig angenommen, wissenschaftsfeindlichen Antinaturalismus hinausläuft, welcher dem zeitgenössischen Denken nicht mehr entgegensetzen habe als „die sich durch eine Theorie ihrer eigenen Nichtexplizierbarkeit verbarrikadierende unmittelbare Gewissheit des Selbstgefühles“²¹, wird zu prüfen sein. Dabei ist in Rechnung

21 Zu diesem Endergebnis kommt E. Herms, *Selbsterkenntnis und Metaphysik* in den philosophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 121–163, hier: 163. Die nach eigenem Urteil „fruchtbarsten Anregungen“ (123 Anm. 11) verdankt die Studie von Herms folgenden Arbeiten: K. Isenberg, *Der Einfluß der Philosophie Charles Bonnets auf F.H. Jacobi*, Phil. Diss. Tübingen 1906; A.L. Frank, *F.H. Jacobis Lehre vom Glauben. Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Voll-*

zu stellen, dass Jacobis Stärke „nicht in der Analyse von Begriffen und auch nicht im Aufbau von Begründungen (lag), die allseitig gesichert und zugleich energisch Schritt um Schritt vorangetrieben werden. Sie war die Stärke des Konzipierenden, der Problem-

endung, Phil. Diss. Halle 1910. Herms stellt Jacobis Denken primär weder im Kontext des Geistes des Sturms und Drangs, noch unter dem Gesichtspunkt seines Eingreifens in die Genese des Deutschen Idealismus dar, sondern in erster Linie unter Konzentration auf die Anfänge seiner theoretischen Arbeit. Nur so sei Einblick in Jacobis „eigene Philosophie“ (124 unter Verweis auf F.D.E. Schleiermachers Exzerptheft aus dem Jahre 1793: „Ueber dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus was den Spinoza nicht betrifft und besonders ueber seine *eigene Philosophie*“; das Schleiermacher'sche Manuskript ist veröffentlicht als Anhang zu E.H.U. Quapp, Christus im Leben Schleiermachers, Göttingen 1972, 375–389) zu gewinnen.

Rekonstruiert wird der „Grundriß der Problemgeschichte, die Jacobi von 1759–1785 (bzw. 1789) durchlaufen hat“ (126) und deren Resultat nach Herms in den „Hauptschriften“ (125) „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (1785, 1789²) und „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ (1787) vorliegt. Entscheidend sei die Annahme eines „übersinnliche(n) Wahrnehmungsorgan(s) des Menschen ..., welches ebenso wie die äußeren Sinne durch das kontingente Auftauchen der ihm eigentümlichen Gegenstände – also des göttlichen und geistigen Seins – zu aktueller Realitätsempfindung und –erkenntnis bestimmt wird“ (147). Äußerer und innerer Sinn, Sensualismus und die Gefühls-gewissheit, wie sie aus unmittelbarer Daseinsempfindung hervorgeht, bilden entsprechend die konstitutiven Komponenten Jacobischen Denkens, die Realitätswahrnehmung verbürgen.

Der sinnlichen Erkenntnis äußerer Realität korrespondiert eine Selbsterkenntnis, welche die Wirklichkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit unmittelbar gewiss sein lässt. Die eigentümliche Pointe der Interpretation von Herms besteht in der These, Erkenntnis sinnlicher Phänomene und Selbsterkenntnis der Intelligenz seien von Jacobi „statt zwei Aspekte des einheitlichen Sachverhaltes der Erkenntnis der einen Realität vielmehr als zwei real voneinander unterschiedene Erkenntnisquellen für zwei real getrennte Seinsbereiche gedacht“ (158), deren Wechselwirkung er „bemerkenswert wenig theoretische Aufmerksamkeit gewidmet“ (159) habe. De facto bewege sich Jacobis dualistischer Realismus „ganz in den Bahnen der Metaphysik des 17. Jahrhunderts“ (ebd.). Damit ist behauptet, dass das Jacobiverständnis etwa eines Schleiermachers ein völliges, wenngleich produktives Missverständnis darstellt. Ob diese Behauptung plausibel ist, darf bezweifelt werden und ist in der Jacobiforschung in der Regel bezweifelt worden. Träfe Herms' Interpretation zu, bliebe rätselhaft, weshalb Jacobis Denkansatz in dem hohen Maße ernst genommen wurde, wie das nicht nur bei seinen Freunden, sondern – unbeschadet aller Kritik – auch bei seinen Gegnern der Fall war.

felder erkundet und der Skizzen von möglichen Begründungsgängen entwirft, mit denen sich der Mensch in Beziehung auf diese Felder so orientieren kann, daß er sich damit zugleich eine Bahn für sein Leben erschließt.“²² Um dessen gewahr zu werden, darf Jacobis Streit mit Schelling nicht isoliert und vom Zusammenhang der Problemkonstellationen abgelöst werden, aus denen heraus er entstand. Im Münchener Streit „scheinen sich Jacobis Überzeugung, daß jede begründende Erkenntnis vor dem Unbedingten und vor jeglichem Wirklichen als solchem zum Erliegen komme, und das Programm einer philosophischen Wissenschaft vom Absoluten und vom Ganzen der Welt nicht nur diametral, sondern auch einander gänzlich fremd gegenüber zu stehen. Das wurde dann auch wohl unausweichlich, als es dem alten Jacobi darum ging, die Wahrheit seines Lebens vor der Heraufkunft des Abends seiner Lebenszeit unverstellt und rein als solche in die Zeit zu stellen. Doch ist damit das Werk, welches mit seinem Namen verbunden ist, in dem für es wesentlichen Grundzug noch gar nicht angemessen verstanden.“²³ Dieser entscheidende Grundzug wird nur erkenntlich, wenn man den Münchener Streit in den Kontext jener geistesgeschichtlichen Periode einordnet, deren vorläufiges Ende er markiert. Ihr Beginn ist auf die eine oder andere Weise durch die Revitalisierung des Spinozismus bezeichnet, als dessen Umkehrung bzw. Verklärung²⁴ Jacobi die Identitätsphilosophie Schellings charakterisierte. Was es mit dieser Charakteristik, von der her die erwähnte Kontrastierung zweier Philosophieklassen allererst ihr eigentümliches historisches Profil gewinnt, näherhin auf sich hat, ergibt sich nur aus der Kenntnis des Weges, der nach Jacobi mit innerer Konsequenz von Spinoza über Kant und Fichte zu demjenigen führt, was er Schellings idealmaterialistische Alleinheitslehre nennt.

Die Urszene, die für Jacobis Positionierung weichenstellend werden und eine ganze Generation von Denkern beeindrucken

22 D. Henrich, a. a. O., 22 f.

23 A. a. O., 17.

24 Die Formel vom verklärten Spinozismus Schellings stammt von Jacobi, der sie häufig gebraucht, wobei er mit Verklärung weniger Läuterung als vielmehr eine spiritualisierende Entsubstantialisierung aller Gehalte assoziiert, die er als abwegig, verkommen und grundverkehrt beurteilt.

sollte, spielt in Wolfenbüttel. Jacobi war dort am 5. Juli 1780 in der Absicht eingetroffen, Lessing (1729–1781) zu sehen. Nach einer ersten Begegnung besuchte ihn dieser am nächsten Tag in seiner Logis (vgl. JWA I/1,15,20ff.), um alsbald Goethes Prometheus-Ode²⁵ mit der provozierenden Bemerkung gereicht zu bekommen: „Sie haben so manches Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen.“ (JWA I/1,16,10f.). Daraufhin ent-

25 Zu ihrer Geschichte und zur Frage, warum sie zum „Zündkraut einer Explosion“ (vgl. J. W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. Fünfte Buch; vgl. dazu den Kommentar zu JWA I/1,45,32f. in JWA I/2,427f., ferner 425f.) werden sollte, vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main 1979, 438–466. „Was Jacobis Verhältnis zu Goethe betraf, so war da freilich eine alte Rechnung zu begleichen. Es gibt eine Spiegelbildlichkeit der Handlungen beider. Goethe hatte 1779 hinter dem Rücken Jacobis dessen ‚Woldemar‘ im Park von Ettersburg einer rituellen Verspottung und Hinrichtung unterzogen. Er hatte ein Exemplar des Buches unter lästerlichen Reden an eine Eiche genagelt. Jacobi machte hinter dem Rücken Goethes den ‚Prometheus‘ zum Köder des metaphysischen Dialogs mit Lessing, dem er entlockte, was niemand je von ihm vernommen hatte. Es gibt jedoch einen deutlichen Unterschied: Goethe wollte ein übermütiges und unverhülltes Spektakel an einem Buch vollziehen, dessen ‚Geruch‘ schon er nicht ertragen konnte, während Jacobi wohl kaum das Geheimnis Lessings mitsamt dem Auslöser seiner Konfession preisgegeben hätte, wenn nicht dessen Freunde nach seinem Tode darangegangen wären, ihn *als einen Apostel der Providenz, als einen Märtyrer der reinen Gottesverehrung* hinzustellen.“ (443 unter Verweis auf Jacobis Schreiben an Goethe vom 13. Dezember 1785 [Briefe an Goethe, ed. Mandelkow, I, 89]) Waldemars „Kreuzerhöhungsgeschichte“ (Goethe an Lavater, 7. Mai 1781; zit. n. H. Blumenberg, a. a. O., 444) hinderte Jacobi nicht, seinen 1779 erstmals erschienenen Roman ab der zweiten erweiterten Auflage von 1794 Goethe zu dedizieren: „Ich widme Dir ein Werk, welches ohne Dich nicht angefangen, schwerlich ohne Dich vollendet wäre; es gehört Dir; ich übergeb’ es Dir; Dir, wie keinem Andern.“ (F. H. Jacobi, *Woldemar*. Erster und zweiter Teil, in: WW V, IX.) Die zentrale Botschaft des sentimentalischen, nach Vorbild der „Nouvelle Heloise“ gestalteten Freundschaftswerkes („Freunden darf die Gerechtigkeit nicht befohlen werden: aber Leute die gegen einander gerecht seyn sollen, bedürfen der Freundschaft.“ [WW V, 434; bei J. gesperrt]) war trotz der Vorbehalte Schlegels nach dem Geschmack der Frühromantik: „Was gut ist“, meint Woldemar, „sagt dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz; kann allein sein Herz, sein *Trieb* unmittelbar ihm sagen: es zu lieben ist sein Leben.“ (WW V, 115) Ähnlich plädiert auch Allwill in dem nach ihm benannten Briefroman Jacobis für einen „ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntnis der Wahrheit *anfängt*“ (WW I, 120 f.).

spann sich folgender Disput: „*Leßing*. (Nachdem er das Gedicht gelesen, und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Aergerniß genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. *Ich*. Sie kennen das Gedicht? *Leßing*. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. *Ich*. In seiner Art, ich auch, sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. *Leßing*. Ich meyn' es anders ... Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct ... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Hen kai Pan!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieß Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. *Ich*. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. *Leßing*. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. *Ich*. Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil das wir in seinem Namen finden! *Leßing*. Ja! Wenn Sie wollen! ... Und doch ... Wissen Sie etwas besseres? ...“ (JWA I/1,16,12–17,6)

Am nächsten Tag bekräftigte Lessing sein Spinozabekenntnis. Jacobi berichtet: „Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war um mich anzukleiden, kam mir Leßing über eine Weile nach. Ich saß unter dem Frisieren, und Leßing lagerte sich unterdessen am Ende des Zimmers stille an einen Tisch hin. So bald wir allein waren, und ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Leßing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen um über mein *hen kai pan* mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. *Ich*. Sie überraschten mich, und ich mag wohl roth und bleich geworden seyn, denn ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich hatte ich nichts weniger vermuthet, als an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden. Und sie sagten mir so platt heraus. Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. *Leßing*. Also kennen Sie ihn doch? *Ich*. Ich glaube so gut als ihn äusserst wenige gekannt haben. *Leßing*. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. *Ich*. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst.“ (JWA I/1, 17,9–18,5)

Nachdem er ihn in Briefen an den jüdischen Gelehrten Moses Mendelssohn veröffentlicht hatte²⁶, machte Jacobis Wolfenbüttler

26 Eine „aktenmäßige Darstellung“ (H. Scholz [Hg.], *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, LXXV) von Anlass und Verlauf seines Streits mit Mendelssohn hat Jacobi selbst in seinen im September 1785 erschienenen Briefen über die Lehre des Spinoza gegeben, die entsprechend ausführlich auch über ihre eigene Entstehungsgeschichte berichten (vgl. JWA I/1,1–146; zu den neuen Partien und Beilagen der Zweitaufgabe von 1789 vgl. JWA I/1,147–268; eine Skizze der geschichtlichen Hintergründe enthält der editorische Bericht JWA I/2,367 ff. Einzelheiten finden sich bei K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988). Am 30. September 1785 schickte er ein Exemplar an Mendelssohn und erhielt dafür wenige Tage darauf dessen „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“, die im selben Jahr erschienen waren. Als Antwort auf Jacobis Spinozabriefe und ihre Enthüllungen arbeitete Mendelssohn in den verbleibenden Monaten des Jahres 1785 seine Schrift „An die Freunde Lessings“ aus; sie erschien in Berlin Anfang Januar 1786, wenige Tage nach dem schnellen Tod ihres Autors. Der Dichter Carl Philipp Moritz war nicht der Einzige, der Jacobi für das rasche Hinscheiden Mendelssohns mitverantwortlich machte (vgl. JWA I/2,376 f.; JWA I/1,281,23 f.). In seiner Entgegnung „Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza“, deren Vorrede auf den 19. April 1786 datierte, musste sich Jacobi neben sonstigen auch mit dieser Invektive auseinandersetzen. Trotz aller Schmähungen, die ihm zuteil geworden waren, hielt er es für „ein nützliches und verdienstliches Werk“ (JWA I/1,280,30 f.), „die eigentliche wahrhafte Philosophie eines Mannes wie Leibniz“ (JWA I/1,280, 31 f.) unverhüllt ans Licht gestellt zu haben. (JWA I/1,281 ff. setzt sich Jacobi der Reihe nach mit den einzelnen Anschuldigungen Mendelssohns auseinander.)

Über literarische Reaktionen auf den heftigen Streit und die Stellung von Elise Reimarus, der Tochter von Hermann Samuel Reimarus und Vertrauten Lessings, die in den Jahren 1783 bis 1785 den Briefwechsel zwischen Jacobi und Mendelssohn über den Lessing'schen Spinozismus vermittelt hatte, sowie von Herder, Goethe, Kant, Hamann, Lavater, Matthias Claudius und Thomas Wizenmann informiert ausführlich H. Scholz (Hg.), a. a. O., LXXVIII–CXXVIII. Die Wirkung des Spinozastreits „auf die folgende Epoche der deutschen Philosophie ist schwerlich zu überschätzen“ (JWA I/1,VII). Seine eigene Position hat Jacobi noch einmal in dem Vorbericht zur Drittauflage der Spinozabriefe in den Worten zusammengefasst, seine Philosophie frage: „*wer* ist Gott; nicht: *was* ist er? Alles *Was* gehört der Natur an.“ (JWA I/1,342,6 f.) Gott aber transzendiere die Natur und wirke nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern aus lebendiger, durch persönlichen Verstand und Willen geleiteter Freiheit heraus. Die Wissenschaft müsse das ihrem rationalistischen Wesen gemäß verkennen. Untrüglich erkannt hingegen werde es im ursprünglichen Vernunftgefühl, was Ja-

Disput mit Lessing Geschichte. „In das deutsche Geistesleben kam ein neues Element hinein durch die Wiederentdeckung Spinozas.“²⁷ Zwar blieb der Streit um Lessings Bekenntnis „so lange kleinlich und geschichtlich bedeutungslos, als er sich nur um die Frage drehte, ob Lessing am Ende seines Lebens heimlich Spinozist gewesen sei oder nicht. Trotzdem machte der Streit im deutschen Geistesleben Epoche. Denn die Frage nach Lessings Bekenntnis wurde schnell zur Frage nach Gott.“²⁸ Dies galt umso mehr, als Jacobi unverhohlen die Devise ausgab: „Spinozismus ist Atheismus.“ (JWA I/1,120,19) Zwar könne man ebenso gut von Kosmotheismus oder – anders gewendet – von einem akosmistischen Pantheismus sprechen. Doch ändere dies nichts daran, daß bei Spinoza von einem welttranszendenten Gott ernsthaft nicht die Rede sein könne. Indes ist Spinoza nach Jacobis Urteil darin kein Einzelfall, sondern exemplarisch, insofern, wie Lessing ausdrücklich zugestanden wird, aller konsequent verfahrenende Verstandesgebrauch auf Spinozismus und auf die Annahme hinauslaufe, „daß kein Gott sey“ (JWA I/1,347,8).

Wissenschaft, die sich folgerichtig an die sie leitenden Verstandesgesetze hält, ersetzt nach Jacobi mit innerer Notwendigkeit die Vorstellung einer persönlichen Gottheit jenseits der Welt durch den Gedanken eines nach Analogie eines Organismus bestimmten kosmischen Ganzen, in dem alles mit allem zusammenhängt. Eine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge werde nicht nur nicht mehr in Anschlag gebracht, sondern gelehnet bzw. durch

cobi Glaube nennt. Für die Kenntnis der Art und Weise, wie er diese Grundsätze im Spinozastreit verteidigt hat, sind die Beilagen zur Zweitaufgabe seiner Spinozabriefe von 1789 von besonderer Relevanz. Eine Reihe von ihnen erläutern Passagen der Erstauflage, andere eröffnen thematische Neuaspekte. Von eigenem Interesse ist Th. Wizenmanns Schrift „Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen“ (Leipzig 1786).

27 W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Erster Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus, Gütersloh 1923, 60.

28 A. a. O., 61. Vgl. dazu im Einzelnen: H. Timm, Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie, in: K. Hammacher (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, 35–81.

einen Grund substituiert, der den Kosmos innerlich durchwirkt und in diesem Sinne als seine Seele gelten kann.²⁹ Freiheit könne

29 Zur terminologischen Unterscheidung von Ursache und Grund bzw. zur Frage, ob das „Absolute ein *Grund*, oder ob es eine *Ursache* sey“ (JWA III,105,29f.), hat sich Jacobi wiederholt ausführlich geäußert, u. a. in „Beylage C“ seiner Schrift von den göttlichen Dingen. Die Beschäftigung mit der Philosophie Kants und ihren Folgen ist dabei schon vorausgesetzt. „Daß es (sc. das Absolute) Grund sey und *nicht* Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es *Ursache* sey und *nicht* Grund, der Theismus.“ (JWA III,105,30–32) Tritt, wie im metaphysischen Naturalismus der Fall, der Grund an die Stelle der Ursache, um sie zu ersetzen, dann ergibt sich zwangsläufig Nihilismus. Der Begriff des Grundes bezeichnet nach Jacobi den einheitlichen Inbegriff der Allheit aller Bestimmungen eines Gegenstandes. Auf die Welt insgesamt angewendet steht er für deren unergründlich in sich gründende Totalität, für die negative Unendlichkeit der Natur als dem Inbegriff alles Endlichen. Im Unterschied zum Begriff des Grundes als des obersten Verstandesbegriffs ist der mit ihrer Vernünftigkeit identische Leitbegriff der Vernunft derjenige der Ursache, „des in sich Seyenden und allein aus sich hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden – des absolut Unbedingten“ (JWA III,133,1f.). Durch vollständige Begründung wird Einheit im Uneinen, im Verschiedenen und im Vielen, also in demjenigen hergestellt, was durch den Unterscheid zu dem bestimmt ist, was es selbst nicht ist. Hingegen steht die Ursache über dem Grund und für ein ganz Anderes, dessen Einheit durch kein Anderes als durch sich selbst und durch sich selbst so bestimmt ist, dass es Anderes als Anderes hervorzubringen und zu zeitigen vermag: das im Unterschied zur negativen Unendlichkeit der Welt wahrhaft Unendliche, welches wahrzunehmen dem Verstand nicht möglich, sondern der Vernunft aufgegeben ist. Ein der Welt unterstellter Alleinheitsgrund vermag nur Modi seiner selbst, nur Schatten zu erschaffen, nichts, was an sich selbst ist; als Grund des Seienden fungiert er zugleich als dessen Abgrund, und die Zeit, die er endlos gebiert, ist als ununterbrochener Wechsel nichts anderes als die beständige Wiederkehr des Gleichen in ewiger Langeweile. „*Selbstseyende* Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste. Er ist *der* Geist, und es ist kein Geist, der nicht aus ihm *unmittelbar* entsprungen wäre.“ (JWA III,135,6–8) Die aus seiner Ewigkeit heraus erschaffene Zeit ist dazu bestimmt, sich zu erfüllen. Der Vernunft ist dies unmittelbar gewiss. Das Unbedingte oder Absolute, welches die Vernunft voraussetzt, ist nicht lediglich Substrat des Bedingten, das Eine des Alls, sondern eine selbstbewusste, freie, dem vernünftigen Willen analoge Ursache, eine nach Zwecken wirkende allerhöchste Intelligenz (vgl. JWA III,108,27–31). Der Verstand, der nichts kennt und zu wissen vermag, was den Weltgrund übersteigt, folgt dem Weltgesetz der Kausalität, in dessen Konsequenz er das Sein der Freiheit leugnet, um alles durch Sinnlichkeit bestimmt bzw. durch die Regeln formaler Logik determiniert sein zu lassen. Das Evangelium der Freiheit vermag nur Vernunft zu erschließen; ihr ist, wie im Theismus, der Verstand untergeordnet

dieser Seele nicht bzw. nur in einer Form zuerkannt werden, welche mit substantieller Notwendigkeit koinzidiere. Die Idee eines göttlichen Personsubjekts, welches die Welt mittels eines Willens bewirke und durchwalte, der jedwede Form von verstandeseinsichtiger Notwendigkeit transzendiere, sei in jedem Falle preisgegeben. Diese Preisgabe aber komme einer atheistischen Verabschiedung des Theismus gleich.

Am Theismus und der Annahme eines Schöpfergottes, der als frei wollende und wirkende Intelligenz die Welt verursacht hat und im Sein erhält, unerschütterlich festzuhalten, ist nach Jacobi ein Gebot der Vernunft, das seinem Urteil zufolge indes nicht auf rationalistische Weise, sondern nur in gläubiger Anerkenntnis dessen erfüllt werden kann, was zwar prinzipiell unvordenklich ist und grundsätzlich alle verständigen Handlungsmöglichkeiten des Menschen übersteigt, aber mit einer unmittelbaren Evidenz einleuchtet, die manifeste Grundlage aller humanen Theorie und Praxis zu sein hat und tatsächlich ist, solange sich menschliches Denken und Tun nicht grundlos und sinnwidrig in sich selbst verkehren, um sich willkürlich eine Einsicht zu verstellen, die den Einsichtigen ebenso unwillkürlich wie ursprünglich offenbar ist.

„Lieber Mendelssohn“, schreibt Jacobi in einem seiner Briefe über die Lehre des Spinoza, „wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen: Totum par te prius esse necesse est. – Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen?“ (JWA I/1,115,15–21). So wie die Realität der Außenwelt in Form ursprünglichen Fühlens auf nicht-falsifizierbare Weise wahrgenommen wird, so wird das Ich des transzendenten Grundes, auf dem sein Selbst und seine Welt basieren, mit unmittelbarer Gewissheit inne, ohne für seinen Ursprungsglauben zusätzlicher Beglaubigungen zu bedürfen, die stets nur Operationen „aus der zweyten Hand“ (JWA I/1,115,26) zu sein vermögen.

und nicht übergeordnet wie im Naturalismus, welcher, wo er sich entschränkt und die ihm gesetzten Grenzen übersteigt, in einer „Philosophie des absoluten Nichts“ (JWA III,110,34) endet.

Im Text „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs“ der neben dem Spinozismus bereits kritisch auf den Kritizismus Kants und seine Folgen bezogen ist, wird die entsprechende Aussage im Ausgang und unter Bezug auf die Unterscheidung von Verstand und Vernunft³⁰ formuliert, auf der nach Jacobis eigener Auskunft im

30 Zu Genese und Sinn dieser Unterscheidung gibt die Entstehungsgeschichte der Neuauflage der 1787 erschienenen Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ wichtige Hinweise (vgl. JWA II/2,449–455; die Varianten der zweiten gegenüber der ersten Auflage der Schrift sind in JWA II/1,5–112 im Apparat verzeichnet). Auch für die sonstigen Begriffsbildungen Jacobis und den eigentümlichen Charakter seiner Rede von Offenbarung und Glaube, die von der herkömmlichen Verwendungsweise erheblich abweicht, ist der „David Hume“ von grundlegender Bedeutung (vgl. bes. JWA II/1,29ff.). Jacobi „gebrauchte das Wort ‚Offenbarung‘, um ein Wissen zu benennen, von dem der Mensch jederzeit ausgehen muß, ohne es selbst noch begründen zu können. Und ‚Glaube‘ war ihm das Wissen vom Dasein der Dinge und der anderen Menschen, das sich ebenso wenig begründen läßt und das doch die Grundlage für das ist, was im Gegensatz zur logischen Herleitung von Wissen das ‚größte Verdienst des Forschers‘ ausmacht. Dies Verdienst ist, wie Jacobi in einem anderen Wort, das seine Epoche bewegte, gesagt hatte: ‚Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren‘, – das also aufzuweisen und zu entbergen, was sich nicht erklären läßt: ‚das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache‘.“ (D. Henrich, a. a. O., 21) Besonders aufschlussreich für Jacobis Glaubensbegriff und die Verwendung der Begriffe „belieb“ und „faith“ ist ferner die „Berichtigung einer Rezension“ (1788) von A. W. Rehberg (JWA II/1,113–120).

Gemäß der philosophischen Denkungsart Jacobis ist der Glaube das Grundlegende und Prioritäre des menschlichen Bewusstseins, das Wissen hingegen das Nachfolgend-Sekundäre. Die Gewissheit des Glaubens ist nicht nur fundamentaler und früher als alles Gewusste, sie läßt sich auch nicht in Wissen und die dem Wissen eigene Gewissheitsform überführen. Es ist im Gegenteil so, dass gewisses Wissen im Grunde nur vom Glauben her gewonnen werden kann, auf den das principium essendi und cognoscendi des Wissens beruht. Glauben ist die notwendige Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung von Wissen. Nach Jacobi ist Glaube zwar nicht Wissen, aber mit einer Gewissheit verbunden, die Basis allen Wissens ist. Obwohl nicht wissensbestimmt ist das in der Glaubensgewissheit Gewisse keineswegs unbestimmt, sondern etwas durchaus Bestimmtes, nämlich gewisses Innesein des absoluten Vorausgesetztseins Gottes und des gottgegeben Seins von Selbst und Welt. Die Ideen der klassischen Metaphysik finden im Glauben ihren gewissen Grund, der sie fundiert. Indes sind diese Ideen nach Jacobi „nicht das ausschliessliche Eigenthum des philosophischen, sondern eben so gut, was das Wesentliche derselben betrifft, das Eigenthum des gemeinen, über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausge-

Grunde seine ganze Philosophie beruht (vgl. JWA II/2,449). Solange der Mensch durch den Verstand nicht um seine Vernunft gebracht sei, wisse er durch unmittelbare Einsicht, dass weder er selbst noch die Welt bzw. die Natur als Inbegriff alles Seienden all-einig ist. Er wisse dies „wenigstens mit derselben Gewißheit, womit er weiß, *daß er ist*“ (JWA III,27,10f.) und dass überhaupt etwas gegenständlich gegeben ist und nicht nichts. Das schiere „Dass“ seiner selbst und dessen, was er nicht unmittelbar selbst ist, also die im unmittelbaren Selbstbewusstsein seines Ich als ursprünglichstes Datum mitgesetzte Differenz von Ich und Nichtich bezeugen ihm, dass Alleinigkeit weder ihm selbst noch dem Insgesamt dessen zukommt, was Gegenstand seines Bewusstseins sein kann. Sein unmittelbares Welt-dasein-empfinden beglaubigt ihm, was durch keine nachfolgende Reflexion falsifiziert, sondern nur durch selbstverkehrte Uneinsichtigkeit verstellt werden kann, „daß seine *Selbstständigkeit* wie seine *Abhängigkeit* eingeschränkt ist; dass er eben so nothwendig Einer *nur* seyn kann *unter Anderen*, unmöglich ein *Ers-ter* und *Einziger*; als er, um zu seyn Einer unter Anderen, *nothwendig* seyn muß Einer und *kein* Anderer; ein selbständiges, ein *wirkliches*, ein *persönliches* Wesen.“ (JWA III,27,15–28,5)

Spontaneität und Rezeptivität, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, Freiheit und Abhängigkeit treten in den Daseinsvollzügen des Menschen in unterschiedlichen Gemengelagen, aber stets gemein-

kommenen Bewusstseins ... Was in Bezug auf sie dem philosophischen Bewusstsein eigenthümlich ist, besteht lediglich in der Deutlichkeit, Klarheit und Stärke der auf ihnen beruhenden Ueberzeugungen. ... Das gemeine Bewusstsein von dem Primitiven an jedem menschlichen Bewusstsein ist der Boden, aus welchem das Bedürfniss und die Absicht der Philosophie erwachsen. Dieser Boden, als ein für allemal und vor aller Philosophie gelegt, kann von der nachfolgenden Philosophie nicht umgekehrt oder mit *anderen* Bestimmungen versehen werden.“ (J. Kuhn, a. a. O., 374) Steht eine Philosophie im Gegensatz zu den ursprünglichen, durch Glaubensgewissheit fundierten Grundsätzen, die nach Jacobi das allgemeine Bewusstsein evident bestimmen, dann ist sie eo ipso als falsch erkannt und je nach Ausrichtung als fatalistisch, atheistisch oder nihilistisch zu disqualifizieren. Dieses Argument hat nach Jacobi „dieselbe Natur und Kraft, wie eine deductio ad absurdum, d. h. es ist ein gültiger apagogischer Beweis (salto mortale).“ (Ebd.; vgl. auch G. Zöllner, „Das Element aller Gewissheit“ – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben, in: Fichte-Studien 14 [1998], 21–41.)

sam auf. Aktivität begegnet nie ohne ein Moment der Passivität wie auch Passivität selbst im Äußersten mit einem Aktivitätsmoment verbunden bleibt. Im ursprünglichen Daseinsgefühl des Menschen, das allem Denken und Handeln vorausgeht und durch die entwickeltsten Formen menschlichen Selbstbewusstseins nicht behoben werden kann, ist diese Differenz mit unmittelbarer Evidenz und im Verein damit die Differenz von Selbst und Welt offenbar, so dass das Ich sich selbst mit der Welt im Grundgefühl gemeinsamer Endlichkeit eins weiß und sich zugleich unterscheiden wahrnimmt von dem Einen, in welchem beide ihren Ursprung haben. Dieser Ursprung ist der theistische Gott, von dem in einer seiner Transzendenz entsprechenden Weise indes nicht in metaphysischer Form und sei es auch in der Form spekulativer Metaphysik, sondern recht eigentlich nur in religiöser Metaphorik und Gleichnissprache die Rede sein könne.³¹

31 Im ursprünglichen Daseinsgefühl, das unaufhebbar alle Denk- und Handlungsvollzüge des Menschen in der Welt begleitet, ohne von ihnen aufgehoben werden zu können, ist die Wahrnehmung des Ursprungs von Selbst und Welt nach Jacobi auf unvordenkliche und allem Tun zuvorkommende Weise mitgesetzt und dieser als eine sich selbst voraussetzende, unbedingte Bedingung aller Setzungen offenbar. Da alles Denken und Handeln jene sich selbst voraussetzende Voraussetzung schon voraussetzen muss, um sinnvoll und vernünftig zu sein, kann, was diese Voraussetzung an sich selbst ist, nur gleichnishaft zum Ausdruck gebracht werden. „In *Gleichnissen* allein siehet und erkennt der Mensch. Das *Unvergleichbare* siehet und erkennt er nicht: sich selbst nicht, *den eigenen Geist*; und so auch Gott nicht, den allerhöchsten.“ (JWA III, 26, 18–21) Das Nichtsehen und Nichterkennen des eigenen und des göttlichen Geistes spricht indes nicht gegen beider Realität, die vielmehr unmittelbar gewiss ist und zwar so, dass menschliche Endlichkeitsgewissheit und Gewissheit der Unendlichkeit Gottes unmittelbar koinzidieren, ohne dass dadurch die Ursprungsdifferenz zwischen Endlichem und Unendlichem nivelliert wird, deren Wahrnehmung im Gegenteil den eigentümlichen Charakter dessen ausmacht, was Jacobi Vernunftgefühl o. ä. nennt.

Obwohl das, was es an sich selbst ist, ebenso wie sein Ursprung im Grunde nur metaphorisch und in genuin religiöser Rede explizierbar ist, macht Jacobi über das ursprüngliche Vernunftgefühl und den in ihm konstitutiv mitgesetzten Ursprung Aussagen, die den Eindruck metaphysischer Spekulation erwecken, ohne doch spekulative Metaphysik sein zu wollen und zu sein. Ihr Anliegen ist am ehesten als apologetisch zu begreifen und der Verantwortung geschuldet, die geforderte bildliche Rede dem Verdacht beliebiger Einbildung zu entziehen. „*Einer* also ist das *Eine*; und dieser Eine war und mußte seyn vor

3. CLAUDIUS-REZENSION: DAS OFFENBARUNGSVERSTÄNDNIS DES GLAUBENSPHILOSOPHEN

Mit Matthias Claudius (1740–1815), dem er sich zeitlebens eng verbunden wusste, war Jacobi in der Überzeugung eins, dass nachgerade die stolzen Menschenkinder der Moderne Luftgespinste spinnen und viele Künste suchen, die sie doch nur weiter von Grund und Ziel ihres Daseins abkommen lassen. Der Text über die Gespensterweissagung Lichtenbergs belegt dies. Zwar ist ein spezieller Kommentar des Glaubenslehrers zu den Strophen des angekungenen Lieds bisher nicht bekanntgeworden. Hingegen liegt zum sechsten Teil des „Asmus omnia sua secum portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen“ eine ausführliche Besprechung vor, die Jacobi nach langer Vorgeschichte in seine Schrift von den göttlichen Dingen integrierte. Darin rühmt er den Boten von Wandsbeck als einen Schriftsteller und Dichter von Format, der „in Knechtsgestalt“ (JWA III,37,3; bei J. gesperrt) und ohne künstlerische Selbstrechtfertigungsansprüche aufs Kunstvollste den Weg zu jenem erhabenen Einen gewiesen habe, welches höher

allem Anderen und Anderen; ein *Eines ohne Anderes*: die *Vollkommenheit* des Seyns, die *Vollkommenheit* des Wahren.“ (JWA III,26,12–15) Ist alles endliche Eine durch den Unterschied zu dem bestimmt, was es nicht unmittelbar selbst ist, und somit eines unter anderem, so ist Gott Eines ohne Anderes, das non aliud, das aller Unterschiede mächtig ist. Als das unvergleichlich Eine, das nur durch sich selbst bestimmt ist, ist Gott all-einig, nicht freilich in der Weise der All-Einigkeit des Universums, sondern als der Eine, der die universale Alleinigkeit ermöglicht und schöpferisch so gestaltet, dass Anderes als Anderes in Form in sich differenzierter Differenz zu selbständigem Sein gelangt, das in seiner unergründlichen Vielfalt und unteilbaren Individualität als geschaffenes Abbild des Schöpfergottes gelten kann. Während der verblendete Verstand Selbst und Welt zu nichtigem Schein herabsetzt, nimmt die Vernunft sie als phantastische Einbildung Gottes wahr.

ist als alle sinnliche Natur und höher auch als das Wesen des Menschen, in dessen Innerstes es sich unwidersprechlich zu erkennen gebe. Auf vielfältige Weise habe Claudius bezeugt, dass Sein, Bewusstsein und Wille jedes endlichen Vernunftwesens durch ein doppeltes Außen bedingt sei: „eine Natur *unter*, und einen Gott *über* ihm.“ (JWA III,40,26f.) Durch das Geistesbewusstsein des Gefühls werde der Mensch dieses doppelten Externbezuges inne, um sich durch Freiheit über die Natur zum absolut Vollkommenen zu erheben. Von beiden, Gott und Natur, wisse sich der Mensch von seinem Wesen her unterschieden, welches Wissen ebenso wie das Wissen um die kategorische Unterschiedenheit von Gott und Natur im gewissensgewissen Gefühl unmittelbar mitgesetzt sei.³²

32 Die Grundkomponenten seiner, wenn man so will, speziellen Metaphysik hat Jacobi in immer neuen Anläufen entfaltet, wobei die Anthropologie in der Regel die Ausgangsbasis kosmologischer und theologischer Überlegungen darstellt. Als animal rationale ist der Mensch durch ein „zwiefaches Bewußtseyn“ (JWA III/101,27) ausgezeichnet, welches vernunftlose Lebewesen entbehren. Er ist nicht nur, wie alles, was fühlt, einer Differenz von Innen und Außen inne, sondern auch dessen gewahr, als leibhaftes Sinnenwesen ein Bewusstsein von demjenigen zu haben, was die sinnliche Welt transzendiert. Während das Tier mit seinem Leibe „Eines und dasselbe“ (JWA III/102,13) ist, so dass, wie Jacobi sagt, „*Seyn und Bewußtseyn* in ihm auf das vollkommenste in einander fallen“ (JWA III/102,13f.), ist der Mensch mit seinem sinnlichen Sein zwar ebenfalls unveräußerlich verbunden, aber zugleich in der Lage, sich differenziert zu ihm zu verhalten. Entsprechend fühlt und weiß er sich der Natur „zugleich unterworfen und über sie erhaben“ (JWA III/103,1). Er ist ein Bürger zweier Welten, welche sich für ihn zwar nicht trennen, aber auch nicht in eins setzen lassen.

Der Geist im Menschen erhebt ihn über die Natur. Doch ist dieser Geist, wie Jacobi eigens hervorhebt, der Natur keineswegs widerwärtig und feindlich. Wie alles von Gott unterschiedene Endliche kann auch der Mensch nur im Zusammenhang mit Natur als dem Inbegriff alles Endlichen bestehen, obgleich er im natürlichen Weltzusammenhang nicht aufgeht. Dass dem so ist, kann nach Jacobi auf natürliche Weise ebenso wenig begriffen werden, wie sich aus der Endlichkeit der Welt auf einen unendlichen Welturheber schließen lasse.

Die Welt und der leibhafte Mensch in ihr sind endlich. Nichtsdestoweniger lässt sich das Ende der Welt zeitlich ebenso wenig fassen wie ihr Anfang. Der Welt kann und muss deshalb auf ihre Weise Unendlichkeit attestiert werden. Doch ist die Weltunendlichkeit negative Unendlichkeit zu nennen und von der positiven Unendlichkeit Gottes sorgsam zu unterscheiden. Aus der Welt

Was Jacobi selbst lehrt, findet er bei Claudius bestätigt: dieser gebe nicht nur zu, sondern bewaise in seinen Werken überzeugend, „daß, um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, man ihn und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und Geiste haben müsse; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht tiefer erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott gebohren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist *verborgen* in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, *unmittelbar* gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten *Selbst*: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun?“ (JWA III,41,16–25) Das göttliche Urbild ist im Ebenbild Gottes abbildlich präsent und offenbart sich ihm auf unmittelbare Weise als zugleich in und über ihm. Gottes Immanenz im Innersten des Menschenich, dessen Selbst- und Weltbewusstsein er transzendiert, ist nach Jacobi die einzig mögliche Kunde, die wir vom Göttlichen haben und für alle Zeiten haben werden. „Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern *ursprünglichen* nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält.“ (JWA III,42,7–10) Auch die vom christlichen Glauben bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus Christus stelle diesbezüglich keine Ausnahme dar. Der recht und in der Kraft des Geistes gebrauchte Name Jesu Christi mache den in uns menschengewordenen Gott

heraus und auf natürliche Weise kann dieser Unterschied allerdings nicht begriffen werden. Er erschließt sich nur von Gott her, der ihn ursprünglich setzt. Wer die Welt und das Sein des Menschen in ihr auf natürliche, verständige, wissenschaftliche Weise zu ergründen sucht, der wird zwar ihrer Unergründlichkeit gewahr, ohne aus dieser Unergründlichkeit eindeutig auf eine supramundane Ursache der Welt verwiesen zu werden: „Der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß.“ (JWA III/105,13–16) Wissenschaftlich spricht nichts dagegen, sondern alles dafür, die Welt in ihrer Unergründlichkeit dergestalt in sich gründen zu lassen, dass von jedem extramundanen Bezug abgesehen und gemäß dem Grundsatz geforscht wird: „etsi deus non daretur.“ Physikalisch, ja nach Maßgabe aller Weltwissenschaft geht dieses Verfahren nicht nur in Ordnung, sondern darf als alternativlos gelten, auch wenn es metaphysisch zum Nihilismus führt.

namhaft und bezeichne, was jeder Fromme im Innersten fühle. Als sinnliche Inkarnation und äußerliche Erscheinung Gottes in der Welt vorgestellt hingegen verbinde sich mit seiner Gestalt die Gefahr, zu einem religiösen Materialismus zu verleiten, den Jacobi nicht nur als geistlos, sondern als geistwidrig beurteilt. Allein den Gott „haben wir, der *in uns Mensch* wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich ... Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen *lebendigen* Gott – nicht bloß einen *Götzen* – haben soll; Er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte.“ (JWA III,42,26f. 34–43,1)

Durch die äußeren Sinne vermag der Mensch Gott nicht zu erfassen, und wo mit der Möglichkeit und Wirklichkeit einer sinnlichen Erfassung der Gottheit gerechnet wird, da zieht nach Jacobi Götzendienst in den Tempel ein. Als derjenige, welcher er in Wirklichkeit ist, wird Gott nur im Heiligtum des Menschenherzens offenbar. Den Vorwurf, damit werde die Gottesoffenbarung um ihre Objektivität gebracht und als bloß subjektives Datum dem Fiktionsverdacht preisgegeben, weist Jacobi als haltlos zurück. Sei doch Gott im Innersten des Menschenherzens als Grund von Selbst und Welt und mit einer Evidenz, die schlechterdings nicht falsifiziert werden könne, als eine Voraussetzung präsent, die auf keine menschliche Setzung zurückgeführt zu werden vermöge, weil sie die sich selbst voraussetzende Voraussetzung aller Setzungen sei. Gott gibt sich im Vernunftgefühl als das schlechthin Selbstverständliche zu verstehen, und er ist nur verstanden, wenn er als das Selbstverständlichste, als derjenige verstanden wird, der sich selbst zu verstehen gibt. An der Realität seiner Offenbarung im Herzen kann es daher nach Jacobi keinen Zweifel geben.

Dass Gott das allerrealste Wesen und seine Offenbarung von einer Realität ist, über die hinaus keine realere gedacht werden kann, bekennt Jacobi in völliger Übereinstimmung mit Matthias Claudius. Unstimmigkeiten deuten sich indes in der Verhältnisbestimmung göttlicher und sinnlicher Realität an. Sie werden im Zusammenhang der Christologie virulent. Ist Gott in Jesus Christus in leibhaft-sinnlicher Weise auf die Welt gekommen, oder hat das Bekenntnis zum Nazarener als Gottmenschen und göttliche Inkarnationsgestalt als bloß vorstellungshafter Ausdruck der realen Gottes-

präsenz im Vernunftgefühl zu gelten, an dem jeder Empfindsame unmittelbar und ohne notwendigerweise einer Vermittlergestalt zu bedürfen Anteil hat? Während Jacobi eindeutig für Letzteres plädiert, erkennt er in der Christusdarstellung des Wandsbecker Boten Züge, die in eine andere Richtung weisen und nach seinem Urteil zur Kreaturvergötterung verleiten könnten. Zumindest zuweilen erwecke Matthias Claudius den Eindruck, als ver falle er „in eine Art von *religiösem Materialismus*“ (JWA III,46,22), indem er dasjenige, was Jacobi für das Wesentliche hält, dem Unwesentlichen, die Idee ihrer Einkleidung nachsetze und die Sache aus ihrer Gestalt, kurzum: die Offenbarung Gottes aus der äußeren Erscheinung Jesu Christi in der sinnlichen Welt hervorgehen lasse. Dem hält Jacobi entgegen: „Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend eine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.“ (JWA III,46,27–31) Entsprechend gibt er gegenüber Claudius zu bedenken: „Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der *wesentlichen* Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er *in Dir* ist, darauf allein kömmt es an; und in dir ist er ein *wahrhaft göttliches Wesen*; Du ersiehst durch ihn die Gottheit, so weit du sie ansehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen *mit* ihm empor schwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur *an* ihm dazu empor zu schwingen.“ (JWA III,46,9–18)

Daß sich der Wandsbecker Bote diese Weisung gefallen ließ, ist wenig wahrscheinlich. Für Jacobi ist sie insofern charakteristisch, als er die Bindung des Glaubens an Gegenstände, Daten oder Fakten der äußeren Erscheinungswelt dezidiert als Idolatrie ablehnt. Die dringliche Bitte an Claudius lautet demgemäß, „daß du uns den Bilderdienst erlassest“ (JWA III,47,12). Wenn Jacobi Claudius selbst vom Vorwurf eines religiösen Materialismus zuletzt freispricht, dann wegen der Funktion, welche die Tendenz zu einer sinnhaften Christusvorstellung im religiösen System des Wandsbecker Boten erfülle. In Christus, so Jacobi, werde Claudius sein alter Ego, sein Ich in der Form vorstellig, zu der es von Grund auf

bestimmt sei. Das habe insofern seine Richtigkeit, als das im religiösen Gefühl Wahrgenommene nie in Form bloßer Selbstwahrnehmung wahrgenommen werde und wahrgenommen werden könne. Im Vernunftgefühl wahren Glaubens werde der Mensch keineswegs nur seiner selbst inne, sondern des Grundes seiner selbst und seiner Welt. Um sich der tatsächlich gegebenen Objektivität dieses Grundes zu versichern, ist es nach Jacobi in gewisser Weise unvermeidlich, diesen mit einer Erscheinungsform zu assoziieren, in welcher dem Ich in Gestalt eines Anderen seiner selbst der Grund von Selbst und Welt vorstellig werde. Diesem Anderen des Ich wirkliches Selbstsein abzuerkennen, sei unstatthaft, insofern es sich bei diesem um alles andere als um eine bloße Ichfiktion handle. Doch gelte es, das alter Ego in seiner Realität nicht auf lediglich sinnliche Weise, sondern so zu erkennen, dass es als das Andere des Ich selbst erkannt werde.

Christus will im Geiste erkannt sein und nicht in der sinnlichen Äußerlichkeit seiner Jesuserscheinung. Nur so kann er nach Jacobi als Manifestationsgestalt dessen wahrgenommen werden, worin jeder Christ, ja nicht nur jeder Christ, sondern jeder Mensch mit seiner Welt im Innersten gründet. Recht verstanden ist Christus das Urbild eines jeden Ich. Als solcher ist er der wahrhafte Logos, wie er in jeder Menschenseele als fundierende Basis und Zielursache waltet, ohne mit einer sinnlichen Erscheinung der äußeren Welt verwechselt werden zu dürfen. Wenn der in seinem Inneren manifeste Logos dem Ich gleichwohl als inkarnierte Gestalt, also auf leibhafte Weise vorstellig werde, dann komme dieser Vorstellung lediglich gleichnishafte bzw. die Funktion zu, den offenen Grund des Glaubens metaphorisch als in sich gründend vom Glaubensich zu unterscheiden, wie dieses sich reflexiv selbst wahrnimmt.

In anderer Hinsicht, die dem namhaft gemachten Aspekt vergleichbar, aber dennoch anders gelagert ist, kann Jacobi die religiöse Darstellungsform auch damit in Verbindung bringen, dass Religiosität einerseits ein anthropologisches Universale und andererseits und zugleich von schlechterdings individueller Natur sei. Religion als kultivierter Umgang mit dem, worin Selbst und Welt gründen und was allem Denken und Handeln vorausgeht, ist von humaner Allgemeinheit und doch notwendigerweise individualitätsbezogen,

was nach Jacobi verständlich macht, weshalb der göttliche Logos nicht nur in der Form eines generellen Grundes von Selbst und Welt, sondern in singulärer Gestalt vorstellig wird. Gleichwohl müsse auch unter diesem Gesichtspunkt eine Verwechslung der Manifestation des göttlichen Grundes mit einer sinnlichen Erscheinung strikt ferngehalten werden. Wo dies nicht der Fall sei, degeneriere Religion zu einem religiösen Materialismus, der in Wahrheit irreligiös und religionswidrig sei. Es kommt nach Jacobi nicht von ungefähr, sondern hat ein fundamentum in re, wenn das Christentum die Offenbarung Gottes unveräußerlich mit einem Einzelnen verbindet und Christus als individuellen Offenbarer, ja als denjenigen bezeugt, in dem allein Gott als er selbst offenbar ist. Doch müsse das solus Christus in seiner Alleinigkeit so erfasst werden, dass in dem Einen alles beschlossen und erschlossen sei. Des- sen gewahr zu werden, sei weder die Sinnlichkeit, noch der Ver- stand, sondern allein das Vernunftgefühl in der Lage.

Vernunft, schreibt Jacobi in seiner Claudius-Rezension, heißt das „Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen“ (JWA III,62,1f.). Genuines Voll- zugsorgan der Vernunft, mittels dessen das vorausgesetzte Wahre und mit und in ihm das Gute und das Schöne realiter wahrge- nommen wird, ist das Gefühl in Form des Vernunft- bzw. Wahr- heitsgefühls. „In ihm offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Be- griff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne.“ (JWA III,61,30–32). Wie das Schöne im reinen Ge- fühl des Schönen ohne weitere Merkmale nur an seiner Schönheit erkannt werde, so sei die Erkenntnis des Guten unmittelbar im Guten selbst fundiert, dessen Gutheit und Güte in sich selbst grün- de und sich von sich aus evidentermaßen zu verstehen gebe. Ein Liebhaber des Schönen könne mithin rechtens nur der genannt werden, der das Schöne um seiner selbst willen liebe, ein tugend- hafter Charakter nur derjenige, der von dem Gefühl unbedingter Achtungswürdigkeit des Sittlichen bestimmt sei. Alle Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Mäßigung etc., deren Vereinigung den Tugend- samen ausmacht, „sind um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken, aus welchen ihre Vorschrift erst genommen, ihr Bedürfnis hergeleitet werden müßte, wünschenswert. Sie gehen überhaupt aus keinem Bedürfnisse, sondern aus einem *Ursprunge*

hervor, eben so unabhängig von dem *Begriffe der Pflicht*, als von der Begierde nach *Glückseligkeit*.“ (JWA III,62,14–19)³³

Im Gefühl des Schönen erschließt sich unmittelbar das Schöne, im Gefühl des Guten das Gute; das Wahre aber, das Schönheit und Sittlichkeit voraussetzen und auf welchem alle Vernunft gegründet ist (vgl. JWA III,61,37 ff.), offenbart sich in der innigen Wahrnehmung, dass nicht nur überhaupt etwas ist und nicht nichts, sondern dass über allem Seienden ein persönlicher Gott waltet, in dem mit aller Welt auch ich selbst gründe. Diese zu Herzen gehende und allein herzlich zu gewärtigende Wahrheit, auf der alle positiven Wahrheitsansprüche basieren, ist nach Jacobi ursprünglich, einfach und unmittelbar gewiss und ohne aus anderen Erkenntnissen hergenommene Beweise durch das Zeugnis des Gemüts verifiziert und beglaubigt; ohne solche Gewissheit keine Vernunft und ohne Vernunft keine solche Gewissheit! Die Vernunft ist, was sie ist, in dem sie mit Gewissheit tragenden Gefühl.

Die Realität des Grundes der Vernunft, dessen sie im Gefühl inne ist, anders als in der Weise des Vernunftgefühls bewahrheiten zu wollen, hält Jacobi für unvernünftig und wahrheitswidrig. Hierher gehören für ihn alle religiösen Versuche, die Wahrheit Gottes durch supranaturale Wunder oder durch die Autorität heiliger Schriften oder etwa durch diejenige eines kirchlichen Amtes beglaubigen zu wollen. All diesen Versuchen gilt das Verdikt des religiösen Materialismus, der in seiner dem Äußeren verhafteten Art die Wahrheit der Religion nicht erschließe, sondern verschließe und zu Dogmatismus und Glaubenszwang führe. Ob Jacobi dieses Verdikt allein oder auch nur vornehmlich auf die katholische Kirche bezogen wissen wollte³⁴, darf bezweifelt werden. Er kritisierte damit auch die überkommene Glaubens- und Offenbarungslehre seiner eigenen kirchlichen Tradition. Zwar verteidigt er als Theist ein supranaturales und suprarationalistisches Gottesverständnis. Als Supranaturalist bzw. Suprarationalist im herkömmlichen Sinne hat

33 Zu Jacobis Kritik des Glückseligkeitsbegriffs und seiner Reserve gegen den Begriff des höchsten Guts vgl. JWA III,63,4 ff.

34 So K. Hammacher, Jacobis Schrift *Von den Göttlichen Dingen*, in: W. Jaeschke (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, 129–141, hier: 135. Zu Jacobis Stellung zum Christentum vgl. zusammenfassend den Kommentar zu JWA I/1,115,4 in JWA I/2,446 f.

er gleichwohl nicht zu gelten. Im Gegenteil: Den auf Beglaubigung durch Wunder ausgerichteten oder auf Schriftautorität fundierten Offenbarungsbegriff, wie er etwa durch die Tübinger Schule in der Nachfolge Gottlob Christian Storrs und unter problematischer Bezugnahme auf Kant vertreten wurde, teilte er nicht nur nicht, sondern lehnte er dezidiert ab. Insofern gibt auch er ein Beispiel für den Bedeutungswandel, den herkömmliche theologisch-philosophische Begriffe wie Glaube, Offenbarung etc. gegen Ende des 18. Jahrhunderts in breitem Maße erfahren haben.

Dass Jacobis Idee der Offenbarung ebenso wie sein Glaubensbegriff vom Herkömmlichen erheblich abweicht, blieb den Zeitgenossen nicht verborgen, wobei das Ergebnis der erfolgten Transformation nicht selten sehr kritisch aufgenommen wurde. Zweifel an der positiven Christlichkeit der von ihm eingenommenen Position konnte auch Jacobis solennes Bekenntnis zu Christus und Christentum nicht beseitigen, mit dem seine mit Ex 3,14 anhebende Schlusspassage der Schrift von den göttlichen Dingen beendet (vgl. JWA III,112,25–119,5, hier: bes.: 117,30ff.). Die geäußerte Kritik richtete sich zum einen und im Speziellen gegen den Vorwurf des religiösen Materialismus an die Adresse des Wandsbeker Boten³⁵, weitete sich aber zum anderen auch zu generellen

35 Der umfangreichste Teil des Vorberichts zur Zweitausgabe der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung dient der Verteidigung gegen die laut gewordene Kritik, Jacobi sei dem Boten zu Wandsbeck zu nahe getreten, als er im Zusammenhang seiner Claudius-Rezension von religiösem Materialismus sprach (vgl. JWA III,158,5ff.). Der Vorwurf, „daß er Ungebühr sich erlaubt hätte wider den von ihm selbst so hochgestellten Mann, seinen anerkannten Freund von frühen Jahren her, den Boten zu Wandsbeck“ (JWA III,161,7–10), wird entschieden zurückgewiesen, ein verbleibender Dissens bezüglich des, wie es heißt, historischen Glaubens allerdings nicht in Abrede gestellt: „Dem Verfasser der Schrift von den Göttlichen Dingen ist die Geschichte des Christenthums die ganze Geschichte der Menschheit, diese schließt ihm jene in sich; dahingegen der Bote die entgegen gesetzte Meinung zu haben scheint.“ (JWA III,160,13–16) Jesus selbst, der nicht seine Person, sondern seine Religion gepredigt habe, wird im Entwurf (1814/15) zum Vorbericht als exemplarischer Zeuge für die Notwendigkeit aufgerufen, zwischen Geistigem und Sinnlichem religiös zu scheiden: „*eben diese Scheidung macht das Christenthum aus, dessen Anhänger Jesus ist.*“ (JWA III,166,19–21) Jesus will nach Jacobi als Christ, nicht aber als Christus in dem Sinne verstanden sein, dass

und prinzipiellen Vorbehalten gegenüber der Jacobi'schen Theorie der Offenbarung aus, wie sie bei allem sonstigen Wohlwollen besonders nachdrücklich in einer Rezension Friedrich Schlegels (er war am 18. April 1808 zum Katholizismus konvertiert) aus dem Jahr 1812 geltend gemacht wurden.³⁶ Ihr zufolge findet in der christlichen Philosophie, wie es heißt, „eine dreyfache Art der Offenbarung“ statt, nämlich die erste und allgemeine, „vermöge welcher Gott sich in der gesamten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht“, sodann zweitens die „*innere*, welche man auch die moralische nennen könnte, die sich in der Stimme des Gewissens und im *sittlichen Gefühl* kund giebt“, schließlich drittens „die *positive*, im Christenthum gegebene“³⁷. Nach Schlegels Überzeugung

Gott in ihm leibhaft auf die Welt gekommen und in sinnlicher Weise Mensch geworden sei (vgl. JWA III, 115, 3–9).

36 Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. v. E. Behler. Erste Abteilung. Achter Band: Studien zur Philosophie und Theologie, München/Paderborn/Wien-Zürich 1975, 441–458; vgl. CLXVff. Zu beachten ist ferner der Text über Jacobi aus dem Jahr 1822 in: a. a. O., 585 ff.; vgl. CLXXXIIff.) Insgesamt: E. Behler, Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der „Göttlichen Dinge“, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812), Hamburg 1994, 174–194. Während Schlegel Jacobis Woldemar 1796 vernichtend rezensiert hatte, ist seine Besprechung der Schrift über die göttlichen Dinge von 1812 insgesamt freundlich. Sie erschien zuerst im „Deutschen Museum“, einer von Schlegel selbst geleiteten einflussreichen Literaturzeitung. In der schroffen Idealismuskritik pflichtete Schlegel Jacobi uneingeschränkt bei. Signifikant anders bestimmte er dagegen „die Funktion der Offenbarung im höheren Vernunftsystem oder im Lebenssystem des Menschen“ (a. a. O., 176): Statt sie ins Innere des Menschen, gar ins Innere dessen zu verlegen, was Jacobi des Menschen Vernunft nennt, sei Offenbarung in demjenigen zu suchen und zu finden, was höher ist als alle Vernunft und den Menschen über sich hinausweise und exzentrisch verorte: in der christlichen Heilsgeschichte, deren Historie die Hl. Schrift authentisch bezeugt und kanonisch beurkundet. In der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Kraft des göttlichen Geistes geschieht, kommen die göttlichen Manifestationen in der Natur und im Ich zur Vollendung. Sie sind der positiven Offenbarung strikt unterzuordnen. Diese Auffassung teilte Jacobi nicht, wie u. a. seine Stellungnahme zu Matthias Claudius belegt.

37 Erneut abgedruckt sind die Jacobirezensionen Schlegels in dem von W. Jaeschke hg. Quellenband „Religionsphilosophie und spekulative Theologie“, a. a. O., 328–339 sowie 412–420, hier: 330. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

gewinne „sowohl jene metaphysische Offenbarung, als die innere des Gefühls, erst durch die dritte positive Offenbarung und den Glauben an sie Haltung, Festigkeit und Zusammenhang“ (330). Diese Überzeugung vermisst er bei Jacobi, ja er vermutet, dass dieser sie nicht mit ihm teilt. „Denn indem er überall auf die innere Offenbarung verweist, begünstigt er, die äußere positive dabey keinesweges, macht vielmehr mancherley, wenn gleich meistens nur leise ausgesprochene Einwendungen dagegen, und *tolerirt* sie höchstens als ein dem Menschen unentbehrliches Vehikel, Gefäß und Träger, worin der reine, innere, sittliche Glauben gleichsam chemisch gebunden, und darin eingehüllt erscheine.“ (331)

Gegenüber der Tendenz zur Herabsetzung der christlichen Geschichtsoffenbarung zur äußeren Einkleidung ewiger, im Inneren erschlossener Vernunftwahrheiten, die er bei Jacobi registriert, besteht Schlegel auf der Positivität des Christentums und seiner Offenbarung, weil andernfalls, wie er sagt, im inneren Fühlen und in der Stimme des Gewissens nichts anderes wahrgenommen zu werden drohe als der leere „Widerhall des eigenen Selbst“ (333). Dies sei nur dann nicht der Fall, wenn der Grund von Selbst und Welt dem Ich als wahrhaft Anderes oder besser: wahrhaft Anderer begegne, der zwar mein und aller Welt eigen zu werden verheißt, ohne deshalb aufzuhören, totaliter aliter und ein ganz Anderer zu sein. Dass diese Überlegungen auch Jacobi nicht völlig fremd sind, wurde vermerkt. Für Schlegel wurden sie zum Grund insbesondere für die terminologische und sachliche Zurückweisung dessen, was Jacobi Vernunftoffenbarung nennt: „Vernunft-Offenbarung“, so der Rezensent, „ist ungefähr eben so passend, wie etwa stoisches Christenthum seyn würde.“ (Ebd.) Schlegel unterstreicht diese Feststellung mit hamartiologischen Überlegungen und dem Hinweis, dass der Anfang wahrer Philosophie die Erkenntnis des Irrtums und der Sünde sei, von denen nachgerade die Vernunft nicht unbetroffen bleibe, die Wiederherstellung der geistigen Anschauung hingegen ihr letztes Ziel (vgl. 339).

In einer Rezension der Ausgabe der Werke Jacobis die 1822 erschien, hat Schlegel seine ein Jahrzehnt zuvor vertretene Auffassung bekräftigt. „Hätte *Jacobi*, statt der bloßen Berufung auf eine innere Offenbarung, die so isolirt aufgefaßt, unerklärlich und unfruchtbar bleiben mußte, auch die positive Offenbarung mit vollem

Herzen anerkennen und ergreifen, und nur dreist hineingehen wollen durch jene Pforte, vor der er unentschlossen stehen bleibt, so würde er hier in dem Christenthume den jedermann bekannten und auch jedem Herzen verständlichen Begriff von der liebevollen *Herablassung* und Barmherzigkeit Gottes gefunden haben. Ein Begriff, der wie für das praktische Leben, so auch philosophisch höchst wichtig ist, und wodurch jener Zweifel über die mit der Persönlichkeit Gottes scheinbar zugleich beygelegte Beschränkung, seine Auflösung so leicht findet.“ (413) Wichtig ist erneut der hamartiologische Aspekt und der Gesichtspunkt einer um der wahren Bestimmung der Vernunft willen nötigen intellektuellen Wiedergeburt, durch deren erwägende Betrachtung sich leicht zeigen ließe, „ob der Mensch sie wohl jemals durch eigne Kraft allein selbst bewirken könne, oder ob sie nicht vielmehr jederzeit ein *Gegebenes* und Positives göttlicher Erregung und Veranlassung voraussetze“ (419).

4. KRITIK DES KRITIZISMUS: JACOBI UND KANT

Am Anfang standen Spinoza und der durch Lessings tatsächliches oder vermeintliches Bekenntnis zu ihm ausgelöste sog. Pantheismusstreit, in dem Jacobi klare Position im Sinne des von ihm vertretenen Theismus bezog. Spinozismus ist für ihn Pantheismus in systematischer Vollendung und als gedanklich konsequent ausgeprägter Pantheismus zugleich die folgerichtigste Gestalt des Rationalismus.³⁸ Darin liege seine paradigmatische Bedeutung begründet, die ihn als verstandesphilosophisch zwar variierbar, aber recht eigentlich nicht überbietbar erscheinen lasse. Als konsequent rationalistischer Pantheismus generiere sich der Spinozismus aus einem absoluten Prinzip heraus, das als suisuffizienter Seins- und Erklärgrund seiner selbst fungiere. Dieses Prinzip nennt Jacobi im An-

38 Vgl. hierzu im Einzelnen die Einleitung von Heinrich Scholz in die von ihm herausgegebenen Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, a. a. O., XIff. Jacobis Vorwürfe gegen Spinoza und den Spinozismus sind als solche nicht neu, weil sie bereits andere vor ihm geltend gemacht hatten. Ihre Originalität besteht darin, dass er „nicht mehr aus einer Gegenmetaphysik oder unerschütterten Frömmigkeit heraus argumentiert. Vielmehr ist ihm ja mit Spinoza der Zugzwang der entzauberten Moderne gerade deutlich geworden: es gibt keine feste Bastion mehr, von der aus man noch umstandslos Zweckursachen zusammen mit einem persönlichen Gott reklamieren könnte. Den einzig möglichen ‚Beweis Gottes‘ hat Spinoza geführt. – Das ist der Stand der Dinge, den Jacobi nüchtern diagnostiziert. Angesichts überwältigender Systemrationalität des Mechanismus hält er an etwas fest, das er jetzt allerdings nur noch eine *Intuition*, einen *Glauben*, eine *innigste Überzeugung*, ein *Gefühl* nennen kann: die Überzeugung von einem freien, persönlich verantworteten Handeln, das nicht in systemischer Identität immer schon vermittelt ist und das deshalb einer anderen Orientierung bedarf, als die moderne Metaphysik des Systems sie gibt.“ (B. Sandkaulen, Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi, in: Fichte-Studien 11 [1997], 351–365, hier: 353f.)

schluss an Spinoza Natur, woraus sich von selbst die Gleichung von Spinozismus, Pantheismus, Rationalismus und Naturalismus ergibt.

Unbegreifliches kann in dem in sich geschlossenen System Spinozas Jacobi zufolge ebensowenig auftreten wie ein transnaturales göttliches Wesen im theistischen Sinne in ihm vorgesehen ist. Natur gründet ausschließlich und vollkommen in sich selbst, ohne durch ein ihr gegenüber Transzendentes verursacht oder bedingt zu sein. Ob man den Pantheismus Spinozas als kosmotheistisch, akosmistisch oder sonst wie kennzeichne, spiele letztlich keine Rolle: a-theistisch sei sein rationalistischer Naturalismus in jedem Fall. Nicht minder deutlich als in den Spinozabriefen von 1785, deren erweiterte Zweitaufgabe von 1789 durch eine Fülle von Beilagen zur Vor- und Nachgeschichte des Spinozismus (Giordano Bruno, Leibniz, Herder etc.) und andere einschlägige Aufsätze ergänzt ist, hat Jacobi dies in Texten späterer Zeit, etwa in der Vorrede zum zweiten Band seiner Werke 1815 oder im Vorbericht zur Drittauflage der Spinozabriefe 1819 ausgesprochen. An seinem Urteil, dass Spinozismus Atheismus sei, ist er zeitlebens nicht irre geworden. „Ungeachtet des Hasses mancher zur Klasse der Philosophen gezählten Leute gegen dieses Wort, welches sie aus der Sprache zu verbannen wünschen, und wogegen sie unter Andern erinnern: ein Atheist sey am ersten derjenige, welcher an Atheismus glaube – kann es seine Bedeutung nicht verlieren. Gesetzt auch, man ändert den Namen, und spricht von Cosmotheismus, so bleibt dennoch die Sache was sie gewesen.“ (JWA I/1,346,36–347,2) Denn Welt- resp. Naturvergötterung ist Leugnung Gottes.

Ebenso unverbrüchlich wie an der Überzeugung, dass Spinozismus Pantheismus sei, hat Jacobi an dem Satz festgehalten, wonach konsequenter Rationalismus von der Voraussetzung ausgehe und auf sie ziele, dass kein Gott sei. Sowohl das eine wie das andere Urteil hat sich ihm in Anbetracht des Verlaufs bestätigt, den die Philosophiegeschichte in dem Vierteljahrhundert seit dem ersten Erscheinen der Spinozabriefe genommen hatte. Entsprechend stellen für Jacobi der durch Fichte hervorgerufene Atheismusstreit sowie seine Auseinandersetzung mit Schelling, die gewöhnlich Theismusstreit genannt wird, lediglich Varianten bzw. modifizierte Fortentwicklungen des Pantheismusstreits dar, dem prototypische Bedeutung zuzuerkennen sei. Diese Sicht Jacobis ist einerseits ge-

wiss durch die vergleichsweise große, von Gegnern als penetrant bezeichnete Konstanz der Denkungsart Jacobis bedingt: „Es gibt wohl nur ganz wenige Denker von mehr als nur zeitgeschichtlicher Bedeutung, die so sehr bei sich selber stehen geblieben sind, wie *Jacobi*.“³⁹ Auf der anderen Seite lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Pantheismus-, Atheismus- und Theismusstreit nicht nur nominell, sondern auch unter sachlichen Gesichtspunkten einen untrennbaren, wenngleich differenzierten Zusammenhang bilden. Die drei Großkontroversen, die „(a)us dem spannungsreichen Verhältnis von Philosophie, Theologie und Religion in den Jahren zwischen dem Ende der Aufklärung und dem Deutschen Idealismus (hervorragend)“⁴⁰, sind nicht nur nominell durch den Theis-

39 H. Scholz (Hg.), a. a. O., XXXI Anm. 1.

40 I. Kauttli, Von „Antinomien der Überzeugung“ und Aporien des modernen Theismus, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie, 1–34, hier: 1. Der Pantheismusstreit war sachlich auf die Frage konzentriert, ob konsequent wissenschaftlich betriebene Philosophie zwangsläufig zur deterministischen Leugnung menschlicher Freiheit, zu moralaufhebendem Fatalismus und schließlich zu einem den Gott-Welt-Unterschied indifferenzierenden Pantheismus führen müsse. Verbunden ist diese Frage mit dem Problem der Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben, philosophischer Demonstration und Offenbarungsgewissheit. Galt der Gottesgedanke in der deutschen Philosophie bislang als vernünftig begründbar und begründet, so setzt mit dem Pantheismusstreit eine allmähliche „Dissoziation des Gottesgedankens und der Welt der Vernunft und Wissenschaft“ (a. a. O., 2) ein. Jacobi ist dafür nach Kauttli Zeuge: Er hält am traditionellen Gottesgedanken fest und verteidigt seine theistische Fassung – „jedoch um den Preis seiner Entgegensetzung gegen alles vermittelnde Wissen, Demonstrieren, gegen die Wissenschaft, gegen den Zusammenhang der Natur.“ (Ebd.) Nach Kauttli steigert sich die Krise des Theismus nach dem Pantheismusstreit immer mehr zu, um im Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung von 1811/12 zu eskalieren. Die Reaktionen auf sie fallen unterschiedlich aus. Neben strikt offenbarungstheologischen Ansätzen, die sich an den Traditionsvorgaben positiver Religion orientieren, deren Autorität auf die eine oder andere Weise geltend gemacht wird, wird einerseits an der gedanklichen Verifizierbarkeit des Theismus durch philosophische Theologie festgehalten, andererseits versucht, ihn als Implikat eines zum anthropologischen Universale erklärten religiösen Bewusstseins auszuweisen. Die überkommene sog. natürliche Theologie (vgl. K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965) in Form von Ontotheologie, Kosmotheologie und Physikotheologie wird durch Religionsphilosophie, die primär Religion und, wenn überhaupt, erst sekundär

musbegriff verbunden, den sie in ihrem Titel jeweils mit sich führen. Zu dieser Verbindung hat auch die Tatsache, die sich als eine eigentümliche Ironie des Schicksals Jacobis bezeichnen lässt, nicht unwesentlich beigetragen, dass nämlich das Ergebnis des Pantheismusstreits entgegen den Intentionen ihres Initiators nicht auf eine

Gott thematisiert, bzw. durch Ethiktheologie ersetzt, die Gott und Religion als Funktionen von Moral geltend zu machen versucht.

Die Position, die Jacobi im sog. Theismusstreitkontext einnimmt, ist wesentlich durch seine Frontstellung gegenüber Erneuerungsansätzen philosophischer Theologie im Sinne einer Lehre vom Absoluten bestimmt, wie Fichte und Schelling sie im Anschluss an Kants Transzendentalphilosophie vertraten. Zwei Kontroverspunkte hebt er dabei hervor, den Widerstreit von Gott und Wissenschaft und denjenigen von Gott und Natur. Der idealistischen Annahme, dass begründete Einsicht in Existenz und Wesen Gottes nur das Resultat umfassender und vollkommen durchgebildeter Wissenschaft sein könne, setzt er die These entgegen, dass Gottes Gottheit nicht durch philosophische Demonstration bewiesen, sondern nur gefühlt und geglaubt werden könne. Der These Schellings hinwiederum, wonach die Aufnahme der Natur in Gott, welche die Entgöttlichung der Natur ebenso verhindere wie die Ent- bzw. Supranaturalisierung Gottes, die Möglichkeitsbedingung eines wissenschaftlichen Theismus sei, begegnet er mit der Antithese, der zufolge die Natur Gott nicht entberge, sondern verberge.

Nach Kauttli ist Jacobi Schelling nicht gerecht geworden, weil seine Polemik auf pantheistisch anmutende Aussagen von dessen früherer Naturphilosophie fixiert geblieben sei. Schellings Lehre von der Natur in Gott beinhalte keinen theologischen Naturalismus, sondern beanspruche entschieden, wahrhafter Theismus zu sein, der Gott als lebendige Person zu denken vermöge. Werde die Natur als gottlos und Gott ohne Natur gedacht, dann verfehle man dessen Auffassung zufolge die Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes. Erkannt werde der personale Gott des Theismus nur, wenn Natur als negatives Prinzip in Gott gedacht werde, wie Schelling dies nicht erst in seiner Freiheitsschrift, aber in ihr unmissverständlicher als früher unternommen habe. Von diesen Feststellungen bleibt nach Kauttli allerdings die Tatsache unberührt, dass der in der Freiheitsschrift vertretene Theismus mit demjenigen Jacobis ebenso wenig zum Ausgleich zu bringen ist wie die von diesem als Naturalismus disqualifizierte vorhergehende Lehre vom Absoluten aus der Zeit von Schellings Identitätsphilosophie: „die Introduktion des Naturalismus in den Theismus gelingt Schelling allein um den Preis der gänzlichen Destruktion desjenigen Begriffs des Theismus, als dessen Anwalt im Theismusstreit Jacobi auftritt und dessen wesentliche Züge von der vorhergehenden neuzeitlichen Philosophie und Theologie überhaupt geteilt werden.“ (A.a.O., 28) Zu Jacobis Gebrauch der Begriffe Theismus, Atheismus, Pantheismus, Naturalismus oder auch Deismus vgl. u. a. den editorischen Kommentar zu JWA I/1,16,3; 17,19f.; 115,8.

Ächtung des Spinozismus, sondern auf eine Spinozarenaissance hinauslief.⁴¹

Die Jacobi-Schelling-Kontroverse um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung von 1811/12 lässt sich nicht angemessen verstehen, wenn die denkgeschichtlichen Zusammenhänge mit dem Spinozastreit unberücksichtigt bleiben. Doch müssen um ihres Verständnisses willen zugleich die Diskontinuitätsmomente berücksichtigt werden, wie sie vor allem durch Kants Kritik aller spekulativen Theologie bedingt sind, die nicht zum Geringsten auch das Denken Spinozas und die Metaphysik in seinem Gefolge betrafen. Dass Kants Kritizismus und die als Komplement zu ihm entworfene Ethikotheologie sperriges Gut darstellen, das sich der Einordnung in eine an einlinigen Wirkzusammenhängen und strukturanalogen Schemata orientierte Gedankenentwicklung nicht fügt, hat Jacobi beizeiten bemerkt. Mit keinem Denker hat er sich so langanhaltend beschäftigt wie mit dem Königsberger, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu gelangen. Seine Haltung zu Kant, dem er philosophiegeschichtlich eine eigentümliche Zwischenstellung zuweist, bleibt in mehrfacher Hinsicht ambivalent, woran die Tatsache nichts ändert, dass er diese Ambivalenz Kant selbst zuweist und in der Eigenart seines Denkens begründet sieht.

Kants Hauptschriften sind seit dem 1781 (²1787) erfolgten Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ in rascher Abfolge veröffentlicht worden. Das Programm der praktischen Philosophie, die es im Unterschied zur theoretischen nicht mit den Gesetzen der Natur, sondern mit denen der Freiheit zu tun haben soll, ist u. a. in der „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788 realisiert. Mit dem Erscheinen der „Kritik der Urteilskraft“ als dem Zwischenstück theoretischer und praktischer Philosophie im Jahr 1790 lagen die drei Kritiken Kants komplett vor und die Grundzüge seiner Konzeption waren ausgearbeitet.⁴² Jacobis Beschäftigung mit

41 Vgl. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarenaissance*, Frankfurt/M. 1974. Zu Jacobi bes. 136–225. Timm macht deutlich, dass es weniger der historische Spinoza als der dem Geist der Sturm- und Drang-Bewegung anverwandelte war, der im Neospinozismus bestimmend wurde.

42 Vgl. insgesamt G. Wenz, *Theoretische Vernunftkritik in praktischer Absicht. Eine unparteiische Erinnerung an Immanuel Kants Philosophie*, in: W. Thiede

Kants kritischer Philosophie reicht in die beginnenden 80er Jahre des 18. Jahrhunderts zurück, was u. a. ein ungedrucktes Manuskript „Meine Vorstellungen“ (vgl. II/1,1–4) belegt, das Anzeichen einer unmittelbaren Reaktion auf die Lektüre von Kants Kritik der reinen Vernunft aufweist. Von deren Erstauflage hat er sich auch weiterhin die beste Erschließung des Grundansatzes des Kritizismus versprochen (vgl. JWA II/1,103,13 ff.), wie der Gesprächsbeilage „Ueber den transcendentalen Idealismus“ (JWA II/1,101–112) zu entnehmen ist.

Das Grundproblem, das Jacobi mit Kants erkenntnistheoretischem Ansatz verbindet, besteht in der Annahme objektiv gegebener Realität, die systemintern ebenso unverzichtbar wie unhaltbar sei. Dieses Problem hat in dem Bekenntnis Jacobis sprichwörtlichen Ausdruck gefunden, beim Kantstudium unaufhörlich darüber irre geworden zu sein, „daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte“ (JWA II/1,109,24–26). Eine Lösung dieses Dilemmas ist nach Jacobi nur durch Anerkennung dessen zu erwarten, was er das ursprüngliche, Realität in unmittelbarer Evidenz vergewissernde Vernunftgefühl nennt, wohingegen die Erkenntnis des sich selbst überlassenen Verstandes sich darin erschöpfen muss, ein bloßes „Bewußtseyn verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbstes (zu sein), woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann“ (JWA II/1,110,30 f.): „Kurz unsere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine *wahrhaft* objective Bedeutung hätte.“ (JWA II/1,111,6–8) Jacobi schließt mit der Feststellung, dass der transzendente Idealist nur dann nicht in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche gerate, wenn er den Mut besitze, „den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten“ (JWA II/1,112,15–18). Diesen Mut zur äußersten Konsequenz wird Jacobi erst bei Fichte gegeben sehen, welcher den Kritizismus nach seinem Urteil folgerichtig in

(Hg.), Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 11–66. Zur Kantkritik Jacobis vgl. im Einzelnen: Chr. Meiller, Vernünftiger Glaube – Glaubende Vernunft. Die Auseinandersetzung zwischen Kant und Jacobi, Münster 2008.

den Nihilismus treiben sollte, was Kant selbst wegen seiner hintergründig wirksamen Elementarüberzeugungen unter allen Umständen und sogar um den Preis systematischer Inkonsistenz zu vermeiden suchte.

Kants System ist uneinig mit sich selbst: Diese Diagnose bestimmt auch Jacobis intensive Auseinandersetzung mit Kant in der Schrift „Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“ von 1802, und sie wird sich bis in die Streitschrift von 1811 und darüber hinaus durchhalten. Bemerkenswerte Veränderungen lassen sich indes in Bezug auf die Beurteilungen konstatieren, die mit dieser Diagnose verbunden sind. Die Uneinigkeit des Kant'schen Systems wird nicht nur immer milder, sondern mehr und mehr als ein positives Datum gewürdigt. Was in der Beilage von 1787 als Hauptvorwurf gegen Kant geltend gemacht wurde, wird später als dessen größtes Verdienst gewürdigt, nämlich seine Inkonsistenz. Die Lösung des Problems der systeminternen Inkonsistenz der kantischen Philosophie findet Jacobi „in dem inneren Zwiespalt zwischen Mensch und Denker“⁴³. Als Mensch sei Kant Grundwahrheiten treu geblieben, die nach Maßgabe seines Denkens und unter der Voraussetzung der systematischen Konsequenzen, die seine Nachfolger gezogen haben, der Kritik preiszugeben sind.

Fichtes Denken ist nach Jacobis Urteil in sich stimmig und konsequent. Er, „dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, wollte alles von außenher Gegebne, als *materiale* Bedingung der objectiven Realität aus dem Kantischen Systeme und der eigentlichen Meynung des Urhebers verbannen“ (JWA II/1,4–8). Kant selbst konnte sich dazu ebensowenig verstehen wie zu den Konsequenzen, die Fichte aus seinem ichphilosophischen Ansatz für die Gottesthematik zog. Aus einem humanen Grundgefühl heraus, das Jacobi als ursprüngliche Vernunft Einsicht gilt, habe er die Folgen zu verhindern gesucht, für die sein Ansatz selbst die Ursache bot. Konnte so der Krieg zwischen Verstand und Vernunft einstweilen noch als unentschie-

43 V. Verra, Jacobis Kritik am Deutschen Idealismus, in: Hegel-Studien 5 (1969), 201–223, hier: 216.

den gelten, so war es doch nur eine Frage der Zeit und der folgerichtigen Fortschreibung des Kant'schen Ansatzes, dass der Verstand die definitive Herrschaft über die Vernunft erlangte und sie vollständig seinem Anspruch unterwarf, wie das nach Jacobi bei Fichte Ereignis wurde.

Die Vorarbeiten zur Schrift „Ueber des Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen“ (JWA II/1,259–330) von 1802 reichen ein Jahrzehnt zurück, als Jacobi den Plan fasste, sich über bisherige Einzelstudien hinaus eingehend mit Kants Werk zu befassen.⁴⁴ Im Zentrum des Interesses steht die transzendente Dialektik. Gegen sie wird eingewandt, dass Kant die „eentlichen Gegenstände der Philosophie den unberechtigten Ansprüchen des Verstands geopfert hat“⁴⁵, da er die Ideen einschließlich derer Gottes bloß als problematisch gedacht und nur ihren regulativen, nicht aber ihren objektiven Gebrauch zugelassen habe. Dieses Defizit sei durch die Ethiktheologie nicht kompensiert worden, die Kant im Rahmen seiner praktischen Philosophie konzipierte. Das Gegenprogramm ist rasch entworfen: Statt die Vernunft an den Verstand zu verlieren, gilt es diesen zur Vernunft zu bringen und zu jener Ursprungseinsicht zurückzuführen, wie sie im menschlichen Grundgefühl beschlossen und erschlossen ist, welches mit der Realität der Außenwelt zugleich die reale Existenz eines persönlichen Gottes jenseits der Welt von innen heraus beglaubigt und den Ideen von Freiheit und Unsterblichkeit eine objektive Evidenzbasis verschafft.

In dem auf die Claudius-Rezension folgenden Teil seiner Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ hat Jacobi

44 Ausführliche Erläuterungen hierzu sowie zur komplizierten Vorgeschichte der genannten Abhandlung, die nicht erst 1802, sondern schon im Herbst des vorangegangenen Jahres erschienen ist, enthält der editorische Bericht in JWA II/2,482–486. Er informiert auch über die Textanteile Friedrich Köppens, der die Fertigstellung der Abhandlung für Jacobi übernommen hatte (vgl. JWA II/1,312, Fußnote 1; zur Textüberlieferung JWA II/2,480–482). Beachtenswert ist auch die „Epistel über die Kantische Philosophie“ von 1791 (vgl. JWA II/1,121–161), ein ebenfalls vormals nicht editiertes Manuskript, über dessen Entstehungsgeschichte der editorische Bericht in JWA II/2,457–462 Auskunft gibt.

45 V. Verra, a. a. O., 212 f.

das skizzierte Programm erneut ausführlich expliziert und seine Kritik des Kritizismus in der angezeigten Richtung konstruktiv fortzuentwickeln versucht. Der Eindruck überragender Größe des Königsberger Weltweisen bleibt erhalten. Mit ihm begann, wie es heißt, „eine Revolution in der speculativen Philosophie, an Wichtigkeit und großen Folgen derjenigen ähnlich, welche Copernikus in der Astronomie – unmittelbar nur in dieser, mittelbar aber in der ganzen Naturwissenschaft – drey Jahrhunderte zuvor verursacht hatte“ (JWA III,78,17–22). Die Relevanz der von Kant bewirkten kopernikanischen Wende in der Philosophie besteht nach Jacobi wesentlich in der Einsicht, „daß wir einen Gegenstand nur in so weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen“ (JWA III,78,25–27). Als „Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande“ (JWA III,78,34) kommen infolgedessen – man höre – nur „Mathematik und allgemeine Logik“ (JWA III,78,34f.) in Frage, wohingegen alle anderen Erkenntnisse nur in dem Maße als wissenschaftlich gelten können, in welchem „sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstantiation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen“ (JWA III,78,37f.). Da sich eine solche Wandlung bei den eigentlichen Gegenständen der Metaphysik offenkundig nicht vollbringen lasse, lägen diese völlig außerhalb des Kreises jener Wissenschaften und könnten mit ihren Mitteln und Prinzipien in ihrer Realität ebenso wenig begründet werden, wie ihre Wirklichkeit durch äußere Sinneserfahrungen zu verifizieren sei. Infolgedessen habe Kant völlig konsequent in Abrede gestellt, dass von den Grundideen der klassischen Metaphysik ein objektiver wissenschaftlicher Gebrauch gemacht werden könne.

In seiner Kritik der reinen Vernunft habe Kant – „zugleich mit mir, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel“ (JWA III,73,16f.), wie Jacobi eigens vermerkt – „die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstrieren, d.h. sie auch objectiv begründen, und dem Verstande, gleich den mathematischen, durch logische Mechanik aufnöthigen zu können“ (JWA III,73,17–20), gründlich erwiesen, wie seine Kritik der traditionellen Gottesbeweise exemplarisch belege. Ungeachtet dessen habe Kant die allgemeine Überzeugung beibehalten, dass der metaphysischen Idee Gottes ebenso wie den Ideen der Freiheit und

der Unsterblichkeit der Seele eine sinnlich und rational zwar nicht fassbare, aber gleichwohl gegebene Realität entspreche. Ja, er habe ausdrücklich und wiederholt die Bewährung der Wirklichkeit der metaphysischen Ideen zur vornehmsten Aufgabe der Philosophie erklärt, obwohl er die Unmöglichkeit, die Bewährung durch theoretische Spekulation zu erweisen, unwiderleglich dargetan habe. Jacobi deutet diesen Befund mit dem geläufigen Hinweis, Kant habe „durch Aufhebung des *Wissens* im Felde des Uebersinnlichen, einem dem Dogmatismus der Metaphysik unantastbaren *Glauben* Platz gemacht“ (JWA III,79,13–15). Er wertet dies als die große Leistung des Königsberger Philosophen, ja, er geht davon aus, dieser habe sich selbst „zum größten Verdienst“ (JWA III,79,11) angerechnet, „durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der That erweitert“ (JWA III,79,11–13), nämlich auf einen Glauben hin erweitert zu haben, der höher und gewisser ist als alles rational erschwingliche Wissen.

Jacobis Interpretation der theoretischen Philosophie Kants ermöglicht es ihm, dessen Ansatz als mit dem seinen für im Grunde konform zu erklären. Die praktische Philosophie des Königsberger bewertet er dagegen eher als Verlegenheitslösung oder als den halbherzigen Versuch, den Verlust der theoretischen Realitätsbeweise der traditionellen metaphysischen Ideen durch eine moralische Postulatenlehre zu ersetzen. Was diese fordere, könne sie nicht einlösen. Es war daher nach Jacobis Auffassung kein Zufall, dass „schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, ... die vom Vater ausgedachte Hülfe zu gebrauchen (verschmähte). Ohne Kantische Postulate brachte sie ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre als das von dem Urheber der kritischen Philosophie aufgestellte hervor, und nahm damit der neuerfundenen Moraltheologie ihren Grund und Boden.“ (JWA III,75,31–36) Einerseits im Gegensatz zu Kant, andererseits durchaus in seiner Nachfolge und unter Berufung auf ihn habe Fichte die moralische Weltordnung nun selbst zum Gott erklärt, zu einem Gott „ausdrücklich ohne Bewußtseyn und Selbstseyn“ (JWA III,75,37–76,1). Der Fichte'sche Gott ist „kein von der Welt und dem Menschen unterschiedenes besonderes Wesen, und nicht die *Ursache* der moralischen Weltordnung, sondern diese, außer sich selbst weder Grund noch irgend eine Bedingung ihrer Wirksam-

keit habende, rein und schlechthin nothwendig seyende Weltordnung selbst“ (JWA III,76,1–5). Die Möglichkeit, Gott Persönlichkeit, Selbstsein, Wissen und Wollen zuzuschreiben, werde von Fichte dezidiert in Abrede gestellt. Denn solche Zuschreibung mache Gott nach seinem Urtheil zu einem endlichen Wesen, da sich Personsein nur im Modus der Beschränkung denken lasse. Dem in sich widersprüchlichen Gedanken eines persönlichen Gottes sei daher wissenschaftlich der Abschied zu geben.

Trotz ihres Antitheismus, den Jacobi entschieden ablehnt, ist seine Einschätzung der Wissenschaftslehre ambivalent, was mit der Ambivalenz der Einschätzung der kantischen Philosophie unmittelbar zusammenhängt. Bleibe letztere wenn nicht zweideutig, so doch uneindeutig, so sei Fichtes Denken insofern eindeutig, als es das kantische in einer Richtung fortentwickle, der Folgerichtigkeit nicht zu bestreiten sei, auch wenn man die damit verbundenen Konsequenzen verheerend finde. „Der mit strenger Consequenz durchgeführte Kantische Criticismus mußte“, so Jacobi ausdrücklich, „die *Wissenschaftslehre* ... zur Folge haben“ (JWA III,80,13–16). Warum ist das so, und wie hat man, wenn es denn so ist, das Rätsel zu lösen, „daß ein Mann von Kants Scharfsinn und mächtigem Geiste die nur etwas entfernten Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selbst gewahr wurde; und daß er nicht, wenn er sie gewahr wurde, vollends durchdrang, und selbst seinem Lehrgebäude die demselben zu seinem Bestande nöthige Vollenendung gab?“ (JWA III,80,19–23) Hat Kant am Ende sich selbst und andere bewusst getäuscht? Weil dazu nach Jacobis Urtheil der Aufrechte zu redlich war, bleibt als Antwort auf die drängenden Fragen nur der bereits gegebene Verweis auf eine interne Ambivalenz des kantischen Denkens, der Jacobi mit der Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben beizukommen sucht, welcher er ihrerseits die Differenz zwischen Mensch und Philosoph unterlegt. Kants Zwiespalt mit sich selbst und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben soll hiernach darin bestehen, „daß er, als *Mensch*, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmit-

telbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nötig achtete.“ (JWA III,88,6–12)

Als Mensch und dem Geiste seiner Philosophie gemäß, die Jacobi durch Platon inspiriert sein lässt (vgl. JWA III,81,26ff.), habe es Kant nicht nur als völlig ungereimt angesehen, „Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, was da erscheine“ (JWA III,84,6f.; bei J. gesperrt); er sei auch stets der festen Überzeugung gewesen, „daß Vernunft gar nicht seyn könne, und ihr Name zu einem bloßen Schall werde, wenn die höchsten Ideen, welche sie hervorbringt, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, und wegen deren Hervorbringung sie *Vernunft*, das *oberste* Erkenntnißvermögen, der *Geist* des Menschen heißt, nur objektlose Hirngespinnste, betrüglische Vor Spiegelungen wären, allein zum hinhalten und täuschen, ohne je Bewährung zu finden.“ (JWA III,84,8–14) Kurzum: Faktisch habe Kant zweifellos angenommen, „es liege in der menschlichen Vernunft, *als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben*, eine unmittelbare Erkenntniß, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur *unter* – und eines Gottes *über* ihr.“ (JWA III,85,1–5). Als Lehrer der Philosophie und Wissenschaft hingegen, der er als Mensch von Geist auch und zugleich sein wollte, habe er einen Umgang mit der unmittelbaren Erkenntnis ursprünglichen Wissens gepflegt, der zu Ambivalenzen führte.

Eindeutig manifest wird die Ambivalenz von Kants Denken nach Jacobi in Form des Verhältnisses, welches dieser zwischen theoretischer und praktischer Philosophie walten lasse. Indem er letzterer den Primat über erstere einräume, erhebe er dem Geiste nach im Grunde nur „das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftlichen Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt“ (JWA III,85,18–22); buchstäblich aber und in einer dem humanen Geist seines Grundansatzes zuwiderlaufenden Weise sei durch die Primatsstellung der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie der falsche „Schein einer wissenschaftlichen Erfindung jener Wahrheiten hervorgebracht“ (JWA III,85,15–17), deren Unerfindlichkeit durch wissenschaftliches Wissen die Kritik der reinen Vernunft zuvor unwidersprechlich erwiesen habe. Indem sie zu vereinen suche, was nicht zu vereinen sei, manövriere sich Kants

Philosophie in eine Aporie, die aus ihr selbst heraus nicht zu beheben sei. Der Konflikt von Geist und Buchstaben perpetuiere mit interner Zwangsläufigkeit, weil die Intention Kants, die in Kritik und Konstruktion zu realisieren er sich vorgenommen habe, mit den gewählten Mitteln nicht nur nicht zu verwirklichen sei, sondern sich buchstäblich verwirken müsse.

Kants Philosophie scheitert nach Jacobi an sich selbst; was sie sich in Theorie und Praxis vorgenommen hat, verkehrt sich unter der Hand ins Gegenteil. Das von seinem genuinen Ansatz motivierte Bestreben Kants, den Verstand durch theoretische Beschränkung praktisch zur Vernunft und zu der durch sie unmittelbar erschlossenen Einsicht zu führen, sei aller Ehren wert; durch die methodischen Mittel indes, die er wählte, um das erstrebte Ziel zu erreichen, habe er sich geradewegs von diesem entfernt und gedankliche Konsequenzen gezeitigt, die auf das schiere Gegenteil dessen hinauslaufen sollten, was er ursprünglich beabsichtigte: „Kant hatte *zweymal* Recht, und darum Unrecht. Daß er nicht sein zwiefaches Recht in ein einfaches aber *vollständiges* verwandelte, sondern zwiespaltig blieb und zweydeutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage, gehört zu den lehrreichsten Ereignissen in der Geschichte der Philosophie.“ (JWA III,85,32–36)

5. VOM NIHILISMUS DER ICHPHILOSOPHIE: JACOBI UND FICHTE

Der gute Niethammer wusste nicht, wie ihm geschah, als er unversehens in den Atheismusstreit 1798/99 verwickelt wurde. Er ging in die Defensive.⁴⁶ Bei Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) verhielt es sich anders: Er nahm die Herausforderung, die sich ihm stellte, offensiv an und wählte den Angriff als die Strategie seiner Verteidigung. Er wollte die Mission ohne Rücksicht auf persönliche und sonstige Verluste mit eherner Konsequenz erfüllen, zu der er sich seit einem knappen Jahrzehnt berufen wusste. Nachdem er im Sommer 1790 von seiner vormalig deterministischen Weltsicht befreit und für die Transzendentalphilosophie gewonnen worden war, reiste Fichte bald schon, wenngleich nur für kurze Zeit, nach Königsberg, um sich der gewonnenen Erkenntnis durch direkte Begegnung mit Kant zu versichern. An Ort und Stelle erarbeitete er im Juli/August 1791 innerhalb weniger Wochen seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, um ihn als eine Art von Gesellenstück dem Meister zu überreichen. Die erste Auflage des Textes erschien zur Ostermesse 1792 anonym und wurde vom Publikum für die lange erwartete Religionsschrift Kants gehalten. Als dieser den Irrtum aufdeckte, war Fichte über Nacht zu einer philosophischen Berühmtheit geworden, obwohl er von der inhaltlichen Konzeption seines religionsphilosophischen Erstlings bald schon abrückte. Zur Jubiläumsmesse 1793 kam eine Zweitaufgabe der „Kritik“ auf den Buchmarkt, die Fichte als Verfasser und die Richtung zu erkennen gab, in die sich sein Denken auf die erste Wissenschaftslehre hin entwickeln sollte.

46 Vgl. G. Wenz, Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Theologe, Religionsphilosoph, Schulreformer und Kirchenorganisator, München 2008 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. Jhg. 2008, H.1), 76 ff.

Den Versuch einer eigenständigen systematischen Grundlegung der Transzendentalphilosophie unternahm Fichte in seinen zwischen November 1792 und Januar 1794 abgefassten elementarphilosophischen Meditationen. Nachdem er von Februar bis April 1794 im Züricher Hause Lavaters vor einer kleinen erlesenen Hörschar transzendentalphilosophische Vorlesungen gehalten hatte, ließ er als Basistext seiner beginnenden Jenaer Lehrveranstaltungen im selben Jahr eine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ im Buchhandel erscheinen. Zur Michaelimesse 1794 folgten die ersten beiden Lieferungen der „Grundlage“, deren Vorrede zusammen mit der Grundlegung des praktischen Komplexes erst Ende Juli/Anfang August 1795 erschien. Der Terminus „Wissenschaftslehre“ ist erstmals Anfang März 1794 nachweisbar. Er ersetzt den Reinhold'schen Begriff der Elementarlehre bzw. Elementarphilosophie, bestimmt Philosophie als sich wissendes Wissen und führt ihren Grund auf die ursprüngliche Tathandlung zurück, in welcher das Ich sich selbst und sich selbst ins Verhältnis zu demjenigen setzt, was es nicht unmittelbar selbst ist. Damit war der Grundsatz formuliert, den die Folgeentwürfe der Fichte'schen Wissenschaftslehre in Konstruktion und Kritik fortzuentwickeln suchten.

Nur eine Episode im Denken Fichtes ist im Vergleich zur Entwicklung der Wissenschaftslehre die Schrift „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“, die im Oktober 1798 zusammen mit einem Text des Fichteschülers Friedrich Karl Forberg zur „Entwicklung des Begriffs der Religion“ im ersten Heft des achten Bandes des von Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer gemeinsam herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ publiziert wurde. Lebensgeschichtlich wurde dieser Beitrag (der eigentlich den Zweck verfolgte, Forbergs Hyperkritik im Rahmen zu halten) für Fichte indes von weichenstellender Bedeutung. Er trug ihm den Verlust seiner Jenaer Professur ein. Kaum war das Journalheft erschienen, da entbrannte eine heftige Fehde, in die sich bald kirchliche und staatliche Obrigkeiten einschalteten. Bereits am 29. Oktober 1798 erstattete das Dresdener Oberkonsistorium Anzeige gegen Forbergs Aufsatz und wandte sich mit dem Ersuchen um Intervention an den Kurfürsten von Sachsen. Am 8. November

wurde von sächsischer Seite die Konfiszierung des gesamten Journalheftes ministeriell verfügt. Weiter aufgeheizt wurde die Stimmung durch das „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus“. Nachdem das kursächsische Requisitionsschreiben bereits an mehrere protestantische Höfe mit der Bitte ausgegangen war, sich dem Verbot anzuschließen, traf es zu Weihnachten 1798 in Weimar ein. Daraufhin wurden Fichte und Niethammer aufgefordert, sich gegenüber der Klage gerichtlich zu verantworten.

Eine offizielle Aufforderung, entsprechende Verantwortungsschreiben zu erstellen und einzureichen, erging am 10. Januar 1799 durch den Prorektor der Universität Jena. Fichte hatte damals schon den Plan gefasst, sich mit einer Appellationsschrift direkt an die Öffentlichkeit zu wenden. Diese Schrift wurde umgehend erstellt und unter folgender Überschrift vertrieben: „J. G. Fichtes, des philosophischen Doktors und ordentlichen Professors zu Jena, Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen.“ Der Titel war mit dem Zusatz versehen: „Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert.“ Das Erscheinen der Appellation löste ab Mitte Februar 1799 eine breite, kontrovers und hitzig geführte Debatte und eine Flut von Stellungnahmen aus. Am 18. März reichten Fichte und Niethammer sodann gemeinsam ihre einverlangten Verantwortungsschriften ein, die Anfang Juni im Druck erschienen.⁴⁷

47 Hatte Fichte bereits in seiner „Appellation an das Publikum“ die Rolle des Angeklagten mit derjenigen des Anklägers vertauscht, so setzte er dieses Verfahren für seinen Teil auch in der offiziellen Verteidigungsschrift gegenüber der Universitätsleitung zu Jena bzw. dem Weimarer Hof fort. Er bestätigte nicht nur, dass er seinen Beitrag über den Grund des Glaubens an eine moralische Weltregierung bei klarem Geiste geschrieben und Forbergs Text im Verein mit Niethammer bewusst zum Druck befördert habe, sondern erklärte zugleich den Atheismusvorwurf für ausgemachten Blödsinn, um sich energisch gegen ihn zu verwahren. Offen spricht er aus, dass die Atheismusbeschuldigung nur vorgeschoben sei, um ihn indirekt politischer Umtriebe bezichtigen zu können. Seine Freiheitslehre sei der eigentliche Kern der Debatte und Zielpunkt der Kritik, weil man von freiem Denken und Handeln eine Verletzung der Bürgerpflicht zu Ruhe und Ordnung befürchte. Fichte wählte für seine Verteidigung die Strategie des gezielten Angriffs. Dies war mutig und

In den Märztagen des Jahres 1799 hatte sich auch Jacobi in den Atheismusstreit eingeschaltet und zwar in Form von Briefen, die zunächst „unmittelbar und allein für den Mann“ (JWA II/1,191,4) bestimmt sein sollten, an den sie gerichtet waren, nämlich Fichte, und erst rund ein halbes Jahr später veröffentlicht wurden.⁴⁸ In dem der Publikation beigegebenen Vorbericht scheint es

konsequent, aber unter Gesichtspunkten der Opportunität, um die er sich wenig bekümmerte, kontraproduktiv und im Ergebnis vorderhand tragisch, jedenfalls sofern es das persönliche Berufsschicksal des Philosophen betraf. Die Weimarer Regierung nutzte eine Ungeschicklichkeit Fichtes als mehr oder minder willkommene Gelegenheit, ihn unter Vermeidung des äußeren Anscheins verletzter Lehrfreiheit aus seiner Professur in Jena zu entlassen.

- 48 Die drei im Sendschreiben an Fichte (vgl. JWA II/1,187–258) enthaltenen Briefe, deren Planung einige Wochen zurückreicht, sind alle auf den März des Jahres 1799 datiert. Der Publikationsbeschluss ist in den darauffolgenden Monaten getroffen worden. Über die im Zusammenhang der Veröffentlichung erfolgten Modifikationen und Ergänzungen unterrichtet der editorische Bericht in JWA II/2,471–480. Er enthält auch Informationen zur Reaktion Fichtes und Erläuterungen zur Druckfassung, die wahrscheinlich im Oktober 1799 erschien, zu ihrem Vorbericht sowie zu den drei Beilagen und dem beigegebenen Anhang, der fünf Texte umfasst. Zur Fassung in WW III vgl. JWA II/2,468–470.

Zu „Jacobis Brief ‚An Fichte‘ (1799)“ vgl. im Einzelnen die gleichnamige Studie K. Hammachers, in: W. Jaeschke (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg 1993, 72–84. Ferner: A. Jacovacci, *Idealismo e Nichilismo. La Lettera di Jacobi a Fichte*, Padova 1992; V. Vera, F.H. Jacob. *Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Turin 1963. Weitere Texte, die für das Verhältnis von Jacobi und Fichte aufschlussreich sind, finden sich in: W. Jaeschke (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Quellenband, Hamburg 1993. Der Quellenband schließt mit Hegels Rezension des dritten Bandes der Werkausgabe Jacobis (387–405), die 1817 in den Heidelbergschen Jahrbüchern erschienen ist.

Fichte hat nicht selten affirmativ auf Jacobi Bezug genommen. Belege hierfür bietet etwa sein Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre von 1797/98 (vgl. J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [= FGA]. Werkband 4: J.G. Fichte, *Werke 1797–1798*. Hg. v.R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 183–281, hier: bes. 235ff. oder 260; vgl. schon FGA I/3,256,339). In seiner Appellation an das Publikum im Zusammenhang des Atheismusstreits hat er seinem Verhältnis zu Jacobi bewegenden Ausdruck verliehen, ohne Differenzen zu verschweigen (vgl. FGA I/5,447f.). Sie ließen sich bei rechtem gegenseitigen Verständnis beheben, tangierten jedenfalls nicht den Jacobi zuerkannten Status als „eines

mit Kant gleichzeitigen Reformators der Philosophie“ (FGA I/7,194,14). So steht es zu lesen in Fichtes „Sonnenklare(m) Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“. Noch im selben Jahr 1801 sind allerdings auch skeptischere Töne zu hören, etwa in Fichtes Antwort auf Reinholds Sendschreiben an ihn, wenn es heißt: „Ich habe Jacobi immer sehr wohl verstanden, so lange er es mit Mendelsohn zu thun hatte; und Einsichten bei ihm gefunden, wie in *dieser Klarheit* bei keinem der philosophischen Zeitgenossen. Seitdem er es mit mir zu thun bekommt, höre ich auf ihn zu verstehen, und Er versteht mich offenbar nicht.“ (FGA I/7,323,5–8) An diesem Urteil hat Fichte seither festgehalten. In der siebten seiner Reden an die deutsche Nation rechnet er Jacobi unter diejenigen, denen „das, was nicht Etwas ist, ... nothwendig Nichts“ (FGA I/10,185,8) sei, und in der Wissenschaftslehre von 1812 kommt der Glaubenslehrer in der Schar der Reflexionsverweigerer zu stehen, übrigens nicht allzu weit von Schelling entfernt, mit dem Jacobi sich um diese Zeit gerade heftig befandete. Fichtes Kritik richtet sich im Wesentlichen gegen die Annahme, das Absolute erschließe sich da, wo man nicht mehr reflektieren soll. Abbruch der Reflexion sei für Jacobi die Bedingung der Erscheinung des Absoluten, welches sich allein in der Unmittelbarkeit von Gefühl, Glaube und Gewissen manifestiere. Unmittelbares Vernehmen und intuitive Gewissheit würden gegen mittelbares Wissen und Begriff ausgespielt mit der Folge ihrer Immunisierung gegen jedweden gedanklichen Einwand. Transzendente Reflexionen über die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Argumentation fänden nicht statt. Demgegenüber macht Fichte kritisch geltend, dass die Wahrnehmungen des präreflexiven Bewusstseins keineswegs authentische Erfahrungen des Absoluten verbürgten, und strebt konstruktiv zu erweisen, „daß die Grenze spekulativen Wissens im unverrückbaren Beharren auf der absoluten Differenz zwischen Offenbarung und Wissen noch nicht erreicht ist“ (H. Traub, Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte, in: Fichte-Studien 14 [1998], 87–106, hier: 95; vgl. R. Lauth, Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache, in: K. Hammacher [Hg.], Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, 165–197).

Im Gegenzug macht Jacobi gegen Fichte geltend, sein Hypertranszendentalismus sei zwar konsequenter Kantianismus, aber im Modus der Verkehrung und unter ganzlichem Realitätsverlust. Das Ich, auf welchem die Wissenschaftslehre basiere, sei eine Abstraktion ohne Substrat und weder zur Selbstsetzung noch zur Setzung dessen in der Lage, was es nicht ist. Sein leeres Kreisen beruhe auf Nichts und führe zu Nichts. „Nur Gott kann ‚Ich bin‘ als anfängliches Wort äußern, und zwar in dem Satz: ‚Ich bin, der Ich bin.‘“ (A. Nuzzo, Nachklänge der Fichte-Rezeption Jacobis in der Schrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [1811], in: Fichte-Studien 14 [1998], 121–137, hier: 137. Zu „Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den *Denkbüchern*“ vgl. den gleichnamigen Beitrag von I. Radrizzani, in: Fichte-Studien 14 [1998], 43–62.)

so, als wolle Jacobi die Philosophie Fichtes, die für ihn vor allem durch die Wissenschaftslehre repräsentiert wird, vor dem Atheismusvorwurf in Schutz nehmen: „Man hat“, heißt es, „seine Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transzendentalphilosophie, als solche, so wenig *atheistisch* seyn kann, als es Geometrie und Arithmetik seyn können. Nur kann sie, aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht *Theistisch* seyn.“ (JWA II/1,192,17–21). Vordergründig betrachtet kann man mit Jacobis Diktum eine apologetische Absicht verbinden. Hintergründig dagegen zielt sie darauf, die causa Fichte zu einem Fall zu erklären, der die gesamte Transzendentalphilosophie betrifft. Beschränkte sich diese auf ein umgrenztes erkenntnistheoretisches Terrain, um sich als Spezialdisziplin wie Geometrie und Arithmetik zu verstehen, dann freilich könnte die Angelegenheit für erledigt erklärt und der Atheismusvorwurf nicht nur fallen gelassen, sondern zu einem Lobspruch transformiert werden. Müsste doch mit dem transzendentalphilosophischen Bewusstsein der eigenen Grenzen zugleich die Erkenntnis der Schranken allen Wissens notwendig verbunden sein, womit dem Glauben als jenem ursprünglichen Vernunftgefühl, wie Jacobi es versteht, und mit ihm dem Theismus der Platz eingeräumt würde, der ihnen gebühre.

Auf Selbstbegrenzung war Fichtes philosophische Entwicklung nicht ausgerichtet. Er strebte im Gegenteil danach, den Kant'schen Kritizismus systematisch in die Konsequenz zu treiben und auf ein einheitliches und prinzipielles Ganzes in eine Richtung fortzuentwickeln, die den Intentionen Jacobis diametral entgegengesetzt war. Jacobi wusste dies nur zu genau. Sein Sendschreiben an Fichte muss auf diesem Hintergrund und als ein in gleichsam spiegelverkehrter Weise zweideutiger Reflex der Ambivalenz verstanden werden, die er Kant attestierte. Der Formwandel von einem ursprünglichen Privatschreiben zu einer nolens volens auf Öffentlichkeitswirkung abgestellten Publikation verstärkt das gebrochene Licht, mit dem Jacobi die Szene beleuchtet, damit sich der gespenstische Schein eines nihilistischen Atheismus verflüchtige und die Wahrheit an den Tag komme, wie vernehmende Vernunft sie wahrnimmt (vgl. JWA II/1,208,16–18). Mit Ernst gepaarte Ironie ist eines der Mittel, die er einsetzt, um seine Absicht zu verwirklichen und sich im Atheismusstreit zu positionieren.

Im ersten, auf den 3. März 1799 datierten Brief seines Sendschreibens an Fichte, teilt Jacobi seinem Adressanten und „verehrwürdige(n) Freund“ (JWA II/1,194,2) mit, er sage es bei jeder Gelegenheit und sei bereit, es öffentlich zu bekennen, „daß ich Sie für den wahren Meßias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer *durchaus* reinen, *in* und *durch* sich selbst bestehenden Philosophie halte“ (JWA II/1,194,15–18). Fichte habe es vermocht, alles auf ein Prinzip zurückzuführen und die Selbsttätigkeit des sich selbst setzenden Ich zum absoluten Bestimmungsgrund zu erheben, in den alles Nicht-Ich aufzuheben sei. Was Spinoza auf materialistische Weise zu erreichen suchte, habe er so auf idealistische vollendet. Deshalb stehe er, Jacobi, nicht an, ihn, Fichte, als den König spekulativer Vernunft auszurufen, in Bezug auf dessen messianische Erscheinung dem „Königsberger Täufer“ (JWA II/1,196,12), wie es heißt, nur die Rolle des Vorläufers zukomme. Kurzum: Kant und Fichte verhalten sich zueinander wie Johannes der Täufer und Jesus Christus.

Im Ichphilosophen ist die Verheißung, von der Kant kündete, in Erfüllung gegangen und die Wissenschaft zur Vollendung gelangt in sich selbst: „Eine Wißenschaft, die sich selbst, als Wißenschaft allein zum Gegenstande, und außer diesem keinen Inhalt hat, ist eine Wißenschaft an sich. Das Ich ist eine Wißenschaft an sich, und die Einzige: Sich Selbst weiß es, und es widerspricht seinem Begriffe, daß es außer sich selbst etwas wiße oder vernehme, usw. usw. ... Das Ich ist also nothwendig Princip aller anderen Wißenschaften, und ein unfehlbares Menstruum, womit sie alle können aufgelöset und verflüchtigt werden in ICH, ohne irgend etwas von einem Caput mortuum – NICHT-ICH – zu hinterlassen. – Es kann nicht fehlen: Wenn ICH allen Wißenschaften ihre Grundsätze giebt, daß alle Wißenschaften aus ICH müßen deduciert werden können: Können sie aus ICH allein alle deduciert werden; so müßen in und durch ICH allein auch alle construiert werden können, in sofern sie construirbar, d.i. *in sofern sie Wißenschaften sind.*“ (JWA II/1,202,21–203,5)

Spinozismus ist Atheismus, ließ Jacobi einst kurz und bündig verlauten, um hinzuzufügen: er sei dies als konsequenter Rationalismus. Diese These wird nun unter veränderten Bedingungen in Bezug auf Fichtes Denken wiederholt und in einer Weise generali-

siert und zugesteigert, wie dies nach Jacobis Urteil vom Zeitgeist selbst gefordert ist. Sei zu Zeiten des Pantheismusstreits der Theismus im öffentlichen Bewusstsein fest verankert und von der Philosophie weithin geteilt worden, so habe die geistesgeschichtliche Entwicklung inzwischen eine gegenläufige Entwicklung genommen und just an den Punkt geführt, der durch die Ichphilosophie der Fichte'schen Wissenschaftslehre repräsentiert und gekennzeichnet sei. Atheistisch war nach Jacobi bereits der Spinozismus, wenngleich als ein Phänomen von beschränkter geistesgeschichtlicher Reichweite. Mittlerweile aber habe sich der Atheismus nicht nur über seine einstigen Grenzen hinaus entschränkt, sondern zugleich eine Form angenommen, welche die pantheistische Gestalt des spinozistischen Atheismus an Abgründigkeit übertreffe bzw. unterbiete. Habe der Rationalismus des Spinoza noch ein materiales Substrat beinhaltet, so sei dieses nach Maßgabe des Motto, wo Substanz ist, soll Ich werden, in Fichtes Wissenschaftslehre in vollständiger Auflösung begriffen mit der Konsequenz eines, wie Jacobi es nennt, Egoismus, der bodenlos im reinen Nichts gründe. Der Fichte'sche Atheismus, in dem sich die Spinozarenaissance im Modus der Selbstaufhebung vollende, ist nach seinem Urteil als Negation des Theismus zugleich Negation des Seins überhaupt, kurzum: schierer Nihilismus.

Der Messias spekulativer Vernunft, auf den der Königsberger Täufer vorauswies, hat nach Jacobi als nihilistischer Atheist und Antichrist zu gelten. Dieses Urteil bezieht sich nicht auf Fichtes individuelle Person, die Jacobi deutlicher noch als diejenige Kants von seinem Werk unterscheidet. Persönlich hält er Fichte weder für einen Gottlosen noch für einen Nihilisten. In der Sache hingegen steht sein Urteil fest: die Wissenschaftslehre des Ichphilosophen vollendet sich in einem atheistischen Nihilismus. Die lange Zeit vertretene Meinung, Jacobi habe „den offensichtlich von ihm geprägten Begriff in die europäische Philosophie eingeführt“⁴⁹ hat

49 G. Höhn, Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F.H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie, in: K. Hammacher (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, 281–300, hier: 286. Vgl. zum Thema: Th. Süß, Der Nihilismus bei F.H. Jacobi, in: Theologische Literaturzeitung 76 (1951), Sp. 193–199 sowie die Literaturhinweise in K. Hammachers Vorwort zum Tagungsband

sich nicht halten lassen. „Jacobi hat das Wort Nihilismus nicht erfunden. Er ist auch nicht der erste gewesen, der von ihm einen philosophischen Gebrauch gemacht hat.“⁵⁰ Dies haben vor ihm schon andere getan und zwar ebenfalls in der Absicht, die impliziten Konsequenzen des transzendentalen Idealismus auf den Begriff zu bringen und zu kritisieren. Wodurch bzw. durch welchen Autor sich Jacobi zu seinen idealismuskritischen Nihilismusvorwürfen anregen ließ, ist im Einzelnen ungeklärt. Klar hingegen ist, dass er den Vorwurf auf Fichtes Wissenschaftslehre konzentriert hat, um ihn von dort rückwirkend auf Kant und nach vorne hin auf Schelling auszuweiten.

Als egoistisch, solipsistisch, schließlich als nihilistisch kennzeichnet Jacobi die Fichte'sche Ichphilosophie, weil er durch sie sowohl die Realität der Welt als auch diejenige Gottes in radikalidealistischer Weise bestritten sieht. Alles Nichtich, so das Verdikt, werde zu einem bloßen Modus des sich unmittelbar selbstbestimmenden Ich herabgesetzt. Aber auch vor dem Ich selbst mache die Auflösung alles Objektiven in bloße Subjektivität nicht halt. Sei doch das Fichte'sche Ich an sich selbst keine reale Größe, sondern lediglich ein Abstraktionsgebilde, dem objektive Wirklichkeit abgehe. „Das Ich der Wissenschaftslehre Fichtes ist, Jacobi zufolge, die zu einem bloßen Prozeß abstrahierte *Ichheit*. In dieser Abstraktion ver-

„Fichte und Jacobi“ der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft, in: Fichte-Studien 14 (1998), 11–20, hier: 11f. Zur Motivationslage Jacobis vgl. H. Timm, a.a.O., 151f.: „Dass Jacobi den Terminus des Nihilismus aus der mystisch-theosophischen Winkeltradition in die philosophische Diskussion, vor allem des Romantikerkreises, eingeführt hat, ist keine Zufälligkeit. Die existentielle Grunderfahrung, die wir heute mit dem Wort zu bezeichnen pflegen, war ihm aus Eigenstem vertraut. Er war ein ‚Irrationalist‘ in dem Sinne, dass sein ganzes Denken sich organisiert in der Abwehr gegen ein Grauerlebnis, das aus einer prä rationalen Tiefe gegen ihn aufsteigt, ihn aus dem alltäglichen Eingebundensein in Welt und Mitwelt herausreißt und Reflexion zu seinem eigenen Quälgeist werden lässt, weil sie ihn nur immer tiefer in das Bewusstsein der totalen Sinnlosigkeit des individuellen Daseins hineinzieht.“

50 W. Müller-Lauter, Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F.H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen, in: A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. FS W. Weischedel, Darmstadt 1975, 113–163, hier: 113.

flüchtig sich das wirkliche Ich. Seine Individualität und seine Substantialität gehen verloren.“⁵¹

Dem in seiner eigenen Bodenlosigkeit versinkenden Ich begegnet Jacobi mit dem Bekenntnis des Glaubens, das von Herzen kommt und zu Herzen gehen soll. „Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: „ICH; sondern, *Mehr als Ich! Besser als ich!* – ein ganz *Anderer*. Ich bin nicht, und ich *mag* nicht

51 A. a. O., 138. Von der abstrakten Nichtigkeit einer in ihrer Leere kreisenden Ichheit ausgehend führt Fichtes Wissenschaftslehre nach Jacobi nicht nur zu nichts, sie setzt zugleich, indem sie ihr nichtiges Beginnen in die Konsequenz treibt, jedes Reale zum bloßen Schein herab, um ihren Idealismus in einem alles Sein nichtenden Nihilismus zu vollenden. In Kant habe dieser sowohl aus essentiellen als auch aus existentiellen Gründen unerträgliche und inakzeptable Vorgang seinen Anfang genommen, in Schelling seine Fortsetzung gefunden. Was Kant betrifft, so gilt er Jacobi als ein Denker vom halben Wege: Er „ist nur insoweit Nicht-Nihilist, als er inkonsequent ist“ (a. a. O., 129). Allein sein Mangel an System und die Hemmung, seinem philosophischen Unternehmen ein Prinzip zugrunde zu legen, aus dem heraus die einzelnen Teile als Teile eines Ganzen einsichtig würden, hätten Kant vor den nihilistischen Folgen bewahrt, die erst bei Fichte offen zutage getreten seien. Die Ambivalenz von Jacobis Kanteinschätzung steht in allen ihren Momenten in einem Entsprechungsverhältnis zu diesem Deutungsgrundsatz. So wird, um vom berühmten Ding-an-sich-Diktum zu schweigen, einerseits anerkannt, dass Kant theoretische Vernunftkritik in praktischer Absicht und im Interesse wirklicher Sittlichkeit übte, andererseits konstatiert, dass die praktische Philosophie entgegen ihrem Anspruch nicht konstruktiv zu ersetzen vermochte, was die theoretische zerstörte.

Sieht Jacobi in Kant den Anfang des Fichte'schen Nihilismus, so in Schelling dessen Folge. Zwar wird die Schelling'sche Alleinheitslehre als „die strenge Konsequenz der Wissenschaftslehre“ (a. a. O., 122f.) anders als diese nicht explizit mit dem Nihilismusverdikt belegt, da ihr Naturalismus das im Werden begriffene Sein der Natur in der Weise eines „umgekehrten oder verklärten Spinozismus“ (JW III, 354; vgl. 347) mit Objektivität assoziiere. Doch auf die Annihilatio Gottes als eines extramundanen Weltgrundes und auf die Vernichtung der Freiheit des Menschen laufe auch die Alleinheitslehre hinaus, sofern sie Gott mit dem kosmischen Naturprozess gleichschalte, durch dessen Ablauf alles determiniert und nezessitiert sei. De facto kann daher auch der Idealmaterialismus Schellings wie der Materialidealismus Spinozas als tendenziell nihilistisch abqualifiziert werden. (Vgl. W. Müller-Lauter, a. a. O., 127 Anm. 24. Dagegen 153: „Jedenfalls gestattet der nach Jacobis Auffassung sowohl Spinozas wie auch Schellings System immanente *Materialismus* nicht die Bezeichnung *Nihilismus*.“)

seyn, wenn ER nicht ist! – Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen mir nicht seyn ... So lehret mich meine Vernunft instinktmäßig: *Gott*. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche – ja das im Begriff *Unmögliche* zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe.“ (JWA II/1,209,38–210,9).⁵² Statt einer Wissenschaftslehre vertritt Jacobi eine „*Unwissenheitslehre*“ (JWA II/1,223,18), die ihre Gewissheit aus dem „Bewußtseyn des *Nichtwissens*“ (JWA II/1,192,5) bezieht, das als das „*Höchste* im Menschen“ (JWA II/1,192,6) und als sein Begriff des Unbegreiflichen in der Form unmittelbaren Empfindens zu gelten hat. Denn mit dem vernünftigen Bewusstsein seiner Unwissenheit sei dem Menschen zugleich eine „*AHNDUNG* des Wahren gegeben“ (JWA II/1,208,21 f.).⁵³

52 Vgl. ferner etwa JWA II/1,220,25–27: „Ich wiederhole: Gott ist, und ist *außer mir*, ein *lebendiges, für sich bestehendes Wesen*, oder ICH bin Gott. Es giebt kein drittes.“

53 Dass sich das Innerste, in dem sich der Ursprung von Selbst und Welt unmittelbar erschließt, nur gleichnishaft zum Ausdruck bringen lässt, hat Jacobi wiederholt betont und damit zugleich eine Erklärung für den rhapsodisch-narrativen Charakter seiner Darstellung gegeben, deren Form ihrem Inhalt entspreche und von diesem gefordert sei. Zu ihrem „Heuschrecken-Gange“ vgl. JWA II/1,199,26 f.; zum eklektischen, teilweise aperçuhaften Essaycharakter K. Hammacher, *Jacobis Schrift Von den Göttlichen Dingen*, in: W. Jaeschke (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, 129–141, hier: 137 ff.

6. WIDER DEN IDEALISTISCH „VERKLÄRTEN“ SPINOZISMUS: JACOBI UND SCHELLING

Es kommt nichts Besseres nach: „die *zweyte Tochter* der kritischen Philosophie“ (JWA III/76,28) ist nach Jacobis Urteil missratener als die erste und das öffentliche Bewusstsein des beginnenden 19. Jahrhunderts in einem desolateren Zustand als vor der Jahrhundertwende. Als Fichte vor ein Dutzend Jahren mit aufrichtigen Worten öffentlich und unverhohlen angesprochen habe, dass der „Begriff von Gott als einem besondern Wesen, oder nach Kants Ausdruck, eines *lebendigen* Gottes, dem die *Völlkommenheit* des Selbstbewußtseyns, also Persönlichkeit im höchsten Grade zukommen muß, ... unmöglich und widersprechend“ (JWA III/76, 12–16) sei, da habe dies im Publikum „noch einiges Aufsehen“ (JWA III/76,21) erregt, wenngleich es „auch damals schon ... mehr die laute Verkündigung als das Verkündigte (war), was die durch ein funfzehnjähriges Studium der kritischen Philosophie sattsam vorbereitete Welt augenblicklich erschreckte“ (JWA III/76,21–24). Aber sehr bald schon legte sich der Schrecken. Als gleich darauf die zweite Tochter der kantischen Philosophie „die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Notwendigkeit und Freyheit vollends, d.h. auch nahmentlich aufhob, und ohne weiteres erklärte: *über der Natur sey nichts, und sie allein sey*, erregte dies schon gar kein Staunen mehr“ (JWA III/76,28–33).⁵⁴

54 Der Angriff auf Schellings Identitätsphilosophie oder Alleinheitslehre bildet den Skopus von Jacobis Schrift. Doch bezeugt ihre „Entstehungsgeschichte, dass ihre allererste Inspiration in der Auseinandersetzung Jacobis mit dem kritischen Idealismus Kants und Fichtes liegt. Der Hintergrund der Konfrontation Jacobis mit den neueren Philosophien – d.i. mit Kant, Fichte, Schelling – bleibt jedoch immer noch der Spinozismus.“ (A. Nuzzo, Nachklänge der Fichte-Rezeption Jacobis in der Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Of-*

Schelling wird in Jacobis Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ an keiner Stelle namentlich erwähnt. Doch duldet es keinen Zweifel, dass mit der zweiten Tochter der kritischen Philosophie sein Denken gemeint ist. Im Unterschied zu Kant und Fichte habe Schelling allen Dualismus in der Philosophie radikal getilgt und den Grundsatz vertreten, „daß nur Eines sey, und außer diesem Einen Nichts“ (JWA III/77,6f.): „Befreyung also der Natur von einem Uebernaturlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, *Selbständigkeit der Natur*, wurde die Losung dieser neuen Weisheit.“ (JWA III/77,10–13) Jacobi bestreitet dem „System der *Alleinheit* oder absoluten Identität“ (JWA III/77,14f.) nicht die innere Folgerichtigkeit ihres Zustandekommens. Schon Fichtes Schritt über Kant hinaus sei auf seine Art konsequent gewesen. Bei der Zweideutigkeit der kantischen Philosophie konnte es nicht belassen werden; die Ambivalenz forderte ihre Behebung förmlich heraus, ohne die Richtung festzulegen, in der diese erfolgen sollte. Diese Festlegung erbrachte erst die Fichte'sche Wissenschaftslehre, an welche Schelling anschloss, um die in ihr verbleibende Differenz von Ich und Nichtich und mit ihr jeden Dualismus systematisch auszumerzen. Damit war die Kritische Philosophie in bestimmter Weise zur Vollendung gebracht, jedoch in einer Form, die den nach Jacobis Urteil genuinen Intentionen Kants kontradiktorisch widersprach. Der lebendige Gott, den Kants Philosophie „wahr zu machen strebte“ (JWA III/77,1f.), blieb auf der Strecke. Das Schelling'sche Identitätssystem laufe nicht nur auf einen antitheistischen Naturalismus hinaus, es sei naturalistischer Atheismus in Vollendung.

Mit der Feststellung, dass Schellings Identitätsphilosophie atheis-tischer Naturalismus sei, ist die Spitze des Angriffs Jacobis noch nicht benannt. Dem Naturalismus, ja selbst dem Atheismus wird im Rahmen der Verstandeswissenschaft ein legitimes Recht nicht bestritten, sondern ausdrücklich zuerkannt. Eigentliches Ziel der

fenbarung [1811], in: Fichte-Studien 14 [1998], 121–137, hier: 122). Jacobis Thesen im Streit mit Schelling waren „nicht neu“ (W. G. Jacobs, Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität, in: W. Jaeschke [Hg.], Religionsphilosophie und spekulative Theologie, 142–154, hier: 147); der Sache nach begegnen sie schon im Spinozastreit.

Attacke ist der nach Jacobis Urteil lügenhafte, falschen Schein erzeugende Anspruch der als naturalistisch qualifizierten Alleinheitslehre, in Wahrheit nicht atheistisch, sondern theistisch zu sein. „Der nicht irrliehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende *aufrichtige klare und bare Naturalismus* – stehet, als *speculative Lehre*, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterm Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt *wissenschaftliches* Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge.“ (JWA III/97,1–15) Der Titel von Schellings Replik auf Jacobi belegt, dass das Lügenverdikt in das innerste Zentrum des Streits verweist.

Dass es im Verlauf des Streits zwischen Jacobi und Schelling zu Grenzüberschreitungen kam, ist nicht nur und nicht zuerst in der persönlichen Natur der Kontrahenten, sondern insofern in der Natur der strittigen Sache selbst begründet, als die Grenze, die von der einen Seite gezogen wurde, von der anderen als unstatthafte, Philosophie und Wissenschaft mutwillig destruierende Limitierung nicht nur verstanden wurde, sondern verstanden werden musste. Der Streit ist durchaus ein philosophischer Prinzipienstreit und als solcher naturgemäß ein Streit darüber, was unter Philosophie prinzipiell und was unter einem prinzipiellen Verständnis von Philosophie zu verstehen sei. Nach Jacobis Verständnis von Philosophie beruht Schellings Philosophieverständnis im Wesentlichen auf einem Verständnis der kantischen Philosophie, welches deren Ursprungsintention grundsätzlich missverstand, wenngleich auf eine nicht unverständliche Weise: „Von der Kantischen Entdeckung aus: daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construiren im Stande sind – war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Der mit strenger Consequenz durchgeführte Kantische

Criticismus mußte die *Wissenschaftslehre*, diese, wiederum streng durchgeführt, *Alleinheitslehre*, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, *Idealmaterialismus* zur Folge haben.“ (JWA III/80, 11–17)

In der von ihm so genannten idealmaterialistischen Alleinheitslehre Schellings ist nach Jacobi der in Kants Denken auf zwiespältige Weise waltende und auch noch in Fichtes Wissenschaftslehre verbleibende Systemdualismus vollständig behoben und Philosophie auf einen indifferenten Identitätsgrundsatz reduziert, der einerseits als die konsequente Vollendung des kantischen Ansatzes gelten könne, andererseits auf die kritische Totaldestruktion von deren konstruktiver Zielsetzung, ja auf die vollkommene Auflösung dessen hinauslaufe, was bislang philosophischen Bestand gehabt habe. Was bleibe, ist nichts als „ein offenbares Nichts“ (JWA III/89, 20f.) Wie konnte es dazu kommen? Kant wollte Jacobi zufolge „die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft“ (JWA III/88, 12f.). Das kritische Unternehmen, die Vernunft am Verstand zu bemesen, konkurrierte mit dem konstruktiven, den Verstand zur Vernunft zu bringen, ohne dass abzusehen war, wie die Konkurrenz beider Unternehmungen zu einem beiderseits befriedigenden Ausgleich gebracht werden sollte. Die Ansprüche von Verstand und Vernunft, Kritik und Konstruktion, Theorie und Praxis etc. blieben unausgeglichen. Da, wie der geschulte Ökonom analysiert, ein nicht auf gegenseitigem Vorbehalt, sondern auf gegenseitige Verzichtleistung (JWA III/88, 20–22: „*Schlechthin zu verneinen von der einen, und schlechthin zu bejahen von der andern Seite*“) gegründeter Vergleich nicht zustande gebracht wurde, sondern am beständigen Veto des Verstandes scheiterte, der sich nicht neutralisieren und „unter Sequester“ (JWA III/88, 23) stellen lassen wollte, „so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht außerhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freyheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb *nur Naturlehre, Naturphilosophie*.“ (JWA III/88, 26–32) Mit ihr gelangte der Verstand zu unumschränkter Herrschaft.

Jacobis Gleichsetzung von Naturphilosophie und unumschränkter Verstandesherrschaft setzt just jenen Begriff von Natur voraus, wie er ihn bei Schelling gegeben sah. Danach ist unter Natur kein dem Bewusstsein vorgegebenes Sein, kein dem Ich gegenüberstehendes Nichtich zu verstehen, wie dies selbst noch bei Fichte der Fall gewesen sei, wenn er Natur zum Material sittlicher Selbsttätigkeit erklärt habe. Der Naturbegriff, den die Schelling'sche Identitäts- und Alleinheitslehre voraussetze, sei völlig entmaterialisiert und entsubstantialisiert und dadurch auch vom spinozistischen elementar unterschieden. Ein und Alles sei die Natur in Schellings System nicht als *natura naturans* im Sinne absoluter Substanz Spinozas, sondern als Inbegriff dessen, was sich nach Maßgabe des Verstandes logisch und mathematisch konstruieren lasse.

Schellings Natur ist nach Jacobis Interpretation reines Verstandeskonstrukt, dem jeglicher Realitätsbezug abgehe, ein leeres Gespinnst, dem zuletzt auch das Hirn fehle, da es jeder objektiven Basis entbehre und nichts sei als die grund- und bodenlos in ihrer eigenen Nichtigkeit kreisende Subjektivität. Indem er sich selbst zum Ein und Alles und zur Natur der Dinge aufspreize, implodiere der Verstand und verliere mit der Vernunft auch sich selbst. Der Verstand, den Schelling nach Jacobi zum Inbegriff seiner naturphilosophischen Alleinheitslehre erklärt hat, geht zwangsläufig an seiner Überheblichkeit zugrunde und verfällt dem Abgrund, der sich in ihm selbst auftut. Jacobi mutet dem Verstand zu, zu dieser Einsicht selbst zu gelangen, ja er geht davon aus, dass dieser zu ihr „durch bloße Selbstergründung“ (JWA III/89,3f.) längst gelangt sei, ohne freilich hieraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen, was er im Gegenteil in bewusster und willentlicher Selbstverblendung verweigere. „Sich selbst zum erstenmal wahrhaft und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein *Natur* und ihre nothwendigen Gesetze genannt hatte, nichts anders sey, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene, die bisher für objektiv *gehaltene* Natur, mit ihrem Wesen, und allen ihren Werken verschwand nunmehr, wurde, abgetrennt von äußerer Sinnlichkeit, dem philosophirenden Verstande zu Nichts. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen,

objectiv rein in Nichts auf. Es blieb übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung.“ (JWA III/89,4–16)

Ein und Alles – Nichts und wieder Nichts: Schellings Alleinheitslehre läuft nach Jacobi auf einen naturwidrigen Naturalismus, auf einen Idealmaterialismus ohne objektive Materie und vernünftige Idee, auf einen atheistischen Akosmismus und einen akosmistischen Atheismus hinaus, um in einem Nihilismus zu enden, in dem das Ich, statt zu sich zu finden und zum entwickelten Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, nichts als der eigenen Nichtigkeit gewahr wird, in der sich Gott, Selbst und Welt und mit ihnen jeder Sinn auflöst, ja in absolute Sinnwidrigkeit verkehrt. In Betracht des Äußersten, das ein ins Extrem gesteigerter Kritizismus herbeibeschor, und des Abgrunds, in den sein Nihilismus zu treiben droht, sieht Jacobi den Menschen vor die alles entscheidende Wahl gestellt: „*entweder* überall ein offenbares Nichts; *oder* über Allem einen wahrhaften allen alles wahrmachenden Gott.“ (JWA III/89,20–22) Es sei Schelling zu danken, diese Alternative in der nötigen Eindringlichkeit vor Augen gestellt zu haben. Dringlicher noch als einst Spinoza habe sein umgekehrter und verklärter Spinozismus zu Bewusstsein gebracht, zu welchen Verkehrtheiten die Abkehr vom theistischen Glauben an einen persönlichen Gott verführe.

Der Angriff von 1811 war nicht die erste öffentliche Attacke Jacobis gegen Schelling. Vorangegangen waren, wie schon vermerkt, u. a. drei polemische Briefe, die der 1803 bei Perthes in Hamburg erschienenen Kampfschrift Friedrich Köppens⁵⁵ „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts“ beigegeben wurde. Sie sind erklärtermaßen als Zugabe zu Köppens Abhandlung konzipiert, um die Jahreswende 1802/3 entstanden und geben den bereits vollzogenen Bruch mit der namentlich durch Hegel und Schelling repräsentierten neuen philosophischen Schule im Anschluss an Kant zu erkennen.⁵⁶ Schon damals zeigte sich Jacobi

55 Zu Köppen (1775–1858) vgl. den editorischen Bericht zu JWA II/1,263, 36.

56 Über die vorangegangene Entwicklung, die u. a. durch Hegels Jacobikritik in der im Juli 1802 publizierten Abhandlung „Glauben und Wissen“ gekenn-

höchst angriffslustig, und der harsche Ton, den er anschlug, unterschied sich allenfalls in Nuancen von demjenigen ein knappes Jahrzehnt später. Der auf „*Großvater Kant*“ (JWA II/1,337,25) und „*Vater Fichte*“ (JWA II/1,337,26) folgenden Philosophengeneration wird, soweit sie durch Hegel und Schelling repräsentiert ist, entschiedener Widerstand angekündigt.

Entschlossen greift Jacobi den Fehdehandschuh auf, den ihm Hegel in dem zusammen mit Schelling herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie“ hingeworfen hatte. Die ihn betreffenden Teile der Schrift „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“ wertet er als feindseligen Akt, dem er offensiv zu begegnen sucht. Neben den dortigen Vorhaltungen ist Jacobis Angriff vor allem gegen die Tendenz der Entwicklung gerichtet, die Schelling seit seinen beiden frühen Werken „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ genommen hatte. Sei er anfangs „mit Fichte wie Hand in Hand gegangen“ (JWA II/1,363,2f.), habe er mit den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ einen eigenen Weg beschritten, der schließlich jenes identitätsphilosophische System herbeiführte, gegen das sich Jacobis Kritik hauptsächlich wendet.

Die „Ideen“ von 1797 gehören in die Leipziger Zeit Schellings und stellen den ersten Entwurf dar, der sich explizit mit Naturphilosophie beschäftigt. Um der Entstehung der idealen und der realen Welt in uns gewahr zu werden, muss man in die Tiefen des Selbstbewusstseins hinabsteigen und Körper und Seele, Natur und Geist als ursprünglich eins denken. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflö-

zeichnet war, unterrichtet der editorische Bericht in JWA II/2,487–492. Dort wird auch eine Stellungnahme Schleiermachers zu den Köppenbriefen Jacobis erwähnt, die interessante Aufschlüsse über das Verhältnis beider gibt. Dass Hegel und Schelling ihn Jacobis „Fortsetzer und Potenzierer“ (JWA II/2,492) genannt haben, wird von Schleiermacher ebenso registriert wie das Verschweigen dieses Sachverhalts vonseiten Jacobis.

sen.⁵⁷ Schellings „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), auf den und dessen Einleitung (vgl. editorischer Kommentar zu JWA II/1,357,10f.) Jacobi in seinen Köppenbriefen mehrfach Bezug nimmt, schließt hieran an. Während das „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800, das weithin auf Schellings Jenaer Vorlesungstätigkeit zurückgeht, eine Phase des Übergangs markiert, ist mit der Systemdarstellung von 1801 der Grundsatz der Identitätsphilosophie voll entwickelt, welcher transzendentalen Idealismus und Naturphilosophie durch Aufhebung ihres Unterschieds vereint: Das Absolute ist die Indifferenz von Geist und Natur.

Jacobi äußert die feste Überzeugung, dass Schelling „zu der Zeit, da er sein System des transscendentalen Idealismus, und seinen Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, als zwey verschiedene von einander unabhängige Wissenschaften vor das Publikum brachte, die Totalität seiner Lehre, nemlich das System der absoluten Identität, schon beywohnte“ (JWA II/1,357,17–22). In jedem Fall aber bezeichne das Identitätssystem den Skopus, in dem sich der Ertrag seiner philosophischen Entwicklung zusammenfasse und der Grundirrtum seines Ansatzes am deutlichsten hervortrete. Dieser Irrtum besteht nach Urteil Jacobis in der Annahme, die Schelling mit der Alleinheitslehre Spinozas teile, dass nämlich Differenz sich differenzlos auf eine Identität von Identität und Nichtidentität zurückführen lasse. Den alleinigen, wenngleich nicht unerheblichen Unterschied zwischen Spinozas und Schellings Identitätssystem sieht Jacobi darin, dass jener absolute Indifferenz mit Substanz assoziierte, wohingegen sie dieser gänzlich entsubstantialisierte, um an die Stelle von Substanz die „gleichgültige *Geschäftigkeit*“ (JWA II/1,359,36) leeren Beginns zu setzen, das niemals zur Erfüllung gelangt. Was sich in Schellings intellektueller Anschauung entgegen der Erwartung, die sich mit dieser Formel verbindet, erschließt, ist nach Jacobi mitnichten die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt, sondern ein schlechterdings Un-

57 F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Werke 5: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797). Hg. v.M. Durner, Stuttgart 1994, 59–306, hier: 107,20–23.

bestimmtes und Bestimmungsloses, ein Sein, das in Wahrheit Nichts bzw. nichts anderes ist als ein leeres Treiben, das von Nichts kommt und zu Nichts führt.

Schellings Identitätssystem, in dem alles in einer absoluten Indifferenz zugrunde geht, ist nach Jacobi die konsequente Folge der Fichte'schen Fortbildung des Kant'schen Kritizismus⁵⁸ und zugleich das Ergebnis der idealistischen Spinozarenaissance, die jenen, wie Jacobi ihn nennt, umgekehrten und verklärten, will heißen: ent-substantialisierten, substanz- und gehaltlosen Spinozismus herbeiführte, welchen der absolute Indifferentismus Schellings repräsentiere. Genauere Aufschlüsse über das Verhältnis von erstem und zweitem Spinozismus gibt die „Beylage A“ der Schrift von den göttlichen Dingen (JWA III,120–128), deren erster Satz vermerkt, dass Spinoza „nicht bloß Vorläufer“ (JWA III,120,3f.), sondern selbst „Erfinder und erster Lehrer“ (JWA III,120,4) des Systems der absoluten Identität gewesen sei. Indem er die von Descartes getrennt aufgestellten *res cogitans* und *res extensa* in der alleinigen unteilbaren Substanz vereinigt habe, habe er eine Alleinheitsphilosophie ausgebildet, die mit der Schelling'schen nicht nur vergleichbar, sondern förmlich identisch sei. Materialiter indes unterscheide sich die Identitätsphilosophie Spinozas von derjenigen Schellings durch ihren materialistischen Charakter, der insofern auch ihre Form betreffe, als diese die Gestalt absoluter Objektivität und nicht die Gestalt absoluter Subjektivität habe. Zur Subjektivierung der spinozistischen Substanz, welche den Geist nie ohne Materie sein lasse, da dieser zur Erkenntnis einschließlich der Erkenntnis seiner selbst nur mittels jener gelange, konnte es erst dadurch kommen, dass man das ausgedehnte Wesen, welches bei Spinoza den Gegenstand allen Vorstellens und Denkens bildete, fortschreitend ent-substantialisiert habe, wie dies Malebranche, Leibniz und Berkeley betrieben hätten, denen das denkende Wesen als das allein Substantielle übrig geblieben sei. Noch einen Schritt weiter ging nach Ja-

58 „Es mußte gezeigt werden, wie es nicht genug sey, bloß das Objekt, und nicht mit ihm zugleich auch das Subjekt aufzuheben; wie das eine entweder nicht schlechter, oder nicht besser seyn konnte, als das andre: wie durchaus beyde zugleich wegzuräumen, und dagegen einzusetzen sey die absolute Indifferenz und Identität beyder ...“ (JWA II/1,364,7–11).

cobi Kant, der auch vom denkenden Wesen erwiesen habe, „daß es als substanzielles Wesen ebenfalls nur für Erscheinung gelten könne“ (JWA III,121,23f.). Einen Zwischenschritt habe sodann Fichte getan, bis schließlich Schelling in besagter Manier den ursprünglichen Spinozismus verklärt oder, was dasselbe meint, ins Gegenteil seiner selbst umgekehrt und den Material-Idealismus zu einem Ideal-Materialismus verwandelt habe, in dem eine substanzlose Subjektivität sich eodem actu verwirklicht und verwirkt.

Hält sich die skizzierte Rekonstruktion des Schelling'schen Neospinozismus im konventionellen Rahmen der Aufstellungen Jacobi, so verdient die Tatsache eigens hervorgehoben zu werden, dass er die Formel von der intellektuellen Anschauung des Absoluten von seiner Rundumkritik ausnimmt (JWA III,122,17f.: „nicht gerade zu widersinnig und verwerflich“) und die Möglichkeit vorsieht, sie ins eigene Denken zu integrieren, nämlich als eigentümliche Bezeichnung für die Art des Bewusstseins, „in welcher sich uns das an sich Wahre, Gute und Schöne vergegenwärtigt und als ein Ueberschwängliches, in keiner Erscheinung darstellbares Erstes und Oberstes, offenbart“ (JWA III,122,20–22). Als Ausdruck für eine nicht sinnliche, sondern übersinnliche Wahrnehmung, in, mit und durch welche der Grund und Inbegriff alles Vernünftigen objektiv vorstellig werde, um sich auf unmittelbare, allem Denken und Handeln zuvorkommende Weise zu verstehen zu geben, hält Jacobi die Wendung von der intellektuellen Anschauung für durchaus hilfreich. Vorausgesetzt ist dabei, dass das Absolute, welches sich in der intellektuellen Anschauung offenbare, wirklich als das an sich Wahre wahrgenommen und nicht zu einer bloßen Verstandessetzung ohne objektive Gültigkeit herabgesetzt werde.

Werde zwischen dem Verstand, welcher dem Menschen eigne, und der Vernunft, welcher der Mensch angehöre, um das Wahre als dasjenige wahrzunehmen, was es an sich selbst ist, gehörig unterschieden, dann vermöge auch der Grundunterschied von Gott und Welt sowie der alte – Theismus genannte – Dualismus neu einzuleuchten, der vom Geist der Zeit in Übereinstimmung mit Schelling einhellig verworfen werde. Zur Vernunft gebracht wird der Verstand nur, wenn er den vernünftigen „Sinn für das Uebersinnliche“ (JWA III,123,26) schätzen und die Vernunft in der für sie kennzeichnenden differenzierten Einheit von Rezeptivität und

Spontaneität verstehen lernt sowie Abstand davon nimmt, ihre „*unsichtliche(n) Gesichte*“ (JWA III,124,5) und das edle Gefühl, das unveräußerlich mit dem „Schauen der Ahndung“ (ebd.) verbunden ist, als fiktiven Irrwitz zu verachten. Die Besorgnis, die Vernunft könne über ihrem ursprünglichen Beginnen, das mystisch zu nennen Jacobi sich nicht scheut (vgl. JWA III,124,28ff.), den Verstand verlieren, sei unbegründet, da erstere durchaus in der Lage sei, sich von sich aus dem Verstande und dem sinnlichen Bewusstsein durch Eingebung einer unmittelbaren Gewissheit zu vermitteln, welche alles verständige Denken und Tun begleitet und mit einem tragenden Sinn versieht, der auch noch die Höhen und Tiefen des sinnlichen Bewusstseins stimmig zu durchwirken vermag. Organ, den Sinn des Ganzen wahrzunehmen und ein Bewusstsein von ihm zu vermitteln, kann die Vernunft freilich nur sein, wenn sie sich, ohne diese deshalb abstrakt zu verabschieden, nicht der konstruktivistischen Logik des Verstandes ergibt und sich nicht das Vermögen zur Selbstkonstitution bzw. die Fähigkeit zuschreibt, sich aus sich heraus und von selbst zu verstehen.

Die Vernunft ist der Wahrheit verpflichtet und der Lüge feind. Ist sie „keine Lügnerin, so hat sie den Begriff des Absoluten nicht aus sich, sondern sie selbst *wird* erst aus ihm und durch ihn; er ist ihr *gegeben*, und sie ist sich selbst gegeben mit ihm. Wie sie der Realität dieses Begriffes unbedingt vertraut, so vertrauet sie sich selbst. *Die Art und Weise der Bewährung dieser Realität in der Vernunft* wird dem *Verstande* nicht offenbar; es reflectirt sich in ihm nur *die Zuversicht selbst der Vernunft*, und ein unüberwindliches Gefühl vertritt die Stelle der Anschauung.“ (JWA III,125,32–126,3) Jenes unüberwindliche, mit unbedingter Gewissheit vereinte Gefühl nennt Jacobi „aus Mangel eines besseren Ausdrucks“ (JWA III,126,7) Glaube. Gibt sich der Glaube der Sinnlichkeit preis, dann verkommt er zur Schwärmerei, ergibt er sich dem Verstande, dann endet er im leeren Formalismus einer Pseudophilosophie, die lediglich logistischen Schein, in Wahrheit nur schieres Nichts zu produzieren vermag, wie am Beispiel Schellings zu sehen.

Zu Beginn des Hauptteils seiner Streitschrift von 1811, der auf die Claudius-Besprechung folgt und in dem er seine Überzeugungen „(n)icht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recensenten, sondern in eigener Person“ (JWA III,72,25–27) und damit

auf eine bestimmtere Weise zu erklären sucht, versetzt Jacobi sich und seine Leser geistesgeschichtlich um ein Vierteljahrhundert, also in die Anfangszeit des Spinozismusstreits zurück. Damals sei man über Absicht und letzten Zweck der Philosophie noch allgemein eins gewesen, uneins nur „über den besten und kürzesten Weg, zu dem vorgesteckten Ziele zu gelangen“ (JWA III,73,1f.). Dies habe sich grundlegend geändert; die philosophische Entwicklung habe seither „eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung“ (JWA III,73,5f.) eingeschlagen. Auch er habe an diesem Wandel regen Anteil genommen; doch legt er Wert auf die Feststellung, dass seine Überzeugungen „noch ganz dieselben“ seien, „die ich vor mehr als fünf und zwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza, und in dem bald darauf erschienenen Gespräch über Idealismus und Realismus dargelegt habe.“ (JWA III,72,29–32). Am damaligen Ausgangspunkt treffe man sich heute im Grunde wieder. Denn der schnelle Wechsel der philosophischen Systeme, der sich im Verlauf eines Vierteljahrhunderts in Deutschland vollzogen habe, habe mit Schellings Identitätsphilosophie letztlich dorthin zurückgeführt, wo die Entwicklung ihren Ausgang genommen habe. Die zweite Tochter des Kantianismus (vgl. JWA III,76,28) – die für den Fall, dass Fichte ihr gegenüber nicht die Stellung der älteren Schwester, sondern diejenige des Vaters zugewiesen wird, gelegentlich auch zur Enkelin des Königsbergers erklärt wird – finden wir innigst vereint mit einem zu völliger Substanz- und Leiblosigkeit verklärten bzw. verkommenen Spinozismus, aus welcher Verbindung in Erfüllung der Weissagung Lichtenbergs lauter Gespenster hervorgehen.

7. GOTT UND NATUR: SCHELLINGS „DENKMAL“ FÜR JACOBI

Martin Heidegger nannte sie „Schellings größte Leistung ... und zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“⁵⁹. Indem sie in sein Zentrum führe, treibe sie „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaus“⁶⁰. Gemeint ist Schellings sog. Freiheitsschrift. Ihr genauer Titel lautet: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände; zu letzterem zählt nichts Geringeres als die Lehre von Gott. Erschienen ist die Schrift im Verbund mit früheren Werken im Jahr 1809.⁶¹ Jacobi hatte sie zum Zeitpunkt seines Angriffs auf Schelling noch nicht oder jedenfalls „noch nicht richtig“⁶² zur

59 M. Heidegger, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Frankfurt a.M. 1988 (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Bd. 42), 3.

60 A.a.O., 6.

61 Vgl. G. Wenz, Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F.W.J. Schellings aus dem Jahr 1809, in: G. Wenz (Hg.), Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809, München 2010 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Abhandlungen. NF, H. 137), 7–30.

62 K. Hammacher, Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie, 133. Vgl. dagegen das Schreiben Jacobis an Fries vom 7. August 1815, wo es heißt: „Bitter hatte Schelling im Denkmahl darüber sich beschwert, daß ich in meiner Schrift v[on] d[en] gött[lichen] Dingen, von seinem jüngsten u[nd] reifsten Werke, der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freyheit, gar keine Notiz genommen, welches in Wahrheit von mir aus bloßer Schonung, u[nd] weil ich nicht ohne Noth diesen Menschen reizen wollte, geschehen war.“ (Zit. n. dem editorischen Kommentar zu JWA II/1,414,11–418,19, wo Jacobi direkt auf die Freiheitsschrift Bezug nimmt, und zwar im Anschluss an die charakteristische Wendung, mit der er die spinozistische *natura naturans* kennzeichnet: „nicht der, aber – das Gott.“ [JWA II/1,414,10])

Kenntnis genommen. Der Angegriffene wertete dieses Versäumnis als zusätzlichen Beleg für die Ignoranz, die Jacobi seinem Gesamtwerk entgegengebracht habe, dessen Sinn von ihm völlig verkannt worden sei. Dieser wiederum ließ sich weder hierdurch noch durch die erfolgte gründliche Durcharbeitung der Freiheitsschrift, deren Erstausgabe er besaß⁶³, von seinem ursprünglichen Urteil Schelling gegenüber abbringen und zu einer Revision bewegen.

Für Jacobi ist und bleibt Schelling Identitätsphilosoph spinozistischer Provenienz, der Spinozas Alleinheitslehre durch idealistische „Verklärung“ gänzlich verdorben und in völliger Indifferenz haben enden lassen. Schelling hinwiederum disqualifiziert Jacobis Werk als durchweg unwissenschaftlich und die Person des Gegners als diejenige eines zänkischen Schleichers, der sich, mit Heinrich Heine zu reden, „in dem Mantel der Philosophie verummmt, und sich bei den Philosophen einschlich, ihnen erst viel von seiner Liebe und weichem Gemüte vorwimmerte, und dann auf die Vernunft losschmähte“⁶⁴. Das „Denkmal“, das Schelling Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen unmittelbar nach ihrem Erscheinen setzte, besteht aus zwei Teilen, deren erster eine „Vorläufige Erklärung“ über die gegen ihn erhobenen Vorwürfe und deren zweiter „Beiträge zur Beurtheilung der Jacobischen Polemik und seines Verhältnisses zu Wissenschaft und Theismus, zu Philosophie und Religion, so wie zur Literatur überhaupt“ enthält. Im ersten Teil kommt Schelling zum Schluss, Jacobis Schrift sei nicht als wissenschaftlicher Angriff zu bewerten, sondern als Versuch, „die Person

63 Vgl. dazu die beiden Dokumentarbände: Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog. Bearb. v. K. Wiedemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, hier: Bd. I, 255, zu Nr. 1082. Zu Umfang und Geschichte der Jacobibibliothek vgl. den einleitenden Aufsatz von S. Sudhof, Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Oder: Habent sua fata libelli, a. a. O., XI-XXXII.

64 H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834), hg. v. J. Ferner, Stuttgart 1997, 69. War dieses Wort im Sinne Schellings, so blieb doch auch er selbst von Heines Spott nicht verschont. Zumindest der späte Schelling galt diesem als ausgemachter Reaktionär, als „ein armseliges Mönchlein zu München, einer Stadt, welche ihren pfäffischen Charakter schon im Namen trägt und auf Latein *Monacho monachorum* heißt. Dort sah ich ihn gespenstisch umherschwanken mit seinen großen blauen Augen und seinem niedergedrückten, abgestumpften Gesichte, ein jammervolles Bild heruntergekommener Herrlichkeit.“ (A. a. O., 138)

des Gegners, wenn es möglich wäre, *moralisch zu morden*“ (SW I/8,36): „Kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer *literarischen Schandthat* beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muss, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine *That* zuzuschreiben sey.“ (Ebd.) Statt Beweise für seine Behauptungen zu liefern, habe der „schlüpfrige Mann“ (SW I/8,29, Anm. 1), der „weder Mitleid noch Schonung“ (SW I/8,33) verdiente, mit Unterstellungen gearbeitet, indem er klare Aussagen entweder kläglich ignoriert oder durch unrechtmäßige Zusätze verfälscht habe. Seine Angaben und Beschuldigungen seien von jedem Rechtschaffenen aus Gründen der Wahrheit und der Gerechtigkeit „für *Eine einzige*, gleichviel, ob absichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall – *nichtswürdige Verleumdung* zu erklären“ (SW I,8,34).

In siebenfacher Hinsicht versucht Schelling sein Verdikt zu belegen: Jacobi habe falsch zitiert bzw. Zitate frei erfunden, sinnentstellende Verkürzungen vorgenommen, etwa indem er die Philosophie der Natur für das Ganze des Schelling'schen Systems ausgegeben habe, obwohl sie doch, wie „jedem Anfänger im Studium desselben bekannt“ (SW I/8,26), nur eine Seite von ihm sei, er habe die Identitätsphilosophie mit Spinozismus gleichgesetzt, obwohl ihr Urheber solcher Gleichsetzung bereits wiederholt widersprochen habe, er habe diesen grundlos und entgegen dem klaren Wortlaut seiner Texte der Aufhebung allen Unterschieds von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Böse, schließlich eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus bezichtigt. Letzterer Angriff, so Schelling, „ist von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. – Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur *Brandmarkung* nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf solche Art angegriffen zu seyn, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß – unglaublicher Weise – der Angreifende Mittel fände, dem Ausspruch der ihm gebührenden *Schande* im Leben sich zu entziehen.“ (SW I/8,31)

Vor allem den Vorwurf, ein Theist nur zum Schein, in Wahrheit aber ein Gottleugner zu sein, will und kann Schelling nicht auf sich sitzen lassen. Nachdrücklich versichert er, dass der Satz, über der Natur sei nichts und sie allein sei, auf den ihn Jacobi habe festlegen wollen, in keiner einzigen seiner Schriften anzutreffen sei (vgl. SW I/8,25). Auch eine Gleichsetzung Gottes mit der Natur im Sinne des spinozistischen *deus sive natura* habe er niemals gelehrt. Gegenteilige Behauptungen seien wie alle sonstigen Angaben der Jacobischrift „kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers“ (SW I/8,32). Im Übrigen gleiche dessen Hermeneutik dem Verfahren eines „bestellten Großinquisitoris“ (SW I/8,35), sofern er Texte auf die Folter lege, um ihnen Aussagen abzupressen, die sie in Wahrheit nicht enthalten (vgl. SW I/8,29).

Den zweiten Teil seiner Schrift wider Jacobi beginnt Schelling mit geschichtlichen Erwägungen. Er hält diese Form der Annäherung an das Schrifttum des Gegners für sachlich geboten, weil sich in diesem „kein wissenschaftlicher Mittelpunkt“ (SW I/8,39) finde und alles „bloß persönlich“ (ebd.) zusammenhänge. Nicht erst am Ziel, sondern schon zu Beginn seiner Laufbahn habe er im Zusammenhang der Unterredungen mit Lessing den Stab über alle Metaphysik gebrochen: „Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war.“ (SW I/8,42) In den Spinozabriefen sei dann der „Inbegriff seiner Behauptungen“ (SW I/8,39; bei Sch. gesperrt) anhand von Satzreihungen ausgesprochen worden, aus denen sich eine Gleichung von Atheismus, Spinozismus, Fatalismus und wissenschaftlicher Demonstration herstellen ließ. „Den höchsten Preis allen wissenschaftlichen Strebens hatte er hinweggerissen, ja an die Stelle desselben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Processes waren für *ihn* geschlossen“ (SW I/8,42).

Nicht so für Schelling und für all jene, die nach seinem Urteil als Philosophen gelten dürfen: „Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, dass sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse.“ (SW I/8,42) Wo diese Annahme aufgegeben werde und Philosophie „an den bloßen Glauben“ (ebd.) verweise, da habe sie ihre Bestimmung verfehlt und den Geist selbst- und welttranszendierender Freiheit in geistlose und

geistwidrige Beschränktheit verkehrt. Genau dahin zielt der entscheidende Vorwurf Schellings an die Adresse Jacobis: Dieser habe wissenschaftliche Philosophie durch „Herzensergießungen“ (SW I/8,43) supprimiert mit dem Ziel, „die traurige Beschränktheit seines Geistes großherzig über das ganze Menschengeschlecht“ (ebd.) auszubreiten. Da er selbst des Schlüssels der Erkenntnis entbehrte, wollte er auch anderen den Zugang zur Wahrheit verwehren.

Die Anklage gegen Jacobi lautet auf „Feindseligkeit gegen jeden Versuch ..., wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen“ (SW I/8,44), und Promulgation allgemeinen Vernunftthasses (vgl. SW I/8,47). Als erster Zeuge wird Gotthold Ephraim Lessing aufgerufen, „herrlich von Geist, durchaus tüchtig von Charakter“ (SW I/8,44), keineswegs ein Atheist, aber auch kein „Mann, der so leicht seinen Verstand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; ändern“, fügt Schelling maliziös hinzu, „mag das Opfer leichter fallen“ (SW I/8,45f.). Es folgen Herder, Kant und Fichte, bis schließlich Schelling in eigener Sache auftritt, um den „Visionär des Atheismus“ (SW I/8,48) und „Held eines vernunftlosen Glaubens“ (SW I/8,47) mitsamt seiner „Anekdotenkrämerei“ (ebd.) dem Schicksal zuzuführen, dass er gemäß seinem Urteil verdient hat.

Nach erfolgter wissenschaftlicher Exekution Jacobis legt Schelling in zehn Einzelpunkten die Gründe dar, warum sie erfolgen musste, um zugleich mit Erledigung des kritischen Geschäfts die Richtung zu weisen, in der sich der Gang des Gedankens unter seiner Führerschaft konstruktiv zu entwickeln habe. Ein Gott, der gewusst und begriffen werden könnte, wäre keiner, heißt es bei Jacobi. Nein, entgegnet Schelling, wer das Bemühen um wissenschaftliche Gotteserkenntnis für obsolet erkläre, der beraube die Wissenschaft ihrer eigentümlichen Würde. Der Glaube sei dazu bestimmt, über seinen Grund gedanklich aufgeklärt zu werden. Diese Aufklärungsarbeit zu leisten, müsse die vornehmste Aufgabe der Wissenschaft sein. Entsprechend gelte es zu erkennen und anzuerkennen, „daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses (sc. des göttlichen) Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne“ (SW I/8,54). Ein Theist zu sein, beansprucht Jacobi. Aber sein Theismus ist nach Schelling ein solcher der „schalen“ Art, weil er „das

Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als schlechthin einfaches – rein ausgeleertes, substanzloses, nur noch *Fühlbares* beschreibt“ (SW I/8, 62). Wissenschaftlicher Theismus hingegen habe Gott als in sich differenziert und so zu denken, dass er und Natur eine Differenzeinheit bildeten – und zwar in Gott. Scheide man Theismus von Naturalismus und Naturalismus von Theismus, dann gelange man zwangsläufig zur Annahme eines naturlosen Gottes und einer gottlosen Natur, wie dies bei Jacobi der Fall sei. Vermieden werden könne dies nur, wenn Natur nicht lediglich außer Gott, sondern in Gott angenommen werde dergestalt, dass Natur als der unbewusste Grund erkannt werde, den Gott sich selbst als Prius seiner Existenz voraussetze, um sich von ihm als persönliches Wesen und sich wissendes Subjekt zu unterscheiden.

Im Einzelnen entfaltet hatte Schelling sein Alternativprogramm zu dem nach seinem Urteil unphilosophisch-antiwissenschaftlichen Gefühlstheismus Jacobis bereits in seiner Freiheitsschrift von 1809 sowie in den vom Frühjahr bis zum Sommer 1810 in Stuttgart gehaltenen Privatvorlesungen, die den Gedanken einer Natur in Gott im Kontext einer metaphysischen Evolutionslehre sehr konzise entfalten.⁶⁵ Der „Das Wissenschaftliche“ überschriebene Teil der Jacobireplik erbringt, indem er es ausdrücklich gegen den Kontrahenten in Stellung bringt, zusätzliche Profilierungen dieses Programms und Einzelnotizen zu seinem Verständnis, die wie eigens vermerkt wird, auf künftige Fortschreibungen vorausweisen. Schellings Grundanliegen ist es, philosophische Theologie mit dem Ziel eines wissenschaftlichen Theismus zu betreiben. Als atheistisch stelle sich sein Denken nur unter den unwissenschaftlichen, ja wissenschaftswidrigen Voraussetzungen des Gegners dar, zu dessen Form von Theismus es sich tatsächlich antithetisch verhalte (vgl. SW I/8,57). Recht verstanden hingegen erfülle es sich in der gedanklich entwickelten Einsicht in die Persönlichkeit Gottes als eines absoluten Wesens, dem in vollkommener Weise Selbstbewusstsein und Wille eigneten. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, genüge nicht der Verweis auf Gefühl, Ahnung und unmittelbaren Glauben, der sie in Wahrheit verstelle. Erschlossen werde sie nur durch ein

65 Vgl. dazu etwa U. Barth, Gott und Natur. Schellings metaphysische Deutung der Evolution, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 461–481.

Verständnis Gottes, das dessen Gottheit nicht durch den Gegensatz zur Natur bestimmt sein lasse, sondern so auffasse, dass es die Natur als das Andere Gottes in seiner Andersheit in Gott inbegriffen denkt. Dass es dazu eines Begriffs der Unbegreiflichkeit, der Unausdenklichkeit, der Unergründlichkeit Gottes bedarf, leugnet Schelling nicht nur nicht, sondern bringt er ausdrücklich in Anschlag und zwar nicht nur äußerlich, sondern in einer sein Beginnen von Innen heraus bestimmenden Weise. Dem entspricht sein argumentatives Vorgehen nach Maßgabe einer „evolvierten Methode“ (SW I/8,59).

Während Jacobi nach seinem Urteil die Persönlichkeit Gottes in vermittlungsloser Unmittelbarkeit voraussetze, um gerade so die Einsicht in sie zu verfehlen, steht am Anfang der theologischen Argumentation Schellings kein entwickelter Begriff der Gottheit Gottes, sondern im Gegenteil ein begriffloses Faktum, das bedacht werden muss, wenn Gott als persönlich gedacht werden soll. Anfänglich, so Schelling, kann das theologische Ganze nur „in einem Zustande von Involution“ (SW I/8,60) gedacht werden, welcher der Evolution bedarf, um aus dem Stadium bloßer Möglichkeit herauszutreten und Realität anzunehmen. Dieses Anfängliche der Theologie assoziiert Schelling mit dem, was traditionell die Aseitität Gottes genannt wird. „Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand?“ (SW I/8,62) Schelling verneint diese rhetorische Frage. Die für sich und unentwickelt genommene göttliche Aseität führe nicht weiter als zum Begriff einer spinozistischen Substanz, nicht aber zum entwickelten Verständnis Gottes als eines seiner selbst bewussten und willentlich tätigen absoluten Personwesens. Sie dürfe deshalb nicht mit der Gottheit Gottes gleichgesetzt werden, sondern habe als der vorbewusste, präintelligible Naturgrund in Gott zu gelten, den Gott sich voraussetze, um aus ihm heraus sein wahres Wesen lebendig zu entfalten und die absolute Persönlichkeit zu werden, die er ist.

Gottes Sein ist im Werden begriffen und nur als im Werden begriffen zu begreifen. Damit ist nach Schelling nicht gesagt, dass die Genese Gottes Gott äußerlich und durch externe Faktoren bestimmt ist. Was für alle endlichen Existenzen zutrifft, gilt nicht für die Absolutheit Gottes, dessen Wesen zu vollkommener Selbstge-

netisierung in der Lage ist. Doch kann Gott als sich selbst genetisierende Persönlichkeit nur so gedacht werden, dass sein Wesen nicht der Differenz von Gottheit und Natur unterstellt wird. Vielmehr ist die Natur als Existenzgrund in Gott dergestalt in Anschlag zu bringen, dass sein Wesen als die manifeste Aufhebung der Differenz von Gottheit und Natur in Erscheinung tritt, um sich als absolute Persönlichkeit zu offenbaren.

Gottes Wesen enthält seinen naturhaften Existenzgrund als gewesenen in sich, um sich aus sich selbst heraus in absoluter Weise zu aktueller Vollkommenheit zu evolvieren. Anders ist nach Schelling Gottes Personsein nicht zu denken. Denn Persönlichkeit setzt einen Anfang ihrer selbst voraus, der noch nicht Personsein in actu, sondern erst der bloßen Möglichkeit nach, also realiter nicht bzw. noch nicht ist. Solches Personwerden sei auch für die Persönlichkeit Gottes geltend zu machen, jedoch so, dass es als in ihr absolut inbegriffen gedacht werde. Anders als alles Endliche hat der unendliche Gott den Anfang seiner selbst als einen absolut aufgehobenen in sich. Doch ändert dies nach Schelling nichts daran, dass die anfängliche Natur Gottes, in der seine Existenz auf unvordenkliche Weise gründet, als gewesene grundlegend zum Wesen Gottes gehört. Dem Gegensatz von Theismus und Naturalismus ist daher um des wahren Theismus willen, der Gott als lebendige Person zu denken sich anschickt, der Abschied zu geben.

Der wahre Theismus hebt den Naturalismus in sich auf, indem er sich zum Begriff der Persönlichkeit Gottes erhebt und den unbegreiflichen Existenzgrund Gottes als die Natur in Gott begreift, aus der heraus sich sein absolutes Wesen entwickelt und immer schon entwickelt hat. Ein Gott, der gar nichts von Natur in sich hat, ist nach Schelling kein Gott, jedenfalls kein persönlicher. Der Persönlichkeit Gottes wegen ist daher Natur in Gott zu denken und der Gegensatz von Theismus und Naturalismus zugunsten einer „lebendige(n) Verknüpfung beider Systeme“ (SW I/8,69) aufzugeben. Schelling legt Wert auf die Feststellung, dass er unter Naturalismus nicht, jedenfalls nicht in erster Linie „ein auf die äußere Natur sich beziehendes System (versteht), sondern das System, welches eine Natur in Gott behauptet“ (SW I/8,69; bei Sch. z. T. gesperrt und durch Fettschrift hervorgehoben). Seine Naturphilosophie sei primär von theologischer Art und erst sekundär auf die

gottunterschiedene Natur endlicher Entitäten bezogen. Doch kann nach seinem philosophischen Urteil auch dieser Bezug für die Theologie kein lediglich äußerer sein, „indem die bloße Wissenschaft, dass ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist“ (SW I/8,68).

Gottes Wesen kann nur erfasst werden, wenn der Bezug zu dem, was als ein von ihm Unterschiedenes und in seiner Unterschiedenheit durch es Gewirktes gelten soll, ihm nicht lediglich äußerlich ist. Um dasjenige, was Gott nicht an sich selbst ist, an sich selbst als von Gott gewirkt zu erfassen, muss dieses in seiner Wirklichkeit so auf Gott zurückgeführt werden können, dass es als aus Gott heraus gewirkt begriffen zu werden vermag, was nach Schelling nur dann der Fall ist, wenn der Naturbezug als ein gottinterner und gemäß der Lehre von der Natur in Gott als Selbstbezug gedacht wird. Nur weil Gott das Andere seiner selbst als Anderes in sich hat, kann er als Grund seiner Schöpfung in ihrer gottunterschiedenen Andersheit gedacht werden.

Der Begriff Gottes als lebendigen Schöpfers, wie er in jeder Form von Theismus vorausgesetzt werde, nötigt nach Schelling zur Annahme einer Natur in Gott. Nur auf diese Weise könne fernerhin dem Anspruch Rechnung getragen werden, den der Naturalismus zu Recht gegen den Theismus geltend mache. Vermöge doch dieser jenen „nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen seyn muß, ehe man sich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System als der Theismus.“ (SW I/8,68) Ein antinaturalistischer Theismus, wie Jacobi ihn vertrete, erweise sich von daher eo ipso als ein philosophiewidriges Unterfangen.

Der Weg philosophischer Erkenntnis führt vom Naturalismus zum Theismus und nicht umgekehrt. Alle Versuche des modernen Theismus, von Gott zur Natur zu gelangen, sieht Schelling als gescheitert an. „Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Existenz zu leugnen (welches im Idealismus versucht wurde), oder sie zu ignorieren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen

will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter, ins Nichtwissen zurückzuziehen.“ (SW I/8,70) Zu vermeiden seien solche pseudotheistischen, theologisch kontraproduktiven Abwege nur durch die von Schelling vollzogene Wende, „die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen“ (SW I/8,70). In der sog. Alleinheitslehre sei dieser notwendige Gedanke zur Ausführung gelangt (vgl. SW I/8,71) und in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (vgl. SW I/8,81) gegen das Missverständnis abgesichert worden, dass Erkennen absoluter Identität des Unendlichen und des Endlichen sei unmittelbar mit der Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes gleichzusetzen. Zwar ist, wie Schelling sagt, „das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder, genauer zu reden, dasselbe Wesen ..., welches sich zum persönlichen Gott verklärt“ (SW I/8,81; bei Sch. teilweise gesperrt.). Als solcher kann Gott aber nicht schon anfänglich, sondern erst vom Resultat jenes Prozesses her erfasst werden, durch den er sein Personsein konstituiert, um es offenbar werden zu lassen. Als unmittelbare Identität von Identität und Differenz erfasst ist Gott nur anfänglich, als der bloße Existenzgrund seiner selbst und damit so begriffen, wie es dem Begriff seiner Persönlichkeit nicht wirklich, sondern lediglich virtuell entspricht. Einheit von Einheit und Unterschiedenheit unmittelbar gesetzt ist in Wahrheit nichts als absolute Indifferenz, die zwar im Prinzip zum Wesen Gottes gehört, aber noch nicht seine Persönlichkeit ausmacht, die erst als eine aus der absoluten Indifferenz herausgetretene dasjenige ist, was sie ist. Der persönliche Gott vereint Identität und Differenz nicht unmittelbar, sondern auf eine durch den realen Durchgang durch einen Gegensatz vermittelte Weise. Entsprechend enthält der persönliche Gott den Dual von Intelligiblem und Nichtintelligiblem in sich, jedoch als einen lebendig behobenen.

Schelling ist es nicht um „Einerleimachen“ (SW I/8,69; bei Sch. gesperrt) und nicht um eine Gleichschaltung von Theismus und Naturalismus zu tun. Er will im Gegenteil Differenz stark und zwar so stark machen, dass sie auch und gerade theologisch in Geltung steht. Ein identischer Begriff von Gott ist nur im begreifenden Aushalten von Differenz und dergestalt zu erlangen, dass Gottes Unbegreiflichkeit in seinen Begriff selbst eingeht, weil anders seine

Identität, auch wo sie als Identität von Identität und Differenz gedacht wird, nur in abstrakter Idealität, nicht aber realiter gedacht wäre, wie es die Gottheit des persönlichen und freien Gottes erfordert. Der Grund Gottes ist als unvordenklich und damit als dasjenige zu denken, was sich allem Begreifen entzieht. Wenn die Vernunft in Gott gleichwohl den Grund ihrer selbst zu entdecken vermag, dann deshalb, weil dieser realiter, nämlich als lebendige Person den natürlichen Abgrund in sich behebt, um sich in absoluter Vernünftigkeit, die alles zu umfassen vermag, zu verwirklichen und dem anderen nicht nur in sich, sondern auch außer sich, nämlich in Form gottunterschiedener Welt, auf in sich differenzierte und prozessuale Weise Anteil zu geben an der realisierten Idealität seines Personlebens.

Wäre in Gott nicht etwas Negatives, also nichts gesetzt, was Gott nicht unmittelbar selbst ist, dann wäre Gott keine lebendige Person, und alles Nichtgöttliche, also die gesamte Kreatur einschließlich des Menschen müsste ihm als ein Fremdes gegenüberstehen. Leugnung des Personseins Gottes hätte als der konsequente Ausdruck des Bewusstseins solches Befremdens zu gelten: „(S)olange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes – wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen – Mangel an Aufrichtigkeit“ (SW I/8,73). Wissenschaftlich aufrichtig behaupten lasse sich der Theismus nur, wenn er sich die Annahme einer verneinenden Kraft in der Gottheit gefallen lasse, durch deren lebendige Negation sich Gott als derjenige erweise, welcher er ist: absolute Person, Selbstheit und Egoität, kurzum: der, welcher in vollkommener Weise von sich sagen kann: Ich bin, der ich bin. Weil er dies verkannt habe, musste Jacobi nach Schellings Urteil auch die Erkenntnis der reinen Güte und Liebe Gottes verfehlen. Denn die Liebe und Güte in Person ist Gott nachgerade als derjenige, der Möglichkeit und Macht des Bösen von innen heraus kennt, um in der Kraft seines Wissens und Willen nicht nur idealiter, sondern realiter Herr zu sein über die Bosheit.

Unbeschadet des Ernstes, mit dem sich Schelling über die „Atrocität“ (SW I/8,36) seines Gegners entrüstet, endet sein Anti-

jacobi in dem Bestreben, „die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen“ (SW I/8,83). Zu diesem Zweck wird ein Satyrspiel veranstaltet, angeblich, um Jacobi „zu einer richtigeren Selbsterkenntniß zu verhelfen“ (SW I/8,38), in Wahrheit, um ihn vollends und nachhaltig der Lächerlichkeit preiszugeben. Eine allegorische Vision wird entworfen, deren Witz darin besteht, Jacobi als einen gefallsüchtigen, beifallheischenden Volksredner vorzuführen, dem die Zuhörer mehr und mehr abhanden kommen, bis nur noch „ein kleiner Kernhaufen“ (SW I/8, 89) übrig bleibt, der aber letztlich auch nichts vom Glaubenslehrer wissen will: „*Sie* der Retter des Theismus? – Gestehen wir, Sie benehmen sich dabei auf sonderbare Art.“ (SW I/8,90) Denn anstatt die Verstandeskritik der Religion „durch noch kräftigeren Verstand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar absterben, als könnte Ihnen der Verstand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen sich begäben. Es ist das alte Stratagem des Vogels Strauß, der seinen *Kopf* in den *Sand* steckend meint, dem Verfolger ebenso unsichtbar geworden zu seyn wie dieser ihm.“ (SW I/8,91) Ähnlich äußern sich andere, etwa „ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht“ (SW I/8,95). Im Übrigen werden Jacobis Ausführungen zu Schöpfung, Willensfreiheit und Endgericht in Zweifel gezogen, weil sie einem Vergleich mit dem „Hauptinhalt des theistischen Glaubens“ (SW I/8,91) mitnichten standhielten.

Die Botschaft ist klar: Jacobi kommt bei den Frommen im Lande nicht an. Umso weniger bei den professionellen Philosophen! Noch einmal wird des „höchst grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall(s)“ (SW I/8,100) gedacht, mit dem der selbsternannte Glaubenslehrer dem angeblichen Gottleugner meinte auf den Leib rücken zu müssen. Kaum dass der „Krieg auf dieser Seite geendigt“ (ebd.), gehen weitere Schläge auf Jacobis Haupt nieder. Er empfängt seine gerechte Strafe dafür, dass er, statt die Religion aus den Tiefen der Erkenntnis herauszubilden, es bei Verketzerung des Verstandes und bei philosophischem Nichtkönnen belassen und sein Heil bei Erbauungsschriftstellerei gesucht habe, die ihrer Seichtigkeit wegen im Geklatsch enden musste. Jacobi – ein altes schwätzendes und keifendes Weib, dessen Sentimentalität nur zum Alibi gegebener Herzlosigkeit diene: „*Mulier taceat in ecclesia.*“ (Vgl. SW I/8,97, Anm. 1) Zuletzt lässt Schelling Jacobi zu seinem

berühmt-berüchtigten Salto mortale antreten, womit die Vision ihren satirischen Höhepunkt erreicht. Wie zu erwarten, endet der pompös vorbereitete Sprung in einem jämmerlichen Hüpfer, der Jacobi nicht von der Stelle bringt. Zuschauer meinen, er habe sich und seine Philosophie „so abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dressirt sehe, die galoppiren, ohne daß sie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen“ (SW I/8,121).

8. POSITIVE UND NEGATIVE PHILOSOPHIE: ZUR NACHGESCHICHTE DES STREITS ZWISCHEN JACOBI UND SCHELLING

In der Vorrede zum zweiten Band seiner Werke, die er zugleich als Einleitung in seine sämtlichen philosophischen Schriften gestaltete, fühlte sich Jacobi veranlasst, noch einmal aufs Bestimmteste zu erklären, dass er gegen Spinozismus jedweder Art, den Schelling'schen eingeschlossen, nicht Krieg zu führen, sondern aufrichtigen Frieden zu halten gewillt sei, wenn dieser die Grenze, die ihm gesetzt und innerhalb derer er unüberwindlich sei, anerkenne und sich weder totalisiere noch über das Wesen der göttlichen Dinge und ihre Offenbarung Auskunft zu geben beanspruche. „Ich führe Krieg nur mit dem, sich für das, was er ist, entweder nicht selbst erkennenden, oder nicht aufrichtig bekennenden, Nothwendigkeit und Freyheit, Vorsehung und Fatum in Eins zusammenmischenden, mit sich selbst durchaus mißhelligen Fatalismus, der nun wissen will, der wunderbare Mischling! auch von übernatürlichen Dingen, ja von einem Gotte, hülfreich, gnädig und erbarmend, wie der Gott der Christen. Wider diesen unrechtlich übergreifenden trete ich dem rechtlichen, nicht übergreifenden, biedern und baaren Fatalismus des Spinoza, sogar als Bundesgenosse bey; dem consequenten, vor der Wissenschaft bestehenden, wider den un-consequenten, durchaus phantastischen Fatalismus des *Weder-Noch*.“ (JWA II/1,429,28–430,6) Als Jacobi diese Worte im Jahre 1816 schrieb, war die Hauptphase des Streits zwischen ihm und Schelling von einigen späteren Bezugnahmen abgesehen bereits abgeschlossen; die Zweitaufgabe der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung veranlasste keine größeren Auseinandersetzungen mehr.⁶⁶

66 Nähere Informationen zur Nachgeschichte des Streits enthält die Einleitung des Herausgebers in W. Weischedel (Hg.), *Streit um die göttlichen Dinge*. Die

Einen signifikanten Beleg für die inzwischen auf dem einstigen Kampfplatz eingetretene Beruhigung bietet die umfangreiche Besprechung, die Hegel 1817 dem im Jahr zuvor erschienenen dritten

Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling, Darmstadt 1967, 1–90, hier: 68 ff., die auch über Vorgeschichte und Verlauf des Streits sowie über das Gesamtwerk seiner Protagonisten informiert (als Separatdruck: W. Weischedel, Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse, Darmstadt 1969). Die wichtigsten Verteidigungsschriften für Jacobi oder Schelling sowie sonstige Stellungnahmen sind dokumentiert in der Quellensammlung zum dritten Band der von W. Jaeschke hg. Philosophisch-literarischen Streitsachen: Religionsphilosophie und spekulative Theologie, 315–420; der Dokumentationsband enthält auch wichtige Texte aus der Vorgeschichte des Streits (1–153), wobei die religionsphilosophischen Debatten im unmittelbaren Umkreis Kants ausgespart bleiben. Aus der Nachgeschichte fehlen neben einigen Rezensionen lediglich folgende Schriften: 1. J. Salat, Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über den neuesten Widerstreit in den wissenschaftlichen Ansichten des Hrn. Fr. H. Jacobi, F. W. J. Schelling und Fr. Schlegel, Landshut 1812. 2. C. L. Reinhold, Die alte Frage: Was ist Wahrheit? Bey den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen, Altona 1820. 3. G. Ellinger, Der Wert der positiven Offenbarung, aus der Unhaltbarkeit der bisherigen philosophischen Bemühungen, in: Deutsches Museum, Wien 1812/13. Letztere Publikation variiert sehr ausführlich die Position Friedrich Schlegels, von dessen Stellungnahme zum Streit bereits ebenso die Rede war wie von derjenigen Goethes. Unter den für Jacobi günstigen Voten ragte der Beitrag von Jakob Friedrich Fries (1773–1843) hervor, der in seinem Schlussteil ausführlich auf Schlegels Einwendungen Bezug nimmt. Fries versuchte, Kants Lehre im realistischen Sinne umzugestalten und auf Selbstbeobachtung zu gründen. Sein Begriff der „Ahndung“ des Unendlichen im Endlichen, der sowohl seine Ästhetik als auch seine Religionsphilosophie bestimmte, legt Assoziationen zu vergleichbaren Grundbegriffen der Philosophie Jacobis nahe. In der Idealismuskritik und im Streit um die göttlichen Dinge trat er mit seiner Schrift „Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Jacobi gegen Schelling“ (Heidelberg 1812) zwar grundsätzlich an die Seite des Freundes, unter dessen Werken er die Romane seit seiner Studienzeit besonderes schätzte, betonte aber zugleich seine gedankliche Selbstständigkeit. Kritisiert wird an Jacobi vor allem der Mangel an System und zusammenhängender Darstellung der Lehre sowie die rein polemische Haltung zu einer Philosophie, die sich als Wissenschaft begreift. Zwar scheidet auf seine Weise auch Fries Wissenschaft und Glaube, doch hebt er die Vernunft des Glaubens weniger von den Verstandesfunktionen ab, als das nach seinem Urteil bei Jacobi der Fall ist. (Vgl. B. Bianco, „Ein Votum für Jacobi gegen Schelling“. Fries' Teilnahme am Streit um die göttlichen Dinge, in: W. Jaeschke [Hg.], Religionsphilosophie und spekulative Theologie, 155–173.)

Band der Werke Jacobis und in diesem Zusammenhang auch dem Streit um die göttlichen Dinge hat zuteil werden lassen. Die Aufgeregtheit, die vor einem halben Jahrzehnt ihren Anfang nahm, ist einem nüchternen Ton gewichen, der aus historischer Distanz urteilt. Jacobi, „dem edlen Greise“⁶⁷, wird nicht länger die Stellung bestritten, die ihm in der Geschichte der Philosophie gebühre. Er habe „eine bleibende Epoche gemacht“ (402), indem er den Übergang von der absoluten Substanz Spinozas zur Gewissheit Gottes als Geist gefühlsmäßig vollzogen, der „zur letzten Mattheit herabgesunkenen Leibnizisch-Wolfische Metaphysik“ (387) im Verein mit Kant⁶⁸ den Abschied gegeben und zugleich auf die bei Fichte fortwirkende Ambivalenz des Kant'schen Ansatzes hinge-

67 G. W. F. Hegel, Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band, Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. Jüng. 1816. XXXVI und 568 S., in: W. Jaeschke (Hg.), Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellenband, 387–405, hier: 387. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Hegels Besprechung gehört in den Zusammenhang vielfältiger Bezugnahmen des Theoretikers des Absoluten auf den Glaubensphilosophen, wie sie in „Glauben und Wissen“, in der „Phänomenologie des Geistes“, der „Enzyklopädie“ und in den Philosophiegeschichtsvorlesungen dokumentiert sind. Die Akzentuierungen variieren, der Grundtenor bleibt gleich. Der Schönseligkeit Jacobis und seiner Romanhelden Allwill und Woldemar fehlt nach Hegels Urteil die Kraft der Entäußerung: Sie verzehren sich, auch wo sie zu kommunizieren vorgeben, im egozentrischen Kreisen um sich selbst und ihre gedankenleere Empfindsamkeit. Zwar habe Jacobi in seiner Spinozaskritik ein gutes Gefühl dafür entwickelt, dass das Wahre noch nicht wahrhaft erfasst sei, wenn es als absolute Substanz gedacht werde. Doch die Möglichkeit, das Absolute als freien und persönlichen Geist nicht nur zu behaupten, sondern zu denken, habe Jacobi durch äußerlichen Vernunftverzicht und durch Missachtung des Mediums der Erkenntnis verspielt. Statt gedankliche Vermittlung zu leisten, insistiere er unmittelbar auf dem, was er bald Gefühl, bald Ahnung, bald intellektuelle Anschauung, bald Glaube nenne. Die Vielfalt der Nomenklaturen könne nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Grundsätze Jacobi'schen Philosophierens in bloßen Versicherungen bestünden. (Vgl. G. Falke, Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Studien 22 [1987], 129–142.)

68 „Es wird nicht leicht in Abrede gestellt werden, daß es das gemeinsame Werk J's und Kants ist, der *vormaligen Metaphysik* nicht so sehr ihrem Inhalte nach, als ihrer *Weise der Erkenntniß*, ein Ende gemacht und damit die Nothwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des *Logischen* begründet zu haben.“ (G. W. F. Hegel, a. a. O., 402)

wiesen habe⁶⁹. Auch Jacobis Warnungen vor einer Naturalisierung der Gottheit bzw. einer identitätsphilosophischen Indifferenzierung des Absoluten werden ernst genommen. Kritisiert wird hingegen, dass Jacobi bei der gefühlsunmittelbaren Wahrnehmung der Idee Gottes als Geist, Freiheit und Persönlichkeit stehen geblieben sei. Durch sein Sträuben und Widerstreben gegen die gedankliche Vermittlung des Absoluten habe er sich dem systematischen Fortschritt der Philosophie, den absoluten Geist in einer seiner Abolutheit gemäßen Form zu erfassen, in den Weg gestellt mit der Konsequenz, dass die philosophiegeschichtliche Entwicklung, die er wesentlich mit initiiert habe, über ihn hinweggegangen sei. Das Moment der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis sei bei Jacobi „auf's bestimmteste und kräftigste herausgehoben worden“ (390) und zwar mit völligem Recht, sofern sich Erkenntnis Gottes als Geist nicht ohne innere Wahrnehmung und Gefühlsanteilnahme erschließe. Die Grenze seiner Glaubensphilosophie liege darin begründet, dass er die Gewissheit des Absoluten in Gefühl, Ahndung, unmittelbarem Selbstbewusstsein bzw. intellektueller Anschauung habe aufgehen lassen. Die Wahrheit ihres Gehalts habe er so nur durch individuell-persönliches Bekenntnis versichern, nicht aber gedanklich ausweisen können.

Was dem konfessorischen Vortrag der Versicherungen im Falle Jacobis ihre Trockenheit nimmt, ist nach Hegel der erhabene Stil, in dem sich „der edle Geist, das tiefe Gemüth, und die ganze vielseitige Bildung des verehrten, liebevollen Individuums (ausspricht). Hievon umgeben treten die Ideen gefühlvoll, gegenwärtig oft mit tiefer Klarheit, immer *geistreich* hervor. Das *Geistreiche* ist eine Art von *Surrogat* des methodisch ausgebildeten Denkens und der in solchem Denken fortschreitenden Vernunft. Ueber den Verstand erhaben hat es die Idee zu seiner Seele; es ergreift die Antithese, in der sie liegt; indem es aber nicht deren abstracten Gedanken, noch den dialektischen Uebergang in Begriffen zum Bewußtseyn bringt,

69 Warum die Leitsätze Kants „an dem großen Standpunkte Jacobi's gemessen, daß das Absolute als Geist zu erfassen ist, sich für denselben sehr ungenügend zeigen müssen“ (a.a. O., 393), hat Hegel in seiner Besprechung in Bezug auf die theoretische und die praktische Philosophie und ihr Verhältnis zueinander sehr ausführlich dargelegt.

so hat es nur concrete Vorstellungen, auch verständige Gedanken zu seinem *Material*, und ist ein Ringen, darin das Höhere reflectiren zu machen. Dieser Schein des Höhern in Verständigem und in Vorstellungen, der durch die Gewalt des Geistes in solchem Material hervorgebracht wird, ist mit dem eigenen milden Reitze vergesellschaftet, mit dem uns die Dämmerung anzieht.“ (401) Erhalten bleibt der Dämmerungsreiz des Geistreichen nach Hegel indes nur solange, als das Lichte der Vernunft noch nicht voll zu scheinen begonnen habe. Sei dies der Fall, dann müsse die Dämmerung weichen und dasjenige, was dem Geistreichen gegen die Vernunft an Eigentümlichem zukomme, „ist dann nur die Dunkelheit“ (ebd.).

Die „Verwerfung der Vermittlung“ (391) als eines dem Inneren Äußerlichen hat Jacobi nach Hegel gehindert, aus der Dämmerung heraus in das strahlende Licht spekulativer Geistphilosophie einzutreten, wie er sie konzipierte: Indem er „die *Vermittlung*, die im Erkennen ist, wegwirft, und sie sich ihm nicht *innerhalb* der Natur des Geistes, als dessen wesentliches Moment, wiederherstellt, – so hält sich sein *Bewußtseyn des absoluten Geistes* in der Form des unmitttelbaren, nur *substantiellen Wissens* fest.“ (392) Der Rückzug dessen, was Jacobi Vernunft nennt, auf Glauben und Gefühl ist nach Hegels Urteil regressiv und auf kontraproduktive Weise gegen Jacobis eigene Intentionen gerichtet, weil dadurch die abstrakte Herrschaft des Verstandes, die zu behaupten er sich seiner ursprünglichen Einsicht gemäß anschickte, insofern bestärkt werde, als ihr alles außer dem Innersten der Gefühlsunmittelbarkeit preisgegeben sei. Zur Vernunft zu bringen, wie Jacobi es beabsichtigt, sei der Verstand, so Hegel, nicht dadurch, dass man ihm das bloße Gefühl entgegensetze, um auf dessen Unmittelbarkeit zu insistieren, sondern nur durch einen Prozess inhaltlich bestimmter Gedankenvermittlung, der sich in einem Begriff des Absoluten vollende, in welchem mit dem Gefühl zugleich die Reflexivität des Verstandes gut aufgehoben, nämlich bewahrt, bestimmt negiert und zur Vollendung gebracht und das wahrhaft Unendliche als Erfüllung alles Endlichen in einer Weise offenbar sei, die Glauben und Wissen versöhne und vereine.

Ein Jahrzehnt nach Erscheinen von Hegels Jacobi-Rezension kam in vergleichbar ruhig-distanziertem Ton wie dieser auch

Schelling noch einmal ausführlich auf seinen einstigen Widersacher zu sprechen. Dieser war damals bereits acht Jahre tot; er starb am 10. März 1819 und wurde auf dem Alten Südlichen Friedhof der Stadt zu Grabe getragen, in der er sein letztes großes akademisches Gefecht zu bestehen hatte. „Noch immer kann man dort an seinem Grabstein seiner gedenken und seinen Gedanken nachgehen.“⁷⁰ Was Schellings im Rahmen einer Münchener Vorlesungsreihe im Wintersemester 1827/28 vorgetragenes Jacobigedächtnis betrifft, so erinnert es auch nicht mehr entfernt an die maßlosen Erregungen im Zusammenhang des Streits, der sich rund eineinhalb Jahrzehnte vorher an Ort und Stelle zugetragen hatte. Jacobis Bedeutung für die Geschichte der neueren Philosophie wird nun auch von Schelling betont hervorgehoben, seine Lehre nicht nur in einen Zusammenhang mit den Großkonzepten der Zeit gestellt, sondern bemerkenswert breit und erstaunlich anerkennend behandelt.⁷¹ Es wäre zu wenig, in diesem Sachverhalt lediglich ein Indiz eingetretener Mäßigung zu erkennen. Er enthält überdies einen Hinweis auf den Wendepunkt, den das Jahr 1827 in der Gelehrtenexistenz Schellings darstellt.

Nach dem heftigen Streit mit Jacobi und der anschließenden Auseinandersetzung mit Carl August Eschenmayer (1768–1852), auf seine Weise und nach eigenem Bekunden ebenfalls ein Glaubens- bzw. Nichtphilosoph wie Jacobi⁷², hatte sich der Streiterprobe – abgesehen von Privatvorlesungen und dem Erlanger Zwischenspiel – fast völlig aus der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zurückgezogen. Nun betrat er nicht nur als frisch gekürter Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, als der er von diesem Zeitpunkt an für eineinhalb Dezennien amtierend sollte, sondern auch als Inhaber des philosophischen Lehrstuhls der neu-

70 D. Henrich, a. a. O., 27.

71 Vgl. M. Brüggem, Jacobi und Schelling, in: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68), 419–429.

72 Zur Geschichte der Kontroverse zwischen Eschenmayer und Schelling und ihrem erneuten Aufleben im Jahr 1813 (K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1902, 162: „Nachtisch, nachdem er [sc. Schelling] mit Jacobi die große Mahlzeit gehalten“) vgl. J. Jantzen, *Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, in: W. Jaeschke (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, 74–97.

gegründeten Universität München erneut die akademische Szene. Der Neuanfang, den er mit seinen Vorlesungen über „Das System der Weltalter“ machte⁷³, stellte „eine wichtige Zäsur in der Ent-

73 Schellings erste Vorlesung in München am 26. November 1827 ist aus dem handschriftlichen Nachlass ediert im 9. Bd. der 1. Abteilung (1861) von Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings „Sämtliche(n) Werke“, die sein Sohn Karl Friedrich August in den Jahren 1856–1861 herausgegeben hat (vgl. 353–366). Der Band enthält ferner eine Ansprache Schellings an die Studierenden der Ludwig-Maximilians-Universität in der Aula Academica am Abend des 29. Dezember 1830 sowie Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München. Zu vergleichen ist insbesondere die Antrittsrede als Vorstand der Akademie am 25. August 1827. Mit dem 10. Bd., welcher Texte der Jahre 1833–1850 enthält, schließt die 1. Abteilung der sämtlichen Werke, die „Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt“ (I/10,V). Der Herausgeber fügt hinzu, „dass die zweite (sc. Abt.) ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung“ (ebd.). Dabei handelt es sich um folgende Textcorpora, über deren philologische Qualitäten hier nicht zu urteilen ist: Einleitung in die Philosophie der Mythologie (II/1); Philosophie der Mythologie (II/2); Philosophie der Offenbarung (II/3 u. 4). – Einen Abdruck der in zwei Abteilungen von jeweils 10 bzw. 4 Bänden erschienenen sämtlichen Werke bietet die Neuedition von Schellings Werken durch Manfred Schröter in den Jahren 1927–1959. Die Originalausgabe wird lückenlos wiedergegeben, aber z. T. in anderer Anordnung, wie aus der Übersichtstabelle am Ende der Vorrede zur neuen Ausgabe hervorgeht (vgl. Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter. Erster Hauptband: Jugendschriften 1793–1798, 1827, XIV–XVII). Die sechs Haupt- und sechs Ergänzungsbände des sog. Münchener Jubiläumsdrucks wurden durch einen Sonderband mit den bis 1946 unbekannten Fassungen der „Weltalter“ ergänzt. – Die im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften besorgte historisch-kritische Ausgabe (ab 1976) wird I. die von Schelling selbst veröffentlichten Werke, II. den Nachlass, III. Briefe von und an Schelling sowie IV. Kollegnachschriften enthalten. Schellings Originalentwurf zur Münchener Vorlesung 1827/28, der sich fragmentarisch in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek München befindet, ist bisher nicht ediert worden. Zu Kollegnachschriften vgl. H. Fuhrmans, Einleitung zu: F. W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hg. und komm. von H. Fuhrmans, Turin 1972, S. 26 ff. Ferner: A. M. Kottanek, Schellings erste Münchner Vorlesung 1827/28 „System der Weltalter“. Eine Interpretation der unveröffentlichten Nachschrift aus dem Besitz von H. Fuhrmans, Phil. Diss. Univ. München 1959. Die Abschrift einer Nachschrift, die einen hohen Grad an Authentizität

wicklung seines philosophischen Denkens“⁷⁴ dar. Schelling selbst spricht in einem Brief an König Ludwig I. von Bayern ausdrücklich von einem „Wendepunkt meines ganzen geistigen und wissenschaftlichen Lebens“⁷⁵.

Kennzeichnend für den Neuansatz von 1827/28, der die Grundlage der sog. Spätphilosophie Schellings bildete⁷⁶, ist die unterschiedene Absicht, gegen die Einseitigkeit der negativen Philosophie im Sinne der Negativität des Hegel'schen Begriff das Positive, will heißen: das seinem Begriff zuvorkommende Sein des Seienden wieder ins Recht zu setzen. Sein ist auf Denken nicht reduzierbar, sondern unvordenklich und in die Bewegung des Gedankens reflexiv nicht einzuholen. Nur wenn es der Unvordenklichkeit des Seins eingedenk und der begrifflich unaufhebbaren Differenz von quid et quod, Wesen und Existenz gewahr bleibt, kann sich Denken gehaltvoll gestalten. Ansonsten leidet es unter einem unendlichen Mangel an Sein.⁷⁷

Mit seinem Plädoyer für seinshaltiges Denken und seinen beständigen Attacken gegen die Begriffsdiagnostik des Hegel'schen Systems, das er als dünnen Logismus und existenzfernen Essential-

für sich beanspruchen kann, hat S. Peetz herausgegeben und eingeleitet: F.W.J. Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx, Frankfurt a.M. 1990. Über Bezugstexte für die Vorlesung 1827/28 und einschlägige Sekundärliteratur informiert Peetz, a.a.O., XXXIII-XXXV, über den Philosophen v. Lasaulx in einer eigenen Monographie: Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx, Freiburg/München 1989.

74 A. Hutter, Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt a.M. 1996, 57. Eine Übersicht über Schellings Vorlesungen ab 1827 findet sich 387 f.

75 H. Fuhrmans, Schelling-Briefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827, in: PhJ 64 (1956), 272–297, hier: 291.

76 Die geläufige Bezeichnung „Spätphilosophie“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Jahr 1827 ungefähr die Mitte der aktiven Schaffenszeit Schellings markiert.

77 Vgl. M. Frank, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt a.M. 1990. Ferner: K. Düsing, Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel, in: D. Henrich (Hg.), Ist systematische Philosophie möglich? (Hegel-Studien Beiheft 17), Bonn 1977, 117–128.

lismus kritisierte⁷⁸, hat Schelling den Gedanken eines der Menschenvernunft zuvorkommenden Prinzips der Vernunft verbunden, in dem diese dergestalt gründet, dass sie sich als sich gegeben zu erfassen vermag. Das Sichwissen des Ich, wie es im Selbstbewusstsein von leibhaften Einzelsubjekten wirksam ist, kann weder aus dem Weltganzen heraus noch aus dem Selbstsein des Subjekts begründet werden, weil es für beider Begriff schon in Anspruch zu nehmen ist. Subjekte können und müssen wissen, dass weder sie selbst noch die Welt Grund ihrer Subjektivität sind. Zugleich können und müssen sie wissen, dass sie den Grund ihrer Subjektivität nicht nach Art desjenigen Wissens zu erkennen und zu begreifen vermögen, das sie im Bewusstsein der Welt und ihres Weltdaseins haben. Schellings Begriff für den unbegreiflichen Grund alles Begreifens heißt unvordenkliches Sein. Damit ist das Sein selbst gemeint und nicht ein Seiendes, das möglicher Gegenstand des Bewusstseins werden kann. Zwar hebt der späte Schelling auch die Bewusstseinstranszendenz von Entitäten hervor, die Bewusstseinsgegenstände sind oder sein können: nur ihr „Was“, nicht ihr „Dass“ ist begrifflich zu genetisieren. Doch als Grund von Begreifen überhaupt kommt nur das Sein als solches in Frage.

Der geläufige Name für das ipsum esse ist Gott. Theorie der Vernunft kann nach Schelling auf ein in den philosophischen Begriff nicht überführbares theologisches Element insofern nicht verzichten, als Vernunft von sich aus und im unmittelbaren Rekurs

78 Vgl. dazu den späteren Bericht des Hegelbiographen Karl Rosenkranz über eine Münchener Schellingvorlesung vom Sommersemester 1838: „Allein ich muss noch erwähnen, wie wunderbar es mir in München erging. Ich war auch in Schellings Schlußvorlesung gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegels Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der *realen* Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringt, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maaßstab hätten für jene künstelnde ‚Filigranarbeit des Begriffs‘, welche nun so vielfach für ächte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Product einer hektischen, in sich selbst verkommenen *Abzehrung*.“ (K. Rosenkranz, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843, S. XXIf. Vgl. dazu auch: Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. Hg. v. K. Rosenkranz, Königsberg 1840.)

auf sich selbst nicht zu verstehen vermag, was sie ist. Das auf Selbst und Welt gerichtete Verstehen der Vernunft ist erkenntnisfähig, ja alles, was sie nicht selbst ist, steht unter der Bedingung, von ihr gewusst werden zu können. Aber was sie selbst ist und wozu sie versteht, vermag die Vernunft aus sich selber heraus nicht zu erkennen. Warum und wozu sie ist, was sie ist, bleibt ihr verborgen. Grund und Endzweck der Vernunft sind ihr Geheimnis, das sie in sich trägt, ohne es aus eigenem Vermögen aufklären und zur Einsicht bringen zu können. Vernünftiges Wissen über Selbst und Welt ist in virtuell unbegrenzter Weise zu erwerben; der Grund und Endzweck des Wissens, also das „Dass“ und das „Wozu“ der Vernunft lassen sich dadurch nicht erkennen. Faktisches Weltwissen und reales Selbstbewusstsein setzen den Sinn der Vernunft voraus, ohne ihn ergründen und erschließen zu können. Der Sinn der Bedeutungen, die Vernunft eröffnet, bleibt ihr verschlossen. Im Innersten ihrer selbst und im Herzen ihres Selbstbewusstseins weiß sich Vernunft von einem Geheimnis betroffen, das sie durch Erkenntnis nicht zu beheben, sondern nur anzuerkennen vermag.

Schellings „positive“ Philosophie bestreitet der „negativen“, indem sie sich von ihr unterscheidet, dass Sein rein begrifflich genetisiert und das Sein selbst als Grund der Vernunft in ihrer Faktizität in den absoluten Begriff spekulativen Denkens im Hegel'schen Sinne aufgehoben werden könne. Die Positivität unvordenklichen Seins wird freilich nicht in vermittlungsloser Unmittelbarkeit behauptet, sondern in einer durch den Unterschied positiver und negativer Philosophie vermittelten Weise. Statt sich durch einen abstrakten Gegensatz zu ihr zu bestimmen, bleibt die positive Philosophie auf die negative bezogen und ihr nachgerade im Bewusstsein begrifflich nicht synthetisierbarer Differenz verbunden. Man kann also nicht sagen, dass Schellings Philosophie unvordenklicher Positivität auf Konzepte zurücklenkt, die den Grund der Vernunft auf vermittlungslos unmittelbare Weise zu beglaubigen suchen. Verständlich wird hingegen, warum Schellings Urteil über Jacobi von seiner Spätphilosophie her, deren Grundzüge sich spätestens seit 1827 abzeichnen, zurückhaltender ausfällt als im Jahr 1812. Diese Zurückhaltung mag durch die wachsende Einsicht in verbleibende Uneindeutigkeiten der Position Jacobis verstärkt worden sein, die definitive Festlegungen, wie Schelling sie vormal

getroffen hatte, zumindest behindern. Sie wird aber auch dadurch verursacht worden sein, dass sich Schelling Diskontinuitäten der eigenen philosophischen Entwicklung nicht verhehlen konnte, die keineswegs nur Marginalien betrafen, sondern den Vernunft- und Wissenschaftsbegriff und damit den Begriff und das Zentrum der Philosophie überhaupt.

Im Streit mit Jacobi 1811/12, der in all dem, was er ansonsten darstellte, immer auch eine Auseinandersetzung um das Verständnis von Vernunft und Wissenschaft war, schien der Frontverlauf zwischen den beiden Kontrahenten sehr präzise bestimmbar zu sein. Jacobi sprach von Wissenschaft „im Sinne einer letztlich allumfassenden mechanistischen, Freiheit und Göttliches ausschließenden Weiterklärung“, Schelling „im Sinne einer solchem Mechanismus entgegengesetzten Vernunftwissenschaft ...“, die in einer philosophischen Theologie gipfelt⁷⁹. Jacobi schloss die Möglichkeit einer auf wissenschaftlichem Weg gewonnenen philosophischen Theologie aus und gründete diese auf das im Gefühl, im Glauben etc. unmittelbar Offenbare, das sich begreifender Identifizierung entzieht, weil es vor und jenseits gedanklicher Vermittlung erschlossen ist. Schelling setzte dagegen auf ein vernünftiges Wissen, das einen Begriff auch noch vom Unbegreiflichen hat, das es zwar nicht leugnet, aber als das Andere der Vernunft wissenschaftlich zu integrieren bemüht ist.

Dem Identitätsphilosophen erfüllt sich Wissenschaft im spekulativen Ineinsdenken des Gegensätzlichen und im Identischsetzen des Entgegengesetzten. Jacobi dagegen präsentiert sich vornehmlich als Differenzdenker, dem es um die Wahrung von Unterschieden zu tun ist, die er gegen identitätsphilosophische Totalvermittlungsversuche geltend zu machen bestrebt ist. Dabei stellt er durchaus in Rechnung, dass Schellings Identitätsgedanke nicht im Sinne statischer, sondern prozessual zu entwickelnder Einheit zu verstehen ist. Identität ist im Werden begriffen und nur als im Werden begriffene zu begreifen. Als Resultat aber, wenn nicht schon von Anfang an und auf einen Schlag, soll eine alle Unterschiede und Gegensät-

79 W. Jaeschke, Zwischen Wissen und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge, in: Fichte-Studien 14 (1998), 139–152, hier: 141.

ze umfassende absolute Identität wissenschaftlich fassbar sein. Hier setzt Jacobis Angriff an, indem er ein Unbegreifliches geltend macht, das allem Begreifen zugrunde liegt und sich nicht begrifflich, sondern nur in der Weise fühlender Wahrnehmung erfassen lässt.

Gott, sagt Jacobi, kommt allem Begreifen zuvor, nicht um es schlechterdings unmöglich zu machen, sondern um es in einer Weise zu erschließen, die ein realistisches Verständnis von Selbst und Welt ermöglicht. In diesem Sinne kann auch er die göttliche Offenbarung und ihre gläubige Wahrnehmung vernünftig nennen, wobei er den Vernunftbegriff primär nicht im Sinne einer begreifenden, sondern einer vernehmenden Vernunft bestimmt. Selbst seine kritische Distanz zum Wissenschaftsbegriff konnte er durch dessen Neubestimmung relativieren, indem er einer an natürlichen Kausalzusammenhängen orientierten instrumentellen Wissenschaft eine „wahre“ kontrastierte, deren vornehmste Aufgabe es sei, Gott als den ersten Grund ihrer selbst zu entdecken und überall wiederzufinden. Man vergleiche hierzu exemplarisch den Vorbericht zu Band IV (WW IV,VI-LIV) der Werke Jacobis, wo sich in Bezug auf den Wissenschaftsbegriff eine sehr viel „flexibler gewordene Wortwahl“⁸⁰ findet als noch in der Streitschrift „Von den Göttlichen Dingen“.

Terminologische Annäherungen mögen dazu beigetragen haben, dass Schellings Urteil über Jacobi in den Münchener Vorlesungen 1827/28 nicht nur im Ton wesentlich anders ausfiel als im Jahr 1812. Entscheidender sind inhaltliche Gesichtspunkte und die gewandelte Frontstellung, in der sich Schelling mittlerweile befand. Aus Hegel, dem einstigen Mitstreiter gegen Jacobi, war inzwischen ein Gegner geworden, den es notfalls mit Unterstützung von Truppen des vormaligen Feinds zu bekämpfen galt. Schellings Vorlesungen dienen „insgesamt dem Zweck, die Insuffizienz der bloßen Vernunftphilosophie und die Notwendigkeit ihrer Ergänzung und Überbietung durch eine positive Philosophie zu erweisen“⁸¹.

80 A. a. O., 143.

81 A. a. O., 145. Zu Schellings Urteil über Jacobi vgl. vor allem die 15. Vorlesung vom 7. Januar 1828 (S. Peetz [Hg.], a. a. O., 58 ff.; auch 125 ff. sowie SW I/10, 165 ff.).

Damit sind Weichenstellungen vollzogen, die auf die Einschätzung Jacobis zurückwirken. „Mit der gleichen Emphase, mit der Schelling zuvor – und zwar gegen Jacobi – behauptet hatte, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz Gottes ‚nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne‘, spricht er in seinem an der geoffenbarten Religion orientierten Spätwerk der Vernunftphilosophie die Einsicht in die Existenz Gottes ab und weist sie dem ‚allgemeinen Glauben‘ zu. Und mit der gleichen Emphase, mit der er zuvor – und zwar gegen Jacobi – behauptet hatte, Philosophie sei ‚nur so lange wirklich Philosophie, als sie über das Dasein oder Nichtdasein Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen könne‘, behauptet er nun, daß Philosophie genau dies nicht könne.“⁸²

82 W. Jaeschke, a.a.O., 148. Vgl. auch a.a.O., 149: „Es ist also – trotz seiner Rede von ‚wahrer Wissenschaft‘ im *Vorbericht* zu Band IV der Werkausgabe – nicht Jacobi, der sich Schelling annähert, sondern Schelling, der in seiner Spätphilosophie eben die Position hinsichtlich der Vernunft- bzw. Verstandesphilosophie preisgibt, die er im ‚Streit‘ gegen Jacobi behauptet. Statt dessen übernimmt er nun dessen Einwand gegen den Rationalismus, daß eine demonstrierende Philosophie weder zu einem akzeptablen Gottesgedanken noch gar zum Erweis des Daseins Gottes führe. Somit distanziert sich Schelling implizit von seiner großen Antithese aus dem ‚Streit um die Göttlichen Dinge‘, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens ‚nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne‘ – die für Schelling damals ja noch eine Verstandeswissenschaft ist.

Andererseits stößt Schelling sich insofern von Jacobi ab, als er gegen dessen Rückzug auf ein unmittelbares, nicht zur Wissenschaft entfaltetes Wissen am Gedanken der Vernunftphilosophie qua ‚negativer Philosophie‘ festhält und ihn durch den neuen Gedanken einer ‚positiven Philosophie‘ ergänzt. Durch diese Zweigliederung der Philosophie sucht er einerseits Jacobis früherer Kritik zu entgehen, indem er dessen Einwänden gegen die Verstandesphilosophie durch deren Herabstufung zur ‚negativen‘ Rechnung trägt; andererseits sucht er über Jacobi hinaus zu gelangen, indem er gegen dessen Absage an die ‚Wissenschaft‘ doch noch ein – wenn auch gegenüber dem ‚Streit um die Göttlichen Dinge‘ völlig verändertes – Programm einer wissenschaftlichen Erkenntnis des persönlichen Gottes entwirft.“ Vgl. auch S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M. 1995, 283ff. Nach Peetz gehört Jacobis Unterscheidung von Naturalismus und Theismus zu den wesentlichen Formationsbedingungen der Differenzierung von negativer und positiver Philosophie in Schellings Spätwerk, deren Ouverture er in den Münchener Vorlesungen von 1827/28 gegeben sieht. Mit

Die neue Lage ist unübersichtlicher als die Situation 1811/12. Damals bezog Schelling eine eindeutige Alternativposition gegenüber Jacobi, nun schwankt er zwischen Annäherung und bleibender Distanzierung. Einerseits strebt er mit dem einstigen Gegner über das Denken hinaus und verlangt nach einer Wahrheit, die höher ist als alle Vernunft. Andererseits will er die Wahrnehmung dieser Wahrheit nicht der Gefühlsunmittelbarkeit innerer Erfahrung überlassen, sondern an dem konstitutiven Zusammenhang sog. positiver und sog. negativer Philosophie festhalten, damit der Glaube an den persönlichen Gott in Beziehung bleibe mit Vernunft und Wissenschaft, die ihn zwar nicht begründen können, ohne die er aber der Begriff- und Sprachlosigkeit verfallen müsste.⁸³

dem äußeren Abschluss des literarischen Streits von 1811/12 sei die inhaltliche Auseinandersetzung zwischen beiden keineswegs zu Ende, sondern allererst richtig in Gang gekommen. Jacobis theistische Kritik des Naturalismus, der Teleologie mechanistisch reduziere, die temporale Verfasstheit der Wirklichkeit ausblende und das individuelle Vernunftwesen der Person gründlich verkenne, weil er für die transzendente Ursache ihres Sichgegebenseins kein Verständnis habe, sei nicht wirkungslos geblieben, sondern habe bleibenden Eindruck auf Schelling gemacht und entscheidend zur Herausbildung jenes Modells einer duplierten Rationalität beigetragen, das die Spätform seiner Philosophie bestimme. Nach Peetz ist diese primär vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem dualen Rationalitätskonzept der „Doppelphilosophie“ Jacobis zu begreifen. Tertium comparationis sei die von beiden geteilte Einsicht, dass zugleich mit dem spontanen Wissen des Ich um sich selbst die unvordenkliche Absolutheit des Seins aufgehe, dem Selbst und Welt zugehörten.

- 83 Für Schellings Bestimmung der Beziehung zwischen Vernunftphilosophie und auf Offenbarung gegründeter Philosophie sind die traditionellen theologischen Debatten um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium aufschlussreich, in denen sich Strukturzusammenhänge abzeichnen, die mit den Schelling'schen vergleichbar sind. In der Regel wird theologisch geltend gemacht, dass der Zusammenhang, der zwischen Gesetz und Evangelium waltet, begrifflich nicht synthetisierbar ist und in heilsamer Weise nur vom Evangelium her erschlossen werden kann – freilich so, dass dadurch der Unterschied zum Gesetz nicht behoben, sondern affirmiert wird.

9. EPILOG

„Du siehst“, schrieb der alte Jacobi am 8. Oktober 1817 eineinhalb Jahre vor seinem Tod an seinen Freund Karl Leonhard Reinhold, „daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere.“⁸⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der protestantische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, der seine Glaubenslehre Jacobi widmen wollte und an diesem Vorhaben nur durch dessen Ableben gehindert wurde⁸⁵, hat, nachdem ihm das Schreiben an Reinhold im Auftrag des Autors zur Kenntnis gebracht worden war, am 30. März 1818 dem verehrten Alten einfühlsam, aber doch klar und deutlich zu erkennen gegeben, dass ihm dessen Selbstaufteilung in einen Christen und einen Heiden ebenso wenig behage wie die ihr entsprechende Entgegensetzung von Gefühl und Verstand. Er für seinen Teil wolle ganz ein frommer Christ sein, ohne als solcher den Verstand und die Philosophie

84 W. Jaeschke [Hg.], *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*. Quellensband, 391–394 sowie 394–398, hier: 393. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

85 Vgl. dazu den am 28. März 1819 kurz nach Ableben des Glaubensphilosophen verfassten Brief Schleiermachers an Berthold Georg Niebuhr. „Jacobis Tod wird Sie auch bewegt haben, wie er mir immer noch im Gemüthe liegt. ... Mir war der Gedanke gekommen und ziemlich fest geworden, ihm meine Dogmatik (sc. die 1821/22 erstmals erschienene Glaubenslehre), an der ich jetzt schreibe, zuzueignen, dadurch unserm Verhältniß ein kleines Denkmal zu setzen und zugleich nach meinem Vermögen Jacobis eigentliches Verhältniß zum Christenthum ins Licht zu stellen.“ (Zit. n.F.D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. H.-J. Birkner, I/7.1, Berlin/New York 1980, XXVI)

als „die unabhängige und ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes“ (395) fahren zu lassen. Sein fester Entschluss sei es vielmehr „immer fort zu philosophiren ... in alle Ewigkeit“ (ebd.).

Weil sein Verstand nicht über die Natur hinauswolle, sehe Jacobi sich veranlasst, diesen seinem christlichen Gefühl als heidnische Negation entgegenzusetzen. „Meiner“, gibt Schleiermacher zu bedenken, „will aber auch nicht darüber hinaus; allein weil ich auch durchaus in keinen Widerspruch hinein will so habe ich mich auf den Fuß gesetzt mir von niemanden nachweisen zu lassen wo die Natur ein Ende hat. Wenn nun mein christliches Gefühl sich eines göttlichen Geistes in mir bewußt ist, der etwas anderes ist als meine Vernunft so will ich es nie aufgeben diesen in den tiefsten Tiefen der Natur der Seele aufzusuchen; und wenn mein christliches Gefühl sich eines Gottessohnes bewußt wird der von dem besten Unser eines anders als durch ein noch besser unterschieden ist so will ich nie aufhören die Erzeugung dieses Gottessohnes in den tiefsten Tiefen der Natur aufzusuchen, und mir zu sagen daß ich den andern Adam wol eben so bald begreifen werde als den ersten oder die ersten Adams, die ich auch annehmen muß ohne sie zu begreifen. Dies ist meine Art von Gleichgewicht in den beiden Wassern; sie ist freilich auch nichts andres als ein Wechselweise von dem einen gehoben und von dem andern versenkt werden. Aber lieber warum wollen wir uns das nicht gefallen lassen? Die Oscillation ist ja die allgemeine Form alles endlichen Daseins und es giebt doch ein unmittelbares Bewußtsein daß es nur die beiden Brennpunkte meiner eignen Ellipse sind aus denen dieses Schwanken hervor geht und ich habe in diesem Schwankens die ganze Fülle meines irdischen Lebens.“ (395f.)

Eine andere Textedition des Schleiermacherbriefes⁸⁶ weicht an der zuletzt zitierten Stelle ab und liest statt „Schwanken“ „Schwe-

86 Vgl. M. Cordes, Der Brief Schleiermachers an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung, in: ZThK 68 (1971), 195–212. Cordes gibt einen Abriss der Geschichte des Briefes aus Anlass des Funds eines Aufsatzes eines Enkels Jacobis von 1837, der die erste Edition des Schreibens enthält, über seine Entstehung informiert und von der ein halbes Jahr später, Ende September 1818 in München erfolgten persönlichen Begegnung zwischen Jacobi und Schleiermacher berichtet.

ben“. Wie auch immer: Dem Gefühl als dem unmittelbaren Innesein des ganzen ungeteilten Daseins macht Schleiermacher seine grundlegende Stellung im Leben des Geistes nicht streitig. Im Gegenteil: In seinen Reden über die Religion von 1799 hat er es im Verein mit dem, was er Anschauung des Universums nennt, zum Wesen der Religion erklärt, um es in seiner Glaubenslehre als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und unmittelbares Selbstbewusstsein zu bestimmen, welches durch die Positivität des Christentums zu einer Erfüllung gelangt, die durch Denken und Handeln, Metaphysik und Moral nicht substituierbar ist.⁸⁷ Dennoch hat er das religiöse Gefühl als der Wahrnehmungsform des Unendlichen im Endlichen der Tätigkeit des Verstandes und des verstandesgeleiteten Willens nicht alternativ kontrastiert, sondern zu ihr in ein solches Verhältnis gesetzt, welches sie zugleich zur Wahrnehmung und Transzendierung ihrer Grenzen veranlasst, um sie eben dadurch zur Vernunft zu bringen.

Einer Theorie begrifflicher Totalvermittlung, wie Hegel sie verfolgte, hat Schleiermacher sich verweigert, ja er räumt in seinem Brief an Jacobi unumwunden ein, „daß wir einen realen Begriff des höchsten Wesens gar nicht aufstellen können“ (397). Die Realität Gottes wollte Schleiermacher damit freilich ebenso wenig bestreiten wie die Notwendigkeit eines auf das Absolute ausgerichteten Denkens, von dessen Dialektik er indes erwartete, dass in ihr das Gefühl für die Unvordenklichkeit des Grundes allen Begreifens erhalten bleibt. Denken und religiöse Andacht, heißt es, fordern einander, weil „alle eigentliche Philosophie nur in der Einsicht bestehe, daß diese unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unsern Denken und Empfinden zum Grunde liege“ (397). Dies habe schon Platon gewusst und durch das, was er sich unter

87 Hierzu und zur engen Verbindung von Schleiermachers Wesensbestimmung der Religion mit Jacobis Theorie des unmittelbaren Selbst- und Realitätsbewusstseins vgl. G. Wenz, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*. F.D.E. Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799, München 1999 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. Jhg. 1999, H. 3), bes. 36ff. Dort wird auch auf Hegels Kritik an Schleiermacher und dessen Spinozaverständnis Bezug genommen.

der Dialektik dachte, bestätigt. „Weiter aber glaube ich können wir auch nicht kommen.“ (Ebd.)⁸⁸

88 Wie sich Schleiermachers subjektivitätstheoretisches Verständnis von Religion und Frömmigkeit als Gefühl und Anschauung des Universums sowie seine Lehre von der Präsenz des transzendenten Grundes im unmittelbaren Selbstbewusstsein zu Jacobis Denken verhält und welche Stellung seiner „Dialektik“ innerhalb des Deutschen Idealismus zukommt, wäre einer eigenen Untersuchung wert. Von ihren Ergebnissen ließen sich Aufschlüsse auch im Hinblick auf Schelling erwarten, dessen Denken Aspekte aufweist, die dem Schleiermacherschen verwandt und dem Jacobi'schen nicht so fremd und gegenläufig sind, wie es in Anbetracht des Streites von 1811/12 erscheinen mag. Dies gilt insbesondere in Bezug auf die von allen Genannten auf die eine oder andere Weise vertretene These erwiesener Unmöglichkeit, den transzendenten Grund als Prinzip von Wissen, Bewusstsein und Selbstbewusstsein im Denken adäquat zu erfassen.

Die Philosophie des Deutschen Idealismus nimmt ihren Ausgang bei der Überzeugung, der Einheitsgrund Kant'schen Denken, der diesem uneinsichtig geblieben sei, könne im Anschluss an die von Descartes gelehrte Evidenz der Selbstgewissheit im sich wissenden Bewusstsein gefunden werden. Das Selbstbewusstsein soll als das unerschütterliche Fundament der Philosophie und die Voraussetzung ihrer Setzungen gelten. Entsprechend erklärte Fichte die Unbedingtheit des Ich zum Bestimmungsgrund alles Bedingten. Eine Mittlerfunktion zwischen seinem Ansatz und den Kant'schen Kritiken kommt Konzeptionen wie denen Reinholds, Aenisdemus-Schulzes oder Salomon Maimons zu. (Dem Entwurf zu einer Theorie der ersten Gründe aller Philosophie des früh verstorbenen Immanuel Carl Diez hat Dieter Henrich eine ausführliche Studie gewidmet [D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790–1794. 2 Bde.* Frankfurt/M. 2004, hier: I, 95 ff., bes. 441 ff.], die neben umfangreichen Konstellationsforschungen zur Vorgeschichte des Idealismus auch Ausführungen zur Ich-Lehre Jacobis enthält [II, bes. 1432 ff. sowie 1453 ff.]) Der frühe Schelling schließt an Fichtes Ichphilosophie an und teilt mit ihr die Einsicht, dass sich die absolute Einheit des Ich nicht reflexiv einholen lässt, weil Reflexivität eine Beziehung des Ich zu dem, was es nicht unmittelbar selbst ist, voraussetzt und somit an die Zweiheit von Ich und Nichtich gebunden ist, statt sie zu begründen. Im Dual von Ich und Selbst nimmt die Zweiheit von Ich und Nichtich zwar reflexive Gestalt an, ohne deshalb aufgehoben zu werden.

Als bestimmtes Subjekt gedacht ist das auf sich bezogene Ich selbst bedingt und gerade nicht unbedingt und absolut. Die Absolutheit des Ich scheint demnach nur unter Ausschluss der dem Selbstbewusstsein eigenen Selbstobjektivierung und damit in einer Unmittelbarkeit erfasst werden zu können, die jeder Reflexion vorhergeht. Schellings Wendung von der intellektualen oder intellektuellen Anschauung weist in diese Richtung. In ihr soll das Ich seiner selbst unmittelbar gewahr werden, um sich gerade so und nicht etwa auf refle-

xive und begrifflich vermittelte Weise von seiner Absolutheit als einer Identität zu überzeugen, die der Relation von Bewusstsein und Bewusstseinsgegenstand zugrunde liegt und sie erst ermöglicht. Damit ist zugleich zum Ausdruck gebracht, dass das absolute Ich als Identität von Identität und Differenz, Ich und Nichtich, Ich und Selbst generell und damit auch für sich selbst nicht begrifflich bestimmt erfasst werden kann. Kein bestimmtes Ich kann des absoluten, das es und alles Nichtich bedingt, je habhaft werden und zwar weder nach Art sinnlicher Erkenntnis, was sich von selbst versteht, noch auf reflexiv-begriffliche Weise.

In seiner Absolutheit ist das Ich einem Subjekt stets nur in präreflexiver Unmittelbarkeit präsent und nie in der Form reflexiven Sichwissens des Ich. Damit stößt die Theorie des Selbstbewusstseins auf eine Grenze ihrer selbst, die ihr nach Schelling zwar nicht äußerlich, sondern innerlich ist, jedoch so, dass der innere Ichgrund dem Subjekt selbst nur hintergründig präsent wird. Das Verhältnis von gründendem Ich und selbstbewusster Subjektivität bleibt gedanklichem Zugriff verschlossen und erschließt sich offenbar nur in einem Modus, der demjenigen, was Jacobi Vernunftgefühl etc. nennt, so unähnlich nicht ist. Nicht von ungefähr konnte dieser der Schelling'schen Formel von der intellektuellen Anschauung Sympathie entgegenbringen.

Das absolute Ich ist vom relativen, seiner selbst bewussten Ich, dessen Grund es ist, zu unterscheiden. Auch wenn diese Unterscheidung nicht als Trennung zu verstehen ist, fragt es sich doch, mit welchem Recht das Absolute Ich genannt wird, wenn es an sich selbst nicht auf den Begriff von Subjektivität zu bringen und für selbstbewusste Subjekte begrifflich nicht erschließbar ist. Schelling hat sich diese Frage beizeiten selbst gestellt und den Rekurs auf das Ich als Prinzip der Philosophie, den er im Anschluss an Fichte vollzogen hatte, fortschreitend problematisiert, wie nicht nur seine naturphilosophischen Entwürfe belegen. Nicht als ob er die Ichphilosophie naturalisiert und den Grund von Subjektivität mit einem naturhaft Gegebenen identifiziert hätte: Alles Bewusstsein von etwas, also auch das Bewusstsein der sinnlichen Natur steht unter der Bedingung von Selbstbewusstsein, von dessen Erkenntnis die Objektwelt nicht nur subjektiv, sondern objektiv und in ihrer Existenz abhängig ist. Doch muss der Grund von Selbstbewusstsein als ein solcher zur Geltung gebracht werden, der mit der Subjektivität, die er begründet, zugleich dasjenige umfasst, was das um sich selbst wissende Ich nicht nur als das weiß, was es nicht unmittelbar selbst ist, sondern in seinem Sein als Nichtich, also als ein wirkliches Anderes des Ich zu erkennen und anzuerkennen hat. Eben diese Aufgabe ist der Wissenschaftslehre durch die Naturphilosophie gestellt. Ihre Wahrnehmung veranlasst Schelling dazu, die Qualifizierung des Absoluten als Ich allmählich aufzugeben, weil dieser Terminus nur in Unterscheidung vom Begriff des Nichtich einen fassbaren Sinn ergibt, wohingegen das Absolute das Ichsubjekt selbst samt seiner Welt transzendiert, um – hintergründig, unmittelbar und ohne je Bewusstseinsgegenstand zu sein oder zu werden – jedes Bewusstsein von etwas einschließlich des seiner selbst bewussten Bewusstseins

zu bestimmen. Die grundlegende Bedeutung von Selbstbewusstsein für Gegenstandsbewusstsein ist damit nicht bestritten. Es ist aber gesagt, dass Subjekt und Objekt in ihrem Differenzbezug nur dann angemessen erfasst werden, wenn ihr differenzierter Zusammenhang auf ein absolut Nichtunterschiedenes zurückgeführt wird, das nicht nur die Grenzen des Gegenstandsbewusstseins, sondern auch diejenigen transzendiert, die dem reflexiven Selbstbewusstsein von innen heraus gesetzt sind, um sich in seiner Alleinheit allein intellektueller Anschauung zu erschließen.

Das Absolute Schellings ist transreflexiv und in seiner durch keine Differenz bestimmten Identität allen relationalen Bezügen einschließlich der Grundrelation von Subjekt und Objekt vorausgesetzt. Dessen und damit auch der Unvordenklichkeit seines eigenen Grundes eingedenk zu sein ist dem Wissen in seinen Bewusstseinsformen indes nicht äußerlich aufgenötigt, sondern seiner Wesensstruktur insofern gemäß, als jedes Bewusstsein das Sein des in ihm Gewussten als nicht von ihm gesetzt vorauszusetzen hat und tatsächlich voraussetzt. Ohne diese Voraussetzung lässt sich überhaupt kein Wissen denken und zwar auch dasjenige nicht, was als sich wissendes Wissen reflexes Bewusstsein seiner selbst ist. Auch im selbstbezogenen Wissen, also im Selbstbewusstsein muss das Sein desselben als demselben vorausgesetzt gedacht werden. Die Voraussetzung, die zu bedenken allem Wissen aufgegeben ist, wäre ein bloßes Begriffsgebilde, wenn sie als gesetzte, oder, was im Grunde dasselbe ist, als in ihrem Nichtgesetzsein gesetzt gedacht würde. In ihrer sich selbst voraussetzenden Absolutheit lässt sie sich nur wahrnehmen, wenn sie sich von sich aus in ihrer Selbstverständlichkeit zu verstehen gibt, wie dies in der intellektuellen Anschauung statthat, die zwar durch keine Begriffsanstrengung zu erzwingen ist, in welcher aber der Begriff in der ungezwungenen Freiheit, die er nötig hat, um zu sein, was er ist, des zwar unbegreiflichen, aber in seiner Unbegreiflichkeit schlechterdings evidenten Seins- und Sinngrundes seiner selbst innewird. (Zur aktuellen Diskussion über Selbstbewusstseinstheorie und Theologie vgl. exemplarisch R. Langthaler/M. Hofer [Hg.], *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke*. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie, Wien 2010.)