

Damir Barbarić

Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge

Im dritten Teil seiner Schrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* hat Jacobi die Philosophie Schellings für eine Lehre von der “Selbständigkeit der Natur” und ein “System der Alleinheit” oder der “absoluten Identität”, also für philosophischen Naturalismus und Pantheismus erklärt, und zugleich einer scharfen Kritik unterzogen. Jacobi ist der Meinung, dass auch für Schellings Philosophie grundsätzlich all die Vorwürfe gelten, die er vor vielen Jahren gegen Spinoza vorgebracht hat, nach welchen dessen Lehre, konsequent zum Abschluss gebracht, notwendig im Fatalismus, Atheismus und Nihilismus enden muss. Wodurch findet sich Jacobi veranlasst, seine alten Einwände jetzt auch auf die Philosophie Schellings auszudehnen? Ihr gleichsam von Anfang an gespanntes und von großem gegenseitigem Misstrauen belastetes Verhältnis schien durch Schellings Akademierede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* endgültig gebrochen. Kurz nach dieser Rede hat Jacobi seine Stellung dazu dem ihm nahestehenden Jakob Friedrich Fries mitgeteilt:

“Gegenwärtig bin ich mit einer neuen Erörterung der Schelling'schen Lehre beschäftigt, wozu mich die akademische Abhandlung dieses Meisters 'über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur' unwiderstehlich angetrieben hat. Die darin angewendete berücksichtigende Methode, der Betrug, welcher darin durchaus mit der Sprache getrieben wird, haben mich empört. Ich denke es zu der größten Klarheit zu bringen, dass der Schelling'sche Welterschöpfer von Ewigkeit zu Ewigkeit nichts anderes erschafft, als die Zeit. Das eine unzeitliche Leben [...] verwandelt sich in ein unendlich vielfaches Zeitliches [...], damit das Leben gelebt werde. Es gibt nur eine Qualität, das Leben als solches. Alle andere Qualitäten oder Eigenschaften sind nur verschiedene Quantitäten oder Einschränkungen dieser einen Qualität, welche zugleich die Substanz und das ganze Wesen ist. Der Mensch hat mehr davon als Mistkäfer, hat aber in sich nichts Besseres und Höheres. Alles was lebt, lebt nur eines und dasselbe Leben. Die Totalität aber, das All, die Natur, käuet, wie ein altes Weib, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur mit leeren Maule, macht und vertreibt sich die Zeit.”¹

In der Schrift selber wird derselbe Haupteinwand mit Nachdruck wiederholt: Der Gott Schellings, und d.h. “aequal Natur oder Universum”, kann sich “weder vermehren noch vermindern, weder erhöhen noch erniedern”. Die ihm eigene unaufhörliche Veränderlichkeit

¹ Jacobi an Fries, 26. November 1807, in: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt von Ernst Ludwig Theodor Henke. Zweite, unveränderte Auflage, Berlin 1937, S. 312.

ist “in ihrer *Wurzel* ein *Unveränderliches*”. Die von einer solchen Ursache hervorgebrachte Welt ist in Wahrheit eine “von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehende Welt”. Unter dem Schein des unerschöpflichen Reichtums der immer neuen und anderen Erzeugnisse, gebiert die Urkraft der Natur “*ewig nur die Zeit*. Diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, das ist all² ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt; nur damit sie lebe, tut sie alles, was sie tut; sie hat keinen höheren Zweck, keinen Lebens *Inhalt*.”³ In einer solchen Ansicht kann die Welt bzw. Natur nur als “ein *negatives Unendliches*” (GD, S. 105) verstanden werden, als eine an sich unendliche, durch bloß mechanische Kausalverhältnisse zusammengehaltene Verkettung: “Natur ist Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält.” (GD, S. 104)

Es ist nicht schwer einzusehen, dass Jacobi bei Schelling dieselbe fragwürdige Konstellation erkennt, die ihn am Spinozismus gestört hat. Die “unendliche Endlichkeit” und die “*ewige Zeit*”⁴ der pantheistisch bzw. naturalistisch verstandenen Welt erlauben nicht, einen echten Anfang zu finden. Der höchste Grundsatz Spinozas, dass kein Entstehen aus dem Nichts möglich ist, lässt nicht zu, den Anfang einer endlichen, bestimmten Handlung zu denken. Um nämlich in einem bestimmten Zeitpunkt anfangen zu können, müsste sie aus einem vorherigen Unendlichen und Unbestimmten angefangen haben. Aber vom Unendlichen zum Endlichen gibt es nach jenem Grundsatz keinen Übergang. Auch wenn dieses Anfangen, wie in der Scholastik etwa, als ein Anfang von und in der Ewigkeit verstanden wird, ergibt das keine Lösung der Schwierigkeit: “Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts.” (LS, S. 90) Nirgendwo zeigt sich also ein „Anfang oder die erste Ursache einer Handlung” (LS, S. 170); überall herrscht nur “lauter Mechanismus und keine Freiheit” (LS, S. 171).

So fand sich Jacobi in seinem Versuch einer Auseinandersetzung mit der metaphysischen Lehre des Spinoza, die für ihn die einzig restlos konsequente Metaphysik darstellt, unausweichlich konfrontiert mit dem “ungereimte[n] Begriff einer *ewigen Zeit*” (LS,

² Im Original gewiss aus Versehen: „alle“.

³ Friedrich Heinrich Jacobi, Von den göttlichen Dingen, in: F.H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Bd. 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung, Hamburg 2000 (in folgendem zitiert als GD), S. 99 f. In diesem und in allen folgenden Jacobizitaten stammen die Hervorhebungen bzw. die Schreibweise von Jacobi.

⁴ Friedrich Heinrich Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke (Meiner Philosophische Bibliothek Band 517), Hamburg 2000 (in folgendem zitiert als LS), S. 276.

S. 283), oder mit anderen Worten, mit dem “nichtgewordene[n], anfang- und endlose[n] Werden” (LS, S. 277 f. Anm.). Die daraus sich ergebende Vorstellung einer endlosen Fortdauer brachte ihn aber immer wieder mit unwiderstehlicher Gewalt – wie er selbst in einer nicht bloß psychologisch, sondern vor allem philosophisch überaus wichtigen “biographischen” Degression in der Beilage III zur zweiten Auflage des Spinozabuches bekennt – in einen “Zustand unaussprechlicher Verzweiflung”, wo er “die Aussicht einer *ewigdauernden* Fortdauer” zu ertragen ebenso wenig imstande war als “das einzig andere Übrigbleibende”, nämlich “de[n] Gedanke[n] der Vernichtung”, der ihm “immer grässlicher gewesen war”. (LS, S. 231)

Und eben darin muss allem Anschein nach der Ausgangspunkt der gesamten Philosophie Jacobis, seine Grundsituation, erkannt werden: Das Weltall ist nichts anderes als “nur ein wechselndes Nichts” (LS, S. 312); es gibt weder nach rückwärts einen Anfang, noch nach vorn ein Ende; es gibt keine Möglichkeit eines Zweckes, einer Absicht, in deren Verwirklichung die ganze Kraft und Leidenschaft des Lebens einzubringen wäre. Also keine Möglichkeit wirklicher *Freiheit* als einer Endursache, in der “ich tue was ich denke, anstatt, daß ich nur denken sollte was ich tue” (LS, S. 34). Die Einsicht in diese äußerste Gefährdung der Freiheit markiert die Grundvoraussetzung Jacobis; er macht immer wieder deutlich, dass “die Grundlage [s]einer Philosophie” in der Lehre von der Freiheit enthalten ist (LS, S. 317). Fatalismus, Atheismus, Nihilismus: das sind nur verschiedene Namen zur Bezeichnung dieser äußersten, ihn stets abschreckenden Gefahr.

Gibt es aber einen Ausweg aus dieser lähmenden Erkenntnis? Wie gelingt es Jacobi, die Freiheit, und damit auch die Handlung, die Absicht, den Zweck, und die (ihn verfolgende) Persönlichkeit zu retten? Durch die Einsicht, dass es einen Grundsatz gibt, der noch höher steht als jener metaphysische Satz von der Unmöglichkeit des Entstehens aus dem Nichts. Dieser höhere Grundsatz, der als *Satz vom Unbedingten* bezeichnet werden kann und in welchem Jacobi “eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft, oder eine positive Offenbarung durch dieselbe” (GD, S. 105) findet, besagt, “[d]aß alles Werden notwendig voraussetzt ein *Seyn* oder *Seyendes*, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes *Absolutes*” (ebda.).

Gerade in diesem, den Satz von der Unmöglichkeit des Entstehens aus dem Nichts noch übersteigenden Grundsatz liegt für Jacobi ein Punkt, an dem die beiden entgegengesetzten philosophischen Ansätze des Naturalismus und des Theismus, auseinandergehen. Verweilen wir zunächst beim ersten.

Zur Lehre vom Naturalismus gelingt man dadurch, dass das Unbedingte als (fester) Grund des Bedingten genommen wird, und dieses wiederum als seine (verlässliche) Folge. Dadurch wird ihr Verhältnis als ein notwendiges, logisches und apriorisches bestimmt: das Bedingte folgt aus seinem Grund auf immer zeitlose Weise; zugleich ist es ihm auf eine logische identisch. Alle Wissenschaft als erklärende, beweisende, demonstrierende vermag hier fortzuschreiten. Jacobi bestimmt sie (deswegen auch) als 'deutliche Erkenntnis' oder als Erkenntnis durch Vermittlung bzw. das 'Gleichnis'. Obgleich seine Terminologie hier (zum Teil durch die Entwicklung seines Denkens bedingt) auffällig schwankt, kann gesagt werden, dass Jacobi deutliche Erkenntnis bzw. demonstrative Wissenschaft dem *Verstande* zuschreibt, und dass sie daher unter dem *Grund* als seinem "obersten Begriff" steht, der nichts anderes bedeutet als: "*Alles und Ein[s]*" (GD, S. 132). Dieses "Alles und Eins" will sagen, dass jedes einzelne Ding bzw. Ereignis mit allen anderen notwendig, zeitlos und daher (gewissermaßen) mechanisch verbunden ist, und deshalb nur und ausschließlich durch die Vermittlung durch das Gleichnis, also immer nur durch die Bezugnahme auf ein anderes bzw. durch die Bestimmung des Grades der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit diesem anderen erkannt, bewiesen und erklärt werden kann. Eben das soll durch den oft variierten Hinweis Jacobis immer von neuem vor Augen gebracht und festgehalten werden: "Des *Menschen* Erkenntnis ist auf *Unvollkommenheit* gegründet. Daher in ihr jenes Weisen immer nur von Einem auf ein Anderes ohne Ende. In *Gleichnissen* allein sieht und erkennt der Mensch." (GD, S. 26)⁵ Oder wie es in der unnachahmlich zusammengedrängten Formulierung im *Brief an Fichte* ausgedrückt wird: "[D]er Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er – Sache in bloße Gestalt verwandelnd – Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht."⁶

An sich ist es zwar nötig, dass sich der Mensch bemüht, die Welt um sich und in sich durch die vergleichende Erklärung aus der anfänglich ihn durchströmenden und überschwemmenden Flut des chaotisch fließenden Unbeständigen zu einer gewissen Beständigkeit zu bringen: "Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen musste ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehbaren Reihe von Entwicklungen leiten und drängen." (LS, S. 272) Jacobi lässt keinen Zweifel daran, dass dieser ganze Prozeß seine volle Legitimität in der elementarsten natürlichen Bedürftigkeit des Menschen besitzt. In einer

⁵ Vgl. LS, S. 123: "Wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren"; LS, S. 291: "Wir können denken und begreifen nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist: der Vermittlung".

denkwürdigen Zurückführung sowohl der niederen wie der höheren menschlichen Seelenvermögen auf den ersten, alles beherrschenden Trieb jedes Lebewesens zur Erhaltung seines Daseins, auf den Trieb, sein “Vermögen *da zu sein* [...] zu erhalten und zu vergrößern” (LS, S. 167), kommt er vielmehr dazu, den sogen. *sensus communis*, die Einbildungskraft, den Verstand – oder, was hier dasselbe heißt, die Vernunft in ihrer instrumentalen, “adjektiven” Bedeutung, samt der ihr zugehörigen Sprache und dem auf Abstraktion beruhenden Begriffsgerüst – als Mittel zur Erhaltung des Lebens aufzuweisen: “Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen *nur* in so fern sie deutliche Begriffe hat, mit denselben urteilt, schließt, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet: so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient, *sie gehört ihm zu.*” (LS, S. 286)

Wovor Jacobi zu warnen nicht müde wurde, ist die allgemeine Tendenz solcher als Werkzeug des Menschen erkannten Vernunft, genauer des Verstandes, sich über alles zu verbreiten, durch seine “[unan]gemessene Erklärungssucht” (LS, S. 35) auch das Unbedingte erkennen, beweisen, erklären zu wollen, und es damit zu einem Bedingten zu machen: “das Außernatürliche oder Übernatürliche in ein Natürliches, – oder auch: *das Natürliche in ein Übernatürliches* zu verwandeln” (LS, S. 284). Um sich dieser in seiner Sicht verheerenden Tendenz zu widersetzen, hat Jacobi manche wissenschaftskritischen Äußerungen gewagt, die aus ihrem Zusammenhang gelöst zweifelsohne übertrieben scheinen können. Zu den am stärksten herausfordernden Thesen gehört wohl jene, das Interesse der Wissenschaft bestehe darin, “daß kein Gott sei” (LS, S. 309; Vgl. GD, S. 96.), nicht weniger aber die andere, nach der die Wissenschaft ein “Spiel mit unserer Unwissenheit” (GD, S. 55) sein soll.

Solche zwar sehr beeindruckenden aber ebenso missverständlichen Wendungen können erst im Zusammenhang einer sorgfältigen Überlegung aller diesbezüglichen Ausführungen Jacobis etwas von ihrer Befremdlichkeit verlieren. Dabei muss zunächst berücksichtigt werden, dass Jacobi unter der wissenschaftlichen Erkenntnis eigentlich eine durch die Einbildungskraft und den Verstand vollbrachte Zurückführung des den Sinnen unmittelbar, in all seinen “unendlichen Verschiedenheiten der *Qualität*” (LS, S. 274) Gegebenen auf einige verhältnismäßig einfache und daher beständige “bestimmte Beschaffenheiten der *Quantität*” (ebda.) versteht, genauer auf Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und die Formen des Denkens (LS, S. 285 Anm.), was er gelegentlich in dem umfassenden Begriff des *Bildes* zusammenfasst (GD, S. 55 f.). Durch dieses Zurückführen wird aber die

⁶ Jacobi an Fichte, in: Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Hrsg. von Friedrich Roth u. Friedrich Köppen. Dritter

Erkenntnis schon in ihrem Ausgangspunkt vom Einem, eigentlich Wahren abgeschnitten und gegen es gleichsam mit einer Mauer umgeben: “Mit diesen Erkenntnissen wuchern wir und erwerben Mittel, unschätzbare, um unserer Unwissenheit unendliche neue Gestalten zu geben – sie zu verändern, zu erweitern, zu organisieren, und zur angenehmsten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen; neue Sätze ausrechnen, immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahrhaften Facit, einer Zahlenbedeutung, *dem eigentlichen Wahren, auch nur um ein Haar breit* näher zu kommen.” (Ebda.)

Die Wissenschaft, die auf einem natürlichen Trieb zur Selbsterhaltung gründet und ursprünglich nur “helfen sollte”, kann, wenn sie der unangemessenen Erklärungssucht verfällt und dadurch auf die ihr beschiedene Grenze zu achten aufhört, zur höchsten Gefahr für den Menschen werden, kann vielmehr “dahin gelangen, Gott und Tugend wegzuleugnen, und mit sich unvereinbar zu achten” (LS, S. 309). Dieser Befürchtung, die in seinem letzten Text, dem auf der Grundlage seiner Notizen von seinem Schüler Köppen endgültig gestalteten Vorbericht zur dritten Auflage der *Lehre des Spinoza*, geäußert wird, fügt Jacobi gleich eine andere, noch weiter gehende zu: “Dann will vielmehr die Wissenschaft nur sich selber lieben und achten, nichts *über* sich anerkennen, sondern Alles in Allem sein und hervorbringen, sie will *sein wie Gott*. Sie macht auf Allwissenheit Anspruch, sie behauptet allen Zweifel zu vertilgen, vollkommene Erkenntnis zu besitzen, sie wird von Lehrstühlen verkündet als allgenügsame Lehre und Weisheit [...]. *Diese* Wissenschaft, die *eigentliche, einzige* genannt, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbstständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts.” (LS, S. 309 f.)

Auch wenn Jacobi in der Anmerkung nicht ausdrücklich auf seinen *Brief an Fichte* hingewiesen hätte, wäre ohne weiteres klar, dass er sich durch diese Worte auf ihn bezieht, im Grunde genommen aber nicht weniger auf Hegel und Schelling. Trotz ihrer Unterschiede brachte er die Philosophien aller drei hauptsächlich unter die Gattung dessen, was er als “logische[n] Emanatismus” (LS, S. 313), als “Wissenschaft des logischen Enthusiasmus” (LS, S. 315; vgl. GD, S. 70.), oder als “eine unmögliche Philosophie *durch bloße Logik*” (GD, S. 126) zu bezeichnen pflegte, und worin er nichts anderes als eine “in die Armut geratene, oder spekulativ gewordene – verkommene Vernunft” (LS, S. 116) am Werk sah. Den Gipfel der Verkehrung sah er aber dann erreicht, wenn der Verstand, der als solcher nie “ein Erstes

voraussetzend ist”, und dem “nur immer Etwas, dieses oder jenes, vorausgesetzt” wird, von sich selbst ein Ende “der unbestimmten Reihe der Bedingungen” setzt, “dieses Ende als den Anfang oder Totalität” nimmt, und dann diesen “erdichtete[n] Anfang” Gott nennt. (LS, S. 311 f.)

In der uns hier vorwiegend beschäftigenden Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* ging Jacobi sehr ausführlich auf diesen verhängnisvollen Prozess ein. Zunächst streitet der Verstand der Idee des Unbedingten die objektive Gültigkeit ab und schreibt ihr eine nur subjektive zu. Dadurch wird auch alles, was im menschlichen Erkenntnisvermögen liegt, aus einem Realen zum bloß Ideellen, womit nach Jacobi “die Philosophie des absoluten Nichts” (GD, S. 110) beginnt. Das ganze Geschehen bleibt aber dem Verstande dadurch verborgen, dass das subjektiv gemachte Unbedingte nun in einer zweiten Verwandlung wieder zu einem objektiven wird, wodurch “ein Gespenst des Unbedingten [...] an des wahrhaft Unbedingten Stelle [tritt]; so, daß wie zuvor das Wahre täuschend verkehrt wurde zum Gedicht, nun das Gedicht wieder täuschend verkehrt wurde zum Wahren.” (GD, S. 110 f.) Am Ende des gesamten Prozesses dieser vielfältigen Verwandlung und Verkehrung weiß sich die Philosophie des absoluten Nichts im Besitz einer absolut produktiven, angeblich göttlich allmächtigen Wissenschaft: “Dieses Trugbild, dies Gespenst, – dieser *Götze*, den der Verstand sich selbst schafft, nachdem er die Vernunft, als eine Autorität über ihm⁷, verleugnet, und zu einem bloßen Dichtungsvermögen unter seiner Aufsicht und Herrschaft herabgewürdigt hat, dieser *Götze*, den er nun an der Vernunft Stelle willig über sich erhebt, ihn anruft und zu seinem Gott macht – heißt *Allheit*, und ist in Wahrheit nur jenes weite und weitere *Allgemeine*, welches im Verstande wird durch Begriff und Wort, und das außer ihm sonst nirgendwo vorhanden ist, weder als Eines, – noch Vieles, noch Alles.” (GD, S. 111)

Diese komplexe Konstellation mehrfacher Verkehrung liegt der leidenschaftlichen und scharfen Kritik Jacobis zugrunde, die er an dem übt, was er als Spinozismus, Pantheismus und Naturalismus bezeichnet, und was in seiner Polemik mit Schelling so scharf und

⁷ Im Brief an Chr. Weiß von 12. August 1812 (Aus F.H. Jacobis Nachlass, zwei Bände, hrsg. von R. Ziepritz, Leipzig 1869, Bd. II, Nr. 129, S. 92) behauptet Jacobi, dass seine ganze Philosophie auf der Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand beruht. Die ihm eigentümliche, “qualitative Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand” wird eindeutig hervorgehoben auch in seinem “letzten Wort”, in der späten Einleitung zu seinen sämtlichen philosophischen Schriften (Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Hrsg. von Friedrich Roth u. Friedrich Köppen. Zweiter Band, Leipzig 1815 (Nachdr. Darmstadt 1980)), S. 25. Insofern ist es wenig überzeugend, wenn man – um die Einseitigkeit der üblichen irrationalistischen Interpretation des Denkens Jacobis außer Kraft zu setzen – auf diese betonte, obwohl nicht immer klar ausgearbeitete Unterscheidung völlig verzichten will, und zwar wegen einer angeblich bei Jacobi vorkommenden Zweifelt der Bedeutungen

unversöhnlich zum Ausdruck kam. Nur wenn das ernst genommen wird, können auch die Motive und der letzte Zweck dieser Polemik entsprechend ermessen werden.

Wenden wir uns noch kurz der Frage zu, was Jacobi von seiner Seite als positive Alternative, als “wahren Theismus”, anbietet. Anscheinend nicht viel. Vor allem wird deutlich, dass für ihn ein angemessenes Verhältnis zum Unbedingten nicht auf dem Weg der Erkenntnis und Wissenschaft herzustellen ist. Obwohl die menschliche Vernunft, durch einen eingeborenen Instinkt geleitet und auf jenen besprochenen allerersten Grundsatz vom Unbedingten gestützt, überzeugt ist, dass allem Mechanismus immer eine reine Selbsttätigkeit zugrunde liegen muss (LS, S. 172), kann sie keine deutliche Erkenntnis der Möglichkeit solcher absoluten Selbsttätigkeit erlangen (LS, S. 173). Vielmehr sollte sie darauf überhaupt Verzicht tun, weil sie sonst unausweichlich dem erwähnten Mechanismus des verkehrenden und Setzens des Bedingten an die Stelle des Unbedingten verfällt. Nicht nur, dass das Unbedingte als solches nie in der “Vernunftwelt”⁸, d.h. in einer durch “das Bedürfnis der Abstraktion” hervorgebrachten, konstruierten “*Bilder- Ideen- und Wort-Welt*” (LS, S. 274), gefunden werden kann, selbst im Suchen nach ihm liegt schon ein fataler Fehlgriff. Dadurch wird nämlich dem Unbedingten ein es Bedingendes als seine Möglichkeit untergeschoben, d.h. als der Mechanismus seiner Begreifbarkeit bzw. Konstruierbarkeit: “Soll nun ein Begriff des Unbedingten [...] MÖGLICH werden: so muß das Unbedingte aufhören das Unbedingte zu sein; es muß selbst Bedingungen bekommen; und das *absolut Notwendige* muß anfangen das *Mögliche* zu werden, damit es sich *konstruieren* lasse.” (LS, S. 288)

Aus dieser Scheu also, aus einer gleichsam religiösen Verhaltenheit gegen das Unbedingte, gilt es ihm gegenüber auf jeden erkennenden, begreifenden, erklärenden Eingriff Verzicht zu leisten: “Denn wenn alles, was auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette *bedingter Bedingungen*. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen [...]” (Ebda.)

Soll das aber bedeuten, dass wir aus jedem Bezug zum Unbedingten einfach ausgeschlossen sind? Im Gegenteil. Jacobis Lösung dieser anscheinend unlösbaren Aporie liegt in der Einsicht, dass der Mensch das Unbedingte nicht erst zu suchen braucht (LS, S. 287), weil er durch seine Vernunft – freilich nur dann, wenn sie nicht “adjectiv” als sein Werkzeug, sondern “substantiv” als sein “Sinn für das Übersinnliche” (LS, S. 306; vgl. GD,

sowohl des Verstandes wie der Vernunft, wie das Günther Baum, Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis, Bonn 1969, S. 113 ff., gegen die meisten Interpreten tut.

⁸ Hier wäre wohl “Verstandeswelt” genauer.

S. 123) genommen wird – von diesem Unbedingten auf eine unvordenkliche und unhintergehbare Weise immer schon angedet, angesprochen, mit einem Wort “gehabt” ist. Das Unbedingte fällt aus dem gesamten Zusammenhang der natürlichen Bedingungs-, Vermittlungs- und Begriffsverkettung heraus, und kann daher als Übernatürliches “auf keine andre Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nämlich als *Tatsache* – ES IST!” (LS, S. 289.)

Die unmittelbare Vertrautheit mit dieser ersten und letzten Tatsache des menschlichen Daseins, mit dieser “echten menschlichen Wahrheit” (LS, S. 34), hat Jacobi immer von neuem und immer anders möglichst angemessen und treffend zu bezeichnen versucht. Mag sie bei ihm als Glaube, Gefühl, Anschauung oder irgendwie anders vorkommen, es ist klar, dass es um kein theoretisches Greifen und Begreifen geht, sondern um eine lebendige und unmittelbare *Erfahrung*: “Es gibt keinen bloß spekulativen Weg zum Innwerden Gottes”. (LS, S. 314) Eben darin liegt jene Grenze, auf die, wie Jacobi Lessing zu überzeugen versucht, ein jeder stößt, der “nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist” (LS, S. 34), wohlgermerkt eine Grenze, die er nicht setzen will, “sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen” (LS, S. 35).

An diese Grenze zu gelangen und sich auf ihr zu halten ist nicht anders möglich als durch einen Sprung, durch Jacobis berühmten “Salto mortale”, der schon zu seinen Lebzeiten viel besprochen, umrätselt und nicht selten missverstanden wurde. Versuchen wir, diesem zentralen Punkt der Philosophie Jacobis innerhalb des hier aufgegebenen Rahmens näher zu kommen.

Um seinen *philosophischen* Sinn einigermaßen zu fassen, tut es Not, ein Mehrfaches zu berücksichtigen. Erstens hebt Jacobi selbst hervor, dass es sich hier um einen Sprung weniger “über allen Begriff” als vielmehr “außer allem Begriff” (LS, S. 248) handelt. Nimmt man mit Jacobi zusammen den Begriff als ein Werkzeug unseres Triebes zur Erhaltung und Vergrößerung des Vermögens *da zu sein*, das sich bis zu einer unangemessenen Erklärungssucht steigern kann, dann bedeutet der Sprung «über den Begriff» nur eine weitere Stufe der unendlichen Selbststeigerung, die in der Natur des Begriffs als solchem liegt. «Außer dem Begriff» heißt dann im Unterschied dazu: aus unserem “ursprünglichen natürlichen Trieb” heraus- und von ihm abzuspringen, von dem nämlich, was Jacobi einmal “die Begierde a priori” (LS, S. 167) genannt hat. Nicht zufällig hat er die Freiheit, worin die Hauptsache seiner ganzen Philosophie liegen soll, als “*Unabhängigkeit* des WILLENS von der BEGIERDE” (LS, S. 173) bestimmt.

Es geht zweitens um keinen Sprung, der uns irgendwo anders hinbringen soll. Durch den Sprung und nach dem Sprung, und zwar erst dann, kommen wir eigentlich dazu, "auf der Stelle" zu stehen, wo wir als Menschen immer schon gewesen sind. (LS, S. 284) Insofern besteht der Sprung im Wesentlichen in einem Verzicht, in der Verabschiedung ständigen Weiter- und Hinauf-gehen-müssens. Durch den Sprung stoßen wir auf die durch ihn erst gefundene, des Genaueren in ihm offenbar gewordene Grenze, und – lassen sie einfach da sein. Erst durch einen solchen Sprung werden wir hellichtig für die Urtatsache unseres Daseins: "Wir finden uns auf die Erde gesetzt [...]. Es wäre an der Zeit anzufangen, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufzugeben, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne – und besser!" (LS, S. 130 f.)

Drittens ist im Sprung wesentlich ein Moment der *Entscheidung* enthalten. Wenn der rätselhaften Worte Jacobis in seinem späten Vorbericht zur dritten Auflage der *Lehre des Spinoza*, wo gesagt wird, dass durch ein festes und kräftiges Auftreten auf die geistlose notwendige Substanz im Geist des Springenden ein allmächtiger Widerspruch gegen dem Urteil, dass dieses Substanz Alles ist, entsteht, überhaupt ein eindeutiger Sinn zu entnehmen ist, dann soll diese Äußerung vermutlich soviel heißen, dass nur auf der Grundlage eines vollständigen Innewerdens der extremen pantheistischen These auch ein Abspringen von ihr möglich, vielmehr notwendig wird. Das nicht zu aushaltende Urteil, dass alles in der völlig geistlosen und aller Freiheit beraubten Substanz eingeschlossen ist, muss unbedingt gelöst, die lähmende Ausweglosigkeit muss entschieden werden. Vom Anspruch der geistlosen Substanz auf die Totalität muss ab- und weggesprungen werden; eben daher wird diese Substanz von Jacobi als eine "Schwungfeder" bezeichnet. In der Tat spielt die Figur der Entscheidung bei Jacobi immer dort eine zentrale Rolle, wo es um das Letzte und Höchste geht. Das beste Beispiel ist sicher die berühmte Alternative: "Also: das *Nichts oder ein Gott*" (LS, S. 314), die auch in der *Weissagung Lichtenbergs* ihren Widerhall findet: "Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder alles aus *Einem*, oder, alles aus *Nichts* herzuleiten." (GD, S. 26)⁹

⁹ Es ist gewiß kein Zufall, dass der Abschluss der Beilage VII, die als Jacobis wichtigstes philosophisches Vermächtnis anzusehen ist, eben von der Entscheidung und von der Wahl spricht (LS, S. 292): "[...] so haben wir in Absicht des Übernatürlichen, von dessen Dasein wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sei ein blind aktuelles Wesen, oder eine Intelligenz; und mir deutet, hier könnte uns die Wahl nicht schwer fallen." Vgl. GD, S. 31: "Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgibt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest." Auch GD, S. 95: "Es gilt die Entscheidung der Frage: Ob am Anfang war die *That*, und nicht der *Wille*; oder ob am Anfang war der *Wille*, und erst nach ihm wurde, als seine Folge, die *That*." Vgl. Karl Homman, F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit, Freiburg/München 1973, S. 190 ff.

Der Sprung Jacobis ist also eine sich scheidende bzw. sich entscheidende Ablösung von der triebhaften Gebundenheit in die All-Einheit der Natur. Diese Gebundenheit herrscht in ihrer höchsten Steigerung in der demonstrierenden, erklärenden, begriffsmäßigen Erkenntnis, in der jedes einzelne Ding und jedes Ereignis nach dem Satz vom zureichenden Grund immer nur in seinem Verhältnis zu anderem, in der Vergleichung, im Gleichnis zu ihm bestimmt wird. Alles, was es gibt, kann im Rahmen dieser Betrachtungsweise nur als ein Bedingendes und zugleich Bedingtes erscheinen. Im Unterschied dazu findet der Mensch, der durch den Sprung dieser unendlichen, anfangs- und endlosen Verkettung entzogen wird, seine höchste Aufgabe und sein letztes Ziel darin, das Dasein nicht mehr begründen, erklären, begreifen zu wollen, sondern einfach “zu enthüllen, und zu offenbaren” (LS, S. 35).

Von einem solchen Menschen sagt Jacobi: “Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären lässt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.” (Ebda.) Unter diesen unauffälligen Namen verbirgt sich nichts weniger als das, was Jacobi mindestens seit Descartes in aller Philosophie vermisst, nämlich der wirkliche Anfang, das Unbedingte oder das Selbstsein, das Unvergleichbare schlechthin. Da es als solches nicht aus dem Verhältnis zu anderem, aus der Ähnlichkeit und Vergleichung mit anderem erkannt wird, bleibt es dem nur erkennenden und erklärenden Menschen verschlossen: “Das *Unvergleichbare* sieht und erkennt er nicht: sich selbst nicht, *den eigenen Geist*: und so auch Gott nicht, den allerhöchsten.” (GD, S. 26) Kein Begriff und keine Erkenntnis enthüllt also dem Menschen das Unvergleichbare. Es ist für ihn da nur “durch ein unmittelbares, von Erinnerung vorgängiger Zustände unabhängiges *Wesenheitsgefühl*” (ebda.). Dieses ganz eigenartige Gefühl wird bei Jacobi auch “Glaube” genannt, wobei freilich nicht in erster Linie an die religiöse Bedeutung des Wortes zu denken ist, sondern an “jedes für Wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen”, d.h. nicht aus Vergleichung und Ähnlichkeit, entspringt. (LS, S. 113) In einigen seiner Texte, insbesondere den späteren, hat Jacobi dies auch als “Vernunft” bezeichnet, freilich jetzt in einem anderen, emphatisch positiven Sinne. Um den so verstandenen Glauben möglichst weit sowohl vom Verstand mit seinen abgezogenen Begriffen wie von der Einbildungskraft mit ihren sinnlichen Bildern entfernt zu halten, spricht Jacobi an einer wichtigen Stelle im selben Zusammenhang über die “unsinnliche Gesichte – das Schauen der Ahnung – welche wir Gefühle in edlerer Bedeutung nennen” (GD, S. 124).

Durch das abspringende Sich-Aufhalten “auf der Stelle”, d.h. beim unmittelbaren “für wahr nehmen” eines Selbstseins, eines Einfachen und daher auch Unvergleichbaren, wird dieses Einfache in seiner zeugenden, hervorbringenden Kraft, und das heißt als *Ursache*

erfahren. Jeder Grund ist mit seiner Folge auf eine außerzeitliche, ewige und notwendige Weise verbunden: “zwischen Grund und Folge, zwischen Subjekt und Prädikat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich” (GD, S. 131). Im Unterschied dazu ist die Natur der Verbindung von Ursache und Wirkung durch und durch zeitlich, das heißt nie notwendig, sondern immer nur frei und lebendig. Während das Verhältnis von Grund und Folge dann entsteht, “wenn wir von der sie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abstrahieren” und dabei “die Zeit vertilgen” (GD, S. 132), ist es bei der Ursache umgekehrt: “Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln sich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*.” (GD, S. 131)

Wie der *Grund* der Hauptbegriff des Verstandes ist, so ist die *Ursache* der höchste Begriff der positiv verstandenen Vernunft, nämlich einer solchen, die der Begeisterung, Ergebung und Zuversicht fähig ist, und durch die – “indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes *weissagend* sich empor schwingt” (GD, S. 49 f.) – die Wahrheit selbst gedichtet wird. Unter dem Namen “Ursache” denkt Jacobi also ein in sich Seiendes, sich allein aus sich Hervorbringendes, ein unerschaffen Schaffendes und absolut Unbedingtes. (GD, S. 132) Die Ursache gehört ausschließlich dem Bereich des Lebendigen und Zeitlichen an, und zwar so, dass sie als ein an sich Außerzeitliches doch auf eine für uns auf ewig undurchschaubare Weise in die Zeit tritt. (GD, S. 27 Anm.) Daher ist die Ursache “ein Erfahrungsbegriff” und wird immer nur innerlich erfasst als eine freie Kraft des Hervorbringens, der Kausalität, genauso aber auch der Passivität (LS, S. 282), insofern sie zugleich “angesprochen”, nicht setzend, sondern empfangend ist. Dementsprechend endet die Philosophie Jacobis in keinem irrationalen Abwerfen jeder Erkenntnis und Wissenschaft, wie immer wieder behauptet wird¹⁰, sondern im vorsichtigen, aber eindeutig zeigenden Hinweis auf einen “wahr[e] Rationalismus” (LS, S. 316; vgl. 318), auf eine “wahre Wissenschaft” (ebda.), die dadurch ausgezeichnet ist, dass ihr ein hervorbringender, erzeugender Grundcharakter eignet. Von den Erkenntnissen solcher lebendigen Wissenschaft “besitzen wir jedes Mal nur so viel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedes Mal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft, können nicht äußerlich gemacht, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für Andere.” (GD, S. 56)

¹⁰ So spricht neuerdings auch Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1991, S. 132, von “Jacobis irrationalistische[r] Konsequenz”.

* * *

Erst auf der Grundlage dieser kurzen, stark vereinfachenden und sicher nicht zureichenden Darstellung der Grundzüge der Philosophie Jacobis kann seine heftige Polemik gegen Schelling angemessen beurteilt werden. Dabei fällt schon auf den ersten Blick auf, dass Jacobi den angeblichen Naturalismus Schellings in einen umfassenden “pantheistisch-fatalistisch-atheistischen” Horizont einbringt, worin nicht nur auch die Fichtesche Wissenschaftslehre, sondern darüber hinaus – obwohl das eher unausgesprochen blieb – auch die Philosophie Hegels gehört, vielleicht sogar auch die Lehre Kants, mindestens die theoretische. Außerdem fällt auf, dass sich Jacobis Schellingkritik nur auf seine Naturphilosophie, und allgemeiner auf seine sogen. Identitätsphilosophie bezieht, wobei die mannigfaltig gebrochene und in einer tiefgreifenden Umwandlung begriffene Philosophie Schellings von 1804 an kaum berücksichtigt wird. Dass auch das erste Ergebnis dieser grundsätzlichen Wandlung, nämlich Schellings Freiheitsschrift, bei Jacobi keine wesentliche Änderung seiner kritischen Stellung hervorgebracht hat, wird ersichtlich aus seiner Kritik an dieser Schrift in der umfassenden neuen Vorrede zum Gespräch *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, die 1815 im zweiten Band seiner Werke erschien und als eine allgemeine Einleitung in seine Philosophie gemeint war. Auch in der Freiheitsschrift Schellings fand Jacobi nur eine weitere Bestätigung dessen, dass bei Schelling ein Fatalismus am Werk ist, der entweder sich selbst nicht erkennt oder sich nicht aufrichtig bekennen will, der Notwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum in Eins zusammenmischt, aber trotzdem auch von übernatürlichen Dingen wissen will.¹¹ Merkwürdigerweise findet Jacobi in Schellings Werk nach der Kehre und Wandlung im Wesentlichen gar nichts neues und wesentlich anderes, sondern immer noch das alte unendliche Werden der All-Einheit, wo es keinen Anfang und kein Ende gibt und geben kann¹²: “In dem Zirkel nämlich, aus dem alles *wird*, wird in *Wahrheit* nichts; ist in *Wahrheit* weder *Vor* noch *Nach*; kein in *Wahrheit* Vergangenes, kein in *Wahrheit* Zukünftiges; kein Erstes und Letztes, so wenig dem *Wesen* nach als der *Zeit*.”¹³

¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Hrsg. von Friedrich Roth u. Friedrich Köppen. Zweiter Band, Leipzig 1815 (Nachdr. Darmstadt 1980), S. 116.

¹² Vgl. Marco Ivaldo, Introduzione a Jacobi, Roma-Bari 2003, S. 119 Anm 43: „Il naturalismo rimane in definitiva per Jacobi il tratto qualificante della filosofia di Schelling, nonostante le evoluzioni di questa.“

¹³ Ebda., S. 91. Auf Schellings Freiheitsschrift bezieht sich zweifellos auch die folgende kritische Bemerkung Jacobis im späten Vorbericht zu Band IV (LS, S. 317): “Ein abscheulicher Aberglaube kann alsdann wohl an die Stelle des wahren Glaubens treten, ein Wahn, der sich an die Macht des Bösen statt an die Macht des Guten wendet.”

Mag sich Schelling auch noch so angegriffen und völlig missverstanden gefühlt haben, seine Antwort auf Jacobi ist sicher zu scharf, gewesen, mehr ein Pamphlet als eine echt kritische Auseinandersetzung. Wie er schon bei der ersten Nachricht darüber, dass Jacobi die Absicht habe, eine Kritik seiner Philosophie öffentlich zu machen, im Brief an Windischmann offensichtlich gereizt von Jacobis “heillose[r] Lehre des Nichtwissens” und von der “verderblichen Wirkung dieses Mannes”¹⁴ schreibt, so hat er auch in seiner Erwiderung den Nachdruck vor allem auf den angeblich völligen Mangel an Wissenschaftlichkeit bei Jacobi gelegt: Die Philosophie Jacobis “drückt sich theoretisch nie anders als in Verneinungen”¹⁵ aus; es herrsche bei ihm “ein allgemeiner Vernunftthass”; seine eigenen Versuche seien nichts anderes als “unwissenschaftliche[s] Gerede” (SW I/8, S. 56); seine Kritik sei in der Tat ein allgemeiner “Angriff auf ein durchdachte Ganzes der Wissenschaft” (SW I/8, S. 89); er habe keine Ahnung davon, dass die Philosophie ein “freies Streben nach Wissenschaft” (SW I/8, S. 84) sei, und versuche “aus eigener Unfähigkeit, die philosophische Kunst der Konstruktion eines wissenschaftlichen Ganzen [...] ins Lächerliche zu ziehen” (SW I/8, S. 123).

Überhaupt zeigt Schelling in seiner Antwort eine starke Tendenz, den Streit vor allem als eine persönliche Verleumdung darzustellen und möglichst ausschließlich auf das Gebiet der Theologie und Religion zu lenken, um dann insbesondere darauf zu bestehen, dass Jacobi in theologischen Fragen im Wesentlichen auf der Position des bloß formellen Theismus der Aufklärung stehen geblieben sei. Jacobis Theismus sei “ein schaler Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches – rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch *Fühlbares* beschreibt” (SW I/8, S. 62). Da er aus der “Furcht vor Wissenschaft” und aus der “Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes” den Theismus von jedem Naturalismus vollständig trenne, sei das Ergebnis, wie in aller abstrakten Aufklärung, “ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur” (SW I/8, S. 70). Schellings Wut steigert sich am Ende über jedes Maß: “Seelenschwelgerei, die sich als reinste Göttlichkeit, geistiger Müßiggang, der sich als Streben nach dem Unendlichen, Gesetzlosigkeit im Denken, die sich als Genialität angesehen hat, enden notwendig in allgemeiner Ermattung.” (SW I/8, S. 134)

¹⁴ Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. v. G.L. Plitt, Bd. 2, Leipzig 1870, S. 270 f.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Denkmal der Streit von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus, in: F.W.J. Schelling, Sämtliche Werke, Hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856–1861, I/ 8, (im Folgenden zitiert als: SW I/8), S. 42.

Kein Wunder, dass Jacobi – wie er an Fries schreibt¹⁶ – der Meinung seiner Freunde zugestimmt hat, er könne nicht antworten, ohne seine Würde zu verletzen. Eine indirekte Antwort findet man aber doch in dem das gesamte Werk abschließenden Vorbericht zum Band IV der Ausgabe seiner Werke aus dem Jahre 1819. Der Vorwurf der “Naturvergötterung” zielt offensichtlich auf Schelling, wie auch die damit in Zusammenhang stehende Mahnung: “[W]er von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist der *Erste*, oder er ist *gar nicht*”. (LS, S. 315)¹⁷

Andererseits war Schellings Urteil über Jacobi bekanntlich in seiner viel späterer Münchener Vorlesung zur Geschichte der neueren Philosophie viel gelassener, ausgewogener und auch gerechter. Jetzt sieht er in ihm “vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit der ganzen Geschichte der neueren Philosophie”¹⁸, und zeigt sich bereit, “ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren [zu] ehren und [zu] anerkennen” (SW I/10., S. 182). Es ist nicht schwer zu sehen, dass Schelling hier die ehemaligen Haupteinwände Jacobis gegen ihn selbst in die eigene Kritik an der Philosophie Spinozas und Hegels übernimmt und sie damit für sich in Anspruch nimmt.¹⁹ Wie ehemals Jacobi findet jetzt auch er, dass seit Descartes und “nahezu bis auf die letzte Zeit” in allen Teilen des menschlichen Wissens und selbst in der Religion eine tote, bloß mechanische Ansicht herrscht. (SW I/10, S. 28) Wie Jacobi seinerzeit wirft jetzt auch Schelling Spinoza die Leugnung eines jeden wahren Anfangs des Endlichen vor. (SW I/10, S. 42) Auf dem Grund der Philosophie Spinozas und Hegels glaubt er denselben Pantheismus erkennen zu können. (SW I/10, S. 159) Wenn er beiden vorwirft, ein ewiges Geschehen zu lehren, das aber eben daher kein eigentliches, d.h. wirkliches Geschehen ist (SW I/10, S. 124; vgl. S. 160), dann klingt das ja ganz und gar nach Jacobi. Auch er setzt sich jetzt in aller Entschiedenheit einem Gott entgegen, der “nur *Ende* ist”, einem solchen, “der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache sein kann” (SW I/10, S. 155). Überhaupt zeigt Schelling hier eine starke Neigung, Jacobi in mancher Hinsicht als Vorläufer seiner eigenen späteren geschichtlichen Philosophie

¹⁶ Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt von Ernst Ludwig Theodor Henke. Zweite, unveränderte Auflage, Berlin 1937, S. 320 f.

¹⁷ Vgl. LS, S. 319: “Ungereimter und verkehrter lässt sich nichts denken, als wenn eine ganz zur Naturvergötterung, sonach zum Heidentum, hingewandte Lehre behauptet: durch sie werde das wahre Christentum ans Licht gebracht.”

¹⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, Hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856–1861, I/10, (in folgendem zitiert als: SW I/10)S. 168.

¹⁹ Vgl. Siegbert Peetz, Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzeption der Rationalität, Frankfurt am Main 1995, S. 283: “Mit dem äußeren Ende des literarischen Streits in Schellings ‘Denkmal der

darzustellen, wie das z.B. in der bekannten Behauptung ersichtlich wird, dass Jacobi “von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfnis der geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden” (SW I/10, S. 168) hat.

Man kann also wohl annehmen, dass der spätere Schelling den transzendentalphilosophischen Ansatz seiner Natur- und Identitätsphilosophie nicht zuletzt unter dem Einfluss von Jacobis Kritik entschiedener in Richtung auf das dynamisch Geschichtliche erweitert bzw. grundsätzlich geändert hat.²⁰ Aber dabei gab es stets eine Grenze. Das nämlich, wodurch Schelling seine Philosophie von jener Jacobis unüberbrückbar getrennt sieht, ist das ganz andere Verhältnis beider zur Wissenschaft. In der unmittelbaren inneren Erfahrung Jacobis, in seinem Gefühl, will Schelling auch jetzt nichts anderes erkennen als ein bloß “subjektives und individuelles Gefühl”, daher auch eine “Verzichtleistung auf Wissenschaft” (SW I/10, S. 166). Auch wenn Jacobi in seinen späteren Werken an die Stelle des Gefühls die Vernunft gesetzt hat, ändert das in Schellings Augen nichts, da es sich auch dann nur um “ein *unmittelbares*, gleichsam blindes *Wissen*” (SW I/10, S. 172) handelt. Überhaupt hat sich Jacobi laut Schelling jedes Mittels beraubt, “zur höheren Wissenschaft zu gelangen”(SW I/10, S. 176), so dass sein Gefühl “eigentlich nur der Hunger nach Wissen” (SW I/10, S. 189) ist: “Das Ende seiner Philosophie ist eine reine Dissonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst ist”. (SW I/10, S. 181) Einen wahren Übergang vom Wissen zum Glauben, nach welchem Jacobi umsonst gestrebt hat und an dem er nach Schelling gescheitert ist, soll erst Schelling selbst geleistet haben. In der vollen Sicherheit des besseren Wissens beeilt sich Schelling, dies in einer schwierigen und höchst abstrakten Ausführung zu demonstrieren (SW I/10, S. 180). Ihm folgt ein triumphaler und emphatisch selbstgewisser Abschluss in Form einer direkten Antwort auf Jacobi: “Es *gibt* ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indes es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt – ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als *Ursache* der Welt, das Freiheit des

Schrift von den göttlichen Dingen’ kommt seine philosophische Auseinandersetzung mit Jacobi allererst in Gang.”

²⁰ Vgl. Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, S. 275: “Ganz gewiss hat jedenfalls einer von Jacobi viel über die neuere Philosophiegeschichte gelernt – nämlich Schelling selbst, dessen Darstellung der neueren Philosophiegeschichte, die sich nunmehr ihrem Ende zuneigt, immer wieder auf Jacobische Gedanken zurückgreift.” Auch Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, S. 20: “Die Argumente, mit denen Schelling seine eigene ‘Naturphilosophie’ und sodann auch Hegel kritisiert, sind überdies justament als diejenigen zu entziffern, die Jacobi selber in seiner auf den Idealismus angewandten Vernunftkritik in den Göttliche Dingen seinerseits gegen Schelling gerichtet...”. Vgl. auch S. 144 Anm. 23; S. 252 f. Anm. 74. Zu vorsichtig in dieser Frage hält sich Michael Brüggem: *Jacobi, Schelling und Hegel*, in:

menschlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt wirklich begreift [...].“ (SW I/10, S. 182)

Wenn sich der ganz späte Schelling hie und da noch an Jacobi erinnert, bedient er sich der beiden schon früher festgelegten Gemeinplätze der Unwissenschaftlichkeit und des bloß formellen, leeren Theismus, die bei ihm inzwischen zu einer festen und sich rituell wiederholenden Formel zusammengewachsen sind. So z.B. wenn es heißt, dass Jacobi, da er zwar den Pantheismus ablehne, aber auch nicht zum Monotheismus fortschreite, “in wissenschaftlicher Nullität” stehengeblieben sei.²¹ Zwar fällt manchmal auch ein Wort des wiedererwachten Missmuts, wie etwa in der Äußerung, dass Jacobi “überhaupt ein schwankendes Rohr war und jedem äußern Zuge sich hingab”²², oder dass sein “so unklares und sich selbst widersprechendes Gerede sich höchstens episodische Bedeutung erwerben konnte”²³. Im Allgemeinen aber glaubt Schelling alle grundsätzlichen Schwierigkeiten, mit denen Jacobi philosophisch gerungen hat, inzwischen in seiner eigenen neuen Lehre vom Monotheismus gelöst zu haben. So scheut er sich z.B. nicht, in der vierten Vorlesung über den Monotheismus in der Jacobi und seinen Nachfolgern zugeschriebenen Angst vor dem Pantheismus nur eine verborgene Angst eben vor dem zu erkennen, was er selbst als wissenschaftliche Entfaltung des Monotheismus lehrt. Unter dieser Angst soll aber, so heißt es weiter, in Wahrheit wieder eine andere liegen, nämlich “die Angst, daß es in der Wissenschaft doch endlich zu etwas Positivem kommen möchte und daß leere theistische Gerede [...] in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß persönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, sondern eigentlich nur sich selbst verherrlichen wollen, worin allein ihre Person noch etwas zu sein scheinen kann, daß dies alles der Fülle einer wahren und positiven Erkenntnis weichen müßte”²⁴.

* * *

Die heftige Polemik um den “wissenschaftlichen Theismus” hat also in diesem Fall kaum – mindestens nicht unmittelbar – zu einer *sachlichen* Auseinandersetzung geführt. Es war alles

Friedrich Heinrich Jacobi. *Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von Klaus Hammacher, Frankfurt am Main 1971, S. 209–232: S. 221.

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. v. W.E. Ehrhardt, 1992, S. 116.

²² Ebda., S. 11.

²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Das Tagebuch 1848*. Hrsg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg 1990, S. 37 f.

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*. Erstes Buch: Monotheismus, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856–1861, II/2, S. 75.

andere als eine wirklich fruchtbare philosophische “Gigantomachie”. Treffend und mit souveräner Nüchternheit hat neuerdings von Schelling gesehen Xavier Tilliette den Streit charakterisiert: “Sollte Jacobi ihn [sc. Schelling] mit Lederriemen gezeißelt haben wollen, so schlug Schelling mit Eisenstangen auf ihn ein. Durch ihre Heftigkeit lief die Polemik Gefahr, den Erns der Argumentation, die philologische Diskussion und den grundsätzlichen Einwand aus dem Blick zu verlieren.”²⁵ In der Tat hat sich keiner von beiden wirklich auf die *Gedanken* des anderen eingelassen, keiner hat den echten Versuch gemacht, das *Ganze* der Gedankenwelt des Gegners in Betracht zu ziehen, seine *philosophischen* Beweggründe nachzuempfinden und der ganzen Komplexität seiner Argumentation zu folgen. So hat sich z.B. Schelling keine Mühe gegeben, den Leitgedanken Jacobis, nämlich die Individualität als eine grundsätzlich mit nichts anderem vergleichbare Einfachheit der Selbstheit, ernst zu nehmen und in allen seinen ontologischen und erkenntnistheoretischen Konsequenzen zu verfolgen.²⁶ Genauso übrigens wie von der anderen Seite Jacobi über keine Geduld und Ausdauer des Denkens verfügte, um wahrzunehmen, dass Schelling schon längst dabei war, die Jacobi selbst immer zentraler werdende, bei ihm aber stets nur sporadisch und eher in Andeutungen behandelte Problematik der Zeit entschieden und mit vollem Einsatz des Denkens anzugreifen.²⁷ Spätestens seit 1811 steht ja die Zeit und das schwierige Problem des

²⁵ X. Tilliette, Schelling. Biographie. Aus dem Französischen von Susanne Schaper, Stuttgart 2004, S. 252. Vgl. die frühere ausführliche Darstellung in: X. Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir, I: Le Système vivant, Paris 1970, S. 575-597. Ähnlich auch Wilhelm G. Jacobs, Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder Von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität, in: Walter Jaeschke (Hrsg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), Hamburg 1994, S. 142–154; S. 142: “Über göttliche Dinge kann man nicht göttlich reden; wer redet, ist ein Mensch, und ein solcher kann eben nur menschlich reden oder, und davon überzeugt die Lektüre der Streitschriften Jacobis und Schellings auf den ersten Blick, – allzumenschlich.” Trotzdem gilt es nach Jacobs anzunehmen, dass “die Sache, um die mit so großer Heftigkeit gestritten wurde” auch noch zu unserem Leben gehört. Diese Sache bestimmt Jacobs des näheren einerseits als die beiden, sowohl Jacobi wie Schelling, gemeinsame Annahme eines lebendigen, persönlichen Gottes, und andererseits als die beide unterscheidende, je verschiedene Antwort auf die Frage, ob dieser persönliche Gott nur durch einen Dualismus gefühlt bzw. geglaubt werden könne oder doch letzten Endes in der Einheit der Vernunft zu denken sei. Zum Streit im Allgemeinen vgl. noch: Michael Brüggem, Jacobi und Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch 75 (1968), S. 419–429; Wilhelm Weischedel, Jacobi und Schelling. Eine philosophisch–theologische Kontroverse, Darmstadt 1969; Franz Wolfinger, Denken der Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12), Frankfurt am Main 1981.

²⁶ Im Brief an Jean Paul von 13. März 1800 (Aus F.H. Jacobis Nachlass, zwei Bände, hrsg. von R. Zoepf, Leipzig 1869, Bd. I, S. 238) stellt Jacobi fest, dass die Individualität “ein Fundamentalbegriff” wie auch die “Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntniß” ist, und schließt den Gedankengang folgendermaßen ab: “[O]hne Individualität keine Substantialität, ohne Substantialität überall nichts.” Vgl. auch Birgit Sandkaulen, Grund und Ursache, a.a.O., S. 190 f.; S. 197 Anm. 53; S. 215. – Vgl. Karl Homman, F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit, a.a.O., S. 223: “Die einschlägigen Überlegungen und Schriften Jacobis kommen in Schellings Jacobi-Deutung überhaupt nicht vor, von Jacobis Freiheitsbegriff verläutet nichts.”

²⁷ Vgl. Siegbert Peetz, Die Freiheit im Wissen, a.a.O., S. 285: “Er [sc. Jacobi] unterzieht sie [sc. Schellings Naturphilosophie] einer ausführlichen Kritik, die sich allerdings (in der Schrift von 1811) noch auf Schellings Schriften zur Natur- und Identitätsphilosophie bis 1804 beschränkt und damit nicht dem Umstand Rechnung

außerzeitlichen Anfangs aller drei Zeitdimensionen im ewigen Akt der Entscheidung bzw. inneren Zeugung im Zentrum der Philosophie Schellings.²⁸ Mindestens die Ansätze dazu konnte Jacobi aus seiner so wenig fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Freiheitsschrift des Gegners entnehmen.

Wohl trefflich wurde es gesagt: “Der persönliche Streit, den die beiden Autoren im Leben nicht ausgetragen haben, ist mit ihnen gestorben.”²⁹ Zieht man aber in einem abschließenden Rückblick in Betracht, wie die beiden großen Denker in diesem Streit in Wahrheit aneinander vorbei gedacht haben, und wie wenig dabei die philosophische Sache, um die mit so großer Heftigkeit gestritten wurde, *als solche* zum Vorschein gebracht wurde, kommt man fast in die Versuchung zu sagen, es wäre für beide besser gewesen, wenn sie sich an den edlen Satz gehalten hätten, den Jacobi in seinem Spinozabuch einmal ausgesprochen hat (LS, S. 128 f.): “Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freiwilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste.”

trägt, dass Schelling selbst seit dieser Zeit – man denke an die ‘Philosophie und Religion’ – sich in einem Prozeß der Revision der eigenen Position befand, dessen Resultate durchaus gedankliche Nähe zu den von Jacobi vorgebrachten Einwänden erkennen lassen.” – Vgl. das Urteil Friedrich Schlegels in seiner zweiten Jacobi-Rezension aus 1822 (in: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), hrsg. von Walter Jaeschke, a.a.O., S. 414): “Es lag überhaupt in Jacobis eigentümlich philosophischem Standpunkte, und in der ganzen Stellung, die er gegen seine vornehmsten Mitphilosophen einnahm und behauptete, daß er unbewußter Weise oft sehr ungerecht gegen sie war und fortdauernd in unauflöselichem Hader mit ihnen lag, obwohl er mehrentheils mit nur sehr geringem Unterschiede demselben unglücklichen Joche oder Bann unterlag, und die gleichen Fesseln, wie jene, trägt.”

²⁸ Vgl. dazu vom Verf.: Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling – Heidegger, in: István M. Feher/Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger, Budapest 1999, S. 215–224.

²⁹ Wilhelm G. Jacobs, Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder Von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität, a.a.O., S. 142.