Birgit Sandkaulen

Grund und Ursache

Die Vernunftkritik Jacobis

Wilhelm Fink Verlag

PVA
2001.
772

Als Habilitationsschrift gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
Frontispiz zu Baruch de Spinoza, Opera Posthuma, Amsterdam 1677
(vgl. Spinoza, Briefwechsel, 12. Brief).
Zugleich Frontispiz zu Friedrich Heinrich Jacobi,
Über die Lehre des Spinoza, zweite Auflage Breslau 1789.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Sandkaulen, Birgit:
Grund und Ursache : die Vernunftkritik Jacobis / Birgit Sandkaulen. –
München : Fink, 2000
Zugl.: Heidelberg, Univ., Habil.-Schr., 1999
ISBN 3-7705-3500-6

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

ISBN 3-3-7705-3500-6
© 2000 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt

Vorbemerkung 7

I. Das Problem:
»Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache« 11

II. Dasselbe Problem anders:
Annäherungen an die Struktur, die Sache
und den Text 23

1. Überlegungen zur Topographie des Sprungs 23
2. Die Topographie und ihre Topoi 53
3. Das heimliche Hauptwerk – Die Beilage VII 64

III. Begriffskonstellationen 77

IV. Die Modernität des »uralten« a nihilo nihil fit 93

V. Entzauberung. Die Logik instrumenteller Rationalität 103

VI. Woran die Metaphysik scheitert. Das »Geheimnis der Zeit« 133

VII. Der »wesentliche Unterschied« zwischen Grund und Ursache 171

VIII. »Hat der Mensch Vernunft oder hat Vernunft den Menschen?« 229

Literaturverzeichnis 265

Personenregister 272

Sachregister 275

Vorbemerkung

»Ich sagte jüngst einem Freunde,
der Titel meiner Philosophie wäre:
Ich bescheide mich.«
Jacobi an Baader 16. 12. 1797

Jacobi springt »in Glauben und Gefühl«: eine wenig attraktive, womöglich sogar abschreckende Auskunft.[1] Jedenfalls keine, die auf Anhieb dazu motivieren könnte, seine Texte aufzuschlagen. Um so merkwürdiger ist der Kontrast zu einer anderen Beobachtung: ausgerechnet der, der gläubig springt, ist kein Geringerer als die »graue Eminenz, die hinter dem ganzen deutschen Idealismus steht«[2]. Hinter einer »klassisch« genannten Epoche der Philosophie also, deren auf höchstem Reflexionsniveau betriebene Anstrengung des Denkens sich nicht so leicht überbieten läßt. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Offenbar ist eine »graue Eminenz« nicht dasselbe wie das von Heine apostrophierte »alte Weib Jacobi«, die »Marketenderin« einer »Glaubensarmee«, von deren gefühligem Losschmähen »auf die Vernunft«[3] sich Köpfe wie Fichte oder Hegel wohl schwerlich hätten beeindrucken lassen.

Das Motiv, Jacobis Philosophie auf die Spur kommen zu wollen und dabei die Erwartung zu hegen, einem anderen zu begegnen als dem, der in den Registern der Philosophiegeschichte verzeichnet ist, gewinnt damit an Gestalt. Allerdings fangen dann auch die eigentlichen Schwierigkeiten allererst an. Denn wenn man die Texte Jacobis zu lesen beginnt, dann kann man sich zwar dem Eindruck schwerlich entziehen, daß hier in der Tat eine »graue Eminenz« am Werke gewesen sein muß. Ein Kopf also, der gleichzeitig mit Kant und zugleich im Kontrast zu ihm einen »Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit« herbeigeführt hat[4], und der sich dabei nicht zuletzt in der eigenwilligen Darstellung einer neuen philosophischen Sprache präsentiert, die man auch heute von einer Staubschicht nicht wirklich befreien muß. Zu *verstehen* aber ist unter dem Eindruck einer solchen Lektüre zunächst einmal buchstäblich nichts. Und schlimmer noch: zu ver-

---

[1] Vgl. den Artikel »Sprung« von Gunter Scholtz im jüngst erschienenen Band 9 des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, Basel 1995, Sp. 1541-1550, Sp. 1543 (vgl. auch den früheren Beitrag des Autors: »Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11, 1967, S. 206-237).

[2] Michael Theunissen, »›Pindar zwischen Hegel und Kierkegaard‹. Ein Gespräch mit Lore Hühn«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1, 1996, S. 105-115, S. 115.

[3] Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: Werke in fünf Bänden, Berlin/Weimar 1978, fünfter Band, S. 75.

[4] Hegel in einem Brief an Niethammer v. 26.3.1819, in: Briefe von und an Hegel, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 3. Aufl. 1969, Band II, Nr. 355, S. 213.

stehen ist das, was da steht und womöglich gesagt ist, nur um so weniger, je genauer man nun hinzuschauen und die Sätze und Texte miteinander in Verbindung zu bringen sucht. Und dies gilt sogar auch dann, wenn man sich zuvor an disparaten Texturen durchaus geübt und sich also nicht darauf verlassen hat, daß alles, was in Gedanken Hand und Fuß hat, sich auch in Begriffen und Sätzen eines handfest bündigen Diskurses – bei dem man »vor allen Dingen Sorge trägt, daß die Schleifen recht ordentlich zu sitzen kommen«[5] – zum Ausdruck bringen lassen müßte.

An diesem Punkt angelangt, wird die Frage, wie denn *methodisch* besehen ein Zugang zu Jacobi überhaupt zu gewinnen sei, offenkundig unvermeidlich. Und deutlich wird auch, daß die bisher unternommenen Erörterungen, obwohl merkwürdig selten durch eine explizit methodische Reflexion geführt, in jedem Fall doch mit einer *methodischen Entscheidung* auf die Lage der Dinge reagieren, nach der sich die »graue Eminenz« im Handstreich eben nicht aus dem Hintergrund heraus auf die Bühne stellen läßt. Der dabei vorherrschende Versuch besteht in der Eröffnung eines Zugangs von außen, für den Jacobi allerdings die vielfältigsten Anknüpfungsmöglichkeiten bietet. Dafür sorgt nicht allein das immense, sei es in den Texten selbst oder durch seine Bibliothek dokumentierte Lektürepensum, angesichts dessen man sich geradezu umgekehrt zu fragen hätte, welcher Einfluß welchen Gedankens hier eigentlich nicht eine wie immer zu bestimmende Rolle spielen könnte. Dafür sorgt vielmehr auch der Umstand eines Werks, das man von einem Leben nicht separieren kann, das weder das eines Philosophieprofessors noch das eines einsamen Gelehrten, sondern das eines höchst prominenten homme de lettres mit entsprechenden Verbindungen zu allen Geistern der Zeit ist und insofern Gelegenheit genug bietet, mögliche Quellen und zugangseröffnende Einflüsse nicht nur in irgendwelchen Büchern und Autoren, sondern auch in zeitgenössischen Diskussionszusammenhängen zu suchen. Und dafür sorgt drittens schließlich die bemerkenswerte Wirkungsgeschichte dieses Werks, ohne die nicht nur die programmatische Ausbildung und Fortbildung der nachkantischen Philosophie nicht zu denken ist, die vielmehr überdies auch noch auf intrikate Weise in diesem Werk selbst zugleich mitreflektiert wird. Indiz dafür sind die »Streitsachen«, die Jacobi zeit seines Lebens geführt hat.

Hält man sich diese Möglichkeiten im Sinne methodischer Entscheidungen der Lektüre vor Augen, dann sieht man sich mit einem Spektrum konfrontiert, das

[5] So Jacobis ironische Bemerkung im Gespräch *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in: Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, hg. v. Fr. Roth u. Fr. Köppen (1812-1825), ND Darmstadt 1980, Band II, S. 131. Jacobis Werke werden im folgenden unter Angabe von Bandnummer und Seitenzahl im Text zitiert. Unter der Sigle Spin wird im Text die zweite Ausgabe der *Spinozabriefe* Jacobis zitiert: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789. In den jüngst von K. Hammacher und I.-M. Piske herausgegebenen *Schriften zum Spinozastreit* (Jacobi, GA Werke, hg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke, Bde. I, 1 und 2, Hamburg 1998) findet sich die Paginierung dieser Ausgabe am Rand fortlaufend vermerkt.

beispielsweise von Bonnet über Hamann bis zu Hegel oder von Cudworth über Goethe bis zu Schlegel reicht, um nur einmal an Namen festzumachen, was man natürlich außerdem auch noch unter einen Sachtitel rücken kann. Indessen wird damit auch im selben Augenblick fraglich, ob sich die »graue Eminenz« dergestalt tatsächlich zum Sprechen bringen läßt. Oder ob nicht, was Jacobi dem *Sendschreiben an Erhard O*** zur Warnung vorausschickt, ebensogut auch über allen anderen Texten stehen könnte: »Jenes Schreiben ist durchaus philosophischen Inhalts, hat aber gar nicht die philosophische Einrichtung, welche den Angriff *von Aussen* eben so bequem macht, als die Vertheidigung *nach* Aussen, und daher bey Feinden und Freunden gleich beliebt und wohl gelitten ist.« (I, XVIIIf.)

Weder »von Außen« noch »nach Außen«, sind die hier angestellten Überlegungen als eine Strukturanalyse zu verstehen, die dem Denken Jacobis *von innen* her auf die Spur zu kommen sucht. Leitend ist dabei kein doxographisches, aber auch kein nur historisches Interesse, sondern das systematische Interesse an einer paradigmatischen Vernunftkritik, das deshalb die Denkfiguren Jacobis auch nicht im Fluchtpunkt ihrer idealistischen Aufhebung als vielmehr im Fokus der von ihm ins Spiel gebrachten Problemlage einzufangen unternimmt. Daß daraus nicht folgt, die nachkantische Option und Optik nun einfach auszublenden und so etwas wie eine »eigene« Position Jacobis nur gleichsam neben sie zu stellen, gehört in dieses Interesse hinein. Dem entspricht zugleich der Modus der Darstellung, die sich um die Lösung der paradoxen Aufgabe bemüht, wonach Jacobi, wie er selbst sagt, seine »Leser in den Fall« setzt, »das System hinzuthun zu müssen« (IV/1, XXII), während immerhin so viel klar ist, daß gerade ein »System« hier nicht gemeint sein kann. Eine systematische Darstellung systemkritischen Philosophierens also: in der Folge minutiös unterteilter und durchgezählter Sachtitel läßt sich das nicht bewältigen. In der Orientierung an der historischen Abfolge der Texte aber auch nicht. Nicht zuletzt deshalb bildet den Auftakt hier zunächst seinerseits ein Unternehmen der Orientierung: welcher Weg durch diese komplizierte Denklandschaft führt und wohin er vor allen Dingen führt, wird sich daraus im weiteren ergeben. Ein Sprung in »Glauben und Gefühl« wird es jedenfalls nicht sein.

I. Das Problem: »Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache«

Die Frage, ob Jacobi »der Erfinder des Sprunges« sei, wird sich nicht von ungefähr erst *Kierkegaard* stellen.[1] Jacobis Zeitgenossen hingegen wäre es schlicht absurd erschienen, von diesem Titel zu reden, als handle es sich um ein Ehrenamt. Niemand macht Jacobi in der Tat das Vorrecht seiner »Erfindung« streitig, weil niemand auch nur den mindesten Anlaß sieht, das Exerzitium eines »Salto mortale« für zwingend und überzeugend zu halten. Vielleicht mit einer einzigen, wiewohl ihrerseits zwiespältigen Ausnahme. *Lessing*, unter dessen Augen Jacobi seinen Sprung erstmals vollführt, bemerkt am Schluß des berühmt gewordenen Gesprächs, daß ihm das Unternehmen gar »nicht übel« gefalle: »ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.« (Spin 44) Dazu allerdings kommt es nicht. Denn da man den Sprung keinem abnehmen kann, und sei es auch nur in der Weise, daß man ihn springend gleichsam bei der Hand hielte, vermag Jacobi folglich nur auf »die elastische Stelle« zu *zeigen,* »die mich fortschwingt«, eine Stelle, auf die also auch Lessing »treten« müßte, um zu erfahren, daß es dann »von selbst« geht (ibid.). Davor aber schreckt Lessing denn doch respektvoll-ironisch zurück. »Auch dazu gehörte schon ein Sprung«, so lautet sein plastischer und seinerseits nicht weniger konsequenter Kommentar, »den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopf nicht mehr zumuthen darf« (Spin 44).[2]

So besehen besteht die zwiespältige Ausnahme Lessings unter den Reaktionen der Zeitgenossen darin, zwischen der ihm im Prinzip wohl einleuchtenden Figur, auf die Weise eines vorübergehenden »Kopf-unten« »von der Stelle kommen« zu wollen, und ihrer tatsächlich praktischen Ausübung immerhin zu unterscheiden, während allen anderen noch nicht einmal das erstere plausibel erscheint. Wobei es durchaus bezeichnend ist, daß man sich gar nicht zuallererst an *Kant* und seine

---

[1] *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Teil, Gesammelte Werke, hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes u. H.M. Junghans, 16. Abt., 2. Aufl. Köln 1988, S. 93.

[2] In seiner 1777 erschienenen Schrift *Beweis des Geistes und der Kraft* hatte Lessing seinerseits von einem »garstige[n] breite[n] Graben« gesprochen, »über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe«. Im Blick auf das damit ins Visier genommene, durch die moderne Bibelkritik aufgeworfene Problem – »*zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden*« – ist allerdings bereits hier festzuhalten, daß dies nicht das Problem ist, das Jacobi zu seinem – tatsächlich vollzogenen – Sprung veranlaßt (Lessing, Werke in drei Bänden, hg. v. H.G. Göpfert, München 1982, Band III, S. 352f.).

Diagnose eines *Neuerdings erhobenen vornehmen Tons in der Philosophie* wenden muß, um über die Unsinnigkeit des Sprungs belehrt zu werden: »Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein.«[3] Vielmehr stammen die frühesten Einreden gerade von denen, die noch vor der ersten, 1785 erfolgten Publikation der *Spinozabriefe* in den Streit Jacobis mit Mendelssohn eingeweiht, also auch über das Gespräch mit Lessing im Bilde sind, und die man vorderhand, aufgrund der gemeinsamen Opposition gegen die sogenannte »Berliner Aufklärung«, für Verbündete der von Jacobi eingenommenen Position halten könnte, was indes angesichts ihrer Kritik de facto nicht zutrifft. »Auch scheint mir Ihr Salto mortale gar nicht so gefährlich«, schreibt etwa *Wizenmann* an Jacobi, »und so gar kein Salto mortale, daß er vielmehr der einzige ebne Weg ist, den man gehen muß, um kein Salto mortale thun zu dörfen.«[4] *Herders* brieflicher Kommentar zielt offenbar in eine ähnliche Richtung: »Wenn man keinen salto mortale zu thun nöthig hat; warum braucht man ihn zu thun? u[nd] gewiß, wir dörfens nicht: denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden.«[5] »[Z]um Himmelreich gehört kein Salto mortale«, befindet schließlich auch *Hamann*.[6]

Die prominente Reihe setzt sich später fort mit *Friedrich Schlegel*, der im Zuge seiner Rezension von Jacobis Roman *Woldemar* einen »Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit« am Werke sieht[7], während *Hegel* in seiner *Differenzschrift* betont, daß die »Wissenschaft« in der Rede von »Schranken« der Vernunft deren »Unvermögen« erkennt, »sich durch sich selbst, d.h. nicht durch einen *salto mortale* aufzuheben«[8]. Den krönenden Höhepunkt dieses einhelligen, wenngleich ganz offensichtlich aus den unterschiedlichsten Horizonten motivierten Protests formuliert aber schließlich *Schelling* in seinem späteren, 1812 erschienenen *Denkmal auf Jacobi*, genauer gesagt in dessen drittem Teil, der auf das »Geschichtliche« und das »Wissenschaftliche« der ersten beiden Abschnitte das »Allgemeine« in Gestalt einer »allegorischen Vision« folgen läßt.

[3] Kant, Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Band VI, S. 386.
[4] Brief v. 9.11.1783, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 967, S. 249.
[5] Brief v. 6.2.1784, in: ibid., Nr. 992, S. 280.
[6] Brief v. 5.12.1784, in: ibid., Nr. 1098, S. 399.
[7] *Jacobis Woldemar (1796)*, in: Kritische Schriften und Fragmente, hg. v. E. Behler u. H. Eichner, Studienausgabe, Paderborn 1988, Band 1, S. 191. Vgl. dazu auch Schlegels späteres Athenäums-Fragment 346, von dem sich Schelling dann inspirieren läßt: »Der gepriesne Salto mortale der Philosophen ist oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen erschrecklichen Anlauf und wünschen sich Glück zu der überstandnen Gefahr; sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer auf dem alten Fleck.« (Kritische Schriften, Band 2, S. 140)
[8] Hegel, Theorie Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1970f., Band 2, S. 114.

Von der auf der buchstäblich grünen Wiese versammelten Geisteswelt aus therapeutischen Gründen aufgefordert, seinen »berühmten Salto mortale anzubringen«[9], sieht man Jacobi da »wirklich zu dem halsbrechenden Sprung« sich anschicken und »einen rechten Anlauf« nehmen[10]. Das jämmerliche Ergebnis dieser Anstrengung besteht jedoch der »gewaltige[n], aber ziemlich undeutliche[n] Bewegung« zum Trotz schließlich nur in einem »mäßigen Sprung gerade in die Höhe«[11]. Das Fazit dieses Scheiterns zieht Schelling sodann mit deutlichem Rekurs auf die erwähnten Worte Lessings: gezeigt hat sich nämlich einzig und allein Jacobis »wahres Talent«, »mit vielen starken und scheinbaren Bewegungen *nicht von der Stelle zu kommen*«[12]. Zusammen damit, daß sich der »Mann von Kopf« unterdessen in einen pathologischen Fall verwandelt hat, den man – allerdings vergeblich – von seiner idée fixe zu befreien suchen muß, ist mithin auch Lessings Votum, die Unterscheidung zwischen einer prinzipiell einleuchtenden Figur und seinem eigenen Vorbehalt ihres praktischen Vollzugs, schlicht hinfällig geworden. Die nach ihrem Metier zu Gruppen versammelte Geisteswelt: die wissenschaftlichen Philosophen, die Literaten und die Religiösen können dies bezeugen. Jacobi, vermerkt Heidegger, »war damit – sogar bei seinen Freunden – wie man sagt, ›erledigt‹«[13].

Der Sprung als Lackmustest: in der Tat gibt es kein besseres Mittel, sich über die Stellung Jacobis in seiner Zeit zu orientieren, um zu dem Resultat zu kommen, daß größte Prominenz und Wirkmächtigkeit mit der gegen alle anderen isolierten Stellung eines Außenseiters, eines »*Heiden*«, wie Jacobi sich selber nennt (III, 14), sehr wohl zusammengehen können. Denn umgekehrt betrachtet verhält es sich ja keineswegs so, als hätte der anhaltende und von Schelling schließlich zusammenfassend inszenierte Protest der Zeitgenossen die Aufmerksamkeit an ein Randphänomen verschwendet, an etwas also, das zwar bei Jacobi irgendwie vorkommen mag, aber letztlich doch nicht mehr als den Einfall einer geistreichen Laune signalisierte, den man im Gesamtzusammenhang seines Denkens infolgedessen auch so ernst nicht nehmen müßte. In Wahrheit ist das Gegenteil der Fall und die Aufmerksamkeit jedenfalls am rechten Platze. Alles andere nämlich als ein Phänomen am Rande bezeichnet der Sprung nichts Geringeres als das *Zentrum* in Jacobis Denken, seinen veritablen Dreh- und Angelpunkt, an dem die polare Struktur dessen sich umwendet und entscheidet, was er im Kontext seiner an das Lessing-Gespräch sich anschließenden Auseinandersetzung mit Mendelssohn »meinen *Spinoza und Antispinoza*« nennt (IV/2, 173), und woran er als der

[9] Schelling, Sämmtliche Werke, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-61, Band VIII, S. 119.
[10] Ibid., S. 120.
[11] Ibid.
[12] Ibid., S. 121, Herv. v. Verf.
[13] *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971, S. 81.

fundamentalen Struktur seiner Vernunftkritik, ohne sich seinerseits durch die skizzierten Einreden im mindesten irritieren zu lassen, auch bis zuletzt hartnäckig festhält.

»Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache« (Spin 27): der zuerst in den *Spinozabriefen* dokumentierte Sprung bildet das Zentrum und avanciert eben deshalb zum Leitmotiv. »Und so überhaupt und durchaus bin ich noch derselbe«, heißt es dann bezeichnenderweise im *Brief an Fichte* von 1799, »der in den Briefen über Spinoza, von dem *Wunder* der Wahrnehmung und dem unerforschlichen *Geheimniß* der Freyheit ausgieng, und es wagte, auf diese Weise mit einem Salto mortale, nicht sowohl seine Philosophie zu begründen, als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn, der Welt, tollkühn, vor Augen zu legen.« (III, 43) Auch in der 1811 erschienenen, vornehmlich gegen Schelling gerichteten Schrift Jacobis *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* ist der Sprung in der Bemerkung eingeschlossen, daß »[m]eine Ueberzeugungen [...] noch ganz dieselben [sind], die ich vor mehr als fünf und zwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza [...] dargelegt habe« (III, 339). Und in einem Brief an Neeb vom 30. Mai 1817 schließlich rückt Jacobi nicht allein die »tollkühne« Figur des Sprungs noch einmal mit aller Plastizität zurecht, indem er gegen das offenbar »fatale« Mißverständnis Neebs erläutert, was mit dem Vollzug eines »Kopf-unten« gemeint ist und was durchaus nicht: »So scheint es mir, daß Sie meinen Salto mortale (den Sie in Ihrem Briefe vom Jänner einen fatalen nennen) gar nicht so nehmen, wie er von mir genommen ist, und wie er von jedem genommen werden muß, der von kecken Springern jenen, Salto mortale genannten, *Umschwung in der Luft* hat machen sehen. Bei mir ist gar nicht die Rede von einem Kopfunter hinabstürzen von einem Felsen in einen Abgrund, sondern von einem, von ebenem Boden aus, sich über Felsen und Abgrund Hinwegschwingen und jenseits wieder fest und gesund auf die Füße zu stehen kommen.«[14]

Vielmehr nimmt er gleich im Anschluß an diese Erläuterung, »kecken Springern« das Exempel eines rechten »Umschwungs in der Luft« abzusehen, auch überdies Bezug auf Hegels gerade erschienene Rezension des dritten Bandes seiner Werke, um in diesem Zusammenhang, nun wohl kaum mehr überraschend, festzustellen: »Der Unterschied zwischen Hegel und mir bestehet darin, daß er über den Spinozismus [...], [der] auch ihm das *letzte, wahrhafte* Resultat des *Denkens* ist, auf welches *jedes* consequente Philosophiren führen muß, hinauskommt zu einem System der Freiheit, auf einem *nur noch höheren*, aber gleichwohl *demselben* (also im Grunde auch nicht *höheren*) Wege des *Gedankens – ohne Sprung*; ich aber nur mittelst eines Sprunges«.[15] Und wie um diese ganze Reihe abschließend noch einmal zu bekräftigen, kommt Jacobi auch im spätesten Rückblick auf sein ganzes Werk, dem »Vorbericht« zur Werkausgabe seiner *Spinoza-*

[14] Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, zwei Bände, hg. v. Fr. Roth, Leipzig 1825-27, Band II, Nr. 360, S. 466.
[15] Ibid., S. 467f.

briefe, auf den Punkt des »Salto mortale«, das »Uebersetzen aus dem Verstandesgleise«, wie der Sprung hier genannt wird, wiederum zu sprechen, auf dessen »Unvermeidlichkeit« er »wiederholt hingewiesen« habe (IV/1, XL).

*

So weit erstreckt sich zunächst einmal der Befund: die trotz all seiner Prominenz isolierte Stellung Jacobis in seiner Zeit, die sich auf beiden Seiten ganz offenkundig am Für oder Wider der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs manifestiert. Die entscheidende Frage folgt daraus allerdings von selbst: was nämlich mit diesem Befund nun eigentlich anzufangen sein könnte?

Vorderhand mag sich ohne weiteres der Gedanke aufdrängen, daß man es angesichts der skizzierten Konstellation wohl tatsächlich mit einer – vorsichtig formuliert – problematischen Figur und dementsprechend auch problematischen Position Jacobis insgesamt, wenn nicht mit einer – deutlich gesagt – abwegigen Position zu tun haben muß, indem sie niemanden zu überzeugen vermag. Immerhin stammen die Einreden ja nicht von irgendwem, sondern von den prominenten Geistern der Zeit: was stimmt folglich nicht an einer Philosophie des »Spinoza und Antispinoza«, die derart hartnäckig zum Protest provoziert, wie sie selber nicht weniger hartnäckig auf ihren seit je gehegten »Überzeugungen« insistiert? Die so heterogene Positionen wie diejenigen Hamanns, Kants, Schlegels oder Hegels in ihrer Kritik vereint? Denn ein erheblicher Unterschied ist es allerdings, ob man den Sprung wie Hamann etwa deshalb unsinnig findet, weil es derlei zum »Himmelreich« nicht bedürfe, und Jacobi aus der Perspektive religiösen Bewußtseins daher auch immer wieder ermahnt wird, sich von vornherein getrost an den »Baum des Lebens« anstatt an den »Baum der Erkenntnis« zu halten[16]; oder ob man ihn wie Kant aus dem Grund geradezu für gefährlich hält, weil mit ihm die kritisch gezogenen Grenzen der Erkenntnis ins »Undenkbare« übersprungen und insofern die Errungenschaften der Aufklärung, die »Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft« nämlich[17], aufs Spiel gesetzt würden, wie es bereits 1786, anläßlich der »*Mendelssohn-* und *Jacobi*schen Streitigkeit«[18] in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* warnend nachzulesen war; oder ob man wie Schlegel den Sprung als einen »Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit« ansieht, wo es in Wahrheit aus der Perspektive einer frühromantischen Position darum zu tun ist, alle prinzipienorientierte Philosophie und die mit ihr aufkommenden Probleme durch den Gedanken zu ersetzen, daß »ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie« sein könnte[19]; oder ob man schließlich wie Hegel gegen

[16] Brief v. 14.11.1784, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 1091, S. 387.
[17] *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, Werke V, S. 283, Anm.
[18] Ibid., S. 268.
[19] *Jacobis Woldemar*, Kritische Schriften, Band 1, S.188. Genau besehen handelt es sich bei dieser Rezension um eine Übergangsschrift, in der Schlegel den Roman

den Sprung die Dialektik der Grenze geltend macht, weil man es vom angebahnten Standpunkt spekulativer Wissenschaft aus betrachtet für den »Tod der Philosophie« zu erachten hat, »daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte«[20].

Indes zeigt sich angesichts dieser Überlegungen doch auch schnell, daß man bei dem Faktum einer kritischen Übereinstimmung an sich ganz heterogener Positionen schwerlich stehenbleiben kann. Denn der beschriebene Sachverhalt läßt sich ja nun auch unweigerlich umkehren und aus der Perspektive Jacobis selbst ins Auge fassen. Vorausgesetzt nämlich, daß der einhellige, aber aus ganz verschiedenen Motiven und deshalb auch mit völlig unterschiedlichen philosophischen Konsequenzen formulierte Protest den Verdacht nahelegt, es könne an der Überzeugung von der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs etwas nicht stimmen; vorausgesetzt aber auch, daß man nur als Historiker der Philosophie, nicht aber als Philosoph die Möglichkeit hat, philosophische Positionen im indifferenten Überblick zur Kenntnis zu nehmen, ohne irgendeine in der Tat selber zu beziehen: in welcher Richtung hätte sich Jacobi denn so besehen belehren und korrigieren lassen sollen? Wenn sich die »Erfindung« des Sprungs entgegen Lessings Vermutung nicht als adäquates Mittel erweist, philosophisch »von der Stelle zu kommen«: für welchen Ort in der zeitgenössischen philosophischen Landschaft hätte sich Jacobi folglich entscheiden müssen, um besser und anders, beziehungsweise überhaupt von der Stelle zu kommen – für den Ort einer religiös inspirierten Aufklärungskritik oder den einer Verteidigung der Aufklärung gemäß eines von der Vernunft selbst kritisch eingesetzten Gerichtshofs, für den Ort eines durch Fichte stimulierten frühromantischen Wechselerweises potenzierter Reflexion oder den des idealistischen Systems philosophischer Wissenschaft?

Die Frage verschärft sich, wenn man bedenkt, daß die bemerkenswerte Heterogenität dieser Positionen sich keineswegs als eine gleichsam neutrale, monadisch fensterlose Andersartigkeit darstellt, sondern sich vielmehr in einem fortgesetzten Prozeß streitbarer Überbietung überhaupt erst herauskristallisiert. Nur bei oberflächlichstem Ansehen erscheint mit anderen Worten die Epoche, deren Zeitgenossenschaft Jacobi als ihre »graue Eminenz« wie zugleich als Außenseiter teilt, als die Epoche »klassisch« geschlossener Denkgebäude: in Wahrheit präsentiert sie sich als eine bewegliche Epoche außerordentlich intensiven Streits, in der all die, die gegen Jacobi streiten, selbstverständlich auch untereinander zerstritten sind.[21] Und mehr noch: im Zuge solchen Streits, wie etwa im Falle Schlegels, Fichtes oder Schellings, überdies auch gewichtige Veränderungen

Jacobis einerseits aus dem Gesichtspunkt des »Klassischen« heraus verwirft, den er in seinem Aufsatz *Über das Studium der Griechischen Poesie* eingenommen hatte, und in der er mit dem angeführten Zitat zugleich die Perspektive der Frühromantik eröffnet.

[20] *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 289.

[21] Das wird in der von Walter Jaeschke herausgegebenen Reihe der »Philosophisch-literarischen Streitsachen« hervorragend dokumentiert.

an ihrer eigenen Position vornehmen. »Wie schnell die philosophischen Systeme seit fünf und zwanzig Jahren in Deutschland gewechselt haben, ist allgemein bekannt«, so kommentiert Jacobi dieses Epochenphänomen in den *Göttlichen Dingen*. »Verschiedene Denker wandelten mehr als einmal den Leib. Ich ließ auch meine Seele wandern, doch mit Vorbehalt der Rückkehr nach vollendetem Versuch. Uebrigens that ich alles, was an mir war, um die Verwandlung jedesmal so vollkommen werden zu lassen, als es unter der angeführten Bedingung möglich war, und so dürfte ich wohl lehrreicher als Pythagoras berichten können, was ich während meiner Verwandlungen erfahren habe.« (III, 340)

Der Streit gegen Jacobi als ein im selben Moment fortgesetzter Streit untereinander, den Jacobi selbst nun wiederum »mit dem Vorbehalt der Rückkehr« sich verwandelnd verfolgt: in Sicht gebracht ist damit, und zwar über Jacobis eigene Lebzeiten hinaus, ein drittes Moment, die merkwürdige *Logik* in diesem »Wechsel der Systeme« nämlich, in deren internem Vollzug Jacobis Philosophie nun ihrerseits eine entscheidende Rolle spielt, und angesichts derer sich die Frage, durch welche andere und bessere Position er sich denn von seinem »Salto mortale« hätte abbringen lassen sollen, vollends zuspitzt. Erstaunlich genug muß es etwa in diesem Zusammenhang erscheinen, daß derselbe Friedrich Schlegel, der Jacobi 1796 vor dem Hintergrund frühromantischer Vergewisserung einen »Salto mortale in den Abgrund göttlicher Barmherzigkeit« vorgeworfen hatte, in seiner späteren Rezension der *Göttlichen Dinge* von 1812 den Intentionen und Grundkonstellationen der Jacobischen Vernunftkritik in eins mit ihrer angewandten Stoßrichtung gegen Fichte und Schelling weitestgehend folgt, um darüberhinaus aber nun das fehlende Moment der »positive[n] Offenbarung« des Christentums einzuklagen[22]. Hätte Jacobi also – von Hegels Kritik am früheren Schlegel ganz zu schweigen – angesichts dieser beachtlichen Volte gut daran getan, beizeiten und ohne »Vorbehalt der Rückkehr« ein Frühromantiker zu werden? Beinahe noch erstaunlicher aber stellt sich der im engeren Horizont der idealistischen Philosophie selber sich vollziehende Prozeß der Überbietung in seiner durch die Bezugnahme auf Jacobi bestimmten Logik dar.

Noch 1802 nämlich kann sich Jacobi in seinen auf Hegels *Glauben und Wissen* hin verfaßten *Briefen an Köppen* amüsiert darüber zeigen, daß ausgerechnet er, der kurz zuvor selber sowohl Kant als auch Fichte einer manifesten Kritik unterzogen hatte – um mit Fichtes Reaktion darauf in Gestalt der *Bestimmung des Menschen* im übrigen dessen Wendung zu seiner Spätphilosophie anzustoßen –, unter dem Stichwort der »Reflexionsphilosophie der Subjektivität« nun zusammen mit diesen beiden »in einer und derselben Missethat verbrüdert« vorgeführt wird und sich die »Verschiedenheit der Hinrichtung [...] nur zufällig aus Nebenursachen« ergibt[23]:

[22] Kritische Schriften, Band 3, S. 160.

[23] Erster Brief, abgedruckt in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Streitsachen 2.1, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, S. 239.

»Daß eine Philosophie, welche der *Tod* der Philosophie ist, von der Philosophie zu Tode gebracht und noch eben zur rechten Zeit vernichtet werde, ist im strengsten Sinne philosophisch gerecht. Die dreyeinigen Erfinder selbst jenes Todes werden nichts dawider haben können. Sie werden vielmehr, man darf es ihnen zutrauen, eines so rühmlichen und verdienstvollen Untergangs sich erfreuen. Kann nicht jetzt, da sie die Totalität des Irrthums in sich beschlossen haben, die Welt mit einem Mal davon befreyt werden?«[24] Gleichzeitig aber gewinnt Jacobi den zu dieser Zeit auch gar nicht abwegigen Eindruck, daß das Projekt des »Identitätssystem[s]«[25], einer Philosophie der »Identität der Identität und Nicht-Identität«[26], das die »Vernichtung« der »dreieinigen« Reflexionsphilosophie zur Voraussetzung hat, ein von Hegel und Schelling gemeinsam betriebenes Projekt ist.

In der Hegelschen Rezension von 1817 indes lesen sich die Dinge inzwischen ganz anders. Denn Hegel, der hier den Band zu rezensieren hat, der Jacobis Texte über die »Kantische, Fichtesche und die Naturphilosophie« enthält[27], gibt Jacobi nun nicht allein in allen hier einschlägigen Punkten recht, indem keine Rede mehr davon ist, daß er mit Kant und Fichte einen gemeinsamen Reflexionsstandpunkt teile, sondern die »gediegene Anschauung des absolut Konkreten, des Geistigen« sein Anliegen sei[28], und natürlich schon gar keine Rede mehr davon ist, daß Hegel mit Schelling etwas gemeinsam haben könnte. Vielmehr stellt er in dieser Rezension auch eine unmittelbare, Fichte und Schelling gleichsam überspringende Verbindung zwischen Jacobi und seiner eigenen *Wissenschaft der Logik* her. Das »gemeinsame Werk Jacobis und Kants« ist es Hegel zufolge nämlich, je auf ihre Weise »die Notwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des *Logischen* begründet zu haben. Jacobi hat hierdurch in der Geschichte der deutschen Philosophie und, da außer Deutschland die Philosophie ganz verkommen und ausgegangen ist, in der Geschichte der Philosophie überhaupt eine bleibende Epoche gemacht«[29].

Hätte sich Jacobi also, wenn er es denn zu seinen Lebzeiten noch vermocht hätte, anstatt in seiner Replik auf Hegels Rezension von neuem auf dem »Unterschied« des Sprungs zu insistieren, von dessen spekulativer Dialektik eines Besseren belehren lassen sollen, nachdem er sich früher auf die Seite Kants, Fichtes oder Schellings, nach Hegels eigener Überzeugung offenkundig völlig zu Recht, nicht geschlagen hatte? So muß man eine Sache wohl beurteilen, die nun ohne diese Korrektur im Differenzgefälle zwischen dem epochemachend »Geistreichen« einerseits und dem wissenschaftlich zu sich gebrachten »Geist« andererseits zu interpretieren ist. »Denn sosehr das Geistreiche der Philosophie selbst nur

[24] Ibid., S. 240.
[25] Zweiter Brief an Köppen, ibid., S. 255.
[26] Ibid., S. 251.
[27] *Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band*, Werke 4, S. 438.
[28] Ibid., S. 446.
[29] Ibid., S. 455.

das Spekulative zu seiner inneren, aber verborgenen Triebfeder hat, sosehr vermag dieses, wo es als Spekulatives sein soll, nur in der Form des Begriffs offenbar zu werden. Wenn die Dämmerung des Geistreichen darum lieblich ist, weil das Licht der Idee in derselben scheint, so verliert sie dies Verdienst da, wo das Licht der Vernunft leuchtet, und was ihr gegen dieses eigentümlich zukommt, ist dann nur die Dunkelheit.«[30] Daß diese von Hegel bezeichnete direkte, im wahrsten Sinne aufhebende Beziehung zwischen Jacobis Philosophie und seiner eigenen »Wissenschaft der Logik« keineswegs für einen Tribut an die literarische Form der Rezension zu halten ist, macht im übrigen ein paralleler Blick auf Hegels *Enzyklopädie* deutlich. Bevor nicht die »Stellungen des Gedankens zur Objektivität« verhandelt sind, kann die Logik nicht beginnen: die dritte und letzte dieser »Stellungen« nach der Metaphysik, dem Empirismus und der Kritischen Philosophie ist aber das »unmittelbare Wissen«, das sogleich im Rekurs auf Jacobis *Spinozabriefe* vorgestellt wird und dessen Aufhebung dann den eigentlichen Anfang der Logik eröffnet. »Man fühlt sich immer verlassen«, schreibt Hegel schließlich anläßlich von Jacobis Tod im Jahr 1819 in einem Brief an Niethammer, »je mehr dieser alten Stämme, zu denen [man] von Jugend an hinaufgeschaut hat, eingehen. Er war einer von denen, die einen Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit sowie der Individuen formierten und die für die Welt, in der wir uns unsere Existenz vorstellen, einer der festen Halte waren.«[31]

In Wirklichkeit jedoch hätte Jacobi auch in diesem Falle einer Übernahme der Position Hegels einen gewaltigen Fehler gemacht. Konnten die bislang skizzierten Umstände der internen Logik idealistischen Streits, in deren Vollzug sich der Streit *gegen* Jacobi zugleich als ein je *mit* Jacobis »Wendepunkt« geführter Streit untereinander präsentiert, bereits Zweifel an der Triftigkeit der Heideggerschen Diagnose wecken, daß Jacobi mit dem *Denkmal* Schellings »wie man sagt ›erledigt‹« war, so verstärken sich solche Bedenken angesichts der lange nach Jacobis Tod vom Autor des *Denkmals* selbst gehaltenen »Münchener Vorlesungen« *Zur Geschichte der neueren Philosophie.* Ganz und gar auffällig, indem es sich doch um eine »Geschichte« handeln soll, rückt zuallererst die anachronistische Plazierung Jacobis in den Blick, die allerdings an Hegels völlig analoges Verfahren sofort erinnert: der geschichtliche Ort Jacobis nämlich wird von Schelling als ein Ort *nach* Hegel, insofern als ein Ort nach der Bewegung der ganzen, mit Descartes einsetzenden »neueren Philosophie«, Schellings eigene frühere Philosophie eingeschlossen, und zugleich damit als ein Ort unmittelbar *vor* dem Ein-

[30] Ibid., S. 454. Dieser Metaphorik hatte sich im übrigen viel früher auch schon Mendelssohn bedient, um sein buchstäbliches Unverständnis von Jacobis *Spinozabriefen* darzutun: »Ich vermisse allenthalben deutliche Worterklärungen, Bestimmtheit der Begriffe; mir schwebt alles wie in der Dämmerung mit schwankenden Umrissen vor den Augen.« (*An die Freunde Lessings*, in: Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. v. M. Thom, Berlin 1989, S. 499)
[31] Brief v. 26.3.1819, in: Briefe von und an Hegel, vier Bände, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 3. Aufl. 1969, Band II, Nr. 355, S. 213.

gang zu Schellings positiver Philosophie angegeben. Weit davon entfernt also, daß Jacobis Position, die »liebliche Dämmerung des Geistreichen«, im Lichte Hegelscher Logik nunmehr und längst als »Dunkelheit« sich manifestiert hätte, hatte er vielmehr »den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig seyn sollen, allein zu wissen der Mühe werth halten können, nur einen leidigen Ersatz bieten, ein Wissen, in welchem das Denken nie über sich selbst hinauskommt und nur innerhalb seiner selbst fortgeht, während wir eigentlich *über* das Denken hinaus verlangen, um durch das, was *höher* ist als das Denken, von der Qual desselben erlöst zu werden«[32].

Schellings Sätze klingen gerade so, als hätte er sich nicht allein an Jacobis bereits in den *Spinozabriefen* formulierte These erinnert, daß der »schneidende Unterschied meiner Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der mehresten meiner philosophischen Zeitgenossen [...] darin [liegt], daß ich kein *Cartesianer* bin« (Spin XXIV): »Vielleicht sind wir der Periode nahe, wo es möglich seyn wird, eine sehr lehrreiche Geschichte des berühmten Cartesianischen Axioms zu entwerfen.« (ibid., XXV) Vielmehr klingen sie auch gerade so, als hätte er Jacobis im Brief an Neeb ausgesprochene Bekräftigung des »Unterschieds zwischen Hegel und mir« – daß er selber springe, wo Hegel »auf einem *nur noch höheren*, aber gleichwohl *demselben* (also im Grunde auch nicht *höheren*) Wege des *Gedankens – ohne Sprung*« zu einem »System der Freiheit« zu gelangen suche – unmittelbar vor Augen gehabt. Ein Indiz dafür, daß die bezeichnete Logik idealistischen Streits keine philologische, sondern eine der Logik der Sache selber ist. Indessen sind Jacobis vor einem halben Jahrhundert publizierte *Spinozabriefe* nicht nur auf anachronistische Weise jünger als Hegels, die »neuere Philosophie« in sich zusammenfassende *Wissenschaft der Logik*, indem sie deren Standpunkt gleichsam immer schon aufgehoben haben, anstatt umgekehrt, wie Hegel meinte, von ihm aufgehoben zu werden. 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 *Göttlichen Dingen* seinerseits gegen Schelling gerichtet und damit – Ironie der Geschichte – das *Denkmal* Schellings und dessen These, daß Jacobi, sich der »verächtlichen Mittel der Consequenzmacherei« bedienend[33], eben deshalb springend nicht »von der Stelle« komme, provoziert hatte.

Allerdings bedürfte es des Unternehmens der positiven Philosophie, eines Projekts, das Schelling seit seinem *Denkmal* das Projekt eines »wissenschaftlichen Theismus« nennt[34], nun gar nicht, wenn dieses Manko andererseits nicht immer

[32] SW X, S. 169.
[33] SW VIII, S. 34.
[34] Ibid., S. 55.

noch bestünde und die Frage, wie »von der Stelle« zu kommen sei, nicht immer noch offen wäre. So wenig wie Hegel ändert mithin auch der späte Schelling seine Überzeugung, daß der Sprung nicht etwa zwingend und »unvermeidlich«, sondern im Gegenteil zu vermeiden ist. Genau deshalb aber wird Jacobi, der nun einmal glaubte, sich anders nicht »aus der Sache« heraushelfen zu können, analog zu Hegels Metaphorik des Übergangs von der Dämmerung zum Licht zu einem Grenzgänger, dessen Intentionen jetzt indes über Hegel hinausweisend durch Schelling zu sich gebracht werden. »Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche *Wüste* lag, und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, *der* große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen unfreiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen *konnte*, auch nicht voraussagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.«[35]

Eine »öde, unerquickliche Wüste«: so sieht die Landschaft schließlich aus, in der der Außenseiter Jacobi sich offenbar als einziger nicht täuschen ließ, während sein Sprung die Qualität eines unfreiwilligen Prophetentums dann hat, wenn man aus dem auf anderen Wegen erreichten gelobten Land auf ihn als eine Bewegung zurückblickt, die immerhin in die richtige Richtung weist – auch wenn sie selber nicht »von der Stelle« kam. Ist damit aber die Geschichte nun zu Ende und die Antwort auf die Frage nach dem Standpunkt endlich gefunden, den Jacobi hätte beziehen müssen, wenn dies denn – sowohl seiner Lebenszeit als auch seiner eigenen Verstocktheit nach – nur möglich gewesen wäre?

In Wahrheit ist die Geschichte natürlich nicht zu Ende. Mit der Frage Kierkegaards nach dem »Erfinder des Sprungs« kehrt sie vielmehr und im wahrsten Sinne in ihren Anfang zurück. Ein verblüffender, aber der inneren Logik der ganzen Geschichte doch zutiefst entsprechender und sie zugleich nun über den Horizont der idealistischen Epoche hinaustreibender Umstand: seine Kritik an Hegels System und seine Enttäuschung über Schellings Berliner Vorlesungen über die »Philosophie der Offenbarung«[36] im Rücken, wendet sich Kierkegaard von

[35] SW X, S. 182.
[36] Vgl. dazu den Anhang III zu der von M. Frank edierten sogen. Paulus-Nachschrift der *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt/M. 1977, S. 452ff.

neuem eben dem Text, dem Gespräch zwischen Lessing und Jacobi, zu, der das Skandalon des Sprungs ursprünglich dokumentiert, um ihn nun aber in geradenwegs entgegengesetzter Absicht zu lesen. Denn nicht mehr gilt es den Sprung unter Aufbietung aller Künste zu vermeiden – für Kierkegaard geht es im Gegenteil darum, das, was Skandalon ist, in seiner »Unvermeidlichkeit« auch möglichst skandalös auszuführen.

Und was, wenn Jacobi nicht Kierkegaard ist, hat es auf sich mit der Position, die er nun tatsächlich selber eingenommen hat?

II. Dasselbe Problem anders: Annäherungen an die Struktur, die Sache und den Text

1. Überlegungen zur Topographie des Sprungs

»Bei mir ist gar nicht die Rede von einem Kopfunter hinabstürzen von einem Felsen in einen Abgrund, sondern von einem, von ebenem Boden aus, sich über Felsen und Abgrund Hinwegschwingen und jenseits wieder fest und gesund auf die Füße zu stehen kommen.« Nimmt man Jacobis Wort über den »kecken Springern« abzusehenden »Umschwung in der Luft« von neuem in den Blick, dann bedarf es nicht viel, um einzusehen, daß durch diese nicht von ungefähr, nämlich der *Figur* des Sprungs ganz entsprechend *in Szene* gesetzte Denklandschaft der Weg eines *linear* strukturierten Prozedere sicherlich nicht hindurchführen wird. Insofern gilt es zunächst einmal einige grundsätzliche Überlegungen zur Struktur der Philosophie Jacobis anzustellen, die im Ausgang von seiner späteren Inszenierung durchaus buchstäblich als der Versuch einer topographischen Orientierung zu verstehen sind.

Über den konkreten Anlaß hinaus entscheidend ist offenbar zuallererst die Korrektur eines »fatalen« Mißverständnisses – so als bestünde das Interesse des Sprungs am Ende darin, sich kopfunter ins Bodenlose zu werfen. Für ganz und gar abwegig jedoch muß man dieses Mißverständnis, das ja auch viel früher schon in Schlegels Rede vom »Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit« zum Vorschein kommt und nicht weniger die These Kants über die »Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei« stimuliert, jedenfalls auf Anhieb nicht halten: denn immerhin wird ja die Möglichkeit, ein Hindernis, das wie und warum auch immer das Fortschreiten auf ebenem Weg verstellt, vielleicht auch in aufrechter Haltung überspringen zu können, von Jacobi von vornherein erst gar nicht ins Auge gefaßt. »Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf«, so lautet die einschlägige Passage im Gespräch mit Lessing. »Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten eben keine sonderliche Lust zu finden.« (Spin 27) Unter einem Sprung kann man sich mancherlei und vor allem Harmloseres denken: hier aber kommt es offenbar auf das provokative und darum nicht von ungefähr auch Mißverständnisse provozierende Exerzitium eines zumindest vorübergehenden »Kopf-unten« wesentlich an, um sich »von einer Stelle« zu retten, an der ein gangbarer Weg, so scheint es, nicht weiterführt.

Indessen muß man die Bewegung, die hier gemeint ist, anstatt sie in der Hälfte abzubrechen, in Wahrheit auch zu Ende bringen. Und so besehen ist andererseits klar, daß der, der es bei einem bloßen »Kopf-unten« nun auch schon bewenden lassen möchte und dabei sei es zustimmend oder abwehrend der Auffassung ist, eben dies liege auch in Jacobis eigenen Intentionen, nicht so sehr der gymnastischen Praxis ermangelt als vielmehr von vornherein nicht richtig hingeschaut hat.

So wie Lessing mit seiner prompten Antwort: »Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen« (Spin 27f.), hätte er sich mithin längst vom Exempel »kecker Springer« darüber belehren lassen können, was eigentlich ein »Salto mortale« ist und was nicht: nämlich kein tödlicher Sturz kopfunter in den Abgrund, sondern das nicht ganz ungefährliche Kunststück eines »Umschwungs in der Luft«, dessen Gelingen gerade im Gegenteil davon abhängt, den drohenden Abgrund zu überspringen, um im Vollzug des Sprungs von neuem festen Boden unter den Füßen zu gewinnen.

Mit dieser Korrektur, die die Provokation des »Kopf-unten« nicht zurücknimmt, aber sehr wohl auf der Durchführung der ganzen Übung insistiert, gerät nun aber im selben Moment, und das ist das zweite, eine ganz andere, im wahrsten Sinne *doppelbödig* zu nennende Topographie in den Blick: die Topographie zweier verschiedener, durch »Felsen und Abgrund« voneinander getrennter philosophischer Orte, deren einen man im Sprung verläßt, um den anderen »jenseits« wohlbehalten zu erreichen. So wenig mithin das Interesse darin besteht, sich kopfunter ins Bodenlose zu stürzen, so absurd wäre das ganze Unterfangen aber auch dann, wenn man mittels eines »Umschwungs in der Luft« justament an der Stelle wieder auf die Füße käme, von der man abgesprungen ist. Gerade dann jedoch, wenn man dieses eigentlich bewegende Interesse registriert, sich nicht »diesseits« aufhalten zu wollen, sich aber auch nicht in den Abgrund zu werfen, sondern vielmehr andernorts »jenseits« festen Boden zu gewinnen, ist mit der Bewegungsrichtung des Sprungs, die sich aus seinem Vollzug selber ergibt, schließlich noch ein drittes Moment ins Auge zu fassen: die keineswegs triviale Voraussetzung nämlich, daß man sich, um an den andern Ort gelangen zu können, notwendig zunächst einmal auf der Stelle befinden muß, von der aus man wegspringt. Nicht trivial ist diese Voraussetzung deshalb, weil sich mit ihr die beiden voneinander getrennten Orte doch als auf spezifische Weise miteinander verbunden präsentieren – das »jenseits« kommt nur von »diesseits« aus betrachtet in Sicht. Oder anders formuliert: davon, sich angesichts des eigentlichen Interesses den ganzen Aufwand des Sprungs womöglich ebensogut auch ersparen zu können, um von vornherein gleichsam immer schon da zu sein, ist nicht die Rede.

Die Ausführung eines den Gang auf ebenem Boden radikal unterbrechenden »Kopf-unten«, in dem sich der vorübergehende Verlust der Bodenhaftung als eine veritable *Umkehrung* vollzieht, das damit verbundene Ziel, an einem *anderen* Ort von neuem festen Boden zu gewinnen, und die in dieser Bewegungsrichtung des Sprungs sich anzeigende Voraussetzung schließlich, der zufolge es das zu erreichende »jenseits« nur in seiner *negativen Bezogenheit* auf eine zunächst »diesseits« eingenommene Stellung geben kann: diesen Strukturmerkmalen seiner Philosophie kann man in einem nächsten Schritt nun mit Jacobi selbst einen Namen geben. Denn genau diese durch die Umkehrung des Sprungs getrennte und zugleich aufeinander bezogene Doppelbödigkeit seiner Position ist gemeint, wenn er im Kontext der *Spinozabriefe* von »meinem Spinoza und Antispinoza«

spricht. Nichts anderes ist aber auch dann gemeint, wenn diese Logik des »Spinoza und Antispinoza« im späteren *Brief an Fichte* nunmehr in den Kontext des idealistischen Denkens übersetzt und in ihm wiederholt wird, dann also, wenn Jacobi hier von zwei verschiedenen Philosophien, von »*Allein*-Philosophie« (III, 15) und »*Unphilosophie*« (III, 9) spricht, die, wie es ausdrücklich heißt, »durch den höchsten Grad der Antipathie miteinander in Berührung kommen« (III, 15). Formulierungen, die alle miteinander nicht weniger als die eingangs zitierte Inszenierung selbst zu verstehen geben, daß Jacobi bis in die sprachliche Darstellung hinein, durch den bezüglichen Negationssinn der Präpositionen des »Anti« und des »Un«, sein durch den Sprung artikuliertes doppelbödiges Unterfangen ganz bewußt reflektiert.[1]

*

Von den Motiven dieser höchst eigenwilligen Disposition wird bald zu sprechen sein. Unterdessen aber schärfen sich ihre Implikationen und Konsequenzen noch, wenn man sieht, daß Jacobi sich im Zuge seiner antipathischen Sympathie zwischen den Orten »meines Spinoza und Antispinoza«, zwischen »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie«, nicht allein gegen einen schwärmerischen Absturz ins Bodenlose verwahrt, sondern in eins damit auch zwei andere und eigentlich vertraute Möglichkeiten radikal konterkariert. Die Möglichkeit nämlich zum einen, sich *allein* auf dem Boden der *Philosophie* zu bewegen und sich an diesem Ort dann auch an der gängigen Praxis der Philosophen zu beteiligen, durch kritische Überbietung oder Widerlegung ihrer Positionen die philosophischen Fundamente stets aufs neue zu vermessen und mit allerlei Sicherungsmaßnahmen wie

[1] Obwohl die Rede von einer »philosophie de la foi« problematisch ist, hat Gilbert Kirscher in einem wenig beachteten Beitrag auf diese Struktur sehr deutlich hingewiesen: »La philosophie de la foi est essentiellement négative, et c'est pourquoi elle est historienne. [...] En ce sens, elle existe *contre* et *après* ce qu'elle critique, elle est historiquement médiate et résultat, bien qu'elle soit elle-même une philosophie de l'immédiat, de l'originaire.« (»La conception de l'histoire de la philosophie de F.H. Jacobi«, in: K. Hammacher (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt/M. 1971, S. 237-251, S. 238)
Mit der Rede von der »Doppelphilosophie« Jacobis stellt Dieter Henrich heraus, daß man sich über Jacobis Denken allerdings nur in der Berücksichtigung beider Seiten verständigen kann (»Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken«, in: ders. (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, München 1993). An der der nachkantischen Rezeption Jacobis verpflichteten These Henrichs, wonach »der Optionszwang zwischen den Polen der Doppelphilosophie in der Aufmerksamkeit und Einsicht des Philosophen hinter die Verständigung über den einen Grund zurück[tritt]« (ibid., S. 26), wird jedoch die Differenz der hier angestellten Überlegungen im weiteren kenntlich werden.

auch immer neu und anders zu begründen, um die Wege auf diesem Boden jedenfalls gangbar zu halten. Und die Möglichkeit zum anderen, sich demgegenüber, sei es in völliger Indifferenz, sei es in ausdrücklicher Distanz zur Philosophie von vornherein auf dem Boden der *Nicht-Philosophie* aufzuhalten, um folglich an diesem Ort die Überzeugungen des natürlichen oder religiösen Bewußtseins geltend zu machen, die per se ganz anderen Quellen als denjenigen einer philosophischen Vergewisserung entspringen und zu ihrer Rechtfertigung der Philosophie somit auch gar nicht bedürfen. Daß indes weder aus der Perspektive der Philosophie noch aus der der Nicht-Philosophie betrachtet jeweils ein »Salto mortale« zu veranstalten ist, um »von der Stelle« zu kommen, daß ein solches Ansinnen hier vielmehr als eine ganz unsinnige Zumutung empfunden werden muß, liegt ohne weiteres auf der Hand: genau deshalb aber hat Jacobis Unternehmen, dessen »unphilosophischen Eigensinn« er wohl nicht umsonst als »tollkühn« unterstreicht (III, 43), mit diesen beiden im Rahmen des Üblichen sich haltenden Möglichkeiten auf folgenreiche und gleichsam doppelt irritierende Weise auch nichts zu tun. Denn während die Abgrenzung seiner Position dem nicht-philosophischen natürlichen oder religiösen Bewußtsein gegenüber allein schon dadurch zustandekommt, daß die Bewegung des Sprungs notwendig verlangt, zunächst einmal ausdrücklich auf dem Boden der Philosophie selber zu stehen, um von hier aus allererst dessen negativ bezügliches *un*-philosophisches, auf *nicht*-philosophische Ressourcen der Vergewisserung also gerade nicht mehr unmittelbar vertrauendes »jenseits« zu erreichen, zeigt sich die Abgrenzung der Philosophie gegenüber umgekehrt darin, im Vollzug des Sprungs eine Kritik zu artikulieren, die, so wie sie den Ressourcen des nicht-philosophischen Bewußtseins nicht mehr unmittelbar vertraut, offenkundig ebensowenig darauf vertraut, durch eine veränderte Begründung des philosophischen Bodens selbst noch einmal hinterfangen und zu einer neuen philosophischen Position womöglich fortbestimmt werden zu können.

Mit dem »Eigensinn« seiner antipathischen Sympathie zwischen »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie«, indem er also weder einen nicht-philosophischen Standpunkt vertritt oder gar restituiert noch aber auch die Gestalt einer anderen Philosophie konzipiert[2], stößt Jacobi in der Umkehrung seines »Kopf-unten« mithin beide, Philosophen wie Nicht-Philosophen, vor den Kopf: für ein wirkliches Verständnis seiner Überlegungen und der stets ex negativo operierenden Weise seiner Argumentation kommt es in der Tat ganz entscheidend darauf an, diesen Umstand von Anfang an möglichst scharf im Auge zu halten. Denn abgesehen davon, daß sich aus dem Versuch, in seiner Denklandschaft zunächst einmal eine topographische Orientierung zu gewinnen, von selbst schon die Folge ergibt, über den Ort, an den Jacobi hinspringt, keinesfalls sprechen zu können, ohne nicht vorher zu bedenken, von wo aus er denn eigentlich wegspringt, wird man sich auch

[2] Das unterscheidet Jacobis Ansatz trotz mancher Parallelen demnach auch strukturell von demjenigen Vicos: eine *Neue Wissenschaft* wird hier nicht in Aussicht genommen.

sehr wohl davor hüten müssen, an die je geäußerten Sätze die vertrauteren Maßstäbe philosophischer oder nicht-philosophischer Vergewisserung anzulegen und somit vieles, nur weil es womöglich so ähnlich klingt, für eine aus den Quellen des natürlichen oder religiösen Bewußtseins gespeiste Rede zu halten, mit der es sich doch gemäß des Topos der »Unphilosophie« und somit der ganzen Verfassung nach durchaus anders verhalten muß. Solange man mit anderen Worten etwa meint oder als die Meinung Jacobis unterstellt, es seien irgendwelche Sicherheiten existentieller Selbstverständigung unabhängig davon zu behaupten, ob sie philosophischer Reflexion ausgesetzt werden oder nicht, hat man die Probleme, die Jacobi selber tatsächlich bewegen und aus denen er sich durch seinen Sprung an den Ort der »Unphilosophie« »herauszuhelfen« sucht, ohne Zweifel noch gar nicht im Visier. Ein sprechendes Indiz für diese verdoppelte Irritation zeigt sich etwa ganz konkret in dem Umstand, daß Jacobi sich in ein und derselben Schrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* sowohl mit Claudius als auch mit Schelling auseinandersetzt, ohne dabei die strukturellen Hinsichten seiner Kritik modifizieren zu müssen.[3]

Daraus aber folgt schließlich auch, daß man sich nicht weniger davor hüten muß, sich Jacobis Position in der Spiegelung anderer, vor allem zeitgenössischer Positionen verständlich zu machen, die nicht wie er selbst im Rahmen einer dergestalt eigensinnig verfaßten, doppelbödigen Topologie agieren. Und dies festzuhalten ist um so wichtiger, als sich ein solches Verfahren angesichts seiner ja stets in Beziehung auf andere Positionen geschriebenen Texte und ihrer überall hin ausstrahlenden Wirkmächtigkeit einerseits und dem im Zuge vertrauterer Muster nicht von ungefähr entstehenden Eindruck andererseits, daß jede andere Position sich offenbar eindeutiger und klarer zu artikulieren weiß als seine eigene und folglich auch so etwas wie einen eindeutigen Schlüssel für diese selbst in die Hand zu geben scheinen müßte, förmlich aufdrängt. Bei genauerem Hinsehen und vor allem dann, wenn man sich nicht von vornherein auf eine bestimmte Lesart beschränkt, muß man jedoch unter Zuhilfenahme dieses Verfahrens letztlich in eine nur um so größere Verwirrung geraten, da alle diese Interpretationen Jacobis doch stets mehr über die jeweils eingenommene Perspektive ihrer Autoren selbst und deren Versuch verraten, sich mit ihren eigenen Mitteln einen bekannten Reim auf eine Position zu machen, die so merkwürdig ungereimt provoziert. So etwa dann, wenn Mendelssohn in Gestalt Jacobis zunächst einen Anhänger Spinozas (Spin 77), wenig später aber dann einen »christliche[n] Philosoph[en]« am Werke sieht, der sich im »Rückzug« unter die sichere »Fahne des Glaubens« bloß einen »Zeitvertreib« daraus macht, den »Naturalisten zu necken« (Spin 91); während sich Jacobi im selben Moment der religiös konnotierten Anmahnung Hamanns

[3] Vor diesem Hintergrund müßten nicht zuletzt auch Jacobis Romane zu lesen sein: alles andere nämlich als Erzählungen aus dem »unmittelbaren« Leben, führen ihre Protagonisten ganz im Gegenteil die antipathische Sympathie zwischen »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie« auf höchst reflektierte Weise im Leben selber vor.

gegenüber, sich ohne »Grübeley«[4] an den »Baum des Lebens« zu halten, gerade umgekehrt mit der These verteidigen muß, daß »zu höherem Leben nie anders als durch höhere Erkenntniß hinauf gestiegen wird«[5]; um wiederum anders von Fichte schließlich zu erfahren, daß dieser ihn – unangesehen dessen, ihn für den »tiefsten Denker unsrer Zeit [...] weit über Kant« zu halten[6] – nach der Lektüre des Sendschreibens mit seiner im Sprung bezogenen »Unphilosophie« nun ausgerechnet eines »Enthusiasmus des Lebens« »in Verdacht« hat, »der es ihm unheimlich macht, auch nur zum Versuche vom wirklichen Leben zu abstrahiren«[7]. Wie sollte man sich in diesem Verwirrspiel der Interpretationen zurechtfinden?

Tatsächlich läßt sich dieses aussichtslose Herumdrehen im Kreise, in dem Jacobi abwechselnd als religiös oder zu wenig religiös, als zu spekulativ oder zu wenig spekulativ erscheint, nur dann anhalten und seinerseits als ein aufschlußreiches Moment seiner Wahrnehmungs- und Wirkungsgeschichte selbst dechiffrieren, wenn man im Sinne der topographischen Orientierung dreierlei auseinanderhält: den Umstand zum einen, daß Jacobi selbst in Gestalt der doppelbödigen Beziehung zwischen »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie« einen Standpunkt vertritt, der die eindeutige Alternative zum andern zwischen den Standpunkten der Philosophie und der Nicht-Philosophie radikal durchkreuzt, um damit drittens schließlich immer dann, wenn man seine Position nicht aus dem »Eigensinn« ihrer genuinen Sprungbewegung, sondern aus den beiden anderen und zunächst einmal wohl auch näherliegenden Perspektiven zu begreifen sucht, notwendig wie die Verabschiedung des Lebens im Namen der Philosophie oder wie die Verabschiedung der Philosophie im Namen des Lebens oder – angesichts beider Möglichkeiten zugleich – überhaupt wie ein unfaßliches Vexierbild sich darstellen muß. In Schellings *Denkmal* findet man diese eigentümliche Unfaßlichkeit Jacobis im übrigen treffend beschrieben, bevor sie dann im Bild des jämmerlich nicht »von der Stelle« kommenden Sprungs gleichsam an einen gänzlich *ortlosen* Punkt gebannt wird. »Offenbar«, so heißt es da nämlich im Moment des Übergangs vom Versuch einer »wissenschaftlichen« Widerlegung Jacobis zur »allegorischen« Inszenierung seines Sprungs, »macht das Wissenschaftliche nur den geringsten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendsten aber die *Kunst*, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten versteht, mit geringen und fast nicht der Rede werthen Begriffen sich eine solche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er sie nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet.«[8] Jacobi als ein wendiger *Fechtkünstler*, der im Wirbel des von ihm entfachten Gefechts selber nicht und mit dem schweren Geschütz

[4] Brief Jacobis an Hamann v. 11.1.1785, in: Johann Georg Hamann, Briefwechsel, hg. v. A. Henkel, vierter Band, Wiesbaden 1959, Nr. 797, S. 321.
[5] Ibid.
[6] Brief an Reinhold v. 8.1.1800, in: Streitsachen 2.1, S. 65.
[7] Brief an Jacobi v. 22.4.1799, in: Fichte, GA, Briefeband 3, Nr. 441, S. 335.
[8] SW VIII, S. 89.

der Wissenschaft schon gar nicht zur Strecke zu bringen ist: dieses Bild trifft den wahren, in der Beweglichkeit des Sprungs angezeigten Sachverhalt allerdings bedeutend besser als die dann folgende »Vision« eines plump mißlingenden »Salto mortale«, dem die nach dem ersten Bild eigentlich getroffene Geisteswelt nur mehr als indigniertes Publikum beiwohnt.

*

Wie und warum aber kommt Jacobi auf seine »eigensinnige«, die gängigen Perspektiven durchkreuzende Konzeption? »Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden [...] nicht geschrieben um Ein System durch das Andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauches darzuthun« (IV/1, XXXVII): mit dieser im spätesten Rückblick formulierten und darum um so aufschlußreicheren Bemerkung wird vor dem Hintergrund des bisher über Jacobis philosophische Topographie Gesagten kenntlich, was man das *strukturbildende Motiv* seiner Überlegungen nennen könnte. Denn in der Tat ist Jacobi, indem er bis zuletzt von der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs überzeugt ist, in eins damit auch bis zuletzt von der Triftigkeit zweier anderer Sachverhalte überzeugt, die gleichwohl nur zwei Aspekte desselben darstellen.

Wenn es nämlich in der Verfassung der Sprungbewegung selber liegt, den Ort, von dessen »Stelle« es wegzuspringen gilt, zunächst einmal doch bezogen haben zu müssen, dann bedeutet dies Jacobi zufolge zum einen, sich dabei nicht irgendwie auf philosophischem Boden überhaupt, sondern sehr präzise auf dem »ebenen« Boden der Philosophie *Spinozas* zu bewegen. Die Rede von »meinem Spinoza und Antispinoza« ist mithin nicht als so etwas wie eine vage Formel zu verstehen[9], in der unter dem Titel des »Spinozismus« lediglich stellvertretend beschworen würde, was eigentlich und wie auch immer auf Gestaltungen der Philosophie im allgemeinen zielt – mit der Folge, daß sich die Abmessungen der »Allein-Philosophie« demnach auch weiter erstrecken würden als die der Philosophie Spinozas selbst. Vielmehr liegt die Pointe Jacobis, die von Anfang an für Aufregung sorgt, sich aber im Kontext des idealistischen Denkens erst richtig zuspitzt, genau umgekehrt darin, die Abmessungen beider paradigmatisch zu identifizieren. Mit den Worten Lessings gesagt: »Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.« (Spin 24) Jedenfalls dann nicht, wenn man, wie es im Interesse des Philosophen wohl liegen muß, das philosophische Geschäft »bündig« (ibid.) betreiben will. Keiner hat darum Spinoza »gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er

[9] Auch nicht als ein »wabernde[s] Ideenrepertoire« (Hermann Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel*, Frankfurt/M. 1979, S. 34).

so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: ... non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam, *sed veram me intelligere scio*. – Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben.« (Spin 38f.) Die hier zum Ausdruck gebrachte Bewunderung ist unbedingt ernst gemeint: in der Konsequenz »bündigen« Denkens kommt man keinesfalls umhin, die »Parthie des Spinoza« zu nehmen, solange von »spekulativer Philosophie gegen spekulative Philosophie, oder richtiger, von *reiner Metaphysik* gegen *reine Metaphysik* die Rede« ist (Spin 234).

An diese These schließt sich aber der zweite Aspekt nun unmittelbar an. Denn wenn es so ist, daß auf dem Boden konsequent rational verfahrender Philosophie zu stehen, dasselbe bedeutet wie die »Partie des Spinoza« nehmen zu müssen, dann ist davon der Gedanke der »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« gar nicht mehr zu trennen. Wäre Spinozas Philosophie nämlich »überwindlich«, gäbe es mit anderen Worten hier die üblicherweise praktizierte Möglichkeit der Kritik oder Widerlegung auf philosophischem Boden selbst, dann wäre die *Ethik* schlicht nicht das, wofür man sie doch halten muß: das Paradigma »reiner Metaphysik«, das mit den Grundlagen rationaler Anstrengung auch ihre Reichweite und folgerichtigen Ergebnisse zwingend auf den Punkt bringt. Der Versuch mithin, dem zum Trotz Spinoza mit philosophischen Mitteln, den Mitteln des »logischen Verstandesgebrauchs«, selber noch einmal überbieten zu wollen, kann so besehen nur zweierlei heißen: entweder bringt man dann auf diese Weise eine Philosophie zuwege, die die Spinozas in Wahrheit *unterbietet*, indem der Versuch ihrer Kritik nun genau die Konsequenz vermissen läßt, die an der *Ethik* so besticht und den »unabläßigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren« auch wieder zurückführen wird (Spin 224); oder aber man hält das hier erreichte Rationalitätsniveau, um dann aber auch notwendig nichts anderes als das Denken Spinozas selbst *reformulieren* zu können, und habe es noch so sehr den Anschein, als sei etwas Neues erreicht. »Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über [ihn] gewinnen können.« (Spin 156)

Es gibt keine Position, die eine wirkliche Alternative zu Spinoza darzustellen vermöchte und doch zugleich im strengen Sinne philosophisch wäre: wenn es das Ziel seiner *Spinozabriefe* war, wie Jacobi rückblickend noch einmal betont, den Nachweis für diese These zu führen, dann ist mit der Behauptung der »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« indes nicht allein das Motiv dafür benannt, sich auf dem Boden der Philosophie ohne Einschränkung und schon gar nicht nur zum »Zeitvertreib« auf den Standpunkt Spinozas zu stellen und beides miteinander zu identifizieren. Vielmehr gerät damit im selben Augenblick – und zwar der Struktur nach und also nach wie vor noch ganz unangesehen dessen, was Jacobi der Sache nach dazu bewegen mag – auch das Motiv für seinen Sprung und die Überzeugung von dessen »Unvermeidlichkeit« in den Blick. Denn gewiß, so kann man den vorigen Gedanken noch einmal variieren, wäre der Aufwand, sich mit einem »Umschwung in der Luft« vom Boden Spinozas aus »über Felsen und Abgrund« hinweg an einen Ort »jenseits« zu katapultieren, von vornherein ein ganz unsinniges Unternehmen zu nennen, wenn es eine philosophische Alternative zu Spinoza tatsächlich geben könnte. Sofern seine Philosophie aber als das Paradigma »reiner Metaphysik« für »unüberwindlich« gelten muß, präsentiert sich der Sprung als die einzig verbleibende Möglichkeit seiner Kritik, gerade weil er sich nun seinerseits der Mittel des »logischen Verstandesgebrauchs« nicht nur nicht bedient, sondern sie im Vollzug des »Kopf-unten« vorübergehend ausdrücklich außer Kraft setzt, um damit umgekehrt betrachtet natürlich auch das einzig verbleibende Mittel aufzubieten, das im Rahmen der rationalen Konsequenz »reiner Metaphysik« selbst nicht schon absorbiert ist. Indes differenziert Jacobi sehr genau, wie man diese in der Umkehrung des Sprungs formulierte Kritik angesichts der logischen »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« in der Tat zu verstehen hat: die »Lehre des Spinoza« ist nämlich, so heißt es im Zuge der Auseinandersetzung mit Mendelssohn, »unwiderleglich«, »nicht *unwidersprechlich*« (IV/2, 198; vgl. IV/1, XL).

Widerlegung und *Widerspruch* sind demnach nicht dasselbe. Und nur deshalb ist es möglich, sich dem, was man mit den Mitteln des »logischen Verstandesgebrauchs« nicht widerlegen und dessen »Partie« man folglich auch seine Zustimmung mit Gründen nicht verweigern kann, andererseits sehr wohl kritisch zu widersetzen. Was aber heißt das? Wollte man festhalten, daß unter solchen Umständen Widerspruch anzumelden offenbar ein in höchstem Maße ›unlogisches‹, weil nun seinerseits gänzlich *unbegründetes* Unternehmen ist, so müßte man allerdings hinzufügen, daß es mit der von Jacobi hervorgehobenen wesentlichen Differenz zwischen logischer Widerlegung und alogischem, »Kopf-unter« artikuliertem Widerspruch eben genau darauf ankommt. Denn auf diese Weise stellt sich die im Vollzug des Sprungs formulierte Kritik an Spinozas »reiner Metaphysik« im wahrsten Sinne als eine *Übung* dar: als ein *Akt* des Widerspruchs, den man in dem Maße grundlos nennen muß, wie er selber nach dem »Satze des Grundes«, dessen Logik gemäß »alle philosophische Erkenntniß« zustandekommt (Spin XXII), bewußt nicht verfährt. Hinsichtlich einer Orientierung in der Denklandschaft Jacobis hat dies absehbar bedeutsame Konsequenzen.

Zunächst einmal liegt auf der Hand, daß der in einem solchen Akt des Widerspruchs springend erreichte Ort »jenseits«, der Ort des »Antispinoza«, sich tatsächlich nur als eine denkbar radikale, sich außerhalb der Kategorien innerphilosophischen Fortschreitens verstehende Alternative präsentieren kann. Eingedenk der Abgrenzung zur Nicht-Philosophie heißt dies zwar durchaus nicht »aller Philosophie den Rücken kehren« (Spin 39), wie Jacobi schon im Gespräch mit Lessing vermerkt. Aber es heißt eben auch nicht »Ein System durch das Andre zu verdrängen«: der Gedanke, angesichts der »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« eine alternative Philosophie nun ihrerseits *begründen* zu wollen, verbietet sich im grundlosen Akt des Widerspruchs von selbst. Folglich »wagte« Jacobi es, um den zentralen Passus im *Brief an Fichte* noch einmal zu zitieren, »auf diese Weise mit einem Salto mortale nicht sowohl seine Philosophie zu begründen, als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn, der Welt, tollkühn, vor Augen zu

legen«. Aus dieser Perspektive der »Unphilosophie« betrachtet, verwundert es darum auch gar nicht, die »Geschichte der Philosophie«, so als schaue man wie ein interessierter, aber am Spiel selbst nach dem Sprung nicht mehr beteiligter Zuschauer auf die Bühne, als ein »sonderbare[s] Drama« bezeichnet zu sehen: »Dieses sonderbare Drama, hat es eine Katastrophe, einen Ausgang; oder reihen sich nur immer neue Episoden an?« (I, 252)

Zum zweiten aber schärft sich mit der Differenz von Widerlegung und Widerspruch auch der Sinn des bezüglichen Negationsverhältnisses zwischen den beiden Orten des »Spinoza und Antispinoza«, von »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie«. Denn wenn es sich hier um ein *Verhältnis des Widerspruchs* handelt, das sich im Unterschied zu den Mitteln des »logischen Verstandesgebrauchs« nur im praktischen Vollzug eines Aktes selber konstituiert, dann kommt nicht allein, wie früher gesagt, das »jenseits« nur von »diesseits« aus besehen in *Sicht*: genau genommen *gibt* es dann vielmehr den jenseitigen Ort auch nur in dem Maße, wie man tatsächlich springt. Mit anderen Worten hat man es, die Differenz zwischen logischer Widerlegung und widersprechendem Akt in Rechnung stellend, in Gestalt der negativen Bezüglichkeit Jacobischer Topographie keineswegs mit einem verständigen *Reflexionsverhältnis* zu tun, dem man sich von einem dritten Ort aus gleichsam gegenüberstellen könnte, sei es, um die beiden Standpunkte in ihrem wechselseitigen Ausschluß gegeneinander abzuwägen, sei es, um die durch »Felsen und Abgrund« markierte Entgegensetzung in einem neuen spekulativen Gang womöglich zu verbinden. Nicht zuletzt im Blick auf Hegels Reflexionskritik, die zweifellos für wesentlich raffinierter zu halten ist als der Verdacht eines schwärmerischen Sturzes kopfunter in den Abgrund, ist dieser Punkt ganz entscheidend im Auge zu behalten.

Schließlich bleibt mit der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch noch ein drittes Moment zu bedenken, das allerdings bereits ganz zu Anfang, in der respektvoll-ironischen Weigerung Lessings, den »Salto mortale« auszuführen, zum Vorschein kam: so wie man nämlich den Sprung niemand abnehmen kann und jeder selber springen muß, so kann es auch evidentermaßen keine Nötigung zu seiner Ausführung geben. Es wäre schlicht ungereimt, den Akt des Widerspruchs, für den als das einzige Mittel, »von der Stelle« zu kommen, gerade seine Unbegründetheit im Rahmen des »logischen Verstandesgebrauchs« spricht, selber noch einmal durch die Angabe von Gründen verbindlich machen und damit den zu überspringenden Abgrund in Wahrheit in einen »ebenen« Boden verwandeln zu wollen. Insofern ist es der jeweiligen »Entscheidung« (III, 383) überlassen, vom Boden der »reinen Metaphysik« an den Ort des »Antispinoza« wegzuspringen oder nicht.[10]

Alle drei benannten Momente, vor allem aber das letztere, lassen das unphilosophische Exerzitium des Sprungs über den »Eigensinn« hinaus, mit dem hier die

[10] Das Moment der Entscheidung hebt auch Karl Homann hervor (*F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München 1973, S. 138ff.).

gängigen Perspektiven von Philosophie und Nicht-Philosophie durchkreuzt werden, zwangsläufig als eigentümlich fragil erscheinen. Denn wenn es auch nicht um die Alternative geht, sich entweder auf dem Boden der Philosophie zu bewegen oder kopfunter in den Abgrund zu springen, sondern vielmehr um die ganz andere Alternative, angesichts der diagnostizierten »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« entweder konsequent die »Partie« Spinozas zu nehmen oder im nicht weniger konsequenten Widerspruch als der »Antipode von Spinoza« (Spin 29) »jenseits wieder fest und gesund auf die Füße« zu kommen, so kann doch keine Rede davon sein, daß sich dieser jenseitige Boden der »Unphilosophie«, den es nur gibt, wenn man ihn unbegründet, aus freien Stücken betritt, in derselben Weise abschreiten ließe wie derjenige der »Allein-Philosophie«. Im übrigen ist dies niemandem klarer als Jacobi selbst. Wer sich auf dem »ebenen« Boden der Philosophie bis an den Abgrund heranführen läßt und in wissentlicher Übernahme der Konsequenzen »reiner Metaphysik« den im Sprung zu beziehenden Ort »jenseits« für nichts weiter als eine bloße Fiktion hält und folglich bleibt, wo er ist, dem kann »die philosophische Gerechtigkeit [...] nichts mehr anhaben: denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen« (II, 320).

*

Was immer Jacobi mit seinem springend vollzogenen Wechsel an einen jenseitig »unphilosophischen« Ort sachlich im Sinn haben mag: eine Kritik, die sich der durch Spinoza paradigmatisch repräsentierten »Allein-Philosophie« im Akt eines buchstäblich fundamentalen Widerspruchs widersetzt und dabei ebenso »tollkühn« wie konsequent auf den Anspruch verzichtet, ihrerseits »streng philosophischen« Begründungskriterien Genüge zu tun, kann man schwerlich eine *immanente* nennen. Und doch handelt es sich zugleich um alles andere als eine lediglich *äußerliche* Kritik. Das Paradoxon, mit dem Jacobi in Gestalt der doppelbödigen Topographie seiner Denklandschaft konfrontiert, besteht vielmehr darin, daß anstelle eines externen Blicks gerade im Gegenteil die intimste Vertrautheit mit den Bodenbeschaffenheiten der Philosophie vorausgesetzt ist, um die »elastische Stelle« in diesem Boden überhaupt entdecken und zum entschiedenen Absprung nutzen zu können. Damit aber ist hinsichtlich der Topographie des Sprungs ein nächster wesentlicher Punkt zu bedenken: denn reden nicht eigentlich »die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde« (Spin 38)?

Gewiß hat man sich im philosophiegeschichtlichen Rückblick an die Tatsache längst gewöhnt, daß Jacobi mit der Publikation seiner *Spinozabriefe* – nach Hegels Worten »wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter«[11] – den

[11] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, S. 316f.

»toten Hund« zu neuem Leben erweckt und die sogenannte Spinoza-Renaissance in Deutschland auslöst.[12] Mit welch ungewöhnlichem »Eigensinn« Jacobi in Wahrheit aber auch hier, »diesseits« also, vorgeht, sieht man dann, wenn man seine überzeugte Rehabilitierung des zuvor nicht allein als atheistisch, sondern überdies als inkonsistent verrufenen Spinoza nicht sogleich aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte der *Spinozabriefe*, sondern allem voran aus der Perspektive der doppelbödigen Philosophie »meines Spinoza und Antispinoza« selbst betrachtet. Denn wenn es so ist, daß die Ausführung des »Salto mortale«, die Jacobi dem jeweiligen Nachvollzug exemplarisch anheimstellt, ihren spezifischen Sinn nur im *Absprung* von dem durch Spinoza »unwiderleglich« begründeten Boden der Philosophie gewinnt, dann kommt mit dieser These eine Voraussetzung ins Spiel, die im philosophischen Diskurs der Zeit zunächst einmal nichts weniger als selbstverständlich gelten kann. Ganz anders als etwa später Kierkegaard in Bezug auf die machtvolle Präsenz des Hegelschen Systems vermag sich Jacobi mit anderen Worten gerade nicht auf eine vergleichbare Präsenz Spinozas, geschweige denn als des Paradigmas »reiner Metaphysik« zu verlassen, um von hier aus dann nur mehr die kritische Übung eines »Umschwungs in der Luft« zu exerzieren. Entscheidend ist vielmehr, daß der »Erfinder« des Sprungs in ein und derselben Person auch derjenige ist, der, indem er von dem »Nutzen« spricht, »den es haben könnte, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt, *und nach dem* nothwendigen *Zusammenhange seiner Theile* öffentlich dargestellt würde« (Spin 163), denjenigen Boden der Philosophie, auf dem man zuerst stehen muß, um von ihm wegzuspringen, selber allererst *rekonstruierend aufgräbt* und damit die durch Spinozas *Ethik* konsequent geleistete Begründung der Philosophie in eigener Anstrengung zur aktuellen Verständigung überhaupt freilegt. »Wer vor mir hat, mit Beysetzung seines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Bewunderung und Liebe gesprochen, womit ich von ihm gesprochen habe?« (IV/2, 225)[13]

[12] »Den großen Umbruch bringt der sogenannte Pantheismusstreit.« (Rainer Specht, »Baruch Spinoza«, in: O. Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Band I, München 2. Aufl. 1985, S. 338-359, S. 358). Allerdings sieht es bei Specht so aus, als antworte Jacobi mit seinen *Spinozabriefen* auf Mendelssohns *Morgenstunden*, was nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich nicht zutrifft. Bemerkenswert ist, daß in dem von H. Delf, J.H. Schoeps u. M. Walther herausgegebenen Band *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte* (Berlin 1994) ein Beitrag über Jacobi fehlt, obwohl sein epochemachender Anstoß, der das »Spinoza-Bild und die Paradigmen seiner Aneignung gründlich veränderte«, gleich im Vorwort benannt wird (ibid., S. 9).

[13] Vor dem Hintergrund früherer Auseinandersetzungen (Bayle, Budde, Wolff) stellt Ulrich Johannes Schneider fest, daß Jacobi »der erste« ist, »der Spinoza als Philosophen versteht«. Seine Darstellung Spinozas sei die »wohl erste kritisch-rationale Rekonstruktion einer Philosophie in der europäischen Geistesgeschichte« (*Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 1990, S. 177f.).

So radikal schließlich der Sprung, so intensiv ist die Erkundung des »diesseitigen« Bodens, die dem, abseits schulphilosophisch gebahnter Wege, zunächst vorangeht: der erklärungsbedürftigen Ungewöhnlichkeit seiner Vorgehensweise ist sich Jacobi wohl bewußt. »Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat«, so lautet das höchst aufschlußreiche Wort, das er in seinem ersten Brief an Mendelssohn dem Bericht seines Gesprächs mit Lessing nicht von ungefähr voranstellt, »die mit innerlichem Ernste nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgetheilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten« (Spin 16f.). Eine *Spur* zu entdecken und zu verfolgen, oder, wie es danach im autobiographischen Stück des Gesprächs über *Idealismus und Realismus* heißt, »nach meiner Gewohnheit, rastlos den historischen Faden« zu verfolgen (II, 187): dies hat so wenig mit den Interessen einer doxographischen Gelehrsamkeit zu tun, wie Jacobi später noch den Gedanken, »*Geschichte* der Philosophie *ohne Philosophie*« treiben zu wollen, geradezu für »abgeschmackt« erklärt[14]. Wenn aber demgegenüber Philosophie im Ernst auf der Suche nach der *Wahrheit* ist – ein Motiv, das Jacobis ganzes Werk leitmotivisch durchzieht –, so ist davon umgekehrt der Modus ihrer je *geschichtlichen* Darstellung nicht zu trennen: die Entdeckung und Verfolgung der Spur, die die »Mitteilung« der Wahrheit »auf irgend eine Weise« hinterlassen hat, heißt mithin notwendig, historische Spuren zu lesen – einen direkten Zugriff auf die »Eine« Wahrheit gibt es für »endliche Geschöpfe« nicht (II, 413).

Jacobi nimmt mit diesen das Rekonstruktionsunternehmen seiner eigenen Spinoza-Lektüre antreibenden wie zugleich erklärenden Überlegungen zur Konfiguration von Wahrheit, Philosophie und Geschichte nicht nur Hegelsche Gedanken – wenn auch mit ganz anderen Ergebnissen – vorweg. Der von ihm formierte, von Hegel anläßlich seines Todes so benannte epochale »Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit« steht damit vielmehr auch in bemerkenswertem Kontrast zu dem beinahe zeitgleich initiierten anderen »Wendepunkt« der Epoche, zur Vernunftkritik Kants. »Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*«[15]: wenn sich Kant zufolge aus dieser Diagnose das Erfordernis einer »*Kritik der reinen Vernunft*« ergeben soll, so liegt auch auf der Hand, was damit gemeint ist. »Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.«[16] Eine Kritik der Vernunft »aus

[14] Brief an Voß v. 14.4.1805, in: Aus F.H. Jacobi's Nachlaß, zwei Bände, hg. v. R. Zoeppritz, Leipzig 1869, Band I, Nr. 99, S. 362.

[15] *KrV*, A VIII.

[16] Ibid., A XII.

Prinzipien« setzt in eins mit dem Ziel, der Metaphysik künftig zum »sicheren Gang einer Wissenschaft«[17] zu verhelfen, eo ipso voraus, den historischen »Kampfplatz« der Metaphysik zu verlassen, um erst ganz am Schluß unter dem Titel einer »Geschichte der reinen Vernunft« eine »Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllet werden muß«[18].

Nicht so Jacobi, der, ohne nun seinerseits nichts als eine »Kritik der Bücher und Systeme« vorzulegen, im Entdecken und Verfolgen einer historischen Wahrheitsspur eine völlig andere, mit einem apriorisch zu untersuchenden »Vernunftvermögen überhaupt« erst gar nicht rechnende hermeneutische Regel zugrundelegt, um gerade im Gegenteil das Paradigma »reiner Metaphysik« als ein in der *Ethik* Spinozas geschichtlich dargestelltes Paradigma freizulegen und mit dem Pathos einer genau dokumentierten Lektüre der »Urkunde« (Spin 165) selbst zu rekonstruieren. Die »tiefe Gründlichkeit seines Geistes«, so kommentiert Hegel in seiner späteren *Jacobi-Rezension* dieses Verfahren, »blieb nicht bei den kahlen Resten, in denen die Metaphysik ein ermattetes Leben dürftig fristete und noch schale Hoffnungen nährte, stehen; sie faßte vielmehr die Philosophie in den Quellen des Wissens auf und versenkte sich in ihre kräftigste Gediegenheit.«[19] In einem Brief an Jacobi äußert sich Fichte nicht weniger anerkennend: »Sie haben es an Spinoza gezeigt, daß Sie ein System von seinem künstlichen Apparat zu entkleiden und den Geist rein hinzustellen, daß Sie von den Theilen auf das Ganze, zu welchem sie gehören, fortzuschließen vermögen«[20]. Indem diese Kommentare den Eindruck verzeichnen, den Jacobis Spurenlese ihrerseits hinterlassen hat, werfen sie zugleich auch ein spezifisches Licht nicht nur auf die sogenannte Spinoza-Renaissance, sondern auch auf die Konstellation, die sich zwischen den »Wendepunkten« Kants und Jacobis selber aufspannt. Denn in eins mit der Paradoxie, daß der »Erfinder« des Sprungs kein anderer ist als der, der den Boden der Philosophie bis zu der Stelle hin aufgräbt, an der sich allererst zeigt, was konsequente Metaphysik wirklich ist und welches Verhältnis man zu ihr einnehmen muß, hat man es hier offenkundig mit einem ganz anderen *Modell der Vernunftkritik* zu tun, dem deshalb die von Kant her naheliegende Überlegung, daß Jacobi in Gestalt des »Spinozism« ohnehin nur eine dogmatisch antiquierte »Schwärmerei« ausgegraben haben könnte[21], sichtlich gar nicht beizukommen vermag.

*

Harmlos ist diese Spurenlese allerdings nicht. Vielmehr steckt in dem an Mendelssohn gerichteten Wort impliziterweise eine Spitze, die Jacobi in seinem Text *Ueber das Buch: Des lettres de Cachet* zur selben Zeit ausdrücklich macht. »Muß

[17] Ibid., B VII.
[18] Ibid., B 880.
[19] Werke 4, S. 431f.
[20] Brief v. 26.4.1796, in: Fichte, GA, Briefeband 3, Nr. 335, S. 18.
[21] *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, Werke VIII, S. 143 Anm.

nicht derjenige an Wahrheit reicher werden, welcher keinen Ort, den sie bewohnt, mit schnödem Blicke vorübergehet; der nicht wähnt, sie in sich selbst allein zu finden, sondern die Göttliche, Allgegenwärtige wahrnimmt wo sie ist: *Ueberall?*« Unmittelbar danach heißt es weiter: »Ein größter Theil des besten Unterrichts, den ich empfangen habe, wurde mir aus fehlerhaften und verschrienen Werken, die nicht selten, nach meiner eignen Empfindung, auf ungeheure grobe Irrthümer hinausliefen. In eben diesen Werken aber lag eine gewisse helle, große, gewaltige Ansicht zum Grunde, die mein Auge gegen Dinge öfnete, die ich gar nicht, oder dunkel, oder nur zerrissen wahrgenommen hatte. Ich wiederhole, daß ich unschätzbaren Unterricht aus Schriften dieser Art geschöpft habe; und aus andern, voll klassischer Weisheit, nur zu oft, was meine Mühe nicht belohnte. Ich schmeichle mir, ähnliche Erfahrungen bey allen denen anzutreffen, die mit ganzer Seele nach der Wahrheit rangen; bey allen, die das *Wirkliche* nur sättigen, nur die nächste Gegenwart der Dinge selbst zur Ruhe bringen konnte.« (II, 414f.) Ausdrücklich gemacht wird hier eine eindeutige Präferenz: denn anstatt sich geschichtlicher Überlieferung im allgemeinen zuzuwenden, geschweige denn einen Kanon »voll klassischer Weisheit« zu bestätigen, gilt es Jacobis hermeneutischer Regel gemäß ganz im Gegenteil und sehr bewußt den Spuren »verschrieener«, also gänzlich unkanonischer Werke zu folgen, insofern nämlich gerade ihre radikalen und deshalb aus dem gängigen Diskurs auch ausgegrenzten Thesen, und mag man sie selber für »grobe Irrtümer« halten, die Augen überhaupt erst öffnen und Sachverhalte in aller Schärfe erkennen lassen, die ansonsten verdeckt und undeutlich bleiben. Wessen Texte hier gemeint sind, faßt Jacobi in seiner Verteidigungsschrift gegen Mendelssohn noch einmal zusammen, wonach er sich in aller »Unbefangenheit« in früheren Publikationen »nicht allein über Spinoza, sondern auch über andere nicht minder verdächtige Schriftsteller, einen Machiavell und Hobbes« geäußert habe (IV/2, 225f.). Nimmt man die zweite Ausgabe der *Spinozabriefe* hinzu, dann gehört selbstverständlich auch der hier als Beilage I präsentierte Textauszug aus *De la causa, principio et Uno* von Giordano Bruno in diese Spur, dessen Schriften, so Jacobi in der Vorrede, »lange Zeit, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt« wurden (Spin VIII).[22]

Signifikant hinsichtlich der Topographie des Sprungs ist an dieser »verdächtigen« Lektüre-Präferenz zweierlei. Zum einen ist offenkundig, daß sich Jacobis Spurenlese, nicht nur hinter die zeitgenössische Schulphilosophie Wolff-Baumgartenscher Provinienz, sondern auch noch hinter Leibniz selbst zurückgehend, auf dem Boden der *frühen Moderne* und ihrer neuen, die Muster des überkommenen Selbst- und Weltverständnisses in der Tat verstörenden Konzepte in Meta-

[22] Vgl. dazu die Studie von Stephan Otto, »Das ›Symbolum der wahren Philosophie‹. Die nolana philosophia und ihre Vermittlung durch Jacobi an Schelling«, in: J. Jantzen (Hg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Schellingiana 11, im Druck.

physik, Naturphilosophie, Moral und Politik fokussiert.[23] Das zweite Moment hängt mit dieser zeitlichen wie sachlichen Fokussierung unmittelbar zusammen, ein Moment, das man unter dem Titel einer ganz spezifischen, Jacobis Denken und Schreiben insgesamt charakterisierenden *Haltung* einfangen und im Sinne einer Haltung zum Problemkomplex der *Aufklärung* schärfen kann.

Ob es nämlich die doppelbödige, mit einem Sturz kopfunter in den Abgrund nicht verwechselt sein wollende Konzeption seines Denkens eigentlich erlaubt, sich den Sprung an den Ort der »Unphilosophie« mit einem Sprung in die Welt der sogenannten und mit Vorliebe als »irrational« konnotierten »Gegenaufklärung« verständlich zu machen, dies ist jetzt schon, nach den bislang über den in den vertrauten Topoi schwerlich zu fixierenden Fechtkünstler angestellten Überlegungen, zu verneinen.[24] Zwar kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jacobi in der Tat ein vehementer Gegner derjenigen Aufklärungsphilosophie in Deutschland ist, wie sie ihm in ihrem Repräsentanten Mendelssohn entgegenkommt und auf deren Seite sich Kant anläßlich der »Mendelssohn- und Jacobischen Streitigkeit« um der »Selbsterhaltung der Vernunft« willen immerhin schlägt. Nur, und das ist wichtiger, ist mit der bloßen Feststellung dieser Gegner-

[23] Daß Bacon, anders als man es zunächst vielleicht erwarten könnte, hier nicht genannt wird, hängt mit der Sonderrolle zusammen, die er für Jacobi im Rekurs nicht auf das *Novum Organon*, sondern auf die Schrift *De Augmentis Scientiarium* spielt. Entscheidend ist hier der Gedanke der »Scientia abrupta«, die zwischen dem, was die neue Wissenschaft vermag, und dem, was sich ihr metaphysisch entzieht, unterscheidet. Vgl. dazu Jacobis Brief an Kleuker vom 4./5.4.1782, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 766, S. 19; den Brief an Herder vom 8.-14.6.1783, in: ibid., Nr. 906, S. 160; den Brief an Hamann vom 18.-22.10.1784, in: ibid., Nr. 1084, S. 373; und schließlich die Schrift *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, II, 477f.

[24] Dies betrifft vor allem die These Isaiah Berlins, der Jacobi zusammen mit Hamann als die »deutschen Irrationalisten« bezeichnet (»Hume und die Quellen des deutschen Antirationalismus«, in: *Wider das Geläufige* (1980), Frankfurt/M. 1994, S. 259), wobei Jacobi überdies »Hamanns Schüler« und, da kein »Denker auch nur zweiten Ranges«, mehr als »philosophischer Schriftsteller interessant« sein soll (ibid., S. 282f.). Daß Jacobi und nicht Hamann »the genuine irrationalist« war, meint hingegen Frederick C. Beiser (*The Fate of Reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts, London 1987, S. 47). Im Rahmen seiner »Einleitung« in die von ihm herausgegebenen *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlin 1916, S. XI-CXXVIII, S. XXXIV) spricht Heinrich Scholz von Jacobis »Widerlegung« des Rationalismus, »die durch den berühmt gewordenen *Salto mortale* in den Schoß des konsequenten Irrationalismus erreicht werden soll«. Ohne genauere Erläuterung nennt Hermann Cohen in seinen spinozakritischen Ausführungen Jacobi den »gefährlichste[n] Gegner der Aufklärung und der kritischen Philosophie« (»Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum«, in: *Jüdische Schriften*, dritter Band, Berlin 1924, S. 361).
Demgegenüber stellt Hans Friedrich Fulda hinsichtlich der vor den *Spinozabriefen* publizierten Texte Jacobis fest, daß Jacobis Kritik »diejenige eines Aufklärers am Aufklärungskonzept anderer« sei (»Friedrich Heinrich Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung«, noch unveröffentlicht).

schaft für sich allein genommen noch nicht viel gesagt. Komplizierter, aber auch wesentlich interessanter werden die Dinge hingegen dann, wenn man in Anbetracht Jacobischer Aufgrabungsarbeit und ihrer eindeutigen Präferenz in den Blick nimmt, *auf welche Weise* er sich zur Aufklärung seiner Zeit verhält: in der Weise einer Kritik nämlich, die, insofern sie ihrerseits ausdrücklich den Spuren »verschrieener Werke« folgt, dieser Aufklärung keineswegs vorwirft, Aufklärung zu sein, um sich ihr dann auch schon geradenwegs entgegenzusetzen, die ihr vielmehr im Gegenteil vorwirft, in Wahrheit *zu wenig* davon zu sein, die »helle, große, gewaltige Ansicht« dessen, was die wirkliche Selbstverständigung der Moderne an ihrem Beginn in ihren Denkentwürfen auszeichnet, mithin zugestellt und deren »verschrieene« Radikalität in ein »ewige[s] Accommodiren, das bey uns so sehr im Schwange geht« (II, 410), verflacht zu haben.[25] In diesem Sinne ist es auch nicht allein bezeichnend, daß die »Epoche meiner näheren Bekanntschaft mit den Schriften des Spinoza« (II, 187) nach Jacobis Rückkehr aus Genf mit der Enttäuschung über Mendelssohns preisgekrönte *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* unmittelbar zusammenfällt. Bezeichnend ist vielmehr darüberhinaus, daß er auf diesen Zusammenhang nach der ersten Publikation der *Spinozabriefe*, nach seinem unterdessen auch öffentlich gewordenen Streit mit Mendelssohn also, im autobiographischen Stück von *Idealismus und Realismus* noch einmal eigens verweist.[26]

[25] Daß Jacobi »im radikalen Dogmatismus [Spinozas] seinen Bundesgenossen im Kampfe wider die Lauheit, das Kompromiß, die Mittelmäßigkeit« erkennt, zeigt, so Leo Strauss, seine Nähe zu Lessing. »Wenn man auf das Wie mehr achtet als auf das Was – und die große *Art* zu denken war für Jacobi ebenso wie für Lessing wichtiger als das Anerkennen dieser oder jener Meinung – so wird man geneigt sein, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Jacobi der verständnisvollste Nachfolger war, den Lessing unter seinen Zeitgenossen gefunden hat.« (»Einleitung zu ›Morgenstunden‹ und ›An die Freunde Lessings‹«, in: Moses Mendelssohn, Schriften zur Philosophie und Ästhetik, Gesammelte Schriften, Band III, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. XXVf.; daß man die Dissertation von Strauss über *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr.H. Jacobis* neuerdings in den Gesammelten Schriften, Band 2, hg. v. H. Meier, Stuttgart 1997, nachlesen kann, sei in diesem Zusammenhang erwähnt).
Dieser Haltung entspricht, daß Jacobi hinter das Konzept der Toleranz ein Fragezeichen setzt, wie bereits aus einem Brief an Wieland vom 10.7.1773 hervorgeht, in dem Jacobi schreibt, »daß es um den zu weitgetriebenen Tolerantismus, der allemahl eine *zu allgemeine* Sympatie voraussetzt, eine sehr gefährliche Sache sey, indem dadurch alle Triebfedern der Seele losgerollt, u[nd] zu tanzenden Schnirkeln würden« (Jacobi, Briefwechsel, GA I, 1, Nr. 287, S. 191). Und noch in den *Göttlichen Dingen* heißt es dazu: »Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst – *die Befugniß der Intoleranz* zugesteht – der allein ist *wahrhaft* tolerant; und auf eine andere Weise *soll* es niemand seyn; denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur.« (III, 315)

[26] Eine stark psychologisierende Darstellung des Verhältnisses zwischen Jacobi und Mendelssohn gibt Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988.

»Sie, mein Theurester, Sie wenigstens sind doch auch dafür, daß man – nicht *den Menschen*, sondern *nur den Pferden* Augenklappen (die wir *Scheuleder* hier zu Lande nennen) anschnalle. Sie wollen nicht unseren Körper, damit er fein gerade u[nd] wohl gewachsen bleibe, von Jugend auf eingeschnürt, bewickelt – und damit er nicht verletzt werde, immerdar gegängelt haben. Der Mensch, verlangen Sie, soll sich mit seinen eigenen Gliedern rühren, soll mit seinem eigenen Kopfe denken, mit seinem eigenen Herzen wünschen, mit seiner eigenen Seele handeln. – Dann aber, was kann ihm förderlicher seyn, als den ganzen Inhalt seiner Natur, so klar, so vollständig, so unverstellt als möglich vor Augen zu haben.«[27] Kaum plastischer als mit diesen Worten, mit denen Jacobi seinen *Allwill* – Roman gegen den von Reimarus erhobenen moralischen Vorwurf verteidigt, den »verhangenen Zügel« empfohlen zu haben[28], hätte er die *Haltung* verdeutlichen können, die hier gemeint ist: an das Selbstverständnis der Aufklärung appellierend, gilt es mit ihrem Anspruch überhaupt erst Ernst zu machen. Insofern kann man sie auch ihrerseits sehr wohl die Haltung einer Aufklärung nennen. Einer Aufklärung allerdings, die gerade in dem Maße, wie sie das philosophische Problemfeld der durch Spinoza zu sich gebrachten Moderne *aufgräbt*, das zeitgenössisch aufgeklärte Selbstverständnis zugleich *untergräbt*, um jenseits bestimmter inhaltlicher Vorgaben diejenigen Optionen des Denkens und Handelns allererst freizulegen und in ihren Implikationen und Konsequenzen in den Blick zu rücken, zu denen es sich unter den Bedingungen moderner Rationalität in Wahrheit ins Verhältnis zu setzen gilt: Orientierung mithin dadurch zu ermöglichen, daß man allem voran »genau den Punct wisse, worauf es ankommt« (Spin XII). Daß dieser Punkt dann der im wahrsten Sinne *springende Punkt* ist, ist das eine. Das andere, bereits erwähnte ist, daß Jacobi mit der Angabe dieses Punktes auf eine *Entscheidung* zielt, die nur jeweilig zu treffen ist – die aber so oder so in aller Entschiedenheit auch nur getroffen werden *kann*, wenn »ohne Scheuleder« deutlich geworden ist, worum es eigentlich geht. In diesem Sinne nennt Jacobi, was in der Vorrede zur 1792 publizierten Ausgabe des *Allwill* steht, zuletzt den »ächten allgemeinen Schlüssel zu meinen Werken, sowohl was den Inhalt angeht, als den Vortrag« (IV/1, VIII): nämlich »Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das *gewissenhafteste* vor Augen [zu] stellen« (I, XIII).

*

Was aber bedeutet es schließlich vor diesem Hintergrund einer aufklärungskritischen Profilierung der Moderne, Jacobi an der so verfaßten Doppelbödigkeit seines »Spinoza und Antispinoza« bis zuletzt festhalten, den Akt des Widerspruchs, den Sprung an den jenseitigen Ort der »Unphilosophie« mithin hartnäckig wiederholen und in eins damit noch im spätesten Rückblick, während sich die Szene-

[27] Brief an Reimarus v. 23.10.1781, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 2, Nr. 719, S. 356f.
[28] Brief an Jacobi v. 10.10.1781, in: ibid., Nr. 710, S. 350.

rie im Zeichen des nachkantischen Denkens völlig gewandelt hat, unterstreichen zu sehen, daß es die Absicht seiner *Spinozabriefe* gewesen sei, nicht »Ein System durch das Andre zu verdrängen«, sondern im Gegenteil die »Unüberwindlichkeit des Spinozismus« darzulegen? Tatsächlich bleibt im Zuge der topographischen Orientierung nun noch ein letzter Schritt zu tun. Denn wenn es so ist, daß Jacobi zum »Erfinder« des Sprungs genau deshalb wird, *weil* er abseits gebahnter Wege, auf den Spuren »verschrieener« und um ihrer Radikalität und Konsequenz willen eindeutig präferierter Werke den philosophischen Boden bis zu der Stelle hin rekonstruierend aufgräbt, an der sich mit der von Spinoza paradigmatisch begründeten »reinen Metaphysik« der »Punkt, worauf es ankommt«, allererst mit ganzer Schärfe zeigt und eine problemadäquate Auseinandersetzung mit den Hinsichten moderner Selbstverständigung unweigerlich erzwingt: wenn dies so ist, dann ist damit in der Tat zugleich auch der Boden freigelegt, auf dem sich das nachfolgende Denken nun seinerseits bewegt.

Entscheidend ist allerdings, diesen Befund mit dem von Jacobis *Spinozabriefen* initiierten und von der Vernunftkritik Kants umgekehrt auch nicht verhinderten Phänomen der sogenannten Spinoza-Renaissance gerade *nicht* zu verwechseln. Zwar verhält es sich unbestreitbar so, daß sich durch Jacobis – und seinen Bericht von Lessings »Spinozismus« überdies bekräftigte – Kanonisierung des vormals »toten Hundes« die frühere Wahrnehmung nun förmlich ins Gegenteil verkehrt und die – auch ihrerseits alles andere als historistische – Bezugnahme auf Spinoza, angefangen von Mendelssohn selbst über Herder und Goethe bis hin zu Schleiermacher, Hölderlin und den idealistischen Systementwürfen Fichtes, Schellings und Hegels, zum bestimmenden Moment des philosophischen Diskurses avanciert, um auch darüberhinaus noch bis weit ins 19. Jahrhundert auszustrahlen. Im übrigen mit der bezeichnenden Ausnahme Hamanns, der sein schmerzliches Unverständnis darüber bekundet, daß Jacobi Spinoza »wie einen Stein im Magen« mit sich herumtrage, womit nur wiederum ein Licht auf die strukturelle Differenz fällt, die zwischen beiden besteht.[29] Andererseits jedoch ist

[29] »Herzenslieber Pollux und Jonathan. Es thut mir wehe, daß Du noch immer am Spinoza kauest, und den armen Schelm von cartesianischem Diabolo und kabbalistischem Somnambulisten, dem Leibnitz seine Harm. praestab. entwandt haben soll, noch immer wie einen Stein im Magen mit Dir herumträgst.« (Brief an Jacobi v. 27.4.1787, in: Hamann, Briefwechsel, siebter Band, Nr. 1060, S. 175) Vgl. dazu im früheren Brief an Jacobi v. 30.11.1785 (ibid., sechster Band, Nr. 900, S. 159): »Ihr ganzer Spinozismus kam mir wie ein Geschwür vor, durch deßen Auf- und Ausbruch ich Ihnen Erleichterung zu verschaffen hoffe.«
Vgl. zur Beziehung zwischen Hamann und Jacobi: Marco M. Olivetti, »Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 85-112; ders., »Vernunft, Verstehen und Sprache im Verhältnis Hamanns zu Jacobi«, in: B. Gajek (Hg.), *Johann Georg Hamann*, Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Frankfurt/M. 1979, S. 169-193; Klaus Hammacher, »Der persönliche Gott im Dialog? J.G. Hamanns Auseinandersetzung mit F.H. Jacobis Spinozabriefen«, in: ibid., S. 194-210; Renate Knoll, »Hamanns

ja auch nicht zu übersehen, daß der Erfolg Jacobischer Aufgrabungsarbeit ebenso unbestreitbar eine Kehrseite hat. Mit den eingangs zitierten Worten Herders formuliert: »Wenn man keinen salto mortale zu tun nötig hat; warum braucht man ihn zu tun?«

Alle reden von Spinoza, doch niemand springt – und beides gehört unmittelbar zusammen. Denn offenkundig muß sich das Exerzitium des Sprungs in dem Maße als absurd ausnehmen, wie zu derlei »Tollkühnheit« im Ernst gar kein Anlaß besteht: also dann, wenn sich die von Jacobi in den Mittelpunkt aktueller Verständigung gerückte *Ethik* auf eine Weise lesen läßt, die die in eins damit aufgerissene Alternative, entweder ohne jede Einschränkung Spinozas »Partie« zu nehmen, »ganz sein Freund« zu sein, wie Lessing sagt (Spin 23), oder aber im Vollzug des Sprungs sein »Antipode« zu werden, ihrerseits keineswegs mehr als zwingend erscheinen läßt. Die Tatsache, daß niemand unter Jacobis Zeitgenossen seinem Exempel folgt, bedeutet mithin nicht, daß man sich stattdessen nun buchstäblich auf der Stelle versammelt hätte, auf die seine eigene Aufgrabung Spinozas als ebenso »unwiderleglich« wie sprung-»elastisch« zugleich verweist. Vielmehr kommt das durchgreifende Phänomen der Spinoza-Renaissance, wie verschieden auch immer es sich im einzelnen darstellen mag, genau dadurch zustande, Jacobis »Spinoza und Antispinoza« gleichsam *in einer Lektüre zusammenzulesen*, seinen »Antispinoza« in seinen »Spinoza« so hineinzulesen, daß da, wo ein nur zu überspringender Abgrund zu drohen schien, nunmehr ein gangbarer Weg auf »ebenem Boden« sich sehr wohl eröffnet. Ein Weg, auf dem man über die von Jacobi beschworene Konstellation und so besehen natürlich auch *über Spinoza selbst hinaus* philosophisch – und nicht »Kopf-unten« – »von der Stelle« kommen kann.

Der Erfolg und seine Kehrseite: die daraus zu ziehenden Schlüsse scheinen auf der Hand zu liegen. Denn aus der Perspektive der Spinoza-Renaissance betrachtet – sei es in Mendelssohns Idee eines »geläuterten Spinozismus«[30], in Herders Ansatz, Spinoza von den »Folgen der bösen Cartesischen Erklärungen« befreien zu wollen[31], sei es in Schellings Projekt, dem »das spinozistische System mit all seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger« ist, »als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt«[32], »ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen[33], in Fichtes These, »dass es nur zwei

Kritik an Jacobi«, in: ibid., S. 214-234; Hans-Georg Pott, »Les fous de(s) lettres. Automanie und Poesie im Zeitalter der Aufklärung«, in: H. Bachmaier u. Th. Rentsch (Hgg.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart 1987, S. 162-184.

30 *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Vorl. XIV, hg. v. D. Bourel, Stuttgart 1979, S. 142.

31 *Gott. Einige Gespräche*, in: Herder, Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Band XVI, (ND) Hildesheim 1967, S. 474.

32 *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, SW I, S. 151.

33 Ibid., S. 159.

völlig consequente Systeme giebt; das *kritische* [...] und das *spinozistische*«[34], oder schließlich im Gedanken Hegels, dem zufolge alles darauf ankommt, »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«[35]: aus dieser Perspektive betrachtet sieht es unweigerlich so aus, als bleibe Jacobi selbst in dem Maße zurück, wie seine *Spinozabriefe* unterdessen ihre inspirierende Kraft in produktiven Denkbewegungen freisetzen. Es scheint, als sei er voreilig gesprungen, anstatt auf eine philosophische Lösung des Problems zu sinnen oder ihre Möglichkeit zumindest offenzuhalten. Als habe er, wie es in Schellings *Denkmal* heißt, »Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel – am Anfang seiner Laufbahn, in der ersten Schrift eigentlich metaphysischen Inhalts – ja noch früher, schon als die bekannte Unterredung mit Lessing vorfiel, hatte er über alle Metaphysik den Stab gebrochen«[36]. Und angesichts seiner Weigerung zudem, die Voreiligkeit seines Unternehmens später wenigstens einzusehen und die Tatsache seiner inspirierenden Wirksamkeit entsprechend zu honorieren, müßte man dann auch mit Heidegger festhalten, daß Jacobi »von der durch ihn angeregten neuen Besinnung auf den Pantheismus [...] nichts gelernt [hat] und nichts [hat] lernen wollen«[37].

Indes: was hätte er denn »lernen« können? Offenbar gerät man an dieser Stelle nicht allein von neuem in die eingangs skizzierte Geschichte und ihre interne, die Denkbewegung der Epoche ebenso voran- wie schließlich über sich selbst hinaustreibende Logik streitbarer Überbietung hinein, innerhalb derer die *Entfernung* von Jacobis »Wendepunkt« sich immer auch als ein signifikantes *Zurückkommen* auf ihn präsentiert. Topographisch betrachtet, ist hier vielmehr auch der Ort, diese eigentümliche Logik aus der Perspektive Jacobis selbst ins Auge zu fassen, aus der heraus sich der Umstand seiner eigenen Wirkungsgeschichte tatsächlich entschieden anders ausnimmt: nämlich nicht als eine Überholung seiner Position, sondern gerade im Gegenteil als ihre Bestätigung. Um genau zu sehen, was damit

34 *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, in: Fichtes Werke, hg. v. I.H. Fichte, Band I, (ND) Berlin 1971, S. 101.

35 Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 23.
Obwohl von Jacobis Gespräch mit Lessing ausgehend, bleibt der konstitutive Bezug auf Spinoza bei Michael Brüggen ausgespart (»Jacobi, Schelling und Hegel«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 209-232). Anmerkungen dazu gibt Horst Folkers, »Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105, 1998, S. 381-397. Gelegentliche Hinweise auf Jacobi finden sich in dem von Manfred Walther herausgegebenen Tagungsband *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg 1992. Den entscheidenden Anstoß durch Jacobi unterstreicht Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, Paris 1994. Die Darstellung Rolf-Peter Horstmanns konzentriert sich ganz auf den Einfluß des Kant-Kritikers Jacobi (*Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1991).

36 SW VIII, S. 42.

37 *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 81.

gemeint ist, ist es allerdings nötig, angesichts der von Jacobi im Anschluß an seine erste Auseinandersetzung mit Mendelssohn geführten Debatten zwei charakteristisch verschiedene Diskussionslagen auseinanderzuhalten.

Die erste ist die, die man – mit Mendelssohns *Morgenstunden* gesprochen – unter den Titel eines »*geläuterten Spinozismus*« rücken kann, um darunter sowohl Mendelssohns Unternehmen selbst als auch dasjenige Herders in seinen Gesprächen über *Gott* zu fassen. Denn, und darauf kommt es hier an, Jacobis prompte Reaktion in *Wider Mendelssohns Beschuldigungen* zum einen sowie in seiner in den Beilagen IV und V der zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* dokumentierten Herder-Replik zum andern argumentiert in beiden Fällen der Struktur nach gleich. Wobei es bezeichnend ist und der bisher dargestellten Verfassung seiner doppelbödigen Denklandschaft genau entspricht, daß es weder jetzt noch später primär um die Verteidigung des »Salto mortale« geht. In dem Maße, wie der Sprung seinen spezifischen Sinn nur im Akt eines *Absprungs* gewinnt, muß es vielmehr konsequenterweise um die Triftigkeit derjenigen Bodenanalyse zu tun sein, die dem Sprung vorausliegt und ihn im Sinne der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch allererst »unvermeidlich« macht – man müßte nicht springen, wenn es eine philosophische Alternative zu Spinoza wirklich geben könnte. Gerade vor diesem Hintergrund aber nimmt Jacobi sowohl Mendelssohns als auch Herders Interpretationen ins Visier: als den Versuch nämlich, der Problematik »reiner Metaphysik« durch eine »Läuterung« Spinozas ihre Spitze zu brechen, um damit nun einen gezähmten und um seine radikale Konsequenz gebrachten Spinoza zu präsentieren, dem sachlich nichts in seinen Texten korrespondiert. So wie also Mendelssohn gegenüber von der »unaufhörlichen unverantwortlichen Verwechselung der wirklichen Lehre des Spinoza, wie sie unwiderleglich (nicht *unwidersprechlich*) aus seinen Schriften dargethan werden kann«, mit einer »willkührlich ersonnenen«, »platterdings erdichteten« zu sprechen ist (IV/2, 198), so gilt auch von Herders Gesprächen über *Gott*, »daß darin nicht die Lehre des Spinoza, sondern eine andre, *die Spinoza hätte haben sollen*« (Spin 353f.), erörtert und gepriesen wird. Indes ist diese »Läuterung des Spinozistischen Gottes« (Spin 354) nicht allein im Blick auf Spinoza selbst ein Ding der Unmöglichkeit zu nennen, insofern sich, wie es früher gegenüber Mendelssohn heißt, »aus dem Spinozismus eben so wenig ein Pantheismus *läutern* läßt, als aus klarem Wasser trübes« und sich »die Sache gerade umgekehrt« verhält (IV/2, 199). Überdies, und dies betrifft Herders »Vernunft und Sprachverwirrende – Predigt« (Spin 340) ganz besonders, vermag sich eine solche Position in der Folge davon auch ihrerseits philosophisch weder stringent zu denken noch zu artikulieren.

Ein gezähmter Spinoza, einer, von dem man suggeriert, daß »Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege« stehengeblieben sei »und den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte« (Spin 349), ist nicht Spinoza selbst, wie man ihn in seinen Texten authentisch studieren kann; und eine Position, die den Standpunkt eines solchermaßen »geläuterten Spinozismus« zu vertreten und damit den Sprung für vermeidlich zu halten sucht, ist selber alles andere denn eine denkbare

und als solche nachvollziehbare philosophische Alternative: wenn Jacobi im Zuge dieser Einwände auch Herder gegenüber wiederum auf sein eigenes Unterfangen einer »gründliche[n] Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden *unbekehrbaren* Spinozismus« verweist (Spin 340), dann wird von neuem klar, worum es ihm geht. Den »wirklichen« Spinoza gegen die »Erfindung« (IV/2, 199) seiner Renaissance verteidigend, geht es sowohl der Sache als auch der Haltung nach um das klar umrissene Profil einer Alternative, zu der man sich philosophisch oder »unphilosophisch« konsequent verhalten kann und muß. Einer Alternative, deren frühere Diagnose angesichts des beschriebenen Verfahrens des »Läuterungs«-Bestrebens in ihrer Triftigkeit offenkundig gar nicht in Frage steht, deren springender Punkt jedoch durch eine Philosophie, die »gern in der Mitte schweben möchte« (Spin 339), aus den Augen zu geraten droht.

Um so aufschlußreicher aber ist es angesichts dieser Widerrede, die in Erinnerung an die Aufgrabung des »wirklichen« Spinoza auf die doppelte Unhaltbarkeit eines »geläuterten Spinozismus« aufmerksam macht, daß Jacobi im Kontext der späteren Diskussionslage seiner Auseinandersetzungen mit Fichte und Schelling die Systemgestalten idealistischer Philosophie demgegenüber nun als Figuren eines »*umgekehrten*« (III, 12) oder »*verklärten*« (III, 432) Spinozismus entziffert. Denn zum einen wird unter diesem Titel grundsätzlich festgehalten, daß es auch unter den Bedingungen idealistischen Denkens nicht gelingt, die doppelbödige Position seines »Spinoza und Antispinoza« zu überholen, um auf dem Boden der Philosophie selbst, ohne Sprung also »von der Stelle« zu kommen. Zum anderen aber sieht sich Jacobis These, daß es diesseits des Sprungs keine philosophische Alternative zu Spinoza gibt, durch das doch unleugbare Voranschreiten der idealistischen Bewegung in ganz spezifischer Weise bestätigt. Ihr zweifellos anzuerkennender Fortschritt besteht nämlich darin, anders als erhofft nicht »von der Stelle« zu kommen, aber auch nicht »in der Mitte zu schweben«, sondern sich in Wahrheit *auf der Stelle* zu bewegen, indem sie das »unbekehrbare« Paradigma Spinozas einer »verklärenden« *Umkehrung* unterzieht – den von Spinoza konsequent begründeten und von Jacobi als solchen allererst freigelegten Boden »reiner Metaphysik« mithin in eine Konstruktion des Wissens selber aufhebt. »Sonderbar«, so kommentiert Jacobi im *Brief an Fichte* diese Bewegung, daß Spinoza selbst »nie der Gedanke entstand, seinen philosophischen Cubus einmal umzustellen« (III, 11) – »aufgelodert« wäre dann »eine reine, allein aus sich selbst brennende, keiner *Stätte*, wie keines *nährenden Stoffs* bedürfende Flamme: *Transscendentaler Idealismus*!« (III, 12)

*

Die Diagnose der »Unüberwindlichkeit« Spinozas, angesichts derer der Sprung im Sinne der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch allein seinen »unvermeidlichen« Sinn gewinnt, bestätigen beide: anders jedoch als den Versuch seiner *Läuterung* muß man die *Verklärung* Spinozas, die Jacobi als Denkfigur des

Idealismus identifiziert, nicht mit dem Verdikt der Inkonsistenz belegen. Recht besehen liegt sie vielmehr in der Logik der Sache selbst. Damit wird nun aber nicht allein deutlich, daß Jacobi jenseits der Geste trotziger Rechthaberei, die nur mehr pauschal registriert, was in den erstarrten Horizont ihrer Thesen paßt, seiner eigenen Wirkungsgeschichte von Anfang bis zuletzt zwar stets als »derselbe« entgegentritt, die Phänomene dieser Wirkungsgeschichte ihrerseits aber sehr wohl voneinander zu unterscheiden – seine wendige Fechtkunst mit anderen Worten auf dem je aktuellen und fortgeschrittenen Niveau der Diskussion zu praktizieren versteht. Und wenn es im Blick auf die interne Differenz der »Spinozismen« undenkbar schien, den »geläuterten« Spinozismus Mendelssohns oder Herders philosophisch wirklich ernst zu nehmen, dann verhält es sich mit dem konsequent auf der Stelle »umgekehrten« Spinoza des Idealismus entsprechend anders, dem Jacobi folglich seine Bewunderung auch ebensowenig versagt wie Spinoza selbst: »Ich kann mich dergestalt auf Fichtens Standpunkt versetzen, und mich darauf intellectuell *isoliren*, daß ich mich fast schäme anderer Meinung zu seyn, und kaum meine Einwürfe wider sein System vor mir selbst aussprechen mag.« (III, 18)

Nicht weniger wichtig aber ist das zweite Moment, das mit dieser Differenz der »Spinozismen« in den Blick gerät. In dem Maße nämlich, wie die idealistische »Verklärung« Spinozas im Unterschied zu seiner »Läuterung« in der Logik der Sache selber liegt und im Zuge ihrer systematischen Konsequenz für die strukturelle Übersetzbarkeit der ursprünglichen Konstellation des »Spinoza und Antispinoza« in den idealistischen Diskussionsrahmen unter den Titeln von »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie« sorgt, schärft sich zugleich auch die Stellung Jacobis zu Kant. Denn Kant, so heißt es im *Brief an Fichte*, ist der »Königsberger Täufer«, der »Vorläufer« des Idealismus (III, 13), genau deshalb, weil er in diesem Szenario derjenige ist, der selber »inkonsequent« und »auf halbem Wege« stehengeblieben ist (III, 6).

Festzustellen, daß die systematischen Anstrengungen des Idealismus nicht ohne Rekurs auf Kant, genauer nicht ohne die Idee seiner in seinem »Geiste« erst noch zu leistenden systematischen Vollendung zu denken sind, ist nun allerdings für sich genommen eine Selbstverständlichkeit. Umgekehrt aber wäre es auch müßig sich zu fragen, ob Jacobis Präsenz und Wirkmächtigkeit dieselbe gewesen wäre, wenn er bei Spinoza »stehengeblieben« wäre und sich nicht auch mit Kant auseinandergesetzt hätte: die Tatsache selbst dieser Auseinandersetzung zeigt ja nur wiederum, daß auf der Basis der *Spinozabriefe* »derselbe« zu sein und »mit dem Vorbehalt der Rückkehr« seine »Seele« dennoch »wandern« zu lassen, in seinem Falle zu ein und demselben intellektuellen Profil, zu ein und derselben Problemlage gehört. Aus diesem Grund aber ist es auch nicht nur nicht ratsam, sondern eigentlich gar nicht möglich, seine Kant-Kritik aus dem Zusammenhang herauszulösen, in dem sie wesentlich steht, einem Zusammenhang, den Jacobi in seiner späteren Schrift *Von den Göttlichen Dingen* noch einmal mit aller Deutlichkeit auf den Punkt bringt, wenn er feststellt, daß »durch unsern Kant, ganz wider seine Absicht, ein zweiter Spinozismus begründet« wurde, »den ich anderswo einen *verklärten* genannt habe« (III, 432).

Die im Anschluß an die idealistische Lektüre des Kantischen »Geistes« bis heute bemühte Frage, was eigentlich Kant und der Idealismus miteinander zu tun haben könnten, muß man aus der Perspektive Jacobis offenkundig anders formulieren: was haben Kant und Spinoza miteinander zu tun? Was aus der Sicht Kants selbst betrachtet, wie Jacobi betont, durchaus als abwegig erscheinen muß – und angesichts des Berichts von Hamann aus Königsberg zumal, wonach Kant ihm »gestanden« habe, »den Spinoza niemals recht studiert zu haben«[38] –, dies wird jedoch dann verständlich, wenn man diesen Zusammenhang bis an den Ort zurückverfolgt, an dem er, bevor mit dem Hervortreten des nachkantischen Denkens die Analyse des Idealismus als einer konsequenten »Verklärung« des Spinozismus dann tatsächlich erfolgt, ursprünglich, wenn auch implizit präsentiert wird. Gemeint ist die Beilage »Ueber den transscendentalen Idealismus« zum 1787 erschienenen Gespräch über *Idealismus und Realismus:* die im Vergleich zum »Donnerschlag« der *Spinozabriefe* nicht weniger prominente Kritik Jacobis an der Voraussetzung des Ding an sich, aufgrund derer »ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte« (II, 304). »Ich gebe Dir hiermit«, so schreibt Jacobi bereits zwei Jahre früher an Goethe, »den Schlüßel zu dem ganzen System, und seinen wahren *Kern*, den Kant selbst noch nicht gekostet hat.«[39]

Wie die unmittelbar anschließende und vor allem im Kontext des idealistischen Denkens folgenreiche Rezeption zu erkennen gibt – etwa in Fichtes offenkundig strategisch verdrehtem Rekurs auf Jacobis Text, in dem man »den gründlichsten und vollständigsten Beweis« der These »gedruckt lesen« könne, »dass Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse«[40] –, ist mit dieser Kritik in der Tat nicht irgendein Punkt, sondern die Achillesferse der Kantischen Vernunftkritik getroffen.[41] Daß und wie Jacobi sie trifft, ist indes nicht davon abzulösen, in wel-

---

[38] Brief an Jacobi v. 30.11.1785, in: Hamann, Briefwechsel, sechster Band, Nr. 900, S. 161.

[39] Brief v. 13.12.1785, in: Briefwechsel zwischen Goethe und F.H. Jacobi, hg. v. M. Jacobi, Leipzig 1846, Nr. 40, S. 100.

[40] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, S. 481.
Vgl. dazu Jacobis Replik im zweiten Brief an Köppen (Streitsachen 2.1, S. 253): »Fichte, einige Jahre später, bestätigte meine Bemerkungen; behauptete aber zugleich, daß mit dem Kantischen Objektiven nichts verloren gehe; man reiche vollkommen aus mit dem absolut Subjektiven, es bedürfe das System der Wahrheit keines anderen Bodens. Mir wollte das nicht einleuchten.«
Mit Rekurs auf Jacobi betont auch noch der späte Schelling, daß das »Ding an sich [...] der Punkt des Anstoßes« war, »über welchen die Kantische Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern *mußte*« (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, S. 50).

[41] Als Reaktion auf Jacobis Kritik hat Kant dann in die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine ausdrückliche »Widerlegung des Idealismus« eingeschaltet.

chem Geiste er sich dem »Studio der Kantischen Philosophie« (II, 304) unterzieht. Um einen Zufall handelt es sich mit anderen Worten keineswegs, daß man die Auseinandersetzung mit Kant inmitten der laufenden Spinoza-Debatte plaziert findet.[42] Und so wenig man sie deshalb als eine mit dem »Wendepunkt« Kants selber allererst einsetzende und auf ihn exklusiv reagierende Auseinandersetzung verstehen kann, so sehr hat umgekehrt Hegel recht, wenn er vermerkt, daß sich in Jacobis »Beschäftigung« mit Spinoza der »Standpunkt fixiert hat, auf welchem ihn, schon mit sich fertig, die Kantische Philosophie bei ihrer Erscheinung antraf«[43]. Gerade diese, der Vernunftkritik Kants gleichsam im Rücken liegende spinozistische »Fixierung« seines Standpunkts hindert Jacobi aber nun nicht nur nicht daran, die transzendentale Wendung der Philosophie als solche zu beachten und in die eigenen Überlegungen zu integrieren. Vielmehr gibt sie zugleich die Folie ab für eine Kritik, die, indem sie in spezifischer Weise unter dem an Spinoza gewonnenen *Maß philosophischer Konsequenz* operiert, die immanenten Probleme der Transzendentalphilosophie Kants nicht nur aufspüren, sondern auch konstruktiv zuendedenken kann. Denn an diesem Maß gemessen, zeigt sich an der unhaltbaren Figur des Ding an sich zum einen, daß Kant, anstatt eine konsistente Revolution der Philosophie ins Werk gesetzt zu haben, im Rahmen seiner eigenen transzendentalen Prämissen »mit sich selbst in wahrlich *unaussprechliche* Widersprüche gerathen« ist (II, 310). Zum anderen aber liegt deshalb auch auf der Hand, in welcher Richtung hier allein konsequente Abhilfe zu schaffen wäre: »Der transzendentale Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten« (II, 310).

In welchem Sinne Jacobi zufolge durch Kant »ein zweiter Spinozismus begründet« wurde, wird damit kenntlich. Denn vor diesem Hintergrund seiner frühesten Kant-Kritik erweist sich sein Entwurf eines »spekulativen Egoismus« nicht nur als das Erfordernis philosophischer Stringenz, sondern überdies als prognostisch: als strukturell identische Vorwegnahme nämlich eben der Denkfigur, die er in der Gestalt eines konsequent »umgekehrten« Spinozismus dann wenig später bei Fichte erstmals realisiert findet, um sie darauf auch bei Schelling und Hegel wiederzuerkennen.[44] »Der speculative, seine Metaphysik ausarbeitende

Vgl. zu dieser Debatte insgesamt Manfred Frank, *›Unendliche Annäherung‹. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997, Teil I, S. 67ff.

[42] Bereits in der ersten Ausgabe der *Spinozabriefe* hatte Jacobi im übrigen auf die strukturelle Parallele hingewiesen, die zwischen Spinozas Konzeption der Substanz und ihrer modalen Differenzierung und der transzendentalen Ästhetik von Raum und Zeit besteht (vgl. Spin 173ff., Anm.).

[43] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 430.

[44] »Ich habe bei der ersten Erscheinung der kritischen Philosophie auf das bestimmteste vorausgesagt, was sich heute zuträgt; bin dadurch ein Täufer Johannes dem Stifter des neuen Bundes und seinen Jüngern geworden, wie ich höre und überall lese, mit gleicher Verwunderung über die Sache und das Geständniß.« (Brief Jacobis an Jean Paul vom 5.11.1798, in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 270, S. 259)

Materialismus, muß zuletzt sich von selbst in Idealismus verklären; denn außer dem Dualismus ist nur Egoismus, als Anfang oder als Ende – für die *Denkkraft*, die *ausdenkt*.« (III, 11) Kant von seinen Widersprüchen zu befreien, ihn systematisch zu vollenden, ist *dasselbe* wie Spinoza zu »verklären«: »von der Stelle« kommt man auf diese Weise allerdings nicht. Man reformuliert vielmehr, was Jacobi eine »*reine*, das ist, *durchaus immanente* Philosophie; eine Philosophie aus *Einem* Stück; ein wahrhaftes Vernunft-*System*« (III, 19) und zuletzt entschlossen »Systemherrlichkeit« (IV/1, XXXI) nennt.

*

»Sie haben mich für den erkannt«, heißt es im *Brief an Fichte*, »der an der Thür Ihres Hörsaals, lange bevor er geöffnet wurde, Sie erwartend stand und Weissagungen redete. Jetzt nehme ich in diesem Hörsaal, als ein privilegirter Ketzer, und im voraus von jedem Bannfluch ausgenommen, der mich in *Kategorien* treffen könnte, einen ausgezeichneten Platz ein; ich darf, weil meine eigentliche wahre Meinung dem coge intrare der Wissenschaft offenbar mehr Vorschub als Abbruch thut, von meinem Sessel sogar eigene Vorträge in Nebenstunden halten.« (III, 15) Mehr als ein bloßer Kritiker ist der *Ketzer* einer, der sich nichts Geringerem als dem Kanon orthodoxer Lehre widersetzt. Das merkwürdige *Privileg* aber dieses Ketzers besteht darin, anders als üblich den Bestand geltender Lehre nicht etwa überliefert schon vorzufinden, sondern an seiner Produktion und Durchsetzung höchstselbst, an entscheidender Stelle und mit ganzer Überzeugung beteiligt gewesen zu sein. Kaum treffender als unter diesem Titel *privilegierten Ketzertums* lassen sich die bisher angestellten und zunächst allein strukturell orientierten Überlegungen zu Jacobis doppelbödiger Topographie des Sprungs resümieren und zuendebringen.

Jacobi, das hatte sich ganz zu Anfang und zuletzt wieder gezeigt, ist ohne die epochale Ausstrahlungskraft seiner Wirkungsgeschichte im wahrsten Sinne nicht zu denken. Dies bedeutet, daß man auch und gerade dann, wenn man im Dickicht ihrer zeitgenössischen Interpretationen seiner eigenen Position auf die Spur zu kommen sucht, ihre Konturen noch nicht einmal künstlich von dem Geflecht aus Rede und Widerrede isolieren kann, in dem Jacobi fechtkünstlerisch agiert. Angesichts der Topographie, die sich auf diese Weise darstellt, bedeutet dies aber auch, daß man ganz grundsätzlich mit einem *perspektivischen Bruch* zu rechnen hat. Denn in einem essentiellen Sinn *nicht linear* vollzieht sich nicht allein Jacobis Denken, indem es die Linearität der »Denkkraft, die ausdenkt« in der Übung des Sprungs an den Ort der »Unphilosophie« provokativ unterbricht, sondern auch die Geschichte, die Jacobi mit dem »Wendepunkt« seiner *Spinozabriefe* auslöst. So wenig sich mit anderen Worten seine doppelbödige Position im Reflex »alleinphilosophischer« oder nicht-philosophischer Positionen verstehen läßt, so wenig ist umgekehrt davon auszugehen, daß sich das Selbstverständnis derer, die, wie

Jacobi an Goethe schreibt, »mit *allen* meinen Kälbern« pflügen[45], mit seiner eigenen Beurteilung dieses Kälberpflugs deckt.

Was jedoch auf beiden Seiten passiert, kann man nur dann wirklich erkennen, wenn man diese Perspektiven in der Tat auseinanderhält und nicht damit rechnet, daß sie sich kontinuierlich ineinander übersetzen lassen: die verschiedentlichen Versuche zum einen, das Menetekel des Sprungs durch eine *philosophische Integration* dessen zu vermeiden, was Jacobi selbst am Paradigma Spinozas »für streng philosophisch« ausgeschlossen erachtet und der alternativen Option des Widerspruchs überantwortet. Mit Jacobis eigener Distinktion gesprochen könnte man diese Versuche seiner kontinuierlichen Integration als auf dem Boden der Philosophie selbst in Anschlag gebrachte *Strategien der Widerlegung* bezeichnen, im Zuge derer weder die ausdrückliche Berufung auf Jacobi, noch die implizite Einwanderung und Verarbeitung der Hinsichten seines »Spinoza und Antispinoza« in die jeweiligen Entwürfe, noch auch die polemische Abgrenzung ihm gegenüber verwunderlich sind. Und zum andern die Perspektive Jacobis selbst, aus der sich die Lage radikal anders darstellt. Und zwar nicht deshalb, weil er erstarrt in seinen ursprünglichen Optionen »nichts gelernt hat und nichts hat lernen wollen«, um folglich auch das Selbstverständnis des durch ihn inspirierten Denkens gründlich mißzuverstehen, sondern genau deshalb, weil er dieses Selbstverständnis mit den Implikationen und Konsequenzen seiner ihm zugrundeliegenden Konzepte konfrontiert, die gleichsam in eine andere oder von Jacobi aus besehen: immer in die gleiche Richtung weisen. Insofern gehört es zu seiner Perspektive des »privilegierten Ketzers« wesentlich hinzu, den perspektivischen Bruch selber immer von neuem zu markieren und nicht zuletzt durch diese wiederholte Einrede gegen die Versuche seiner linearen Integration die Denkbewegung der Epoche voranzutreiben.

Wenn man sich auf diese Weise vor Augen führt, was es heißt, Jacobis Perspektive ernst zu nehmen, dann eröffnet sich vor dem Hintergrund der topographischen Überlegungen in der Tat ein anderer Blick. Zunächst gilt es festzuhalten, daß in dem Maße, wie die »Erfindung« des Sprungs über den Aufenthalt auf philosophischem Boden, die Kenntnis und »Partienahme« Spinozas also hinaus die *rekonstruierende Aufgrabung* seiner »reinen Metaphysik« voraussetzt, damit zugleich auch der idealistischen Philosophie das System-Modell *antizipatorisch* angewiesen ist, das sich variieren, aber nicht strukturell überbieten läßt. Dabei ist im übrigen nicht zu übersehen, daß die idealistische Variation Spinozas im Sinne seines »Gegenstücks«, wie der junge Schelling formuliert, und Jacobis »Antispinoza«, die *kontinuierliche Umkehrung im Denken* und die *Diskontinuität in der Umkehrung des Sprungs*, sich tatsächlich nur, aber ausschlaggebend um eine, im Bild gesprochen, halbe Drehung unterscheiden. Die in nächster Nähe und doch mit dem radikalen Unterschied eines einfachen oder doppelten Bodens vollzogene

[45] Brief v. 7.6.1794, in: Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi, Nr. 92, S. 184.

Differenz bringt Jacobi selbst deutlich zum Ausdruck, wenn es einerseits von der Beziehung der Philosophien Spinozas und des Idealismus heißt, daß »ihre Richtung gegen einander [...] keineswegs divergirend [ist], sondern allmählig annähernd bis zur endlichen Berührung und Durchdringung« (III, 11), und andererseits gesagt wird, daß »die *Allein*-Philosophie und meine Unphilosophie durch den höchsten Grad der Antipathie mit einander in Berührung kommen, und im Moment der Berührung sich gewissermaßen durchdringen« (III, 15). Nicht die »Berührung«, die Bezogenheit aufeinander also, ohne die sich die spezifische Verfassung der »Unphilosophie« in der Tat nicht denken ließe, stiftet hier den buchstäblich entscheidenden Unterschied, sondern die Weise, wie sie zustandekommt: durch *allmähliche Annäherung* oder den *höchsten Grad der Antipathie*.

Überdies aber, so muß man im Blick auf Jacobis in seine Spinoza-Auseinandersetzung integrierte Kant-Kritik weiter sagen, ist in eins mit dem Modell selbst auch die Richtung angezeigt, in der es zu variieren ist. In diesem Sinne ist es durchaus bezeichnend, daß Jacobi den Zusammenhang der »Weissagung« zwischen seiner frühesten Kant-Kritik und Fichtes Wissenschaftslehre wenig später in einer analogen Konstellation wiederholt sieht, »nehmlich in meiner Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus das Schellingsche System, ohne es zu nennen, aus der Kantischen Lehre als den Grundirrthum derselben hervor[geholt]« zu haben[46]. Indes wirft dies auch ein ganz spezifisches Licht auf Jacobis Umgang mit Kant selbst, den man mit seiner Stellung zu Mendelssohn in eine auffällige Parallele setzen kann. Denn gerade so, wie es hinter Mendelssohns Philosophie der Aufklärung *zurück* die Philosophie Spinozas und damit den »Punkt, worauf es ankommt« in aller Schärfe allererst freizulegen galt, so kann man umgekehrt Kant, der »zwiespaltig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage« (III, 365), konsistent nur lesen, indem man ihn gemäß seiner eigenen Vorgaben »weissagend« auf die idealistische Philosophie hin *voraus* liest. Insofern hat man es hinsichtlich einer solchen Lektüre nun allerdings mit einer *immanenten* Kritik zu tun, was denn auch Hegel prompt nicht entgangen ist, wenn er Jacobi dafür lobt, die Kantische Philosophie »auf die wahrhafte Weise, nämlich *dialektisch* behandelt« zu haben[47]. Anders gesagt: weder die Philosophie Mendelssohns noch diejenige Kants sind im Vollzug eines »Salto mortale« zu kritisieren, weil beide ihrer eigenen Verfassung nach für dieses Unternehmen gar keine Absprungstelle bieten. Und demnach mußte sich Kant selbst durch das Skandalon des Sprungs strenggenommen überhaupt nicht angesprochen fühlen.

Die Aufgrabung einerseits und richtungweisende Antizipation andererseits eines Modells, das als systematische »Philosophie aus Einem Stück« seine interne kontinuierliche Variation keineswegs ausschließt und insofern den »tollkühnen« Akt des Sprungs um so mehr provoziert: dies ist drittens schließlich nicht nur des-

[46] Zweiter Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 256.
[47] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 440.

halb bemerkenswert, weil Jacobi in einer signifikanten Verkehrung der Verhältnisse vom Spurenleser und Kanonisator »verschrieener Werke« nun selber zum »privilegierten Ketzer« mutiert und sich gerade in dem Maße, wie er ihr wesentlicher *Anreger* ist, nicht erst post festum der idealistischen Epoche, sondern im Moment ihres Beginns selbst auch als ihr erster vehementer *Gegner* präsentiert. Vielmehr eröffnet sich damit zugleich eine Aussicht, die die Philosophie der Moderne *von vornherein* als *einen Zusammenhang* begreifen läßt. In der Topographie Jacobischer Denklandschaft ist mithin weder vorgesehen, daß Kants transzendentale »Revolution« als ein epochaler Neubeginn derart zu verstehen ist, der alle Brücken tatsächlich hinter sich abgebrochen hätte, noch ist davon auszugehen, daß die spekulative Denkbewegung des Idealismus ihrerseits eine exklusive, das Denken der Moderne über sich selbst hinausführende Formation darstellt. Diesen Punkt im Auge zu halten, ist besonders wichtig. Denn indem er die Diagnose Jacobis in der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch tatsächlich bestimmt, und man auch so besehen nicht weit käme, wenn man sich per se in dem umzäumten Raum von Aufklärung oder Idealismus bewegen wollte, besteht hier auch der entschiedenste Gegensatz zum Selbstverständnis der Epoche selbst. »Die Menschheit wie der einzelne Mensch«, so notiert Jacobi ganz am Schluß, »kommen mit ihrem Verstandes- und Vernunftgebrauch stets an den Ort, welcher den Mittelpunct meiner Philosophie bildet. Jene Bemühungen zur Vollendung der Wissenschaft, welche nach dem Vorgange früherer Denker auf eine höchst merkwürdige Weise im sechzehnten Jahrhundert wiederholt, das heißt, noch einmal versucht wurden, und bis auf unsre Tage fortwähren, weisen immer darauf hin. Suche ich nun diesen Ort in Beziehung auf alle frühere und spätere Versuche bey jedesmaligem Anlaß zu erhellen, und die *gediegene Wahrheit*, welche mehr als eine *bloß wissenschaftliche* ist, an den Tag zu bringen; so ist die Abneigung meiner Gegner wider Inhalt und Vortrag weniger in ihrem eigenthümlichen System, als im philosophischen Systematismus überhaupt, ja im Gesammtgeiste des Jahrhunderts gegründet.« (IV/1, LII)[48]

[48] Vgl. dazu den früheren Brief an Friedrich Perthes v. 25.3.1802, in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 285, S. 303.
Nicht zuletzt im Blick auf diesen Aufriß wird in den Überlegungen dieses Buches, wie sich schon gezeigt hat, zwischen »Neuzeit« und »Moderne« bewußt nicht unterschieden.

2. Die Topographie und ihre Topoi

Δος μοι που στω: daß das archimedische Motto im Untertitel der *Spinozabriefe* alles andere als den cartesischen Impetus eines unerschütterlich begründeten Fundaments der Philosophie bezeichnet[49], versteht sich nach den bisher angestellten Überlegungen von selbst. Gemeint ist vielmehr, was solche Ambitionen ebensogut bestätigt wie zugleich doppelbödig konterkariert: die zur Entscheidung gestellte radikale Alternative also, sich *entweder* »diesseits« auf dem von Spinoza paradigmatisch und insofern »unwiderleglich« begründeten Boden der »Allein-Philosophie«, einer systematischen »Philosophie aus Einem Stück«, aufzuhalten, *oder* auf dem Widerspruchswege eines »Umschwungs in der Luft« den »jenseitigen« und folglich nicht gleichermaßen begründeten Boden der »Unphilosophie« zu erreichen. Eine kontradiktorische Alternative, von der es später drastisch genug und die idealistische Variation Spinozas unterdessen in sich einbegreifend in den *Göttlichen Dingen* heißt, daß es »nur zwei Hauptclassen von Philosophen geben« kann (III, 382): »Die Lehre der einen dieser zwei Hauptclassen ist der Lehre der andern dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beiden, noch weniger eine Vereinigung derselben zu einer dritten, in welcher sie sich ausglichen oder indifferenzirten möglich ist.« (III, 382f.) Was hat es aber nun der Sache nach mit diesem unversöhnlichen »*Entweder – Oder*« (III, 377) auf sich?

Seine in der ersten Ausgabe der *Spinozabriefe* dokumentierte Auseinandersetzung mit Mendelssohn beschließt Jacobi bekanntlich mit einer Reihe von Sätzen, die er nichts weniger denn den »Inbegriff meiner Behauptungen« nennt (Spin 222), um wenig später dann aber zu diesen »vorhin aufgestellten Sätzen« anzumerken, »daß ich keineswegs gemeint bin, sie als Theses anzuschlagen« (Spin 234). Wie also soll man sie demnach verstehen? Geht es mit rechten Dingen zu, wenn hier etwas dezidiert auf den Punkt gebracht und zugleich auch wiederum eingeklammert wird? Was auf Anhieb tatsächlich mehr als irritierend erscheint, entpuppt sich jedoch bei näherem Hinsehen als überaus signifikant. Denn den durch den Sprung getrennten wie aufeinander bezogenen Orten der Denklandschaft Jacobis entsprechend, liegt die Aufgabe dieser Sätze offenbar darin, so etwas wie die *Topoi* einer sachlichen Orientierung anzugeben, die die Sache selbst auch nicht annähernd erschöpfen, und ohne die man sich doch nicht über diese Sache verständigen könnte. Den Übergang von der Topographie zur Sache soll

[49] *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II., 1. Im übrigen ist es bezeichnend, daß Descartes seine philosophische Grundlegung moderner Wissenschaft mit einem ausdrücklichen Sprungverbot versieht (*Regulae ad directionem ingenii*, Regel 5).
In einem Brief an Forster vom 9.9.1785 kündigt Jacobi eine »Schrift von mir« an, »welche die Presse eben verlassen hat und auf Michaelis erscheinen wird. Sie hat zum Motto das Wort des Archimedes« (in: Auserlesener Briefwechsel, Band I, Nr. 143, S. 393f.). Vgl. zur Wahl dieses Mottos den Kommentar zu Jacobi, *Schriften zum Spinozastreit*, GA Band 1,2, S. 381.

deshalb im folgenden eine kurze Bemerkung bahnen, die auf der Grundlage der beschriebenen Struktur nicht mehr beabsichtigt, als diese Topoi der Verständigung ins Spiel zu bringen.[50]

*

»Sie mögen mir es immer absehen«, erwidert Jacobi im Gespräch mit Lessing, der sich, »wenn es kein Geheimniß ist«, die Vorführung des Sprungs »ausgebeten haben« will: »Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe.« (Spin 28) Deutlicher könnte dieses Exerzitium zunächst einmal nicht wiederholen, wovon bislang die Rede war. Wenn der Sprung keineswegs ein »Geheimnis«, aber auch kein begriffliches Konzept, sondern vielmehr eine auszuführende Figur darstellt, dann kommt man auch nicht umhin, exemplarisch zu *zeigen*, was hier gemeint ist: das ist das erste. Darüberhinaus aber wird auch die negative Bezüglichkeit der entscheidenden Voraussetzung kenntlich, wonach der Sprung seinen spezifischen Sinn allein im Akt eines *Absprungs* gewinnt, um sich folglich *unmittelbar gegen* das abzustoßen, von wo *aus* er unternommen wird. Und indem dieses Prozedere nun überdies als ein *Schluß* ausgegeben, die Logik des Schließens im Vollzug eines vorübergehenden »Kopf-unten« mithin auf höchst paradoxe Weise außer Kraft gesetzt wird, zeigt sich drittens schließlich die wesentliche Differenz zwischen logischer Widerlegung und grundlosem Widerspruch, die sich in der Ausführung des Sprungs selbst artikuliert. Mit der Angabe des Topos jedoch, angesichts dessen verständlich wird, worum es dieser Struktur der Sache nach geht, gerät unterdessen etwas Neues in den Blick: vom Boden Spinozas an den Ort der »Unphilosophie« zu springen, ist danach gleichbedeutend damit, sich aus dem *Fatalismus* unmittelbar gegen ihn zu retten.

In der Reihe der Sätze, die als »Inbegriff« der Behauptungen doch keine anzuschlagenden »Theses« sind, wird später ein anderer Topos an erster Stelle stehen: »Spinozismus ist Atheismus« (Spin 223). Eine Behauptung, die sich in provokativer Zuspitzung gegen einen »gewisse[n] Schaum von Spinozismus«, der »sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerey« sei, richtet (ibid., Anm.), und von Jacobi auch in der Folge durchaus nicht zurückgenommen wird. Mit Bezug auf den Vorschlag Malesherbes', Plinius »non un Athée, mais un *Cosmo-Théiste*« zu nennen, heißt es vielmehr zu diesem Punkt in einer längeren Anmerkung der späteren Werkausgabe der *Spinozabriefe*: »Hätte ich mir dieses zur Lehre dienen lassen, und anstatt des noch immer etwas anstößigen Wor-

[50] Die Rede von Topoi ist auch insofern gerechtfertigt, als es sich bei »Atheismus« und »Fatalismus« in der Tat um das gängige Vokabular handelte, mit dem man vom »toten Hund« Spinoza sprach, dem Jacobi indes eine völlig neue, vernunftkritisch geführte Begründung gibt.

tes Atheismus, des von dem witzigen Nachbar neu erfundenen gefälligeren Ausdrucks, *Cosmo-Theismus* mich bedient, so würde mein erster Satz, der vornehmlich einen so großen immer wieder frisch auflodernden Zorn erregt hat, wegen des *plumpen Worts*, wahrscheinlich ohne Anfechtung geblieben seyn; man hätte mir vielmehr Dank dafür gewußt, das ich den *Euphemismus* der französischen Anmerkung nach dem deutschen Vaterlande verpflanzt und die spätere Behauptung eingeleitet hätte: der allein sey Atheist, der an Atheismus glaube.« Und mit Bezug auf eigene frühere Anmerkungen zu dem »mit ähnlicher Vorsicht« gemachten Vorschlag Kants, zwischen »Atheismus« und »Theismus« einer »dritten unbestimmten Lehrmeynung eine neutrale Stelle in der Mitte, mit Namen *Deismus*« einzuräumen, heißt es an dieser Stelle weiter: »Wie damals, glaube ich noch, der ernste Philosoph müsse, wie vormals der ernste Cato (Sall. Catilina LV.) darüber wachen, daß die vera rerum vocabula uns unter täuschenden Euphemismen nicht verloren gehen. Wo dieses geschieht, verdirbt bald alle Rede, so, daß zuletzt kein wahres Wort, kein verständiges und wirklich verständigendes mehr in Uebung bleibt.« (IV/1, 217f. Anm.)

Demnach kommt den hier so genannten Topoi der sachlichen Verständigung nicht zuletzt auch die Aufgabe zu, ein *sprachkritisches* Argument in sich einzuschließen: was sagt man, wenn man »Gott« sagt? Und was ist gemeint, wenn Spinoza von »Deus sive natura« spricht? Im Sinne einer solchen, gleichsam angewandten Sprachkritik findet sich dann an späterer Stelle auch die von Hegel »geistreich«[51] genannte Bemerkung, daß die immanent wirkende »natura naturans« Spinozas »nicht *der*, aber – *das* Gott« (II, 83) sei. Genauso, wie noch ganz zuletzt mit sprachlichen Mitteln eine Unterscheidung der Sache hervorgehoben wird, die darin besteht, »*wer* ist Gott; nicht: *was* ist er?« zu fragen (IV/1, XXIV), so wie es ebenfalls ein Unterschied ist, von »*Gott*« zu reden und dabei »nicht bloß ein *Göttliches*« zu meinen (ibid., XXV). Vor diesem Hintergrund bildet der Topos des *Atheismus*, dessen weniger »anstößige« Umbenennung Jacobi der Haltung gemäß verweigert, die den »Punkt, worauf es ankommt«, ganz bewußt schärfen und nicht harmonisierend verwischen will, im Rahmen seiner doppelbödigen Topographie zweifellos ein wesentliches und nicht zu übersehendes Moment. Und deshalb zögert Jacobi auch nicht, die Position seiner eigenen »Unphilosophie« unter den korrespondierenden Topos des »Theismus« zu rücken, um dementsprechend dann auch die »Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermischung« entschieden zu behaupten (Spin 341).

Ihn für den *springenden Punkt* der Sache zu halten, so als ginge es im Zeichen der alternativen Figur »meines Spinoza und Antispinoza«, wenn schon nicht um einen schwärmerisch religiösen Sturz in den »Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit«, so doch in erster Linie um das mit Spinozas »reiner Metaphysik« radikal aufkommende Problem eines der endlichen Welt *immanenten* oder ihr vielmehr

[51] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 458.

transzendenten Gottes, wäre nun allerdings genauso zweifellos falsch. Und insofern liegt denn auch Jacobi gewiß nichts weniger im Sinn, als die »orthodoxen Begriffe von der Gottheit«, die Lessing nicht mehr »genießen« kann (Spin 22), nun etwa seinerseits verteidigen zu wollen. Spinoza rückhaltlos zu bewundern und sich doch nicht vorbehaltlos wie Lessing zum »'Εν και παν« (ibid.) zu bekennen: dies verweist vielmehr auf ein anderes Problem, das sich mit dem »Gott des Spinoza« als dem »lautere[n] Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des *Seyns* in allem Daseyn« (Spin 61) tatsächlich stellt, das aber erst dann empfindlich wird, wenn man die Voraussetzungen und internen Konsequenzen dieser Immanenzkonzeption bedenkt. Um einen Zufall handelt es sich mit anderen Worten nicht, daß zwar der Sprung an den Ort des »Antispinoza« mit einer nur auf diese Weise zu vergewissernden »verständige[n] persönliche[n] Ursache der Welt« (Spin 27) in direktem Zusammenhang steht – der *Vollzug* des Sprungs selber dann aber als eine Bewegung vorgeführt wird, die nicht etwa aus dem »Atheismus«, sondern vielmehr aus dem *Fatalismus* unmittelbar gegen ihn und »alles, was mit ihm verknüpft ist«, schließt. Was sich dem Gespräch Jacobis mit Lessing mehr als nur ablesen, nämlich buchstäblich *absehen* läßt, wird durch eine Notiz in der ersten seiner Kladden im übrigen bestätigt: »Das Centrum, das punctum saliens des Spinozismus, ist der Fatalismus.«[52] Was ist damit gemeint?

Ohne den Zusammenhang, der hier besteht, zu zerreißen, ist der Unterschied der Perspektive in der Tat beträchtlich.[53] Denn anders als der für sich allein

[52] Kladde I, S. 3.
Für die Möglichkeit, Einsicht in Jacobis noch unveröffentlichte Kladden zu nehmen, bedanke ich mich an dieser Stelle herzlich bei Reinhard Lauth und insbesondere bei Ives Radrizzani, dessen Transkription ich folge, sowie bei der Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Mein Dank für stets freundliche und sorgsame Auskunft gilt nicht weniger nachdrücklich Albert Mues von der Jacobi-Forschungsstelle Bamberg.

[53] Beträchtliche Differenzen ergeben sich, wenn man Jacobis eigenem Selbstverständnis Rechnung trägt, deshalb auch zur Darstellung Hermann Timms (*Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Band 1, Die Spinozarenaissance, Frankfurt/M. 1974), der die »religiöse Thematik der Spinoza-Briefe« ins Zentrum stellt (ibid., S. 143). Im Rückgriff auf Quellen des Pietismus wird Jacobi als ein »von Beginn an [...] religiöser Oppositionsdenker gegen die spinozierende Alleinheitsphilosophie seiner Zeit« präsentiert, den folgende »Fragestellung« bewegt habe: »Wie läßt sich der Glaube an Gott als den universalen Grund aller Wirklichkeit zusammendenken mit der personalen Bezugnahme etwa im Vollzug des Gebetes?« (ibid., S. 139f.) Vgl. auch den früheren Beitrag »Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 35-81. Aus katholischer Perspektive sieht auch Emmanuel J. Bauer das »gesamte philosophische Schaffen Jacobis [...] geprägt von der zentralen Frage nach der Möglichkeit und Rechtfertigung des *Daseins eines ›persönlichen‹ Gottes*« (*Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1989, S. 115), um angesichts des Sprungs »in die Dimension des Irrationalen« (ibid., S. 230) und des damit verbundenen Dualismus von Wissen und einer »rein emotionale[n] Mystik« der »Gottunmittelbarkeit«

genommen viel zu unspezifische Topos des Atheismus, der metaphysische, traditionell theologische und wie auch immer orientierte religiöse Fragestellungen gleichermaßen zu assoziieren erlaubt, macht »das punctum saliens« des Fatalismus demgegenüber deutlich, worum es auf beiden Seiten der Alternative wirklich geht: nämlich um die, wie man mit dem Titel von Spinozas Hauptwerk formulieren kann, *ethischen*, ins Zentrum *existentieller* Selbstverständigung zielenden Implikationen der Metaphysik. Um die »vera rerum vocabula« mag man sich streiten. Aber wenn die »inwohnende unendliche Ursache [...] als solche, *explicite*, weder Verstand noch Willen« hat und auch nicht haben kann (Spin 25), dann benennt der Topos des Fatalismus die »fatale« Kehrseite dessen, daß Spinozas Konzeption nicht beiläufig, sondern wesentlich mit dem radikalen Ausschluß der *causa finalis* zusammenfällt, um im Modus der Notwendigkeit folglich »allen Anfang irgend einer Handlung« (Spin 104), sowohl der göttlichen Substanz als auch der endlichen Modi, ad absurdum führen. Das Selbstverständnis des Handelns ist damit an seiner Wurzel getroffen: »Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Überzeugung, als daß ich *thue was ich denke*; anstatt, daß ich nur *denken sollte was ich thue*.« (Spin 40)

Was alternativ auf dem Spiel steht und Jacobi nach Schellings späteren Worten veranlaßt, von Anfang an »über alle Metaphysik den Stab zu brechen«, ist demnach die existentielle und in diesem ganz konkreten Sinne moralisch wie politisch *handlungsrelevante Frage nach der Freiheit*. Eine Frage, die durchaus nicht übersieht, daß auch Spinoza von Freiheit spricht, um darunter aber offenkundig etwas anderes, nämlich eine Existenz »ex sola suae naturae necessitate« zu verstehen[54]. Eine Frage darum auch, die sich, diejenige nach »dem« Gott implizierend, genauso wie die Überzeugung von der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs wie ein roter Faden durch alle Schriften zieht, und die man bis in die späten Formulierungen hinein, wo der »wichtige Punkt von der Freiheit« der »Fundamental-Artikel meiner Lehre«[55] und »die Grundlage meiner Philosophie« (IV/1, XLIV) genannt wird, in der Tat für entscheidend halten muß. »Alle meine Ueberzeugungen ruhen auf der *einen* von der Freiheit des Menschen.« (VI, 231)[56]

»*gehörige Probleme* hinsichtlich einer wahrhaft christlich-philosophischen Theologie und Anthropologie« (ibid., S. 262f.) zu konstatieren.
Im übrigen zeigt Winfried Schröder (*Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998) implizit, daß sich Jacobis Position aufgrund ihrer gründlichen Auseinandersetzung mit Spinoza sowohl von den sei es rational oder fideistisch formulierten Positionen des Theismus als auch von den diversen Positionen des Atheismus unterscheidet.

[54] Spinoza, *Ethik* I, def. 7 (*Ethica*, lat.-dt., hg. u. übers. v. W. Bartuschat, Sämtliche Werke, Band 2, Hamburg 1999.

[55] Brief an Jean Paul v. 11.5.1817, in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 359, S. 463.

[56] Dementsprechend stellt Homann (*Jacobis Philosophie der Freiheit*) die Freiheitsthematik in den Mittelpunkt seiner materialreichen Arbeit. Ebenfalls der Freiheitspro-

Damit aber nicht genug. Denn wenn es der Topos des Fatalismus ist, der in den Mittelpunkt der Sache zielt, dann spitzt sich das Problem bis zum Vollzug eines »Salto mortale« und der damit verbundenen kontradiktorischen Alternative »meines Spinoza und Antispinoza« ja nur deshalb so radikal zu, weil man sich in Gestalt Spinozas eben nicht mit einer philosophischen Konzeption unter anderen auseinanderzusetzen hat, sondern sich hier im Gegenteil auf dem paradigmatisch und insofern »unwiderleglich« begründeten Boden der »reinen Metaphysik« überhaupt befindet. Ihre provokative Pointe gewinnt Jacobis Diagnose mit anderen Worten nicht schon darum, weil sie in Spinozas *Ethik* anstatt der Freiheit von neuem das *Fatum* beschworen sieht, jenen, wie es in einem Brief an die Fürstin Gallitzin heißt, »mechanische[n] Hebel – der darum nicht ganz *sinnlos* zu seyn braucht«: »Ihn sahen auch die Alten, ohne sich ein Bild von ihm zu machen, denn es war ihnen der Gott der Götter, vor dem auch Jupiter, der Allerhöchste, das Haupt neigte.«[57] Ausschlaggebend für seine aufgrabende Rekonstruktion Spinozas ist vielmehr, den Blick auf das »schlechte Heil, das wir in seinem Namen finden« (Spin 22), mit dem Blick auf das Prozedere »[u]ngemessene[r] Erklärungssucht« (Spin 42) zu verknüpfen. Die These also, daß die Wiederkehr mythischen Schicksals, auf das sich dann auch Goethes *Prometheus* nicht von ungefähr beruft, geradenwegs im Zeichen konsequent verfahrender *Rationalität* erfolgt: daß Spinoza nicht zufällig, sondern notwendig zu seiner »allen Anfang irgend einer Handlung« ausschließenden Konzeption der causa immanens gelangt, weil man im Zuge rationaler »Erklärung« (ibid.), der – nach einem späteren Wort – »Repräsentantin einer Nothwendigkeit, die mit Gewalt alles schon bestimmt hat, und nichts geschehen läßt, was nicht *schon geschehen ist*, und im Grunde *nie geschah*« (II, 317), zu gar nichts anderem gelangen *kann*. »Wie eine *Handlung* sich selbst anfangen möge«, so heißt es noch ganz zuletzt, ist der Rationalität der »Erklärung« ein schlechthin unbegreifliches und darum für sie nicht existierendes Phänomen (IV/1, XXXIII).

Faßt man vor dem Hintergrund dieser entscheidenden *Verklammerung des Freiheitsproblems mit der Problemstellung einer Vernunftkritik* den Thesenanschlag, der keiner ist, von neuem ins Auge, dann gewinnt auch der dritte Satz seinen wohlbestimmten Sinn: »Die Leibniz-Wolfische Philosophie, ist nicht minder

blematik verpflichtet sind die Überlegungen von Eilert Herms (»Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 1976, S. 121-163). Für seine im Fokus einer frühen Beeinflussung durch Bonnet formulierten These, derzufolge es Jacobi um die »Durchführung eines teleologischen Evolutionismus« gegangen sei, »wie er schon Bonnet vorschwebte« (ibid., S. 160), liefern die angeführten Textstellen allerdings keinen Beleg. Unter den Titel »Freiheit versus System« rückt jüngst auch Siegbert Peetz seine der Philosophie Schellings verpflichtete Diskussion Jacobis (*Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/M. 1995).

[57] Brief v. 14.3.1782, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 763, S. 13.

Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unabläßigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück.« (Spin 224) Nicht allein, weil die »Leibniz-Wolffische Philosophie« vor dem »Wendepunkt« Kants den philosophischen Diskurs der Zeit dominiert, ist eine Auseinandersetzung mit ihr unvermeidlich. Daß Leibniz selbst bereits in Jacobis Gespräch mit Lessing eine wichtige Rolle spielt und diese Rolle über *Idealismus und Realismus* bis hin zur Beilage VI der zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* auch behält, in der der »[w]esentliche Unterschied« und die »große Analogie« zwischen den Philosophien Spinozas und Leibniz' zur Verhandlung steht (Spin XIV), muß sich vielmehr der Sache nach als unvermeidlich aufdrängen. Denn steht die Leibnizsche Philosophie der Monaden – und angesichts ihrer damit einhergehenden Wiedereinführung der causa finalis zumal – nicht eigentlich auch ihrerseits im Zeichen der Freiheit? Und wozu bedürfte es dann eines Sprungs, um sich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen ihn zu retten? Noch bevor unter den Titeln des »geläuterten« und dann »umgekehrt verklärten« Spinozismus diejenige Debatte losbricht, inwieweit man nicht ohne Sprung »von der Stelle« kommen und das heißt: *Spinozas Metaphysik im Zeichen der Freiheit reformulieren könne*, muß Leibniz mithin der erste Adressat für dieses Problem sein. Und nur dann, wenn man sich davon überzeugt hat, daß er den »großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, [...] so verstrickt gelassen als er war« (Spin 38), nur dann ist es möglich, den Satz aufzustellen, in den die ganze Überlegung schließlich mündet: »*Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus*.« (Spin 225, Herv. v. Verf.)

Indessen kann man diesem Zusammenhang, der Jacobis Vernunftkritik an den Topos des Fatalismus und damit ex negativo an die Frage eines anfänglich freien Handelns unmittelbar bindet, auch noch eine andere Wendung geben. Denn angesichts dieser existentiell durchzogenen Problematik muß man nicht allein davon ausgehen, daß auf *beiden* Seiten »meines Spinoza und Antispinoza«, vor wie nach dem Sprung, ein Philosophieren sich vollzieht, dem im Horizont etwa der Kantischen Unterscheidung zwischen einem »*Schulbegriff*« und einem »*Weltbegriff*« der Philosophie, welch letzterer »das betrifft, was jedermann notwendig interessiert«[58], von vornherein überhaupt nicht beizukommen wäre. Ein Philosophieren lebendiger »Selbstverständigung« (II, 7), das unter dem programmatischen Stichwort »Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren« (Spin 42), die Generation der Nachkantianer nicht zuletzt auch deshalb so intensiv bewegt.[59] Vielmehr ist damit auch klar, daß eine solche, dem Prozedere wie der »Grenze« (Spin 41) logischer Erklärung verpflichtete Vernunftkritik keine im engeren Sinne erkenntnistheore-

[58] *KrV*, B 866f.

[59] Vgl. dazu etwa die programmatische Vorrede zur *Ichschrift*, in der Schelling die Frage, ob die ins Auge gefaßte neue Philosophie »ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben« soll, »oder ins Leben selbst übergehen« werde, mit Rekurs auf Jacobis Enthüllung des Daseins entscheidet (SW I, S. 156).

tischen[60] und schon gar keine skeptizistischen Ambitionen verfolgt. Wie Lessing selber insinuiert, könnte dies ja in dem Maße, wie Jacobi mit ihm davon überzeugt ist, daß es »keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza« gibt, um eben genau deshalb, aber ohne dabei der Philosophie den »Rücken zu kehren«, ihr »Antipode« zu werden, zunächst durchaus einmal naheliegend scheinen. »Im Gegentheil«, heißt es dann aber in Jacobis Erwiderung, »ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht.« (Spin 39) Auch dem Verfasser des *Sendschreibens an Erhard O***, der späteren »Zugabe« zum *Allwill*, imponiert die distanziert überlegene Haltung des Skeptikers mitnichten: »Der ganze Mensch muß seicht und schal geworden seyn, wenn er zu sich selbst sagen und dabey guter Dinge bleiben kann: Ich *bin* nichts; ich *weiß* nichts; ich *glaube* nichts.« (I, 245)

So besehen ist es eine zwiefach doppelte, mit Berufung auf Pascal gegen das ineinander umschlagende Spiegelgefecht zwischen »Dogmatikern« und »Skeptikern« (Spin 98; 237)[61] ebenso wie gegen die Alternative von »Allein-Philosophie« und Nicht-Philosophie gerichtete Frontstellung, die im Vollzug des Sprungs schließlich zum Ausdruck kommt, um damit die »Grenze« der Demonstration in einer *Voraussetzung* kenntlich zu machen, die die Dialektik der Grenze offenkundig unterläuft. »Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen.« (Spin 41f.) Im letzten seiner Sätze rückt Jacobi diese allein zu *findende* Voraussetzung unter den »unphilosophischen« Topos des *Glaubens*: »Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit, ist Glaube.« (Spin 228f.)

*

Vor dem Hintergrund alles bisher Gesagten muß der Hinweis darauf, daß der Topos des Glaubens hier keine religiösen Konnotationen trägt, nachgerade überflüssig sein. Denn gemeint ist, wie Jacobi kurz zuvor formuliert, der »Begriff

[60] Das macht den Ansatz der – als entscheidende Anregung Reid ins Feld führenden – Dissertation von Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bonn 1969, problematisch. Vgl. dazu auch seine Studie »Über das Verhältnis von Erkenntnisgewißheit und Anschauungsgewißheit in F.H. Jacobis Interpretation der Vernunft«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 7-26.

[61] Daß Jacobi dem zum Trotz doch innerhalb dieses Gefechts zu identifizieren gesucht wird, zeigt die spätere Auseinandersetzung zwischen Fichte und Reinhold plastisch. Auf Fichtes, im Anschluß an Jacobis Sendschreiben formulierte These, daß die »Jacobische Philosophie [...] bekanntlich ein hartnäckiger Dogmatismus« sei (»Bardili-Rezension«, in: Streitsachen 2.1, S. 115), antwortet Reinhold zur Verteidigung Jacobis: »*Jacobis Philosophie* ist kein *bekanntlich hartnäckiger Dogmatismus*, und ist überhaupt *kein Dogmatismus*, sondern ein entschiedener, und laut und bestimmt sich selbst aussprechender *Skepticismus*.« (*Sendschreiben an Fichte* [1801], in: Streitsachen 2.1, S. 130)

einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt«, eine Gewißheit, der gegenüber die demonstrative »Ueberzeugung aus Gründen [...] eine Gewißheit aus der zweyten Hand« genannt wird (Spin 215f.). Dies festzuhalten, impliziert aber auch, daß man zwischen dem Topos des Atheismus und demjenigen des Glaubens, zwischen dem ersten und dem letzten Satz des eingeklammerten Thesenanschlags also, keine assoziative Verknüpfung derart herstellen kann, die die gedankliche Bewegung innerhalb dieser Sätze gleichsam im Übersprung abkürzte und damit das von Jacobi in der Tat genau in der Mitte plazierte »punctum saliens« des Fatalismus gerade übersehen hätte. Wenn man indes diesen springenden Punkt im Zentrum der Verständigung im Auge behält, dann legen sich einige abschließende Bemerkungen nahe.

Zunächst hat man es offenkundig mit einer merkwürdigen, wenn nicht paradoxen Situation zu tun, um deren Nachweis es Jacobi aber gerade geht. Denn auf den Spuren »verschrieener« Werke anstatt auf denjenigen »voll klassischer Weisheit« muß man sich demnach genau deshalb bewegen, weil hier ganz unverstellt beim Namen genannt wird, was sich dem Optimismus fortschreitender Aufklärung schon wieder verbirgt: daß nämlich die konsequent durchgeführte Logik der »Erklärung« eine Bewußtheit erzeugt, vor der nun gerade das Bewußtsein freien Handelns als die »größte Verrückung des menschlichen Verstandes« (Spin 104), als das »praejudicium« schlechthin[62], erscheint. Anstatt zu einem Zuwachs an Freiheit also führt die rationale Entzifferung der natürlichen und geistigen Welt vielmehr zur Freilegung ihres notwendigen, im immanenten Wirken der natura naturans als einer »erste[n] Springfeder« (Spin 336) gegründeten *Mechanismus*. Je rationaler der Blick auf die Welt und das eigene Ich, desto blinder schauen beide zurück. Solcher Entzifferung schlicht den »Rücken zu kehren«, um im wahrsten Sinne so zu tun, als sei nichts gewesen, wäre so besehen denkbar naiv.

Die Rettung der Freiheit im Rahmen eines »unphilosophischen« Gegenbilds setzt vielmehr nichts Geringeres als einen Sprung voraus, der aus dem Fatalismus unmittelbar gegen ihn seine »Kopf-unten« artikulierten Schlüsse zieht und in diesem Akt des Widerspruchs nun konsequenterweise behaupten *muß*, daß seine Behauptung der Freiheit »streng philosophisch« nicht bewiesen werden *kann*. Damit aber findet die Paradoxie einer *Rationalität des Schicksals* auf der alternativen Seite des »Antispinoza« ihre passende Entsprechung. Denn auf diese Weise ist nun ausgerechnet das freie Handeln an etwas gebunden, das sich selber nicht autonom erhandeln, sondern im Modus einer »unmittelbaren Gewißheit« nur *finden* läßt. Wenn es mit anderen Worten so etwas wie einen Anfang, die Wirklichkeit der Freiheit gibt, dann – und darin zeigt sich die ganze Paradoxie – kann dies keine »Tathandlung«, sondern nur eine »*Thatsache*« sein (Spin 427).[63]

[62] *Ethik* I, appendix.

[63] Wenn man diese Paradoxie ernst nimmt, dann kann sich die Sache in der »Antinomie« zwischen Autonomie und Heteronomie offenbar nicht erschöpfen: so die These von

Wo aber fängt ein solches Handeln eigentlich an? Oder anders und mit einem neuerlichen Blick auf das »punctum saliens« des Fatalismus gefragt: was heißt es denn eigentlich, sich im Vollzug eines »Salto mortale« aus der Sache helfen zu wollen, wenn damit nun nicht lediglich gemeint ist, vorübergehend ein wenig unlogisch zu sein, sondern nichts weniger als das Unternehmen, »über Felsen und Abgrund« hinweg an den jenseitigen Ort der Freiheit zu springen? So einfach und gleichsam aus dem Stand dürfte dies ja wohl gar nicht möglich sein – und immerhin wird in Schellings späterer »allegorischer Vision« auch ein »rechter Anlauf« für nötig befunden werden. Indes hat sich Jacobi selbst die Sache offenbar anders gedacht. Denn wenn man nicht davon ausgeht, daß der Sprung aus dem Stand gelingt und zugleich aber auch nicht unterstellt, daß das »punctum saliens« des Fatalismus nun etwa von selber anfängt zu springen, die Notwendigkeit mithin von selber in Freiheit umschlägt, dann scheint hier aber doch die »elastische Stelle« entdeckt, von der aus der Sprung erfolgen kann, und auf die Lessing von Jacobi denn auch abschließend aufmerksam gemacht wird: »Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst.« (Spin 44) Für ein launig bloß dahergesagtes Wort muß man diesen Passus tatsächlich nicht halten. Daß sich Jacobis Denken mit allem Ernst und in ganz bewußter Wahl seiner Bilder figuriert, um die darzustellende Sache überhaupt zur Darstellung bringen zu können, wird vielmehr offenkundig, wenn man die allerletzte Erwähnung des »Salto mortale« genau auf dieses Bild zurückkommen sieht. Weil die »Speculation«, so heißt es da, »aus sich selbst nur zu einer geistlosen Notwendigkeit, einer Substanz, gelangt, so ist nur über sie vermittelst eines Sprunges, den ich *Salto mortale* genannt habe, hinwegzukommen; es ist aber die geistlose Notwendigkeit und Substanz die Schwungfeder, welche mich hebt« (IV/1, XL).

Indessen ist dies aber doch noch nicht alles. Denn wenn man erst einmal auf das »punctum saliens«, die »elastische Stelle«, die »Schwungfeder« des Fatalismus getreten ist, dann mag der Sprung allerdings mühelos und wie »von selbst« vonstatten gehen – aber wie steht es um diesen Tritt? Alles andere als sophistisch, erfaßt Lessing den abgründigen Spalt in dieser Situation sehr genau, wenn er bemerkt, daß auch dazu offenbar »schon ein Sprung« gehörte (Spin 44). Ein Erfordernis, das Jacobi nun seinerseits keineswegs bestreitet, sondern im Gegenteil bestätigt, wenn er in ganz demselben Sinne hinsichtlich der »Schwungfeder, welche mich hebt«, hinzufügt: »vermöge eines festen und kräftigen Auftretens auf dieselbe«, und überdies auch angibt, wer da so fest und kräftig aufzutreten vermag: »Der Geist widerspricht allmächtig dem Urtheil, daß die geistlose Substanz Alles und daß außer ihr Nichts sey.« (IV/1, XL) Weder also springt das »punctum

Pierre-Henri Tavoillot, der in der Einleitung zu seiner französischen Ausgabe der Dokumente zum »Pantheismusstreit« diese antinomische »Bilanz« des Streits als typisch moderne Problematik bis in die Auseinandersetzungen zwischen Cassirer und Heidegger und zwischen Habermas und Gadamer ausgezogen sieht (*Le Crépuscule des Lumières*, Paris 1995, S. XXXVIII ff.).

saliens« des Fatalismus von selbst, noch geschieht der Akt des Widerspruchs von selbst, wenn er auch seine Schwungkraft aus dem bezieht, wogegen er sich wendet. Was aber heißt das?

Daß der Sprung als ein Sprung aus dem Fatalismus an den Ort des »Antispinoza«, einer nur »unphilosophisch« zu vergewissernden Freiheit, seinerseits bereits ein *Akt der Freiheit* ist, legt sich als Antwort auf diese Frage unmittelbar nahe. Womit auch überhaupt erst verständlich wird, warum es sich in der Tat um einen Sprung und eben nicht um einen spiegelverkehrt »fatalen« Sturz in den Abgrund handelt, für den es eines »kräftigen Auftretens« allerdings nicht bedürfte. Jedoch drängt sich damit nun eine andere Frage ganz unversehens auf. Denn wenn es sich so verhält, daß der Sprung diejenige Freiheit, die es mittels seiner zu erreichen gilt, längst schon selber impliziert, dann muß sie doch offenbar auch genauso wie der »Geist« justament auf dem Boden »gefunden« sein, von dem gleichzeitig gelten soll, er schlösse jede Freiheit »unwiderleglich« aus – um eben genau aus diesem Grunde ja auch das Unternehmen eines »Salto mortale« erforderlich zu machen. Wo also fängt das freie Handeln an? Es sieht ganz danach aus, als sei mit einer Komplizierung der doppelbödigen Verhältnisse zu rechnen.

3. Das heimliche Hauptwerk – Die Beilage VII

Worum es dem doppelbödigen Denken »meines Spinoza und Antispinoza« der Sache nach geht, und welches die Sache ist, die mit der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs genau diese Doppelbödigkeit auch heraufführt und erzwingt: dies ist unterdessen zumindest in Sichtweite gebracht und gleichzeitig mit der Aussicht darauf verbunden, daß ein *planes* »Entweder – Oder« hier offenbar nicht gemeint und der jeweilige Boden folglich auch so »eben« nicht sein kann, wie er im Vergleich mit »Felsen und Abgrund« allerdings erscheint. Bevor dieser Komplizierung der Verhältnisse nun aber genauer auf die Spur zu kommen ist, ist zunächst noch eine weitere Überlegung am Platze: denn an welchen Text soll man sich dabei eigentlich halten? Wie wenig selbstverständlich im Falle Jacobis eine Antwort auf diese Frage selbst dann ist, wenn man nach allem bisher und nicht zuletzt auch über die Identität des »privilegierten Ketzers« Gesagten seine *Spinozabriefe* zweifellos für die entscheidende »Urkunde« (IV/1, IX) halten muß, und wie wichtig es gerade deshalb ist, sich in eins mit der *Sachlage* auch über die *Textlage* zu verständigen, wird sich im folgenden zeigen.

*

Anders als man es angesichts der Schärfe der Kritik auf Anhieb wohl erwarten könnte, reagiert Jacobi, anstatt sich zu verteidigen, auf Hegels *Glauben und Wissen* über Seiten hinweg und nach allen Regeln »Jacobischer Art und Kunst«[64] ausschließlich mit Ironie: offenbar deshalb, weil er sich von Hegels im Namen der »wahre[n] Philosophie«[65] gegen die »Reflexionsphilosophie der Subjektivität« nach dem »vollständigen Zyklus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie«[66] unternommenen Angriff durchaus nicht getroffen sieht. Den Grund dafür erfährt man tatsächlich erst am Schluß, wo zunächst einmal die Perspektive privilegierten Ketzertums ganz plastisch zur Geltung kommt. Das wirkliche Motiv des kritischen Zorns, der es Jacobi im Zyklus der Reflexion ganz besonders subjektiv »vor dem Verlust meines *endlichen* Wesens bange seyn und niederträchtigerweise ausschlagen läßt, aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit [...] überzugehen«[67], ist danach nämlich auf einen der »Schule des allein wahren Wahren«[68] unerträglichen »Widerspruch«[69] zurückzuführen: »Ihnen mein Freund, brauche ich nicht erst zu versichern, daß ich hier nichts anders als meine aufrichtige Überzeugung schreibe; ja ich brauche es niemandem zu versichern,

64 Erster Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 237, Anm.
65 *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 431.
66 Ibid., S. 430.
67 Zweiter Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 255.
68 Erster Brief an Köppen, in: ibid., S. 239.
69 Zweiter Brief an Köppen, in: ibid., S. 255.

der nur mein Schreiben an Fichte gelesen hat; da sich in demselben das Identitätssystem, als eine nothwendige Folge des Transscendentalismus vorläufig schon erwiesen findet. Es fehlte mir also, um in unsers Schellings Augen vollkommen zu seyn, wohl nichts, als nur die Annahme des Postulats: absolute Unterwürfigkeit der Vernunft unter die absolute Nothwendigkeit einer Philosophie aus einem Stück. Die Argumentation argumentirt für dieses Postulat eben so bündig, wie die römische Kirche für ihre Einheit, Unfehlbarkeit und unbedingte Autorität. Katholiken haben mich einen positiven Antichristen gescholten, weil ich ihnen die Bündigkeit ihrer Schlüsse nach der Voraussetzung einer absolut positiven und durch absolute Positivität allein seligmachenden Religion zugab, und doch nicht katholisch wurde.[70] Ebenso schelten mich Schelling und Hegel einen positiven Antiphilosophen und Vernunftwidersacher, weil ich die Bündigkeit der Schlüsse für das Identitätssystem, nach vorausgesetzter Nothwendigkeit einer durchaus apriorischen Philosophie, einräume, es speculativ sogar anticipirt habe, und gleichwohl dasselbe nicht als die allein wahre Wahrheit anerkennen will.«[71] Anstatt sich endgültig auf die Seite der »Allein-Philosophie« zu schlagen, ist es Jacobi, der wider besseres Wissen »in unsern Tagen noch« auf einem »albernen Dualismus«[72] insistiert: die vermeintliche Kritik der Sache muß man so besehen auf die dieser Sache strukturell inhärente Provokation hin dechiffrieren.

Zum andern aber, und das ist das eigentlich ausschlaggebende Argument, hat Hegel von Anfang an einen fundamentalen Sachverhalt nicht beachtet, sondern verdreht. »Der Angrif auf mich«, so lautet dieser entscheidende Passus am Ende der Replik, »beginnt schon auf der zweiten Seite der Gesamteinleitung mit einer mir beygemeßnen Erklärung der Vernunft, wovon eine Phrase aus den Briefen an Mendelssohn, eine andre aus dem Briefe an Fichte, eine dritte aus der Schrift über Lichtenbergs Weissagung, und eine vierte aus dem eignen Gedankenschatze der Herren Schelling und Hegel, als Verbindungsmittel, gezogen ist. Diese letzte sagt gradezu das Ding das nicht ist, nehmlich, *daß mir die Vernunft etwas allgemein Subjektives sey*. Meine Aussagen, durch dergleichen Zusätze ergänzt, und meine Worte, erläutert durch Uebersetzungen dieser Art in Schellingsche Schulsprache, müssen freylich zu einem sonderbaren Ganzen gedeihen. In keiner meiner philosophischen Schriften findet sich die mit meiner Vorstellungsart unverträgliche Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft, wohl aber eine, wenn man will ähnliche zwischen *adjektiver* und *substantiver*, zwischen einer

70 Wie weit die Verstellungen Jacobis reichen, zeigt sich noch angesichts der Rede Adornos von einer »katholisch inspirierte[n] Gegenposition der Jacobischen Glaubensphilosophie«, die außerdem durch »jene pantheistischen Akzente« gekennzeichnet sein soll, »die für die Folge die Philosophien des Unbewußten bis zum zeitgenössischen Intuitionismus und Vitalismus charakterisieren« (*Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, Band 1, Frankfurt/M. 1973, S. 91)
71 Zweiter Brief an Köppen, in: ibid., S. 255.
72 Ibid., S. 256.

Vernunft, *welche dem* Menschen, und einer, *welcher der* Mensch angehört. Sollte also in der Schelling-Hegelschen Angebung irgend etwas Wahres seyn, so müste ich wenigstens die Vernunft irgendwo für ein allgemein Adjektives erklärt, ihre Substantivität aber geläugnet und für eine bloße Täuschung ausgegeben haben. Grade das Gegentheil findet sich nicht allein in allen meinen Schriften, sondern es macht wirklich ihren ganzen, ich möchte sagen, ihren einzigen Inhalt aus. Wer möchte wider Leute, die so angreifen, sich vertheidigen?«[73]

Dezidierter – und darum nun auch gar nicht mehr ironisch – kann man das von Hegel vermessene Feld der Vernunft nicht durchkreuzen. Das »Ding das nicht ist« ist das eine: daß – von der Klitterung des Zitats zu schweigen – die Rede von einer Vernunft, »die nur etwas allgemein Subjektives« sei[74], dem eigenen »Gedankenschatze« Hegels und Schellings selbst entnommen und dem dann in den Mund gelegt ist, der weder damit noch mit der Unterscheidung zwischen »subjektiver und objektiver Vernunft« überhaupt auch nur das mindeste im Sinn hat. Den Vorwurf des bloß Subjektiven abzuwehren, heißt folglich nicht, stattdessen nun auch für sich selbst die Seite des Objektiven zu reklamieren. Wie denn auch umgekehrt den Standpunkt objektiver Vernunft mit Hegel nicht zu teilen, keineswegs gleichbedeutend damit ist, zwingend die Seite des Subjektiven einzunehmen. Weder subjektiv noch objektiv, und dennoch auch nicht der Verzicht darauf, überhaupt von der Vernunft zu reden. Das »Ding das ist« ist vielmehr demgegenüber eine ganz andre, »wenn man will ähnliche« Distinktion, die Hegel im Horizont seiner Unterscheidung offenbar nicht zur Kenntnis genommen hat, auf die aber Jacobi nachdrücklich verweist: auf seine eigene Unterscheidung nämlich zwischen einer *adjektiven* Vernunft, welche »dem Menschen«, und einer *substantiven* Vernunft, welcher »der Mensch« angehört, die in eins mit der Überzeugung, daß die Existenz einer substantiven Vernunft keine »Täuschung« sei, den »ganzen« und »einzigen« Inhalt seiner Schriften ausmachen soll.

Mit dem von Hegel auf eine Reflexionsformel gebrachten Verhältnis zwischen *Glauben* und *Wissen* kann es demnach im Blick auf Jacobis Vernunftkritik sein Bewenden nicht haben. Und wenn es mit dieser so entschieden markierten Querstellung auf dem Feld der Vernunft seine Richtigkeit hat, dann steht auch nicht allein zu vermuten, daß es um den »albernen Dualismus«, auf dem Jacobi als privilegierter Ketzer der Identitätsphilosophie »in unsern Tagen noch« insistiert, ebenfalls anders bestellt sein muß als der Zugriff eines subjektiven Reflexionsgegensatzes suggeriert. Was Hegel, allerdings auf Kosten der »vollständigen« Gesamtanlage seiner Kritik, hätte besser wissen müssen, insofern es den »ganzen« und »einzigen« Inhalt der Schriften Jacobis ausmacht, kann vielmehr auch kein Argument sein, das in der Reaktion auf die »Herren Schelling und Hegel« in den *Briefen an Köppen* erstmals entwickelt und vorgetragen worden wäre. Tatsächlich

[73] Dritter Brief an Köppen, in: ibid., S. 258.
[74] Hegel, *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 288.

stößt man, den Faden der Bestimmungen einer »adjektiven und substantiven« Vernunft von Jacobis Hegel-Replik aus rückwärts verfolgend, zunächst einmal auf einen Text, der 1799 als Beilage II dem *Brief an Fichte* beigefügt und später unter dem Titel *Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft* in die Werkausgabe Jacobis als der Text aufgenommen wird, der »in gedrängter Kürze das System seiner Ueberzeugungen [...] vielleicht am faßlichsten« darstellt (II, 106f.). Hier nun heißt es gleich zu Beginn, daß der »Unterschied zwischen einer *substantiven* Vernunft oder *dem Geiste selbst des Menschen*; und einer *adjectiven*, die für sich kein Wesen, sondern nur Eigenschaft und Beschaffenheit eines Wesens ist, [...] nach meinem Urtheil, der Lehre von der Freyheit zum Grunde gelegt werden [muß], oder diese Lehre stellt nur ein eitel sophistisches Gewebe aus täuschenden Worten und Einbildungen dar, welches eine schärfere Untersuchung nicht aushält. Wirklich findet sich diese Unterscheidung auch in der Kantischen Philosophie; aber sie kommt nur augenblicklich darin vor; erscheinet nur, um sogleich wieder zu verschwinden« (II, 313f.).

Zweierlei springt mit dieser Bemerkung in die Augen. Zunächst einmal die topographisch vorgezeichnete höchst eigentümliche *Kontinuität* einer Kritik, die zwar nicht verfehlt, den selber sogar »spekulativ antizipierten« Fortschritt der Philosophie von Kant über Fichte bis zu Schelling und Hegel anzuerkennen, wenn denn die »absolute Unterwürfigkeit der Vernunft unter die absolute Notwendigkeit einer Philosophie aus einem Stück« vorausgesetzt wird – und die sich doch zugleich durchaus nicht modifizieren muß, um im Namen der Unterscheidung zwischen einer adjektiven und einer substantiven Vernunft eine Distanz zu bezeichnen, die später gegen Schelling und Hegel offenbar genauso hervorzukehren ist wie ursprünglich schon gegen Kant und Fichte, an den der Text ja gleichsam unmittelbar adressiert ist. In ein und demselben Zusammenhang aber sieht man darüberhinaus nun auch genau den Sachverhalt ins Spiel gebracht, von dem zuletzt unter dem *Topos des Fatalismus* die Rede war. Die entscheidende Verklammerung also des Problems der *Freiheit*, dieses »Fundamental-Artikels meiner Lehre«, mit der Problemstellung einer *Vernunftkritik*, die Jacobi am *Paradigma Spinozas* entwickelt und von der er hier im Zeichen des »ganzen« und »einzigen« Inhalts seiner Schriften gegen Kant und das nachkantische Denken und deren nun gar nicht zu überhörende Rede von der Freiheit behauptet, daß diese Rede nur dann kein »eitel sophistisches Gewebe aus täuschenden Worten und Einbildungen« darstellt – um auch dergestalt wieder an das Problem der »vera rerum vocabula« zu rühren –, wenn man sich im Sinne eines fundamentalen Unterschieds der Vernunft darüber verständigt hat, wem eigentlich und auf welche Weise die Vernunft gehört: ob sie der »*Geist selbst*« des Menschen oder aber das ist, worüber er als animal rationale wie über eine »Eigenschaft und Beschaffenheit« verfügt.

Damit bleibt im Zuge beider ineinander verschränkter Momente – der eigentümlichen Kontinuität privilegierter Ketzerei wie der damit einhergehenden

Verklammerung des Freiheitsinteresses mit der Aufgabenstellung einer Vernunftkritik – nur noch ein letzter Schritt zu tun, der sich topographisch wie topisch unterdessen ja längst aufdrängt. Denn wenn man sich nun naheliegenderweise fragt, was es mit dem freiheitsverbürgenden Unterschied der Vernunft genauer auf sich haben soll, dann sieht man sich tatsächlich an die *Spinozabriefe* als an die Quelle aller Überlegungen verwiesen. Dies nun allerdings in besonderer, weil gar nicht mehr topischer Art: denn die Erwartung einer umstandslosen Auskunft wird ebensosehr enttäuscht wie an eine »seltsam klingende Frage« verschoben, »die ich vor zehn Jahren in der siebenten Beylage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aufwarf«: »*Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen*?« (II, 313) Eine Frage, in der, wie Jacobi formuliert, der Unterschied der Vernunft »angezeigt« sei (ibid.), und mit deren *Wieder-Holung* er seine Beilage zum *Brief an Fichte* nicht von ungefähr eröffnet.

*

»Es freut mich«, schreibt Jacobi am 29. Mai 1789 in einem Brief an Kleuker, »daß Ihnen der Aufsatz über Freyheit gefallen hat. Ich halte aber die VIIte Beylage für das beste und erheblichste in dieser neuen Auflage. Wenn ich in dieser Abhandlung Recht habe, so ist ein großer Schritt vorwärts gethan.«[75] Jacobis Votum ist eindeutig, aber es fällt nun nicht mehr wie eine Überraschung vom Himmel. Vielmehr bestätigt es den unterdessen gewonnenen Eindruck, daß es mit dem Text, der unter dem lapidaren Titel einer *Beilage VII* in der *zweiten*, »vermehrten« Ausgabe der *Spinozabriefe* zusammen mit weiteren Beilagen 1789 erscheint, in der Tat eine besondere Bewandtnis haben muß, wenn er, je nach Blickrichtung, das Ende oder umgekehrt den Ausgangspunkt einer Spur bezeichnet, auf der sich der »ganze« und »einzige« Inhalt Jacobischen Denkens, die Verklammerung des Freiheitsproblems mit der Problemstellung einer Vernunftkritik, aus der Auseinandersetzung mit Spinoza in den späteren, »verklärten« Kontext des Idealismus ohne Einbuße an Aktualität gleichsam hin und her übersetzen läßt.

Indessen ist dies noch nicht alles. Denn gleichzeitig bestätigt sich mit Jacobis eigenem Votum auch derjenige Eindruck, den man von der ganz besonderen Relevanz der *Beilage VII* im ursprünglichen Kontext der *Spinozabriefe* selbst gewinnen muß. Bereits in der Vorrede, in der Jacobi von den »unter dem Titel *Beylagen*« neu hinzugekommenen »verschiedene[n] Aufsätze[n] [...] zuvörderst Rechenschaft geben will« (Spin VII), um damit natürlich auch von Anfang an darauf aufmerksam zu machen, daß ihm mit dieser zweiten Ausgabe insgesamt mehr im Sinn liegt als eine bloße Reproduktion oder marginale Ergänzung der ersten, wird die *Beilage VII*, im Unterschied zu den anderen, gleich zweimal erwähnt –

[75] In: J.F. Kleuker und Briefe seiner Freunde, hg. v. H. Ratjen, Göttingen 1842, Nr. 35, S. 133.

und zwar so, daß ihre zentrale Stellung gar nicht zu übersehen ist. Im Ausgang von einer »[n]atürliche[n] Geschichte der speculativen Philosophie« und der »Entstehung des Spinozismus« wird da nämlich zunächst die »[a]usführliche Erörterung des Vernunftwidrigen« eines »Unternehmens« angekündigt, »welches nothwendig darauf hinaus läuft, *Bedingungen* des *Unbedingten* zu entdecken« (Spin XV). Eine Erörterung, von der es dann in einem erläuternden Vorgriff an der zweiten Stelle der Vorrede heißt: »Hier will ich nur noch anmerken, daß, wenn alle philosophische Erkenntniß, da sie nach dem Satze des Grundes, das ist der *Vermittelung* bewirkt wird, nothwendig überall eine nur *mittelbare* Erkenntniß seyn kann; es sich wohl begreifen läßt, warum wir zu keiner philosophischen Erkenntniß, weder des höchsten Wesens, noch unserer eigenen Persönlichkeit und Freyheit gelangen können. Ich glaube dieses in der VIIten Beylage zur Evidenz gebracht, und dadurch nicht allein die Wahrheit des Satzes: ›*daß alle Demonstration in Fatalismus ausgehe*‹, ausser Zweifel gesetzt, sondern auch jede Besorgniß, welche diese Behauptung bey einigen erregen möchte, aus dem Grunde gehoben zu haben.« (Spin XXII)[76]

Die mehr als deutliche Sprache, die diese Ankündigung der Sache spricht, setzt sich aber dann nicht allein auch im Gang der *Spinozabriefe* selber fort, im Verlaufe dessen man sich nicht umsonst auf die *Beilage VII* am häufigsten verwiesen sieht. Vielmehr sind es schließlich auch die entscheidenden Passagen der ersten Ausgabe, die hier als der »eigentliche Text« die Folie bilden (Spin 398) und zu Beginn noch einmal ausdrücklich in Erinnerung gerufen werden: »S. 61. ›Der Gott des Spinoza ist das *lautere* Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen; des *Seyns* in allem Daseyn; durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die *Einheit* dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließet folglich eine Art der Mehrheit nicht aus.‹ S. 225. ›Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.‹ S. 45 u. 46. ›Leßing blieb dabey: daß er sich alles natürlich ausgebeten haben wollte; und ich: daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre.‹« (Spin 398f.)

Eines umschweifigen Kommentars bedarf es danach kaum mehr. Vor dem Hintergrund der bisher angestellten Überlegungen liegt vielmehr schlicht auf der Hand, worum es Jacobi mit dieser *Beilage VII* geht: nämlich genau das nun über alle »Zweifel« und mögliche »Besorgnis« hinaus in einer »ausführlichen Erörterung« zur »Evidenz« zu bringen, was sich unter dem *Topos des Fatalismus* als der dem Prozedere wie der freiheitsverbürgenden Grenze der Demonstration verpflichtete, im wahrsten Sinne springende Punkt der ganzen Sache erwiesen hatte. Und wiederum zeigt sich auch, daß es nicht nur lohnend, sondern vielmehr ganz

[76] Aufgrund der durch die Separierung der *Freiheitsabhandlung* vorgenommenen Veränderung der Vorrede in der späteren Werkausgabe der *Spinozabriefe* findet sich dieser Passus nur in der zweiten Ausgabe.

unverzichtbar ist, Jacobis Texte nicht zuletzt auch in ihrer zwar alles andere als linear, aber deshalb nicht etwa unbedacht verfaßten *Komposition* einer genauen Lektüre zu unterziehen. Denn je genauer man hinschaut, um so deutlicher sieht man auch, daß die Komposition des »eigentlichen Textes«, der der *Beilage VII* ebenso zugrundeliegt wie er sie zugleich eröffnet, nicht einfach bestimmte »Stellen« beliebig aneinanderreiht, sondern auf ihre Weise genau den Gedankengang noch einmal abbildet, der auch die Topoi des eingeklammerten Thesenanschlags in ihrer Abfolge führte. Mit dem neuerlich gerade in der Mitte plazierten »punctum saliens« des Fatalismus wird dann aber auch nur um so auffallender, daß Jacobi den Topos des »Atheismus« zum einen hinter die Erinnerung an die spezifische Immanenzstruktur der »reinen Metaphysik«, das »Seyn in allem Daseyn«, zurücktreten läßt und den Topos des »Glaubens« zum andern überhaupt nicht erwähnt: noch ehe der assoziative Übersprung vom »Atheismus« zum »Glauben« auch nur einsetzen könnte, sieht man diesen Zugang in der *Beilage VII* jetzt also von vornherein verstellt.

*

Läßt man die skizzierten Momente noch einmal Revue passieren, dann kann die Bedeutung der von Jacobi selbst so nachdrücklich empfohlenen *Beilage VII* nicht zweifelhaft sein. Vielmehr hat man es mit einem Text zu tun, der nicht allein als das »beste und erheblichste« der zweiten Ausgabe die zentralen Motive und Problemstellungen der *Spinozabriefe* insgesamt mit einem »großen Schritt vorwärts« zur »Evidenz« und damit zum Abschluß bringt, sondern der überdies und offenkundig genau deshalb dann auch in den späteren, um die idealistische »Verklärung« Spinozas kreisenden Debatten die Aktualität einer nach wie vor gültigen Verständigungsgrundlage behält. Ein Umstand, der in dem Maße auch noch bekräftigt wird, wie Jacobi seinem *Brief an Fichte* über den erwähnten Text hinaus einen wörtlichen Auszug aus der *Beilage VII* als Beilage I direkt anfügt, und in der späteren Schrift *Von den Göttlichen Dingen* genau an der Stelle von neuem an die *Beilage VII* erinnert, wo sich angesichts der buchstäblich entscheidenden Frage, ob das »Absolute ein *Grund*, oder ob es eine *Ursache* sey«, die Philosophen schlechterdings und unversöhnlich »trennen« (III, 404). Eine Frage, die im Verweis auf die in der *Beilage VII* unternommene Analyse des »Satzes vom Grunde«, nach dem »alle philosophische Erkenntnis [...] bewirkt« wird, voraussetzt, daß man sich über den »wesentlichen Unterschied zwischen Grund und Ursache« bereits verständigt haben muß (ibid., Anm.). Mit einem Text also hat man es nach alledem zu tun, der, gleichermaßen End- wie Ausgangspunkt der Diskussion, sich als so etwas wie ein *Scharnier* präsentiert, in dem sich Jacobis Denken in nuce darstellt und zugleich bewegt, indem es sich fechtkünstlerisch »nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet«.

Aber wenn es auch so besehen müßig wäre, sich um die Bedeutung der *Beilage VII* zu streiten: die These, daß man es hier tatsächlich mit dem *heimlichen Hauptwerk* Jacobis zu tun haben soll, muß auf Anhieb doch bedenklich stimmen. Denn einmal abgesehen davon, daß Jacobi selbst auf die spätere Frage hin, in welchen seiner Schriften »ich meine Ansichten, nach meinem eigenen Dafürhalten am bestimmtesten, treuesten, deutlichsten dargelegt habe«, weder auf die *Beilage VII*, noch aber auch auf die *Spinozabriefe* insgesamt, sondern vielmehr auf seinen *Brief an Fichte* und dessen eben erwähnte »Beilage II«, sowie auf die Schriften *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* und *Von den Göttlichen Dingen* verweist[77]: einmal abgesehen davon also liegen zwei Einwände auf der Hand, von denen der erste sich förmlich aufdrängt. Kann denn in einer nahezu grotesken Verkehrung der Dinge eine »Beilage« mit der Nummer »VII« überhaupt so etwas wie ein wenn auch heimliches »Hauptwerk« sein?

*

Um eine Verkehrung des Üblichen handelt es sich dabei allerdings, wobei mit derlei inzwischen ja schon beinahe zu rechnen ist. Denn wenn man üblicherweise unter einer Beilage das zu verstehen hat, was mehr oder weniger informativ, mehr oder weniger wichtig den eigentlichen Text im Anhang ergänzt, vielleicht sogar in der Gewißheit, nicht allzuviel zu versäumen, beim Lesen überschlagen werden kann, dann verhalten sich die Dinge bei Jacobi eben genau deshalb anders, weil er einen »eigentlichen« Text, der hier und da zu ergänzen wäre, überhaupt nicht und in Gestalt der ihren Namen nicht umsonst tragenden *Spinozabriefe* schon gar nicht geschrieben hat: der »Gang dieser Schrift ist ein durchaus geschichtlicher, er ist nicht *gemacht*, sondern *geworden*« (IV/1, IXf.). Eben das aber ist kein Zufall. Sichtlich bewußt wird mit diesen Worten vielmehr noch ganz zuletzt ein Moment dessen hervorgekehrt, was Jacobi im ironischen Duktus seiner *Briefe an Köppen* als die »Jacobische Art und Kunst« bezeichnet – vor der Hegel sich wohl »zu hüten« wisse[78] –, um damit auf die Eigenwilligkeit einer *Darstellung* zu verweisen, die sich nicht allein ihrer Sprache, sondern ihrer ganzen Verfassung nach den Regeln eines ordentlich »gemachten« Diskurses in der Tat nicht fügt. Wie könnte und sollte sie aber auch, wenn der Impetus dieses Denkens im Rahmen seiner doppelbödigen Topographie gerade darauf abzielt, aus dem demonstrativen Zusammenhang einer »Philosophie aus Einem Stück« im Sprung eines »Salto mortale« auszubrechen?

Ist die Darstellung Jacobischer Texte, »weßwegen manche Inhaber von Lehrstühlen unsrer Zeit vor ihnen sich kreuzigen und segnen« (IV/1, LI), *als* Darstellung dessen, worum es geht, demnach grundsätzlich ernst zu nehmen, so ist angesichts der Frage nach dem Status der *Beilage VII* das erwähnte Moment des »Gewordenseins« ganz besonders aufschlußreich und interessant. Ein Moment,

---

[77] Brief an Chr. Weiß v. 12.8.1812, in: Aus Jacobis Nachlaß, Band II, Nr. 129, S. 92.
[78] Erster Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 237 Anm.

von dem es etwa bei Hegel aus seiner eigenen Perspektive zwar kritisch, aber doch völlig zutreffend heißt, daß die Schriften Jacobis »keine methodischen und doktrinellen, sondern zufällige Veranlassungen und Absichten« zeigten[79]. Nach allem bisher Gesagten ist damit zunächst einmal gar nichts Neues benannt, indem sich ja längst herausgestellt hat, daß Jacobi sich mit seiner Fechtkunst von Anfang bis zuletzt, von seinem Gespräch mit Lessing über den Streit mit Mendelssohn bis hin zu den anschließenden Auseinandersetzungen mit Herder, Kant, Fichte, Hegel und Schelling in den konkreten Kontexten und Konstellationen jeweiliger Diskussionen bewegt, um diese, durch die Ausstrahlungskraft seiner eigenen Wirkungsgeschichte noch einmal potenzierte Historie in seinen Schriften dann auch unmittelbar abzubilden. Zu bedenken bleibt jedoch, daß Jacobi diesen Umstand nun nicht etwa als mißlich entschuldigt, sondern im Gegenteil ausdrücklich verteidigt: »Niemand wird *öffentlicher* Schriftsteller ohne Veranlassung« (IV/1, L).

In der Tat verläuft bereits hier die Grenze zwischen seinem eigenen Philosophieren auf der einen Seite, das einer *rhetorischen* Grundeinsicht gemäß stets bestimmten »Anlässen« folgt, »welche den Geist aufforderten, zu reden«, um demnach dann auch den »Vortrag nach dem Anlaß [zu] gestalten« (ibid.), und dem »Zweck« auf der anderen Seite, »ein System für die Schule aufzustellen« (IV/1, XVII). Daß aber diese Grenzziehung zwischen einer akademisch-wissenschaftlichen Philosophie und der eines »öffentlichen Schriftstellers«, eines nicht professionellen Philosophen »*von Profession*« (III, 312), nun keineswegs gleichbedeutend ist damit, es folglich mit dem unsystematischen Werk eines Essayisten zu tun zu haben, der »von ungefähr, nur aus Gelegenheit« (IV/1, L) einige Gedanken zur Sprache bringt, die von der Gelegenheit bestimmt, in ihr dann auch selber aufgehen und mit ihr gleichsam verschwinden: dies hat sich unterdessen und nicht zuletzt angesichts der Stellung der *Beilage VII* im sachlichen Schnittpunkt aller Diskussionen ebenfalls schon ergeben. Was heißt es demnach, diesen Text das heimliche Hauptwerk Jacobis zu nennen?

Zugespitzt formuliert ist damit gemeint, daß vor dem Hintergrund der skizzierten Verhältnisse »Jacobischer Art und Kunst« in Wahrheit *nur* eine Beilage hier so etwas wie ein orientierendes Hauptwerk darstellen kann, das die wesentlichen Hinsichten der Sache im Zusammenhang vor Augen führt. Denn während der »geschichtliche«, nicht »gemachte«, sondern über einen Zeitraum von annähernd zehn Jahren – einschließlich des 1787 erschienenen Gesprächs über *Idealismus und Realismus* – »gewordene« und als solcher auch dokumentierte Gang der *Spinozabriefe* in die jeweiligen Auseinandersetzungen akut verstrickt ist, nimmt Jacobi in der *Beilage VII* die »Gelegenheit«, die Gelegenheit einer zweiten Ausgabe nämlich, demgegenüber nun tatsächlich anders wahr. So wenig es sich auch hier also um die Distanzierung einer »methodischen und doktrinellen Veranlassung« handelt, so sehr hat man es doch mit dem Unternehmen einer, wie Jacobi

[79] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 454.

sagt, *ausführlichen Erörterung* dessen zu tun, was zuvor den Umständen entsprechend allein in der situativen Bedingtheit von Rede und Widerrede zu verhandeln und deshalb abschließend auch nur erst in Gestalt der *Topoi* des eingeklammerten Thesenanschlags auf den Punkt zu bringen war. Das Motiv, dem nun in der Darstellung der *Beilage VII* zur »Evidenz« zu verhelfen, stuft den früheren Text, um dessen Beilage es geht, nicht seinerseits zu einem bloßen Anhängsel herab. Es destilliert ihn vielmehr in die Form einer konzentriert durchgeführten Verständigung über »meinen Spinoza und Antispinoza«, auf deren Basis sich dann auch die folgenden, inzwischen durch Jacobis eigene Wirkungsgeschichte »veranlaßten« und deshalb im Wiederholungs-Zeichen privilegierten Ketzertums stehenden Diskussionen entfalten können.

Unterdessen aber sollte nicht weniger deutlich geworden sein, daß mit diesen Überlegungen zum Status der *Beilage VII* im Kontext eines insgesamt nicht »gemachten«, sondern »gewordenen« Werks eine *methodische* Entscheidung darüber verbunden ist, *wie* Jacobis Texte denn eigentlich zu lesen seien. Ein methodischer Kurzschluß wäre es nämlich ganz offenkundig, wenn man aus ihrem unverhohlen rhetorischen Eingelassensein in die Kontingenz der »Gelegenheit« nun ohne weiteres folgern wollte, daß sie demnach allein einer historischen, wenn nicht gar von vornherein rein biographischen Nacherzählung zugänglich sein müßten. Indes bedeutet diese eigentümliche, weder »apriorisch« distanzierte noch mit dem Augenblick der Ereignisse »zufällig« untergehende Text- und Sachlage umgekehrt auch, daß die »ausführliche Erörterung« der *Beilage VII*, die ja doch nur wenige Seiten umfaßt, alles andere als selbstgenügsam ist und folglich – jenseits der systematischen oder genealogischen Rekonstruktion eines in sich geschlossen durchgeführten Diskurses – nur im Verein mit jeweils ins Spiel zu bringenden Rück- und Vorausblicken entziffert werden kann.

*

Der zweite Einwand gegen den Versuch, die *Beilage VII* als das heimliche Hauptwerk dessen zu lesen, bei dem man nach einem »doktrinellen« Hauptwerk allerdings vergeblich suchen müßte, ist mit diesen Überlegungen zur Darstellung und ihrer Lektüre jedoch noch nicht ausgeräumt. Von ganz anderer Art gerät er vielmehr erst dann in den Blick, wenn man die wenigen Seiten dieses Textes nun tatsächlich aufschlägt und dabei dann unversehens auf den peinlichen Umstand trifft, daß ausgerechnet hier, in dem »besten und erheblichsten«, vom Sprung eines »Salto mortale« nirgends die Rede ist. Sollte es aber nicht eigentlich genau darum zu tun sein, dem Satz, daß »alle Demonstration in Fatalismus ausgehe«, über die frühere Behauptung hinaus zur »Evidenz« zu verhelfen, und war es nicht so, daß mit diesem »punctum saliens« der »Kopf-unten« vollzogene Sprung als die einzige Weise galt, sich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen ihn zu retten? Das Problem verschärft sich, wenn man überdies die Bemerkung Jacobis aus der Vorrede zur Kenntnis nimmt, wonach »das System des Spinoza [...] sich in dem,

was es positives hat, ohne sonderliche Mühe widerlegen lassen« mag: »seine Erklärung des Daseyns einzelner Dinge, einer succeßiven Welt, ist nicht allein unzulänglich, sondern beruht auf einem erweislichen inneren Widerspruche« (Spin XX). Eine Bemerkung, die – durchaus keine am Rande – mit dem Text der *Beilage VII* unmittelbar korrespondiert: »Diesen Fehler begieng also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen wollte: *eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge*, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden.« (Spin 407)

Worin hier die Peinlichkeit des Problems besteht, sich auf die *Beilage VII* im Sinne einer sachlichen Verständigungsgrundlage »meines Spinoza und Antispinoza« einlassen zu wollen, ist unschwer zu erkennen. Denn wenn bislang im Blick auf Jacobis doppelbödige Topographie behauptet wurde, daß der Sprung seinen spezifischen Sinn nur im Absprung von demjenigen Boden der Philosophie gewinnt, der durch Spinozas »reine Metaphysik«, das Immanenzkonzept des »Seyns in allem Daseyn«, »unwiderleglich« begründet ist, und man sich eben deshalb in der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch vor die radikale Alternative gestellt sieht, entweder für die Position Spinozas »streng philosophisch« Partei zu ergreifen oder aber umwillen der Freiheit sein »unphilosophischer Antipode« zu werden, dann scheinen diese Verhältnisse jetzt geradenwegs gegeneinander vertauscht zu sein. Jetzt ist es Spinoza, dessen Philosophie »auf einem erweislichen inneren Widerspruche« beruht, während die von irgendeiner »Tollkühnheit« offenbar weit entfernte Aufgabe seiner Kritik darin zu liegen scheint, die Rationalität seiner metaphysischen »Erklärung« durch den Nachweis solcher Widersprüchlichkeit »ohne sonderliche Mühe zu widerlegen«. Nimmt man diesen merkwürdigen Seitentausch von Widerlegung und Widerspruch beim Wort, dann mag von daher schließlich auch verständlich sein, warum hier die Rede von einem »Salto mortale« fehlt. Denn wozu bedürfte es jetzt noch des provozierenden Aufwands eines Sprungs, wenn man die Ambitionen der Metaphysik nach Art einer *Kantischen Dialektik der reinen Vernunft* ihrer Widersprüche ohne weiteres überführen kann?

Angesichts solcher Befunde steht man vor einem Dilemma, das ins Grundsätzliche weist. Denn zunächst einmal könnte man ja wohl versucht sein, Jacobis eigene Einschätzung des in diesem Text unternommenen »großen Schritts vorwärts« so zu verstehen, daß eben dieser Fort-Schritt die anfängliche Notlösung, sich im Vollzug eines Sprungs »aus der Sache heraushelfen« zu müssen, nunmehr erübrigt. Dem könnte man außerdem hinzufügen, daß Jacobi seine intensiven Bemühungen um Kants *Kritik der reinen Vernunft* unterdessen in der Tat fortgesetzt und die zwischenzeitlich erschienene *Kritik der praktischen Vernunft* gleichfalls in seine Überlegungen einbezogen hat. Und in diesem Zusammenhang wäre es dann auch nicht nur auffallend, sondern begreiflich, daß so wenig wie von einem »Salto mortale« in der *Beilage VII* von einem »Glauben« die Rede ist, wie es das Eröffnungsszenario des »eigentlichen Textes« gleich zu Beginn ja auch schon signalisiert. Daß »wir«, gemäß der Ankündigung der Vorrede, »zu keiner

philosophischen Erkenntnis, weder des höchsten Wesens, noch unserer eigenen Persönlichkeit und Freiheit gelangen können«, ist das eine. Ein Sprung in den Glauben jedoch – das ist das andere – findet darum noch lange nicht statt.

In Wahrheit aber ist mit diesen auf Anhieb vielleicht plausibel klingenden Überlegungen gar nichts gewonnen. Denn auf diese Weise hätte man es in Gestalt der *Beilage VII* mit einem Text zu tun, den man angesichts einer möglicherweise veränderten Position Jacobis einerseits nur um so ernster nehmen müßte, um dann aber im Zuge der folgenden Diskussionen andererseits festzustellen, daß mit all den besprochenen Voraussetzungen und Konsequenzen der Differenz zwischen Widerlegung und Widerspruch bereits in Jacobis *Brief an Fichte* nachzulesen steht, daß er »überhaupt und durchaus noch derselbe« sei, der in den *Spinozabriefen* den Sprung eines »Salto mortale« in einem Akt »unphilosophischer« Tollkühnheit »gewagt« habe. Bis hin zu dem noch in der allerspätesten Hegel-Replik notierten »Unterschied zwischen Hegel und mir«, demzufolge Hegel »über den Spinozismus [...], [der] auch ihm das *letzte, wahrhafte* Resultat des *Denkens* ist, auf welches *jedes* konsequente Philosophiren führen muß, hinauskommt zu einem System der Freiheit, auf einem *nur noch höheren*, aber gleichwohl *demselben* (also im Grunde auch nicht *höheren*) Wege des Gedankens – *ohne Sprung*; ich aber nur mittelst eines Sprunges«, wäre es demnach offenbar ganz verfehlt, von einer mit einem »großen Schritt vorwärts« vollzogenen Revision des Sprungs in der *Beilage VII* auszugehen. Schließlich und endlich gelangte man aber auch dann zu keinem sinnvollen Ergebnis, wenn man dem skizzierten Eindruck zum Trotz die *Beilage VII* nun für vielleicht doch nicht so relevant und Jacobis eigene Einschätzung dieses Textes für ein vorübergehendes Selbstmißverständnis halten wollte. Denn es ist ja wohl eben »derselbe«, der im *Brief an Fichte* versichert, im Vollzug des Sprungs »derselbe« zu sein – und der in den Beilagen dieses Briefes justament auf die *Beilage VII* rekurriert, um Fichte den längst besprochenen Stand der Dinge von neuem vor Augen zu führen.

Aus diesem Dilemma den naheliegenden Schluß einer mehr als beträchtlichen Inkonsistenz zu ziehen, wäre nun allerdings genauso falsch. Und es bedarf auch gar nicht des ambivalenten, weil stets wohlgesonnen klingenden und eigentlich doch streng gemeinten Verweises darauf, daß eine Philosophie wie die nach »Jacobischer Art und Kunst« in ihrer, wie es bei Hegel heißt, »Abneigung vor Begriffen und Begriffsbestimmungen«[80] nun einmal so strikt bei ihrem Wort gar nicht zu nehmen sei: so als gelte es hier gleichsam einen Spielraum der Toleranz einzuräumen, innerhalb dessen man sich doch irgendwie zurechtlegen kann, was bei Jacobi wie immer »geistreich« gemeint sein mag. Unterstellt man vielmehr, daß er im Gegenteil gute Gründe hat, die »ausführliche Erörterung« der *Beilage VII* als das »beste und erheblichste«, als »großen Schritt vorwärts« so nachdrücklich hervorzuheben, um sich ganz konsequent gerade auf diesen Text im weiteren

[80] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 457.

zu verlassen, dann zeigt sich auch, was es ist, worauf im Namen des »ganzen« und »einzigen« Inhalts, des freiheitsverbürgenden Unterschieds zwischen einer substantiven und einer adjektiven Vernunft die spätere Wiederholung der »seltsam klingenden Frage« zielt, »die ich vor zehn Jahren in der siebenten Beylage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aufwarf«.

Um eine »etwas sonderbar klingende Frage entscheiden zu können«, heißt es weder am Anfang, noch am Ende, sondern im Zentrum des Gedankengangs der *Beilage VII*, »müssen wir eine andre, noch sonderbarer klingende aufwerfen; diese nehmlich: *hat der Mensch Vernunft*; oder *hat Vernunft den Menschen*?« (Spin 422) Eine Rede *über* den Sprung findet hier tatsächlich nicht statt. Wohl aber eine, die den Fortgang des Gedankens mit einer »sonderbaren« Frage regelrecht ins Stocken bringt und die in einer »noch sonderbarer klingenden« Frage nach der Vernunft die *Umkehrung des Sprungs de facto vollzieht*. Um welchen Widerspruch in Spinozas Metaphysik des immanenten »Seyns in allem Daseyn« es sich folglich handelt, der sich »ohne sonderliche Mühe« widerlegen läßt und dennoch den Vollzug des Sprungs nicht obsolet macht; und um welches Unternehmen einer Vernunftkritik es sich eigentlich handelt, das die freiheitsverbürgende »Grenze« rationaler Demonstration *in* der Verfassung der Vernunft selbst, nämlich in der »sonderbaren« Umkehr ihrer Besitzverhältnisse findet, um diesen Fund so gut wie gegen Spinoza auch gegen Kant und den »Gedankenschatz« Fichtes, Schellings und Hegels in »unphilosophische« Verwahrung zu nehmen: dies wird so besehen allererst zu überlegen sein.

III. Begriffskonstellationen

Grundlagenverständigung und Verständigungsgrundlage in einem: nicht nur auf den ersten Blick vermittelt die *Beilage VII* den Eindruck einer bis ins äußerste getriebenen Komplexität. Auf eigentümliche Weise spröde, hat man es in Gestalt dieser Darstellung tatsächlich weder mit dem explikativen Räsonnement eines ordentlich »gemachten« Diskurses noch aber auch mit der Diktion oratorischer Plastizität zu tun, in der Jacobi etwa mit Lessing spricht oder seinen *Brief an Fichte* formuliert. Daß sich der Gedankengang schon rein äußerlich in die Folge weniger Seiten zusammendrängt, um auf engstem Raum vom unvermeidlichen Ursprung aller Rationalität in den »frühesten Bedürfnisse[n]« menschlicher Selbsterhaltung (Spin 400f.) über die Auseinandersetzung mit Spinozas »'Εν και παν« (Spin 405) schließlich zur Umkehrung des Sprungs in der »sonderbaren« Frage nach der Vernunft und von da aus zuletzt zu der These zu führen, daß ein »durchaus *unabhängiges*, supramundanes und persönliches Wesen [...] als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen anzunehmen« sei (Spin 430): dies ist zwar nicht selbst der Grund, aber doch ein Spiegel der Situation.

Der eigentliche Grund für die Komplexität des Textes, der eine »ausführliche Erörterung« auf derart engstem Raum auch allererst gestattet, liegt in der Tat woanders. In dem nicht weniger auffälligen Merkmal der Darstellung nämlich, sich anstatt in *Topoi* hier nun in *Begriffen*, genauer gesagt in *begrifflichen Konstellationen* zu bewegen, in die die Sache der »Gelegenheit« entsprechend jetzt übersetzt wird. Das Stichwort der Übersetzung soll hier von vornherein Vorsicht signalisieren und vor Mißverständnissen warnen. Denn allerdings sind hier keine verselbständigten Terminologien oder kategorialen Analysen, geschweige denn begriffliche Hypostasierungen gemeint, die Jacobis eigener permanenter Sprachkritik zuallererst anheimfallen. Auch die Orientierungshinsichten der Begriffe also sind in der Funktion einer sachlichen *Anzeige* zu verstehen, die gegenüber der Anzeige der Topoi jedoch den entscheidenden Gewinn einer wesentlich gesteigerten Differenzierungsmöglichkeit erbringt.

Genau darauf aber ist ein weiteres Moment bezogen, das die Komplexität des Gedankengangs der *Beilage VII* nicht weniger bestimmt, indem hier in dichtester Folge nun nicht etwa einzelne begriffliche Distinktionen aneinandergereiht, sondern vielmehr zu einem ganzen Geflecht aufeinander verweisender und einander auch hervortreibender Konstellationen verwoben werden. Der Effekt ist unübersehbar: den Zwischenraum, der in der Abfolge der Topoi gleichsam leer und der eigenen Überbrückung überlassen blieb, sieht man auf diese Weise mit einem »großen Schritt vorwärts« nun tatsächlich ausgefüllt. Anders gesagt: es ist dieses Verfahren, das es Jacobi jenseits einer linearen Diskursivität überhaupt nur erlaubt, in Gestalt der *Beilage VII* der »Gelegenheit« gemäß eine Grundlagenverständigung anzustrengen und den *nicht-linearen Zusammenhang* »meines Spinoza und Antispinoza« *im Zusammenhang* zur »Evidenz« zu bringen; den komplizierten Ver-

hältnissen mithin gerecht zu werden, die mit der Figur des Sprungs bezeichnet sind und die sich in einem planen »Entweder – Oder« nicht erschöpfen.

Es ist demnach eine spezifische Variation »Jacobischer Art und Kunst«, mit der man sich hier konfrontiert sieht, und zugleich die, die sich aufgrund ihrer begriffskonstellativen Verdichtung von allen am schwierigsten zur Verhandlung aufschließen läßt. Denn es liegt ja auf der Hand, daß man sich unter solchen Umständen weder auf Anhieb in medias res stürzen noch auch ein Referat orientierungshalber vorausschicken kann, das über die Skizze etwa hinausginge, die Jacobi selbst in der Vorrede seiner *Spinozabriefe* gibt. Umgekehrt folgt aus dieser Situationsbeschreibung aber auch, welcher Weg der Annäherung an die *Beilage VII* zunächst einmal einzuschlagen ist. Noch ohne dem Gedanken selber allzu nahe zu treten, gilt es vielmehr das Verfahren Jacobis eigens zum Thema zu machen. Man kann es eine *begriffliche Orientierung* nennen, die auf die topographische und topische zu folgen hat, und die vorderhand darin besteht, das Geflecht der Begriffskonstellationen als solches nur erst einmal vorzuzeigen.

*

Drei Begriffsfelder ziehen die Aufmerksamkeit auf Anhieb förmlich auf sich. Und immerhin ist es auch Jacobi selbst, der sie in den erwähnten Passagen der Vorrede wie im Eröffnungstext der *Beilage VII* entsprechend hervorhebt, um damit den Übergang der Topoi in eine nun anders verfaßte Rede ausdrücklich anzubahnen: das Feld des *Bedingten*, der *Bedingung* und des *Unbedingten*; dasjenige des *Natürlichen* und des *Übernatürlichen*; und schließlich das der *Vermittelung*, des *Vermittelten* und des *Unmittelbaren*. Indes muß man doch noch genauer hinschauen. Denn gerade in dem Maße, wie es der Zusammenhang eines grundlegenden *Gedankengangs* ist, der durch die interne Differenzierung dieser Felder zusammen mit ihrer komplizierten Verflechtung untereinander vorangetrieben wird, gerade in dem Maße zeigt sich auch, daß sowohl der Einsatzpunkt als auch das vorantreibende Moment dieses Gangs nicht schon – begriffsanalytisch – in den benannten Konstellationen selber, sondern bezeichnenderweise woanders liegt.

Die Auseinandersetzung mit Spinoza verweist auch hier auf die richtige Spur. Zwar wird es für den Aufriß des Ganzen wichtig sein, daß der Gang der *Beilage VII* nicht unmittelbar mit Spinozas Metaphysik selbst beginnt, sondern die Frage nach der »speculative[n] Vernunft« (Spin 404) bis in die Anfänge der antiken Naturphilosophie (Spin 404) und noch dahinter zurück bis in die ursprünglichen »Bedürfnisse« rationaler Welterklärung verfolgt. Dennoch kann es vor der Folie des bisher Gesagten nicht überraschen, daß das ausschlaggebende Gewicht auch hier der Diskussion Spinozas zukommt. Tatsächlich setzt das begriffskonstellative Verfahren der *Beilage VII* nicht allein exakt an dieser Stelle ein. Vielmehr werden hier auch sogleich die beiden *Schlüsselbegriffe* ins Spiel gebracht, die im folgenden das Begriffsgeflecht insgesamt organisierend durchziehen und zusammenhalten, und die man genau besehen sogar noch rückwirkend zur Anwendung bringen

kann: die Begriffe von *Grund* und *Ursache*. Von diesen Begriffen wird ausführlich zu reden sein. Denn als Schlüsselbegriffe der *Beilage VII* zielen sie nicht umsonst ins Zentrum dessen, was in Jacobis doppelbödigem Denken – auf den freiheitsverbürgenden Unterschied einer adjektiven und substantiven Vernunft ganz wesentlich bezogen – überhaupt zur Entscheidung steht. Um so auffallender und vielsagender ist es dann aber auch, daß die idealistische Rezeption Jacobis die Begriffsfelder des »Bedingten« und »Unbedingten« und des »Vermittelten« und »Unmittelbaren« zwar instantan in den eigenen Gebrauch übernimmt, im Kontrast dazu aber den eigentlich grundlegenden Begriffen von Grund und Ursache so gut wie keine Aufmerksamkeit schenkt: ein Umstand selektiver Wahrnehmung, der Jacobis spätere Diagnose von einem hier lediglich »umgekehrten Spinozismus« geradezu vorprogrammiert.[1]

---

[1] Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht die *Beilage VII* auch bei Henrich (vgl. *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992, insbes. S. 48-73). Der methodische Ansatz der Konstellationsforschung aber bringt es mit sich, die Lesbarkeit dieses Textes von vornherein an seiner nachkantischen, hier vor allem der Hölderlinschen Lektüre auszurichten, um dementsprechend seinen Fokus nicht in den Schlüsselbegriffen von Grund und Ursache, sondern in der Bestimmung von »Sein« im Zusammenhang einer »Operation mit den drei Begriffspaaren« bedingt-unbedingt, mittelbar-unmittelbar, natürlich-übernatürlich zu sehen (ibid., S.66). Die Diagnose einer neuartigen »Begriffsanalyse« Jacobis, der er »freilich ohne irgendeine Reflexion auf ihre eigene Verfahrensart ihren Lauf gelassen« habe (ibid., S. 65), führt dann zum Hinweis auf »Defizite und Zweideutigkeiten«, die im Kontext der Kant- und Fichterezeption die »nachfolgenden Jüngeren« zu produktiver Verarbeitung stimulierten (ibid., S. 71). In der Übertragung des Henrichschen Ansatzes auf die »frühromantische Konstellation« verfährt Manfred Frank in seiner Auszeichnung der Bedeutung Jacobis und insbesondere der *Beilage VII* methodisch und infolgedessen auch sachlich analog (›*Unendliche Annäherung*‹, vgl. insbes. S. 168ff. und 682ff.). Demgegenüber, wenn auch nicht in einer maßgeblichen Orientierung an der *Beilage VII*, hat Klaus Hammacher (*Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969, S. 192-207) die grundlegende Relevanz der Begriffe von Grund und Ursache im Denken Jacobis herausgestellt und ihre Unterscheidung als »Jacobis bedeutendste und vielleicht einzig bleibende systematische Leistung« bezeichnet (»Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*«, in: W. Jaeschke (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge 1799-1812*, Streitsachen Band 3, Hamburg 1994, S. 129-141, S. 141). Im Zuge der im Anschluß an Martin Buber unternommenen und in ihrem Fluchtpunkt zugleich der Wissenschaftslehre Fichtes verpflichteten Darstellung Jacobis gemäß eines »dialogischen Prinzips« ist die Hinsicht auf Grund und Ursache allerdings nicht gleichermaßen systematisch fruchtbar gemacht und entfaltet. Vgl. dazu auch den Beitrag »Jacobi und das Problem der Dialektik«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 119-155. Ähnliches gilt auch für die Arbeit von Bauer (*Das Denken Spinozas*, S. 162-173). Ohne nähere Ausführung zählt Reinhard Lauth die »bedeutsame Unterscheidung« des Verhältnisses von Grund und Folge und Ursache und Wirkung zu den »spezifischen Leistungen« Jacobis »auf dem philosophischen Gebiet« (»Eröffnungsansprache«, in: *Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, S. 1f.). Daß und inwiefern Jacobis Verständigung über Grund und Ursache auch für

Unterdessen sind im Gang der *Beilage VII* zunächst einmal drei Schritte zu tun. Vor dem Hintergrund einer Analyse, die mit dem erwähnten »Widerspruch« in Spinozas Metaphysik zusammenhängt und unter dem noch genauer zu erörternden Problemtitel einer *»ewige[n] Zeit«* (Spin 407) ihre eigentliche Schärfe gewinnt, besteht der erste Schritt in der Aufdeckung einer Operation, die den Erklärungsbemühungen der »reinen Metaphysik« undurchschaut zugrundeliegt. Es ist, so heißt es da, nichts Geringeres als eine »Täuschung«, der sich das Konzept der causa immanens verdankt, eine »Täuschung«, die zustandekommt, »indem man den Begriff der *Ursache* mit dem Begriffe des *Grundes* vermischt; *jenem* dadurch sein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem *blos logischen Wesen* macht« (Spin 414f.). Damit ist gleich zweierlei festzuhalten.

Die These zum einen, daß man es in Gestalt der »reinen Metaphysik« nicht etwa mit einer einseitigen Bevorzugung der Logik des Grundes, sondern, viel brisanter und auf das fatalistische Problem der »ewigen Zeit« verweisend, mit einer *Vermischung* von Grund und Ursache zu tun hat. Allein diese Vermischung sorgt dafür, so kann man diesen Sachverhalt formulieren, daß hier überhaupt das Unternehmen einer wie auch immer problematischen *Ontologie*, einer Immanenz des »Seyns in allem Daseyn«, und nicht lediglich das Exerzitium rein logischer Ableitungen betrieben wird. Der zweite Punkt bezieht sich hingegen auf das auf Anhieb befremdlich scheinende Verfahren Jacobis, die Begriffe von Grund und Ursache, anstatt sie zunächst einmal analytisch je für sich zu definieren, sogleich im Zustand ihrer metaphysischen Vermischung *einzuführen*. Indessen ist dies doch kein Zufall. Denn auf diese Weise wird nicht nur von vornherein, wie eben betont, der sachanzeigende Status dieser Begriffe kenntlich, deren abstrakte Analyse jenseits aller kontextuellen Einbindung hier mithin gar keinen Sinn ergäbe. Deutlich wird damit vielmehr auch, daß die komplexe Strategie einer Darstellung nichtlinearer Verhältnisse grundsätzlich und überall darin besteht, den Gedanken eines voraussetzungslosen Anfangs radikal zu durchkreuzen.

Mithin ist es erst der zweite Schritt im Gang der *Beilage VII*, diejenige *Distinktion* nunmehr ausdrücklich zu machen, die in der Vermischung von Grund und Ursache implizit am Werke ist. Im Unterschied zum »blos idealischen Begriffe des Grundes« liegt das »Eigentümliche« des Begriffs der Ursache nämlich darin, ein *»Erfahrungsbegriff«* zu sein, »den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Paßivität zu verdanken haben« (Spin 415). Jacobis Erläuterung ist außerordentlich wichtig. Denn der »idealischen« *Logik einer Begründungsstruktur* im Verhältnis von Grund und Folge steht so besehen allerdings ein »Erfahrungsbegriff« gegenüber. Ein Erfahrungsbegriff jedoch, der nicht etwa aus der Beobachtung empirischer Kausalität im Verhältnis von Ursache und Wirkung abgezogen und auf sie wiederum bezogen ist, sondern der ursprünglich dem Bewußtsein unseres eigenen *Handelns* entspringt. Die Rede von einer Begründung artikuliert ein rein logisches Abhängigkeitsverhältnis: »[a]lles *Abhängige* ist *von Etwas* abhängig« (Spin 416). Die Rede von der Ursache hingegen verbindet eine Tat mit ihrem Täter: »alles was *gethan* wird, muß *durch Etwas* gethan werden« (ibid.).

Daß es ganz entscheidend darauf ankommt, Jacobis Distinktion der Begriffe von Grund und Ursache nicht im Gefälle eines Unterschieds mißzuverstehen, wonach logische Begründungsverhältnisse etwas anderes sind als empirische Kausalverhältnisse; daß es vielmehr darauf ankommt, sie im Gefälle einer irreduziblen Differenz zu verstehen, die den Gedanken logischer Abhängigkeit mit der genuinen Erfahrung eines ursächlichen Handlungszusammenhangs kontrastiert: dies wird vollends explizit mit der These, daß durch den Begriff der Ursache »der Begriff *einer Handlung* nothwendig gesetzt wird« (Spin 417).[2] Und folglich ist es auch diese Erfahrung, an die die Erfahrung der *Zeit* ganz ursprünglich gebunden ist. Denn im Unterschied zum logischen Verhältnis von Grund und Folge, das keine Folge in der Zeit darstellt, ist »eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, [...] ein Unding« zu nennen (Spin 417).

Indes sind die Konstellationsmöglichkeiten der beiden Schlüsselbegriffe damit noch nicht erschöpft: es bleibt ein dritter Schritt ins Auge zu fassen. Die metaphysische *Vermischung* von Grund und Ursache ist nämlich nicht allein vor den Befund der explizierten *Distinktion* der beiden Begriffe zu stellen. Vielmehr ist sie überdies auch noch von einem Modus abzuheben, der demgegenüber auf eine *Vereinigung* von Grund und Ursache zielt: eine »Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht« (Spin 415), und die Jacobi zufolge »nicht unzuläßig« ist (ibid.). In Wahrheit muß man es wohl noch deutlicher sagen. Denn mit der anschließenden Formulierung des *Satzes vom zureichenden Grunde* wird hier im Blick auf den Fortgang der Dinge der eigentlich produktive Schritt getan, der sich im Gewinn einer neuen Begriffskonstellation unmittelbar nieder-

seine Hinsicht auf Bruno und dessen Differenzierung zwischen »principio« und »causa« eine entscheidende Rolle spielt, zeigt Otto (»Symbolum der wahren Philosophie«).

[2] Im Zusammenhang der neueren Kausalitätsdiskussion nimmt sich Jacobis Ansatz im übrigen nicht befremdlich aus. So vertritt etwa Georg Henrik von Wright die These, »daß wir weder die Kausalität selbst noch die Unterschiede zwischen gesetzmäßigen Verknüpfungen und akzidentellen Gleichförmigkeiten der Natur verstehen können, ohne auf Vorstellungen über den Vollzug einer Handlung [...] zu rekurrieren.« (*Erklären und Verstehen* (1971), Frankfurt/M. 1974, S. 68) Auch bei Robert Spaemann wird als »paradigmatische Phänomenbasis für den Kausalitätsbegriff« die »Erfahrung« benannt, »in der wir uns handelnd selbst als Ursache jener Veränderungen erleben, die wir initiieren«, wobei hinzuzufügen ist, daß die Auffassungen Spaemanns und Jacobis hinsichtlich des »Geschehen[s] in der Natur« im weiteren auseinandergehen (»Kausalität«, in: H. Seiffert u. G. Radnitzky (Hgg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München 1989, S. 160-164, S. 161, 163). Vgl. auch den Beitrag von Lorenz Krüger, »Kausalität und Freiheit. Ein Beispiel für den Zusammenhang von Metaphysik und Lebenspraxis«, in: *Kausalität*, Neue Hefte für Philosophie 32/33, 1992, S. 1-14.

schlägt. Der Satz vom zureichenden Grunde besagt nämlich, »*daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse*« (Spin 416).

Wie es im einzelnen um diesen Schritt bestellt ist, wird später genau zu überlegen sein. An dieser Stelle genügt es zunächst, sich deutlich zu machen, daß mit dem Satz vom zureichenden Grunde genau das nun auf den Begriff gebracht wird, was das Prozedere der *Rationalität* im eigentlichen und strengen Sinne ausmacht. »Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar.« (Spin 419, Anm.) In der Folge des Gedankengangs, und zwar gleichermaßen vorausweisend wie rückwirkend, sind die Implikationen dieser These höchst bedeutsam. Allem voran der Umstand, daß man es vor dem Hintergrund der Vereinigung von Grund und Ursache hier nun offenkundig mit einem Begriff der Ursache zu tun hat, dem zwar die Herkunft aus dem Kontext des Handelns einbeschrieben bleibt, in dem aber doch zugleich im Zuge der Vereinigung mit dem Grund der emphatische Charakter des Handelns gleichsam abgeblendet ist. Es ist das Stichwort des *Mechanismus*, das diese Abblendung deutlich genug anzeigt.

Damit hängt ein zweiter wesentlicher Punkt zusammen, der auf die doppelte Bedeutung dieser Rede vom Mechanismus und also darauf zielt, daß der Grundsatz, »daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse«, im begriffskonstellativen Gang der *Beilage VII* nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine ontologische Seite hat. *Epistemologisch* betrachtet verweist die These auf die Signatur der *Konstruktion,* die den Erkenntnisvollzug zu dem macht, was er ist: »unmöglich« können wir begreifen, »was wir zu construiren nicht im Stande sind« (Spin 420, Anm.), weil alles Begreifen notwendig davon abhängt, Zusammenhänge herzustellen, Sachverhalte also dadurch zu »erklären«, daß man sie auf die Bedingungsfolge ihrer Genesis zurückführen und aus ihr wiederum als aus der Bedingung ihrer Möglichkeit hervorgehen lassen kann. »[P]rogreßive Verknüpfung« nennt Jacobi dieses konstruktiv-mechanische »Geschäft« der Vernunft (Spin 421) auf der Suche nach dem zureichenden Grund, um damit im Anschluß an die konstellative Einführung der beiden Schlüsselbegriffe einerseits begrifflich nun das einzuholen, was lange vor dem Einsatz der Auseinandersetzung mit Spinoza bereits in das Wort gefaßt war, daß »unser philosophischer Verstand [...] über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus[reicht]« (Spin 403), und andererseits auf die spätere, ein weiteres Begriffsfeld erschließende Fassung der Sache vorauszuweisen, wonach wir »nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist: der *Vermittelung*, denken und begreifen können« (Spin 431).

Wenn dem aber so ist, dann hat dies *ontologisch* betrachtet ganz spezifische Konsequenzen, mit denen sich zugleich das Begriffsfeld des Natürlichen eröffnet. Die Gültigkeit des Satzes, »daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse«, bedeutet nämlich im Blick auf den Gegenstandsbereich, in dem man nach der Erkenntnisanleitung dieses Satzes operieren kann, nach den »Bedingungen des

Bedingten« (Spin 419) zu forschen, womit sich diese Forschung im »Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur« (ibid.) bewegt. Es sind *Naturverhältnisse* oder solches, was sich nach der Art solcher Verhältnisse beschreiben läßt, was das Kriterium mechanischen Bedingtseins erfüllt und damit einer Erkenntnis zugänglich ist, die ihrerseits mechanisch konstruktiv verfährt. In dieser wechselseitigen Entsprechung der Konstruktion mit dem von ihr Konstruierten erweist sich die Vernunft schließlich selbst als ein Phänomen der Natur: »Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen.« (Spin 422)

Vor diesem Hintergrund ist nun noch ein dritter Punkt ins Auge zu fassen, mit dem sich im Gang der *Beilage VII* der Vollzug des Sprungs dann tatsächlich anbahnt. Denn genauso, wie man hinsichtlich der Vereinigung von Grund und Ursache im Satz vom zureichenden Grund die Abblendung des ursprünglich emphatischen Handlungscharakters konstatieren muß, so sehr gilt es zugleich festzuhalten, daß diese Vereinigung – anders als die metaphysische Vermischung von Grund und Ursache – keine *genuin* metaphysischen Konnotationen trägt. Nur dann nämlich, wenn man dies zunächst scharf auseinanderhält und dem Erkenntnisgrundsatz, »daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse«, nicht per se schon derlei Ambitionen unterlegt, gerät der springende Punkt der Überlegungen Jacobis allererst in Sicht: die Frage nämlich, was es denn dann eigentlich ist, was die *in* Naturverhältnissen progressiv tätige Vernunft nun überhaupt veranlaßt, ihr angestammtes Gebiet zu verlassen und sich ins metaphysische Fach zu begeben, um in völliger Verkennung ihrer Mittel der Bedingung der Möglichkeit dieser Verhältnisse *im Ganzen* auf die Spur zu kommen? »Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas *unvernünftiges* unternimmt. Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?« (Spin 422)

Es ist dies die »sonderbar klingende Frage«, die zum Sprungbrett für die »noch sonderbarer klingende« Frage nach den Besitzverhältnissen der Vernunft und damit nun im Vollzug des Sprungs zum Anlaß für zwei weitere Distinktionen wird. Die erste und allerdings entscheidende ist die, die die *Vernunft selbst* betrifft. Hatte Jacobi in einem bemerkenswerten Kunstgriff »Jacobischer Art und Kunst« bis dahin ganz konsequent von der *einen* Vernunft geredet, so als sei gerade sie gegen die hier überall ins Werk gesetzte Strategie begrifflicher Distinktionen immun, so zeigt sich jetzt, daß damit nicht weniger strategisch eine *Vermischung* zur Darstellung gebracht war, die der Vermischung von Grund und Ursache entspricht und gerade so wie diese nun dringlich der Unterscheidung bedarf. Der metaphysische Ausgriff einer dafür gar nicht ausgestatteten und deshalb unvermeidlicherweise »unvernünftig« werdenden Vernunft läßt sich nämlich nur dann verstehen und im Vollzug des Sprungs zugleich bereinigen, wenn man den hier implizit wirksamen und insofern vermischten Unterschied *ausdrücklich* macht,

der zwischen zwei Hinsichten der Vernunft besteht. Den Unterschied zwischen einer *instrumentellen Vernunft* zum einen, die gleich einem »Werkzeug« dem Menschen adjektiv »*gehört*« (Spin 423) und als solche keine andere ist als die, die nach dem Prozedere des zureichenden Grundes ihre Erkenntnisanstrengungen unternimmt; und einer »*Geist*«-*Vernunft* zum andern, durch die die »ganze lebendige Natur des Menschen« substantiv »*besteht*« (ibid.) und damit genuin metaphysisch allen mechanischen Naturverhältnissen entragt. Ohne die heimliche Antriebskraft dieser Vernunft würde mithin die andere nie »unvernünftig« geworden sein.

Bei einem erneuten Blick auf die *Beilage VII* wird dem hier von Jacobi explizierten Komplex naheliegenderweise eine ganz besondere Aufmerksamkeit zukommen müssen. Denn an dieser Stelle entscheidet sich der nicht-lineare, den Satz des zureichenden Grundes mithin selber aufbrechende Gedankengang im wahrsten Sinne und er *entscheidet* sich dabei – auch rückwirkend kompliziert genug – eben nicht für ein planes »Entweder – Oder«, sondern für den *Zusammenhang eines Unterschieds*. Vorderhand bleibt jedoch im Gang der Begriffskonstellationen eine letzte Distinktion in den Blick zu nehmen, die auf den gerade gewonnenen Unterschied der Vernunft ebenso bezogen ist wie sie zugleich auf die anhand der Schlüsselbegriffe von Grund und Ursache ursprünglich gewonnene Konstellation in höchst spezifischer Weise zurückverweist. Eine Distinktion, die dergestalt »meinen Spinoza und Antispinoza« in der Tat voneinander trennt und in einem auch zusammenhält: »Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des *Bedingten* und des *Unbedingten* zusammen gesetzt ist.« (Spin 423)

Alles Bedingte muß eine Bedingung haben – aber die Bedingung der »Kette *bedingter Bedingungen*« selbst (Spin 425) liegt außerhalb der Reichweite dieser Logik: als »*unbedingte* Bedingung« (ibid.) ist sie deshalb auch in keinem Fall als Abschluß eines ansonsten infiniten Regresses zu verstehen, sondern ganz im Gegenteil als eine *anfängliche Voraussetzung*, die immer schon im Spiel ist, aber als solche erst nach dem Vollzug des Sprungs unterschieden werden kann. Beide, die Vorstellung des Bedingten und die des Unbedingten, sind nämlich »unzertrennlich miteinander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in *dieser* nur gegeben werden kann« (Spin 423). In einem allerletzten Rückverweis auf die ursprüngliche Konstellation der Schlüsselbegriffe wird allerdings klar, worin je schon die Anzeige des Unbedingten lag.

Tatsächlich ist es naheliegend, aber nicht genug, die der substantiven »*Geist*«-Vernunft präsente »Vorstellung des Unbedingten« nun im Kontrast zum Natürlichen mit dem Begriff des »Uebernatürlichen« (Spin 426) belegt und in eins damit aus dem Erkenntnisbereich des »*natürlich vermittelten*« (ibid.) im wahrsten Sinne *unvermittelt* herausgenommen, der Konstruktion entgegen also als »gegeben«, als »*Thatsache*« (Spin 427) bezeichnet zu sehen. Vielmehr schließt sich das Begriffsgeflecht der *Beilage VII* erst in dem Moment endgültig zu einem komplexen

Gewebe zusammen, in dem das Unbedingte darüberhinaus gerade mit dem Begriff der *Ursache* belegt wird, der in der Distinktion sowohl zur Vermischung als auch zur Vereinigung von Grund und Ursache die emphatische Konnotation des *Handelns* trug. In einer eigentümlichen, wiederum nicht-linearen Brechung impliziert dieser Schritt einen aufschlußreichen Rückgriff hinter den Ort der Auseinandersetzung mit Spinoza an den Auftakt der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« zurück, um auf diese Weise im Zeichen der Ursache nicht zuletzt auch den Zusammenhang des *ganzen* Gangs vor Augen zu führen. Denn »da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen *Anfang* irgend einer Veränderung, ausser einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie *entstehen* sahen, als eine *Handlung* zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen« (Spin 429). Zwar »irrten« sie dabei, »indem sie *unmittelbar* bezogen« (ibid.). Aber dem »Instinct der Vernunft« entspringend ist dieser Irrtum doch für »unendlich verzeihlicher« zu halten als der unsre, »wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Prinzip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse« (ibid.). Vor diesem Hintergrund ist das »erste und einzige Prinzip«, mit dem der Gedankengang signifikanterweise nicht etwa anfängt, sondern endet, nicht »wieder unter dem Bilde des Mechanismus«, sondern als ein »durchaus *unabhängiges*, supramundanes und persönliches Wesen« (Spin 430) schließlich genau deshalb zu fassen, weil »*unmittelbar* durch das Bewußtseyn unserer eigenen Causalität« (ibid.) das Moment erfahren wird, das, anstatt im rational einsichtigen Zusammenhang vollständiger Vermittlung aufzugehen, vielmehr – ursächlich – dessen eigene Voraussetzung markiert.

*

Komplizierte Verhältnisse: gerade angesichts der bis ins äußerste verdichteten Darstellung der *Beilage VII* erweist sich der zunächst unternommene Versuch einer topographischen und topischen Orientierung in Jacobis Denklandschaft als unverzichtbar. Und insofern tut man gut daran, ihrem Gedankengang die skizzierte doppelbödige Topographie »meines Spinoza und Antispinoza« wegweisend zu unterlegen, mithin festzuhalten, daß mit der »sonderbaren« Umkehr der Besitzverhältnisse der Vernunft der Ort der »Allein-Philosophie« verlassen und der Ort der »Unphilosophie« erreicht ist. Gerade dann aber zeichnet sich auch um so nachdrücklicher ab, was Jacobi im Zuge seines begriffskonstellativen Verfahrens tatsächlich zur Darstellung bringt: der Umstand nämlich, daß es völlig verfehlt wäre, mit jeweils eindimensionalen Verhältnissen zu rechnen oder die unterstellte Annahme solcher Verhältnisse, etwa in der Weise einer stilisierten Kontrastierung des »Vermittelten« und »Unmittelbaren«, des »Bedingten« und »Unbedingten«, als philosophisch ungenügend zurückzuweisen. Daß es um derlei entschieden

nicht geht, daß der Vollzug des Sprungs sowohl seiner Voraussetzung wie seinem Ergebnis nach ganz im Gegenteil nur unter komplizierten Bedingungen erfolgen kann, dies wird an den eigentlich sensiblen Punkten des Gedankengangs »evident«. Vor allen weiteren Schritten ist es ratsam, diese Punkte im Anschluß an die eben unternommene Rekonstruktion zunächst noch einmal eigens zu bezeichnen.

Da ist zum einen die Problematik der *Vernunftkritik*, die zwar den Horizont des ganzen Unternehmens bildet, an der Distinktion zweier Hinsichten der Vernunft jedoch wirklich manifest wird. Nicht umsonst legt Jacobi auf sie, wie sich gezeigt hat, in der Folge den allergrößten Wert, um schließlich die Aussagekraft seiner Schriften insgesamt an der deutlichen »Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand« zu bemessen, »auf der im Grunde meine ganze Philosophie beruht«[3]. Eine Bemerkung, an der zugleich abzulesen ist, welche Fassung die unterschiedlichen Hinsichten einer adjektiven und einer substantiven Vernunft später annehmen, ohne daß sich an ihrer Auffassung etwas änderte. Danach ist also die adjektive Vernunft, die »der Mensch hat«, als die instrumentelle Vernunft des *Verstandes* zu verstehen, dergegenüber der substantiven »Geist«-Vernunft, die »den Menschen hat«, der Titel einer genuinen *Vernunft* ausdrücklich zu reservieren ist. So besehen ist es nicht nur möglich, sondern aus begriffsökonomischen Gründen auch naheliegend, diese einfachere Sprachregelung bereits den Überlegungen zur *Beilage VII* selbst im folgenden zugrundezulegen[4], wobei man sich allerdings und nicht zuletzt in Erinnerung an Jacobis spätere Einreden sehr davor hüten muß, die aus dem spezifischen Kontext Kants und erst recht des nachkantischen Idealismus so überaus vertraute Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand in Jacobis Verständigung über diesen Problemkomplex einzublenden. Was es also mit der von ihm selber vorgenommenen Distinktion tatsächlich auf sich hat, ist im Zuge einer bloßen Sprachregelung allein noch keineswegs gesagt.

Klar erkennbar und schon an dieser Stelle wesentlich festzuhalten ist indes, was sich im Eröffnungstext der *Beilage VII* implizit angekündigt hatte: im Diskussionszusammenhang der *Spinozabriefe* stellt die interne Unterscheidung der Vernunft allerdings eine *Neuerung* dar, die mit einem »großen Schritt vorwärts« definitiv ablöst, was zuvor als Distinktion zwischen *Vernunft und Glaube* gefaßt und so auch in Gestalt der orientierenden Topoi zunächst resümiert worden war. Ein »Irrthum« (II, 5), wie Jacobi im Rückblick auf sein Werk vermerkt, um damit signifikanterweise nicht auf einen Irrtum in der Sache, sondern auf das Problem zu verweisen, im »Nebel herrschender Vorstellungen« (II, 10) überhaupt einen Namen zu finden für das, was der Intention nach zur Sprache gebracht sein sollte und »unter dem Namen Glaubenskraft, als ein[em] Vermögen *über* der Vernunft« nicht nur »zu argen Mißverständnissen Anlaß geben«, sondern »ihn selbst in

[3] Brief an Chr. Weiß v. 12.8.1812, in: Aus Jacobis Nachlaß, Band II, Nr. 129, S. 92.

[4] So verfährt auch Jacobi selbst in der späteren Werkausgabe der *Spinozabriefe*, vgl. IV/2, 152: »Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, oder nur Verstand ist [...]«.

unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meynung überhaupt verwickeln mußte« (II, 11). Daß es sich hier nicht um eine nachträgliche Beschönigung handelt, zeigt sich im Blick auf den Befund der Texte. Tatsächlich ist die Unterscheidung zwischen Vernunft und Glaube als unmittelbarer Reflex der Auseinandersetzung mit Mendelssohn und dessen Rationalismus[5] auch noch da zu erkennen, wo Jacobi in einem ersten Anlauf versucht, sich diesem Reflex zu entziehen, um sich mit der offenkundig *rhetorisch* gemeinten, aber wiederum mißverständlichen Berufung auf die »*Autorität*« David Humes (II, 149)[6] im Gespräch über *Idealismus und Realismus* dann nur um so mehr im »Nebel herrschender Vorstellungen« zu verirren. Vor diesem Hintergrund und seiner entsprechenden Korrektur in der *Beilage VII* erübrigt es sich aber ohne weiteres, die immer wieder bemühte Rede von Jacobi als einem »Glaubensphilosophen« zu führen, die die von ihm selbst konstatierten »Mißverständnisse« und »Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung« lediglich reproduziert, ohne seiner »wahren Meinung« näher kommen zu können. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, den Horizont eines Vernunftverständnisses zu klären, in das die vorher Glaube genannte und dem Prozedere rationaler Demonstration vorauszusetzende »unmittelbare Gewißheit« jetzt als in ihren adäquaten »Ausdruck« übersetzt wird: ein Verständnis, das Jacobi zuletzt als das der »*Real*-rationalisten«, der »*Loyalisten* der ächten ursprünglichen Vernunft«, demjenigen der »bloßen *Nominal*-rationalisten« und den von ihnen geltend gemachten Rationalitätskriterien entgegenhält (II, 12). In eins damit erübrigt sich aber auch der Versuch, im Falle Jacobis wie in andern Fällen zwischen einem Früh- und einem Spätwerk eine triftige und wie immer zu bewertende Trennlinie ziehen zu wollen.[7] Denn so eindeutig die *Beilage VII* in den frühen Kontext der *Spinozabriefe* gehört, so eindeutig wird im Rahmen ihrer Grundlagenverständigung auch diejenige Unterscheidung gefunden, die als eine der Vernunft selbst dann allen weiteren Texten – und das heißt immer auch allen weiteren Diskussionen – zugrundeliegt.

[5] Vgl. dazu Spin 215ff., wo Jacobi mit der Unterscheidung zweier Glaubensbegriffe und somit auch der Erwähnung eines religiösen Glaubensbegriffs direkt auf Mendelssohns Vorhaltungen reagiert, der seinerseits Religion und Rationalität ins Verhältnis gesetzt hatte und aus dieser Perspektive Jacobi unter der »Fahne« eines irrational christlichen Glaubens agieren sah (Spin 91f.).

[6] In der Anmerkung dazu heißt es bezeichnenderweise: »Cartesius wünschte seine Schrift über den Menschen der Sorbonne zuzueignen, und schrieb an den Pater Mersenne: ›Ich muß auf alle Weise suchen mich auf Autorität zu stützen, weil die Wahrheit an sich so wenig gilt.‹ – Daß die Sorbonne für den Cartesius selbst keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung.« (II, 149f., Anm.)

[7] Vgl. dazu schon in Schellings *Münchener Vorlesungen* die Unterscheidung von »zwei Perioden« bei Jacobi, die dazu dient, die Bestimmung der Vernunft des späteren Jacobi als einen bloßen »Rationalismus« gegen den früheren, der noch von geschichtlich-religiöser Offenbarung gewußt haben soll, auszuspielen (SW X, 169ff.).

Um so stärker aber tritt vor dieser Folie die Eigentümlichkeit dieses heimlichen Hauptwerks hervor. Denn es verhält sich ja nicht etwa so, als würde an die Stelle der früheren Unterscheidung zwischen Vernunft und Glaube die neue Binnen-Distinktion zwischen einer adjektiven und substantiven Vernunft nun gleichsam thetisch gesetzt. Was immer es mit diesen unterschiedlichen Vernunfthinsichten des Verstandes und der Vernunft genauer auf sich haben mag: der Art und Weise nach, wie sie in der *Beilage VII* als explizite Bestimmungen eingeführt werden, sind sie jedenfalls nur als *Antwort* auf eine »sonderbare« Frage nach der Vernunft zu verstehen, die ihrerseits einem komplexen Gedankengang allererst ent–*springt*. Und eben dies hat auf beiden Seiten der doppelbödigen Topographie beachtliche Folgen. Es heißt nämlich, daß in einer drastischen Konterkarierung möglicher Erwartungen die entscheidende Frage, ob der Mensch Vernunft oder ob Vernunft den Menschen hat, ihrerseits gerade nicht der Logik des »Entweder – Oder« gemäß zu entziffern ist: so als hätte man es am Ort der »Allein-Philosophie« ausschließlich mit den instrumentell vermittelten Operationen des Verstandes, am Ort der »Unphilosophie« hingegen nicht weniger ausschließlich mit dem unmittelbaren, unverfügbaren »Geist« der Vernunft zu tun. Der Gang der *Beilage VII*, wenn man ihn denn als einen Gang rekonstruiert, macht es mehr als deutlich: weder ist der Sprung an den Ort der »Unphilosophie« als ein Sprung aus der Vernunft in den Glauben noch auch als ein Sprung aus dem Verstand in die Vernunft zu begreifen. Der entscheidende Gewinn des »Übersetzens aus dem Verstandesgleise« besteht vielmehr im Gegenteil darin, gerade am Ort der »Unphilosophie« *beides*, sowohl die Vernunft als auch den Verstand, sowohl das »Übernatürliche« als auch das »Natürliche«, *explizit* zur Geltung bringen und im selben Moment auch ins Verhältnis zueinander rücken zu können. In einer gleichsam doppelten Abweichung vom Bild des »Glaubensphilosophen« liegt es Jacobi mithin denkbar fern, die von ihm selbst im Rahmen einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« diagnostizierte Bedeutung des Verstandes »schwärmerisch« zu lästern (III, 436).

Allerdings setzt diese Anerkennung des animal rationale, sofern sie sich »unphilosophisch« und folglich nicht ohne Rücksicht auf den explizierten Unterschied zum vernünftigen »Prinzip der Erkenntniß überhaupt« (Spin 423) artikuliert, zweierlei voraus. Zum einen darf man die Tatsache, daß der Mensch selbstverständlich auch »Vernunft hat« und sich dieses »nach und nach« (Spin 423) erlangten Werkzeugs im Erkenntnisverfahren des zureichenden Grundes immer ausgreifender bedient, keinesfalls ohne weitere Umstände mit der durch Spinozas »reine Metaphysik« paradigmatisch verkörperten Systemrationalität identifizieren, von deren Boden aus es im Vollzug des Sprungs ja gerade wegzuspringen gilt. Wenn man indes beides auseinanderhält, dann stellen sich zum anderen auch die Verhältnisse am Ort der »Allein-Philosophie« entsprechend kompliziert dar. Zwar ist es so, daß man sich in Gestalt der Erklärungsbemühungen »reiner Metaphysik« zwangsläufig mit der Gestalt einer Metaphysik des *Verstandes* konfrontiert sieht. Der Umstand jedoch, daß es sich dabei überhaupt um

das Unternehmen einer *Metaphysik* handelt, ist als solcher aus den »reinen« Bedingungen des Verstandes selbst durchaus nicht, sondern nur unter der Voraussetzung einer heimlichen Präsenz der Vernunft, der in ihr gegebenen »ursprünglichen Vorstellung des Unbedingten« zu verstehen, deren unmittelbarer Wirksamkeit sich der Verstand begründend bemächtigt und in sein eigenes Werk systematisch vermittelt.

Damit rückt nun aber auch der zweite sensible Punkt des Gedankengangs ins Visier: die Auseinandersetzung mit den Schlüsselbegriffen von *Grund und Ursache*, die im Zuge der nicht-linearen Verflechtung aller Bestimmungen von der Problematik der Vernunftkritik so wenig zu trennen ist, wie es in der dem Komplex von Grund und Ursache später eigens noch einmal gewidmeten Beilage C der *Göttlichen Dinge* vielmehr ausdrücklich heißt, daß »[a]llerdings [...] der Begriff des Grundes: des *Alles und Einen*, der oberste Begriff im *Verstande* [ist]. Der oberste Begriff aber in der *Vernunft* und mit ihr Eines und dasselbe, ist der Begriff der Ursache, des in sich Seyenden und allein aus sich hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden – des absolut Unbedingten« (III, 453f.). Verhielte es sich so, daß die »sonderbare« Frage nach der Vernunft im Sinne eines eindeutigen »Entweder – Oder« zu beantworten wäre, dann könnte man auch die Begriffe von Grund und Ursache entsprechend sortieren und wüßte demnach zumindest provisorisch, womit man auf dem Boden der »Allein-Philosophie« zu rechnen hat. Zusammen mit der einen Erwartung konterkariert Jacobi in der *Beilage VII* indessen auch die andere. Er konfrontiert mit einer Analyse, der zufolge ausgerechnet die »reine Metaphysik« auf einer *Vermischung* basiert, auf einer Vermischung von Grund und Ursache und damit auf einem »Mißverstande, der allemal *gesucht*, und *künstlich* hervorgebracht werden muß« (Spin XV), wenn metaphysische Erklärungsbemühungen überhaupt in Gang kommen sollen.

Die »Verwechselung und Vermischung« (III, 453) eines *Begründungs* – mit einem *Handlungsprinzip*, die »künstliche« Einebnung des Sachverhalts, daß die »Erfahrung« des Handelns etwas prinzipiell anderes ist als die Tätigkeit des Begründens, um sich dergestalt gerade nicht auf die reine Logik der *ratio* zu beschränken, sondern den Charakter einer handelnden *causa* im wahrsten Sinne des Wortes wirksam in sie einzuschleusen: ohne zu übertreiben muß man festhalten, daß an diesem sensiblen Punkt die komplizierten Verhältnisse »meines Spinoza und Antispinoza« insgesamt empfindlich werden. Denn in Gestalt der Schlüsselbegriffe von Grund und Ursache, der Analyse ihrer »Vermischung«, Distinktion und »Vereinigung«, hat man es nicht allein mit einer Problemstellung zu tun, die dem autobiographischen Exkurs im Gespräch über *Idealismus und Realismus* zufolge bis in Jacobis früheste Überlegungen überhaupt zurückreicht. Untrennbar mit der Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand verbunden, kondensiert sich hier vielmehr auch die aufgrabende Rekonstruktion Spinozas, indem man sich aufgefordert sehen muß, gleichsam hinter die Strukturformel vom »Principium des Seyns in allem Daseyn« zu blicken, in die Jacobi das Binnenge-

füge der causa immanens übersetzt und die er im Eröffnungstext der *Beilage VII* nicht von ungefähr wiederholt.[8] Und drittens schließlich liegt auf der Hand, daß mit dem Handlungsprinzip der Ursache auch der »Fundamental-Artikel meiner Lehre«, die *Freiheit* also, thematisch wird. Womit zugleich eine Antwort auf die früher aufgeworfene Frage in Sicht gerät, wo eigentlich der »eigensinnigen« Logik des Sprungs gemäß das freie Handeln anfängt: anders nämlich als die Abfolge der Topoi vermag der begriffskonstellative Gang der *Beilage VII* mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Differenzierung deutlich zu machen, daß die Freiheit tatsächlich auf dem Boden der »Allein-Philosophie« gefunden wird. Allerdings und unweigerlich im Zustand einer »Vermischung«, in der sie, anstatt ein »*wirkliche*[*r*] Anfang« (Spin 422) zu sein, vielmehr zu einem *systematischen Anfang* vermittelt wird, der aus dem verständigen, aber unvernünftigen Grund des »Alles und Einen« fatalerweise nichts mehr anfangen kann.

Aus alledem ergibt sich, worin der nächste Schritt der Auseinandersetzung mit der *Beilage VII* bestehen müßte, wenn er als solcher gangbar wäre: in einer allem voran in Angriff zu nehmenden Klärung nämlich der offenbar hochkomplex besetzten und mit allen anderen Bestimmungen entsprechend verflochtenen

[8] Bedeutsam ist dies auch für eine Einschätzung der Lektüre von Kants vorkritischer Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, die Jacobi, wie es im autobiographischen Exkurs in *Idealismus und Realismus* heißt, gleich nach Erscheinen 1763 mit »Freude [...] bis zum lauten Herzklopfen« betrieben hat (II, 191). Kant bestätigt, so geht aus dem Zusammenhang des Gesprächs hervor (II, 187-191), was sich Jacobi selbst im Blick auf *Spinoza* klar gemacht hatte: daß man es in der *Ethik* nicht mit einem Rationalismus Mendelssohnscher Art zu tun hat, der das Sein als Prädikat, als »complementum possibilitatis«, behandelt, sondern mit einem Denken, das Sein als »absolute Position« versteht. Dementsprechend geht diese Bestimmung in Jacobis Rekonstruktion des Substanzkonzepts der *Ethik* ein: »Das *Seyn* ist keine Eigenschaft« (Spin 105); das »*Ur-Seyn*, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andre nur Eigenschaft ist, die es hat, dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, *oder die Substanz*« (Spin 179). Jacobis Bemerkung im Gespräch aber, mit der Lektüre Kants am »Ende der IIIten Betrachtung« an sein »Ziel« gekommen zu sein (II, 191), sowie die gleich anschließende Verhandlung von Grund und Ursache, machen deutlich, daß mit dieser Position des Seins als solcher der Kern des Interesses, das Jacobi aufgrund seiner Spinoza-Studien an Kants Schrift nimmt, noch nicht berührt ist. (Vgl. Henrich, *Grund im Bewußtsein*, S. 50ff.) Entscheidend ist vielmehr, daß dieser Beweis Gottes zu einem absolut notwendigen Sein führt, das seinerseits *Grund* und zwar, wie Kant selbst vorführt, allem voran ein »blindlings notwendiger Grund« ist (Werkausgabe Band 2, S. 561). Vgl. dazu III, 342f. Es wird darauf zurückzukommen sein, inwiefern für Jacobi eben dieses auf dem Wege der »Demonstration« nicht mehr zu überbietende Resultat im Horizont einer Grund und Ursache vermischenden Operation erreicht wird, die, wie es in der *Beilage VII* mit dem drastischen Hinweis auf die Verkehrung der Modalität heißt, »Bedingungen des Unbedingten entdecken« will (Spin 424). Denn dann »muß das Unbedingte aufhören das Unbedingte zu seyn; es muß selbst Bedingungen bekommen; und das *absolut Nothwendige* muß anfangen das *Mögliche* zu werden, damit es sich *construiren* lasse« (Spin 425f.).

Schlüsselbegriffe von Grund und Ursache selbst. Und nur um so dringlicher scheint er sich nahezulegen, als man sich hier auf einem Feld bewegt, das einerseits durch die Kantische Unterscheidung von »zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht [...], entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*«[9], sichtlich überhaupt nicht abgedeckt wird, und das andererseits von der idealistischen Rezeption Jacobis nicht so sehr mit Zutaten aus dem »eignen Gedankenschatze« versehen als vielmehr gar nicht erst betreten, allenfalls, wie etwa in Hegels *Jacobi-Rezension*, »im Vorbeigehen«[10] erwähnt wird: so als könne man sich aus der fatalen Anfangsproblematik systemischer Rationalität in Gestalt der Selbstvermittlung der *causa sui* als dem »reine[n] Begriff der Freiheit«[11] retten.

Indessen ist es nichts anderes als die hochkomplexe Besetzung der Begriffe von Grund und Ursache, die es zugleich unmöglich macht, ihre kontextunabhängige Klärung auch nur versuchen zu wollen. Und immerhin spiegelt sich diese Problematik auch im Verfahren Jacobis selbst, das, wie am Anfang ja auch schon vermerkt, die Einführung und Erörterung dieser Begriffe in der *Beilage VII* nicht umsonst an die Analyse Spinozas unmittelbar bindet. Aber auch die einschlägigen Auseinandersetzungen im Gespräch über *Idealismus und Realismus*, auf die die *Beilage VII* sich ihrerseits wesentlich stützt, sind für sich allein genommen nicht zu entziffern, insofern sie sich wiederum auf den Anfang des Ganzen, auf Jacobis Gespräch mit Lessing und also gleichfalls auf die Rekonstruktion Spinozas beziehen. Mithin ist es Zeit, sich dem Paradigma »rein-vermischter« Metaphysik nun selber zuzuwenden.

[9] *KrV*, B 560.
[10] Werke 4, S. 457.
[11] Ibid.

IV. Die Modernität des »uralten« a nihilo nihil fit

»Zwischen verstehen, und *nicht mißverstehen*, ist ein Unterschied« (Spin 66): bevor man sich adäquat über eine Philosophie verständigen, geschweige denn auf ihre »elastische Stelle« treten kann, muß man sie allem voran »weit genug zurück verstanden« (Spin 66f.), einen Zugang also zu ihr eröffnet haben. Was aber heißt das im Falle Spinozas, im Falle der Aufgrabung eines ebenso hermetischen wie »verschrieenen« Textes wie dem der *Ethik*? Wenn man alle Darstellungen, die Jacobi im Verlaufe des »gewordenen« Gangs der *Spinozabriefe* präsentiert, insgesamt Revue passieren läßt[1], dann sieht man zwei Zugangswege charakteristischerweise verstellt. Unsinnig wäre es nämlich zum einen, sich mit der Darstellung der *Ethik* nach der »Formularmethode der Geometer« aufzuhalten, und sei es auch nur in der Weise, daß man ihre durch Spinoza irrtümlich »in der Metaphysik« unternommene Anwendung kritisiert: denn, so heißt es zu Beginn des Briefes an Hemsterhuis ausdrücklich, »dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden« (Spin 103). Eine eindeutige Option, die sich später im übrigen wiederholt, wenn Jacobi die durch Reinhold angestoßene, im Zeichen nachkantischer Begründungsbemühungen geführte Debatte über die Möglichkeit oder Unsinnigkeit einer »Grundsatzphilosophie«[2] mit sprechendem Stillschweigen übergeht und seine Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre an diese Frage nicht im mindesten bindet. Derlei ist der Sache äußerlich, genauso wie eine Kritik äußerlich bleibt, die meint, an den je gewählten – oder »nova methodo« korrigierten – *Demonstrationsverfahren* entscheide sich, was es mit der adjektiven Vernunft und ihren Verfahren vermittelnder *Demonstration* auf sich hat.

Das zweite Moment hängt damit zusammen. Wenn es überhaupt auf den Darstellungsmodus des ordo geometricus nicht wesentlich ankommt[3], der in der Abfolge von Definitionen, Axiomen, Propositionen und Demonstrationen besteht, dann hat es offenkundig auch wenig Sinn, die Aufmerksamkeit auf die allererste Definition der *Ethik*, diejenige der *causa sui*, »cujus essentia involvit existentiam«, zu heften, so als gäbe der Text mit diesem Beginn sein Geheimnis preis. Im Gegensatz zu Hamann, der »in der ersten Formel« den »ganze[n] Irrthum der Logomachie« entschieden[4] und sich deshalb »nicht im Stande« sieht, mit der Lek-

---

[1] Gemeint sind das Gespräch mit Lessing; der zunächst in einem Brief an Hemsterhuis entworfene und dann an Mendelssohn übermittelte fingierte Dialog mit Spinoza; die rekonstruierende Darstellung der *Ethik* in 44 Paragraphen; und schließlich die *Beilage VII*.

[2] Vgl. dazu insbesondere Hegels *Differenzschrift*.

[3] Daß es nicht die geometrische Methode ist, aufgrund derer Jacobi Spinozas Philosophie für »the paradigma of reason« hält, sieht Beiser im Unterschied zu vielen anderen sehr deutlich (Beiser, *Fate of Reason*, S. 85, 108).

[4] Brief an Jacobi v. 16.1.1785, in: Hamann, Briefwechsel, fünfter Band, Nr. 800, S. 326.

türe »weiter fortzufahren«[5], im Unterschied aber auch zur idealistischen Rezeption der *Ethik*, deren »vornehm andächtige Bewundrung über dieses ›causa sui‹« Schopenhauer bekanntlich verspotten wird[6], legt Jacobi in seiner Rekonstruktion Spinozas auf diese Eingangsbestimmung als solche keinen Wert. Was er vielmehr in diesem Zusammenhang hervorhebt, ist einerseits eine Bemerkung, die erst sehr viel später und zudem in einem Scholium fällt, die im Hinblick auf den gedanklichen Gravitationspunkt der *Ethik* aber tatsächlich für entscheidend gehalten werden muß: ihr zufolge ist Gott nämlich die »*Ursache [der Dinge] auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist*« (Spin 203)[7]. Mit der exklusiven Thematisierung einer Definition, die diesen Sachverhalt der untrennbaren Zusammengehörigkeit von causa sui und causa rerum nicht eo ipso zum Ausdruck bringen kann, wäre so besehen nichts gewonnen. Der zweite Rekurs auf die Bestimmung der causa sui findet sich dann nicht von ungefähr in der *Beilage VII*, wo sie mit dem die Begriffe von Grund und Ursache vermischenden Begründungsprozedere der »reinen Metaphysik« in engsten Konnex gerückt wird: »Aus dem apodiktischen Satze: daß *alles* eine Ursache haben *müsse*, hielt es hart zu folgern: daß *nicht* alles eine Ursache haben *könne*. Darum erfand man die Causam sui, wozu nothwendig auch der Effectus sui gehört.« (Spin 416f., Anm.) Auch damit, mit dem Verweis also auf eine vorgängige, der ersten Definition ihrerseits vorauszudenkende und sie allererst ermöglichende Begründungsstruktur des Denkens selbst, dürfte Jacobi die herrschende Lage in der *Ethik* in der Tat getroffen haben. Denn zum einen wird hier der Lehrsatz 7, wonach zur Natur der Substanz das Existieren gehört, aus der Überlegung heraus demonstriert, daß die Substanz nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden kann und *daher* causa sui ist[8], und zum anderen wird der Beweis zum Lehrsatz 11, in dem die notwendige Existenz Gottes behauptet wird, mit dem bezeichnenden Satz eröffnet, daß sich »von jedem Ding eine Ursache oder ein Grund – *causa seu ratio* – angeben lassen muß, weshalb es existiert, wie auch weshalb es nicht existiert«[9].

[5] Brief an Jacobi v. 1.5.1787, in: ibid., siebter Band, Nr. 1060, S. 177.

[6] *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: Sämtliche Werke, hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt/M. (1962) 1986, Band III, S. 27f.

[7] Vgl. *Ethik* I, prop. 25, scholium.
Vgl. zur fundamentalen Bedeutung eben dieses Satzes bei Spinoza die Studien von Gilles Deleuze (*Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (1968), München 1993, S. 61, 147) und Wolfgang Bartuschat (*Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg 1992, S. 44).

[8] *Ethik* I, prop. 7., dem.

[9] Ibid., prop. 11, dem., Herv. v. Verf.. Vgl. dazu die Überlegung Descartes' im Anhang zu den Erwiderungen auf die zweiten Einwände gegen die *Meditationen*: »Kein Ding existiert, bei dem man nicht fragen könnte, was denn die Ursache seiner Existenz sei. Denn bei Gott selbst kann man hiernach fragen, nicht weil er einer Ursache bedürfte, um zu existieren, sondern weil die Unermeßlichkeit seiner Natur *die Ursache oder der Grund* ist, weswegen er keine Ursache bedarf, um zu existieren.« (hg. v. A. Buchenau (1915), Hamburg ND 1994, S. 149, Herv v. Verf.). Auf diesen Passus verweist auch Schopenhauer, *Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, SW III, S. 20ff.

Nicht in der »Formularmethode der Geometer« und deshalb auch nicht im Auftakt der Definition der causa sui steckt das »System« Spinozas. Vielmehr steckt es *hinter* dem Demonstrationszusammenhang der Sätze, in der Weise eines von der Satzfolge zu unterscheidenden internen Zusammenhangs, den Jacobi mit zwei zentralen Referenzen auf die Bestimmung der causa sui ins Blickfeld rückt: als in ein und demselbem Sinne zu formulierender Zusammenhang zwischen der Existenz der Dinge und derjenigen Gottes, der seinerseits von einer jedwedes Ding gleichermaßen, sei es Gott oder das Endliche, umfassenden Begründungsstruktur geführt ist. Einer Antwort auf die Frage, wie sich Jacobi zufolge allem voran ein Zugang zur *Ethik* gewinnen lassen könnte, ist man im Zuge dieser Überlegungen nun schon ein beträchtliches Stück näher gekommen. Aber den eigentlichen Schlüssel hat man immer noch nicht in der Hand. Denn wenn man, um zu verstehen, »weit genug zurück verstehen« muß, dann muß man sich unterdessen ja wohl fragen, aus welchem Motiv heraus Spinoza so verfährt.

Der »Spinozismus« Lessings steht hier nicht zur Debatte. Wesentlich aber ist, daß Jacobi in der Gestalt Lessings auf einen Leser Spinozas trifft, mit dem sich – ob gehend oder springend – genau deshalb so blendend konversieren läßt, weil auch ihm nichts ferner liegt als die *Ethik* in scholastischer Manier buchstabieren zu wollen. »Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den *Geist* des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war.« (Spin 24) Jacobis Antwort erfolgt so prompt, als hätte er gerade auf dieses Stichwort gewartet: »Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suchte; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein *Etwas aus dem Nichts* gesetzt werde. Er verwarf also jeden *Uebergang* des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur *immanentes* Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre.« (Spin 24f.) »Ich glaube nicht«, so kommentiert der junge Schelling diese Passage, »daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte.«[10]

Zweierlei gehört hier zusammen. Das von Jacobi in den Mittelpunkt gerückte, als organisierendes Zentrum des Ganzen freigelegte Konzept der *causa immanens* zum einen[11], in dem – der Bestimmung gemäß, daß Gott die Ursache der Dinge in demselben Sinne wie die Ursache seiner selbst ist – »Unendliches« und »Endliches« nicht *unterschiedslos*, aber *übergangslos* ineinanderfallen: das dann in die

[10] SW I, S. 313.

[11] Im Gang der Demonstrationen wird die Bestimmung der causa immanens erst in *Ethik* I, Lehrsatz 18 erreicht.

Strukturformel übersetzte »Principium des Seyns in allem Daseyn«, wonach nicht allein alles Dasein nur *da* ist, insofern es am Sein partizipiert, sondern auch umgekehrt das Sein nur ist, insofern es Sein *in* allem Dasein ist. Und der wiederum noch *dahinter* steckende »Geist« zum andern, der das positive Konzept der Immanenz gleichsam in negativer Spiegelschrift in sich enthält und motiviert: das »Uralte *a nihilo nihil fit*«, welches Spinoza »nach abgezogenern Begriffen in Betrachtung zog«. Daß man die *Ethik* nur dann angemessen, nämlich »weit genug zurück« versteht, wenn man das zentrale Konzept der causa immanens als die positive und auch nur in dieser Gestalt im Text selbst abgebildete Formulierung dessen begreift, daß »aus Nichts nichts wird«, wiederholt Jacobi wenig später im Brief an Hemsterhuis genau an der Stelle, an der er die »Formularmethode der Geometer« als für das »System« Spinozas selbst völlig irrelevant zurückweist. Denn was »die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet; was ihre Seele ausmacht, liegt in der äußersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti, darinn festgehalten und ausgeführet ist« (Spin 104).

Jacobis aufgrabender Lektüreanweisung zufolge befindet man sich unterdessen nicht nur ohnehin hinter dem Demonstrationszusammenhang der Sätze und dem »Schleyer von Terminologie, worin Spinoza sein Lehrgebäude zu vermummen für gut fand« (Spin 182f.), sondern vielmehr hinter dem Text selbst: im *Subtext* der *Ethik*. Wobei man es für überaus bezeichnend halten muß, daß justament kein anderer als der so verfährt, der auf einer genauen und überall entsprechend dokumentierten Lektüre der »Urkunde« insistiert, der alle seine Zeitgenossen deshalb an gründlicher Textkenntnis zweifellos weit übertrifft und bis zum Schluß eine Autorität in Sachen Spinoza bleibt. Mit anderen Worten geht es bei diesem Gang in den Subtext der *Ethik* gerade nicht um die »Erfindung« Spinozas, sondern umgekehrt um die Freilegung des Blickpunkts, von dem aus die Entzifferung des Textes allererst möglich und auf das hin zu lesen ist, was den paradigmatischen Charakter dieser Metaphysik in ihrer »äußersten Strenge« ausmacht, ohne daß sie sich dabei vor einer historischen tabula rasa präsentierte. Im Gegenteil: in Gestalt des »bekannten Grundsatzes« ist ihr »Grund sehr alt« (Spin 103), während ihre ausgezeichnete Leistung dann aber um so markanter darin besteht, diesen uralten Grund des a nihilo nihil fit nach »abgezogenern Begriffen« behandelt und ihm auf diese Weise nun zu ungeahnter *Modernität* verholfen zu haben. Der moderne Unterschied liegt im Verfahren. Daß damit die vollständig durchgeführte, auf alles Sein ausnahmslos sich erstreckende Begründungsstruktur rationaler Erkenntnis gemeint ist, die im Gespräch mit Lessing die »ungemessene Erklärungssucht« genannt und in der *Beilage VII* dann auf den Verstandesbegriff der alles vermittelnden »Vermittelung« gebracht wird, liegt auf der Hand.[12] Und es liegt um so mehr auf der

[12] Die These von Andreas B. Kilcher, daß ausgerechnet Jacobi »noch im alten Spinoza verhaftet« gewesen sei und also lediglich die kabbalistische Spinoza-Deutung Wachters

prolongiert habe, trifft die Lage demnach gar nicht (»Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur, in: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, S. 193-242, S. 218). Vgl. dazu den Brief Jacobis an Goethe v. 28.4. u. 8.5.1784: »Herders Philosophie scheint mit der von Wachter im elucidario cabbalistico viel ähnliches zu haben, welches ich immer vermuthet hatte, u[nd] dennoch wieder nicht begriffe, denn ich weiß nichts trüberes als dies System.« (Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 1034, S. 315) Und wenig später schreibt Jacobi dann in einem Brief an Herder selbst, daß man dann, wenn man Spinoza »wie Wachter in seinem Elucidario« zu erklären sucht, den »*Spinozismus* von der Lehre des *Spinoza* unterscheidet«, von dem also, was tatsächlich »in der *Ethik* steht« (Brief v. 30.6.1784, in: ibid., Nr. 1052, S. 328).
Auf eine andere Quelle haben neuerdings Michael Franz und aus ägyptologischer Perspektive Jan Assmann hingewiesen: auf Cudworth' *The True Intellectual System of the Universe* (1678) und seine Übersetzung durch Mosheim, dem sowohl die Formel des Hen kai pan (Assmann, *Moses der Ägypter*, München 1998, S. 96) als auch die Hinsicht auf das »Uralte« a nihilo nihil fit (Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, S. 62f.) zu verdanken sei. Obwohl Jacobi (so wenig wie Lessing) weder Cudworth noch Mosheim namentlich erwähnt, ist dieser Rekurs nicht auszuschließen; angesichts seiner ausgreifenden Lektüren wäre es womöglich sogar merkwürdig, wenn er Mosheims Übersetzung nicht gelesen hätte, die sich in der Dokumentation seiner umfänglichen Bibliothek aufgezeichnet findet (*Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog*, Dokumente zu Leben und Werk I, 1 u. 2, hg. v. M. Brüggen, H. Gockel u. Peter-Paul Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989). Die entscheidende Frage ist indes, was dieser Umstand für seine Spinoza-Rekonstruktion und insofern für den Aufriß seines Denkens bedeuten könnte. Assmanns These, daß Cudworth »eine Debatte eröffnen« wollte, »die erst 100 Jahre später wirklich ausbrach« (ibid., S. 95), geht im Sinne dieser Parallele davon aus, daß Cudworth' Invektive gegen den zeitgenössischen »Atheismus«, die ihn in die Antike zurücktreibt, seinerseits schon die »Auseinandersetzung mit dem nie erwähnten Spinoza auf Schritt und Tritt zu spüren« gibt (ibid., S. 172). Demnach hätte man es in Gestalt Jacobis mit einem neuplatonischen Cudworth redivivus zu tun, was jedoch aus drei Gründen problematisch ist. Zum einen entspricht das Profil der von Cudworth kritisierten Thesen weit mehr den Konzepten des ebenfalls ungenannten Hobbes als denjenigen Spinozas (dessen *Ethik* zumal gerade ein Jahr zuvor erst erschienen war); daß man aber den »Materialismus« Hobbes' und die Metaphysik Spinozas nicht ineinssetzen kann, vermerkt Jacobi in den *Spinozabriefen* sehr deutlich (Spin 141f.). Damit verschiebt sich zum zweiten der Gegenstand der Debatte ganz erheblich, insofern Cudworth im Rückgang hinter den antiken »Atheismus« mit der Formel des Hen kai pan die hermetische Tradition der frühen und eigentlichen Weisheit freilegen will, also genau das – auch in den Intentionen Assmanns – *positiv* besetzt, was Jacobi seinerseits kritisiert. Anstatt sich gegen Spinoza zu richten, wäre Cudworth so besehen der, der sich (unwissentlich?) der Entdeckung und Verbreitung eines ›ägyptischen Spinozismus‹ verschreibt, den also Jacobi im Rahmen seiner Überlegungen ebenfalls zu kritisieren hätte. Mit dieser Differenz hängt die unterschiedliche Sicht auf das von Assmann nicht geltend gemachte »uralte« a nihilo nihil fit zusammen, das Cudworth das »principle of reason« der antiken Atomisten nennt (*The True intellectual System of the Universe*, ND New York & London 1978, S. 30ff.), dessen Gebrauch ihm zufolge aber sowohl zu einer atheistischen Theorie als auch zu einer im Sinne der positiv besetzten hermetischen Tradition nicht materialistischen Theologie führt. Dies lenkt zugleich auf den dritten und letztlich entscheidenden Punkt. Denn indem Jacobi mit der Unterscheidung eines gleichsam guten oder schlechten Gebrauchs des a nihilo nihil fit nicht

Bayerische Staatsbibliothek München

Hand, als Jacobi an der eben zitierten Stelle zwischen dem mit »äußerster Strenge« behandelten »bekannten«, weil »uralten Grundsatz« des a nihilo nihil fit und dem fatalen Ausschluß anfänglichen Handelns eine unmittelbare Verbindung herstellt. Wenn nämlich Spinoza »allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet« hat, »so geschah es nur zufolge dieses Grundsatzes, und nicht einer unmittelbar auf was nicht physisch ist, angewendeten Geometrie« (Spin 104).

An der Oberfläche des Textes sähe man also auch das nicht: zusammen mit dem Paradigmatischen der »reinen Metaphysik« gerät über der Aufgrabung des Subtexts der *Ethik* auch ihre problematische Kehrseite ins Visier. Indessen schärft

operiert, kommt es ihm überdies im Zuge seiner Aufgrabung Spinozas ganz offenkundig auch nicht auf diesen »Grundsatz« als solchen, sondern vielmehr auf diejenige »äußerste Strenge« an, mit der Spinoza ihn im Rahmen seiner Konzeption umsetzt. Das für Jacobi ausschlaggebende Argument ist mit anderen Worten das Argument *konsequenter Rationalität*, das bei Cudworth, aber auch bei Assmann keine Rolle spielt, was indes der Debatte, wie sie im Anschluß an Jacobis »Donnerschlag« tatsächlich geführt wird, über eine »kosmotheistische Verehrung des *Hen kai pan*« hinaus, mit der Assmann den »Kosmotheismus der Spätantike« in die »deutsche Frühromantik der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts« zurückgekehrt sieht (ibid., S. 176), allererst ihre wirklich moderne philosophische Dimension und eigentliche Schärfe gibt, die nur deshalb dann auch die spekulativen Systementwürfe des Idealismus zuinnerst affiziert.
In anderer Weise zielt die Darstellung von Franz hingegen auf den sich vor allem auf die Übersetzung und erweiterten Dissertationen Mosheims stützenden Nachweis, daß Jacobi in seiner – aus dieser Sicht demnach originär unternommenen – Übertragung neuplatonischer Zusammenhänge und insbesondere der von Mosheim herausgestellten Prinzipien von peras und apeiron auf seine Rekonstruktion Spinozas »offenbar nicht aufgefallen« sei, welche Differenz zwischen der »antiken Prinzipienspekulation« und der Neuzeit besteht (ibid., S. 63). Als Indiz dessen gilt der Passus über den »Geist des Spinozismus«, genauer die Rede Jacobis vom »Unendlichen«, die der Quelle gemäß »konsistent« gebraucht das apeiron im Sinne der nichtseienden Materie bezeichne, in seiner »Bedeutung« sodann aber »in jene neuzeitliche« übergehe, »nach der ›Unendlichkeit‹ das Kennzeichen des Nicht-sinnlichen, nur Intelligiblen, letztlich: Gottes, ist« (ibid., S. 62f.). Aus der Berücksichtigung der Quellenlage ergibt sich hier also die These, derzufolge Jacobis Verständigung über Spinoza in Wahrheit einem Mißverständnis erliegt. Problematisch ist allerdings auch das, insofern es Jacobis Rekonstruktion um den Nachweis ja gerade zu tun ist, daß sich das »Unendliche« der Substanz Spinozas in der von Franz als »neuzeitlich« charakterisierten »Bedeutung« eben nicht einfangen läßt. Das »uralte« a nihilo nihil fit mit dem Konzept einer immanent wirkenden »natura naturans« auf den modernen Stand der Rationalität zu bringen, heißt mithin, im selben Augenblick genau den »intelligiblen Gott« eines cartesischen Rationalismus zu verabschieden, von dem Franz, nicht zuletzt offenbar in Kantischer Perspektive, spricht. Daß deshalb die Substanz nicht einfach »Materie« ist, braucht man Jacobi nicht zu sagen, der die attributive Differenzierung der Substanz in »eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken« als »Eigenschaften Gottes« (Spin 183), als »substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendentalen Seyns nemlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann« (Spin 209), überall im Auge hat, um in eins damit die Substanz selbst in ihrem materialen, *als solchem* unbestimmten Charakter als das »einzige wahrhafte ens reale« (Spin 182), als »*Ur-Seyn*« zu profilieren (Spin 179).

sich dieser Zusammenhang noch, wenn man ins Auge faßt, daß hier, hinter dem Text, nicht nur von einem, sondern in Wahrheit von zwei miteinander im Widerstreit liegenden »Grundsätzen« die Rede ist, deren einer dem andern im Zuge der unterdessen ins Werk gesetzten »äußersten Strenge« der Rationalität allerdings hoffnungslos unterliegt. Daß »aus Nichts nichts wird«, ist so rational, wie es die *Ethik* in der positiven Formulierung der causa immanens vorführt. Daß ein radikaler Anfang, »ein Etwas aus dem Nichts gesetzt« werden könnte, nimmt sich demgegenüber wie ein irrationales Fabelwesen aus. Von der »potentia fingendi«, die um so größer ist, »quo mens minus intelligit«[13], ist indes auch nichts anderes zu erwarten: im Subtext der *Ethik* stößt man auf einen anderen Text, den Jacobi in diesem Zusammenhang zwar nicht zitiert, den er bei seiner Aufgrabungsarbeit jedoch vor Augen gehabt haben dürfte. »Aber wie gesagt«, heißt es in Spinozas *Tractatus de Intellectus Emendatione* weiter, »je weniger die Menschen die Natur kennen, desto leichter können sie Vieles erdichten; z.B. daß Bäume reden, Menschen in einem Augenblicke in Steine, in Quellen verwandelt werden, daß Gespenster in Spiegeln erscheinen, daß *aus Nichts Etwas werde*, daß selbst Gottheiten sich in Tiere und Menschen verwandeln, und Unzähliges dergleichen.«[14] Der »uralte Grundsatz« der Moderne verweist den andern in graue Vorzeit.

An diesem Punkt angelangt, ist der mit dem Beginn des Textes selbst und seiner geometrischen Darstellungsform nicht zusammenfallende, vielmehr hinter dem Text liegende Zugang zum »System« der *Ethik* eigentlich erschlossen. Daß es gleichwohl noch einen allerletzten Schritt zu tun gibt, wenn man die Sache wirklich »weit genug zurück« verstanden haben will, zeigt sich angesichts der beiden Artikel, mit denen Jacobi seine eigene, ursprünglich an Mendelssohn übermittelte Rekonstruktion der »Lehre des Spinoza«, »an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin« (Spin 167), nun tatsächlich eröffnet. »I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges. II. Das *Werden* kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben, als das *Seyn*; oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, indem beydes auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.« (Spin 168) Anders als man es unterdessen erwartet haben könnte, kommt der »bekannte Grundsatz« hier nicht auf Anhieb, sondern erst unter der Prämisse eines anderen Satzes ins Spiel. Was heißt das?

[13] Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Opera, Band 2, hg. v. K. Blumenstock, Darmstadt 1980, S. 42.

[14] Ibid., S. 45, Herv. v. Verf.; daß »der Satz: ›Aus nichts wird nichts‹ eine »ewige Wahrheit« sei, vermerkt Spinoza in einem Brief an Simon de Vries (*Briefwechsel*, hg. v. M. Walther, Sämtliche Werke, Band 6, Hamburg 1986, Nr. 10, S. 41).

Zunächst einmal wäre es offenbar unsinnig, beides zugleich haben zu wollen: nämlich einerseits auf dem eigentümlichen »Geist des Spinozismus« und also darauf zu insistieren, daß in Gestalt des mit »äußerster Strenge« auf den modernen Stand der Rationalität gebrachten a nihilo nihil fit das spezifische Kriterium der Immanenz entdeckt ist, das die Philosophie Spinozas »von jeder andern« paradigmatisch zu unterscheiden erlaubt, um diese Verfassung dann aber andererseits in demselben »Geiste« noch einmal zu hintergehen. Wenn also Jacobi in seiner Eröffnungssequenz dem »bekannten Grundsatz« seinerseits einen anderen Satz voranstellt, dann ist damit der von ihm selbst freigelegte Horizont der *Ethik* in gewisser Weise tatsächlich überschritten. Mit anderen Worten: daß »allem Werden ein Sein, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen muß«, ist zwar Jacobis Rekonstruktion zufolge derjenige Satz, den Spinoza selber im Subtext der *Ethik* zuerst ausspricht, um im zweiten Schritt und mit allen weiteren Konsequenzen den charakteristischen »Grundsatz« des a nihilo nihil fit strengstens auf ihn anzuwenden. Aber gerade deshalb ist er als solcher auch kein Satz, den exklusiverweise nur Spinoza aussprechen könnte: anstatt eo ipso den speziellen Typus einer »reinen Metaphysik« auf die Bahn zu bringen, eröffnet er vielmehr allem voran einen metaphysischen Horizont überhaupt. Ein – in Erinnerung an das bisher über die *Beilage VII* Gesagte – alles andere als harmloser Befund, der im Anschluß an die Grundlagenverständigung der *Beilage VII* in den *Göttlichen Dingen* dann nicht von ungefähr als »*Grundsatz des Unbedingten*« (III, 403), wonach »alles Werden nothwendig voraussetze ein Seyn oder *Seyendes*« (III, 403f.), wiederholt und als »eine unmittelbare Voraussetzung der *Vernunft*« bezeichnet wird (III, 404, Herv. v. Verf.), und mit dem darum auch noch zu rechnen sein wird.

Um so wichtiger aber ist vorderhand der zweite Aspekt der Angelegenheit. Gewiß mag es auf Anhieb merkwürdig erscheinen, daß ausgerechnet im Subtext der *Ethik* ein Satz zu finden sein soll, der, um es mit der späteren Formulierung zu sagen, als »Grundsatz des Unbedingten« dem von Spinoza spezifischerweise in Anschlag gebrachten »Grundsatz« des a nihilo nihil fit selber noch vorausliegt. Indes verfährt Jacobi hier doch keineswegs willkürlich, sondern im Zuge seiner Aufgrabungsarbeiten nur konsequent. Denn bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß sich der für den »Geist des Spinozismus« verantwortliche »uralte« Satz der Moderne tatsächlich nicht für sich allein genommen aussprechen läßt, indem er unweigerlich – und darin liegt die Pointe Jacobis, die seine Überlegungen an dieser Stelle implizit führt – das »fit« immer schon mitausspricht. Die den Fabelwesen der »potentia fingendi« entgegenarbeitende Überzeugung also, daß aus Nichts nicht »Etwas«, sondern »nichts« *wird*, kommt als solche gar nicht umhin, von der Konfrontation mit dem *Werden* selber genauso ursprünglich wie von dem darin in Gang gebrachten Unternehmen zu zeugen, für dieses Phänomen eine Erklärung zu finden, die nicht ihrerseits wiederum den Bedingungen des Werdens unterliegt. So besehen ist der Satz, daß »allem Werden ein Sein, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen muß«, zwar keiner, den exklusiv nur Spinoza aussprechen könnte, sehr wohl aber einer, den er ausgesprochen haben muß, um auf den

»Grundsatz« des a nihilo nihil fit und seine mit »äußerster Strenge« ins Werk gesetzte Anwendung überhaupt zu kommen.

Unter diesem Aspekt der Aufgrabung ist dann aber auch im Auge zu behalten, daß Jacobi dann, wenn er in seinen Formulierungen der Immanenz den »Übergang des Unendlichen zum Endlichen« ausgeschlossen und folglich das »Seyn in allem Daseyn« enthalten sieht, auf etwas sehr Spezifisches zielt: nämlich auf ein »endliches Dasein«, das sich im Horizont des Werdens, des Entstehens, der Veränderung eigentlich als ein *zeitlich* verfaßtes Dasein darstellt und sich im Horizont des a nihilo nihil fit, wonach »das Werden eben so wenig geworden sein oder angefangen haben kann als das Sein«, so zugleich nicht mehr darstellen kann. Anders formuliert: wenn man die *Ethik* Spinozas »weit genug zurück« versteht und von ihrem ausdrücklich gemachten Subtext her rekonstruiert, dann zeichnet sich ab, daß im Bannkreis rationaler Immanenz nicht nur das Problem des *anfänglichen Handelns*, sondern in eins damit auch das *Problem der Zeit* zur Debatte steht.

V. Entzauberung
Die Logik instrumenteller Rationalität

»Da trat Spinoza mit seinem 'Εν και παν hervor« (Spin 405): es liegt in der Logik des heimlichen Hauptwerks, mit diesem Auftritt Spinozas nicht nur den inzwischen prominent gewordenen Auftakt des Gesprächs mit Lessing zu zitieren, sondern alle im früheren Gang der *Spinozabriefe* unternommenen Annäherungen an Spinoza als bekannt vorauszusetzen. Erwartet wird also, daß man über die Verfahrensweise und den Stand der Aufgrabung der *Ethik* im Bilde ist und mit dem in nuce formulierten Resümee ihres Subtexts, demzufolge »das Werden [...] eben so wenig geworden oder entstanden seyn [könne], als das *Seyn* oder die Substanz« (Spin 408), an dieser Stelle etwas anfangen kann. Dies festzuhalten ist das eine. Das andere ist, daß die *Beilage VII* es dabei nicht bewenden läßt.

Bevor auf der Grundlage dieses Resümees die Auseinandersetzung mit der »reinen Metaphysik« beginnt und mit wenigen Schritten zur Diagnose der Vermischung von Grund und Ursache führt, wird hier der Abriß einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« präsentiert, auf deren Höhepunkt der Protagonist Spinoza die Bühne jetzt allererst betritt. Verhielte es sich umgekehrt, hätte Jacobi zuvor einige Angaben zur »Entstehung des Spinozismus« gemacht, um im konzentrierten Gang der *Beilage VII* auf derlei zu verzichten, dann brauchte man sich darum auch nicht substantiell zu kümmern. So aber liegen die Dinge anders. Offenkundig geht es bei dieser »Gelegenheit« darum, dem Zusammenhang »meines Spinoza und Antispinoza« nicht zuletzt auch dadurch mit einem »großen Schritt vorwärts« zur »Evidenz« zu verhelfen, indem dem Aufgrabungsunternehmen, »weit genug zurück« zu verstehen, nun vollends Genüge getan wird.

Daß dem in der Tat so ist, zeigt der Passus, mit dem Jacobi die *Beilage VII* eröffnet: »Dem Menschen überhaupt«, so heißt es da, »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 unabsehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunkt als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar blos in Beziehung auf die speculative Vernunft.« (Spin 400)[1]

[1] So wie die *Beilage VII* im ganzen bisher keiner zusammenhängenden Lektüre unterzogen worden ist, so hat auch die hier skizzierte »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« keine besondere Aufmerksamkeit gefunden. Im Rahmen der von ihm exponierten »Problematik von Kritik und Leben« findet sich bei Hammacher eine durchaus ungeschichtliche Interpretation der Eröffnungssequenz der *Beilage VII*, wonach »Jacobi hier aus der Daseinserfahrung die eigentümliche Natur des Menschen [...] erkannt« habe und die Problematik einer notwendigen Fixierung des Lebens in der

Zuhöchst »interessant« ist der hier gewählte »Gesichtspunkt« allerdings. Denn vor dem Hintergrund der zuletzt ins Visier genommenen Überlegungen Jacobis ist unschwer zu erkennen, daß in Gestalt der »frühesten Bedürfnisse« menschlicher Existenz, dem *Beständigen* im *Unbeständigen* der Natur nachzuforschen, die gleichsam ursprüngliche Version dessen formuliert ist, daß »allem *Werden* ein *Sein*, das nicht geworden ist, zum Grunde liegen muß«. Den später als »Grundsatz des Unbedingten« bezeichneten und der Vernunft zugeschriebenen Satz, der sich als der erste und als solcher nicht schon im spezifischen »Geist des Spinozismus« verfaßte Satz im Subtext der *Ethik* fand, sieht man hier also aus seinem im engeren Sinne philosophischen Kontext herausgenommen und dem »Menschen überhaupt« zugeschrieben: als einen *praktischen Orientierungssatz* unabdingbarer Selbst- und Weltverständigung, den man nicht aussprechen können muß, um sich gleichwohl ihm gemäß zu verhalten.

Damit aber gerät nun zugleich in den Blick, daß Jacobi, der nicht-linearen, in einem emphatischen Sinne dem »wirklichen« Anfang verpflichteten Struktur seines Denkens gemäß, hier nichts weniger als einen Anfang *macht*, sondern an den Beginn des ganzen Gedankengangs ein veritables Vexierbild rückt. Einerseits nämlich markiert der schlechterdings »weit genug zurück«, aus den »frühesten Bedürfnissen« existentieller Vergewisserung verstandene Orientierungssatz über die Suche nach dem Beständigen im Unbeständigen den Ausgangspunkt einer Historiogenese der »spekulativen Vernunft«, die im Zuge fortschreitend rationaler Weltbewältigung in Spinozas »reiner Metaphysik« schließlich gipfelt. Andererseits jedoch steckt in dieser ursprünglichen Konstellation auch von Anfang an ein *Mehr*, das in der »Reihe« rationaler »Entwickelungen« nicht vollständig aufgeht, das der auf dem Höhepunkt der Entwicklung erreichten »reinen Metaphysik«, insofern sie *Metaphysik* ist, vielmehr *substantiv* zugrundeliegt und in der »sonderbaren Frage« nach der Vernunft schließlich *ausdrücklich* zur Geltung gebracht wird. Diesem Vexierbildcharakter des höchst »interessanten Gesichtspunkts«, in dem Jacobi sein vernunftkritisches Unternehmen so komplex wie präzise fokussiert, entspricht es dann aber auch genau, daß man sich nicht schon zu Beginn, sondern erst am Ende des Gedankengangs auf den »Instinkt der Vernunft« verwiesen sieht, der »alle rohen Völker« dazu bewegt hat, sich auf das irritierende Phänomen des Unbeständigen, auf »jede Veränderung, die sie *entstehen* sahen«, den – mit Spinoza gesagt – »erdichteten« Reim einer allenthalben persönlich handelnden, mithin »übernatürlichen« Natur zu machen. Denn daß in dieser vorrationalen Weltorientierung tatsächlich ein Mehr, ein »Instinkt der Vernunft« und insofern ein *verzeihlicher Irrtum* am Werke ist, dies muß so lange verdeckt bleiben, wie die aus demselben Orientierungsbedürfnis heraus vorder-

Erkenntnis im weiteren »in ihrer ontologischen Stufe« erscheinen soll (*Die Philosophie Jacobis*, S. 30ff.). Die Gleichsetzung dieser Nötigung mit dem Systemcharakter der Philosophie Spinozas führt dann in der Folge die Deutung des »Salto mortale« als einer »tödliche[n] Gefährdung« herbei (ibid., S. 74).

hand machtvoll entwickelten Rationalitätskriterien der adjektiven Vernunft eine zureichende Verständigung über die Eigenart archaischer Weltbilder überhaupt nicht erlauben. Beim Namen zu nennen ist dieses ursprüngliche metaphysische Mehr also erst in dem Moment, in dem der Vollzug des Sprungs die explizite Unterscheidung zweier Hinsichten der Vernunft auf dem *inzwischen ausgebildeten* Rationalitätsniveau realisiert und damit auch ein rückblickendes Wiedererkennen genuiner, wie befremdlich auch immer sich äußernder Vernunft ermöglicht.

Daß es »Jacobischer Art und Kunst« bedarf, um diese intrikate Situation in einem einzigen, in sich zusammenhängenden Gang darstellend zu meistern, muß man nicht mehr eigens betonen. Wohl aber, daß es im Rahmen solcher Kunst kein Zufall ist, wenn in der Vorrede der *Spinozabriefe* nicht einfach eine »Geschichte«, sondern eine »*natürliche* Geschichte der spekulativen Philosophie« angekündigt wird. Denn damit wird nicht allein signalisiert, daß hier der Binnenhorizont des von Jacobi wenig später so genannten »sonderbaren Dramas« der *Philosophiegeschichte* hinterschritten und sein Auftakt in existentiell interessierten Erkenntnisanstrengungen gesehen wird, deren »Glücke« die vorsokratische »Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte« dann ihrerseits bereits »verdankt« (Spin 404). Entscheidend ist vielmehr vor allem das Signal, daß es tatsächlich nur die eine Seite des an den Beginn gerückten Vexierbildes ist, die in Gestalt der Historiogenese der Rationalität ausgezogen und in die »Entstehung des Spinozismus« überführt werden kann. Nur das »Natürliche«, so zeigt es sich nachher im begriffskonstellativen Gang der Dinge selbst, läßt sich auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner Genesis hin befragen und kraft seiner »Vermittelungen« in eine Erkenntnis einholen, die sich selber nicht anders als vermittelnd vollzieht. Die Rekonstruktion einer »natürlichen Geschichte« bildet diese Erkenntnisbedingungen folglich in sich ab, aber sie macht zugleich darauf aufmerksam, daß man ihre Version nicht für die ganze Wahrheit nehmen darf: der »übernatürliche« Aspekt der Geschichte, das, was Jacobi im *Brief an Fichte* als die »*heilige Stelle*« einer jeden Philosophie, »ohne Ausnahme«, bezeichnet (III, 55), bleibt dieser Darstellung unweigerlich ein blinder Fleck.

Unter diesem »natürlichen« Vorbehalt sind dementsprechend auch die folgenden Überlegungen zu verstehen. Den Aspekt der Vernunft, »die den Menschen hat«, einstweilen noch in Klammern setzend, ist es um die Geschichte des animal rationale, die in den »frühesten Bedürfnissen« angebahnte und in der Moderne durch Spinozas Hen kai pan zu sich gebrachte Geschichte instrumenteller Vernunft zu tun, die in den erst nach dem »Übersetzen aus dem Verstandesgleise« explizit formulierbaren Begriff solcher Rationalität mit eingeht: »Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, *nur* in so fern sie deutliche Begriffe hat, mit denselben urtheilet, 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.*« (Spin 423)

*

»Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen« (Spin 403): das klingt verhängnisvoll und zugleich vertraut. Ist man erst einmal überzeugt davon, daß eine einsinnige Rede von *der* Vernunft durch eine Rede zu ersetzen sei, die zwischen Vernunft und Verstand zu unterscheiden versteht, dann scheint die Auskunft über die Logik des Verstandes so selbstverständlich zu sein, daß man sie nur noch zitierend wiederholen muß.[2] Die Macht des Verstandes, so steht es etwa bei Hegel, manifestiert sich in der »Macht der Entzweiung«[3]; sie ist, nach Hölderlin, »im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung«, die »Ur-Theilung«[4]; der »alles trennende Verstand«, so heißt es auch bei Schiller, ist ein »Scheidekünstler«[5]. So selbstverständlich und vertraut diese kritische Diagnostik verständiger Reflexion, so vertraut ist der korrespondierende – spekulativ oder ästhetisch-poetisch auszuformulierende – geschichtsphilosophische Rahmen, innerhalb dessen sie sich bewegt und dabei nicht etwa darauf abzielt, die Entzweiung und mit ihr die Tätigkeit des Verstandes schlicht zu negieren. Im Horizont einer avancierten Auseinandersetzung mit den Rationalitätsbedingungen der Moderne geht es im Gegenteil um deren Anerkennung sehr wohl. Aber gerade diese Anerkennung setzt zweierlei voraus: daß da etwas war zum einen, eine über den künstlichen Trennungen der gebildeten Reflexionskultur verlorengegangene ursprüngliche Einheit, und den Fluchtpunkt des Bestrebens zum andern, diese Einheit unter komplexeren Bedingungen, durch eine »höhere Kunst«[6], wiederherzustellen. Im Unterschied zur Tätigkeit des Verstandes liegt dieses Bestreben im »Interesse der Vernunft«[7], die die verständige »Macht der Entzweiung« durch ihre integrative »Macht der Vereinigung«[8] lebendig in sich aufzuheben vermag. Viel früher schon als in Hegels *Differenzschrift* findet man dieses Denkmodell in nuce bei Schiller formuliert: »Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder«.[9] Und ganz analog dazu schreibt Fichte in einem Brief an Jacobi:

[2] Vgl. Michael Theunissen, »Vernunft, Mythos und Moderne«, in: H.Fr. Fulda u. R.P. Horstmann (Hgg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart 1994, S. 31-54. Darauf, daß Jacobis Vernunftkritik diesem Denkmodell nicht folgt, kommt es im folgenden an.

[3] *Differenzschrift*, Werke 2, S. 22; Vgl. auch in der Vorrede zur *Phänomenologie*: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.« (Werke 3, S. 36)

[4] *Seyn, Urtheil, Modalität*, in: Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, hg. v. M. Knaupp, Band II, München/Wien 1992, S. 50.

[5] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: Schiller, Sämtliche Werke in fünf Bänden, hg. v. G. Fricke u. H.G. Göpfert, Band V, München 9. Aufl. 1993, S. 583 und 571.

[6] Schiller, ibid., S. 588.

[7] Hegel, *Differenzschrift*, Werke 2, S. 21.

[8] Ibid., S. 22.

[9] *Ästhetische Briefe*, SW V, S. 626, Anm.

»Wir fingen an zu philosophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unsre Unschuld; wir erblicken unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung.«[10]

Vertraut und scheinbar fraglos: auf Anhieb scheint der Riß rationaler Bemächtigung in eine ähnliche Richtung zu weisen. Tatsächlich jedoch haben Jacobis

[10] Brief vom 30.8.1795, in: Fichte, GA Briefeband 2, Nr. 307, S. 392f.
Daß hier überall der Topos vom Sündenfall im Hintergrund steht, ist klar. Offenkundig ist aber auch, daß man in allen Fällen an *Rousseau* zu denken hat und damit an das heftig diskutierte Problem, wie man seiner rationalitätskritischen Diagnose vom Fortschritt der Aufklärung als fortschreitender Depravation zustimmen und gleichzeitig auf »Erlösung«, auf eine Auflösung des Hiatus von Ursprung und Verfall sinnen kann. (Vgl. etwa Rüdiger Bubner, »Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung«, in: *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, S. 97-109) Entscheidend ist, daß sich Jacobi an *dieser* Diskussion nicht beteiligt. Gerade in dem Maße, wie er nicht anders als alle anderen auch Rousseau natürlich kennt (vgl. Hammacher, »Ein bemerkenswerter Einfluß französischen Denkens. Friedrich Heinrich Jacobis Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau«, in: *Revue Internationale de Philosophie* 32, 1978, S. 327-347; sowie die neuere Untersuchung von Kurt Christ, *F.H. Jacobi: Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis*, Würzburg 1998, wo Jacobis philosophische Hauptschriften allerdings ausgeblendet bleiben), zielen seine Überlegungen – wie auch die gänzlich rousseaukritischen Passagen im *Woldemar* – darauf, die durch Rousseau formulierte Lage nicht durch eine »höhere Kunst«, sondern, wie sich im weiteren zeigen wird, durch eine *Bestreitung seiner Prämissen* zu überwinden.
Um »zur Klärung der wichtigsten Theoreme« Jacobis »und damit zur Lösung derjenigen Schwierigkeiten beizutragen, die sich jedem solchen Versuch bis heute entgegenstellen«, hat Peetz (*Freiheit im Wissen*, S. 48) neuerdings Rousseau als die »wichtigste Formationsbedingung von Jacobis Philosophie« exponiert (ibid., S. 15). Grundlage dieser These ist das »Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars«, dem Jacobi das »sentiment de l'être« entnommen und auf dieser Basis Spinozas Substanz »zum Zweck der Etablierung eines Personbegriffs rekonstruiert« habe (ibid., S. 50). Demgemäß spricht Peetz dann von »der Substanz bzw. der Empfindung« und dem Verhältnis ihrer »Immanenz« im oder »Transzendenz« gegenüber dem »Denken«, um schließlich zur »Grundoperation der Philosophie Jacobis« zu gelangen, die darin bestehe, »daß er die These der Transzendenz der Substanz mit dem Gedanken der Selbständigkeit des Selbst in der Weise verknüpft, daß er den Akt der *Scheidung* von Substanz und Attributen bzw. Empfindung und Reflexion als den Akt begreift, in dem Unbedingtes und Bedingtes gleichursprünglich und in Differenz so treten, daß sie zwar voneinander geschieden sind, aber nicht voneinander getrennt werden können« (ibid., S. 51f.) Leider gibt Peetz nicht an, wo man diese »Grundoperation« Jacobis nachlesen und sich verständlich machen könnte. Indessen scheint es vielmehr so zu sein, daß in der Parallelisierung von Substanz und Empfindung eine Rousseausche Figur reflexionsloser Unmittelbarkeit auf Jacobi projiziert und mit der Rede von einem »Akt der Scheidung« zugleich (in Hinblick auf Schelling) identitätsphilosophisch aufgeladen wird: eine Operation, die dem skizzierten Denkmodell der Epoche verpflichtet ist, nicht aber Jacobis Überlegungen selbst. Indiz dessen ist das anschließende Mißverständnis der »Kausalität« bei Jacobi im Sinne des »klassische[n] Fallbeispiel[s] für die Demonstration der Unmöglichkeit, (selbstgenerativen) Sein in der Form der Reflexion darzustellen« (ibid., S. 53), worauf zurückzukommen sein wird.

Überlegungen mit diesem Denkmodell der Epoche so wenig zu tun, wie sie ihm im Gegenteil, noch bevor es um sich greift, ein ganz anderes Modell der Rationalitätskritik entgegensetzen. Dies zeigt sich einmal gleich zu Beginn der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie«, wo die in existentiellen Orientierungsbedürfnissen motivierte Suche nach dem Beständigen im Unbeständigen schwerlich das Glück einer ursprünglich reflexionslosen, gar natürlichen Einheit beschwört, und zwar auch dann nicht, wenn man im Sinne des Vexierbildes den die »rohen Völker« leitenden »Instinkt der Vernunft« hier schon berücksichtigt.[11] Selbst den von Schiller apostrophierten nicht »naiven«, sondern bereits »sentimentalisch« gebrochenen Rückblick auf den Topos des Paradieses findet man bei Jacobi nirgends, allenfalls und bezeichnenderweise im Munde seines narzißtischen Romanhelden *Woldemar* (V, 239), der denn auch »auf einem äußerst schmerzhaften Wege erst zu einer tieferen Selbsterkenntnis gebracht« werden muß (V, 219).

Dem entspricht zum andern, daß Jacobi auch den erlösenden Fluchtpunkt nirgends anvisiert, der im Zeichen von Harmonie, Vereinigung und Versöhnung, den gleichermaßen ästhetisch wie religiös konnotierten, aber auch eminent politisch gemeinten Verständigungsworten der Epoche, entworfen wird. Den »ganzen Menschen« zu nehmen, »ohne ihn zu teilen«, wie es nach dem Vollzug des Sprungs in der *Beilage VII* heißt: das zielt auf dem Boden der »Unphilosophie« gerade nicht auf die Dimension der Vereinigung, sondern vielmehr auf den Fund der beiden »ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des *Bedingten* und des *Unbedingten*«, aus denen das menschliche Bewußtsein »zusammen gesetzt ist«, ohne dabei auf den Einheitssinn einer beide übergreifenden Perspektive noch einmal bezogen zu sein. Die Vernunft im Unterschied zum Verstand explizit zur Geltung zu bringen, bedeutet also hier und was immer sonst noch damit gemeint sein mag, anstatt eines versöhnten, ganz ausdrücklich ein »*zwiefaches Bewußtseyn*« (III, 396, Herv. v. Verf.) zur Geltung zu bringen, wie das ungeteilte, aber aus zwei ursprünglichen Vorstellungen zusammengesetzte Bewußtsein in den *Göttlichen Dingen* dann genannt wird. Auch in der *Freiheitsabhandlung*, die Jacobi als eine »neunte Beylage« (Spin XV) noch in der Vorrede selbst der *Spinozabriefe* plaziert, kehrt dieser Befund in Gestalt einer »*doppelte*[*n*] Richtung« (Spin XLVI) wieder, der das menschliche Handeln aus »unphilosophischer« Sicht folgt.

[11] Selbst noch der späte Schelling spricht in seiner *Philosophie der Mythologie* von der »Zeit des noch einigen und ungetheilten Menschengeschlechts«, die das »vielgepriesene *goldene Weltalter*« gewesen sei (SW XI, S. 175). Und so, als nähme er implizit auf Jacobis »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« Bezug, wird diese »Thatsache« dann gegenüber »sogenannten Geschichtsphilosophen« verteidigt, »welche alle religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit von der *Vielheit* durchaus partieller wohl gar anfänglich *localer* Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung«. »Nein«, dekretiert Schelling, »von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen« (SW XI, S. 178).

Mit der Aussicht auf diesen »albernen Dualismus« vor Augen zeigt sich drittens schließlich, daß Jacobi zusammen mit den Rahmenbedingungen die vertrauten Verhältnisse der Rationalitätskritik signifikanterweise auch da verkehrt, wo es mit der Diagnose der Verfahrensweisen des Verstandes um ihre Grundlage selber geht. Denn wenn die »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie«, insofern sie auch bei Jacobi eine Geschichte fortschreitender Rationalisierung darstellt, dem Denkmodell der Epoche gemäß als eine Geschichte fortschreitender Trennungen zu begreifen wäre, dann käme sie unversehens zu dem völlig absurden Resultat, nun ausgerechnet in der »Entstehung des Spinozismus« die Figur am Werke sehen zu müssen, die auf dem Höhepunkt der Entwicklung die »Macht der Entzweiung« auf die Spitze treibt. Die *Ethik* als Paradigma der Entzweiung: ein jede weitere Überlegung erübrigender Gedanke, den Jacobi selber durch die Auftrittsformel des Hen kai pan drastisch konterkariert und genau damit auf den Punkt aufmerksam macht, auf den es hier ankommt. Daß Spinoza allerdings kein Wort der Trennung, sondern im Gegenteil das Zauberwort des »*Alles und Einen*« spricht, um damit auf dem Höhepunkt der rationalen Entwicklung das ebenso folgerichtige wie »natürliche« Grund-Wort des Verstandes auszusprechen, heißt nämlich, daß die Logik des Verstandes mit der Logik der Entzweiung hier grundsätzlich nichts im Sinn haben kann.

Ein insgesamt besehen mithin gar nicht selbstverständlicher, sondern mehr als irritierender Befund – wie sich dann prompt in der Reaktion Hegels etwa zeigt, der sich den Zusammenstoß zweier völlig unterschiedlicher Denkmodelle der Rationalitätskritik nicht anders als nach der Weise des von ihm in Anschlag gebrachten und spekulativ gewendeten Modells verständlich machen kann, Jacobi folglich aus dieser Sicht zu einem Protagonisten der »gebildeten« Reflexionsphilosophie erklären muß, um jedoch gleichzeitig zu ahnen, daß dessen Texte und die *Beilage VII* zumal sich auf diese Deutung durchaus nicht vollends reimen. Der hermeneutische Schlüssel für diesen merkwürdig dunkel bleibenden Rest findet sich schließlich darin, eine offenbar sehr »geistreiche« Reflexionsphilosophie vor sich zu haben. Das »Interesse der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber, indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseins der Reflexion brechen, nur ein Klingen bleibt [...]. Wenn dieses Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht sein soll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und festgehalten werden dürfte, so würde man, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darstellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können«[12]. Was Jacobi im geistreichen Medium des Klingens gemeint haben muß, ohne es im »wissenschaftlichen Worte (Logos)« artikulieren zu können[13], mit der Folge, es im Medium der Reflexion auch schon wieder zu zer-

[12] *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 354.
[13] Ibid.

stören, ist die spekulative Einheit, um die es Hegel selber zu tun ist.[14] Denkbar fern liegt indes die Überlegung, daß Jacobi womöglich nur deshalb so merkwürdig gebrochen »klingt«, weil man ihm in angestrengter Hermeneutik ein Denkmodell unterstellt, das er im Zuge seiner Rationalitätskritik gar nicht gemeint haben kann.[15] »Wer möchte wider Leute, die so angreifen, sich vertheidigen?«

*

Nicht erst im Blick auf die Vernunft, so als gelte es innerhalb desselben Denkmodells nur noch um den Modus der Vereinigung zu streiten, sondern bereits im Blick auf die Logik des Verstandes selbst zeigen sich die fundamentalen Differenzen, auf denen Jacobi als privilegierter Ketzer des idealistischen Denkens dann auch hartnäckig insistiert. Was also hat es mit der verständigen »Beschaffenheit« auf sich? Auffällig eingerahmt von der wiederholten und deshalb um so nachdrücklicher auf früheres Unwohlsein deutenden Bemerkung, wie »wohl« sich unterdessen die »speculative Natur des Menschen befinden mußte« (Spin 401; 404), hält Jacobi im Gang der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« gleichsam inne, um über das »menschliche Erkenntnißvermögen« »folgendes in Betrachtung« zu ziehen (Spin 401): »Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche *Bil-*

[14] Besonders aufschlußreich für Hegels Rezeption der *Beilage VII* ist insofern folgender Passus: »Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtsein und dessen Zusammensetzung als etwas Ungeteiltes, wie Jacobi es geben will, nehmen, so müssen wir dasjenige, was Jacobi Prinzip der Erkenntnis und Vernunft nennt, begreifen als die ungeteilte Identität des Bedingten und Unbedingten und, da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Übernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Übernatürlichen, und in dieser bedingten Unbedingtheit oder unbedingten Bedingtheit hätten wir [...] wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Übernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen, also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.« (*Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 355)

[15] Eine analoge Hermeneutik findet sich dann bei Timm, wenn er aufgrund der an Jacobi herangetragenen religiös-pietistischen Fragestellung meint, daß Jacobi selbst das, was er »Positives wollte, weitgehend dunkel geblieben« sei, indem er den »religiösen Glauben als Reziprokverhältnis personaler Relata« zugleich »auf die Basis eines vorreflexiven Einheitsgefühls« gestellt habe (*Gott und die Freiheit*, S. 138). Als Beleg solchen, über die eigenen Intentionen im unklaren bleibenden Rückgangs »hinter die Subjekt-Objekt Distanzierung der theoretischen Erkenntnis« (ibid.), die »rationale Analytik des verobjektivierenden Verstandes« (ibid., S. 139), in einen »namenlosen Grund der Glaubenserfahrung« (ibid.) gilt Jacobis Rede vom Zerreißen des Universums, die auf eine »elementare stimmungshafte Vertrautheit mit der Welt« (ibid., S. 141), auf »die Subjektslosigkeit« einer anonymen »Ursprungserfahrung« (ibid., S. 142) verweisen soll. Konstruiert man die Lage jenseits des Jacobischen Textes so, dann bleibt schließlich die Folgerung nicht aus, daß »*Gebet* und *Andacht*«, die »personale Bezugnahme« auf ein göttliches »Du« und der »transpersonale Glaube an eine hymnische unio mystica mit dem anonymen Ganzen«, »konfundieren« (ibid., S. 223).

der- Ideen – und *Wort*-Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschiehet aber dadurch, daß wir Unterschiede *setzen* und wieder *aufheben*; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner anderen Operation, als dieser, worauf alle übrige sich zurückführen lassen, fähig. *Wahrnehmen, Wiedererkennen* und *Begreifen, in steigenden Verhältnissen*, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.« (Spin 403f.)

Zweierlei ist hier entscheidend. Die These zunächst, daß das »Zerreißen des Universums« in seiner *Verdopplung* besteht: sich der Welt rational zu bemächtigen, sie auf den Begriff, und das heißt auch, sie zur *Sprache* zu bringen, bedeutet, eine zweite Welt zu erschaffen, die der »wirklichen Welt« in dem Maße »unähnlich« ist, wie in ihr nur mehr das artikuliert wird, was »unsern Fähigkeiten« des Erkennens entspricht. Der Verstand als ein alter Deus, als ein *Konstrukteur*, der die Welt als sein eigenes Konstrukt im Doppelsinne des Wortes versteht, aber auch nur so verstehen kann: auf diese fundamentale These, die hier noch keineswegs die spezifischen Weltentwürfe der Philosophen selber, sondern deren unabdingbare Grundlage im Erkenntnisvermögen meint, kommt Jacobi nicht nur im Gang der *Beilage VII*, unterdessen auf Spinoza und Kant zielend, zurück. »Was wir [...], wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir; und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.« (Spin 424) Vielmehr bildet sie so etwas wie ein Leitmotiv, das sich später im *Brief an Fichte* etwa genauso wiederfindet – »Der Menschliche Geist also, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-*Schöpfer*« werden (III, 20f.) – wie auch in der ersten, der Identitätsphilosophie geltenden Auseinandersetzung mit Schelling – »Ist nicht unser Vermögen der Einsicht von unserem Vermögen selbst hervorzubringen durchaus abhängig; ist nicht jene diesem überall vollkommen gleich, und können wir wohl irgend etwas anderes im eigentlichen Sinne selbst hervorbringen, als Worte, (Begriffe) Zeichen, (Bilder oder Gleichnisse) Gebärden, (Bewegung überhaupt)?«[16] –, um schließlich noch ganz zuletzt in der Bemerkung wiederzukehren, daß die Wissenschaft des Verstandes »in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes« besteht (IV/1, XXIX). Aus dieser leitmotivischen Wiederholbarkeit, der sich andere Textpassagen leicht hinzufügen ließen (vgl. III, 351ff.), ergibt sich, daß mit der Konstruktivität des Verstandes eine rationale Fähigkeit ins Auge gefaßt ist, die als solche nicht schon in einem speziell idealistischen Sinne verstanden werden darf, wenngleich die ihr eigene Logik im Zeichen des Idealismus gleichsam zu Bewußtsein kommt.[17]

[16] Zweiter Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 248.

[17] Jacobi verweist hier insbesondere auf Kant, aber auch auf Vico (III, 351-354).

Der zweite Punkt schließt daran an. Die Welt zu begreifen, heißt, sie nach Maßgabe »unserer Fähigkeiten« zu konstruieren: worin aber besteht die eigentümliche Verständlichkeit dieser rationalen, in »Gedanken« vollzogenen Welt-Schöpfung? Weit entfernt davon, auf das der Reflexion geschuldete Faktum der Entzweiung zu verweisen, verweist Jacobi stattdessen auf eine »Operation«, auf die alle anderen Operationen der Erkenntnis »sich zurückführen lassen«, und die insofern, vom Ausbildungsgrad des Verstandes ganz unabhängig, so etwas wie eine logische Grundoperation darstellt: »alles Verstehen geschiehet aber dadurch, daß wir Unterschiede *setzen* und wieder *aufheben*«. Der analytischen »Scheidekunst« allein wird gar nichts verständlich. Was die rationale Verständlichkeit einer Welt vielmehr ausmacht, ist dem Umstand zu verdanken, die Dinge *identifizierend in Beziehung* zueinander zu rücken, was elementarerweise heißt, sie überhaupt zu *vergleichen*.[18] Was etwas ist, zeigt sich nach Maßgabe »unserer Fähigkeiten« mithin stets nur daran, was es in »*steigenden Verhältnissen*« zu etwas anderem ist. »Des Menschen Erkenntniß«, so nimmt Jacobi diesen Gedanken in der *Weissagung Lichtenbergs* wieder auf, »ist auf *Unvollkommenheit* gegründet, wie sein Daseyn. Daher in ihr jenes Weisen immer nur von Einem auf ein Andres ohne Ende. In *Gleichnissen* allein siehet und erkennt der Mensch.« (III, 233)

Erkenntnis bildet die Welt nicht einfach ab. Aber sie ur–teilt sie auch nicht. Sowie der Verstand nur auf den Plan tritt, besteht die konstruktive Macht seiner »Gleichnisse« vielmehr darin, wie es dann auch in den *Göttlichen Dingen* heißt, »durch Trennen und Verbinden, durch Sondern und Ordnen, durch *Begriffebilden*« (III, 416) eine Welt rational einsichtiger *Zusammenhänge* zu schaffen. Daß in dieser »Operation« die Operation der »Vermittelung« nach dem Satz des zureichenden Grundes bereits steckt, daß also die Verhältnismäßigkeit allen Verstehens auf die genetisch-kausale Konstruktion *mechanischer Verhältnisse* verweist, sagt Jacobi an der hier zu verhandelnden Stelle der *Beilage VII* nicht ausdrücklich. Dafür bedürfte es der Begriffe von Grund und Ursache, die aber hintersinnigerweise erst in dem Moment eingeführt und erläutert werden, in dem Spinoza sie schon vermischt hat. Präsent ist die Sache gleichwohl: ihr Indikator ist das eigentümliche *Wohlgefühl* der »spekulativen Natur des Menschen«, mit dem Jacobi den Passus über das menschliche Erkenntnisvermögen so auffällig einrahmt.

*

Die »Geburt« des Verstandes »war die Geburt einer Welt; die Geburt einer Welt war die seine« (III, 349). Bislang war nur erst vom *Prozedere der Rationalität* die Rede, nach dem selbst der »aufs höchste ausgebildete« Verstand, indem er Verstand ist, operiert. Damit ist aber die Angelegenheit noch keineswegs erschöpft. Die eigentliche Pointe Jacobis besteht vielmehr darin, im Rahmen einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« dieses welterschaffende Prozedere des Erkenntnisvermögens allein in dem Maße ins Auge zu fassen, wie die Logik seiner »Operation« zugleich in concreto dargestellt, das Prozedere der Rationalität also als *Prozeß der Rationalisierung* tatsächlich vorgeführt wird. Im nachdrücklich wiederholten Hinweis auf das spekulative Wohlgefühl meldet sich das an. Denn in diesem Gefühl bezieht sich der Verstand nicht etwa wohlgefällig auf sich selbst und seine »Fähigkeiten« als solche, sondern auf das, was er mit diesen Fähigkeiten im Blick auf die Anforderungen unabdingbarer Selbst- und Weltverständigung unterdessen wirklich erreicht, und was gegenüber der Befindlichkeit früherer Zustände offenbar als ein deutlicher Fortschritt empfunden werden muß.

[18] »Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren«, heißt dementsprechend der fünfte Satz im Rahmen der hier so genannten Topoi Jacobis (Spin 225).

Damit verweist das Wohlgefühl zunächst einmal hinter sich zurück: auf die ursprüngliche, irritierende Erfahrung des »Unbeständigen der Natur«, dem sich die menschliche Existenz im wahrsten Sinne existentiell ausgesetzt sieht, indem es sie nicht nur ohnehin »umgibt«, sondern überdies auch »durchdringt« (vgl. II, 44). Was beides zugleich ausschließt: ein glückliches Einssein mit der Natur ebensosehr wie ein souveränes Staunen, das eine bereits gewonnene Distanz zu dieser unmittelbar bedrängenden Erfahrung allerdings voraussetzt. Daraus folgt dann aber auch, was die Rede von »frühesten Bedürfnissen« ohnehin signalisiert: daß die Suche nach dem »Beständigen«, die in dieser Situation im selben Augenblick entspringt, den Ursprung aller Rationalität auf einen *praktischen* Ursprung verpflichtet. Die rein theoretische Neugierde mithin, das Wissen um des Wissens willen, das, wie es im *Brief an Fichte* heißt, »immer mannigfaltiger, ergötzender, größer, berauschender« werdende »Spiel mit unserer Unwissenheit«, bei dem glücklicherweise, auf daß es nicht aufhöre, »aus jeder seiner Wendungen ein neues Spiel« hervorgeht (III, 29): dies sind Spätprodukte einer Verselbständigung der Wissenschaften, die »zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden« sind (III, 30). Denn offenkundig kann das »zeitvertreibend[e]« (III, 29) Spiel des Wissens der noch nicht spielen, der gerade dafür gar keine Zeit hat, dem diese freie Muße aufgrund seiner durch die Konfrontation mit dem »Unbeständigen« bedrängten Lebenslage unweigerlich fehlt.

Einschlägig ist hier vielmehr, daß »lebendiges Daseyn« »Prinzip aller Erkenntniß« ist (Spin 402). Und weil dies so ist und es hier ein gleichermaßen »umgebendes« wie »durchdringendes« Unbeständiges der Natur zu bewältigen gibt, sind die Interessen einer praktischen Orientierung in der umgebenden Natur mit den fundamentalen Interessen der *Selbsterhaltung* unmittelbar verknüpft (Spin 402). Eine im Setzen und Aufheben von Unterschieden vergleichsweise verständliche Welt zu schaffen, für das Phänomen des Unbeständigen eine konstruktive Erklärung zu finden, die ihm eine überschaubare, in »Bildern«, »Ideen« und »Worten« artikulierte Gesetzmäßigkeit beständiger Zusammenhänge abgewinnt: dies heißt also, in dieser Welt im selben Moment auch das *eigene Selbst zu konstruieren*, es als einen Zusammenhang zu stabilisieren, der vom »gegenwärtigen Augenblicke« zum »folgenden nicht wieder untergeh[t]« (Spin 402), sondern sich über die Zeit hinweg in seiner Identität erhält. Durch das ausgezeichnete »Erhal-

tungsmittel« der *Sprache*, wie Jacobi hinzufügt und damit die »Fähigkeiten« des animal rationale eo ipso an seine Fähigkeit zu sprechen bindet: »Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder. [...] Die vollkommenere Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung, erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Vernunftwelt.« (Spin 402f.; vgl. Spin 238, Anm.). So entsteht aber auch das Zwingende eines Prozesses, an dessen Umkehrung nicht zu denken ist.

Die Erfahrung des Unbeständigen, dem die Welt-Geburt des Verstandes aus praktischen Orientierungsbedürfnissen heraus ein Ende setzt, nennt Jacobi in den *Göttlichen Dingen* die Erfahrung eines ursprünglichen »Chaos«: »Nur allmählig, aus einem Chaos dunkler und verworrener Empfindungen und Vorstellungen gehet der nach allen Seiten hin sich besinnende Mensch, mit einem sich wechselseitig bedingenden *Außer und In ihm*, einem von einander unzertrennlichen *Nicht-Ich* und *Ich* hervor.« (III, 349) Oder noch drastischer ein wenig später: »Sinneserregung ist das Erste. Eine trübe Fluth mannichfaltiger Empfindungen überschwemmt zuförderst, wogend und brausend, das Gemüth. Allmählig steigt Festes aus dem Flüssigen hervor; wir unterscheiden, urtheilen, begreifen, zählen, und nennen: es wird ein Verstand; es wird eine Welt.« (III, 416) Ein sinnliches Chaos in eine rational geordnete Welt umzuschaffen, *innerhalb* derer sich dann die innere Welt des Selbst und die äußere Welt der Natur »unzertrennlich« aufeinander beziehen: es versteht sich von selbst, daß hier kein Kantischer Verstand am Werke ist, der in der Anwendung seiner apriorischen Begriffe auf die dem disparaten Erkenntnisstamm der Sinnlichkeit gegebenen blinden Empfindungen Gegenstände »objektiv« konstituiert. Um aber genau zu sehen, was im Rahmen einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« stattdessen, sowohl mit dem empfundenen »Chaos« des Unbeständigen als auch mit der rationalen Konstruktion einer »fest« beständigen Welt, gemeint ist, muß man sich an die Darstellung der *Beilage VII* wiederum zurückwenden.

Auch hier ist »Sinneserregung das Erste«. Aber die Darstellung setzt nicht damit, sondern sogleich bei der Inszenierung eines Gerichtsprozesses ein, bei dem es in einem ersten Schritt der Rationalisierung darauf ankommt, eine völlig diversifizierte Wahrnehmung der Dinge durch die einzelnen Sinne in die zusammenhangstiftende Wahrnehmung des *Sensus communis* aufzuheben: »Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu *vergleichen*, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; so blieb nichts anders übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Gegenstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise an ihm zu erkennen gäben; das ist, was mit dem Auge zugleich gehört, mit dem Ohre zugleich gesehen, mit dem Geruchnerven zugleich betastet werden könnte: kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.« (Spin 400f., Herv. v. Verf.)

In der »Operation« des Sensus communis, der hier ganz im ursprünglich Aristotelischen Sinne verstanden wird (vgl. II, 226), macht sich die konstruktive Logik des Verstandes offenkundig bereits bemerkbar. Denn seiner durch identifizierendes Vergleichen erbrachten Vorleistung im Umgang mit dem Unbeständigen ist es zu verdanken, daß nun der nächste Schritt sogleich erfolgen kann. Ein Übersetzungsschritt, der das Produkt des Sensus communis in die Fassung begrifflich artikulierter Verhältnisse überführt: »Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondierenden qualitatibus occultis, auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.« (Spin 401) Und prompt, »nachdem dieses einmal festgesetzt war«, stellt sich endlich Wohlgefühl ein (Spin 401). Das Indiz dafür, daß es sich hier um einen entscheidenden, wenn auch im Duktus äußerster Verdichtung nicht besonders durchsichtig geratenen Schritt handelt. Um so dringender bedarf er der erläuternden Kommentierung. Vier Punkte sind zu bedenken.

In Gestalt einer Historiogenese der Rationalität wird hier erstens ein Konzept präsentiert, das alle Erkenntnis in dem Maße auf einen *praktischen* Ursprung verpflichtet, wie es sie in eins damit an die Herkunft *aus Erfahrung* verweist. »Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder thun; nichts erfahren – ohne Erfahrung.« (Spin 237) Daß damit nicht nur die sinnliche Erfahrung gemeint ist, wird sich bald ergeben.[19] Daß sie aber ganz wesentlich auch gemeint ist, und zwar in einer wirklich sinnlichen, an die körperlichen *Organe* der Sinnlichkeit gebundenen Weise, daran läßt Jacobi nicht zuletzt in der plastischen Inszenierung des Sinnenverhörs keinen Zweifel (vgl. II, 74). Wobei überdies entscheidend zu berücksichtigen ist, was nicht erst gegen Kant und Fichte, sondern bereits gegen den Idealismus Berkeleys und den Skeptizismus Humes geltend gemacht wird: daß es hier keineswegs um den Typus einer Empfindung geht, die als lediglich subjektive »Modification unseres Selbstes« (II, 39) nach wie vor offen läßt, ob wir »nicht allein *empfinden*, sondern auch *Etwas* empfinden« (I, 120).[20]

---

[19] Insofern ist hier auch grundsätzlich keine Position des Empirismus gemeint. Der zitierte Passus aus den *Spinozabriefen* steht vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang mit der Hinsicht auf Pascal: »Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes. – Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la verité, invincible à tout le Pyrrhonisme.*« (Spin 237) Jacobi nennt dieses »große Thema« schon in seinem zweiten Brief an Mendelssohn (Spin 98), setzt es dem Gespräch über *Idealismus und Realismus* dann als Motto voraus und kommt im Vorbericht zur späteren Werkausgabe der *Spinozabriefe* wiederum darauf zurück (IV/1, XXXVI).

[20] Vgl. dazu insgesamt den XV. Brief im *Allwill*, wo, wie Jacobi noch in der späten *Einleitung* notiert, »vielleicht anschaulicher und begreiflicher, als sonst irgendwo in meinen Schriften, hervortritt, was mir die absolute Objectivität bedeute« (II, 37 Anm.).; sowie den Brief an Reimarus v. 29.12.1790, in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 194, S. 50f.

Mit anderen Worten: ein Subjekt, das sich zunächst aus allen Bezügen des »Etwas« herausreflektiert, um sich dann nach der Bedingung der Möglichkeit überhaupt seiner Bezüglichkeit zu erkundigen, zieht Jacobi selbst prinzipiell nicht in Betracht. Er reflektiert im Gegenteil die Aporie dieses »seit Cartesius« verehrten »Idols«[21] philosophischer Theoriebildung, dergestalt genau das nie mehr einholen zu können, worauf die Erkundigung zielt. Den Blickpunkt des Ich sieht man daher im Gespräch über *Idealismus und Realismus* »realistisch« herumgedreht und unter dem Titel einer »*wahrhaft wunderbare*[*n*]« »*Offenbarung*« (II, 166) gegen die *Vorstellung* bloßer Empfindung die dem Sinn gegenwärtige »*Darstellung* des Wirklichen« ins Feld geführt (II, 230, Herv. v. Verf.). Alles andere als der Standpunkt eines naiven Realismus spricht sich darin die »unphilosophische«, die fraglosen Überzeugungen des »gemeine[n] Lebens« (II, 144) ihrerseits überholende Einsicht aus, daß allein der *bewußte* Verzicht auf die Begründungsanstrengungen der Philosophie aus einem aporetischen Subjektivitätsverständnis herauszuführen vermag, das, indem es die Erfahrung hintergeht, das Ich nun »umgekehrt« spinozistisch nur mehr in sich kreisen lassen kann und über dem Verlust des Weltbezugs dann konsequenterweise auch den Verlust allen Selbstbezugs nach sich ziehen muß.

Aus der Herkunft aller Erkenntnis aus Erfahrung ergibt sich zweitens, daß die Begriffe, die der Verstand der Logik seines Prozedere gemäß »übrig behält« – »Existenz und Koexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtsein und Denken« –, als *Erfahrungsbegriffe* zu verstehen sind, die im Verlaufe des Prozesses, dem Unbeständigen einen rational verständlichen Sinn abzugewinnen, konstruktiv erzeugt werden.[22] So wenig man es hier also mit bloßen, kein wirkliches »Etwas« darstellenden Empfindungen zu tun hat, so wenig hat man es andererseits mit Begriffen und begrifflich gefaßten Urteils-Verhältnissen zu tun, über die der Verstand spontan verfügt und in Gestalt einer »systematische[n] Topik« in Ordnung hält[23]. Denn gerade das hieße, wie Jacobi im Gespräch über *Idealismus und Realismus* gegen Kant bemerkt, »sie zu bloßen *Vorurtheilen des Verstandes* zu machen« (II, 215). Der Rekurs auf dieses Gespräch erfolgt hier im übrigen nicht von ungefähr. Denn wenn man in der *Beilage VII* auf Anhieb den Eindruck gewinnen muß, als fielen diese der »spekulativen Natur des Menschen« so wohlgefälligen Begriffe gleichsam vom Himmel, so zeigt sich im Rückblick auf den früheren Text, daß Jacobi sie hier nicht allein auf breitestem Raum, als »*Grundbegriffe*« der Erfahrung (II, 214)[24] erörtert. Vielmehr hält er in einer Anmerkung zur zweiten Auflage von 1815 überdies ausdrücklich fest, diese Erörterung der »Kantischen Deduktion der Kategorien« entgegengesetzt zu haben, während es umgekehrt die »Ethik des Spinoza« gewesen sei, die hier den »Haupt- und Grundgedanken« nach die Hand gereicht habe (II, 215f., Anm.).

Ein höchst interessanter Hinweis, der schlaglichtartig Jacobis fechtkünstlerisches Verfahren erhellt, sich aus seiner »unphilosophischen« Frontstellung heraus denkbar freizügig aller »allein-philosophischen« Konzepte zu bedienen, um sie in einer konkreten Diskussionslage gegeneinander auszuspielen und damit für die Zwecke der eigenen Argumentation einzusetzen: ein Verfahren, in dem man sich ohne eine grundsätzliche topographische Orientierung allerdings hoffnungslos verirren müßte. Was ist aber nun an dieser Stelle mit dem gegen Kant unternommenen Rekurs auf Spinoza gemeint? Tatsächlich geht es hier zunächst noch nicht um den Inhalt der Begriffe, sondern vielmehr um ihren *Status*. Die Frage ist nämlich, wie der »Er« genannte Gesprächspartner zu bedenken gibt, wie denn, wenn die »Grundbegriffe« der Erfahrung selber »aus der Erfahrung« hergeleitet werden, ihre »absolute Allgemeinheit oder Nothwendigkeit« unterdessen noch zu sichern sei (II, 207). Der Konsequenz Kants, sie eben deshalb »aus einem in sich selbst fertigen *reinen* Verstande hervorgehen« zu lassen, »der nun den in ihm selbst allein gegründeten Mechanismus seines Denkens in die Natur blos überträgt, und so nur ein logisches Erkenntnisspiel treibt« (II, 216, Anm.), entzieht sich Jacobi mit dem Verweis auf ein andersartiges a priori, »was allen Erfahrungen *gemein* seyn« muß (II, 215, Herv. v. Verf.). Was er damit gegen das transzendentale Konzept Kants ins Spiel bringt, ist das antinominalistisch realistische Konzept Spinozas, innerhalb dessen es nicht zwischen subjektiv apriorischen Verstandeskategorien und aposteriorisch verallgemeinerten Erfahrungsbegriffen, sondern zwischen *notiones communes* und *notiones universales* zu unterscheiden gilt.[25] Ein Konzept, das Jacobi bereits in seiner an Mendelssohn übermittelten Darstellung Spinozas als dessen »geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen« hervorgehoben hatte (Spin 210, Anm.; vgl. auch Spin 31, Anm.).[26]

Die Differenz ist in der Tat beträchtlich. Um die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Grundbegriffe der Erfahrung zu garantieren, so lautet die Botschaft,

[21] Brief an Reimarus v. 29.12. 1790, ibid., S. 51.

[22] Vgl. dazu die spätere Notiz: »Ganz v[on] der Erfahrung unabhängige Begriffe giebt es nicht. Ein v[on] der Erfahrung ganz unabhängiger Begriff, wäre ein durch u[nd] durch Begriff, u[nd] ein durch u[nd] durch Begriff ist ein Unding.« (Kladde VII, S. 93)

[23] *KrV*, B 109.

[24] Vgl. II, 208-217 und II, 260-262.

[25] Vgl. *Ethik* II, prop. 40, scholium I und II; damit in unmittelbarer Verbindung steht die Bestimmung adäquater Erkenntnis in Gestalt der ratio, wonach es darum geht, »mehrere Dinge zugleich« zu betrachten, um so ihre »Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze« zu erkennen (*Ethik* II, prop. 29, scholium).

[26] Vgl. dazu auch die spätere Notiz in der Kladde VII, S. 65: »Mit Recht behauptete Spinoza, alle allgemeine Begriffe wären ihrer Natur nach verworrene Begriffe. Den Grund der schlechterdings allgemeinen Begriffe fand er darin, daß sie enthalten was jedem Einzelnen Dinge dergestalt zukommt, daß es ohne daßelbe weder seyn noch gedacht werden kann. Die Generalisation geschieht hier durchgängig.« Im *Woldemar* ist dieser Differenz entsprechend von »Bilder[n] des Gemeinsamen und Allgemeinen« die Rede, die die »vereinende, unabläßig *Einheit* anstrebende Besinnung« erzeugt (V, 123).

braucht man durchaus nicht der Erkenntnistheorie Kants mit all ihren, dann auch die Nachkantianer so intensiv bewegenden Schwierigkeiten zu folgen, wenn in Gestalt der notiones communes ein Konzept vorliegt, das seinem Status nach dieselbe Funktion erfüllt, als ein *epistemologisches* Konzept aber zugleich eine eminent *ontologische* Aussagekraft besitzt. Im Horizont dieser Überlegung hält Jacobi schließlich fest, daß alle Begriffe »von dem Wirklichen, das sich uns darstellt«, genommen sind (II, 267). Während aber die »*comparativ* allgemeinen Begriffe und Sätze« – die notiones universales – auf einer »verworrenen Vorstellung nur von Einigem«, von »diesem und jenem Besondern« beruhen, beruhen »diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen« – die notiones communes – auf einer »verworrenen Vorstellung von *Allem*« (II, 268). Jenseits eines kategorialen Übertragungsmechanismus, aber auch jenseits dessen, was Hegel ein »merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus« nennt, »in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysierenden Dogmatismus [...] hineingeknetet« sei[27], *kristallisieren* sich in den notiones communes mithin diejenigen kommunen Welt-Verhältnisse, in denen die Dinge in der Weise eines dem Verstand rational einsichtigen Verweisungszusammenhangs untereinander stehen.

Vom Status dieser Grundbegriffe zu ihrer inhaltlichen Bestimmung übergehend, ist drittens festzuhalten, daß das Profil der auf diese Weise begriffenen und begrifflich artikulierten Welt die Züge des *Mechanismus* trägt. Die rational einsichtigen Welt-Verhältnisse stellen sich mit anderen Worten als ein Zusammenhang dar, in dem alle Dinge ausnahmslos insofern aufeinander verweisen, als sie im *Zusammenhang der Kausalität* aufeinander wirken. Dem entspricht, daß sich die Frage nach dem »Begriff von Ursache und Wirkung« (II, 177) wie ein roter Faden durch das Gespräch über *Idealismus und Realismus* zieht, um schließlich zu der Erörterung zu führen, inwiefern das »Gesetz der Causalverknüpfung als ein nothwendig das ganze Naturgebiet beherrschendes Grundgesetz« verstanden werden muß (II, 207). Im Zusammenhang der Begriffsbestimmungen von Grund und Ursache in der *Beilage VII* wird auf dieses, in den *Göttlichen Dingen* dann als »allerhöchste[s] Gesetz und oberste[s] Princip« des Verstandes bezeichnete »*Weltgesetz*« der Kausalität zurückzukommen sein, wonach gilt, »daß: so wie jede Wirkung nothwendig eine Ursache haben, so auch jede Ursache nothwendig eine Wirkung seyn müsse« (III, 413). Denn so viel hat sich bislang schon gezeigt, daß weder über die metaphysische Vermischung von Grund und Ursache noch über die kausal-mechanische »Vermittelung« wirkender Ursachen ohne ein zureichendes Verständnis des Begriffs der Ursache selbst gesprochen werden kann. Ein Verständnis, auch dies hat sich ansatzweise schon gezeigt, in dem es Jacobi im Blick auf die *handelnde* causa darauf anlegt, das rationale »Weltgesetz« des Mechanismus nicht anders anzuerkennen als durch seine *vernünftige Unterminierung*.

[27] *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 336.

Unterdessen gilt es hier zweierlei im Auge zu behalten. Den Umstand zum einen, daß Jacobis Rede vom Kausalzusammenhang als der natürlichen »Kette *bedingter Bedingungen*« (Spin 425) dem vorher Gesagten zufolge nicht als Relations*kategorie* der Kausalität wie bei Kant, sondern vielmehr als eine *notio communis* zu verstehen ist, in der sich die epistemologischen »Fähigkeiten« des Verstandes mit den von ihm tatsächlich verstandenen ontologischen Zusammenhängen decken: die »Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur« (Spin 431). Und den – gleichfalls noch genauer zu erörternden – Umstand zum andern, daß dieses Verständnis des Mechanismus sich nicht zwingend auf die materialen Verhältnisse des Anorganischen beschränkt, sondern die Verhältnisse des *Organischen* sehr wohl umfaßt. Zum »Ueberfluß« sei angemerkt, so lautet die Notiz zu dem dem *Brief an Fichte* beigefügten Auszug aus der *Beilage VII*, »daß [...] wo die Worte, *Mechanismus* und *mechanisch* ohne andere Bestimmung vorkommen, darunter *jede nothwendige Verkettung* verstanden werden müße. In dieser weitläuftigen Bedeutung faßet also der Begriff des *Mechanischen* alles unter sich, *was nach dem Gesetze der Causalität in der Zeit nothwendig erfolgt*; folglich auch die chemischen, organischen, und psychologischen Wirkungsarten; alles mit einem Worte, was nach dem Laufe der Natur allein zum Vorschein kommt, und allein ihren Kräften zugeschrieben wird.«[28] Im Ausgang vom Konzept der notio communis stößt der Verstand mithin nicht unweigerlich an die Grenze des »als ob«, sowie er nur dem Phänomen des Organismus begegnet, und muß hinsichtlich seiner »objektiven« Erkenntniskompetenzen folglich auch nicht durch eine eigene *Kritik der Urteilskraft* zurechtgewiesen werden. Dem entspricht, daß die verständige »Beschaffenheit« des animal rationale, wenn auch im Unterschied zum »*Geist*«, so doch immerhin als die »*Seele* des Menschen« aufzufassen ist.

Der vierte Punkt schließlich gilt der »chaotischen« Empfindung, der »verworrenen« Vorstellung des Unbeständigen selber. In der Zusammenarbeit zwischen der Vorleistung des Sensus communis und seiner eigenen Tätigkeit der Kristallisation kommuner Begriffe sieht sich der Verstand zuletzt, so heißt es an der bezeichneten Stelle, »von allen, den Erscheinungen korrespondierenden qualitatibus occultis [...] gereinigt«. Erst mit dieser Bemerkung wird vollends klar, wovon sich der weltkonstruierende Rationalisierungsprozeß im Zeichen des Mechanismus eigentlich distanziert, was also unter der »wirklichen Welt« zu verstehen ist, die sich in der Erfahrung zunächst darstellt und das »Bedürfnis« nach einer rationalen Verständigung auslöst. Entscheidend ist der Verweis auf die *okkulten Qualitäten*. Denn demnach ist die ursprünglich präsente Welt nicht nur von sinnlichen Qualitäten bestimmt, sondern überdies von zugrundeliegenden, »übersinnlich«

[28] *Brief an Fichte*, abgedruckt in: Streitsachen 2.1, S. 25, Anm.; die Anmerkung wird dann im Rahmen der Werkausgabe wörtlich aufgenommen in den Abdruck des Textes, der dem *Brief an Fichte* ursprünglich als Beilage II beigegeben war (II, 316, Anm.). Wie wichtig dieser Punkt tatsächlich ist, wird sich im weiteren zeigen.

handelnden Kräften, die das »Unbeständige« der Natur *als* Unbeständiges, nämlich als je sich Veränderndes, Bewegendes, Entstehendes, allererst *erscheinen* lassen, indem sie sich in all diesen Phänomenen ursächlich lebendig äußern. So jedenfalls stellt es sich einer vorrationalen, »verworrenen« Welterfahrung dar, die sich auf den vergleichenden Weg des Setzens und Aufhebens von Unterschieden, der kommunen Begriffsbildung, noch nicht begeben hat und deshalb noch nicht in einer »Vernunftwelt« lebt, in der, wie Jacobi formuliert, »Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten« (Spin 403).

Daß das Wohlgefühl in dem Maße entsteht, wie sich der Rationalisierungsprozeß nicht lediglich von einer wie immer bestimmten Erfahrung, sondern sehr präzise von einer verwirrenden Welt sinnlicher und okkulter Qualitäten distanziert, wird genau an der Stelle wiederum deutlich, an der Jacobi dieses Gefühl noch einmal wiederholend bekräftigt und mit der nun gewonnenen »Aussicht« verbindet, »die unendlichen Verschiedenheiten der *Qualität,* auf einige bestimmte Beschaffenheiten der *Quantität* zurückzuführen« (Spin 404). Damit verweist beides aufeinander: das ursprüngliche »Chaos« der Erfahrung des Unbeständigen schärft sich erst im Blick auf die »unendlichen Verschiedenheiten der Qualität«; genau deshalb schärft sich dann aber auch die konstruktive Macht des Verstandes eigentlich darin, die *Reduktion dieser Komplexität* durch Herstellung *quantifizierbarer* Verhältnisse zu leisten. Wie auch anders: »von Qualitäten, als solchen«, so heißt es zur Erklärung des mechanischen Konstruktionsverfahrens noch einmal wenig später, »haben wir keine Begriffe; sondern nur Anschauungen«. »Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anders, als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität *objectiv* vernichtet.« (Spin 420, Anm.)

*

Das weltkonstruierende *Prozedere* instrumenteller Rationalität setzt sich in einen *Prozeß* der Rationalisierung um, mit dem sich die »Aussicht« eröffnet, die komplexe Unübersichtlichkeit eines *qualitativ* verfaßten Universums zur Übersichtlichkeit *quantifizierbarer* Natur-Verhältnisse zu reduzieren. Der dritte Schritt, den Jacobi im Rahmen seiner »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« unternimmt, schließt sich daran nahtlos an: indem die »Naturlehre« dem »Glücke dieser Unternehmung [...] ihre bewunderungswürdigen Fortschritte« verdankt, erweist sich der Übergang zu den Anfängen eigentlich *philosophischer* Weltentwürfe als ebenso fließend, wie er diese Entwürfe nun ihrerseits auf einen unaufhaltsamen *Fortschritt* verpflichtet, der die Historiogenese der Rationalität schließlich historisch vollendet. »Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre gieng unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.« (Spin 404). Mit drei Sätzen ist man in der Moderne angelangt und sieht zugleich, daß der moderne Neueinsatz Descartes' vor dem Hintergrund der antiken Atomistik zu entziffern ist. Indessen findet sich diese These auch schon bei Kant, der in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* festhält, daß die »mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fugsamsten ist, [...] unter dem Namen der *Atomistik* oder *Korpuskularphilosophie* mit weniger Abänderung vom alten *Demokrit* an bis auf *Cartesen* und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und Einfluß auf die Prinzipien der Naturwissenschaft erhalten« habe[29].

Für um so signifikanter muß man es angesichts dieser Parallele dann aber halten, daß die von Jacobi auf den Spuren des Mechanismus skizzierte Geschichte bei *Descartes* gerade nicht ins Ziel kommt. Anstatt vom ungebrochenen »Ansehen und Einfluß« dieser »Erklärungsart« zu sprechen, spricht Jacobi vielmehr von »Schwierigkeiten«, denen das »Cartesianische Lehrgebäude so wenig« abhalf, »daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden« (Spin 405). Um welche Probleme handelt es sich? »Zwey Schwierigkeiten«, so heißt es unmittelbar nach dem mit Descartes zunächst erreichten Standpunkt der Moderne, »drückten von je her die Atomisten, oder blos mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nehmlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihren Modifikationen ein *natürliches* Daseyn zu verschaffen.« (Spin 404f.)

Es ist klar, daß hier nicht solche Probleme gemeint sind, die man gleichsam von außen, von einem nicht-mechanischen Standpunkt aus den »bloß mechanischen Philosophen« auf den Kopf zusagen müßte. Im Gegenteil handelt es sich um Schwierigkeiten, in die sich das quantifizierende Reduktionsprogramm der adjektiven Vernunft immanent selbst verstrickt, indem in der Konsequenz seiner eigenen Logik nicht abzusehen ist, wie sich die »Beschaffenheiten des denkenden Wesens« nun ihrerseits auf die »Beschaffenheiten des körperlichen Wesens« noch einmal reduzieren lassen könnten, so daß man sie umgekehrt ohne beträchtliche Einbuße ihrer eigentümlichen Charakteristika aus der Natur der Körper wiederum herleiten könnte. Aber es ist nicht nur der *Geist,* dessen natürliche Vermessung im Sinne eines »Epiphänomens« des Körpers, wie man inzwischen sagt, spezifische Schwierigkeiten schafft. Ein höchst problematisches Erklärungsdefizit droht auch auf der Seite der »körperlichen Beschaffenheiten« selbst. Denn wenn man es auch absurd finden muß, das Phänomen der *Bewegung* unter Zuhilfenahme okkulter Kräfte zu erklären, so ist ihm damit allein doch noch kein gänzlich *»natürliches* Dasein« gewonnen. Zwar kann man sich denken, daß sich die Bewegung im Kausalzusammenhang der Körper mitteilt und fortsetzt: aber was setzt die Bewegung ihrerseits in Gang? Daß das »Cartesianische Lehrgebäude« diesen Schwierigkei-

[29] Werke IX, S. 96.

ten einer »bloß mechanischen« Philosophie tatsächlich nicht abhilft, macht Jacobi in den Beilagen V und VI der *Spinozabriefe* deutlich. Denn mit dem »Dualismus« (Spin 359) zweier aufeinander nicht rückführbarer Substanzen ist die Andersartigkeit des Geistes nun allein in dem Maße gesichert, wie die Bewegung nach wie vor eines externen Anstoßes bedarf und als kausale Einwirkung des Geistes auf einen von ihm völlig verschiedenen, als »ganz unthätiges, blos geometrisches Etwas« gedachten Körper um so rätselhafter wird (Spin 374; 382).

»Da trat Spinoza mit seinem Hen kai pan hervor«. Daß nicht Descartes, sondern allererst der Auftritt *Spinozas* die Geschichte instrumenteller Vernunft auf ihren modernen Höhepunkt führt, wird vor diesem Hintergrund einsichtig: denn ihm ist die Entdeckung derjenigen Konstruktionsformel zu verdanken, die diese Geschichte vor ihrem drohenden Scheitern zu bewahren und in ihrer Logik zugleich zu vollenden vermag. Tatsächlich reagiert Spinoza nicht allein auf die durch Descartes aufgeworfenen Probleme. Indem er vielmehr die beiden drückenden Schwierigkeiten der »bloß mechanischen« Philosophie, weder dem Geist in seiner Differenz zum Körper noch der körperlichen Bewegung selbst ein wirklich »natürliches Dasein« verschaffen zu können, nunmehr an der Wurzel angreift, findet er die Lösung für das, was »die Philosophen vor ihm, samt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte« (Spin 405). Der geniale Schachzug, der sowohl der rationalen Logik der Reduktion gerecht werden als auch ihre immanenten Probleme umgehen kann, besteht im Entwurf eines *Monismus*, in dem eine »Einzige« Substanz das Prinzip der Vereinigung von »*Form*« und »*Materie*« in dem Maße wesentlich und notwendig darstellt, wie sie ihrerseits als die »wesentliche Form« der Substanz, »das ist, [als] ihre Art und Weise zu seyn« gedacht werden müssen (Spin 405f.). Anstatt also »bloß mechanisch« die Form auf die Materie zurückführen zu wollen, gilt es vielmehr beide im Zuge einer metaphysisch verabsolutierten *vollständigen Reduktion* auf eine ihnen zugrundeliegende Substanz zurückzuführen, um sie gerade so, jenseits der Aporien des Cartesischen Dualismus, als gleichrangige attributive Ausdrucksformen der Substanz in ihrer Differenz zu erhalten.[30] Eine strukturelle Revolution im Verständnis der Materie, des Geistes und der Metaphysik in einem – die sich deshalb dann auch unter idealistischen Bedingungen bewähren wird.

»Alle Erfinder apriorischer Systeme, wenn diese Systeme wirklich ganz a priori, Philosophieen wahrhaft aus einem Stück, seyn sollten, haben das Wort gesucht,

[30] Vgl. dazu in der früheren Darstellung der *Ethik*: »Das Erste – nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; – sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: – das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andre nur Eigenschaft ist, die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.« (Spin 179) Im fingierten Dialog mit Hemsterhuis heißt es: Das »Wort *Substanz* bezeichnet« das, »vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß«. »Von den verschiedenen Aeusserungen des *Seyns* fliessen einige *unmittelbar* aus seinem Wesen. Dergleichen sind das absolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.« (Spin 106)

durch welches von Ewigkeit her alle Dinge gemacht sind. Sie suchten es, um es in ihren eigenen Mund zu nehmen, mit ihrer Zunge seine Buchstaben von einander zu sondern, und es sich und andern vorzubuchstabiren, gerade so wie jedes andere buchstäbliche Wort.« Der »einzige« Spinoza aber, so fährt Jacobi an dieser Stelle seiner späteren Replik auf Schelling und Hegel fort, hat wie dann nach ihm die idealistische Philosophie begriffen, daß dieses Wort des Verstandes, das das »Räthsel von dem Ursprunge und Bestehen aller Dinge« in der Form einer rationalen Weltkonstruktion zu lösen erlaubt, kein »*einsylbiges*« Wort sein kann[31]. Daß Spinoza mit dem Konzept einer attributiv in sich differenzierten Einheit, dem Monismus einer in »Zweysylbigkeit«[32] sich aussprechenden Substanz, die Geschichte der instrumentellen Vernunft auf ihren Höhepunkt führt, aber zugleich damit auch die Struktur der idealistischen Identitätsphilosophie vorwegnimmt, betont Jacobi auf der Grundlage der *Beilage VII* nicht nur an dieser Stelle, sondern auch in den *Göttlichen Dingen*: »Spinoza war in Absicht des Systems der absoluten Identität nicht blos Vorläufer, er selbst war Erfinder und erster Lehrer desselben. Die eigentliche große philosophische That dieses stillen und tiefen Denkers, noch gar nicht so gewürdigt und erhoben wie sie es verdient, ist die von ihm zuerst vorgenommene *reine* Scheidung ohne *Trennung*, des denkenden von dem ausgedehnten Wesen.« (III, 429)

*

Verstehen heißt, »weit genug zurück« verstehen. Indem die *Beilage VII* im Zuge einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« die Aufgrabung des *Subtexts* der *Ethik* um die Freilegung ihres *Kontexts* erweitert, macht sie um so nachdrücklicher darauf aufmerksam, daß sich die paradigmatische Bedeutung dieses Textes im Buchstabieren seiner Sätze keinesfalls erschließt. In eins damit wirft diese Verständigung über Spinoza aber auch ein spezifisches Licht auf Jacobis Denken selbst. Im Rückblick auf seine – in die Momente des logischen Prozedere, des konkreten Prozesses und des historisch philosophischen Fortschritts differenzierte – Darstellung der Historiogenese instrumenteller Vernunft ist deshalb abschließend zweierlei hervorzuheben. Der strikte Gegenzug zum Denkmodell der Vereinigung, in dem die Vernunft die Aufgabe zu übernehmen hat, die durch den Verstand aufgerissenen Trennungen lebendig zu versöhnen, ist das eine. Denn nur deshalb, weil es der Analyse Jacobis zufolge die Reflexion selber ist, die gemäß ihrer Grund-»Operation«, *Unterschiede zu setzen und wieder aufzuheben*, die Herstellung rational einsichtiger Zusammenhänge verfolgt und dabei das »Zergliedern, Verknüpfen, Urteilen, Schließen und Wiederbegreifen« als die Leistungen eines grundsätzlich verhältnismäßigen Verstehens in sich umfaßt: nur deshalb kann dann auch die »große philosophische Tat« Spinozas kenntlich werden. Als diejenige Tat nämlich, die auf dem Höhepunkt der Moderne die von lan-

[31] Zweiter Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 248, Herv. v. Verf.
[32] Ibid.

ger Hand her wirkmächtigen Tendenzen der instrumentellen Rationalität nicht etwa bricht, sondern in Gestalt einer – idealistisch nur mehr zu variierenden – »*reinen Scheidung ohne Trennung*« systematisch vollendet.

Mit anderen Worten: wenn die »sonderbare Frage« nach den Besitzverhältnissen der Vernunft schließlich zu Tage bringt, daß diese große Tat als eine Tat des Verstandes doch nicht ohne die heimliche Mitwirkung der Vernunft gelingen konnte, dann hat dies nicht im mindesten damit zu tun, daß der Verstand für sich allein genommen unfähig wäre, auf das systematische Konzept einer in sich differenzierten Einheit zu kommen. Im Gegenteil: auf der Basis seiner Grund-»Operation« des Setzens und Aufhebens von Unterschieden muß ihm diese Grund-Figur des »Alles und Einen« als solche gleichsam von Hause aus naheliegen. Von Hause aus fremd – und deshalb nur unter Mitwirkung einer gleichzeitig unterdrückten Vernunft zu verstehen – ist ihm im Zusammenhang der Überlegungen Jacobis vielmehr etwas anderes: der Umstand, sich überhaupt mit *Meta-physischem* im Wortsinne dessen zu befassen, was den Rahmen des *Natürlichen* übersteigt. Entsprechend ist es um seine Metaphysik bestellt.

Der zweite Punkt schließt sich daran an. Er betrifft die Perspektive, aus der heraus Jacobi den Zugang zu Spinoza bahnt und in eins damit ein Modell der Rationalitätskritik entwirft, dessen »unphilosophischer« Fluchtpunkt nicht Vereinigung, sondern im Gegenteil Trennung heißen wird, um sich deshalb dann auch so ketzerisch quer zu den idealistischen Bemühungen zu verhalten.[33] Auch diese Perspektive schärft sich am besten im Kontrast. Auffällig im Zusammenhang der sogenannten Spinoza-Renaissance ist nämlich, daß Jacobi im Unterschied zu den prominenten Äußerungen seiner Zeitgenossen selber keinen unmittelbar *theologischen* Horizont ins Spiel bringt, um Spinozas *Ethik* aufzuschließen. Der Weg, der von den ungenießbar gewordenen »orthodoxen Begriffen von der Gottheit« geradenwegs und »unter Vertrauten Lessings«, wie der junge Schelling an Hegel schreibt[34], auch ganz selbstverständlich zu Spinoza führt, mag zwar im Diskurs einer wesentlich theologisch imprägnierten Philosophie eine vielversprechende Alternative eröffnen, von der auf ihre Weise die Gespräche Herders über *Gott* und die Reden Schleiermachers *Über die Religion*[35] genauso zeugen. Aus der Sicht

[33] Vgl. dazu schon im Gespräch mit Lessing: »Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten.« (Spin 42f.)

[34] Brief v. 4.2.1795, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. v. M. Frank u. G. Kurz, Frankfurt/M. 1975, S. 126.

[35] Hier klingt das dann so: »Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und Bürgerrecht.« (Stuttgart 1969, S. 38)

einer »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« betrachtet ist dieser Weg aber offenkundig viel zu kurz, um in seiner unmittelbaren Übersetzung theologischer Sachverhalte die Probleme und Hintergründe ins Visier nehmen zu können, die Spinoza zum Entwurf seiner Metaphysik, einer Geist und Materie in sich vereinigenden causa immanens genannt »Deus sive natura«, allererst bestimmen. Jacobi, unter seinen Zeitgenossen ausnahmsweise kein Theologe, sondern in Genf mit den Horizonten europäischer Aufklärung konfrontiert, operiert entsprechend anders. Die *Ethik* zu lesen, heißt nicht allein, sie im »Geiste des Spinozismus«, im Blick also auf den rationalen Subtext des uralten a nihilo nihil fit zu lesen. Es heißt überdies, diesen uralten »Grundsatz« der Moderne seinerseits in seinem Kontext, aus dem *Geiste moderner Naturwissenschaft* zu entziffern.

Der Umbruch der Moderne, der den »trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft« ein Ende setzt, erfolgt im Geiste der naturwissenschaftlich initiierten und philosophisch entsprechend reflektierten mechanischen Konstruktion der Natur: was ideengeschichtlich tatsächlich auf der Hand liegt,[36] macht Jacobi zum Prinzip seiner Verständigung über Spinoza, und dies nicht von ungefähr mit aller Deutlichkeit in der *Beilage VII*, wo sich jenseits akuter Diskussionslagen erstmals die »Gelegenheit« bietet, »meinen Spinoza und Antispinoza« im Zusammenhang einer Grundlagenverständigung zur Darstellung zu bringen. So besehen zeichnet sich dann aber auch ab, welches hier der Punkt ist, »worauf es ankommt«. Denn es verhält sich ja nicht so, als vollziehe sich die wissenschaftliche Revolution des Weltbilds in einem entfernten »Draußen«, genannt Natur. Vielmehr schlägt die Entdeckung der mechanischen Konstruierbarkeit der Natur auf die Dimension der Selbstverständigung unmittelbar zurück: veränderte Perspektiven moralischer, politischer und metaphysischer Reflexion sind die *Folgen* dieses Prozesses und unabhängig davon gar nicht zu verstehen, selbst wenn ein traditionelles Vokabular suggeriert, es gehe in ununterbrochener Kontinuität um immer andere Antworten auf dieselben Fragen einer philosophia perennis. Daß Jacobi, jenseits der Alternative orthodoxer oder unorthodoxer »Begriffe von der Gottheit«, auf diese im Zeichen des *Naturalismus* umgebrochene Problemlage der Moderne gleichsam mit bloßgelegten Nerven reagiert, geht aus seinem Briefwechsel unter der wiederkehrenden Formel vom »Gespött der Elemente« hervor: »Allzu oft«, heißt es etwa in einem Brief an die Fürstin Gallitzin, in dem sich Jacobi deren glättende Rede von »Harmonie« im übrigen explizit verbittet, »schaudert mich der Gedanke

[36] Vgl. dazu etwa den Spinoza-Artikel Spechts, wonach »Spinozas auf den ersten Blick sehr entrücktes Werk, indem es in seinen ersten Teilen eine Fundamentaltheorie für die Ethik entwickelt, zugleich eine Fundamentaltheorie für Spinozas am Cartesianismus orientierte wissenschaftliche Überzeugungen« erarbeitet. »Denn es geht am Anfang der *Ethica* unter anderem um die Lösung dreier im damaligen Sinn ganz gewöhnlicher Wissenschaftsprobleme, die der Cartesianismus nicht zufriedenstellend gelöst hat: Erstens das Vorhandensein von Bewegung in der Natur, [...]. Zweitens die Gesetzlichkeit der Bewegungen, [...]. Und drittens das Zusammenspiel von Leib und Seele«. (»Baruch Spinoza«, S. 342)

an, daß wir, (wie ich Ihnen schon einmal geschrieben habe) nur ein Gespötte der Elemente sind; das Universum Eins und Alles, und nichts anders als Göthes *ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer.*«[37] Indirekt bezeichnend hingegen für die ausbleibenden, das Problem vielmehr ins Pathologische hinüberspielenden Reaktionen ist eine Bemerkung gegenüber Wizenmann: »Ich hörte neulich, Sie hätten nach Stuttgard geschrieben, ich verdürbe mit Hobbes und Spinoza meine Gesundheit.«[38] So kann man die Dinge natürlich auch sehen.

Wie Jacobi selber sie sieht, zeigt sich unterdessen in der *Beilage VII* ganz konkret und zugleich höchst differenziert an der Schnittstelle der rationalen Bearbeitung der *okkulten Qualitäten*. Auf diesen Punkt ist hier nicht zuletzt deshalb noch einmal zurückzukommen, weil er auf die Verständigung über die Schlüsselbegriffe von Grund und Ursache unmittelbar bezogen ist. Festzuhalten ist zunächst, daß Jacobi unter dem Stichwort der Qualitäten alles andere als eine absonderliche Frage berührt, sondern den Nerv des modernen Umbruchs tatsächlich trifft. Daß die Annahme verborgener Eigenschaften der Dinge, als würden sie von ihnen übernatürlich innewohnenden, geistig handelnden Kräften bestimmt, nichts als ein »Asyl der Unwissenheit« ist[39], daß »jene kindisch einfältige Lehre von den substantialen Formen, den Qualitäten nur auf schwachem Grunde ruhe«, wie Spinoza an Oldenburg schreibt[40]: diese Überzeugung bezeichnet geradezu die Voraussetzung einer nunmehr rationalen Verständigung über die Natur. Und sie gilt deshalb auch ganz unabhängig von dem *innerhalb* der neuen Philosophie ausgetragenen Streit, den Jacobi mit wenigen scharfen Strichen als Auseinandersetzung zwischen der *Atomistik* der »bloß mechanischen Philosophen« und dem *dynamischen Naturalismus* Spinozas und Leibniz', der nicht »bloß mechanischen Philosophen« also, umreißt und dabei keinen Zweifel daran läßt, daß die dynamische Position der atomistischen eindeutig überlegen ist.

Denn auf die »kindisch einfältige« Annahme okkulter Kräfte verzichten zwar beide. Im Gegenzug aber zur Atomistik, die mit den okkulten Kräften zugleich das Bewegungsprinzip der Kraft überhaupt aus der Natur austreibt, gelingt es Spinoza mit seinem 'Εν και παν – vor Leibniz und, wie Jacobi überzeugt ist, auch konsequenter –, die Dimension lebendiger Kraft zu retten, indem er ihr anstatt eines übernatürlich »okkulten« nunmehr ein rational einsichtiges »natürliches Dasein« verschafft. »Spinoza«, so notiert Jacobi in der Beilage VI der *Spinozabriefe* zu diesem entscheidenden Punkt, »hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz

[37] Brief v. 27.7.1781, in: Jacobi Briefwechsel, GA I, 2, Nr. 689, S. 327. In der Zugabe zum *Allwill*, dem *Sendschreiben an Erhard O***, kommt Jacobi darauf später wörtlich zurück: »Du ruhst so sanft im Schooße Deiner Gottheit – jenes ewig verschlingenden, ewig wiederkäuenden Ungeheuers, welches Werthern erschien, wie ehmals dem Brutus sein böser Genius.« (I, 230f.)

[38] Brief v. 22.1.1784, in: Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 983, S. 269.

[39] Brief Oldenburgs an Spinoza, in: Spinoza, Briefwechsel, 3. Brief, S. 11.

[40] Ibid., 13. Brief, S. 56.

unthätiges, blos geometrisches Etwas ist, früh verworfen, und ihr eine immer rege Kraft und wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestünde, zum Grunde gelegt. Kraft überhaupt ist, nach ihm, *das lebendige Wesen Gottes selbst*. Sie erscheint im körperlichen *als Bewegung*; im denkenden *als Begierde*. Leben des einzelnen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret.« (Spin 383) Daß Jacobi unter dem Titel der Kraft die »potentia« Gottes übersetzt, die »ipsa ipsius essentia« und deshalb das ist, »qua ipse et omnia sunt et agunt«[41], ist offenkundig. Um so wichtiger ist es, diesen Punkt im Auge zu behalten.[42] Denn demnach stehen nicht allein Spinozas Konzept der causa immanens und seine »große philosophische Tat«, die Entdeckung des »zweisilbigen« Strukturprinzips einer »reinen Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Wesen«, in untrennbarem Zusammenhang. In untrennbarem Zusammenhang damit steht vielmehr auch seine durchweg »natürliche« Bearbeitung der okkulten Qualitäten, ohne die der Entwurf dieser Metaphysik im Ganzen gar nicht zu denken ist.[43]

Der Nerv des modernen Umbruchs ist getroffen – aber bei dieser Analyse läßt es die »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« nicht bewenden. Im Duktus einer *Dialektik der Aufklärung*[44], die die Moderne nicht als einen plötzlichen

[41] *Ethik* I, prop. 34.

[42] Zu erwähnen ist hier, daß Jacobi sich an dieser Stelle unmittelbar gegen Herder und dessen im Gespräch über *Gott* unternommenen Versuch wendet, Spinoza durch die Einführung der Bestimmung der Kraft vor den »Folgen der bösen cartesischen Erklärungen« zu retten und auf dieser Basis zugleich eine Gegenlektüre zu Jacobis These von »Atheismus« und »Fatalismus« anzustrengen. Insofern Spinoza, wie Jacobi zeigt, von vornherein kein Cartesianer war und über die Bestimmung der Kraft längst selbst verfügte, argumentiert Herder am Text der *Ethik* vorbei und stößt mit seiner »Läuterung« Spinozas somit ins Leere.

[43] Vgl. dazu insgesamt die Studie von Deleuze, wonach die »anticartesische Reaktion« Spinozas und Leibniz' im Entwurf eines »neuen ›Naturalismus‹« besteht, dem es um die »Wiederherstellung der Rechte einer mit Kräften und Vermögen begabten Natur« geht, ohne dabei das »im cartesischen Mechanismus Erreichte« aufzugeben, d.h. »ohne in eine heidnische Weltauffassung, in eine Idolatrie der Natur zurückzufallen«. In diesem Sinne sind »die Vermögen der Natur [...] keine bloßen Virtualitäten mehr, die okkulte Seinsarten, Seelen oder Geister brauchen, um realisiert zu werden«. (*Spinoza*, S. 200)

[44] Tatsächlich finden sich bei Horkheimer/Adorno einige Parallelen zu Jacobis »natürlicher Geschichte der spekulativen Philosophie«, nicht zuletzt auch im Blick auf die okkulten Qualitäten: »Die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus. [...] Die Ursache war nur der letzte philosophische Begriff, an dem wissenschaftliche Kritik sich maß, gleichsam weil er allein von den alten Ideen ihr noch sich stellte, die späteste Säkularisierung des schaffenden Prinzips. Substanz und Qualität, Tätigkeit und Leiden, Sein und Dasein zeitgemäß zu definieren, war seit Bacon ein Anliegen der Philosophie, aber die Wissenschaft kam schon ohne solche Kategorien aus. [...] Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden. [...] Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten.« (*Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5,

Einfall, sondern als konsequente Einlösung derjenigen Tendenzen rekonstruiert, die der Rationalität immanent und durch die »trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft« auch nur vorübergehend unterbrochen sind, radikalisiert Jacobi die Lage in der Tat, indem er die Signatur der modernen Konstruktion der Natur einschließlich des Gedankens der Selbsterhaltung in ihre Wurzeln zurückblendet. So besehen kennzeichnet das Unternehmen einer »natürlichen« Entzifferung der okkulten Qualitäten den von Wohlgefühl begleiteten Prozeß der Historiogenese der Rationalität von Anfang an. Einen Prozeß, den Jacobi in der späten *Einleitung* in seine Werke unter das Stichwort der *Entzauberung* rückt (II, 52), und der folglich nicht im Sinne einer künstlichen Entfernung von der Natur, sondern gerade im Gegenteil im Sinne einer *fortschreitenden Naturalisierung* zu verstehen ist, die das ursprüngliche »Chaos« des umgebenden und durchdringenden »Unbeständigen der Natur« allererst *als Natur* zu erkennen gibt und deshalb auch bruchlos in die Anfänge der Philosophie selber übergeht. In den *Göttlichen Dingen* kehrt dieser Gedanke der *Beilage VII* wieder: »Die ältesten uns bekanntgewordenen speculativen Systeme waren allerdings naturalistische Systeme, so oder anders gestaltete speculative Physik, der Naturforschung *vor* und über alle Erfahrung *hinaus* greifende welterschaffende Dichtungen: *Cosmogenien – Mythologien.*« (III, 348f.) Der Mythos ist selber bereits »Physik«. Er liegt dem Prozeß der Rationalisierung nicht voraus, sondern dokumentiert sein frühestes Moment, insofern auch er die Welt als eine verständliche Welt *erschafft* und sich damit gemäß der hier waltenden Logik nicht anders als fortgeschrittenere Welt-Konstruktionen von der »wirklichen Welt«, der »unendlichen Verschiedenheit« qualitativer »Substanzen und Kräfte«, distanziert.

Was aber hat Jacobi mit dieser Problematik nun selber im Sinn? Hätte er auf den Sprung eines »Salto mortale« verzichtet und den Standpunkt Spinozas nicht durch den antithetischen Standpunkt eines »Antispinoza« konterkariert, brauchte man sich diese Frage nicht zu stellen. So aber drängt sie sich in eins mit der Vermutung auf, daß gegen die von ihm selbst rekonstruierte Logik der rationalen Bearbeitung der okkulten Qualitäten offenbar Widerspruch angemeldet werden soll, und dies um so mehr, als mit der radikalisierenden Rückblendung des modernen Naturalismus in seine frühesten Wurzeln das ursprüngliche »Zerreißen des Universums«, die Trennung einer »wirklichen« von einer konstruierten »Vernunftwelt« verbunden ist. Der Gedanke indes, daß deshalb in Gestalt der »wirklichen Welt« auch so etwas wie die *wahre Welt* gemeint sein könnte, die unter »unphilosophischen« Prämissen womöglich zu retten wäre: dieser Gedanke ist sogleich zu verwerfen.

Frankfurt/M. 1987, S. 27ff.). Hinzuzufügen ist allerdings, daß Jacobi deutlich differenzierter verfährt, und dies nicht zuletzt deshalb, weil er anders als Horkheimer/Adorno ein einsinniges Verständnis der Vernunft von vornherein unterläuft und insofern auch nicht in die Aporie gerät, wie es angesichts der nachgezeichneten »Dialektik der Aufklärung« überhaupt noch möglich sein kann, einen »positiven Begriff von ihr« vorzubereiten (ibid., S. 21). Damit hängt zusammen, daß bei Jacobi ein Versöhnungsgedanke wie der vom »Eingedenken der Natur im Subjekt« (ibid., S. 64), der die Herrschaft der Vernunft brechen soll, nicht in Erwägung gezogen wird.

Denn gerade weil es hier nicht um den Topos des reflexionslos glücklichen Paradieses, sondern um die Verfassung einer vorrationalen Weltorientierung geht, die den »Erscheinungen« okkulterweise übernatürlich handelnde Kräfte »korrespondieren« läßt, würde die Rettung dieser Welt nichts anderes als eine veritable *Wiederverzauberung* bedeuten, eine unter den Rationalitätsbedingungen der Moderne um so groteskere Geisterbeschwörung, in der Bäume und Quellen aufs neue mit handelnden Wesen zu besetzen wären. Daß Jacobi derlei nicht im mindesten im Sinn liegt und es ihm insofern um die »unphilosophische« Rettung einer übernatürlichen Qualität der Natur überhaupt nicht zu tun ist, daß er vielmehr selber aus der Perspektive ihrer Entzauberung auf die »wirkliche Welt« zurückblickt, zeigt sich entscheidend auch daran, daß die Weltorientierung der »rohen Völker«, wenn auch ein verzeihlicher, so doch unmißverständlich ein *Irrtum* genannt wird. Eine Einschätzung, die in der späteren *Einleitung* noch plastischer zum Ausdruck kommt, wo mit dem »Zustand eines noch unausgebildeten Verstandes [...] alle die befremdenden Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit« in Verbindung gebracht werden: »der rohe und verfeinerte Fetischismus, der Thier- und Gestirndienst, die unzähligen Gattungen der Idolatrie und des Aberglaubens« (II, 56; vgl. III, 422). Die »wirkliche Welt«, in der »Zeichen und Worte« noch nicht »die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten«: alles andere als so etwas wie die wahre Welt präsentiert sich diese Welt vielmehr als eine *Welt der Fetische*, von der bereits die »spekulative Physik« des Mythos so logisch wie offenkundig zu Recht befreit. »Nothwendig«, heißt es in den *Göttlichen Dingen*, »mußte der menschliche Verstand philosophirend diesen Weg zuerst einschlagen; er konnte sich auf keine andere Weise selbst entwickeln, auf keine andere Weise zu sich selbst gelangen« (III, 349).

Jacobis Diagnose der Idolatrie hätte Spinoza mit seinem Verdikt der »kindisch einfältigen Lehre von den Qualitäten« offenkundig nicht deutlicher stellen können. Worin liegt dann aber die Differenz, wenn Jacobi selber den rationalen Prozeß naturalistischer Entzauberung für ebenso »notwendig« wie irreversibel hält und außerdem in einer differenzierten Beurteilung des modernen Naturalismus die spezifische Leistung Spinozas von den durch Descartes erst recht dokumentierten Aporien der »bloß mechanischen« Philosophen sehr wohl zu unterscheiden weiß? Tatsächlich liegt die Differenz nicht in der Diagnose eines mit der Annahme okkulter Qualitäten verbundenen Fetischismus als solcher. Sie manifestiert sich vielmehr in der Frage, worauf das Phänomen dieses Fetischismus als ein Phänomen ursprünglicher *Weltinterpretation* seinerseits zurückzuführen ist: wie kommen die »rohen Völker« dazu, das sich ihnen in der sinnlichen Erfahrung darstellende »Unbeständige der Natur« zugleich mit übersinnlichen Bedeutungen aufzuladen und in den »Erscheinungen« die übernatürlichen Kräfte handelnder Geister am Werke zu sehen? Welches Vermögen ist hier im Spiel, das sich an der sinnlichen Erfahrung entzündet, aber mit ihr ganz offensichtlich nicht zusammenfällt?

Aus der Perspektive Spinozas ist die Antwort auf diese Frage klar. Denn aus dieser Sicht einer rationalen Verständigung über die Natur kann es sich hier um nichts anderes als die »potentia fingendi« handeln, die um so größer ist, »quo mens minus intelligit«. Konkret bedeutet das, daß die ungezügelte Erdichtungskraft verworrene Wahrnehmungen »von in der Natur vorhandenen Dingen« ihrerseits verworren zusammensetzt, »wie wenn die Menschen sich überreden, in Wäldern, in Bildern, in Tieren und andern Dingen wären Gottheiten«[45]. Folgt man der Logik der instrumentellen Rationalität allein, dann läßt sich auch aus der Sicht Jacobis weder gegen diese Erklärung des Fetischismus okkulter Kräfte noch gegen die progressive Abnahme solcher Erdichtungen im Verhältnis zur Zunahme rationaler Erkenntnis irgendetwas einwenden. Was jedoch im Horizont dieser Logik auf die Länge genauso wie schon zu Beginn gänzlich außer Betracht bleibt, ist derjenige Aspekt der Qualität, auf dem Jacobi seinerseits nun allerdings energisch insistiert: gemeint ist der Aspekt, der die Vorstellung einer übernatürlichen Natur charakteristischerweise mit der Vorstellung verbunden sein läßt, daß da – sei es in Wäldern, Bildern oder Tieren – *jemand handelt*. Wie verworren auch immer die Fetische aus ihrerseits verworrenen sinnlichen Wahrnehmungen zusammengesetzt sein mögen: der Umstand, daß in Gestalt dieser Zusammensetzungen personifizierte Kräfte des Handelns beschworen werden, ist nicht allein das, was den Fetisch allererst zum Fetisch macht. Er ist überdies auch das, was mit den sinnlichen Wahrnehmungen als solchen so wenig übermittelt wird wie andererseits eine potentia fingendi derlei in die Gegenstände der Wahrnehmung hineindichten könnte, wenn sie nicht längst schon woandersher wüßte, was Handeln eigentlich ist. Im Zuge dieser Überlegungen gehören schließlich drei Momente zusammen, die an dieser Stelle abschließend zunächst nur umrissen werden sollen.

Auf der Basis einer Diagnose der okkulten Qualitäten, die sich als Diagnose der Idolatrie in nichts von den Überzeugungen des modernen Naturalismus unterscheidet, sieht Jacobi zum einen hier ebenfalls eine Zusammensetzung am Werke. Im Blick auf die den »Erscheinungen« okkulterweise zugeschriebene Qualität des Handelns jedoch, über die kein sinnlich wahrnehmbares Ding der Natur belehrt, ist damit nun nicht eine verworrene Zusammensetzung sinnlicher Wahrnehmungen, sondern vielmehr die »Vermischung« (II, 56) zweier verschiedener Weisen der Erfahrung ins Auge gefaßt: fetischisierend vermischt sind die »Zuversicht zu dem was man siehet, und die noch festere und innigere Zuversicht zu dem, was man nicht siehet«, die »Wahrnehmungen des Sinnlichen« und die »*Vernehmungen* des Übersinnlichen« (II, 56). Daß in dieser Formulierung der »Instinkt der Vernunft« wiederkehrt, ist deutlich. Deutlich ist damit aber auch, inwiefern in der »wirklichen Welt« zwar nicht die wahre Welt, aber doch die instinktive Wahrheit eines Bewußtseins zu entdecken ist, das in der *unmittelbaren* Beziehung natürlicher Phänomene auf solche des Handelns ein irreduzibles Verständnis seiner selbst irrtümlicherweise in die Natur projiziert.

[45] *Tractatus de Intellectus Emendatione*, S. 51.

Dies bedeutet zweitens, daß die Entzauberung der okkulten Qualitäten ein wesentlich komplexerer Prozeß sein muß, als es die progressiv lineare Auflösung des »Asyls der Unwissenheit« ihrer eigentümlichen Logik gemäß suggeriert. Denn wenn sich auch an Spinozas »großer philosophischer Tat« studieren läßt, daß die Naturalisierung der Natur nicht zwingend mit der Austreibung lebendiger Kraft überhaupt verbunden ist, so ist hier doch auch nicht weniger zu studieren, daß unter dem Titel der »potentia« die Qualität des *Handelns* zu einer Tätigkeit des *Wirkens* umgeformt wird, die die Züge des *Fatalismus* genau deshalb trägt, weil eine den zwei Silben des Denkens und der Materie zugrundeliegende, in ihnen sich aussprechende causa immanens dem, was sie tut, auf diese Weise nicht mehr *bewußt* zuvorkommen kann. Daß darin nun aber kein Versehen, sondern just die mit dem Ausschluß der causa finalis verbundene Pointe der Metaphysik Spinozas liegt, ist Jacobi ebenso klar wie aus dieser Pointe klarerweise das »punctum saliens« werden muß, wenn ein im eigentlichen Sinne so zu nennendes *Handeln* von einem naturalistisch zu verstehenden *Wirken* unterschieden werden soll.

Im Gefälle dieser Unterscheidung ist der dritte Punkt zu verorten. »Ein absichtsloses Verursachen ist ein blindes Thun, kein Handeln. Wir sagen, nicht von der Natur, daß sie *handle*, sondern nur, daß sie *wirke*« (III, 395, Anm.). Solches von der Natur zu sagen, setzt offenkundig den Prozeß der Entzauberung der okkulten Qualitäten voraus. Aber die damit verbundene Distinktion zwischen Handeln und Wirken setzt diesen Prozeß auf der Seite des Handelns nicht weniger voraus. Ein natürliches Wirken von einem den Bedingungen der Natur nicht unterworfenen, insofern übernatürlich freien Handeln unterscheiden zu können, heißt den Fetischcharakter der Vermischung von Natürlichem und Übernatürlichem aufgelöst zu haben. Entscheidend ist jedoch, daß im Zuge *dieser* Auflösung mit der okkulten Qualität nicht zugleich die Qualität überhaupt »vernichtet« ist. Im unvermischten, nicht mehr in die Natur projizierten Selbstverständnis des Handelns wird sie vielmehr festgehalten: einem Selbstverständnis allerdings, das sich in der Konsequenz alles bisher über die Logik der instrumentellen Rationalität Gesagten dem Prozedere des Setzens und Aufhebens von Unterschieden, der begrifflichen Konstruktion vergleichsweise verständlicher Verhältnisse nun unweigerlich als das »*Unvergleichbare*« (III, 233f.) entzieht. Im Unterschied also zu demjenigen Selbst, das sich – dem Interesse seiner Selbsterhaltung folgend – im Kontext der von ihm konstruierten Welt selber identifiziert und begrifflich stabilisiert, insofern auch seiner naturalistischen Beschreibung kein Hindernis in den Weg legt: im Unterschied zu diesem in Reflexionsverhältnissen vermittelten Selbst ist das *qualitative* Selbst-Verständnis freien Handelns sich selbst nur im *Gefühl* zugänglich. Daß Jacobis Rede vom Gefühl, dem, wie es dann in der *Weissagung Lichtenbergs* heißt, »*Wesenheitsgefühl*« einer »unmittelbare[n] *Geistes-Gewißheit*« (III, 234f.), jenseits irgendwelcher Sentimentalitäten und Irrationalismen anstatt auf den Verstand auf die Vernunft verweist, gerade als solche

aber in den spezifischen Zusammenhang der Entzauberung, aber nicht durchweg naturalistisch zu verstehenden Entzauberung der okkulten Qualitäten gehört, macht die *Beilage VII* anläßlich ihrer bereits erwähnten Erklärung des mechanischen Konstruktionsverfahrens deutlich. Weil »wir unmöglich begreifen können, was wir zu konstruieren nicht im Stande sind, [...] haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen«, präreflexive Vergegenwärtigungen also. Und das heißt weiter: »Selbst von unserem eigenen Daseyn«, insofern es eine Qualität ist, »haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff.« (Spin 420, Anm.)

Ohne der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« äußerlich zu sein, ist ihr Rahmen mit dieser Vergewisserung der Qualität doch ganz offenkundig überschritten. Was das heißt, wird sich im weiteren zeigen.

VI. Woran die Metaphysik scheitert Das »Geheimnis der Zeit«

Die Welt-Geburt des Verstandes – die Geburt des Verstandes *als* die einer rational verständlichen Welt – ist eine historische Größe, an deren Faktizität zu zweifeln genauso unsinnig wäre wie an ihrer Notwendigkeit, sofern man den existentiellen Erkenntnis*interessen* »lebendigen Daseins« Rechnung trägt. Und wenn man überdies im Schnittpunkt der okkulten Qualitäten ins Auge faßt, wie es um den präreflexiven »Zustand eines noch unausgebildeten Verstandes« tatsächlich steht, dann erübrigt es sich auch, diesen Zustand zum Topos des Paradieses zu verklären, um dementsprechend in der Historiogenese der Rationalität den Sündenfall der Reflexion zu erkennen, der mit dem basso continuo verlorenen Glücks zu begleiten ist.[1] Denn welchen Anlaß gäbe es, im Ernst um den Verlust einer Welt zu trauern, die nicht um den »Baum des Lebens«, sondern vielmehr um einen Fetisch versammelt ist? Vor diesem Hintergrund gewinnt die »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« ihr charakteristisches Profil: als eine Geschichte nämlich, die, ganz ungebrochen im Zeichen des spekulativen Wohlgefühls stehend, von den »frühesten Bedürfnissen« kontinuierlich bis hin zur »Entstehung des Spinozismus« führt und mit dem Auftritt Spinozas zuletzt den durchaus begründeten Eindruck vermitteln kann, als seien nunmehr alle Probleme gelöst und die Interessen einer rationalen Weltverständigung vollends befriedigt.

Um so abrupter wendet sich das Blatt. Zwar bleibt die »große philosophische Tat« Spinozas unbedingt anzuerkennen, die mit der Konstruktionsformel des Hen kai pan zu bewältigen erlaubt, was die Philosophen vorher »samt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte«, und insofern wird der paradigmatische Charakter dieser Metaphysik auch nicht in Frage gestellt. Wohl aber der Erfolg des Unternehmens – denn was Spinoza »eigentlich zu Stande bringen wollte: *eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge*, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden« (Spin 407). In Gestalt eines radikalen Perspektivenwechsels wird damit in den Blick gerückt, was den weiteren Gang der *Beilage VII* bestimmt und schließlich die »sonderbare Frage« nach den Besitzverhältnissen der Vernunft provoziert: der Umstand einer konstitutiven *Täuschung*, die um so ernster zu nehmen ist, als sie – der Dramatik des Perspektivenwechsels entsprechend – mit irgendeinem trivialen Mißgriff schlechten Denkens gar nichts zu tun hat, sondern durch die im Gegenteil »mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden« (Spin 408), die also, wie es dann auch in den *Göttlichen Dingen* ausdrücklich heißt, »*gerade unter den scharfsinnigsten Denkern*« verbreitet ist (III, 408, Anm.).

[1] Vgl. zur expliziten Zurückweisung des Sündenfallmotivs III, XXIVff.

Der Fortschritt rationaler Weltbemächtigung befreit von den Täuschungen eines »noch unausgebildeten Verstandes«: wenn es dieser Gedanke ist, der der Historiogenese instrumenteller Rationalität und damit dem Selbstverständnis des adjektiv über Vernunft verfügenden animal rationale durchaus mit Recht zugrundeliegt, so wird er jetzt durch einen zweiten Gedanken entschieden konterkariert. Im Zuge rationaler, »natürlicher Erklärung« allen täuschenden Zauber, die Phantasmen einer potentia fingendi, aus dem Wege zu räumen, heißt ihm zufolge nämlich nicht, an der Stelle früheren Irrtums nunmehr endgültig die Wahrheit Platz greifen zu lassen. Es heißt vielmehr, im selben Augenblick eine *neue* und vergleichsweise *unverzeihlichere* Täuschung zu erzeugen, um ihr im Namen des »ausgebildeten Verstandes« nur um so rückhaltloser zu erliegen.

Der Gedanke als solcher ist nicht neu. Bereits im Gespräch mit Lessing hatte Jacobi das spezifische Phänomen einer *rationalen Verblendung* ins Spiel gebracht und damit ein Verdachtsmoment unmittelbar umgekehrt, das zunächst gegen seine eigenen Überlegungen gerichtet war. »Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne«, so hatte Jacobi hier behauptet, um sich mit dieser These dann prompt den Einwand Lessings zuzuziehen, dergestalt doch nur »der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld« zu geben (Spin 41). Ein Einwand, dessen Plausibilität ganz offenkundig davon abhängt, im Vertrauen auf die rationale Ordnung und Zuordnung der Dinge ungebrochen zu unterstellen, daß das Prozedere der Erklärung seinerseits gegen »Blindheit« immunisiert. Und wenn nun genau diese Voraussetzung selber nichts als ein Trug wäre? Anstatt sich innerhalb der von Lessing apostrophierten Ordnung der Rationalität auf die Seite der »Blindheit« drängen zu lassen, stellt Jacobi in seiner Replik diese Ordnung überhaupt in Frage. Der konsequente Gang der Rationalität, das Bestreben, »alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen« zu wollen (Spin 41), erzeugt danach unaufhaltsam seine eigene Blindheit: »Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe gienge.« (Spin 42)[2]

Logische Stringenz und Täuschungsanfälligkeit widersprechen einander nicht. Im Gegenteil setzt gerade der stringente Vollzug der Reflexion eine Eigendynamik frei, die um so täuschungsanfälliger ist, je konsequenter sie dem internen Zugzwang ihrer Schlüsse folgt. Es entsteht also, wie es wenig später heißt,

[2] In der Vorrede zur *Phänomenologie* scheint Hegel dieses Motiv aufzunehmen: »Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen« (Werke 3, S. 30). Damit hat sich allerdings das Problem der Täuschungsanfälligkeit der Reflexion nunmehr in das Problem des natürlichen Bewußtseins verwandelt, dem gegenüber die Wissenschaft sich als ein »Verkehrtes« darstellt (ibid.).

»indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet« (Spin 43). Täuschung, Blindheit, Schein und Verblendung: es ist klar, daß Jacobi bis hin zum Gang auf dem Kopf – der anders als der Sprung des »Salto mortale« nicht mehr auf die Füße kommt – den vermeintlich äußeren Feind der Aufklärung, den sie machtvoll zu überwältigen glaubt, in Wahrheit in ihr selber und genau in den Mitteln wiederkehren sieht, die der Verblendung eigentlich ein Ende bereiten sollten.

Daß diese Diagnose, die ihrer ganzen Struktur nach die Frontstellung zwischen Aufklärung und Gegen-Aufklärung zugunsten der Überlegung überwindet, daß eine nicht in das Blendwerk ihrer eigenen Schlüsse sich verstrickende *andere* Aufklärung das »größeste Verdienst des Forschers« darin zu sehen hat, »Daseyn zu *enthüllen*, und zu *offenbaren*« (Spin 42; Herv. v. Verf.): daß diese Diagnose mit dem in der *Beilage VII* formulierten Befund in direktem Zusammenhang steht, macht Jacobi durch seinen ausdrücklichen Vorverweis selber deutlich (Spin 42, Anm.). Allerdings wird hier nun nicht ein schon Bekanntes einfach nur wiederholt. Mit dem »großen Schritt vorwärts« einer Grundlagenverständigung weitet sich vielmehr zum einen der Horizont des Problems, wodurch die Auseinandersetzung zugleich an Schärfe gewinnt. Denn in dem Maße, wie die »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« die Suggestion zunächst selber erzeugt, als führe die bereits in den »frühesten Bedürfnissen« entspringende Historiogenese der Rationalität tatsächlich unverdrossen vom Irrtum zur Wahrheit, konfrontiert der perspektivisch gewendete Blick auf das eigentümliche Phänomen einer rationalen Verblendung dann um so drastischer damit, die Geschichte überhaupt sich zwischen Irrtümern bewegen zu sehen. Der zu enthüllende »*Ort des Wahren*« (II, 322) findet sich folglich weder am Anfang noch am Ende, sondern auf intrikate Weise zwischen den Zeilen und schließlich jenseits dieser linearen Geschichte.

Zum anderen aber, und das ist nun für den folgenden Gedankengang entscheidend, wird das Problem des rational erzeugten Scheins in der *Beilage VII* sehr präzise fokussiert. Während nämlich die Täuschung selber in der Täuschung einer Metaphysik besteht, die sich im wahrsten Sinne einbildet, die Welt-Geburt des Verstandes metaphysisch verabsolutieren und somit das »Dasein endlicher und sukzessiver Dinge« im Ganzen erklären zu können, wird ihre Wurzel überdies in einem »Mißverstande« ausgemacht, »der allemal *gesucht* und *künstlich* hervorgebracht werden muß, wenn man die *Möglichkeit* des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine Art erklären will« (Spin XV). Die Verblendung der Metaphysik beruht ihrerseits auf einem Mißverstand: gemeint damit ist die *Vermischung von Grund und Ursache*. Womit die strukturelle Parallele förmlich ins Auge springt: wenn sich die Historiogenese der Rationalität entgegen der anfänglichen Suggestion nicht vom »Asyl der Unwissenheit« zur Wahrheit, sondern vom präreflexiven Irrtum der »rohen Völker« zum reflektierten Irrtum moderner Metaphysik bewegt, dann hat man es in beiden Fällen, anstatt mit einer unzweideutig »reinen« Figur,

vielmehr mit einer *Vermischung*, allerdings in je anderen Mischungsverhältnissen zu tun. Wie auch anders, wo es insgesamt nicht um ein planes Entweder – Oder, sondern um komplizierte Verhältnisse geht.

*

Zu dieser im folgenden zu bedenkenden Kompliziertheit gehört es nun aber auch, daß Jacobi im Fokus des »Mißverstands« von Grund und Ursache – der in der späten *Einleitung* rückblickend benannten Intention, von jeher »wider die Möglichkeit einer Metaphysik aus bloßer Logik gestritten« zu haben (II, 31, Anm.) – nicht nur das Paradigma der Metaphysik Spinozas einer kritischen Prüfung unterzieht. Kritisch geprüft und verworfen wird vielmehr auch die »entgegen gesetzte Theorie« (Spin XX), die alternative Metaphysik der »Scholastiker« (Spin 410), um schließlich diese Prüfung metaphysischer Täuschung im Fokus von Grund und Ursache insgesamt auch noch mit der *Metaphysikkritik Kants* zu konfrontieren. Gewiß fällt auf, daß der Name Kants in der *Beilage VII* kein einziges Mal ausdrücklich genannt wird. Hinsichtlich seiner Präsenz besagt dies allerdings nicht das mindeste. Im Gegenteil: im Gefolge des Perspektivenwechsels kann man sich tatsächlich nur noch dann durch den Text voranbewegen, wenn man ihm die Überlegungen Kants zur *Dialektik der reinen Vernunft* als implizite Textfolie zugrundelegt und bei jedem Schritt damit rechnet, daß Jacobi, indem er die Täuschung der Metaphysik kritisiert, im selben Augenblick auch die dialektische »*Logik* des *Scheins*« kritisiert[3], mit der Kant seinerseits die Täuschung der Metaphysik über sich selbst aufzuklären sucht.[4]

Die Kritik der Metaphysik als Kritik auch der kritischen Metaphysikkritik[5]: worauf es hier ankommt, signalisiert Jacobi bereits in der Vorrede der *Spinozabriefe*, wo in der Ankündigungsskizze der *Beilage VII* zwar noch nicht explizit von den Schlüsselbegriffen von Grund und Ursache, wohl aber nachdrücklich hervorgehoben von einem »*gesuchten*« und »*künstlich* hervorgebrachten« Mißverstand die Rede ist. Die Differenz liegt damit unmittelbar auf der Hand, insofern Kant den »Punkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst«[6] für *natürlich* hält. »Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen,

[3] *KrV*, B 349.

[4] Daß Jacobi dabei nicht durch Kant allererst auf den Gedanken der »Täuschung« kommt, zeigt umgekehrt das Gespräch mit Lessing, das 1780, also noch vor Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* stattfindet.

[5] Vgl. dazu auch den Brief Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798: »O guter Jacobi, wie leicht rettete ich mich durch alle kritische und Fichtische Strudel bloß mit Ihrem Ruder! Schon die einzige VIIte Beilage in Ihrem ewigen Spinoza ist die Rechtfertigung, der Inbegriff, die Auflösung und das Gegengift der ganzen Kantischen Vernunft-Critik.« (in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 272, S. 263f.)

[6] *KrV*, A XII.

selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt«[7].

Daß es gegen den Anschein täuschungsimmuner Rationalität ihre metaphysische Verblendung aufzudecken gilt: mit diesem vernunftkritischen Anliegen Kants stimmt dasjenige Jacobis grundsätzlich überein. Und in diesem Sinne sieht man sich auch noch in den *Göttlichen Dingen* auf »Kants richtige Bemerkung« verwiesen, wonach die Misere der Metaphysik darin besteht, »das Unbedingte nur als einen Widerspruch denken« zu können (III, 454). Aber damit ist die Sache nicht erschöpft. Die entscheidende und die Positionen Kants und Jacobis definitiv voneinander trennende Frage ist vielmehr die, ob man es hier mit einer *natürlichen* oder *künstlichen* Verblendung zu tun hat: mit natürlichen »Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen« kann[8], oder mit dem künstlichen Mißverstand von Grund und Ursache, den gerade die »Philosophen von der ersten Größe« förmlich suchen. Anders gefragt: »Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas *unvernünftiges* unternimmt. Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?«[9]

Natürlich oder künstlich: daß es nicht beliebig ist, sondern im Gegenteil entscheidende Konsequenzen hat, worauf man den Mißverstand der Metaphysik zurückführt, zeigt diese dann im Zentrum der *Beilage VII* aufgeworfene und – mit den Überlegungen Kants im Ohr in der Tat – »etwas sonderbar« klingende Frage zur Genüge. Denn indem ihr die »noch sonderbarer klingende« Frage nach den Besitzverhältnissen der Vernunft auf dem Fuße folgt, *ent-springt* damit auch diejenige Distinktion, »auf der im Grunde meine ganze Philosophie beruht«: die Distinktion also zwischen einer adjektiven und einer substantiven Vernunft, zwischen der instrumentellen Rationalität des Verstandes und der Hinsicht einer *genuinen* Vernunft, die in der Fassung Jacobis nun so wenig »natürlich und unvermeidlich« »mit sich selbst im Mißverstande« liegt, wie sie vielmehr genau umgekehrt in dem Maße zum Vorschein kommt, wie der – künstliche – Mißverstand der Metaphysik aufgedeckt ist. Mit anderen Worten: was Jacobi mit dem »großen Schritt vorwärts« der *Beilage VII* hinfort in einem emphatischen Sinne »Vernunft«

[7] Ibid., B 354.

[8] Ibid., B 397.

[9] Vgl. kontrastierend zur Abwehr jeglicher »Schuld« von vornherein den Auftakt der ersten Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld«. (*KrV*, A VII)

nennt, wird in direktem, wenn auch implizit verhandelten *Kontrast zum Vernunftverständnis Kants gewonnen*, und genau das ist auch gemeint, wenn noch in der späten *Einleitung* die »mir eigenthümliche, mit Kant mich veruneinigende *qualitative* Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand« hervorgehoben wird (II, 25). In der Rede vom *Unbedingten*, die Jacobi von Kant übernimmt, um ihr zugleich einen völlig anderen Sinn zu geben, wird sich diese qualitative Differenz im weiteren manifestieren.

Zunächst aber gilt es noch eine weitere wesentliche Konsequenz ins Auge zu fassen, die Jacobi zwar erst im Resümee der *Beilage VII* ausdrücklich benennt, die aber dem Aufbau seiner Argumentation von vornherein zugrundeliegt. In Kontrast und heimlicher Verbindung zur »etwas sonderbar« klingenden Frage nach dem Verschulden metaphysischen Mißverstands ist hier von einer anderen Frage die Rede. Von der Frage nämlich: »Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe«, die sich klarerweise auf Kants erste Antinomie bezieht, und von der Jacobi bemerkt, daß es sich dabei um »eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage« handelt; »eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist« (Spin 432f.). Was damit in den Blick gerät, ist offenkundig der von Kant beschworene »Kampfplatz der Metaphysik«, der sich aus der Perspektive eines »künstlichen« Mißverstands betrachtet nun aber entsprechend anders ausnimmt. Es verhält sich mithin nicht so, als hätte man aus demselben und nur in unterschiedlicher Form formulierten Befund metaphysischen Widerspruchs dann lediglich andere Schlüsse hinsichtlich des Vernunftverständnisses zu ziehen. Tangiert ist vielmehr von Anfang an die keineswegs »natürliche« Voraussetzung des metaphysikkritischen Unternehmens selber, die Frage also, welche Positionen hier eigentlich und auf welche Weise im Streite miteinander liegen.

Die Kritik der Metaphysik als Kritik auch der kritischen Metaphysikkritik: anders ist dem Gedankengang Jacobis im Anschluß an den Perspektivenwechsel nicht beizukommen. Und wenn davon allem voran, also noch vor der im Sprung schließlich zu gewinnenden und dann gleichermaßen gegen Spinoza und gegen Kant zu formulierenden Position der »Unphilosophie«, der »Kampfplatz der Metaphysik« selber betroffen ist, dann ist damit der Übergang zur Auseinandersetzung mit Spinoza unmittelbar gebahnt. Denn die von Kant diskutierte Frage, »ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe«, als Textfolie sichtbar zu machen und zugleich »von unserer Seite« unmißverständlich zurückzuweisen, heißt mit aller Deutlichkeit zu betonen, daß diese Problemstellung metaphysischen Streits zur Verhandlung *Spinozas* eo ipso nicht paßt. Wie könnte sie aber auch eigentlich passen?

Was immer es mit der den Perspektivenwechsel einleitenden These Jacobis genauer auf sich haben wird, derzufolge eine »natürliche Erklärung des Daseins endlicher und sukzessiver Dinge« nach Spinozas »neuer Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre« zu realisieren sei: daß man in der Tat in beträchtliche Schwierigkeiten gerät, sollte man in Kants Antinomien eine Position wie die Spinozas überhaupt unterbringen, fällt ohnedies auf. Wobei es offenkundig das metaphysische Konzept der *causa immanens* ist, das hier einer eindeutigen Zuordnung in die Quere kommt: gehörig fassen läßt es sich nämlich weder in Gestalt der »Thesis«, dem von Kant so genannten »*Dogmatism* der reinen Vernunft«, noch aber auch in Gestalt der »Antithesis«, dem »Principium des reinen *Empirismus*«[10]. Denn wenn Gott als die immanente Ursache der Welt zu denken ist, dann schließt dieser Gedanke selbstverständlich aus, daß die Welt einen »Anfang« hat. Mit den Worten Jacobis formuliert bildet der radikale Ausschluß »jeden *Übergangs* des Unendlichen zum Endlichen« ja gerade das Spezifikum dieser Position der Immanenz, bei der es sich folglich um die eines »Dogmatismus der reinen Vernunft« nach Kantischer Beschreibung nicht handeln kann. Aber ebensowenig hat sie deshalb etwas mit der entgegengesetzen Position eines »reinen Empirismus« zu tun, indem der Umstand, daß die Welt kraft göttlicher Immanenz »keinen Anfang« hat, nun keineswegs gleichbedeutend damit ist, sie, in der Form eines indefiniten Regresses, »sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums« als »unendlich« anzusehen[11]. Mithin ist Spinoza weder ein »Empiriker« noch ein »Dogmatiker«, jedenfalls nicht nach Art »des berühmten *Wolff*, des größten unter allen dogmatischen Philosophen«[12] – indessen ist er zweifellos ein Metaphysiker: wie steht es aber dann unter solchen Bedingungen um den auf dem »Kampfplatz der Metaphysik« in »endlosen Streitigkeiten« ausgetragenen »Mißverstand« metaphysischer Ambitionen, geschweige denn um seine kritische Auflösung?[13]

Sowie man Spinozas »reine Metaphysik« ins Spiel bringt, gerät die von Kant antinomisch aufgestellte Streitordnung des metaphysischen Diskurses durcheinander: davon geht Jacobi in dem eben skizzierten Sinne von vornherein aus. In eins damit geht er aber auch davon aus, was dann erst im Gefolge seiner Aufgrabung und »öffentlichen Darstellung« der *Ethik* in ihrer »wahren Gestalt, und nach dem notwendigen Zusammenhange ihrer Teile« zunächst der idealistischen Philosophie zur Selbstverständlichkeit wird: daß man diese Metaphysik, nicht aus Gründen doxographischer Berücksichtigung irgendwie vorgekommenen Denkens, sondern aus systematischen Gründen in der Tat ins Spiel bringen *muß*, wenn vom modernen

[10] *KrV*, B 494.
[11] Ibid., B 455.
[12] Ibid., B XXXVI.
[13] Daß Kants Kritik der Metaphysik Spinozas Metaphysik nicht trifft, vermerkt später auch Schelling in seinen *Münchener Vorlesungen*: »Seine Kritik bezieht sich so sehr bloß auf diese [»frühere Metaphysik«], daß man wohl sieht, es ist ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieser eine andere geben könnte. Ja sogar nur auf eine bestimmte Form dieser Metaphysik bezieht sich Kants Kritik, auf *die* nämlich, welche sie zufällig gerade zur Zeit seiner Jugend durch Christian Wolff, und noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der besten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den subjektiven Rationalismus jener Metaphysik hinausgeht. Insofern ist seine Kritik von keiner Anwendung z.B. auf Spinozismus.« (SW X, S. 85f.)

Inbegriff einer konsequent rationalen Philosophie die Rede sein und ein adäquates Verhältnis zu ihrem Unterfangen gewonnen werden soll. Angesichts der ganz anders orientierten Metaphysikkritik Kants auf die paradigmatische Orientierung an Spinoza zu verzichten, scheidet somit nicht nur als schlechterdings unmöglich aus. Vielmehr sieht man gerade in der *Beilage VII* das Gegenteil aufs neue bekräftigt: durch die Voranstellung der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie«, mit der Jacobi über die frühere Aufgrabung des Subtexts der *Ethik* hinaus um so nachdrücklicher darauf verweist, daß kein Weg und schon gar nicht der nachgezeichnete Weg einer historiogenetisch zu sich selbst kommenden und die Logik ihrer Weltkonstruktion schließlich konsequent metaphysisch verabsolutierenden Rationalität an Spinoza und seiner »großen philosophischen Tat« vorbeiführt.

Aber deshalb muß man nun umgekehrt an den Überlegungen Kants auch nicht schlicht vorbeisehen. Die »natürlichen« Antinomien der reinen Vernunft dem eigenen Gedankengang als Folie zugrundezulegen, um sie im selben Augenblick als unpassend zu kritisieren, heißt vielmehr, das, was im wahrsten Sinne prinzipiell nicht paßt, der durch Spinozas Konzept der causa immanens formulierten Lage nun gleichsam anzupassen. Mit der Folge, daß man es jetzt erstens mit einem Streit nicht zwischen – Wolffschem – »Dogmatismus« und »Empirismus«, sondern zwischen den konkurrierenden und zweifellos fundamentalen Metaphysikmodellen Spinozas und der »Scholastiker« zu tun hat, und damit zweitens mit Modellen, die, indem sie sich untereinander widersprechen, sich überdies und vor allem als *in sich selbst widersprüchlich* präsentieren, um genau insofern dann drittens schließlich auf den »Mißverstand« zu verweisen, der beiden gleichermaßen eigentümlich ist: auf die »künstliche« Vermischung von Grund und Ursache, der – anstelle einer naturgemäß mit sich selbst entzweiten *reinen Vernunft* – ein Herrschaftsverhältnis entspricht, in dem die instrumentelle Vernunft, die »der Mensch hat«, die Vernunft, die »den Menschen hat«, ihren metaphysisch verabsolutierten Rationalitätskriterien machtvoll unterwirft.

Was das konkret bedeutet, wird im weiteren zu überlegen sein. Gut zu erkennen ist aber bereits jetzt, daß man die metaphysische Streitlage bis hin zu ihrer »unphilosophischen« Auflösung nicht so verändern kann, wie Jacobi es Kant gegenüber tut, ohne nicht im selben Augenblick auch den *methodischen* Aufriß der Darstellung insgesamt zu verändern und damit allerdings, wie schon anläßlich der Überlegungen zur Topographie des Sprungs gesagt, ein ganz anderes, nämlich genau gegenläufiges *Modell* der Vernunftkritik zu formulieren. Tatsächlich dreht Jacobi im Zuge seiner Argumentation den transzendentalen Argumentationsgang Kants geradenwegs herum, um ihn auf diese Weise in den Gang einer von Anfang an an geschichtlichen Paradigmen und deren konkretem Vernunftgebrauch orientierten Vernunftkritik zu verwandeln. Anstatt also zunächst ein einleitendes Szenario »von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins« und folglich »von der Vernunft überhaupt«[14] zu entwerfen, auf das die einzelnen Figuren der »dialektischen Vernunftschlüsse«[15] dann wie die »reinen« Fälle einer allgemeinen Regel folgen, stellt sich in der *Beilage VII* die Frage nach der Vernunft genau umgekehrt erst dann, nachdem sich zuvor in der konkreten Konfrontation mit den internen Antinomien der beiden Metaphysikmodelle Spinozas und der Scholastiker gezeigt hat, daß hier ein »Mißverstand« vorliegt, der die Verhandlung rationaler Kompetenzen schließlich unabweisbar macht.[16] Unterdessen fehlt nur noch das Stichwort, auf das hin sich dieser Argumentationsgang entfaltet. Was »wir alle so gern erforschen möchten«, aber offenbar nur um den Preis einer konstitutiven Täuschung erforschen können, ist, so heißt es in einer Notiz zur *Beilage VII*, das »*Geheimniß der Zeit*«[17].

*

»Suchest du nicht überall ein Erstes«? (III, 242) Metaphysik hat es nicht mit letzten, sondern mit ersten Fragen zu tun. Auf der Suche nach des Rätsels Lösung, nach dem »Wort«, »durch welches von Ewigkeit her alle Dinge gemacht sind«, verfährt sie prinzipiell, indem sie – anders als die basale »Operation« weltkonstruierender Erklärung – den Rahmen innerweltlicher Verhältnisse übersteigt und im Ganzen befragt: mithin den Versuch unternimmt, wie es in der Vorrede der *Spinozabriefe* und nicht umsonst mit besonderem Augenmerk auf die Modal-

[14] *KrV*, B 355.

[15] Ibid., B 397.

[16] Wie anläßlich der Topographie des Sprungs schon bemerkt, steht Hegel in diesem Punkt Jacobi sehr viel näher, insofern er sich sowohl in der *Phänomenologie* als auch in der *Wissenschaft der Logik* stets und ganz bewußt an der materialen Auseinandersetzung mit geschichtlichen Paradigmen orientiert. Vgl. dazu die aufschlußreiche Kritik an Kant in der Einleitung zur *Enzyklopädie*: »Ein Hauptgesichtspunkt der *kritischen* Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das *Erkenntnisvermögen* selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennenlernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittels desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. – Dieser Gedanke hat so *plausibel* geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes, als es erkennen. Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*.« (Werke 8, § 10, S. 53f.)
Im Blick auf Kants ganz selbstverständliche Orientierung an Wolff ist aber auch festzuhalten, daß offenbar gerade die »reine« Kritik, ohne dies eigens reflektieren zu können, um so mehr den jeweiligen Zufälligkeiten der Historie anheimfällt.

[17] Kladde II, S. 51.

bestimmung heißt, »die *Möglichkeit* des Daseins eines Weltalls auf irgend eine Art erklären« zu wollen. Damit allein ist allerdings noch nicht gesagt, wieso und auf welche Weise sich diese metaphysische »Operation« nun unweigerlich in Widersprüchen verstricken soll. Empfindlich wird dieses Problem erst angesichts dessen, was man unter der Rede vom »Dasein eines Weltalls« tatsächlich zu verstehen hat: nämlich nicht lediglich eine wie immer geartete Entität des Endlichen, sondern das »Dasein endlicher und sukzessiver Dinge«, das »*Daseyn einer successiven* Welt« (Spin 419). Aus der Bedingung seiner Möglichkeit zu erklären ist somit das eigentümliche Dasein einer *zeitlich existierenden* Welt – und dieser Umstand ist es, der die metaphysische »Operation« zu einem in sich widersprüchlichen Unternehmen geraten läßt. Denn zu bewältigen ist er nur um den Preis einer antinomischen Verstrickung von *Ewigem* und *Zeitlichem*, was recht besehen seiner Nicht-Bewältigung gleichkommt. Dies gilt entscheidend für Spinozas »neue Vorstellungsart«, die Metaphysik der *Immanenz*, im Zuge derer er, wie es gleich nach dem Perspektivenwechsel in der *Beilage VII* heißt, »eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eins nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine *ewige Zeit*, eine unendliche Endlichkeit annehmen« mußte (Spin 407). Dies gilt aber auch, und zwar in verstärktem Maße, für die an einem der Welt *transzendenten* Schöpfergott orientierte und insofern prinzipiell alternative Metaphysik der Scholastiker, indem »[m]ehrere Lehrer dieser Schule« ebenfalls aus Gründen rationaler Verständigung, um nämlich »dem undenkbaren Begriffe *einer Schöpfung in der Zeit* [...] auszuweichen, [...] zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht« nahmen (Spin 410). Eine »ewige Zeit« oder eine »Schöpfung von Ewigkeit«: während sich dieser Befund in die von Kant formulierte Antinomie, »ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe«, in der Tat überhaupt nicht fügt, sondern sie vielmehr auf beiden Seiten potenziert, macht er zugleich deutlich, daß beide Modelle metaphysischer Erklärung am *Problem der Zeit* in eklatanter Weise scheitern.

Der Befund gibt zu denken. Zunächst einmal ist klar, daß das »Geheimnis der Zeit« eine ganz entscheidende Rolle im Denken Jacobis spielen muß, wenn es hier nichts geringeres als das Zentrum der Auseinandersetzung bildet. Und insofern ist es auch nicht verwunderlich, bereits im Gespräch mit Lessing auf die – in der zweiten Auflage der *Spinozabriefe* dann mit einem ausdrücklichen Verweis auf die *Beilage VII* versehene – Bemerkung zu stoßen, daß »[i]m Grunde« das, »was wir Folge oder Dauer nennen«, bei Spinoza »bloßer Wahn« sei (Spin 26f.). Eine Bemerkung, der von vornherein, wenn auch ex negativo zu entnehmen ist, daß Jacobi in dem Maße, wie er diesen »Wahn« aus dem Immanenzkonzept der *Ethik* selber stringent resultieren sieht, seinerseits auf der *Wirklichkeit* von »Folge oder Dauer« insistiert. Das ist der zweite Punkt, den man festhalten muß, und dies nicht zuletzt gegen Kierkegaard, der später seinen eigenen Sprung mit der These zu profilieren sucht, daß der Sprung Jacobis »wohl nur der Akt der Subjektivierung bezogen auf die Objektivität Spinozas sein [dürfte], nicht der Übergang vom

Ewigen zum Historischen«[18]. Ein dritter Punkt ist damit zu verknüpfen. Denn wenn es aus der Perspektive Jacobis darauf ankommt, die Dimension des endlichen als Dimension eines zeitlichen Daseins nicht nur philosophisch ernst zu nehmen, sondern in einem emphatischen Sinne auch gegen den metaphysischen Zeitverlust zu retten, dann kommt es nicht weniger darauf an, mit dieser Intention den »Fundamental-Artikel« der *Freiheit* zu verbinden. Wie sich früher schon angedeutet hatte, müssen die Rettung der Freiheit und die Rettung der Zeit in einem wie immer noch zu bestimmenden Zusammenhang stehen – jedenfalls dann, wenn Jacobis Überlegungen im Zentrum ihrer Intentionen und Motive nicht auseinanderbrechen sollen.

Vordringlich zu behandeln aber ist ein vierter Punkt, der die Auseinandersetzung mit Spinoza betrifft. Es ist ja nicht so, als würde Jacobi das »Geheimnis der Zeit« hier gleichsam von außen markieren, was allerdings eine sehr viel weniger komplizierte Debatte zur Folge hätte. Denn dann ginge es lediglich darum, einer Metaphysik, die bekanntlich entschieden und ausdrücklich die Erkenntnisperspektive »sub specie aeternitatis« als einzig adäquat behauptet, die gegenteilige Perspektive »sub specie temporis« radikal entgegenzustellen. Anders gesagt hätte man es dann mit einer Metaphysikkritik zu tun, die so etwas wie einen Spagat von Ewigkeit und Zeit thematisierte und als Alternative auf die jeweiligen Positionen verteilte, nicht aber mit einer Kritik wie der Jacobis, die den »ungereimte[n] Begriff einer *ewigen Zeit*« (Spin 417) als einen »*inneren Widerspruch*« des Konzepts Spinozas selbst diagnostiziert. Die These ist brisant. Das ergibt sich nicht allein aus dem skizzierten Argumentationsgang der *Beilage VII*, wonach man sich offenkundig um die Vermischung von Grund und Ursache schon gar nicht mehr zu kümmern brauchte, wenn das Übel, das in Gestalt dieses Mißverstands an der Wurzel freigelegt werden soll, in Wahrheit gar nicht existiert.

Das ist vielmehr auch dem scharfen Protest zu entnehmen, mit dem Hegel an dieser Stelle die definitive Grenze wohlwollenden Verständnisses signalisiert. Denn nicht genug, daß die Warnung Jacobis vor dem »Unglück«, daß »in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Sukzession verlorengehe«, ohnehin etwas Absurdes und damit größte Ähnlichkeit mit dem »bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache« hat, »die dem zurückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte, – als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge«[19]. Überdies und vor allem ist es die um so absurdere These einer »ewigen

[18] *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Teil, S. 93. Allerdings – und wie immer es sich mit der Genauigkeit von Kierkegaards Lektüre verhalten mag – gilt es zu betonen, daß die Rede von zeitlicher »Folge und Dauer« mit der vom »Historischen« hier nicht einerlei ist, indem Kierkegaard das »Historische« als Historie christlicher Offenbarung der Metaphysik des »Ewigen« kontrastiert. Davon ist nicht nur Jacobis Spinoza-Rekonstruktion, sondern auch seine eigene »unphilosophische« Intention denkbar weit entfernt.

[19] *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 343.

Zeit«, aus der man – anstatt das immerhin »geistreiche« Klingen spekulativer Ideen – nur mehr die schrillen Töne reflexionsphilosophischen »*Galimathisieren[s]*« heraushören kann: »Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird, wie wir gesehen haben, daß in Spinozas Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hineingalimathisiert worden ist.«[20] Im Unterschied also zu Hegel selbst hat Jacobi, »Spinozas Kommentator«[21], schlicht nicht begriffen, worum es vernünftigerweise geht.[22]

Hegels Reaktion zeigt exemplarisch, daß das Insistieren Jacobis auf der Zeit nicht das ist, was seine idealistischen Leser ihrerseits substantiell bewegen kann, was vielmehr erst – und durch Jacobis Insistieren – mit Schellings Spätphilosophie buchstäblich spät zu Bewußtsein kommt.[23] Umgekehrt aber ist es für Jacobis privilegierte Ketzerei nicht weniger bezeichnend, daß er in seiner Replik auf Hegels *Glauben und Wissen* über diesen Diskussionspunkt der *Ethik* keinerlei Wort verliert, sondern stattdessen die Wiederholung derselben Problemlage an Schellings Natur- und Identitätsphilosophie in concreto demonstriert, um schließlich auch noch in einer umfangreichen, die inzwischen konstatierte Lage eines idealistisch »verklärten« Spinoza implizit mitreflektierenden Anmerkung zur späteren Werkausgabe der *Beilage VII* die ursprüngliche Diagnose einer »*ewigen Zeitlichkeit*« (IV/2, 138, Anm.) von neuem zu bekräftigen. Was ist damit gemeint?

*

[20] Ibid., S. 364.

[21] Ibid., S. 343.

[22] Das findet Feuerbach im übrigen auch. Denn obwohl er in seiner 1833 erstmals erschienenen *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* eingangs vermerkt, daß Jacobi »bekanntlich« eine »von den frühern rohen Mißverständnissen gereinigte, in mehrfacher Hinsicht treffliche Darstellung von Sp[inoza] gab« (Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Band 2, Berlin 1984, S. 385), schließt er sich in diesem Punkt der Kritik Hegels vorbehaltlos an (ibid., S. 422, Anm.), wie seine Erörterung Spinozas überhaupt der Linie Hegels verpflichtet ist. Eine Distanzierung von Spinoza und implizit auch von Hegel findet sich erst in den »Kritischen Schlußbemerkungen von 1847«, wo mit der Kritik am »Egoismus der Vernunft« (ibid., S. 456, Anm.) auch das Problem von Ewigkeit und Zeit in ein neues Licht rückt.

[23] In den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* ist eine Ahnung der Sache allerdings nicht zu übersehen. Im Rahmen seiner späteren Unterscheidung zwischen »*logischer* und *geschichtlicher* Philosophie«, derzufolge »jene logischen oder Vernunftsysteme die Zeit zur Ewigkeit machen müßen«, heißt es dann in Schellings erster Münchener Vorlesung: »Die Zeit ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie«. (*System der Weltalter*, hg. v. S. Peetz, Frankfurt/M. 2. erw. Aufl. 1998, S. 12, 14, 16) Vgl. dazu Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt/M. 1996, wo der Jacobische Hintergrund der Sache jedoch unterbelichtet bleibt.

Zweifellos ist nicht gemeint, daß sich der »ungereimte« Begriff einer »ewigen Zeit« in der *Ethik* irgendwo fände. Vielmehr hat man es mit einem polemisch intendierten Begriff zu tun, den Spinoza selbst, wie Jacobi, der Kritik Hegels gleichsam zuvorkommend, im Blick auf Spinozas 12. Brief sofort vermerkt, als ein bloßes Produkt »unserer Imagination« (Spin 407), als ein inadäquates Verständnis dessen also, worum es eigentlich geht, zurückweisen würde, um demgegenüber »durch Gleichnisse aus der Mathematik« (ibid.) darauf aufmerksam zu machen, wie man die Sache adäquaterweise zu begreifen hat. Ein abschreckendes Argument, das den, der in der *Ethik* auf Ungereimtheiten zu stoßen glaubt, seiner imaginären Befangenheit und damit einer drastischen Unterbietung des Problemniveaus überführt, von dem sich Jacobi jedoch – wohl nicht zuletzt auch aufgrund seiner eigenen mathematischen Ausbildung in Genf – keineswegs beeindrucken läßt. »Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ« (ibid.). Gerade dann also, wenn man Spinozas Aufforderung folgend »unsere Imagination« verläßt und das Feld der mathematischen »Gleichnisse« betritt, entpuppt sich mit dem eigentümlichen Trug der *geometrischen* Imagination der ganze Trug der Sache selbst. Welcher Sache?

Um Jacobis Überlegungen auf die Spur zu kommen, sind einige Schritte zu tun, die sich der notorisch verdichteten und dabei früher Gesagtes überall voraussetzenden Problemlage nicht frontal, sondern von rückwärts her nähern. Der erste Schritt besteht darin, an die beiden Aufgrabungsgänge der *Ethik* zu erinnern, mit der die »weit genug zurück« getriebene Verständigung über Spinoza nicht von ungefähr beginnt. Denn vor ihrem Hintergrund ist klar, daß das Problem der Zeit als Indikator metaphysischer Täuschung nicht jetzt allererst aufkommt, sondern in dem Maße *akut* wird, wie es sich längst von langer Hand her angebahnt hatte, indem es die Aufgrabung sowohl des Subtexts wie des Kontexts der *Ethik* wie eine Klammer zusammenhielt. Vom »Werden«, dem ein »Sein, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen muß«, über die ursprüngliche, in den »frühesten Bedürfnissen« verankerte Version der Nachforschung nach dem »Beständigen« im »Unbeständigen« bis hin zu dem dann als »Grundsatz des Unbedingten« in den *Göttlichen Dingen* resümierten Satz, wonach »alles Werden nothwendig voraussetze ein Seyn oder *Seyendes*, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes *Absolutes*« (III, 403f.): überall wird hier – gleichsam als eine Dechiffrierungsregel metaphysischer Motive und Problemstellungen – allem voran betont, daß Metaphysik zum einen, auch wenn es anders scheint, keineswegs unmittelbar »wie aus der Pistole geschossen« mit dem Absoluten selber, dem »Sein oder Seienden« einsetzt, sondern die Frage danach allererst in der Konfrontation mit Endlichem gewinnt, und dabei zum andern mit Endlichem konfrontiert ist, das sich als solches eo ipso als »Werden«, als Faktum zeitlicher Existenz darstellt. Anders gesagt: wenn es sich Jacobis Überzeugung zufolge so verhält, daß jeglicher metaphysischer Erklärungsversuch am Problem der Zeit schließlich scheitert, dann scheitert er justament an dem Problem, an dem er

ursprünglich und im wahrsten Sinne seinen Anstoß nahm. Noch einmal anders gewendet heißt das, daß die Aporien der Metaphysik offenkundig vermeidbar wären, wenn sie es irgendwie mit »Gott und der Welt«, dabei aber nicht mit dem irritierenden Ausgangsproblem des »Veränderlichen und somit Zeitlichen« zu tun haben könnte. Indessen wäre damit genau deshalb nichts gewonnen, weil es so etwas wie Metaphysik dann eben auch von vornherein erst gar nicht geben würde. Daß es sie allerdings auch nicht geben würde, wenn sich die ursprüngliche Erfahrung des Zeitlichen mit dem Erfahrungszusammenhang des Handelns nicht genuin verschränkte, davon wird angesichts des »Erfahrungsbegriffs« der Ursache noch die Rede sein.

»Von dem Daseyn einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen« (IV/1, XXXV): es ist wichtig, diesen noch ganz zuletzt in Anschlag gebrachten Grundgedanken Jacobis für alles weitere festzuhalten, insofern er eben nicht allein für die alternative Verfassung der »Unphilosophie«, sondern zunächst einmal genauso auch für die der »Allein-Philosophie« gilt. Zwar ist hinsichtlich der spezifischen Signatur dieser Philosophie ihr prinzipiell orientierter Charakter zweifellos entscheidend, mit dem sich das komplexitätsreduzierende Interesse der Rationalität, an die Stelle des unverständlichen »Chaos« eine verständliche »Vernunftwelt« zu setzen, zum »allein-philosophischen« Unternehmen einer *apriorischen* Weltkonstruktion konsequent aufgipfelt. Eben das, die prinzipielle *Ergründung* der Möglichkeitsbedingungen der Welt überhaupt und ihre daraus folgende konstruktiv genetische *Begründung*, macht ja die »Erfinder apriorischer Systeme« zu Erfindern von »Philosophieen wahrhaft aus Einem Stück«: zu Erfindern einer »Metaphysik aus bloßer Logik«. Aber damit ist doch keineswegs gesagt, daß dieses erfinderische Unternehmen demgemäß für schlechthin voraussetzungslos zu halten wäre. Vielmehr schließt gerade der Gedanke einer apriorischen Erfindung – und somit auch die Vergewisserung eines voraussetzungslosen Anfangs – den Umstand ein, daß zunächst einmal etwas *gefunden* sein muß, was die Begründungsanstrengung der Erfinder überhaupt stimuliert und sich dann auch im Rahmen ihrer Konstruktionen reflexhaft widerspiegelt. Daß diese Spiegelung schließlich ganz erhebliche Verzerrungen aufweist, ist das Problem metaphysischer Täuschung, die sich ihrerseits als solche nicht durchschaut, sondern beim Blick in ihren eigenen Zerrspiegel die wahre Gestalt der Dinge zu erblicken glaubt. Aber noch in diesem Anspruch verrät sich der Impuls, anstatt irgendwelcher buchstäblich erfundener Entitäten, vielmehr das zu konstruieren und insofern rational zu erschließen, was als »Dasein einer vorhandenen wirklichen Welt« zunächst vorausgesetzt ist.

In diesem Sinne muß man hier zusammenhalten, was sich auf Anhieb, unter weniger komplizierten Verhältnissen, zu widersprechen scheint: nämlich die Signatur einer *Metaphysik aus bloßer Logik* mit dem – im apriorischen Auftakt lediglich verdeckten – Umstand, daß alle *Metaphysik aus Erfahrung* entspringt. Daß ohne diesen Zusammenhalt gerade auch die »reine Metaphysik« Spinozas nicht zu entziffern wäre, macht Jacobi in seiner Darstellung der *Ethik*, der eigentlich

entscheidenden, auf das zeitliche »Werden« bezogenen Frage nach den unendlichen und endlichen Modi, den »einzelnen Dingen«, noch voraus, an Spinozas Theorie der göttlichen Attribute deutlich. Einerseits ist hier die Hinsicht eines *a priori* zu beachten: »Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definierte und demonstrierte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen« (Spin 190f., Anm.). Andererseits aber gewinnt die Sache allererst im Hinblick auf ein zu begründendes *a posteriori* ihre konkrete, sachhaltige Struktur: »Nun aber fanden sich im Menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken« (ibid., S. 191, Anm.). Relevant für das Unternehmen einer »natürlichen« Welterklärung, das, wie Jacobi dann in der *Beilage VII* vorführt, vor allem im entzauberten Kontext zeitgenössischer Mechanismustheorien steht, ist letztlich allein diese Perspektive, die aus dem mit den differenzierten Phänomenen von Geist und Körper vertrauten »menschlichen Begriffe« in die Bestimmung der göttlichen Attribute eingeblendet wird.[24]

Im übrigen ist es bemerkenswert zu sehen, daß dieser aufgrabende Ansatz Jacobis, Spinozas »System aus Einem Stück« aus der Verschränkung von Erfahrung und Logik zu entziffern, in den späteren Spinoza-Darstellungen Hegels und Schellings eine eigentümliche Bestätigung findet. Eigentümlich insofern, als hier nun gerade als eklatantes Defizit der wissenschaftlichen Konstruktion moniert wird, daß Spinoza seine Bestimmungen mit »vorgefunden[en]« Versatzstücken aus der Erfahrung unterlegt, anstatt sie konsequent systematisch zu »deduzieren«[25]: ein Defizit, dessen Behebung folglich die eigene Leistung idealistischen Denkens darstellt, das die Substanz als Subjekt zu explizieren versteht. Auf diese von Hegel und dem späteren Schelling allerdings je unterschiedlich interpretierte »Verklärung« Spinozas wird noch zurückzukommen sein. Indessen ist jetzt schon

---

[24] Hinsichtlich dieses Problems der Attribute bei Spinoza als Problem der »*Vereinigung* seines a priori und a posteriori« (Spin 192, Anm.), aber auch im Blick auf die Frage nach Ruhe und Bewegung, verweist Jacobi hier im übrigen auf den Briefwechsel zwischen Spinoza und Tschirnhaus, der Spinoza mit den wirklich brisanten Fragen konfrontierte: was nicht nur Jacobis umfängliche Orientierung, sondern auch seine zielsichere Identifizierung philosophischer Problemlagen verrät (Spin 192f., Anm.). Insofern Bartuschat die *Ethik* »nicht als ein einem Monismus der Substanz verpflichtetes deduktives System« versteht, sondern durch einen »Perspektiven-Dualismus« mit »einem doppelten Ausgangspunkt« gekennzeichnet und durch den »Grundgedanke[n]« einer »durchgängigen Rationalität der Welt« zusammengehalten sieht (*Spinozas Theorie des Menschen*, S. X), ergeben sich dem Ansatz nach, wenn auch nicht in den Konsequenzen, manche Parallelen zur Erörterung Jacobis. So etwa hinsichtlich der Bestimmung der Attribute, wonach es »die Differenz zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen« ist, die die »Differenzierung im Wesen Gottes«, soll er deren »Erklärungsprinzip« sein, erforderlich macht (ibid., S. 38).

[25] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, S. 166; vgl. Schelling, *Münchener Vorlesungen*, SW X, S. 38ff.

klar, daß das Problem, das Jacobi seinerseits von Anfang an im Auge hat, sich im Zuge dieser forcierten Systemkonstruktion nur entschieden verschärfen kann. Denn ganz abgesehen davon, daß auch ein Konzept wie Hegels *Wissenschaft der Logik* als der »*Darstellung Gottes*«, »*wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*«[26], voraussetzt, daß längst »erschaffen« ist, was hier in seinen Möglichkeitsbedingungen konstruktiv begriffen werden soll: ganz abgesehen davon also besagt Jacobis These, daß die *Metaphysik aus bloßer Logik* ursprünglich eine *Metaphysik aus Erfahrung* ist, ja eben nicht, daß der Gehalt der Erfahrung die Prozedur seiner Konstruktion unverändert überstünde, am Ende also als derselbe lediglich verständlicher geworden wäre. Sie besagt im Gegenteil, daß die sich metaphysisch verabsolutierende Erklärung das, was sie zu erklären unternimmt, nicht so sehr erklärt, als vielmehr scharfsinnigerweise im Erklären wegerklärt. Mit den pointierten Worten aus dem *Brief an Fichte* formuliert: »der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er – Sache in blose Gestalt verwandelnd – *Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*« (III, 20).[27]

[26] Werke 5, S. 44.

[27] Wenn der »mit Kant gleichzeitige Reformator in der Philosophie, Jacobi,« mich »auch nur über diesen Punct verstehen wollte«, so heißt es dann in Fichtes, im Anschluß an Jacobis Brief und dessen »Nihilismus«-Vorwurf verfaßtem *Sonnenklaren Bericht*, so würde er »wenig Klage mehr über mein System erheben« (Werke II, S. 334). Der »Punkt« ist Fichtes »öffentlich[e]« Erklärung, »dass es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sey der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst« (ibid., S. 333). Daß aber eben das noch nicht der »Punkt« ist, der zu Jacobis »Klage« führt, zeigt sich dann im Fortgang des »Versuchs, die Leser zum Verstehen zu zwingen«, der das Verhältnis der Wissenschaftslehre zum »Leben« bestimmt: gewiß sei sie selbst nicht »Lebensphilosophie«, »indem ihr dazu das Lebendige und Andringende der Erfahrung fehlt«, indes, so Fichte weiter, »giebt sie doch »ein *vollständiges Bild* derselben« (ibid., S. 408, Herv. v. Verf.). Ohne nun ihrerseits »Lebensphilosophie« zu sein – womit Fichte die späteren lebensphilosophischen Deutungen Jacobis offenbar präludiert –, galt und gilt Jacobis Kritik genau dieser Behauptung eines »vollständigen Bildes«.
Eine ähnliche und ebenfalls an die Adresse Jacobis formulierte Denkbewegung findet sich später in Hegels Einleitung in die *Enzyklopädie*, wo der zugestandene »*Ausgangspunkt*« der »*Erfahrung*« zur »Erhebung« in die »in sich vermittelte *Unmittelbarkeit* des Denkens (das *Apriorische*)« führt, um sodann an den »empirischen Wissenschaften« den »Reiz« zu gewinnen, der das Denken vor dem Vorwurf des »*Formalismus*« bewahrt und zur »*Entwicklung von sich aus*« treibt. Das Ergebnis ist, daß die »Tatsache«, anstatt lediglich im »Vorfinden« beglaubigt zu sein, »zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde« (Werke 8, § 12). Erst dann ist sie begriffen: der Voraussetzung Hegels gemäß heißt das, daß *derselbe* »Inhalt« lediglich in eine andere »Form« übersetzt (ibid., § 3), in ihr also »*erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird« (ibid., § 5) – eine aus Jacobis Sicht systematische Selbsttäuschung.

Was das bedeutet, konkretisiert sich in einem zweiten Schritt, mit dem man im Ausgang von der Zeit zwar immer noch nicht bei der »ewigen Zeit«, dafür aber um so drastischer bei der von allen Zeitbestimmungen grundsätzlich bereinigten *Ewigkeit* selber ist. Denn weit davon entfernt, daß die Ewigkeit, die, wie Spinoza – den Punkt des Abstoßes gerade noch in seiner Negation präsentierend – gleich zu Beginn der *Ethik* einschärft, durch »Dauer oder Zeit« nicht erklärt werden kann[28], allein der »ipsa existentia« der göttlichen Substanz und ihren Attributen zukäme, muß sie im Horizont der Immanenz vielmehr notwendigerweise allem zukommen, was die Substanz als Natura naturans ihrerseits begründet. Mithin auch der Natura naturata der unendlichen und endlichen Modi, den »einzelnen Dingen« also, die, wie Jacobi dementsprechend in seiner Darstellung der *Ethik* notiert, »aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche [...] Weise [entspringen]« (Spin 203). Ein Befund, der dann im Rekurs auf den zentralen Lehrsatz 16 des ersten Buchs der *Ethik* in der Beilage VI mit den Worten wiederholt wird, daß in Spinozas »Systeme [...] die Individua oder einzelnen Dinge eben so ewig [sind], als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt« (Spin 366). Daß das nicht alles ist, was es über die einzelnen Dinge zu sagen gibt, daß sie also, wie es kurz darauf in der *Beilage VII* heißt, »*nicht allein* dem Ursprunge nach von Ewigkeit her« sind (Spin 409, Herv. v. Verf.), wird sich zeigen. Zunächst jedoch kommt man um die Feststellung nicht herum, daß in dem Maße, wie das Konzept der Immanenz dem »uralten«, aber mit »äußerster Strenge« durchgeführten a nihilo nihil fit gemäß das Problem des »Werdens« im Binnenverhältnis zwischen Substanz und Modus rationalisiert, zwar nicht die »einzelnen Dinge« verschwinden, so als hätte man es mit dem Monismus eines unterschiedslosen Einen zu tun, wohl aber von ihrer zeitlichen Existenz *unmittelbar*, wie Jacobi völlig treffend vermerkt[29], keine Rede mehr sein kann. Dasjenige »Dasein«, das im »Sein« immanent begründet ist, ist eo ipso »ewige[s] Daseyn« (Spin 203). Es ist das Dasein, von dem Spinoza seinerseits im Blick auf Lehrsatz 16 sagt, daß es als die »ipsa natura existentiae« den einzelnen Dingen insofern zukommt, als sie »in Gott«[30] oder »in den Attributen Gottes« enthalten sind[31]: das Dasein der Dinge, insofern sie in Gott als »verae seu reales«[32], als »entia realia« zu begreifen sind[33]. Wenn dem aber so ist, dann leuchtet die Konsequenz, die Jacobi daraus zieht, vollkommen ein, nämlich diesem unmittelbaren Verhältnis mit seinen durchweg ewigen Implikationen die zentrale Bestimmung der Immanenz zuzuordnen, von der früher schon die Rede war: die Selbigkeit von causa sui und causa rerum. Es sind

[28] *Ethik* I, def. 8.

[29] vgl. *Ethik* I, prop. 28, scholium.

[30] *Ethik* II, prop. 45, scholium.

[31] Ibid. II, prop. 8.

[32] Ibid. V, prop. 29, scholium.

[33] Ibid. V, prop. 30.

die »*unmittelbaren* Affektionen oder Beschaffenheiten«, die »*mit Gott gleich ewig und unendlich*« sind: »*ihre Ursache*« ist er »*auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist*« (Spin 203)[34].

Daß die rationale Weltgeburt der »reinen Metaphysik« hier ganz bei sich und ihren internen Konstruktionsbedingungen ist, springt in die Augen. Im Vorgriff auf die Bestimmungen von Grund und Ursache könnte man in der Tat sagen, daß man es hier nicht so sehr mit einer *causa* immanens als vielmehr mit einer *ratio* immanens, der »reinen« Logik von Grund und Folge also zu tun hat, deren Immanenz sich allerdings von selbst versteht und insofern den ausdrücklichen Zusatz als nur mehr tautologisch erübrigt. Was es aber hieße, wenn Spinoza diesem Verhältnis interner Begründung nichts weiter hinzugefügt hätte, kann man sich leicht verdeutlichen: »jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen« radikal auszuschließen und durch ein übergangsloses Binnenverhältnis zu ersetzen, hieße dann nämlich nichts anderes als allein und ausschließlich zu behaupten, daß alles Endliche ewig ist. Daß unter solchen Umständen bereits jegliche Rede von der Zeit, geschweige denn der Einwand einer »ewigen Zeit«, von vornherein gegenstandslos wäre, ist klar. Klar ist aber auch, warum es die *Ethik* bei diesem rein rationalen Verhältnis zwischen Gott und den Dingen tatsächlich nicht bewenden läßt, wie bereits die in Anspruch genommene Rede von einer »causa« von Anfang an signalisiert. Denn mit der ausschließlichen Behauptung, daß alles Endliche ewig ist, hätte sie zwar eine theorieintern völlig stringente, jeden »inneren Widerspruch« vermeidende Konsequenz aufgezeigt. In eins damit aber hätte sie das Faktum des Endlichen nicht etwa bewältigt, sondern schlicht über es hinweggesehen. Einer solchen Philosophie aber würde man »lachen«, die »von der wirklichen Welt gar nichts wüßte«[35].

Tatsächlich befindet man sich hier, auf der Ebene der in Gott ewig existierenden »entia realia«, in einer Welt der *Wesen*, einer Welt *essentieller Existenz*, von der es jedoch eine Welt *existentieller Existenz* in dem Maße zu unterscheiden gilt, wie der grundlegenden Distinktion zwischen Wesen und Existenz gemäß das Charakteristikum der Modi darin besteht, anders als die Substanz nicht causa sui zu sein, in ihrem Wesen also die Existenz nicht notwendigerweise einzuschließen.[36] »Darum können wir sie auch, wenn sie gleich existieren, doch als nicht existierend denken«, woraus hervorgeht, »daß wir die Existenz der Substanz durchaus verschieden von der Existenz der Modi denken. Daher kommt der *Unterschied von Ewigkeit und Dauer.*«[37] Demnach ist das Endliche keineswegs ausschließlicherweise ewig. Was Spinoza in seinem entscheidenden Brief an Meyer, den Jacobi als den »merkwürdige[n] Brief de infinito« (Spin 207, Anm.) überall im Auge hat, aus der jeweiligen *Definition* von Substanz und Modus entwickelt, ist vielmehr der spezifische Umstand einer modalen Teilung: das »ewige Dasein« ihres Wesens hindert nicht, daß die tatsächliche Existenz der »einzelnen Dinge« unvermeidlich in die Dauer fällt. Daß allein diese Bestimmung die »wirkliche Welt« in den Blick zu rücken vermag, indem sie der Erfahrung des »Werdens« Rechnung trägt, liegt auf der Hand. Und mehr noch: wenn es nämlich so ist, daß aus der Definition des Modus folgt, daß seine Existenz, anders als die der Substanz, aus seiner Definition, dem Wesen also, gerade nicht folgt, dann geht in die Definition des Modus, »sofern sie nicht die Definition der Substanz selber ist«[38], ein *Undefinierbares* ein, das von sich aus, wie Spinoza in der Tat vermerkt, an die »*Erfahrung*« verweist[39]. Ohne das Faktum einer ursprünglichen Erfahrung wüßte man nichts von der Existenz der Dinge. Was umgekehrt heißt, daß man in einem solchen Fall auf den Gedanken, zwischen Wesen und Existenz zu unterscheiden und anhand dieser Differenz zugleich die ontologische Differenz zwischen Substanz und Modus zu definieren, wohl auch gar nicht erst gekommen wäre.

Vor diesem Hintergrund ist ein dritter Schritt zu tun, mit dem man dem Problem der »ewigen Zeit« insoweit näherkommt, als man sich jetzt immerhin schon auf dem Boden von »Dauer oder Zeit« befindet und dabei sicher sein kann, daß sich der Verdacht irgendeines »Hineingalimathisierens« hier in der Tat erübrigt. Mit anderen Worten ist es nicht verwunderlich, daß der Aufmerksamkeit, die Jacobi im Rahmen seiner beiden Aufgrabungsgänge auf das metaphysische Ausgangsproblem des »Werdens« lenkt, diejenige Aufmerksamkeit genau entspricht, mit der seine Darstellung dann innerhalb des Texts der *Ethik* auf die Passagen zielt, die ihrerseits das »Werden« thematisieren. Im Rahmen der Differenz zwischen wesentlicher und dauernder Existenz, die der Sache nach bereits im Gespräch mit Lessing präsent ist[40], sieht man sich also einerseits auf das »gegenwärtige« (Spin 30), auf das »wirklich vorhandene einzelne Ding« (Spin 189) und damit sehr präzise auf die Existenz verwiesen, die Spinoza im Unterschied zu der in den göttlichen Attributen enthaltenen wesentlichen Existenz der Dinge ihr »*actu Existieren*« in der Dauer nennt[41]. Eine Bestimmung, die nicht von ungefähr und im wahrsten Sinne genau in dem Maße aktuell wird, wie es aus der Perspektive des menschlichen Modus um das attributiv vorgezeichnete Verhältnis einer »reinen Scheidung ohne Trennung« von Körper und Geist zu tun ist, das seinerseits aus der Relation der Körper untereinander nicht herausgelöst werden kann. »Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur

[34] Vgl. zu diesem Zusammenhang *Ethik* I, prop. 25, scholium und corrolarium.
[35] So Schelling im Blick auf Hegel in seinen *Münchener Vorlesungen*, SW X, S. 153.
[36] *Ethik* I, prop. 24.
[37] Spinoza, *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 48f., Herv. v. Verf.
[38] Ibid., 12. Brief, S. 48.
[39] Ibid., 10. Brief, S. 40f., Herv. v. Verf.
[40] »Man könnte gewissermassen sagen: auch [Spinoza] habe einem jeden Menschen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding; und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht. Dieser zweyten Seele giebt er auch Unsterblichkeit.« (Spin 30f.; vgl. Spin 201)
[41] *Ethik* II, prop. 8, 9, Herv. v. Verf.

nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen; nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also sein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen; das ist: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andre äußerliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, – er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.« (Spin 198)[42]

Dem entspricht zum andern, daß Jacobi den entscheidenden Referenzpunkt dieser »actu existierenden«, »wirklich vorhandenen« Existenz der einzelnen und eben darum zugleich *in Werden und Veränderung aufeinander bezogenen* Dinge genauso deutlich ins Zentrum rückt, wie er ihr »ewiges Dasein« mit dem Lehrsatz 16, wonach aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen folgen muß, in Verbindung gebracht hatte. Gemeint ist der Lehrsatz 28 im ersten Buch der *Ethik*, der sich nicht anders als der Lehrsatz 16 wie ein roter Faden durch die ganze *Ethik* zieht, auf den also auch Spinoza selbst immer dann zurückverweist, wenn nicht von der realen, sondern von der aktuellen Existenz der Dinge die Rede ist.[43] Tatsächlich bricht hier die Reihe dessen, was aus der göttlichen causa immanens unmittelbar folgt, unversehens ab: anstatt unmittelbar ursächlich aus Gott kann jedes Einzelne, welches »endlich ist und eine bestimmte Existenz hat«, nur existieren und wirken, wenn es dazu von der endlichen und bestimmten Existenz eines anderen Einzelnen kausal bestimmt ist, während dieses Andere seinerseits von einem Anderen bestimmt ist, »et sic in infinitum«. In dieser Hinsicht »entspringen« die Dinge, wie es im Rekurs auf diesen Lehrsatz in Jacobis Darstellung der *Ethik* sehr genau heißt, »*mittelbar* aus dem Unendlichen« (Spin 202). Während sie also »aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise« entspringen, entspringen sie so »blos eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren« (Spin 203; vgl. IV/2, 138, Anm.).

Läßt man die bisherigen Schritte Revue passieren, dann ist unschwer zu erkennen, daß Jacobi, »Spinozas Kommentator«, ein differenziertes Bild entwirft. Ein Bild, das die Problemlage der *Ethik* tatsächlich trifft, indem das zu Beginn freigelegte Problem des Werdens eine undifferenzierte Rede von der Substanz und ihren Modi einschließlich der Hegelschen These, daß die »ganze Spinozistische Philosophie« in ihren ersten »Definitionen enthalten« sei[44], von vornherein verhindert. Festzuhalten ist mithin, daß nach dem bisher Gesagten das Endliche ewig und

[42] Ibid. II, prop. 11ff.

[43] Vgl. besonders *Ethik* II, prop. 9, 30.
Vgl. dazu Yirmiyahu Yovel (*Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz* (1989), Göttingen 1994, S. 201ff.), der im zentralen Rekurs auf die Lehrsätze 16 und 28 festhält, daß Spinoza »ein Einzelding auf zweierlei Art« erklärt, um damit die Unterscheidung zwischen »vertikaler« und »horizontaler« Kausalität zu verbinden.

[44] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, S. 172.

zugleich auch vergänglich ist. Es *ist* unmittelbar real in Gott und es *wird* mittelbar aktuell im infiniten Kausalzusammenhang untereinander: die reale Welt der Wesen koexistiert mit einer »wirklich vorhandenen« Welt des Werdens, der gegenseitigen Erzeugung und Zerstörung, des »Entstehen[s] und Vergehen[s]« (IV/2, 138, Anm.). Anstatt also das Werden, das Faktum einer sich verändernden Welt, schlicht zu übersehen oder für nichtig zu erklären, muß eine zureichende Verständigung über die »einzelnen Dinge« vielmehr beide Aspekte berücksichtigen, auch wenn nicht zweifelhaft ist, welche Hinsicht es metaphysisch zu favorisieren gilt. »Die Dinge«, so heißt es in diesem Sinne gegen Schluß der *Ethik*, »werden von uns in zwei Weisen als wirklich (ut actuales) begriffen: entweder insofern wir sie als existierend in Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort begreifen oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen.«[45]

Aber was sollte daran denn nun eigentlich »ungereimt« sein? Tatsächlich gewinnt das Problem, das Jacobi in der *Beilage VII* im Auge hat, allererst vor dem bisher skizzierten Hintergrund seine scharfe Kontur. Zwar mag es vorderhand so aussehen, als sei hier eine Lösung gefunden, mit der sich jeder weitere Schritt zu erübrigen scheint – und doch ist er in Wahrheit längst getan. Daß die Dinge *sind* und zugleich *werden*: dies als solches ist allerdings nicht ungereimt, sofern man die Differenz zwischen ewigem Wesen und vergänglicher Existenz ineins mit der Differenz des jeweiligen unmittelbaren oder mittelbaren Ursprungs bedenkt. Das Problem, um das es hier geht, liegt vielmehr recht besehen auf der Seite dieses mittelbaren Ursprungs selber. Denn noch während man sich hier vermeintlich auf dem Boden von »Dauer oder Zeit« zu befinden glaubt, befindet man sich in Wahrheit immer schon und lediglich im Horizont einer »ewigen Zeit«. Mit anderen Worten: wenn Jacobi in der *Beilage VII* von der »Behauptung« einer »unendliche[n] Reihe auf einander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge« (Spin 407) spricht und diese Behauptung ungereimt nennt, dann wird genau das, was in Gestalt des Lehrsatzes 28 den Referenzpunkt des Werdens im Unterschied zur Ewigkeit markiert, zum Referenzpunkt eines Werdens, in dem seinerseits ebenfalls eine ihm *eigene Ewigkeit* steckt. Erst das Bild, das auf diese Weise entsteht, beschreibt die Lage wirklich. Denn jetzt hat man es, anstatt bloß mit den zwei Aspekten des Seins und des Werdens, des »ewigen Daseins« der Dinge und ihres kausalbezüglichen Entstehens und Vergehens, vielmehr mit drei verschiedenen Aspekten zu tun: die »einzelnen Dinge«, so lautet der hier einschlägig zentrale Passus der *Beilage VII*, »waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succession unbeschadet, dem *Vernunftbegriffe* nach, alle *zugleich* vorhanden« (Spin 409).

Der erste Aspekt, die Verewigung des Endlichen, so wie sie sich aus dem Konzept der Immanenz konsequent und im wahrsten Sinne *wesentlich* ergibt, ist,

[45] *Ethik* V, prop. 29, scholium.

wenn man die Prämissen in Rechnung stellt, unproblematisch. Der paradoxe Zusammenstoß der beiden anderen Aspekte jedoch, das Zugleich-Sein der Sukzession, verweist auf den Punkt, auf den es im folgenden ankommt: auf die vergleichsweise subtilere, aber gerade deshalb in sich widersprüchliche Prozedur, die Dimension des Werdens als den *existentiellen* Aspekt der Dinge einerseits sehr wohl zu berücksichtigen und andererseits doch nur in dem Maße berücksichtigen zu können, wie er im selben Moment in das Zerrbild einer *logischen Größe* aufgehoben wird. Um möglichst scharf zu sehen, worum es hier geht, muß man die Logik, die in dieser Verzerrung am Werke ist, folgendermaßen fassen: um nichts anderes nämlich als um die immanente Logik des »Systems aus Einem Stück« handelt es sich hier, die somit auch den *mittelbaren* Ursprung der Dinge in ihrem Bannkreis hält.

*

Sowie das »Geheimnis der Zeit« prinzipiell gelüftet wird, verschwindet mit dem Geheimnis unweigerlich auch die Zeit: die Sache wird »zu Nichts«. Inzwischen zeigt sich aber, daß die »Metaphysik aus bloßer Logik« über zwei Optionen solcher Zeitvernichtung verfügt. Und es zeigt sich auch, daß Jacobi seine Analyse Spinozas auf die zweite Option hin zuspitzt, die folglich nicht die Welt der Wesen, sondern die »actu existierende«, »wirklich vorhandene« Welt des Werdens und deren spezifisch verzerrte Reflexion im »Vernunftbegriffe« betrifft. Diese Differenz zu betonen ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil sie von Hegel im Eifer des Vernunftgefechts gegen Jacobis »Galimathisieren« und für »Spinozas Ewigkeit und Unendlichkeit« vollständig übersehen wird. Jedoch gibt es in dieser Differenz auch ein sie übergreifendes Gemeinsames: die das »uralte« a nihilo nihil fit strengstens und umfassend realisierende *Logik der Immanenz*, in deren Bann nicht nur, wie sich von selbst versteht, das »ewige Dasein«, sondern auch, und zwar mit allen Konsequenzen, die in »Entstehen und Vergehen« aufeinander bezogene zeitliche Existenz der Dinge fällt.

Daß es dieser Gedanke ist, der Jacobis Überlegungen in der *Beilage VII* bis hin zur Aufdeckung des »Mißverstands« von Grund und Ursache ganz entscheidend führt, wird angesichts seiner auf den Lehrsatz 28 rekurrierenden Rede von der »unendlichen Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge« an den miteinander unverträglichen Bestimmungen der *Sukzession* und der *Unendlichkeit* deutlich zu erkennen sein. Bestimmungen, zu denen als ein weiteres in diesem Zusammenhang unbedingt zu berücksichtigendes Moment die Hinsicht auf den »unmittelbare[n] ewige[n] Modus« der Substanz tritt, den Spinoza, wie Jacobi nicht umsonst formuliert, »in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturae naturatae ausgedrückt zu finden *glaubte*« (Spin 409, Herv. v. Verf.), um ihn dergestalt, der Option gemäß, daß »das Werden ebensowenig geworden oder entstanden sein könne, als das Sein oder die Substanz«, als »die allgemeine *ewige unveränderliche* Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels« zu präsentieren (ibid.).[46]

Unterdessen ist ein kleines Gedankenexperiment aufschlußreich genug, um den Weg zu diesem Sachverhalt eines immanent integrierten und insofern in seiner *faktischen Wirklichkeit* unweigerlich aufgehobenen Werdens der Dinge zu bahnen. Denn könnte sich die Sache nicht womöglich ganz anders verhalten? Könnte es mit anderen Worten nicht so sein, daß man gerade vor dem Hintergrund des bisher Gesagten und nicht zuletzt in Erinnerung an Jacobis eigene Zuordnung der immanenten Selbigkeit von causa sui und causa rerum zu den »unmittelbaren Affektionen« der Substanz an einer universalen Logik der Immanenz zu zweifeln hätte? Offenkundig ist ja doch in Spinozas Konzept die Differenz zwischen Wesen und Existenz der einzelnen Dinge insgesamt höchst relevant, mit der im selben Moment gesagt wird, daß die »entia realia« als »*in Gott enthalten*« zu begreifen sind. Scheint das dann aber nicht wie von selbst die Formulierung nahezulegen, daß die aktuelle Existenz der Dinge demnach aus der Immanenz herausfällt, daß sie als *außer Gott* befindlich zu verstehen ist?

Daß diese Fragen keineswegs müßig sind, zeigt ein Blick auf Spinozas Frühschrift, die *Cogitata Metaphysica*, die in einer interessanten Gemengelage spätscholastische Konzepte mit solchen Gedanken kombinieren, wie man sie dann von der *Ethik* her kennt. Bemerkenswert im gegenwärtigen Zusammenhang ist hier einerseits der Umstand, daß nicht anders als in der *Ethik* die Differenz zwischen Wesen und Existenz, als Differenz zwischen dem »esse essentiae« und dem »esse existentiae«, nicht hinsichtlich Gottes, wohl aber hinsichtlich der »geschaffenen Dinge« von zentraler Bedeutung ist.[47] Eine Differenz, die hier ebenfalls nicht anders als in der *Ethik* mit der Differenz zwischen Ewigkeit und Dauer zusammenfällt.[48] Der entscheidende Unterschied beider Texte andererseits aber ist dem folgenden Passus mühelos zu entnehmen, wo es heißt, daß »das *Sein des Wesens* nur der Zustand [ist], vermöge dessen die geschaffenen Dinge in Gottes Attributen befaßt werden«, während hingegen »das *Sein des Daseins* das Wesen der Dinge außerhalb Gottes und an sich betrachtet [ist]; es wird den Dingen zugeschrieben, nachdem sie von Gott geschaffen sind«[49]. Dem *In-Sein* des Wesens in Gott korrespondiert hier also in der Tat ein *Außer-Gott-Sein*, sowie es sich um das »esse existentiae«, die in der Dauer existierenden Dinge handelt. Aber es ist auch

---

[46] Vgl. dazu die Bemerkung von Reiner Wiehl, wonach die »alte Metaphysik [...] bei ihrer Betrachtung der Dinge *sub specie aeternitatis* hinsichtlich des Gedankens der absoluten Veränderlichkeit nur bis zu einer Grenze, an der Aporien auftauchen«, gelangt und das »Kernproblem« folglich in der »Grundlegung von Bewegung und Ruhe« besteht, »diesen unübersehbaren Grundzügen der Dinge« (»Metaphysik und die Architektonik der Systeme«, in: *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt/M. 1996, S. 68-99, S. 70f.).

[47] *Cogitata Metaphysica*, Sämtliche Werke Band 4, Hamburg 1987, I, 2.

[48] Ibid., I, 4.

[49] Ibid., I, 2.

deutlich genug zu sehen, was diese Rede motiviert: denn offenkundig ist hier ein eigener *Schöpfungsakt* Gottes vorgesehen, der – im Unterschied zur ewigen Existenz der Wesen – für die dauernde Existenz der Dinge außerhalb seiner verantwortlich ist. Dem braucht man nun nur noch hinzuzufügen, daß Spinoza kurz zuvor behauptet, daß »Gott die Ursache aller Dinge ist, und daß er aus unbedingter Willensfreiheit handelt« (ibid.), um den keineswegs beiläufigen, sondern fundamentalen Kontrast zur *Ethik* in aller Schärfe vor Augen zu haben.[50]

Was daraus folgt, ist deutlich: wo, wie dann in der *Ethik*, die kreationistischen Prämissen fehlen und an die Stelle des *eminenten* Verhältnisses zwischen Gott und den von ihm geschaffenen Dingen[51] das *univoke* Verhältnis zwischen natura naturans und natura naturata tritt, da verliert die Rede von einem »außerhalb Gottes« jeden Sinn. Tatsächlich findet sie sich in der *Ethik* nirgends. Wenn aber gleichzeitig – und das ist der andere Punkt – im Blick auf die Verfassung des Endlichen die Differenz zwischen ewigem Wesen und dauernder Existenz berücksichtigt bleiben soll, weil sie nun einmal so evident ist, daß man sich, wie Spinoza in den *Cogitata Metaphysica* bemerkt, »nicht viel mit Definitionen von beiden zu bemühen« braucht[52], dann gibt es unter den gegebenen Umständen offenbar nur zwei Möglichkeiten. Entweder müßte man sich dazu entschließen, die ganze metaphysische Anstrengung nun allein den Wesen vorzubehalten und die Erfahrung zeitlicher Existenz, die ja nicht allein irgendwelche fremden Entitäten betrifft, sondern immer auch die existentielle Erfahrung des eigenen Lebens ist, völlig auf sich beruhen zu lassen. Weder im Sinne von ersten noch von letzten Fragen gäbe es über die »wirklich vorhandene« Welt dann irgendetwas zu sagen. Daß man im Horizont einer solchen rein essentialistischen Spekulation ein Buch mit dem Titel *Ethik* dann aber auch nicht mehr schreiben könnte, insofern die vielleicht nicht nur, aber unvermeidlich auch in der Dauer lebenden Adressaten einer Ethik hier vollständig außer Betracht bleiben müßten, folgt daraus von selbst.

[50] Auch Deleuze verweist auf diese Stelle (*Spinoza*, S. 187f.), um jedoch mit der indifferenten Rede von einer »Setzung« gerade diejenige Setzung außer Acht zu lassen, die in den *Cogitata Metaphysica* mit dem spezifischen Schöpfungsakt Gottes thematisiert ist. In der Folge davon wird dann auch für die *Ethik* eine »äußerliche Setzung« der Existenz in Anspruch genommen, während das damit aufkommende Problem der Vereinbarkeit dieser These mit dem Konzept der Immanenz durch die Formulierung abgebogen wird, »*daß die äußerliche Unterscheidung immer noch und weiterhin eine modale Unterscheidung* ist« (ibid., S. 188). Aus der Perspektive Jacobis muß man sagen, daß genau in dieser behaupteten Integration des Außen in ein internes Modalverhältnis die Vermischung und Verwechslung von Grund und Ursache in nuce steckt.

[51] *Cogitata Metaphysica*, I, 2.

[52] »Sollte ein Philosoph noch zweifeln, ob bei den geschaffenen Dingen das Wesen vom Dasein verschieden ist, so braucht er sich zur Hebung seines Zweifels nicht viel mit Definitionen von beiden zu bemühen; er braucht nur zu irgend einem Bildhauer oder Holzschneider zu gehen; diese werden ihm zeigen, wie sie eine noch nicht existierende Bildsäule in bestimmter Ordnung sich vorstellen, und nachher werden sie ihm die daseiende vorhalten.« (*Cog. Met.*, I, 2.)

Demgegenüber realisiert Spinoza die andere Möglichkeit in der *Ethik* wirklich. Nicht von ungefähr ist es das Scholium zum Lehrsatz 28, in dem die Pointe dieser Möglichkeit benannt wird, eine Pointe, auf die dann auch Jacobi zielsicher die Aufmerksamkeit lenkt. Jenseits kreationistischer Prämissen, aber gleichwohl im Interesse des vollständig zu thematisierenden Differenzgefälles zwischen ewigem Wesen und dauernder Existenz kommt es hier also darauf an, zum einen zwischen dem *unmittelbaren* und dem *vermittelten* Ursprung der Dinge zu unterscheiden. Denn allein diese Distinktion garantiert, sowohl der Logik einer unweigerlich ewigen Folge gerecht zu werden als auch die »endliche und bestimmte« Existenz der Dinge bedenken zu können, von der der Lehrsatz selber handelt. Dies bedeutet zweitens, daß Gott die »causa absoluta proxima« der unmittelbar von ihm hervorgebrachten Dinge ist, aber »*nicht eigentlich die entfernte Ursache*«[53] derjenigen Dinge genannt werden kann, die als »endliche und bestimmte« im infiniten Kausalzusammenhang untereinander stehen. Die ein wenig gewundene Formulierung verrät, daß man sich hier an der wirklich sensiblen Stelle der Neuorientierung der *Ethik* gegenüber dem Konzept der *Cogitata Metaphysica* befindet. Denn wenn Gott die absolut nächste Ursache von allem wäre, wäre die Differenz zwischen Ewigkeit und Dauer preisgegeben. Würde man aber, um diese Konsequenz zu vermeiden, umgekehrt sagen, daß Gott demgemäß die entfernte Ursache der dauernden Existenz der Dinge ist, dann hätte man damit, wie es in den *Cogitata Metaphysica* ja auch steht, einen differenten Schöpfungsakt eingeführt, eine Ursache also, die »mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist«. Indessen ist klar, daß eine solche Annahme mit dem Konzept der Immanenz inzwischen ganz entschieden kollidieren müßte. Und genau das wird dann auch drittens und abschließend festgehalten: »*Alles*, was ist, ist *in Gott* und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann«.[54] Wo genau die Mitte sein mag, in der sich die nicht »absolut nächste« und die »nicht eigentlich entfernte« Ursache treffen, bleibt in der Schwebe. Deutlich genug aber wird gleichwohl gesagt, worum es bei diesem Gang zu tun war: weder essentiell noch existentiell besehen, kennt die Logik der Immanenz ein Außen. Daß sie aber glaubt, im Binnenraum dieser Logik über die Existenz der Dinge tatsächlich unverkürzt sprechen zu können, ist die Täuschung, die Jacobi mit der These einer »ewigen Zeit« ins Visier nimmt und dann auf den scharfsinnigen »Mißverstand« von Grund und Ursache zurückführt.

*

Die Substanz ist »Alles und [...] außer ihr Nichts« (IV/1, XL). An den Bestimmungen der *Sukzession* und der *Unendlichkeit*, die der Lehrsatz 28 mit der

[53] Herv. v. Verf.

[54] »At omnia, quae sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependent, ut sine ipso ne esse, nec concipi possint.« Herv. v. Verf. Daß alle Dinge in Gott sind und auf Gott »beruhen«, heißt es in der Übersetzung Bartuschats.

»Behauptung« einer »unendlichen Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge« ins Spiel bringt und in ihrer Unverträglichkeit zugleich logisch überspielt, wird das Problem manifest. Denn aus dem gerade Gesagten ergibt sich erstens, daß es sich hier, anders als Hegel in *Glauben und Wissen* meint, um so etwas wie eine »empirische Unendlichkeit«[55] offenkundig nicht handeln kann. Denn wenn der umfassende Erklärungsanspruch des »Systems aus Einem Stück« konsequenterweise »alles in Gott« immanent begründet sein läßt, dann muß sich genauso wie der Gedanke eines »außerhalb Gottes« auch derjenige einer Endlichkeit erübrigen, die sich ins Endlose ihrer selbst auf lediglich »schlechte« Weise verlängert. Anders gesagt: Hegels Versuch, das von Jacobi exponierte Problem der *ewigen Zeit* durch die Figur einer *unendlichen Zeit* zu umgehen, könnte allein in dem Maße einleuchtend sein, wie sich die Metaphysik Spinozas innerhalb der von Kant antinomisch aufgestellten Streitordnung des metaphysischen Diskurses tatsächlich als die antithetische, jeden Anfang der Welt bestreitende Position des »reinen Empirismus« identifizieren ließe. Eben das aber verhindert das Konzept der causa immanens, das, wie Spinoza im Scholium zum Lehrsatz 28 ausdrücklich bekräftigt, auch den »mittelbaren« Ursprung der in der Dauer existierenden und einander in infinitum kausal bestimmenden Dinge in seiner Binnenlogik hält.

Umgekehrt folgt daraus aber auch zweitens, daß dieser aktuelle Kausalzusammenhang, in dem »jedes einzelne Ding [...] andere einzelne Dinge voraus[setzt] bis ins Unendliche« (IV/2, 138, Anm.), zwar nicht »empirisch unendlich«, aber doch in der Tat nicht anders als unendlich sein kann. »Der Einwurf«, so vermerkt Jacobi im Blick auf die Binnenlogik der Immanenz bereits im Gespräch mit Lessing, »daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus *Nichts* entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß.« (Spin 26)[56] Im fingierten Dialog mit Hemsterhuis wird diese These dann durch Spinoza selbst noch einmal bestätigt: »Nun zu deinem Hauptsatze«, sagt der Protagonist der Unterhandlung. »Du behauptest, daß man von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen kann, sondern daß es einen bestimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer ersten und reinen Ursache geben muß. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Ursache zu Ursache nicht anders als ins Unendliche fortgehen; das ist: keinen absoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen kann, ohne anzunehmen, daß das Nichts etwas hervorbringe. Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Punkte der Ausdehnung und der Dauer.« (Spin 151f.)

Die von Jacobi inszenierte Argumentation klingt so, als hätte Spinoza das eben skizzierte Gedankenexperiment hier selber angestellt, um sich des theoretischen Fortschritts der *Ethik* gegenüber den kreationistischen Prämissen der *Cogitata Metaphysica* zu vergewissern und ein für allemal festzuhalten, was sich aus der »ewigen Wahrheit« des a nihilo nihil fit zwingend ergibt: der Umstand nämlich, daß der Kausalzusammenhang der »wirklich vorhandenen« Welt einerseits unendlich sein muß, weil er ansonsten die irrationale Annahme eines ursächlichen Anfangs erforderlich machte, und dabei andererseits nicht »empirisch unendlich« sein kann, insofern die göttliche causa immanens allenthalben, in »jedem Punkt der Ausdehnung und der Dauer«, »gleich wirksam« ist.[57] In der *Beilage VII* bringt Jacobi diesen Sachverhalt präzise auf den Punkt. Denn danach sieht man sich mit dem »ungereimten Begriff einer ewigen Zeit« genau in dem Maße konfrontiert, wie man die »Reihe« endlich wirkender Ursachen, das »wirkliche Dasein einer sukzessiven Welt«, nicht einfach als unendlich, sondern »als *wirklich unendlich* denken will« (Spin 417, Herv. v. Verf.). Tatsächlich *muß* man hier sogar so etwas wie eine wirkliche Unendlichkeit denken, wenn den Rationalitätsbedingungen der Immanenz Genüge getan sein soll, die einen linearen Regreß ins End- und damit Grundlose genauso ausschließen wie einen ursächlich geschaffenen Anfang.[58] Um

[55] Werke 2, S. 346.

[56] Daß in Henrichs Darstellung des Gesprächs zwischen Lessing und Jacobi allenthalben zu einer »Argumentation Lessings« wird, was tatsächlich diejenige Jacobis zu Spinoza ist, dürfte wohl auf die Verwechslung Hölderlins selbst zurückgehen, um dessen Text »Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza« es an dieser Stelle geht (*Grund im Bewußtsein*, S. 164ff.). Wichtiger ist, daß der von Henrich skizzierte Versuch Hölderlins, sich die – vermeintlichen – Aussagen »Lessings« mit Gedanken aus seiner »Kant-Lektüre« »plausibel zu machen« (ibid., S. 164), ebenso symptomatisch ist wie er zugleich ins Leere zielen muß. Denn wenn man, »mit einiger Mühe, wie die Lesarten beweisen« (ibid., S. 165), Jacobis Überlegungen mit Hilfe von Kants *Kritik der reinen Vernunft* reformulieren zu müssen glaubt, dann verstellt man sich, daß es hier eben gerade nicht auf einen Rückgang »*in indefinitum*«, sondern allerdings auf eine »*wirklich unendlich*[*e*]« Reihe ankommt (ibid., Herv. v. Verf.). Der »schlechterdings unendlichen« Reihe entsprechend läßt sich dann auch die These von »Folge oder Dauer« als »bloßem Wahn« nicht in die Bestimmung Kantischer »Erscheinung« übersetzen (ibid.).

[57] Vgl. dazu die Notiz in der Kladde II, S. 12: »Nach Spinoza rührte zwahr ein jedes einzelnes Ding von einem andern einzelnen Dinge außer ihm her, u[nd] so bis ins unendliche fort, aber die einzelnen Dinge zusammen rührten nicht von etwas außer ihnen her, weswegen auch jedem Dinge eine ihm eigenthümliche Kraft u[nd] unsterbliche Seele zugeschrieben werden konnte.«

[58] In diesem Zusammenhang ist es im übrigen höchst interessant zu sehen, wie Spinoza seinen 12. Brief, den Brief über das Unendliche, mit Blick auf Aristoteles beschließt: »Ich möchte hier nur noch im Vorübergehen bemerken, daß die neueren *Peripatetiker*, meines Erachtens wenigstens, den Beweis der Alten vom Dasein Gottes schlecht verstanden haben. Denn so wie ich ihn bei einem gewissen Juden namens *Rab Chasdai* finde, lautet er ganz anders, weil dieser folgendermaßen beweist: Wenn es einen Fortgang der Ursachen bis ins Unendliche gibt, dann wird auch alles, was ist, verursacht sein; nun kann aber keinem Verursachten zukommen, daß es vermöge seiner Natur notwendig existiert; folglich gibt es in der Natur nichts, zu dessen Wesen es gehört, notwendig zu existieren; dies ist aber widersinnig, folglich auch jenes. Der Schwer-

so triftiger und zugleich plastischer ist dann aber auch die Figur, mit der Jacobi diese aktuelle Unendlichkeit des endlichen Werdens, die von der wesentlichen Unendlichkeit und Ewigkeit der Substanz selber mitsamt ihren unmittelbaren Folgen zu unterscheiden und ihr doch zugleich nicht äußerlich ist, in der späteren Anmerkung zur *Beilage VII* faßt: wie zumeist in Sachen wirklicher Unendlichkeit ist es die Figur des Kreises. Gegen einen an Hegel erinnernden Einwand gerichtet heißt es da nämlich, daß Spinoza »allerdings ein *gewordenes Werden* der einzelnen Dinge [läugnet], keinesweges aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden, Flusse« (IV/2, 138, Anm.).

Das Werden als ein »ewiger, in sich selbst kreisender Fluß«: deutlicher als mit dieser Figur kann man in der Tat nicht sagen, was der Logik der Immanenz gemäß gesagt werden muß, die weder so etwas wie einen Anfang noch dergleichen wie eine »schlechte Unendlichkeit« kennt und den infiniten Kausalzusammenhang der Dinge darum gleichsam in sich zurückbiegen muß. Indessen kann man deutlicher als mit dieser Figur auch nicht sagen, daß diese Logik sich damit selber zugleich ad absurdum führt. Denn wenn man dem spezifischen Phänomen des Werdens Rechnung tragen will, dann muß man die Sukzession der kausalen Folge als eine, wie Jacobi nicht umsonst formuliert, »objektive und wirkliche«, als eine *reale Sukzession* verstehen, als ein zeitlich bestimmtes *Nacheinander* also, das als solches dann auch die Existenz der einzelnen Dinge als eine *real differente* Existenz *auseinander* hält. Die relationale Beziehung der Kausalität setzt mit anderen Worten, was im übrigen auch Spinoza selbst vermerkt[59], die jeweilige Bestimmung der Dinge von *außen* voraus und mit diesem distinkten Außenverhältnis eine reale, zeitlich artikulierte Verschiedenheit von Ursache und Wirkung. Genau diese Differenz aber, ohne die die Rede von einer kausalen Generation, einem »wahrhaft wirklichen Entstehen und Vergehen«, schlicht nicht zu führen ist, schnurrt unversehens in sich zusammen, sobald die Logik des Gedankens im Horizont der Immanenz verlangt, die Sukzession der Dinge als »wirklich unendlich« zu denken. Im Kontinuum eines »ewigen in sich selbst kreisenden Flusse« des Werdens *wird* etwas folglich nur in dem Maße, wie es zugleich nicht »wirklich« wird, denn

punkt dieses Arguments liegt nicht darin, daß es unmöglich ist, daß es *in Wirklichkeit ein Unendliches* oder einen Fortgang der Ursachen bis ins Unendliche gibt, sondern bloß darin, daß angenommen wird, die Dinge, die ihrer Natur nach nicht mit Notwendigkeit existieren, würden nicht zum Existieren bestimmt von einem Dinge, das seiner Natur nach mit Notwendigkeit existiert, und das Ursache, nicht verursacht ist.« (*Briefwechsel*, 12. Brief, S. 53, letzte Herv. v. Verf.) Es ist klar, daß das Konzept der causa immanens den Fortgang der Ursachen bis ins Unendliche mit dem Gedanken einer gleichwohl notwendigen Begründung dieses Unendlichen im Ganzen zusammenzudenken erlauben soll.

[59] Vgl. *Ethik* I, prop.8, scholium 2. Zur Differenz der Dinge, insofern von ihrer aktuellen Existenz die Rede ist, vgl. *Ethik* II, prop. 8, scholium, mit dem entscheidenden Beispiel des Kreises, und *Ethik* II, prop. 9.

hier ist kein Ding von einem andern, kein früherer Zeitpunkt von einem späteren »objektiv und wirklich« zu unterscheiden. Ein Unding demnach, »anzunehmen, *es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen*« (IV/2, 139, Anm.).

*

Und wie, wenn das Unding in Wahrheit darin bestünde, Spinoza die Annahme einer derartigen »Ungereimtheit« (ibid.) zu unterstellen? Tatsächlich kann er sie »mit leichter Mühe« entkräften, dadurch nämlich, »daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde« (IV/2, 139, Anm.). Es ist Jacobi selbst, der weder im Text der *Beilage VII* noch in der späteren Anmerkung dazu die Gelegenheit versäumt, im Namen Spinozas die Seite zu wechseln. Der Tenor ist in beiden Fällen derselbe: die Paradoxie einer »ewigen Zeit« trifft danach nicht etwa irgendeinen »inneren Widerspruch« der Sache – als ein bloßes Konstrukt »unserer Imagination« trifft sie vielmehr den, der so von ihr spricht. Nicht Spinoza also täuscht sich hier – wer sich täuscht, ist der, der den Vorwurf der Täuschung erhebt und dergestalt bekundet, daß er die Logik rationaler Erklärung eben nicht adäquat verstanden hat. Oder ist gerade diese Umkehrung des Täuschungsverdachts im Bewußtsein täuschungsfreier Logik das Indiz der logischen Täuschung selbst? Daß Jacobi sich selber in den Rücken fällt und genau so zum Vorschein bringt, daß »dem System damit doch nicht geholfen ist« (ibid.): dies ist in der Tat die letzte Volte, die in der Angelegenheit der »ewigen Zeit« ins Auge zu fassen bleibt.

Zunächst ist klar, worauf Jacobi mit diesem seitenverkehrenden Spiel der Täuschung zielt, wovon aber bislang bewußt noch keine Rede war. Bislang ging es darum, im Rahmen des Binnenverhältnisses zwischen der Substanz und den »einzelnen Dingen« die Differenz zu berücksichtigen, die auf der Seite der Modi zwischen Wesen und Existenz, zwischen Ewigkeit und Dauer besteht. Indessen zeigt der Hinweis auf »unsere Imagination«, daß es darüberhinaus nicht allein auch die epistemologische Differenz zu berücksichtigen gilt, die zwischen der inadäquaten Erkenntnis der *imaginatio* einerseits und der adäquaten Erkenntnis der *ratio* andererseits herrscht. In eins damit kommt es vielmehr vor allem darauf an, worauf Spinoza nicht zuletzt in seinem 12. Brief nachdrücklich insistiert und was Jacobi keineswegs entgangen ist: auf den Sachverhalt nämlich, daß es nur für die imaginatio dergleichen wie Zeitverhältnisse überhaupt gibt. In direktem Rekurs auf den 12. Brief heißt es dementsprechend in der *Beilage VII*, daß »die Begriffe von *Zeit*, *Maaß* und *Zahl* [...] als Wesen der Einbildung« zu betrachten sind, »von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformieren, und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse« (Spin 409f.). *Zeitverhältnisse* sind nichts anderes als *Imaginationsverhältnisse*, die im Lichte der Rationalität betrachtet folglich jede Bedeutsamkeit verlieren. In der Konsequenz davon scheint dann aber auch das von Jacobi exponierte Problem seine Bedeutsamkeit zu verlieren. Denn auf den »ungereimten Begriff einer ewigen Zeit« kommt man

doch so besehen offenbar nur dann, wenn man die Imaginationsbestimmung der Zeit imaginär in die Ewigkeit projiziert, anstatt mit dem eigentlich verlangten Wechsel zum Standpunkt der Rationalität zu begreifen, daß die Verständigung über die Welt mit den »bloßen Hilfsmitteln« von Zahl, Maß und Zeit[60] keinerlei sachhaltige Relevanz besitzt. Daß aber eine Metaphysik wie die Spinozas ihrem eigentlichen Interesse nach »sub specie aeternitatis« operiert, dies wußte man allerdings ohnehin schon – wozu also der ganze Aufwand?

Tatsächlich zielten Jacobis Überlegungen, die den metaphysischen Zeitverlust nicht von außen, sondern als ein Binnenproblem der »Metaphysik aus bloßer Logik« selber aufweisen wollen, von vornherein ins Leere, wenn man die Zuordnung Spinozas von Imagination und Zeit und ihre Reformierung im »Vernunftbegriffe« mit der Distinktion zwischen ewigem Wesen und dauernder Existenz ineinssetzen könnte. Wenn also die rationale Abkehr von den zeitlichen Erkenntnisbedingungen der imaginatio gleichbedeutend wäre mit der Aufforderung, die Dinge ihrem Wesen nach als »entia realia« zu begreifen. Genau das ist aber nicht gemeint – weder von Spinoza selbst noch von Jacobi, wenn er im Namen Spinozas notiert, daß »die Zeit vor der Vernunft notwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde«. Denn in diesem Falle sähe sich die diskutierte Problematik einer rein essentialistischen Spekulation lediglich um die Nuance bereichert, daß es die imaginatio ist, die die Dinge inadäquaterweise für »actu existierend« hält, während es in Wahrheit so etwas wie eine »endliche und bestimmte« Existenz gar nicht gibt. Und von derlei bloß imaginativ vorgestellten Existenzen sollte Gott immerhin die »nicht eigentlich entfernte Ursache« sein? Daß es mit dem Problem der Zeit im Differenzgefälle zwischen ratio und imaginatio etwas anderes auf sich haben muß, zeigt diese Frage via negationis deutlich.[61] Positiv formuliert heißt das nun aber, daß man, wie Spinoza im 12. Brief einschärft, die Dauer nicht »abstrakt« denken und dergestalt mit der Zeit verwechseln darf[62]. Der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer ist mithin das eine. Das andere hingegen ist der *Unterschied zwischen Dauer und Zeit*. Auch auf diese Weise kann man »die Zeit aus dem Zeitlichen« verschwinden lassen: aber was genau ist damit gesagt?

Auf Anhieb besehen ist damit gesagt, daß dem »System« mit dieser Abspaltung der Zeit von der Dauer scharfsinnigerweise »geholfen« ist. Denn zum einen befreit man sich im Zuge dieser Abspaltung von dem Element, das das »System

[60] Spinoza, *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 51.

[61] In diesem Sinne hält Jacobi in einer Notiz fest: »In so fern wir uns die Begriffe der Realität, des Substantiellen, ewigen, aus dem einzelnen, accidentellen, Modalen bilden, setzen wir die Imagination an die Stelle des Verstandes, u[nd] halten einen bloßen modum cogitandi für etwas wirkliches. Das heist aber nicht so viel, als das einzelne Dinge, Bewegung, Succeßion blos in der Imagination existieren. – Es giebt so gewiß äußerliche Dinge nach Spinoza, als es gewiß eine cörperliche Ausdehnung giebt; so gewiß eine Succeßion, die nicht blos Erscheinung ist, als [es] eine Bewegung giebt, die nicht blos Erscheinung ist.« (Kladde II, S. 17f.)

[62] Spinoza, *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 51.

aus Einem Stück« fundamental irritiert, indem es selber so etwas wie eine Abspaltung praktiziert: die Dinge *sub specie temporis* zu verstehen, heißt nämlich, sie »von der Substanz und von dem Modus, durch den sie von der Ewigkeit herkommen«, zu »trennen«[63]. Nähme man diese Trennung beim Wort, dann wäre klar, daß hier der Sprengsatz liegt, der die Totalität rationaler »Vermittelung« zerstört. Denn in einem strikten Sinne wäre dann von den »einzelnen Dingen« als von *Modi* der Substanz nicht mehr zu reden – zu reden wäre im Gegenteil von der gegenüber dem Absoluten ebenso wie untereinander differenten *Faktizität* als dem eigenen Recht der zeitlichen Existenz, das sich zwar nicht jeglicher Erklärung, aber jeder *metaphysischen Erklärung* entzieht. In einem strikten Sinne hätte man es hier also mit dem radikal differenten Faktum *kontingenter Existenz* zu tun, das als »Veränderliches und somit Zeitliches« kein logisches Faktum ist. Wenn man sich aber von dieser bedrohlichen Trennung zeitlicher Kontingenz seinerseits trennt, indem man sie zu einem lediglich inadäquaten, »abstrakten« und insofern keineswegs sachhaltigen Welt- und Selbstverständnis der imaginatio erklärt, dann bleibt die Begründungslogik der Immanenz intakt. Demgemäß spricht Jacobi in den *Göttlichen Dingen* – unterdessen in der Rolle des »privilegierten Ketzers« – von dem »kühnen Versuche« einiger Philosophen, »alle Zeitlichkeit, allen Wandel und Wechsel, alles Entstehen und Vergehen gerade hin als etwas in der *wahren Wirklichkeit* durchaus nicht vorhandenes zu läugnen, und die Erscheinung endlicher Dinge, einer wirklichen materiellen *real-objektiven* Welt, für eine blose Täuschung des (man weiß nicht welches und was für eines) Vorstellungsvermögens zu erklären, das so mit sich selbst ein nothwendiges dualistisches Spiel triebe« (III, 405f.).

Zum andern jedoch bleibt im Zuge der Abspaltung der Zeit von der Dauer auch der umfassende Anspruch dieser Begründung intakt. Auf die Berücksichtigung der »endlichen und bestimmten« Existenz der Dinge, die im Unterschied zur Existenz der Substanz mit ihrem Wesen nicht zusammenfällt, muß man mit anderen Worten genau dann nicht verzichten, wenn man es der jenseits aller Zeitverhältnisse operierenden *ratio* zur Aufgabe macht, die Existenz der Dinge *sub specie durationis* zu betrachten. Denn dies heißt dann nichts anderes, als sie »secundum modum quo a rebus aeternis fluit« zu betrachten (Spin 409), sie also »von der Substanz und von dem Modus, durch den sie von der Ewigkeit herkommen« – dem »unmittelbaren ewigen Modus« im »Verhältnis von Ruhe und Bewegung« – nicht zu trennen, um sie damit eo ipso *sub specie aeternitatis* zu verstehen. Genau das hält Jacobi auch in der späteren Anmerkung zur *Beilage VII* fest: wenn, wie Spinoza »zeigte«, »die Zeit vor der Vernunft notwendig und von selbst aus dem Zeitlichen« verschwindet, dann wird das Zeitliche »so fort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt« (IV/2, 139, Anm.). So besehen hat man es aber in Gestalt des Begriffs der Dauer nicht nur mit einem zentralen Begriff des ganzen Unternehmens zu tun, um den sich mit der funda-

[63] Ibid., S. 50.

mentalen Differenz zwischen Wesen und Existenz die Rede von den Modi insgesamt herumbewegt. Vielmehr hat man es genau deshalb auch mit einem Begriff zu tun, der wie ein Chamäleon je nach Gelegenheit die Farbe wechselt: sobald man die Dauer imaginativ versteht, verzerrt sie sich zur Zeit – sowie man sie aber rational versteht, verklärt sie sich zur Ewigkeit.[64] Ist damit dem »System« nicht wirklich »geholfen«?

Daß ihm in Wahrheit nicht geholfen ist, daß vielmehr das von Jacobi mit dem polemischen Begriff der »ewigen Zeit« diagnostizierte Problem in der Form der *ewigen Dauer* wiederkehrt, wird angesichts der »Gleichnisse aus der Mathematik« manifest, mit denen Spinoza, wie Jacobi formuliert, das »Ungereimte« seiner Behauptungen »zu vertilgen« sucht (Spin 407), um sich stattdessen jedoch nur »durch seine Imagination« betrügen zu lassen. Der Streit um die Täuschung logischer Erklärung als ein Streit, der so oder so auf dem Felde der *Imagination* auszutragen ist: die ironische Pointe ist hier nicht zu übersehen. In eins damit ist aber auch gesagt, daß es hier tatsächlich nicht um den ordo geometricus – dessen »Methode« das System Spinozas »nicht zugeschrieben werden« darf –, sondern um die *geometrische Veranschaulichung* konzeptuell gefaßter Verhältnisse geht. Spinoza verweist auf einige solcher »Gleichnisse«, entscheidend im gegenwärtigen Zusammenhang ist jedoch dasjenige im 12. Brief, das wohl auch Jacobi im Zuge seines ständigen Hinsehens auf diesen »merkwürdigen Brief de infinito« vor Augen gehabt haben dürfte.[65] An der Figur zweier einander einschließender, aber nicht konzentrischer Kreise soll hier deutlich werden, was im Kontrast zu den Mathematikern nur denen Schwierigkeiten macht, die sich von Zeit, Maß und Zahl als den »bloßen Hilfsmitteln« der imaginatio nicht lösen können: der Gedanke eines *Unendlichen* nämlich, »dessen Teile wir, auch wenn es begrenzt ist und wir sein Maximum und sein Minimum haben, nicht mit irgendeiner Zahl vergleichen und durch sie erklären können«[66]. Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, was mit diesem – zwar aus Teilen bestehenden, aber deshalb nicht etwa teilbaren und insofern numerisch bestimmbaren – Unendlichen gemeint ist: im Unterschied zum Unendlichen der Substanz einerseits und dem Unendlichen modaler Wesen andererseits handelt es sich um das *Unendliche existierender Modi*.[67] Hinsichtlich dieses Unendlichen zeigt sich am mathematischen Beispiel, daß diejenigen »Veränderungen«, die eine im Zwischenraum zweier nicht konzentrischer Kreise »sich bewegende Materie erleiden muß«, sich prinzipiell jeder Meßbarkeit entziehen, obwohl sie innerhalb bestimmter Grenzen statthaben.[68] Und genau in diesem Sinne wäre es deshalb auch absurd, »wenn jemand alle Bewegungen der Materie, die es *bisher* gegeben hat, bestimmen wollte, d.h. ihre Dauer auf eine gewisse Zeit und Zahl zurückführen«, weil er im selben Moment die existierende Substanz ihrer Affektionen »berauben« würde.[69]

Wo hier der Trug der geometrischen Imagination und damit der Trug der ganzen Konzeption liegt, ist nicht schwer zu sehen, wenn man sich zusammen mit der »unendlichen Reihe« einzelner Dinge an die Bestimmungen von Sukzession und wirklicher Unendlichkeit und das Problem ihrer logisch überspielten Unverträglichkeit erinnert. Tatsächlich ist es genau dieses Problem, mit dem man sich hier von neuem konfrontiert sieht und von dem Jacobi daher zu Recht sagt, daß es sich »durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen läßt« (Spin 417f.).[70] Zwar wird hier genauso wie die Zahl auch die Zeit beiseitegeräumt, indem sie zu einer bloßen Bestimmungsgröße reduziert wird, mit der man das Kontinuum des Unendlichen nicht ausmessen kann. In diesem Sinne führt natürlich auch umgekehrt eine bloße Aneinanderreihung von einzelnen, als solchen bestimmbaren Teilen nie auf ein »wirklich Unendliches«[71]. Gleichwohl aber soll in diesem an der Kreisfigur veranschaulichten »Raum« des Unendlichen so etwas wie »Veränderung« und »Bewegung«, eine auf die jeweilige Dauer bezogene Sukzession der Teile also gedacht werden – die Frage ist nur, welche »Imagination« diesen Gedanken führt. Denn zum einen wird an der Rede von Veränderungen und Bewegungen der Materie deutlich, daß hier offenbar der Phänomenbefund einer sich verändernden Welt imaginativ vergegenwärtigt wird, das mithin, was Jacobi eine »objective und wirkliche« Folge nennt (Spin 408), die als ein Nacheinander durch die differentiellen Momente von Früher und Später, von »Vorher und Nach-

[64] Insofern ist es kein Wunder, daß Spinoza, wie Deleuze in einer Fußnote festhält, »das Wort Dauer [...] in sehr allgemeiner Weise und in einem buchstäblich ungenauen Sinn« verwendet (*Spinoza*, S. 172, Anm.). Indes geht Deleuze selbst dem systematischen und insofern seinerseits sehr genauen Grund für diese ungenaue Rede nicht weiter nach.

[65] Zumal das Frontispiz zur zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* eben diese Figur aus dem 12. Brief zeigt und sich damit an die posthume Werkausgabe Spinozas anlehnt.

[66] *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 47f.

[67] Vgl. Deleuze, *Spinoza*, S. 178ff.

[68] *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 51f.

[69] Ibid., S. 52, Herv. v. Verf.

[70] In einer Notiz zum 12. Brief heißt es dementsprechend: »Die Dauer braucht nicht aus Momenten zusammengesetzt, sie braucht nur *Dauer*, das ist von dem Ewigen verschieden zu seyn, um alle Schwierigkeiten einer ewigen Zeit darzustellen.« (Kladde II, S. 17)
Wie sehr sich Schellings Optionen ändern, ist gut zu sehen, wenn man seine Hinsichten auf Spinozas Figur der Kreise miteinander vergleicht. Wo das *Würzburger System* von 1804 sich noch ganz affirmativ auf die geometrische Darstellung eines »absolute[n] Zumal« stützt und somit auch aus Spinoza jeden Aspekt des Werdens ausschließt (SW VI, S. 234f.), da tritt in den späteren *Münchener Vorlesungen* mit dem Kreisbeispiel eben das Problem in den Vordergrund, das Jacobi von Anfang an im Auge hat: wie sich »das ewige und also *zugleich* Gesetztsein« der Dinge in Gott mit dem »Rückgang ins Unendliche«, wonach »jedes Ding zeitlicher Weise nur aus einem andern Ding« folgt, »reimen« läßt (SW X, S. 42). Daß zwischen der Publikation der *Beilage VII* und diesen Vorlesungen nunmehr mehr als vierzig Jahre liegen, darf man bemerkenswert finden.

[71] Spinoza, *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 51.

her« (Spin 409) bestimmt ist. Eben das, so sagt Spinoza selbst, macht die spezifisch dauernde Existenzweise der Modi im Unterschied zur ewigen Substanz aus, daß wir »nicht daraus, daß sie *jetzt* existieren, darauf schließen können, daß sie *später* existieren oder nicht existieren werden oder *früher* existiert oder nicht existiert haben«[72]. Im Unterschied also zur *Aktualität* Gottes, die in der Identität von causa sui und causa rerum »ab aeterno« aus seinem Wesen folgt[73], ergibt sich die jeweilige *Aktualisierung* existierender Modi aus der »Ordnung der ganzen Natur«[74].

Andererseits jedoch ist evident, daß dieser Gedanke im Horizont der Immanenz gedacht seinen »objektiven und wirklichen« Sinn unweigerlich verliert. Denn wenn sich der Logik der Immanenz zufolge die kausaldeterminierte »Ordnung der ganzen Natur« zur Substanz selber nicht äußerlich verhält, wenn also ihre äußerliche Trennung gleichbedeutend damit wäre, die Substanz ihrer »Affektionen zu berauben«, dann stellt sich diese Ordnung eo ipso als ein existierendes Unendliches dar, dessen sukzessive Aktualisierung seinerseits »ab aeterno« bereits *aktualisiert* sein muß. Genau das zeigt sich auch an der Figur der Kreise, die dieses Unendliche geometrisch veranschaulichen soll: anstatt irgendeine reale Sukzession vor Augen zu führen, sind die Veränderungen einer im Zwischenraum dieser Kreise befindlichen Materie vielmehr mit der Definition des Kreises selbst *zugleich* gesetzt. Aus diesem Befund ergibt sich aber auch, welche Imagination hier noch am Werke ist. Denn auf die Idee, den phänomenorientierten Gedanken materieller Veränderung mit dem Gedanken eines wirklich Unendlichen zu verbinden und diese Verbindung geometrisch zu symbolisieren, kann man unter solchen Umständen nur dann kommen, wenn man die »objektive und wirkliche« Folge einerseits je schon in die Imagination einer »subjective[n] und blos idealische[n]« Folge (Spin 408) übersetzt und andererseits umgekehrt diese subjektive Folge in den Sachverhalt selber als dessen vermeintlich objektive Beschaffenheit projiziert hat.

Geometrisch besehen liegen die Dinge mithin so, daß in dem Maße, wie die Figur der Kreise keinerlei reale Sukzession vor Augen führt, sondern die Totalität der Veränderungen in ihrer Definition enthält, es niemand anderer als das »Subject« selber ist, das hier die Sukzession »in Gedanken erzeugt«, indem es sich die mit der Figur der Kreise aktuell gesetzten Implikationen sukzessiv *expliziert* und »dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt« (Spin 408). Die »*wirkliche* Succeßion« (ibid.) hat demnach mit den Verhältnissen des Kreises gar nichts, dafür aber um so mehr mit den Erkenntnisverhältnissen dessen zu tun, der sich eine »Folge *der Dependenz*« (Spin 409) diskursiv entwickelt. Auf das dargestellte Unendliche bezogen legt dies konsequenterweise nahe, daß »Folge und Dauer« objektiv »bloßer Wahn« und »*nach der Wahrheit*«, wie Jacobi im Gespräch mit

[72] Ibid., S. 48, Herv. v. Verf.
[73] *Ethik* I, prop. 17, scholium.
[74] *Briefwechsel*, 12. Brief, S. 48.

Lessing sagt, »nur eine gewisse Art und Weise seyn [muß], das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen« (Spin 27). Nach der Wahrheit – aber nicht etwa nach der Überzeugung Spinozas, dem dieser »allerdings paradoxe Satz« nicht »gehört«, sondern der »von mir nur als bloße Folgerung behauptet« wird (II, 197).[75] Die Täuschung Spinozas, die mit der geometrischen Darstellung des Unendlichen existierender Modi verbunden ist, besteht dieser eigentlich zu ziehenden Folgerung entgegen vielmehr darin, das Prozedere der Aktualisierung einer Definition in das dargestellte Unendliche selber einzublenden, um es hier nun im selben Moment mit dem phänomenorientierten Gedanken materieller Bewegungen und Veränderungen, einer »objektiven und wirklichen« Folge des »Werdens« der Dinge aufzuladen. Auf diese Weise, durch »Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechslung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte« (Spin 408): auf diese Weise wird nicht allein die Logik der Explikation zur Onto-Logik der Sache selbst. Auf diese Weise entsteht vielmehr auch der Anschein, als lasse sich jenseits der in die Imagination abgedrängten Zeitverhältnisse ein rationales Verständnis der Dauer erzielen, das den Gedanken eines aktuellen Unendlichen mit dem Gedanken der sukzessiven Aktualisierung seiner Teile, des Entstehens und Vergehens der einzelnen Dinge in der »Ordnung der ganzen Natur«, zusammenzudenken erlaubt. Indem dergestalt der Blick gleichsam zwischen der Welt und der geometrischen Figur der Kreise oszilliert, wird er allerdings notorisch blind: blind nämlich für die Differenz, die zwischen den Folgeverhältnissen *logischer* und *kausaler* Generation besteht. Das »ungereimte« Resultat dieser Verblendung hält Jacobi in *seiner* Kreisfigur fest: das »ungewordene Werden in einem ewigen, in sich selbst kreisenden Fluß«.

*

»Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, Einzelnen Dingen, Generation und Succeßion, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte; so sah er sie zugleich von allem Empirischen – *gereinigt*«, um folglich aus dieser Sicht der Dinge, »bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles – nur secundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden«, die Zeit als ein unmaßgebliches »Wesen der Einbildung« anzusehen (Spin 409f.). Damit kehren die Überlegun-

[75] Hegel wundert sich über die als paradox ausgegebene »Trivialität« dieser These, die Jacobi im Gespräch über *Idealismus und Realismus* ausdrücklich formuliert: »Wie soll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören?« (*Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 344). Über die alles andere als triviale Überlegung Jacobis hätte sich Hegel allerdings weit weniger verwundern müssen, wenn er sich über den – von der intuitiven Erkenntnis der Wesen wie von der Imagination der Zeit gleich weit entfernten – systematischen Ort der Verhandlung im Klaren gewesen wäre.

gen in ihren Ausgangspunkt zurück. Die »Metaphysik aus bloßer Logik« entspringt aus der Erfahrung zeitlicher Existenz, ohne die sie weder Motiv und Material noch ein Ziel ihrer apriorischen Weltkonstruktion hätte. Und in diesem Sinne sind die von ihr gebrauchten Begriffe auch keine reinen Konstrukte, deren Bedeutung sie im Rahmen ihres Diskurses per definitionem restlos festlegen und die man dann seinerseits im Vertrauen auf diese Festlegung definitionsgemäß entziffern könnte. Weit eher handelt es sich um Abstraktionsprodukte, in denen »gereinigt« mitschwingt, wovon sie abstrahiert worden sind – um allerdings gerade so von der »splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch *Abstraction* und *Sprache*« zu zeugen, die »eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen« läßt (Spin 238, Anm.). *Reine* Vernunftbegriffe – wenn es sie gäbe – könnten schwerlich täuschen, »von allem Empirischen« *gereinigte* hingegen sehr wohl.

Das Stichwort der Reinigung konturiert sich noch schärfer, wenn man mit ihm eine zweite Erinnerung verbindet. Tatsächlich führt es innerhalb der *Beilage VII* in die »natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie« zurück, wo im Rahmen der Historiogenese der Rationalität und von spezifischem Wohlgefühl begleitet schon einmal von einer Reinigung die Rede war: indem er die Begriffe von »Existenz und Koexistenz, Wirkung und Gegenwirkung«, von »Räumlichem und Bewegung, Bewußtsein und Denken« weltkonstruierend »übrig« behielt, sah sich der »menschliche Verstand« hier nämlich »von allen, den Erscheinungen korrespondierenden qualitatibus occultis gereinigt«. Nach »Jacobischer Art und Kunst« arrangiert, ist die spätere Wiederholung dieser Prozedur kein Zufall. Im Gegenteil ist gut zu sehen, daß es sich im Zusammenhang der Metaphysik Spinozas um so etwas wie eine zweite, potenzierte Stufe der Reinigung handelt, in der – offenkundig ebenfalls von einem gewissen Wohlgefühl begleitet – genau die »Erfahrungsbegriffe«, mittels derer sich der Prozeß der Rationalisierung vom archaischen Weltverständnis der okkulten Qualitäten ursprünglich befreite, nun ihrerseits zu zeitentrückten und demzufolge weltentrückten »Vernunftbegriffen« abstrahiert werden. Anhand der Herausbildung und dem Umgang mit den Begriffen rationaler Welterklärung wird hier mit anderen Worten ganz konkret die Differenz vorgeführt, die zwischen der Welt-Geburt des Verstandes aus dem ursprünglichen »Chaos« einerseits und ihrer metaphysischen Verabsolutierung andererseits besteht. Eine Differenz, die Jacobi in den *Göttlichen Dingen* dann in das ironische Wort faßt, wonach die »Metaphysik aus bloßer Logik«, den rational-begrifflich gesicherten Boden noch einmal reinigend und ihn deshalb unter ihren Füßen verlierend, ins »Chaos« zurückstürzt, das nun aber im Unterschied zum früheren kein »volles«, sondern ein »leeres Chaos« ist (III, 417).

Um so bezeichnender ist es vor diesem Hintergrund, daß der »Erfahrungsbegriff« der *Ursache* in keiner der konstruktiven Reinigungssequenzen vorkommt, obwohl er mit den »Erfahrungsbegriffen« von »Bewegung, Einzelnen Dingen, Generation und Sukzession« etwas zu tun haben muß. Tatsächlich liegt er seiner Genesis nach in einer tieferen Schicht, um dementsprechend auch seiner Bedeutung nach über die Prozeduren adjektiver Rationalität hinauszuweisen: »In die Sprache von Wesen, *die nur anschauen und urtheilen* könnten«, würde er nämlich »nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche Wesen? Lieber, wir können ja *auch handeln*!« (II, 200)

VII. Der »wesentliche Unterschied« zwischen Grund und Ursache

»*Friedrich Heinrich Jacobi*, in seinen ›Briefen über die Lehre des Spinoza‹ Beilage 7, S. 414, sagt, daß aus der Vermischung des Begriffes des Grundes mit dem der Ursache eine Täuschung entstehe, welche die Quelle verschiedener falscher Spekulationen geworden sei: auch gibt er den Unterschied derselben auf seine Weise an. Indessen findet man hier wie gewöhnlich bei ihm mehr ein selbstgefälliges Spiel mit Phrasen als ernstliches Philosophieren.«[1] Daß Schopenhauer kein Sympathisant Jacobis ist, bekundet er auch anderswo.[2] Hätte er mit seiner Bemerkung Recht, wäre es allerdings höchste Zeit, die Lektüre der *Beilage VII* abzubrechen: denn wozu sollte man jetzt noch seine Mühe an ein »Spiel mit Phrasen« wenden, wenn man sich hinsichtlich der »so höchst wichtige[n] Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Ursache«[3] von vornherein an die richtige Adresse, nämlich an Schopenhauers Ausführungen *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* halten kann?

Interessant ist zunächst, daß Schopenhauers deutlich signalisierte Distanz gleichwohl einen Blickpunkt voraussetzt, der im Kontrast zur idealistischen Rezeption Jacobis, die sich ihrerseits vor allem durch die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittlung inspirieren läßt, die in der *Beilage VII* präsentierten Schlüsselbegriffe und ihren »wesentlichen Unterschied« (Spin 416) nicht allein als solche wahrzunehmen, sondern in der Relevanz ihrer Problemstellung auch grundsätzlich anzuerkennen erlaubt. Das Verdikt eines »Spiels mit Phrasen« gilt mit anderen Worten dem *spezifischen Unterschied* zwischen Grund und Ursa-

---

[1] Schopenhauer, *Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, SW III, S. 36.

[2] In der Vorrede zur ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung*, wo mögliche Lesererwartungen entschieden zurechtgerückt werden: »Und dann, wie unangenehm wird mancher sich getäuscht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von dem, was er gerade hier durchaus suchen zu müssen glaubt, weil seine Art zu spekulieren zusammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philosophen* [Jacobi], welcher wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, alles, was er vor seinem funfzehnten Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborne Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten.« (SW I, S. 13)
Hinsichtlich seiner eigenen These, daß Jacobi sich zwar als »glänzender Anreger bewährt« habe (Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3. Band, ND Darmstadt 1991, S. 17), daß aber sein »schwerster Mangel« zugleich darin liege, das der Demonstration entgegengesetzte »Gebiet der Gewißheit« nicht mit einer »allgemeinen logischen Wertskala« versehen zu haben, weshalb ihm denn auch »[e]mpirische und religiöse Wahrheit, Sinnliches und Übersinnliches [...] in Eins [verschwimmen]«, schließt sich Cassirer diesen Worten Schopenhauers ausdrücklich an (ibid., S. 32f.).

[3] *Vierfache Wurzel*, SW III, S. 18.

che, den Jacobi – offenbar verfehlt – »auf seine Weise« angibt, nicht aber der Berechtigung und Notwendigkeit dieser »so höchst wichtigen Unterscheidung« überhaupt. Dieser aller Polemik zum Trotz zunächst einmal nicht zu übersehende Zusammenhang konkretisiert sich, wenn man überdies die eigentlich polemische Stoßrichtung des Textes ins Auge faßt, die sich mit dem »Nutzen« einer spezifizierenden Klärung des Satzes vom zureichenden Grunde, der zu gewinnenden »Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophieren« nämlich[4], verbindet. Tatsächlich fällt auf, daß Schopenhauer das Versäumnis der »so höchst wichtigen Unterscheidung« bei den »Alten«[5], bei Platon und Aristoteles also, vermerkt und zugleich schont, um sich dafür dann um so vehementer und ausführlicher gegen *Spinoza* zu richten, bei dem die »Verwechselung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnisgrund und Folge mit dem zwischen Ursache und Wirkung« zur »Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden« ist[6]. Diese »Verwechselung und Vermischung«, die wiederkehrende Rede von »ratio sive causa«, in ihrer alles andere als nebensächlichen, vielmehr entscheidenden *theoriekonstitutiven* Bedeutung nachzuweisen, heißt aber, im selben Moment auch die wirklichen Gegner, die »*Neospinozisten* (Schellingianer, Hegelianer usw.)«[7], zu treffen. Umgekehrt formuliert ist die empfindliche Stelle in der inneren Konstitution des Idealismus demnach die, die ihn eo ipso auch zum »Neospinozismus« qualifiziert: die anhaltend mangelnde Unterscheidung zwischen Grund und Ursache.

Damit wird jedoch kenntlich, daß die von Schopenhauer polemisch ausgezogene Linie als solche nicht originell zu nennen ist. Vielmehr wiederholt sie noch einmal genau das, was ursprünglich bereits den wiederholten Gang des »privilegierten Ketzers« auf den Spuren der Grundlagenverständigung der *Beilage VII* bestimmt. Ob man die Vermischung von Grund und Ursache bei Spinoza auch als strukturell entscheidendes Kriterium eines deshalb idealistisch lediglich »verklärten« Spinozismus oder aber »Neospinozismus« identifiziert, spielt dabei offensichtlich keine Rolle. Indes ist mit dieser Feststellung kein doxographischer Vermerk gemeint. Denn denselben Sachverhalt kann man auch in der gegenläufigen Richtung fassen, um dann zu konstatieren, daß es sich mit der Aufmerksamkeit auf die Begriffe von Grund und Ursache systematisch besehen nicht anders verhält als mit Jacobis Überzeugung von der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs: ihre Befremdlichkeit im Kontext des Idealismus stellt sich zugleich als Antizipation der Kritik und ihrer Hinsichten dar, wie sie später dann gegen das idealistische Denken zur Geltung gebracht wird.

Allerdings besagt dieser Zusammenhang nicht, daß sich beide Ansätze demnach schlicht ineinanderblenden ließen. Im Verweis auf das »Spiel mit Phrasen« erspart sich Schopenhauer zwar eine genauere Auskunft darüber, was Jacobi »auf

[4] Ibid., S. 13.
[5] Ibid., S. 20.
[6] Ibid., S. 23.
[7] Ibid., S. 27, Herv. v. Verf.

seine Weise« und folglich anders als er selbst an Grund und Ursache unterscheidet. Aber auch so ist unschwer zu erkennen, wo die Grenze zwischen beiden Positionen verläuft: in Frage steht das Verständnis der *Ursache*. Unter dem Titel des »*Satz[es] vom zureichenden Grunde des Werdens*, principium rationis sufficientis fiendi« faßt Schopenhauer das Verhältnis von Ursache und Wirkung dezidiert als »*Gesetz der Kausalität*«[8]. Gemeint ist damit die »transzendentale, für alle irgend mögliche Erfahrung gültige«[9] Gesetzlichkeit der zeitlich bestimmten »Kette der Kausalität«, die »notwendig anfangslos« ist[10]: »Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die *sie* herbeigeführt worden, notwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum!«[11] Daß dieses Ursache-Verständnis zeitlich kausaler Verkettung, der gemäß wir »auf der Leiter der Ursachen [...] höher und höher hinaufgepeitscht« werden[12], nun genau dem entspricht, was Jacobi – ohne die transzendentalen Vorzeichen Kants – in der *Beilage VII* seinerseits die natürliche »Kette *bedingter Bedingungen*« nennt und als solche der »progressiven Verknüpfung« nach dem »Satze des zureichenden Grundes, das ist: der *Vermittelung*« zuordnet, ist deutlich. Entscheidend ist aber, daß sich der Begriff der Ursache auf diesen Mechanismus kausaler Vermittlung, das später so genannte »Weltgesetz der Causalverknüpfung« (II, 46), hier keineswegs beschränkt, sondern »unmittelbar« als dessen Voraussetzung etwas anderes, nämlich den *Anfang einer Handlung* meint.

Aus diesem Befund lassen sich nun auf Anhieb zwei verschiedene Schlüsse ziehen. Angesichts des Zusammenfalls von Ursache und Kausalgesetzlichkeit bei Schopenhauer könnte man einerseits sagen, daß hier eine willkommene Reduktion derjenigen Komplexität vorgenommen wird, die Jacobi selbst in sein »Spiel mit Phrasen« verstrickt: die Analyse seines gleichsam doppelt besetzten Begriffs der Ursache stünde dann von vornherein unter dem Vorbehalt einer auf die Länge unhaltbaren Bestimmung. Denkbar wäre andererseits aber auch der umgekehrte Schluß, wonach Schopenhauers dezidierte Reduktion gerade ihrerseits »verspielte«, was Jacobis Konzept an differenzierten Konstellationsmöglichkeiten bereithält und damit nicht zuletzt den gedanklichen Zusammenhang »meines Spinoza und Antispinoza« zu umspannen vermag.

Es ist das Stichwort Spinoza, an dem sich – und zwar im Blick auf Schopenhauers Erörterung selbst – die bezeichnete Alternative entscheidet: der Zusammenfall von Ursache und infiniter Kausalgesetzlichkeit läßt nämlich rückwirkend ganz unverständlich werden, was als Spinozas »Verwechselung und Vermischung« von Grund und Ursache zuvor so entschieden gerügt worden war. Insofern diese »Vermischung« das Konzept der causa immanens betrifft und theo-

[8] Ibid., S. 48.
[9] Ibid., S. 56.
[10] Ibid., S. 49.
[11] Ibid., S. 52.
[12] Ibid., S. 53.

riekonstitutiv dessen »Grundlage« bilden soll, ist sie ohne *metaphysische* Konnotationen offenkundig nicht zu denken. Konnotationen, in deren Horizont hier aber auch zwangsläufig die Rede von der Ursache steht und sinnvollerweise eben auch nur dann stehen kann, wenn sie in diesem Zusammenhang durchaus nicht dasselbe meint wie die Rede von einer gegen Metaphysik allerdings immunen »notwendig anfangslosen Kette der Kausalität«.[13] Demnach ist mit Schopenhauers Reduktion nicht nur nichts gewonnen. Vielmehr hätte er die wesentlich komplexere Fassung der »so höchst wichtigen Unterscheidung« zwischen Grund und Ursache, die Jacobi »auf seine Weise« angibt, sichtlich selber nötig, um die Stoßrichtung seiner eigenen Überlegungen plausibel verfolgen zu können.[14] An das »Spiel mit Phrasen« kann man so besehen auch weiterhin getrost seine Mühe wenden.

*

»Der ganze Trug kommt von der Verwechselung des Begriffes der Ursache mit dem Begriffe des Grundes her, welche gar nicht verwechselt werden dürfen, in dem dieser blos eine logische Dependenz, eine Succeßion in den Vorstellungen, jener aber eine objective u[nd] reelle vor Augen stellt.«[15] In nuce bringt diese Notiz auf den Punkt, was vor dem Hintergrund der zuletzt angestellten Überlegungen eine Auseinandersetzung mit den Begriffen von Grund und Ursache dringend erforderlich macht. Der »ganze Trug« – das ist die Täuschung metaphysischer Welterklärung, die sich als solche nicht durchschaut, sondern glaubt, den

[13] Im Abschnitt über Spinoza lautet Schopenhauers Überlegung demzufolge so: »Es ist also das Verhältnis des *Erkenntnisgrundes* zu seiner Folge; statt daß der *wirkliche* Theismus (der des Spinoza ist bloß ein nomineller) das Verhältnis der *Ursache* zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge nicht wie in jenem bloß der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer verschieden und getrennt bleibt. Denn eine solche Ursache der Welt mit Hinzufügung der Persönlichkeit ist es, die das Wort Gott ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein unpersönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte und solche sogar ausdrücklich die *Ursache* der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zustande bringen, daß er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnisgrunde mit dem der Kausalität, ganz und gar vermischte.« (ibid., S. 24)

[14] Um so mehr wäre es angesichts des Hauptwerks über *Die Welt als Wille und Vorstellung* eine Überlegung wert, inwieweit Schopenhauers Metaphysik nicht auch ihrerseits dem Modell Spinozas verpflichtet bleibt. Zu berücksichtigen wäre in diesem Zusammenhang dann auch die Bemerkung Cassirers, wonach die »methodische Einschränkung des ›Satzes vom Grunde‹, die Schopenhauer selbst so scharf betont hatte«, mit der Grundlegung seiner eigenen Metaphysik »wiederum hinfällig« geworden sei (*Erkenntnisproblem*, 3. Band, S. 437).

[15] Kladde II, S. 22. Jacobis versehentliche Vertauschung von »jenem« und »diesem« ist in diesem Zitat stillschweigend korrigiert.

Phänomenbefund der zeitlich existierenden Welt auf triftige Weise bewältigt zu haben: in Gestalt der »leichtere[n]« Täuschung Spinozas (Spin 414) einerseits, der »aus der *Thatsache*, daß die Dinge sich bewegten und gegenseitig veränderten, schloß, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben« (Spin 410, Herv. v. Verf.); und in Gestalt der »etwas schwerere[n] Täuschung« jener Scholastiker (Spin 414) andererseits, die »aus der Thatsache einer erschaffenen Natur [schlossen], daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit her erschaffen haben müsse« (Spin 410f.), um damit den »Begriff einer *wirklichen* Schöpfung *wirklich* einzelner successiver Dinge *von Ewigkeit her*, für einen möglichen Begriff« zu halten (Spin 413f.). Weder im einen noch im andern Fall wird das existentielle Faktum des Werdens aus dem metaphysischen Diskurs schlicht ausgeklammert, vielmehr wird es zum Schein, aber auch nur zum Schein bewahrt. Eben das aber verbirgt sich den Unternehmungen seiner sei es immanenten oder transzendenten Begründung in dem Maße, wie diesen Unternehmungen ein konstitutiver »Mißverstand« zugrundeliegt: indem sie die Begriffe von Grund und Ursache zugunsten der Möglichkeit ihrer Erklärungsambitionen scharfsinnig verwechseln, verwechseln sie auch die in Wahrheit gänzlich voneinander verschiedenen Verhältnisse von *logischer* und *realer Sukzession*.

Daß diese Verwechslung im selben Augenblick bedeutet, die Verhältnisse des Handelns mit denjenigen des Begründens zu vermischen, das »Eigentümliche« des Handelns also fatalerweise der Logik der Begründung zu unterwerfen und es dergestalt »in der Spekulation zu einem *bloß logischen Wesen*« zu machen: dies wird die Pointe sein, auf die Jacobi eigentlich zielt. Zunächst aber gilt es festzuhalten, daß es – dem vermeintlich erforschten »Geheimnis der Zeit« entsprechend – das *Problem der Sukzession* ist, an dem sich die Diskussion des »wesentlichen Unterschieds« der Begriffe von Grund und Ursache entzündet, um von hier aus dann auf das genuine Verständnis der Ursache als eines irreduziblen Handlungsprinzips und damit einer späteren Notiz zufolge auf nichts Geringeres zu führen als auf »*Causalität* (Selbstthätigkeit, ursprüngl[iche] Thätigkeit)« als »*Wurzel aller Anschauungen u[nd] Begriffe*«[16]. Indessen kürzt der Gang der *Beilage VII* diese Verständigung im Zuge seiner begriffskonstellativen Verdichtung ab: »hinlänglich dargethan« ist nämlich bereits »anderwärts«, inwiefern der Begriff der Ursache »ein *Erfahrungsbegriff* ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Paßivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem blos idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt« (Spin 415) – im Gespräch über *Idealismus und Realismus*.

*

Kein »Spiel mit Phrasen«, sondern »ernstliches Philosophieren«, wenngleich nicht im Sinne eines ordentlich »gemachten« Diskurses über Grund und Ursache:

[16] Kladde VII, S. 114.

dafür sorgt nicht allein die Situation eines fingierten *Gesprächs* als solche, sondern vor allem auch die Situation, die im Zuge dieses Gesprächs selbst dann allererst entsteht. Im Anschluß an die kurz zuvor aufgestellte These, »daß wir bey der bloßen Wahrnehmung äußerlicher Dinge, nichts erfahren, was uns auf den Begriff von Ursache und Wirkung leiten könnte« (II, 177),[17] ist es der »Er« genannte Gesprächspartner, der mit seiner Nachfrage, wie wir denn dann zu diesem eigentümlichen Begriff »gelangen« (ibid.), keineswegs eine umstandslose Auskunft als vielmehr einen umfangreichen autobiographischen Exkurs provoziert. »Wenn ich etwas weiter zurückgehe, als Sie es für nöthig halten möchten, so trösten Sie sich damit, daß unsere Aufmerksamkeit einer kleinen Erfrischung wohl bedarf, und daß es zu unserem besseren, selbst zu unserem geschwinderen Fortkommen dienen wird, sie ihr zu gönnen.« (II, 178) Was gesprächsweise im Gewande der »Erfrischung« daherkommt, verzögert die Sache nur zum Schein: tatsächlich hat man es hier mit einer neuerlichen Variation »Jacobischer Art und Kunst« zu tun.

Denn jenseits aller »methodischen und doktrinellen Veranlassung« macht dieser Exkurs nicht nur darauf aufmerksam, daß die Problematik von Grund und Ursache bis in Jacobis früheste Überlegungen zurückreicht.[18] Vielmehr zeigt sich bei dieser sich unterdessen bietenden »Gelegenheit« auch noch ein zweites: die Verklammerung der Sache – sowohl ihrer ursprünglichen Entdeckung wie ihrer Behandlung nach – mit einem methodischen Zugriff nämlich, den Jacobi als »*meine Methode zu philosophieren*« vorderhand »recht ins Auge fassen lassen« will (II, 192, Herv. v. Verf.). Ihr zufolge genügt es im Falle widerstreitender Positionen bei weitem nicht zu wissen, daß beide »auf reifliches Nachdenken gegründet« sind, um dann der eigenen Position naheliegenderweise den Vorzug zu geben. »Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bey mir kam es darauf an: nicht die entgegen gesetzte Behauptung *ungereimt*, sondern sie *ver-*

[17] Die These lautet im ganzen, »daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das *Ich* und das *Du*, inneres Bewußtseyn und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn müssen; beydes in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen« (II, 176). Gemeint ist also die Erfahrung der »unmittelbaren« Gleichursprünglichkeit des Verhältnisses von Bewußtsein und Gegenstand, von der deshalb der Begriff von Ursache und Wirkung genuinerweise so wenig abgezogen sein kann, wie die »Wahrnehmung des Wirklichen« (II, 175) ihrerseits als ein vom einen oder andern Pol ausgehendes Kausalverhältnis erklärbar ist.

[18] Aufgrund seines lebensphilosophischen Ansatzes, der die Motive Jacobis aus der Welt des »Sturm und Drang« und somit zur Gänze aus den (paradoxerweise nach den Spätfassungen zitierten) Romanen zu gewinnen sucht, kann Bollnow (*Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis* (1933), ND Stuttgart 1966) zur substantiellen Auseinandersetzung Jacobis mit Spinoza gar nicht erst vordringen, geschweige denn zu seiner Grundlagenverständigung über Grund und Ursache, die deshalb auch nicht erwähnt wird. Vgl. zur Fehlinterpretation der Kausalproblematik bei Spinoza und Jacobi, ibid., S. 155ff.

nünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren, und mit seiner Überzeugung zu sympathisieren im Stande war. Eh' ich es dahin gebracht hatte, konnte ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tieferen Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieser Weise abgegangen, und hoffe, sie bis an mein Lebens Ende zu behalten.« (II, 186f.)[19] Daß man nur im Rahmen einer solchen Methode die Alternative zwischen immanenter und äußerlicher Kritik hinter sich lassen und so etwas wie eine Philosophie »meines Spinoza und Antispinoza« konzipieren kann, um dann auch noch zum »privilegierten Ketzer« zu werden, ist unmittelbar einleuchtend. Einleuchtend ist aber auch »das Böse« an ihr, »daß es marternd ist bis zur Verzweiflung, an schwierigen Stellen auszuhalten, bis entscheidende Merkmale des rechten Weges sich entdecken« (II, 192).

An diesem Punkt angelangt, ist der »erfrischende« Teil des Exkurses sichtlich zu Ende – während das fragliche Problem von Ursache und Wirkung sachlich wie methodisch unversehens an seinen Platz gerückt ist. Denn an eine »solche«, also in besagtem Sinne schwierige »Stelle kam ich«, so heißt es weiter, »da ich die Möglichkeit der Entstehung eines wirklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwicklung einer deutlichen Vorstellung aus einer verworrenen, begreifen, und das principium *generationis* aus dem principio *compositionis* herleiten sollte. Wenn ich den Satz des Grundes recht gefaßt hätte, stand in meinen Büchern, so müßte ich auch die nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der Zeit, oder die Quelle des wirklichen Aufeinanderfolgens deutlich einzusehn im Stande seyn.« (II, 192f.) Genauso wie dann in der *Beilage VII* wird das Problem auch hier offenkundig im Zustand der Vermischung eingeführt – und dies nicht umsonst.

Denn wenn man nach der beschriebenen Methode die Vorgaben anderer Positionen allem voran in der Weise ernst nimmt, daß man sie tatsächlich ihrer eigenen Logik gemäß »vernünftig« macht, dann kann unvermittelt, so als handle es sich um eine Selbstverständlichkeit, von einem Spezifikum der Ursache gar keine Rede sein. Im Gegenteil, so steht es »in den Büchern«, legt es der philosophische Diskurs förmlich darauf an, dem Kriterium »deutlicher Einsicht« gemäß das Entstehungsverhältnis von Ursache und Wirkung, das principium generationis, auf das Kompositionsverhältnis von Grund und Folge zurückzuführen und aus ihm wiederum herzuleiten, unter dem Primat des Satzes des Grundes also so etwas wie

[19] »Wird nicht nach Durchlesung gegenwärtiger Schrift«, so liest man dann in Schellings *Denkmal auf Jacobi*, »jeder ausrufen: ›Wie gut, wenn er diese Grundsätze auch gegenüber von der Philosophie unserer Zeiten befolgt hätte, eher *Blödsinn* auf seiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren *Unsinn* zuzuschreiben‹.« (SW VIII, S. 132, Anm.)

ein irreduzibles Spezifikum der Ursache erst gar nicht anzuerkennen. Indessen könnte man es von vornherein mit dem Satz des Grundes auch schon exklusiv bewenden lassen, wenn es nicht doch eine merkliche Differenz zwischen beiden Verhältnissen zu bearbeiten gäbe: gemeint ist die mit der »Möglichkeit der Entstehung eines wirklichen Dinges« verbundene *Differenz der Zeit*.

Folgt man dem Gang des Gesprächs, dann läßt sich der Satz des Grundes zunächst einmal »leicht erklären und beweisen; er sagt weiter nichts aus, als das totum parte prius esse necesse est des Aristoteles; und dieses totum parte prius esse necesse est heißt, in dieser Beziehung, wieder nichts anders, als idem est idem« (II, 193). Das Verhältnis von Grund und Folge stellt sich demnach und charakteristischerweise als ein analytisches Verhältnis, als »Verhältnis des Prädikats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen« dar (II, 196); in eins damit aber auch als ein Verhältnis, dessen Logik interner Begründung mit den Verhältnissen zeitlicher Sukzession nicht das geringste zu tun hat, wie sich am geometrischen Beispiel von »Zirkel« (II, 194) und »Triangel« (II, 193) anschaulich demonstrieren läßt. Denn wenn die Figur dreier einen Raum einschließender Linien »das principium essendi, *compositionis*, der in einem Triangel befindlichen drey Winkel« ist, dann besagt diese *logische Priorität* des Grundes gegenüber der Folge nicht, daß hier ein zeitliches Früher oder Später einschlägig, das Dreieck mithin »vor den drey Winkeln da« wäre oder früher vorhandene Winkel sich später zu einem Dreieck zusammensetzten. Wie »überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen«, sind beide vielmehr »in demselben untheilbaren Augenblick vorhanden« (II, 193).

Diesen »leicht« erklärlichen, aber in Erinnerung an Spinozas Unternehmung einer geometrischen Darstellung der existierenden »Ordnung der ganzen Natur« durchaus nicht für trivial zu befindenden Sachverhalt gilt es allem voran festzuhalten. Nicht umsonst kommt Jacobi dann auch in der Beilage C der *Göttlichen Dinge* auf ihn als ein verbindliches Moment der ganzen Verständigung zurück: »Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem *Grunde* nie etwas andres verstehen als den Inbegriff, die Allheit der Bestimmungen eines Gegenstandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philosophie angerichtet. Nun sind aber nicht nur alle Theile, oder Bestimmungen, oder Prädicate zusammen genommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, *gleich*, und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und dasselbe; sondern sie stellen sich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, so daß *objektiv* weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile, *als Theile dieses Ganzen*, vorhanden seyn können, vor ihm. Mit anderen Worten: zwischen Grund und Folge, zwischen Subjekt und Prädicat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich.« (III, 451)

Was aber hat es nun vor diesem Hintergrund mit der Ursache, genauer gesagt mit dem Unternehmen auf sich, das principium generationis, das Entstehungsverhältnis eines »wirklichen Dinges in der Zeit«, unter den Primat des Satzes des Grundes zu rücken? Es ist wichtig, im Blick auf Jacobis Gedankengang an dieser Stelle zwei verschiedene Hinsichten auseinanderzuhalten. Die eine Hinsicht gilt dem Verfahren der Begründung selbst und ist als solche von der Auseinandersetzung mit Spinozas »ewiger Zeit« her unterdessen schon bekannt. Ihr zufolge zehrt das Unternehmen, das zeitliche Generationsverhältnis von Ursache und Wirkung dem zeitlosen Kompositionsverhältnis von Grund und Folge zu unterwerfen und in eins damit ganz fraglos von »ratio sive causa« zu reden, insgeheim von der Tatsache, daß die *Explikation* der Folgen aus ihrem Grund »succeßiv geschieht« (II, 193). Weil also über dieser subjektiven Explikation »eine gewisse Zeit [...] verfließt, so verwechseln wir dieses Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge selbst, und glauben die wirkliche Folge der Dinge eben so erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe, aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstellung erklären läßt« (II, 193f.).

Die andere Hinsicht hingegen ist die »Folgerung«, die Jacobi in konsequentem »Nachirren« darüberhinaus aus dieser Diagnose zieht. Die Folgerung nämlich, daß die skizzierte Bearbeitung des Generationsverhältnisses von Ursache und Wirkung nach den subjektiv-idealen Regeln und Verfahrensweisen explikativer Begründung *»das objective Werden«* – »als wenn es sich von selbst *begriffe*« – ausläßt (II, 195) und damit strenggenommen dann eigentlich die These herbeizwingen muß, daß in Wahrheit, also »objektiv«, »in der Natur alles zugleich, und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist« (II, 196). Mit einer paradoxen Vertauschung der Lage also sieht man sich auf diese Weise konfrontiert, die weder dem Phänomenbefund der Natur noch auch den Überzeugungen seiner Erklärung selbst entspricht, die sich aber aus der Analyse dessen, was »in den Büchern steht«, zwingend ergibt. Und mehr noch – genau besehen wird nach dieser Analyse sogar noch die Rede von einer bloß subjektiven Sukzession völlig unverständlich. Denn selbst wenn man die »offenbare Verschiedenheit« vernachlässigen wollte, wonach die »objective Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, [...] ja etwas noch ganz anderes [ist], als das Successive der Handlung des Wahrnehmens *in mir*«: »*Was macht denn das Successive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Successive in andern Erscheinungen*?« (II, 198) Tatsächlich kommt diese Frage des »Er« der abschließenden These Jacobis »den halben Weg« entgegen, wonach unter diesen Umständen allerdings das »*Successive selbst*«, die »Realität aller Succession« zum »Unbegreifliche[n]« wird (II, 199). Wenn es sich also der konsequent zuendegedachten Logik des philosophischen Diskurses entsprechend »mit dem Principio generationis nicht anders« verhält als »mit dem Principio compositionis« (ibid.), dann erweist sich genau die Differenz, in der das Erklärungsinteresse ursprünglich seinen Ausgang nahm – die im zeitlichen Werden liegende Differenz zwischen Ursache und Grund – im nachhinein als gegenstandslos. Nicht anders als die Folge mit ihrem Grund muß auch die Wirkung mit ihrer Ursache zusammenfallen, genauer: von jeher zusammengefallen sein.

Dieses Ergebnis löst nun zunächst einmal »Verwirrung« aus (II, 200) – aber nicht deshalb, weil der Gedankengang nicht nachvollziehbar wäre. Im Gegenteil bewährt sich die raffinierte Strategie des Exkurses, »meine Methode zu philosophieren« zu exponieren und zugleich an Ort und Stelle durchzuführen, genau darin, daß das bisher erzielte Ergebnis völlig einleuchtend scheint. Man fragt nach der

Ursache und bekommt, wenn man die Sache im Horizont rationaler Begründung nur konsequent genug bedenkt, zur Antwort, daß »der Begriff von Ursache und Wirkung, und die Vorstellung des Successiven, zwey ganz verschiedene Dinge sind« (ibid.). Dies als solches ist nicht verwirrend, sondern logisch. Verwirrend ist unter diesen Umständen vielmehr etwas anderes. Denn »auf diese Weise«, unter den »vernünftig« explizierten Bedingungen also der unter Abspaltung der Sukzession vollzogenen Indifferenzierung von Ursache und Grund, »sehe ich«, wie »Er« vermerkt, »den Begriff von Ursache und Wirkung, als Principium fiendi, generationis, ganz vor mir verschwinden, und es bleibt mir nichts als die Verwunderung übrig, wie nur diese Worte mögen in die Sprache gekommen seyn« (ibid.).

Wäre die »Verwirrung« intellektueller Natur, bezöge sie sich also auf eine nicht wirklich stringent verfaßte Argumentation, dann müßte man an dieser Stelle von vorne beginnen und den Weg unter wiederholter Prüfung der einzelnen Schritte noch einmal zurücklegen. »Marternd bis zur Verzweiflung« ist dieser Prozeß jedoch unterdessen längst durchlaufen: seit »fünfzehn Jahren und länger« habe er, so Jacobi, seine »Folgerung« »gegen manchen Philosophen vertheidigt, und keiner hat mir im Schlusse einen Fehler zeigen können« (II, 197). Indem aber genau deshalb die eingetretene Verwirrung von ganz anderer Art ist und jenseits der anfänglich naiven und inzwischen intellektuell belehrten Nachfrage nach dem Begriff der Ursache nunmehr dem verwunderlichen Phänomen gilt, wieso man denn dann eigentlich je darauf gekommen sein mag, von Ursache und Wirkung »als Principium fiendi, generationis«, mithin so zu reden, als sei eben damit eine reale Sukzession, das Werden von etwas aus etwas anderem gemeint, ist auch klar, daß aus dieser Lage weder die Wiederholung noch die schlichte Fortsetzung des bisher begangenen Weges herausführt. Vor diesem Hintergrund steht man angesichts der verwunderlichen Rede von Ursache und Wirkung vielmehr vor einer Aporie – die man so lange »aushalten« muß, »bis entscheidende Merkmale des rechten Weges sich entdecken«: »Lieber, wir können ja *auch handeln*!«

»Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter aufsuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht speculative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfiengen zu reden, und ehe einige Philosophen es allmählig dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich hatten nach den Dingen richten müssen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch kürzer davon kommen, und ohne den Worten nachzugehen, zur ursprünglichen Beschaffenheit des Begriffes selbst, wovon die unzweydeutigsten Nachrichten vorhanden sind, hinaufsteigen. Wir wissen nemlich von alten, und ungebildeten neuen Völkern, daß sie keine solche Begriffe von Ursache und Wirkung haben und gehabt haben, wie sie unter gebildeten Völkern vor und nach entstehen. Jene erblicken überall lebendige Wesen, und wissen von keiner Kraft, die nicht sich selbst bestimmte. Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige sich selbst offenbare, freythätige, persönliche Kraft; jede Wirkung *That*. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkührliche Weise anwenden, und, ohne sie zu vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.« (II, 200f.)

Wären wir »Wesen, *die nur anschauen und urteilen*«, nicht aber »*auch handeln*« könnten, dann hätten wir nicht etwa einen entsprechend modifizierten Begriff der Ursache, sondern ursprünglich überhaupt nichts dergleichen.

*

Daß sich die oratorische Inszenierung der zwischen »Er« und »Ich« verhandelten Problematik anders ausnimmt als der aufs Sprödeste komprimierte Verhandlungsgang der *Beilage VII*, ist förmlich zu spüren. Deutlich geworden ist zugleich, daß Jacobi auf die hier unternommene »hinlängliche« Darlegung der Sache mit gutem Recht verweist. Denn offenkundig ist die These über den »wesentlichen Unterschied« zwischen Grund und Ursache keine bloße Behauptung. Daß der Begriff der Ursache – aller Kausalität im engeren Sinne voraus – spezifischerweise nur aus der »*Grunderfahrung« des Handelns* zu verstehen ist, ist vielmehr *Resultat* einer nicht linear, aber folgerichtig durchgeführten Überlegung, die ausgehend vom Problem realer Sukzession auf etwas Entscheidendes zielt. Auf den Umstand nämlich, daß die Differenz zwischen dem principium compositionis und dem principium generationis, mit der der philosophische Diskurs stillschweigend auch dann operiert, wenn er zwischen ratio und causa ein »sive« setzt, im Binnenraum dieses Diskurses selbst überhaupt nicht aufzuklären ist. Ebenso stringent wie verwirrend zeigt sich im Gegenteil, daß diese Differenz in eins mit der zwischen logischer und realer Sukzession hier als völlig gegenstandslos in sich zusammenfallen muß – und folglich nur dann einzuholen ist, wenn man *zwischen Begründen und Handeln prinzipiell unterscheidet*, in Gestalt eines veritablen *Perspektivenwechsels* also den »eigentümlich« praktischen Ursprung und Gehalt des Begriffs der Ursache zur Geltung bringt. Die *Verwirrung*, in die das Gespräch über *Idealismus und Realismus* zunächst führt, ist mit anderen Worten nicht dasselbe wie die *Täuschung*, die in der metaphysischen Verwechslung und Vermischung von Grund und Ursache besteht. Wesentlich ist vielmehr der Gedanke, daß man nur in dem Maße herausfinden kann, *was* hier eigentlich durch »Philosophen von der ersten Größe« verwechselt und vermischt wird, wie man mit der Genesis des Begriffs der Ursache die *Voraussetzungen* philosophischer Rede ihrerseits allererst freilegt.

Wenn es im folgenden darauf ankommt, diese Überlegung in den bisher rekonstruierten Gang der *Beilage VII* einzublenden und im Rahmen ihrer Grundlagenverständigung in ihren weitreichenden Konsequenzen abschließend zu bedenken, dann sind vorderhand drei Punkte ins Auge zu fassen. Der erste ist der der *Sprache*. Was mit der buchstäblich zu nehmenden Verwirrung über Sinn und Gebrauch der Begriffe von Grund und Ursache nicht umsonst thematisch wird, formuliert Jacobi zur selben Zeit auch in einem Brief an Lavater, wonach man »am wenig-

sten Gefahr [läuft], sich zu verirren, wenn man nur immer den Wurzeln der Wörter so tief wie möglich nachgräbt«[20], um auf diese Weise, wie es später gegenüber Herder heißt, nicht mehr, aber auch nicht weniger als »den Geburtsort der Begriffe, die Anschauungen aus welchen sie hervorgingen, zu entdecken«.[21] Daß mit diesem genetischen Verfahren auch dann, wenn es sich wie im Falle des Begriffs der Ursache nicht im strengen Sinne etymologisch orientiert, eine sprachkritische Wendung gegen die Hypostasierung philosophischer Begrifflichkeit verbunden ist, betont Jacobi selbst. Mit einer reinen Begriffsanalyse innerhalb der exklusiven Domäne des philosophischen Diskurses ist demnach genau deshalb sachlich nichts gewonnen, weil sich die Sprache der Philosophen – in einer verblüffenden Analogie zu der von Kant beschriebenen Kopernikanischen Revolution der Erkenntnis – als eine *Umkehrung* darstellt, die das ursprüngliche Verhältnis von Dingen und Worten zugunsten der richtungweisenden Worte vertauscht und damit nun zunehmend »eine solche blendende Klarheit« erzeugt, »daß *die Dinge selbst* davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden« (II, 235). Vor diesem Hintergrund kann man Jacobis eigenes Unternehmen – wie die spezifische Verfassung »Jacobischer Art und Kunst« überhaupt – als den Versuch einer *Umkehrung dieser Umkehrung* verstehen.[22] Als ein Unternehmen also, das nicht, wie Hegel aus der Perspektive seiner spekulativen Begriffsform meint, so etwas wie eine bloße »Abneigung vor Begriffen und Begriffsbestimmungen« kultiviert, sondern das sich in einem auf Etymologie nicht zu reduzierenden Sinne darum bemüht, im Nachgraben nach der »Wurzel der Wörter«, im Entdecken des »Geburtsorts der Begriffe«, zusammen mit der kontextuellen Einbindung auch ihre ursprünglich sachanzeigende Funktion zurückzugewinnen.

Daß dieses Unternehmen in engster Verbindung steht mit dem Gedanken, demzufolge alle Erkenntnis – die apriorische Erfindung einer »Metaphysik aus bloßer Logik« eingeschlossen – aus Erfahrung entspringt, ist ebenso klar wie der Umstand, daß es deshalb nicht weniger die Polarität zwischen »Allein-Philosophie« und »Unphilosophie« in sich übergreift. Und insofern ist auch ohne weiteres zu erkennen, daß die *Beilage VII* im Rahmen der von ihr skizzierten Historiogenese der Rationalität mit dem Nachgraben nach der »Wurzel der Wörter« dann geradezu programmatisch Ernst macht, jedenfalls insoweit, als es sich dabei im Anschluß an das Gespräch über *Idealismus und Realismus* um den »Geburtsort« und das nachmalige metaphysische Schicksal der »Grundbegriffe« der Erfahrung, der notiones communes, handelt. Um so deutlicher zeigt sich so besehen aber, welche Sonderrolle der Begriff der Ursache tatsächlich spielt.

Denn wenn generell gilt, daß die Begriffssprache des philosophischen Diskurses auf das Erfahrungspotential ursprünglicher Selbst- und Weltverständigung hin zu befragen ist, das sie ebensosehr voraussetzt wie sie sich zugleich in wachsende Distanz dazu begibt und uns schließlich »glauben läßt, wir wären oben darauf, wenn wir gar nicht mehr wissen was wir sagen«[23], dann gilt dies für den Begriff der Ursache in eminenter Weise, die, der Genesis dieses Begriffs in der »Grunderfahrung« des Handelns genau entsprechend, die Ursache ihrerseits als *Basis* alles anderen, als »*Wurzel aller Anschauungen und Begriffe*« kenntlich macht. Gewiß sind wir »Wesen«, die, umgekehrt formuliert, nicht nur handeln, sondern auch »anschauen und urteilen« können – und in dem Maße, wie wir dies sind und die Fähigkeit des »Zergliederns, Verknüpfens, Urteilens, Schließens und Wiederbegreifens« als die instrumentelle Fähigkeit des animal rationale »nach und nach« ausgebildet und adjektiv angeeignet wird, werden auch die Begriffe rationaler Weltbewältigung ausgebildet und sprachlich zur Verfügung gebracht. Ihre Voraussetzung indes wird in eins mit dem Ausgangspunkt existentiell-praktischer Erkenntnisinteressen im wahrsten Sinne *ursächlich* in der Erfahrung des Handelns erschlossen[24] – was zugleich bedeutet, daß der genuine Begriff der Ursache im Unterschied zu allen anderen Begriffen und demjenigen des Kausalitätsgesetzes

[20] Brief v. 3.5.1787, in: Auserlesener Briefwechsel, Band I, Nr. 150, S. 418. In diesem Zusammenhang distanziert sich Jacobi im übrigen von Lavaters Rede über Religion als Magie: »Was Du über Magie, Religion und Glauben sagst, verstehe ich nicht genug, um Dir gehörig darauf antworten zu können.« »Dir scheint es leichter zu seyn, den Begriff vor der Sache zu denken, mir das Gegentheil.« (ibid., S. 415f.)

[21] Brief v. 7.12.1793, in: III, 556. »Etwas schlüpfrig wird das philologische Verfahren wohl allemahl, wenn es sich mehr vornimmt als nur den Geburtsort der Begriffe, die Anschauungen aus welchen sie hervorgingen, zu entdecken. Ich glaube es schon einmahl öffentlich gesagt zu haben, daß ich keine andre gute Weise, der Wahrheit philosophisch nachzuforschen, kenne, als die Wurzeln der Wörter aufzusuchen. Aber auch hier hat man äußerst auf seiner Hut zu seyn, und darf hintenach das Probemachen nicht versäumen. Die Sprache bleibt die alte Schlange die sie schon im Paradiese war.« (III, 556f.) Der skeptische Vorbehalt ist nicht zu übersehen, die Freilegung einer Ursprache reinster Unmittelbarkeit, aus der ungebrochen die »Zunge Gottes« (I, 283), tönte, also unmöglich. Vgl. dazu Jacobis Überlegungen zur Sprache in den *Zufälligen Ergießungen*, wonach die entscheidende Lektion darin besteht zu »*übersetzen*«, »*Sinn* zu wittern«: »So lerne ich noch immer, werde zu lernen haben bis an mein Lebensende; denn niemand, wie ernst es ihm auch darum sey, kann sich von den Folgen jenes Schlangenbetrugs im Paradiese ganz befreyen; es sitzt die Doppelzüngige noch immer auf dem Baume der Erkenntniß, und täuscht, minder oder mehr, mit *förmlicher* Wahrheit und *wirklichem* Irrthum alle Söhne Adams.« (I, 287) Vgl. Heinz Gockel, »›... ein weiteres Ergründen der Spracherfindung‹. Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie«, in: *Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache*, S. 29-40.

[22] Tatsächlich heißt es dann in einer Notiz aus den frühen neunziger Jahren: »Kant sagt, er hätte den Versuch des Kopernikus wiederholt. Sollte sich nicht nach Kant eine zweyte Umstellung versuchen laßen, die viel näher zur Wahrheit führen würde; eine Umstellung wodurch Vernunft u[nd] Sprache, Allgemeines und Besondres, jedes an seine rechte Stelle kommen würde.« (Kladde IV, S. 38)

[23] Brief an Herder v. 7.12.1793, in: III, 558.

[24] In einem Brief an Forster vom 26.1.1783 heißt es dementsprechend: »Alle Begriffe der Menschen beziehen sich zuletzt auf eigene Erfahrungen, das ist – wenn ich streng philosophisch reden darf – auf eigene Handlungen.« (Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 867, S. 118)

zumal weder ein *rationaler Begriff* ist noch als ein solcher verstanden werden kann. Wie er stattdessen verstanden werden muß, formuliert Jacobi in einer Notiz zur *Beilage VII* – »Der Begrif von Ursache beruht allein auf der Erfahrung der Causalität durch Vernunft«[25] – und ganz in diesem Sinne dann auch in den *Göttlichen Dingen*: als »bloser Verstandesbegriff«, so heißt es da, ist der Begriff der Ursache »ein sinnloses, mit einem Widerspruch behaftetes Wort; Inhalt, Wahrheit, Bedeutung kann ihm allein aus der Vernunft werden, aus dem *Gefühl* des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor« (III, 414). Weder auf die Quellen sinnlicher Anschauung noch auf die Ausbildung des Verstandes zurückzuführen, sitzt der »Geburtsort« des Begriffs der Ursache im »Gefühl« des Handelns und damit in der *Vernunft*. Anstatt mit einem rationalen hat man es hier also spezifischerweise mit einem *Vernunftbegriff* zu tun: nicht zuletzt im Blick auf das bezeichnende Mißverständnis in Hegels späterer *Jacobi-Rezension*, wonach man dem Unterschied zwischen Grund und Ursache nicht so viel »Gewicht« beimessen muß, weil angeblich beide »gleichermaßen nur *Verstandesbestimmungen*, Verhältnisse der *Endlichkeit*« sind, »die hiermit den Begriff des Geistes nicht zu fassen vermögen«[26], ist dieser Punkt im weiteren in Erinnerung zu behalten.

Der zweite Punkt schließt daran unmittelbar an: der Rekurs Jacobis auf das Selbst- und Weltverständnis der »alten und ungebildeten neuen Völker«. Daß diesem Rekurs eine alles andere als nebensächliche Bedeutung zukommt, die noch in der späten *Einleitung* unter dem Stichwort der Entzauberung reflektiert wird, hat sich im Verlaufe der bisher unternommenen Schritte längst herausgestellt. Mit dem Perspektivenwechsel im Gespräch über *Idealismus und Realismus* zeigt sich indessen jetzt, daß dem genau deshalb so ist, weil diese Reflexion mit der Verständigung über den Schlüsselbegriff der Ursache und seinen genuinen Gehalt in untrennbarem Zusammenhang steht. Mit anderen Worten ist es das in der *Beilage VII* dann im Rahmen der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« erörterte und am Schluß dem »Instinkt der Vernunft« zugeschriebene Problem der *okkulten Qualitäten*, das im Verweis auf das Handlungsprinzip der Ursache seine scharfe Kontur erhält, während umgekehrt die Ursache damit ihrerseits in den Horizont einer *qualitativ* orientierten Vergewisserung rückt. Auf ein Plädoyer für die Restauration archaischer, mithin zur Gänze ursächlich verfaßter Weltbilder läuft dieser Zusammenhang, wovon gleichfalls schon die Rede war, nicht hinaus. Vielmehr besteht nicht zuletzt auch darin der »große Schritt vorwärts« der *Beilage VII*, daß sie im Zuge ihres Gedankengangs eindeutiger als das Gespräch über *Idealismus und Realismus* mit dem Rekurs auf die »rohen Völker« zugleich auch deren Irrtum herausstellen kann, im Zeichen der Ursache »überall lebendige Wesen zu erblicken«, die Natur folglich nicht *als Natur*, sondern als personifizierte Erscheinung übernatürlicher Handlungen zu verstehen.

[25] Kladde II, S. 21.
[26] Werke 4, S. 457.

Den Prozeß naturalistischer Entzauberung dergestalt als irreversibel anzuerkennen, hindert jedoch nicht, sondern setzt geradezu voraus, das Handlungsprinzip der Ursache selbst als eine Qualität festzuhalten, die zwar vom Odium des Okkulten zu befreien, aber *als solche* nicht zu entzaubern, nämlich nicht auf den Nenner eines Verstandesbegriffs zu bringen ist. Was Jacobi dementsprechend in der *Beilage VII* die Vergewisserung eines *Gefühls* nennt, das im *Begriff* der Ursache anders als alle per se rationalen Begriffe lediglich bezeichnet wird, nennt er wenig später den »*Geist*«, der »keine wissenschaftliche Behandlung verträgt, *weil er nicht Buchstabe* werden kann« (II, 314), um im Horizont dieser Unterscheidung dann zugleich zwei disparate Formen der »Unwissenheit« voneinander zu unterscheiden: nämlich eine »dem Menschen *unüberwindliche*« von »jener, deren Reich und Herrschaft immer mehr einzuschränken die [adjektive] Vernunft den Beruf hat« (II, 322). In diesem Sinne verbirgt sich in der – allerdings rational aufzuklärenden – Unwissenheit archaischer Weltbilder eine Unwissenheit ganz anderer Art, die auf dem inzwischen erreichten Rationalitätsniveau im Handlungsprinzip der Ursache als solche allererst qualitativ zu *Bewußtsein* kommen kann: ein *Meta-Physikum* im Wortsinne dessen, was sich dem Versuch seiner naturalistischen Erklärung genau deshalb widersetzt, weil es in Wahrheit seine Grundlage bildet.

*

Vor diesem Hintergrund gilt ein dritter Punkt schließlich einer näheren Bestimmung der Ursache selbst. Daß durch diesen Begriff »der Begriff *einer Handlung* notwendig gesetzt wird«, macht den »wesentlichen Unterschied« zum Begriff des Grundes aus: aber was genau ist mit diesem Spezifikum nun eigentlich gemeint? Wenn man Jacobis Überlegungen folgt, dann gehören hier offenbar zwei Aspekte zusammen, die *in* ihrem Zusammenhang jedoch der Klärung bedürfen: der Aspekt der Zeit zum einen und der mit dem archaischen Weltverständnis zunächst ins Auge gefaßte Aspekt zum andern, wonach sich die Ursache als »lebendige, sich selbst offenbare, freitätige, persönliche Kraft« und in ihrer Wirkung dementsprechend als »*Tat*« präsentiert. Ein – wenn auch jenseits des mit ihm ursprünglich verbundenen Fetischismus – entscheidender Aspekt, wie die *Beilage VII* dann mit der Rede vom »Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens« (Spin 428), von »innerer Entschließung oder Selbstbestimmung« ausdrücklich bestätigt. Indessen muß man diese beiden Aspekte nur als solche benennen, um zu sehen, worum es hier im Zeichen einer genaueren Bestimmung der Ursache tatsächlich geht: um den fraglichen Zusammenhang nämlich von *Freiheit und Zeit*, der früher schon als das Zentrum der Motive und Problemstellungen Jacobis in Sicht gekommen war, aber jetzt erst wirklich zu klären ist. Daß es sich um eine bemerkenswerte Konstellation handelt, muß man im übrigen kaum eigens betonen – es genügt der Blick auf die idealistische Rezeption Jacobis, die seinen »Fundamental-Artikel« der Freiheit in der Tat nur deshalb als den »Anfang und

das Ende aller Philosophie«[27] in das programmatische Konzept eines alternativ zu Spinoza zu begründenden *Systems der Freiheit* verwandeln kann, weil sie so wenig wie den Begriffen von Grund und Ursache selbst auch dem Artikel der Zeit irgendeine konstitutive Bedeutung zumißt.

Eben dieser Artikel aber ist für Jacobi nicht nur ebenso fundamental wie der andere. Im Fokus des zu bewältigenden Phänomens einer »sukzessiven Welt« bildet er sogar, wie sich angesichts der sowohl in *Idealismus und Realismus* als auch in der *Beilage VII* verfolgten Argumentationsstrategie gezeigt hat, nichts Geringeres als den Ausgangspunkt seiner Überlegungen, der eine Verständigung über den genuinen Begriff der Ursache allererst unabdingbar macht. Eine Verfahrensweise, die methodisch besehen auf die komplizierten Verhältnisse »meines Spinoza und Antispinoza« verweist, um deren Freilegung und Darstellung es geht, und die inhaltlich besehen die entscheidende Konsequenz mit sich bringt, daß die Aufdeckung dessen, was die Ursache »eigentümlicherweise« auszeichnet, mit der Aufdeckung ihres eigentümlichen Zeitbezugs untrennbar verbunden ist. Wie immer es also um den Zusammenhang dieses Aspekts mit dem der »Selbsttätigkeit« genauer bestellt sein mag – daß »eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, ein Unding« ist, hält Jacobi in der *Beilage VII* genauso entschieden fest wie in einer späteren Notiz: »Indem ich mich als Ursache erfahre oder finde, erfahre oder finde ich die Zeit.«[28]

Auf diese Weise gewinnt aber auch, nicht weniger wichtig, die Rede von der Zeit selbst von Anfang an ihren präzisen Sinn. Die Aufdeckung des »Eigentümlichen« der Ursache am Problem der Unterscheidbarkeit von logischer und realer Sukzession ihren Anstoß nehmen zu lassen und am Zeitbezug der Ursache zu bewähren, bedeutet nämlich, daß die Zeit ihrerseits als die »*Vorstellung* des Successiven« (II, 213) zu verstehen ist. Die einschlägige Grundbestimmung ist mit anderen Worten diejenige der Sukzession, die sich im Generationsverhältnis von Ursache und Wirkung nicht auf eine Folge der Dependenz, sondern auf das Phänomen *realer Veränderung* bezieht, ohne das wir folglich dergleichen wie eine »Vorstellung« der Zeit überhaupt nicht hätten und mit dem sie dann aber auch unweigerlich entsteht. »Veränderung und Zeit bedingen sich gegenseitig, wie sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen. Ursache ohne Wirkung ist ein Ungedanke; eben so Ursache und Wirkung ohne Zeit. [...] Wo hingegen nichts hervorgebracht würde, nichts sich entwickelte, nichts fortgehend entstände; da würde auch keine Zeit seyn: und so wird mit vollem Recht behauptet, daß die Zeit für sich und als ein besonderes Wesen betrachtet, Unding sey.« (III, 408)

Daß dieser bis zuletzt virulente Gedanke – von irgendeiner vagen Beschwörung der Endlichkeit ohnehin weit entfernt – zwanglos erlaubt, sich durch Spinozas Verweis der Zeit in die inadäquate Imagination nicht sonderlich imponieren zu lassen, um stattdessen sein Chamäleon existentieller Dauer auf das

[27] Schelling, *Ichschrift*, SW I, S. 177.
[28] Kladde VII, S. 64.

zugrundeliegende Problem des sukzessiven Werdens der einzelnen Dinge hin zu untersuchen, hat sich gezeigt. Empfindlich ist allerdings auch der nicht geringere Kontrast zu einer anderen Position: zur transzendentalen Konzeption der Zeit als einer apriorischen Anschauungsform bei Kant. In Gestalt der metaphysikkritischen Auszeichnung der Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft* findet Jacobi also nicht etwa einen Verbündeten seines eigenen Anliegens. Er stößt hier im Gegenteil auf eine Position, die – in eins mit Kants Konzept der Kausalität, wovon noch zu reden sein wird – einer ausdrücklichen Kritik zu unterziehen ist: einer Kritik, die, gipfelnd in der Schrift *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen*, die Frage aufwirft und durchspielt, wie in die transzendentale »*Zeit noch vor aller Zeit*«, in »jene Zeit, die ihr die *Zeit selbst* nennt, ich meine euere *reine nicht successive*, aller Erfahrung vorhergehende Zeit«, die »*selbst nicht verfließende*, sondern innerlich *stillestehende* Zeit – wie sie von euerem Meister selbst einmal genannt wird« (III, 137), so etwas wie eine zeitliche Sukzession überhaupt zu bringen sei.[29]

[29] Der entscheidende Passus lautet folgendermaßen: »Es ist aber ganz gleichgültig in Absicht dessen, was ich wider euch behaupte, ob ihr es einräumet oder läugnet. Denn wenn jene Zeit, in der, nach eueren Lehrsätzen, kein Wechsel, keine Veränderung ist, und in die, für sich allein betrachtet, auch nie ein Wechsel, nie eine Veränderung kommen kann, gleichwohl, *weil* sie ein Mannigfaltiges a priori durchaus *seyn soll*, mit dem reinen Bewußtseyn durchaus *nicht einerley seyn soll*: so bleibet euch nichts übrig, als sie für jenes unendliche stille Meer einer unbeweglichen Ewigkeit auszugeben, wovon wir ein Bild a priori in uns hätten. So saget uns denn, wie es zugeht, daß in diesem unbeweglichen Meere sich Wellen der Zeit erheben und bilden? Wie nur überhaupt Wellen in ihm möglich seyn sollen, will ich nicht einmal fragen. Ich bemerke blos, daß diese Wellen, als etwas der unbeweglichen Natur jenes Meeres Entgegengesetztes, nicht als zugleich *mit* ihm gegeben denkbar sind. Ihr müsset uns also bedeuten: da es dem Wesen dieses unendlichen stillen Oceans widerspricht, jene Wellen *selbst* und *von selbst* zu schlagen; welcher Gestalt sie in ihm vorhanden seyn können; woher der *Wind*, und woher der *Widerstand*, die beyde nothwendig sind, wenn jener Ocean sich kräuseln soll? Euere allgemeine Antwort hierauf ist bekannt genug. Die Spontaneität der Einbildungskraft, sprechet ihr vornehm, bringet eben so, durch successive Synthesis, Zeit in die Zeit, wie sie Räume in den Raum bringt; dort erreget und bildet sie Wellen, hier entwirft sie Gestalten. Doch vielleicht könntet ihr mir auch bedeuten wollen: es sey hier nicht von so oder anders bewegten *Wellen*, sondern von einem continuirlichen ewigen Strömen, unbegreiflich von Osten nach Westen, die Rede; die Zeit sey auf diese Weise zugleich bleibend und gehend, stehend und fließend, ein Ver*fließendes*, das aber nicht *eigentlich ver*-fließe. Diese Vorstellung, *wäre sie auch möglich und denkbar*, hälfe dennoch eben so wenig aus, und wir behielten allemal dieselbe Schwierigkeit. Ja wenn wir es noch dazu versuchten, damit nichts unversucht bliebe, die unendliche leere Zeit durch den unendlichen leeren Raum strömen zu lassen: so kämen uns auch dadurch schlechterdings noch keine *Zeiten in die Zeit*; noch keine Zeit-*bestimmungen*; noch kein *Mannichfaltiges* der Zeit; mit einem Wort, noch gar nichts von allem dem, was ihr mit der Zeit und durch sie a priori zu besitzen vorgebt.« (III, 138ff.) Zu diesem Text insgesamt und der Weise seiner Darstellung heißt es dann im übrigen im ersten Brief an Köppen, nachdem Hegel »das

Der wechselseitige Bezug von Ursache und Zeit und die Bezogenheit beider auf das Phänomen realer Veränderung ist somit entscheidend festzuhalten: wie steht es unter diesen Umständen um den Zusammenhang von Freiheit und Zeit? Indem beide Aspekte das Handlungsprinzip der Ursache im »wesentlichen Unterschied« zum Grund charakterisieren, läßt sich auch ihrem Zusammenhang am ehesten auf die Spur kommen, wenn man diesen Unterschied im Auge behält. Den Ausgangspunkt dafür liefert der hier zentrale Passus der *Beilage VII*, in dem es unmittelbar anschließend an die Bestimmungen des Satzes des Grundes – »alles *Abhängige* ist *von Etwas* abhängig« – und des Satzes der Ursache – »alles was *getan* wird, muß *durch Etwas* getan werden« – heißt: »Bey dem Grunde ist in dem Worte *abhängig*, das *von Etwas* schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem Worte *gethan*, das *durch Etwas*. Beyde sind *identische* Sätze, und haben daher allgemeine apodiktische Gültigkeit.« (Spin 416) Vorderhand wird unter dem gemeinsamen Titel des »identischen Satzes« offenkundig vermerkt, daß dem Unterschied zwischen Grund und Ursache zum Trotz eine Vergleichbarkeit beider Sätze durchaus besteht. Beide nämlich bezeichnen ein Verhältnis, in dem die je eindeutige Regelung der Priorität zugleich besagt, daß immer dann, wenn von einer Folge oder einer Wirkung die Rede ist, die entsprechende Rede von einem Grund oder einer Ursache nicht etwa äußerlich hinzutritt, sondern jeweils schon *impliziert* ist. Ohne Rücksicht auf diese Implikation von einem isoliert für sich bestehenden Sachverhalt der Abhängigkeit sprechen zu wollen, wäre demnach genauso absurd wie die isolierte Konstatierung einer Tat, die kein Täter getan hätte; so wie sinnvollerweise umgekehrt das Grundsein des Grundes in der Begründung und die Bestimmung des Täters darin besteht, die Ursache seiner Tat zu sein. Wie Grund und Folge »bedingen« sich demnach auch »Ursache und Wirkung gegenseitig«. Daß diese Vergleichbarkeit der Sätze hinsichtlich der Vermischung, aber auch der Vereinigung beider Verhältnisse im Satz des zureichenden Grundes keine unerhebliche Rolle spielt, leuchtet ein.

Um so wichtiger ist ihre Differenz, die Jacobi unter gezieltem Einsatz *sprachlicher* Mittel hervorhebt. Im Blick auf die implizit »gegebene« Priorität nehmen zwar beide Sätze auf »Etwas« Bezug. Aber die Weise, wie sie darauf Bezug nehmen, zeigt, daß das Abhängigsein von Etwas – einem Grund – keineswegs dasselbe ist wie das Bewirktsein durch Etwas – eine Ursache –, insofern die mittels *von* oder *durch* markierte Differenz innerhalb des Verhältnisses selbst nicht dieselbe ist. Der »wesentliche Unterschied« zwischen dem Implikationsverhältnis der Begründung und demjenigen der Handlung zielt mithin zugespitzt formuliert

leere Schreien und das bissige, gehässige und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben« angeprangert hatte (*Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 360): »*Wirklich* zu lesen ist da nichts als der heitere Muth und Ton eines Mannes, dem seine Materie geläufig ist, dem sie, unter der Behandlung, zum Spiel wird, daß er mit Leichtigkeit mannichfaltig sie wendet, ausführt und darstellt.« (Streitsachen 2.1, S. 245)

auf nichts anderes als den *Unterschied selbst*: auf die wesentliche Verschiedenheit desjenigen Unterschieds, wie er zwischen Grund und Folge einerseits und Ursache und Wirkung andererseits herrscht.

Von oder *durch*: gerade weil es sich in beiden Fällen um identische Sätze handelt, rückt mit ihrer Artikulation die Verfassung der Differenz ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Was das heißt, zeigt sich zunächst im Blick auf die Zeit. Denn wenn es so ist, daß zwischen Grund und Folge lediglich eine Folge der Dependenz besteht und sich umgekehrt, wie Jacobi in der Beilage C der *Göttlichen Dinge* formuliert, »[m]it dem Eintreten der Zeit [...] die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von *Ursache* und *Wirkung*« verwandeln (III, 452), dann profiliert sich die Rolle und Bedeutung der Zeit geradezu als Differenzkriterium par excellence, das für jeweils »wesentlich« verschiedene Binnenverhältnisse sorgt. Im Zuge des Ausschlusses der zeitlichen Sukzession auf der Seite des Grundes besagt dies konkret, daß Grund und Folge im »idem est idem« der Begründung »in einander fallen« (III, 452; vgl. II, 196). Ein Ineins-Fall, mit dem nicht so etwas wie eine unterschiedslos reine Identität, sondern – jenseits der Alternative von Identität und Differenz – das Verhältnis einer rein *logischen Differenz* und folglich eine *logischerweise in sich differenzierte Einheit* gemeint ist. Eben deshalb ist auch der Begriff des Grundes als »der oberste Begriff im Verstande« mit dem des »*Alles und Einen*« synonym zu setzen.

Eine logische Differenz ist nicht gar keine Differenz, aber sie ist doch von ganz anderer Verfassung als die, die »mit dem Eintreten der Zeit« zwischen Ursache und Wirkung tritt und beide, anstatt sie »ineinander« fallen zu lassen, vielmehr im Gegenteil *auseinander* hält. Im Zuge der Ursache und Wirkung »von einander trennenden Zeit« (III, 452) tritt also in eins mit dem Aspekt der realen Veränderung eine Differenz auf den Plan, derzufolge zwischen dem Täter und seiner Tat de facto, in der Weise einer *realen Differenz* zu unterscheiden ist, ohne dabei den »identischen« Zusammenhang der Ursache durch die Assoziation einer lediglich äußerlichen Verknüpfung aus den Augen zu verlieren. Nicht äußerlich, so als könne es eine »Ursache ohne Wirkung« und also einen Täter geben, der nichts täte oder den die durch ihn bewirkte Tat allenfalls zufällig etwas anginge, aber sehr wohl auseinander, insofern eine Handlung keine logische *Folgerung* ist: in der Konsequenz dessen liegt, daß man dem Handlungszusammenhang in Gestalt einer in sich differenzierten Einheit nicht beikommen kann. Im Gefälle der realen Differenz ist die Ursache gegenüber der Wirkung vielmehr qualitativ *für sich*. Ein handelndes Individuum, so heißt es im Gespräch über *Idealismus und Realismus*, »muß schlechterdings etwas für sich selbst seyn, weil es sonst nie etwas für ein anderes seyn, und diese oder jene zufällige Bestimmung annehmen könnte; es muß selbst wirken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgendeine Wirkung *durch* dasselbe geschähe, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene« (II, 206, Herv. v. Verf.).

Im Horizont dieser Überlegung zeigt sich inzwischen, daß die verschiedenen Verhältnisse der Differenz, die innerhalb der je »identischen« Beziehung zwi-

schen Grund und Folge und zwischen Ursache und Wirkung herrschen, auch auf ebenso verschiedene Verfassungen des jeweiligen »Etwas« selbst verweisen. Mit anderen Worten: verbunden damit, ob die Zeit hier ihre »trennende« Rolle spielt oder nicht, hat man es auch mit jeweils völlig verschiedenen Konzepten der *Identität* zu tun. Denn während sich das »idem est idem« des Grundes als ein Ganzes darstellt, das die *von* ihm abhängigen Teile per se übergreift und infolgedessen auch selber nur in diesem zeitlosen Übergreifen seiner internen Differenzierung ist, was es ist, manifestiert sich die Identität der Ursache ganz anders. Als die Identität eines *Fürsichseins* nämlich, das als solches nun die Voraussetzung dafür bildet, in ein Verhältnis realer Differenz – in buchstäblichster Weise – *tat-sächlich* eintreten zu können, das also dem, was *durch* es geschieht, nicht in einem bloß logischen Sinne, sondern faktisch voraus ist. Diesem entscheidenden Sachverhalt entspricht genau, daß Jacobi, indem er auf dem durch kein »sive« zu relativierenden Unterschied zwischen »von« und »durch«[30] insistiert, genauso auch auf der Differenz insistiert, die die »*Einheit*« des Grundes von dem »*Einen*« der Ursache trennt (III, 454) und damit von dem, was er im Gespräch mit Lessing das »*Einfache*« nennt (Spin 42, Herv. v. Verf.). Daß dieses »Einfache« im selben Atemzug hier auch das »Unmittelbare« genannt und wiederum im selben Atemzug als das »Dasein« bezeichnet wird, das sich »nicht erklären«, sondern – dem »größesten Verdienst des Forschers« entsprechend – lediglich »enthüllen und offenbaren« läßt, kann nun nicht mehr überraschen. Denn nach den Ausführungen über die Logik des Verstandes versteht es sich von selbst, daß das konstruktive, an der Herstellung rational einsichtiger Zusammenhänge notwendig und mit Recht interessierte Prozedere der Erkenntnis von der Identität eines einfachen Fürsichseins schlicht nichts wissen kann. Anstatt sich der »Operation« konstruktiver Vermittlung zu fügen, konfrontiert diese Identität vielmehr mit dem *radikalen Unterschied*, der sich innerhalb der »Gleichnisse« der Erkenntnis nicht identifizieren und also nicht »setzen und wieder aufheben« läßt.[31] Dem identifizierenden Zugriff sich unvermeidlich entziehend, ist, wie es in der *Weissagung Lichtenbergs* heißt, »ein *Eines für sich*« somit ein »Unvergleichbares« (III, 234, Herv. v. Verf.),

[30] Vgl. dazu, auf das Absolute selber gewendet, Fries' spätere Kritik an Schellings *Freiheitsschrift*, deren »Rechtfertigung« des Gedankens der Immanenz »einzig darauf« hinauslaufe, »daß man ja wol bey dem Worte Immanenz unbestimmt das *in* und *durch* ganz oder zum Theil mit einander verwechseln könne. Allerdings eine Sprache, die zwischen *in* und *durch* nicht gehörig zu unterscheiden weiß, taugt nichts, um die Idee der Gottheit scharf bestimmt auszusprechen«. Der im Anschluß an Kant vorgenommene Verweis auf die »Kategorie der Ursach« zeigt allerdings auch, daß zwischen Fries und Jacobi gewichtige Differenzen bestehen. (Fries, *Von Deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W.J. Schelling* (1812), in: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge*, Streitsachen 3.1, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1994, S. 370)

[31] Daß eine ähnliche *Problemlage* und eine ganz unähnliche *Problementfaltung* unter dem Titel des »Nichtidentischen« in Adornos *Negativer Dialektik* verhandelt wird, kann man vermerken.

oder, mit den Worten der späten *Einleitung* positiv formuliert, das »*[n]ur sich selbst Gleiche*« (II, 106). Eine Identität, die – von der Unbestimmtheit bloßer Existenz genauso weit entfernt wie von dem »bloße[n] *einem Andern* gleich seyn im Begriffe« (II, 105)[32] – die qualitative Identität des »Selbstseyns« (III, 240) ist, die sich dementsprechend auch nur »im Gefühle allein zu erkennen [gibt]; in demselben offenbart sich der gewisse Geist« (II, 105).

Wie schon anläßlich der beiden zuvor genannten Punkte gerät man hier im Namen des Gefühls, der Selbstvergewisserung des Geistes, die als solche »zu *erklären* [...] wir uns unvermögend [bekennen]« (II, 106), von neuem an die »Grenze« der Rationalität, die Jacobi bereits im Gespräch mit Lessing markiert: als eine Grenze nämlich, die nicht etwa in einem Akt vernunftkritischer Grenzziehung allererst zu »setzen« und insofern den Ausweisungskritierien der Rationalität selber wiederum zu unterwerfen, sondern vielmehr als »schon gesetzte« zu *finden* ist. Ein Zufall ist das natürlich nicht. Denn topographisch besehen bewegt man sich unterdessen zwar immer noch »diesseits« des Sprungs auf dem Boden der »Allein-Philosophie«. Indem es aber im Zuge der Verständigung über das »Eigentümliche« der Ursache insgesamt darum geht, diejenigen *Voraus-setzungen* freizulegen, die ihrerseits längst in die metaphysische Vermischung von Grund und Ursache mitsamt ihrer Konsequenzen eingegangen sind, befindet man sich hier zugleich auch auf einem Gebiet, das als »*Gebiet der Freiheit* das Gebiet der Unwissenheit« ist (II, 322, Herv. v. Verf.).

Daß und inwiefern es die *Vernunft* ist, mit der »dem Menschen« dieses »Gefühl und Bewusstseyn seiner *Unwissenheit*« gegeben ist, wie Jacobi im *Brief an Fichte* schreibt (III, 32), wird erst mit und nach dem Vollzug des Sprungs zu bedenken sein. Vorderhand führt das Stichwort der Freiheit auf den fraglichen Zusammenhang zwischen Freiheit und Zeit zurück, der jetzt allerdings nicht mehr so fraglich ist, wenn man dem »wesentlichen Unterschied« zwischen »von« und »durch« gemäß die aufeinander verweisenden Hinsichten von *Selbst*-Identität und *realer* Differenz in Rechnung stellt. Das heißt zunächst, daß in Gestalt der Identität des Fürsichseins, des »Einen für sich«, der Akteur des Handelns gefunden ist, der das genuine Verständnis der Ursache *in persona zur Darstellung bringt*. Die Rede ist durchaus wörtlich zu nehmen. Denn gemeint ist damit zum einen, daß das qualitativ differente – im Gefüge rationaler Begriffe nicht zu vermittelnde – Gefühl »von unserem eigenen Dasein«, das Gefühl, »*dieser Eine und kein anderer*« zu sein (III, 234), mit dem »Bewußtsein unserer Selbsttätigkeit« in der Tat zusammenfällt: aber auch nur deshalb zusammenfallen kann, weil es die unverwechsel-

[32] Vgl. dazu auch Jacobis frühere Bemerkung in einem Brief an Wizenmann v. 22.1.1784, wonach »*Daseyn* eben so wenig ein *Prädikat*, als etwas für sich allein bestehendes seyn kann. Das Subjeckt kommt nicht zu diesen und jenen Eigenschaften erst hinzu; aber das Subjeckt kann auch nicht ohne Eigenschaften seyn, *deren Natur das Interesse seines Wesens ausmacht*« (Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 983, S. 269).

bare Identität einer »*wirklichen Person*« ist (I, 236), die sich dergestalt als Ursache eines weder blinden noch fremdbestimmten, sondern »sich selbst offenbaren«, also bewußten und selbstbestimmten Handelns weiß. Nur konkrete, individuelle Personen handeln und können für ihr Handeln konkret verantwortlich sein; allein unter dieser Voraussetzung hat die »Zurechnung und Beymessung von Thaten und Werken« einen Sinn (II, 48). Auf dem genuinen als einem personalen Verständnis der Ursache insistiert Jacobi folglich überall[33], um damit nicht nur zwischen freiem Handeln und natürlichem Wirken, dem »blinden Tun« der entzauberten Natur, zu unterscheiden. Nicht geringer ist seine überaus kritische Distanz zu einem Subjektivitätsverständnis, das zwar gleichfalls antinaturalistisch motiviert ist, die Freiheit seinerseits aber nun auf den Autonomiegedanken einer »reinen Vernunft« verpflichtet und im Namen dieser »*reinen Vernunft* [...] von dem wirkliche[n] mit Vernunft begabte[n] Wesen« dann unweigerlich absehen muß (Spin XLII). Kein Wunder also, daß Jacobi seine den *Spinozabriefen* in der Vorrede vorangestellte *Freiheitsabhandlung*, in der dieser Passus steht, dem *Brief an Fichte* später noch einmal eigens anhängt.[34] Denn im Interesse einer systematischen Begründung der Freiheit ist der Wissenschaftslehre allerdings »die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muss. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben«[35]. Daß der Klang spinozistischer »Verklärung« hier nicht zu überhören ist[36], liegt in der Logik der Sache: in einer Logik, die im Interesse

[33] Vgl. dazu in einem Brief an Lavater v. 14.11.1787: »Kleuker hat mir einen Brief, den Du ihm, vornehmlich über Herders Gott, geschrieben hast, mitgetheilt. In diesem Briefe sagst Du: der persönliche Mensch müsse personificiren, dieß gehöre zum *Kinder*zustand und *Kinder*sinn der Menschheit. Das versteh' ich nicht. Mir ist Personalität α und ω; und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann. Seyn, Realität, ich weiß gar nicht, was es ist, wenn es nicht Person ist.« (Auserlesener Briefwechsel, Band I, Nr. 157, S. 435f.)

[34] Daß Fichte diesen Text wie alles andere auch gelesen hatte, versteht sich. Um so nachdrücklicher schreibt Jacobi in seinem Brief: »Ich erinnere Sie vornehmlich an die in die Vorrede zu der neuen Ausgabe über die Lehre des Spinoza eingeschalteten Aphorismen über Nichtfreyheit und Freyheit« (III, 42), um später hinzuzufügen, daß »wir uns« hinsichtlich des »Begriffes der Freyheit, wie er zu bestimmen sey, was er in sich fasse, voraussetze und nach sich ziehe, [möchten] schwerlich ganz vergleichen können« (III, 48).

[35] Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, S. 505. Jacobi ist dieser Passus bei seinen Fichte-Studien nicht entgangen. Er notiert ihn, um kurz darauf festzuhalten: »Die edelsten, größten u[nd] schönsten Handlungen des Menschen, so wie seine erhabensten Entdeckungen in Künsten und Wißenschaften, gehören ihm individuel u[nd] persönlich zu – demjenigen zu, was nicht blos ein Ausdruck der Vernunft ist.« (Kladde VII, S. 56; 54f.).

[36] Vgl. dazu Peter Rohs (*Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, S. 70 und 82) mit der These, daß diese »Konzeption [...] an diejenige Spinozas« erinnere. Vor diesem Hintergrund heißt es hier später, daß es »zweifellos der theoretische Hauptmangel der

der systematischen Begründung der Freiheit die Freiheit nun selber zum Grund des Systems erhebt und damit von neuem vermischt, was es prinzipiell auseinanderzuhalten gilt.

Gemeint ist mit der Rede von der personalen Darstellung der Ursache zum andern, was mit dem gerade Gesagten unmittelbar zusammenhängt: die Konsequenzen nämlich, die sich daraus hinsichtlich der *Darstellung dieser Überlegungen selbst* ergeben. Mit seiner Bewunderung für Jacobi als einen »der größten Meister in Prosa«[37] hat Friedrich Schlegel davon etwas geahnt und diese Ahnung zugleich in eine völlig verzerrte Optik gebracht, indem er sie auf das Konto der »*Friedrich-Heinrich-Jacobiheit*«[38] verrechnet und eine Philosophie, die wie die Jacobis »nicht etwa bloß in ihrer Veranlassung, Ausbildung und Anwendung individuell und lokal, sondern deren Grund, Ziel, Gesetze und Ganzheit selbst nicht philosophisch sondern persönlich sind«[39], von dem in der Philosophie eigentlich verlangten »*logischen Enthusiasmus*« absetzt[40]. In Wahrheit ist diese Alternative so wohlfeil wie sie – im Verein mit vielen anderen Alternativstellungen auch – an der »*Sache*« abgleitet, aus der sich »allemal die *Methode des Vortrags* gestaltet« (IV/1, XLIX). Zwar mangelt es am »blos *Logischen Enthusiasmus*« wirklich, und insofern hat Schlegel »den Nagel, wie man zu sagen pflegt, auf den Kopf getroffen«[41]. Aber wenn Jacobi mit allen rhetorischen Mitteln seiner »Art und Kunst« aus den Diskursen »philosophischer Virtuosität«[42] ausbricht und in eins damit überall – bis hin zu Passagen explizit autobiographischen Charakters und sogar noch in einem Text wie dem der *Beilage VII* – das »Ich« zu erkennen gibt, das hier persönlich denkt und spricht, dann heißt das gleichwohl nicht, daß er, sofern nicht über Spinoza oder Kant, »individuell und lokal« nur von sich selber spräche. Ganz abgesehen davon, daß unter solchen Umständen die philosophische Wirkungsgeschichte Jacobis ausgerechnet im Kontext idealistischer Systemanstrengungen völlig unverständlich wäre, hat man es vielmehr mit einem Autor zu tun, der, indem er »ich« sagt, sich immer zugleich an »uns« wendet. Der also ganz bewußt genau deshalb »*darstellend* zu Werke« geht (IV/1, L), weil er seinen an den personalen Akteur des Handelns gebundenen »Fundamental-Artikel« der Freiheit gar nicht anders »enthüllen« kann.[43]

Fichteschen Philosophie« sei, »daß der Status des Ich und – wenn man denn ein überindividuelles annehmen will – das Verhältnis zwischen diesem und den individuellen Personen niemals befriedigend geklärt werden« (ibid., S. 127).

[37] *Jacobis Woldemar*, Kritische Schriften, Band 1, S. 189.

[38] Ibid., S. 185.

[39] Ibid., S. 190.

[40] Ibid., S. 186.

[41] *Brief an Fichte*, in: Streitsachen 2.1, S. 7.

[42] Ibid., S. 8.

[43] Im Gang einer Überlegung, die Jacobis »Gewißheit« nicht auf die Verständigung über Grund und Ursache, sondern im Duktus idealistischer Rezeption sogleich auf das Problem einer Darstellung des »Absoluten« bezieht, kommt Volker Rühle zu dem Schluß, daß sie, da von Jacobi »nur individuell« erfaßt, »ohne sie selbst noch einmal im Hinblick

Ebensowenig wie der Sprung ist mithin auch das Handlungsprinzip der Ursache ein nach dem »Satz des zureichenden Grundes« zu traktierendes Konzept. Ihre gemeinsame und nicht von ungefähr von der Ursache zum Sprung verleitende Pointe besteht im Gegenteil darin, daß sie es ausdrücklich *nicht* sind. Und so augenscheinlich absurd es darum wäre, den »wesentlichen Unterschied« zwischen Grund und Ursache zur Kenntnis nehmen und gleichzeitig von der Ursache ihrerseits noch einmal eine Begründung verlangen zu wollen, so sehr erschließt sich dieser Schlüsselbegriff *tat-sächlich* nur in der Evidenz des freien Handelns selbst. Im prinzipiellen Gegensatz zu aller Vermittlung »kann also«, wie es in der *Freiheitsabhandlung* heißt, »die *Möglichkeit* absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ihre *Wirklichkeit*, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist« (Spin XXXVIf.). Im offenkundigen Gegenzug zur These Kants, wonach die Freiheit als eine »reine transzendentale Idee« zu denken ist, »die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann«[44], auf die *Wirklichkeit* der Freiheit zu verweisen, ist dasselbe wie auf ihre je konkret und individuell im »Bewußtsein« *dargestellte* und durch die »Tat« selber *bewiesene* Wirklichkeit zu zielen: darin gewinnt die *textliche* Darstellung ihrerseits ihren *evokativen* Zug. Indem also Jacobi »ich« sagt und sich an »uns« wendet, lenkt er den Blick nicht auf ein Konzept, aber auch nicht auf sich, sondern auf den wiederholt als solchen apostrophierten »Mann mit Nahmen« (III, 297). Auf das »Selbstsein« eines »*namentlichen* Mannes« (I, 237), der im Text selbst als namenlose, aber exemplarische Chiffre für die personale Identität ursächlich handelnder Akteure figuriert, die jenseits des Textes – oder in anderen Texten wie vor allem in Jacobis Romanen – selbstverständlich konkrete Namen tragen, aber in ihrem namentlichen »*Personen-Unterschied*« (V, 119) eben deshalb auch nicht zu *identifizieren* sind.[45]

auf das Problem ihrer Mitteilbarkeit und Begründbarkeit zu reflektieren«, »im Grunde sprachlos« geblieben sei (»Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten«, in: *Hegel-Studien* 24, 1989, S. 159-182, S. 175).

[44] *KrV*, B 561. Vgl. B 586.

[45] Wie entscheidend diese Figur tatsächlich ist, zeigt noch ganz zuletzt die Eröffnung eines Briefes an Roth: »Mein lieber Roth! – So, mit Ihrem Person-Nahmen mag ich Sie am liebsten anreden; denn der Person-Nahme allein bezeichnet doch das nur – sich – selbst – Gleiche, was gemeint ist, wenn man zu Einem redet, wie zu keinem andern.« (Brief v. 8.7.1817, in: Auserlesener Briefwechsel, Band II, Nr. 361, S. 470) Vgl. zur Differenz zwischen Name und Zeichen die Überlegungen Benjamins *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, die insgesamt einige Parallelen zu Jacobis Denken erkennen lassen. Im aufschlußreichen Kontrast dazu heißt es in Hegels Vorrede zur *Phänomenologie*: »Außer dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z.B. dienlich sein, den Namen *Gott* zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff« ist (Werke 3, S. 62).

Aus dieser namentlichen Absage an die Möglichkeit reflexiver Identifikation folgt indessen nicht, daß die personale Identität des Fürsichseins als solche zu *isolieren* wäre. Was Kierkegaard nun allerdings zu glauben scheint, wenn er die evokative Verfassung Jacobischer Texte seinerseits zwar nicht auf Schlegels »Friedrich-Heinrich-Jacobiheit« und auch nicht auf Hegels »geistreiches Klingen spekulativer Ideen«, dafür aber auf den Dreiklang von »Innerlichkeit«, »Gefühl« und »Begeisterung« reimt und diesen »aus zweiter Hand« nicht referierbaren Reim vor den Anmaßungen systemischer Paragraphen in Schutz zu nehmen sucht.[46] Wie wenig jedoch der »[a]rme Jacobi«[47] gerade dieser Rettungsaktion bedarf, kann man sich unterdessen leicht verdeutlichen. Seinen »Fundamental-Artikel« der Freiheit auf das Motiv existentieller Innerlichkeit projizieren und mit entsprechender »Begeisterung« versehen zu wollen, hieße nämlich genau besehen nichts anderes als im selben Moment die Ursache um ihre *Wirkung* und folglich den Akteur des Handelns um nichts Geringeres als seine *Tat* zu bringen. Es hieße also, genau das denken zu wollen, was Jacobi selbst einen »Ungedanken« nennt, insofern dann eben auch die Ursache keine Ursache und der Akteur des Handelns kein Handelnder mehr wäre. Mit anderen Worten: wenn man die strukturell entscheidende Verständigung über Grund und Ursache im Auge hat, dann sieht man auch, daß Jacobis Überlegungen anstatt um das Motiv der Innerlichkeit weit mehr um das der Äußerung kreisen, was sich nirgends deutlicher als in der *Beilage VII* zeigt, wo sich der »eigentümliche« *Begriff* der Ursache, parallel zu dem des Grundes, nicht von ungefähr zum *Satz* erweitert. Zu einem »Satz der Ursache«, der nicht zwei völlig disparate Momente äußerlich verknüpft, sondern der als »identischer Satz« die Implikation der Ursache selber entfaltet und damit im wahrsten Sinne zum *Ausdruck* bringt, daß die Ursache, wenn sie denn eine ist, nicht etwa außer allem Verhältnis isoliert, sondern eo ipso in einem Verhältnis zu demjenigen steht, was durch sie ursächlich getan wird.

Daß mit dieser Wendung – von Innen nach Außen, von der Ursache zur Wirkung, vom »Bewußtsein der Selbsttätigkeit« zu der in diesem Bewußtsein tatsächlich vollzogenen Tat – der Aspekt der Differenz auf den Plan tritt, den Jacobi im Kontrast zur logischen Differenz des Grundes als die *reale Differenz der Zeit* geltend macht, ist klar. Allerdings ist jetzt auch ohne weiteres verständlich, warum dem so ist, warum »ich« also, indem »ich mich als Ursache erfahre oder finde«, unweigerlich auch »die Zeit erfahre oder finde«. Denn anders verhielte es sich nur dann, wenn dieses »Ich« nicht »ich«, sondern die Identität des »absoluten Ich«, und die ursächliche Handlung folglich keine Handlung, sondern der Akt einer absoluten *Tathandlung* wäre, mit der sich die Differenz zwischen Ursache und Wirkung in dem Maße in eine logische Binnendifferenz verwandelt, wie sich in diesem absoluten Akt das Ich instantan *selber setzt*. Daß Jacobi diesen Akt in sei-

[46] *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster Teil, S. 243.

[47] Ibid.

nem *Brief an Fichte* eine »blose *That-That*« (III, 20) und in einem Brief an Baggesen noch radikaler eine »reine That-That ohne Thäter« nennt[48] und eine solche Tat der konstruktiven »Wahrheit« systematischer Begründung ebenso angemessen wie dem »*Wahre*[*n*] *selbst*« gegenüber unangemessen befindet (III, 17), dies hat Fichte seinerseits, das Wort Schlegels modifizierend, mit dem Wort vom »Enthusiasmus des Lebens« quittiert.[49] Diese ausdrücklich *psychologisch* gemeinte Diagnose, die den »unbegreiflichen Widerstreit« zwischen Jacobis Anerkennung und Kritik zugleich der Wissenschaftlehre »aus [seiner] Individualität« erklären helfen soll[50], kann man indes auf sich beruhen lassen, wenn es nichts anderes als der »wesentliche Unterschied« zwischen Grund und Ursache ist, der seine Stellungnahme orientiert.[51]

---

[48] Brief v. 21.10.1797, in: *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hg. v. E. Fuchs, Band 6.2., Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, Nr. 574, S. 257.

[49] Vgl. dazu Wolfgang Müller-Lauter, »Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe«, in: H.-J. Gawoll u. Chr. Jamme (Hgg.), *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, FS für Otto Pöggeler, München 1994, S. 47-67; sowie unter dem Stichwort der »Vermittlung von Spekulation und Leben« Peter L. Oesterreich, *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Darmstadt 1997, S. 78-92.

[50] Brief Fichtes an Jacobi v. 22.4.1799, in: Streitsachen 2.1, S. 57.

[51] Demgegenüber ist Klaus Hammacher der Auffassung, daß Fichte »hier wohl wieder am klarsten« gesehen habe (*Philosophie Jacobis*, S. 183), wie er umgekehrt auch der Ansicht ist, daß sich in Jacobis Fichte-Kritik die »Begrenzung« seines »kritischen Sichtfeldes« zeige (ibid., S. 175). Insofern Jacobi selber nämlich »aus der dialogischen Erfahrung das ›Dasein‹ nicht als Begebenheit, sondern von seiner Unverfügbarkeit her in den Griff bekommt« (ibid., S. 88), erkenne er im »Einheitspunkt« der Wissenschaftslehre »die gleiche Struktur des unerfaßbaren Grundes des menschlichen Geistes« nicht wieder, sehe also nicht, daß sie »von *Fichte* auch an der selbsttätigen Denkbestimmung entdeckt« wird (ibid., S. 180). Das soll offenbar heißen, daß Jacobi über seiner »dialogisch« motivierten Kritik des Wissens übersieht, daß Fichtes Prinzip sich auch seinerseits einer »freien Tätigkeit« verdankt (ibid., S. 176, 178). In diesem Sinne spricht Hammacher an anderer Stelle von der »philosophische[n] Aufgabe«, »den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Freiheit aufzuweisen«, eine Aufgabe, die Fichte mit dem Nachweis der »Freiheitsleistung in der Wissenskonstitution« »wohl eindeutig gelöst hat« (»Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*«, S. 137 u. Anm.). Angesichts der Tatsache, daß Schelling und Hegel auch ihrerseits Anspruch auf eine solche Lösung erheben, mag dies dahingestellt sein. Wenn man sich jedoch fragt, was Hammachers Kritik hinsichtlich der Fichte-Kritik Jacobis bedeutet, dann fällt mit der Rede von einem »unerfaßbaren Grund des menschlichen Geistes« um so mehr auf, daß Jacobis Hinsicht auf das *Handlungsprinzip der personalen Ursache* hier allerdings ausgeblendet bleibt, in eins damit aber auch seine Kritik an einer »Tat ohne Täter«. Anstatt also die »Tätigkeit« bei Fichte zu übersehen, indiziert sie für Jacobi vielmehr die Vermischung von Grund und Ursache, die genau in dem Maße zustandekommt, wie man »den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Freiheit« begründend aufweisen will. Die Konsequenzen dessen zeigen sich nicht zuletzt in Fichtes Rechts- und Sittenlehre, auf die Hammacher, genauso wie Fichte selbst in seiner Antwort an Jacobi, mit der »Lehre von der Interpersonalität« verweist (*Philosophie Jacobis*, S. 180). Was es damit auf sich hat, konnte Jacobi einem Brief Fichtes früher schon entnehmen: »Mein *absolutes Ich*«, schreibt Fichte da, »ist offenbar nicht das Individuum [...]. Aber *das Individuum muß aus dem absoluten Ich deducirt werden*. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten.« (Brief an Jacobi v. 30.8.1795, in: Fichte, GA Briefeband 2, Nr. 307, S. 392)
Vgl. zum Verhältnis zwischen Jacobi und Fichte neuerdings den von Hammacher herausgegebenen Tagungsband *Fichte und Jacobi*, Fichte-Studien 14, 1998, darin insbesondere den Beitrag von George di Giovanni, »The Jacobi-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy«, S. 63-86.

Denn dieser Distinktion gemäß liegt das *Eigentümliche* der Ursache, indem sie keine logische Folgerung ist, keineswegs in einer Handlung, mittels derer sich der Handelnde allem voran selber erhandelte, sein Fürsichsein also selber erzeugte, um in Gestalt dieser Generation seiner selbst als einer »*unpersönliche*[*n*] *Persönlichkeit*«, einer »*Ichheit* des Ich ohne *Selbst*« (III, 39), im Binnenraum einer Identitätssetzung – der Kierkegaardschen Innerlichkeit insofern so ganz unähnlich nicht – zu verbleiben, *in* den dann alle weiteren Differenzen einschränkend einzutragen sind. Von der »Grunderfahrung« des Handelns im »Gefühl des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor«, das dem Begriff der Ursache genuinerweise »Inhalt, Wahrheit, Bedeutung« verschafft, ist also der Gedanke eines *selbstbezüglichen* Aktes völlig fernzuhalten[52], der seinerseits längst den Bedingungen der Begründung untersteht und insofern auch den Gedanken der causa sui heraufbeschwört. Genauso konkret, wie sich das Gefühl auf die personale Darstellung der Ursache im Fürsichsein einer »wirklichen Person« bezieht[53], genauso konkret ist

---

[52] Vgl. dazu im abschließenden Teil der ersten Ausgabe der *Spinozabriefe*: »Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. *Denn ich bin nicht durch mich selbst*. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, *was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten*.« (Spin 254, erste Herv. v. Verf.)
Daß »der Begriff der Ursache [...] für das in der Grunderfahrung der *Selbstgenerierung* unmittelbar entstehende praktische Erfahrungswissen« stehe, heißt es demgegenüber bei Peetz (*Freiheit im Wissen*, S. 58, Herv. v. Verf.).

[53] Vgl. dazu insbesondere auch Jacobis Brief an Jean Paul v. 16.3.1800, in dem er seine Kritik an Fichtes Konzept der Identität noch einmal in nuce formuliert: »Individualität ist ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntniß; ohne Individualität keine Substanzialität, ohne Substanzialität überall nichts. Ichheit als eine bloße Handlung des Gleichsetzens von – Nichts, als Nichts, in Nichts, durch Nichts, ist ein baarer Un-Gedanke; und das Entgegensetzen, als Bedingung dieses Gleichsetzens, eine wahre Tollheit, da ich *zum* Entgegensetzen nur ein Nichts plus Nichts, eine *unendliche Größe* von plus Nichts vorfinde. Reine Selbstheit ist reine *Derselbigkeit* ohne *Der*. – *Der* oder *das* ist nothwendig immer ein Individuum. Also liegt der Identität Substanzialität, der Substanzialität Individualität schlechterdings zum Grunde. *Bewußt* ist ein Adjectiv; es kann ohne Substantiv nicht gedacht werden, und dieser Substantivus ist das, was sich im Gefühl der Identität unanschaubar darstelt.« (in: Streitsachen 2.1, S. 78) Bereits früher heißt es in einer Notiz zu Fichte: »Sollte nicht ein Unterschied zwischen dem *Ich* u[nd] dem *Selbst*

vielmehr auch die Handlung zu verstehen, die hier geschieht: als eine *reale Veränderung* nämlich, die *in der Welt* geschieht und als solche, anstatt eine »Tat-Tat ohne Täter«, die bewußte und selbstbestimmte Äußerung eines Täters ist, der sich in der realen Differenz der Zeit von dem, was er tut, unterscheidet. »[W]o gehandelt wird geschieht eine Veränderung; u[nd]: wo eine Veränderung geschieht, entsteht eine Zeit.«[54]

Von oder durch: die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit und Zeit ist damit so gut wie, aber noch nicht ganz geklärt. Denn das zentrale, auf das Problem der Unterscheidbarkeit von logischer und realer Sukzession von vornherein bezogene Stichwort der Veränderung verweist jetzt auf den Ausgangspunkt der Überlegungen Jacobis nicht mehr einfach nur zurück. Was es vielmehr heißt, das Phänomen der Veränderung unterdessen mit der »Grunderfahrung« des Handelns in Verbindung zu bringen und umgekehrt das Handeln seinerseits in dem Maße, wie es weder eine logische Folgerung noch der selbstbezügliche Akt einer instantanen Tathandlung ist, für das *zeitliche Geschehen* einer Veränderung verantwortlich zu machen, geht aus einer Notiz Jacobis besonders deutlich hervor: »Wenn ich *Veränderung* denke, muß ich *Zeit* denken; u[nd] wenn ich Zeit denke, Veränderung. Hiezu kommt ein *drittes*: *Handlung*, wenn das *Entstehen* einer Veränderung: *Ursache* gedacht wird.«[55] Dem Sachverhalt der realen Sukzession entsprechend fällt alle wirkliche Veränderung in die reale Differenz der Zeit. Und wenn da, wo gehandelt wird, eine solche »Veränderung geschieht«, dann ist »eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe«, allerdings ein »Unding« zu nennen. Ausschlaggebend dafür jedoch, dieses Geschehen als ein Handlungsgeschehen zu interpretieren und auf eine Ursache zurückzuführen, ist nicht die bloße Abfolge von Veränderungen, sondern das Moment ihres *Entstehens*. Daß dieses Moment auch in der *Beilage VII* mit dem archaischen Weltbild der »rohen Völker« hervorgehoben wird, »jede Veränderung, die sie *ent*stehen sahen, als eine *Handlung* zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbsttätiges Wesen zu beziehen«, ist deshalb kein Zufall. Denn wenn hier auch eine okkulte Überinterpretation der Natur am Werke ist, die sich unter den Rationalitätsbedingungen naturalistischer Entzauberung nicht mehr aufrechterhalten läßt, so kommt mit der Beziehung einer entstehenden Veränderung auf eine dafür verantwortliche personale Handlung doch der Gedanke ins Spiel, der zum Verständnis und Selbstverständnis des Handelns unabdingbar gehört: der Gedanke nämlich, daß die Freiheit des Handelns genau darin besteht, durch »innere Entschließung oder Selbstbestimmung« der »*Anfang* irgend einer Veränderung« (Spin 429) zu sein, anstatt umgekehrt den Bedingungen und Umständen irgendeiner Veränderung zu unterliegen.

gemacht werden müßen? – *Ich selbst* involviert *Identität*, u[nd] kann nicht auf dieselbe Weise generalisiert werden wie das *Ich*.« (Kladde VI, S. 13)

[54] Kladde VII, S. 13.

[55] Ibid., S. 9.

»Ursache ist Anfang – Anfang ist Handlung«.[56] Bereits anläßlich der Topoi Jacobis hatte sich gezeigt, was sich dann auch wie ein roter Faden durch die bisherigen Überlegungen zog: daß die Vergewisserung eines Handelns, das im strengen Sinne Handeln und darum eigentlich auch nur tautologisch ein freies Handeln zu nennen ist, bei Jacobi von Beginn bis zuletzt mit der Vergewisserung *anfänglichen Handelns* zusammenfällt. Und wenn es angesichts dessen nicht übertrieben ist, von einer emphatischen Auszeichnung des Anfangs zu sprechen, dann ist auch zu erwarten, daß dieses Motiv noch eine gewichtige Rolle spielen wird. Entscheidend an dieser Stelle festzuhalten ist jedoch, daß allererst die Verständigung über die hier nicht von ungefähr als Handlungs*prinzip*[57] bezeichnete Ursache es erlaubt, das, was Anfang ist, im wohlverstandenen Sinne auf den »Begriff« zu bringen, während sich in eins damit auch der Zusammenhang von Freiheit und Zeit vollends schärft. Denn wenn die Ursache Anfang und insofern gleichbedeutend mit einer Handlung ist, die für den »Anfang einer Veränderung« verantwortlich ist, dann ist damit grundsätzlich gesagt, daß der Akteur des Handelns sich von dem, was durch ihn geschieht, unterscheidet, indem er seiner Tat in der faktischen Differenz der Zeit zuvorkommt. Genau besehen ist damit aber auch gesagt, *auf welche Weise* er seiner Tat zuvorkommt: nämlich nicht in der Weise einer bloßen Verlaufsform der Zeit, sondern in der Weise einer Intention, die im »Bewußtsein der Selbsttätigkeit« *vorsätzlich* vorwegnimmt, was mit der Handlung selber dann tat-sächlich ausgeführt wird. Was hier gemeint ist, drängt sich nun förmlich von selber auf und wird in der gerade erwähnten Notiz Jacobis aufs Treffendste explizit: »Ursache ist Anfang – Anfang ist Handlung – Endursache, wo der Anfang am Ende ist, *oder vom Ende kom[m]t*.«[58]

Besser kann man wirklich nicht formulieren, was – der Aufmerksamkeit entsprechend, die Jacobi von seinem Gespräch mit Lessing an so nachdrücklich auf den »Begriff von den Endursachen« (Spin 40) lenkt – gleichsam den Schlüssel zum Schlüsselbegriff der Ursache in die Hand gibt: die entscheidende These nämlich, daß und inwiefern die spezifische Kausalität des Handelns, auf den »Begriff« gebracht, mit der »Endursache«, der *causa finalis* zusammenfällt. Daß das Charakteristikum einer Handlung darin besteht, daß sie »sich selbst anfange« (IV/1, XXXIII), daß sie ein »freies ursprüngliches Beginnen« ist (III, 425), dies ist das eine und zugleich ohne ein zweites nicht zu denken. Denn was diesen Anfang des Handelns in einem emphatischen Sinne zu einem »wirklichen Anfang« macht und ihn damit von einem bloßen Beginnen unterscheidet, ist die *Verschränkung von Anfang und Ende*, das Anfangen also auf ein Ende hin und von ihm her.[59] Wo die-

[56] Ibid., S. 12.

[57] Vgl. dazu die Notiz in der Kladde VII, S. 23: »Ein Prinzip suchen, heißt einen Anfang suchen. Im Anfange suchen wir immer ein Anfangendes, etwas selbstständiges, thätiges. – *Wir sehen eine Gestalt, u[nd] wollen das Angesicht, die Person kennenlernen*.«

[58] Kladde VII, S. 12.

[59] Vgl. die Notiz in der Kladde VII, S. 3: »Absicht – absehen wo etwas hinausgeht – Zielsetzung.«

ser bewußte Ausblick fehlt, kann folglich von einem Anfang ebensowenig die Rede sein wie von einem Handeln: als ein Wirken »ohne Anfang und Ende« (III, 425) präsentiert sich dementsprechend die charakteristische Verfassung der – entzauberten – Natur. Während die eigentümliche Qualität des Handelns stattdessen darin liegt, durch »Vorsehung, Entwurf, freye Wahl und Absicht« (II, 316) den »Anfang einer Veränderung« an ihrem antizipierten Ende auszurichten, sie damit bewußt und willentlich zu gestalten und die Konsequenzen dessen, was unter solchem »*Zuthun des Geistes*« (II, 318) geschieht, in die eigene Verantwortung zu übernehmen.

Von oder durch – daß es die causa finalis ist, die im »wesentlichen Unterschied« zum Grund den Schlüssel zum Verständnis der Ursache liefert und sich somit buchstäblich »mit Absicht« für das »durch« verbürgt, durch das etwas geschieht: diese These Jacobis hat weitreichende Implikationen und Konsequenzen und nicht zuletzt eine höchst provokative Pointe. Ihre unmittelbare Konsequenz indes zeigt sich an dieser Stelle abschließend im Zusammenhang von Freiheit und Zeit, der sich, der *spezifischen Finalkausalität des Handelns* entsprechend, nunmehr in *zwei verschiedenen Zeitdimensionen* zu erkennen gibt. Vor der Folie der realen Differenz zwischen Ursache und Wirkung, zwischen dem Täter und seiner Tat, hat man es einerseits mit einer Dimension der Zeit zu tun, die die Wirkung zeitlicher Veränderung, die tatsächliche Ausführung der Tat also betrifft und eben deshalb den Täter selbst in dem Maße, wie er der ursächliche *Anfang* einer solchen Veränderung ist, nicht in gleicher Weise betreffen kann. In einer Anmerkung zur *Weissagung Lichtenbergs* hält Jacobi diesen Sachverhalt besonders deutlich fest, wonach das *»in sich Seyende«* der Person und unbeschadet dessen, die Identität einer »wirklichen Person« zu sein, »außerzeitlich« ist: »Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem *auswendigen* und *zeitlichen* auf das klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der *Person*, welche zwar in die Zeit *tritt*, aber keinesweges in der Zeit *entsteht* als ein *blos zeitliches Wesen*.«[60] Ein Handeln, das sich nicht in der Zeit äußerte, wäre kein wirkliches Handeln. Aber wenn der Handelnde selbst der Zeit vollständig unterworfen wäre, wäre er auch nur ein bedingtes Glied in der Kette naturaler Verhältnisse und folglich nicht der, der – unbedingt – etwas anfangen könnte. Mit anderen Worten: wenn das »Gebiet der Freiheit« das »Gebiet der Unwissenheit« ist, dann, so zeigt sich aufs Neue, ist es nicht weniger das der *Meta-Physik*.

Keiner Metaphysik allerdings, die nun ihrerseits reproduzierte, was sie als ein fundamentales Verkennen der Zeit der »reinen Metaphysik« gerade vorhält. Denn von der scheinbar spitzfindigen, in Wahrheit aber völlig abwegigen Überlegung Hegels ganz zu schweigen, daß Jacobi mit dem »außerzeitlichen« Bewußtsein der Person nun womöglich selber »den Satz des Grundes und des principii compositionis der älteren Metaphysik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm

[60] In: Streitsachen 3.1, S. 172.

vermißte, die Sukzession, hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt«[61] – von einer These also, die die mangelnde Reflexion auf den »wesentlichen Unterschied« zwischen Grund und Ursache, zwischen »von« und »durch«, geradezu drastisch verrät, insofern in der binnendifferenzierten *Einheit* des Grundes dergleichen wie die Differenz einer *Person*, die »in die Zeit tritt«, von vornherein und prinzipiell undenkbar ist: zu schweigen davon ist hier ein zweites entscheidend. Die eigentümliche Zeitdimension nämlich, die dem »inwendigen Bewußtsein« der Person ihrerseits zukommt und sogar zukommen muß, wenn sie für den *Anfang* einer Veränderung ursächlich verantwortlich, die spezifische Kausalität ihres Handelns mithin als die Kausalität der causa finalis zu verstehen ist.

Das »Außerzeitliche« der Ursache hat demnach nicht nur nichts mit der Zeitlosigkeit des Grundes zu tun – im Gefälle zwischen Selbst-Identität und realer Differenz ist es überdies selbst auf *eigene* Weise zeitlich verfaßt. Die Diskussion von Grund und Ursache wieder aufnehmend und gegen den unterdessen auch idealistisch manifestierten Zeitverlust der Metaphysik neuerlich ins Feld führend, hält Jacobi genau das an zentraler Stelle in den *Göttlichen Dingen* fest: »Ein zeitliches Wesen aber ist, so gewiß eine Welt, eine Natur, und *das* ist, was wir Willen nennen und Verstand, Vorsatz und Ausführung, Selbstbilligung und Reue, verdienter Lohn und verdiente Strafe, eine menschliche Vernunft und ein menschliches Gewissen.« (III, 408) Die Unterscheidung zweier verschiedener Zeitdimensionen ist hier nicht nur zu erkennen, sondern sogar ausdrücklich hervorgehoben. Und damit ist auch klar, daß sich die zweite Dimension der Zeit auf das Verhältnis bezieht, das der nach dem Handlungsprinzip der causa finalis handelnde Akteur zu seinem Handeln hat und es sich damit als *sein* Handeln auch allererst zuschreiben kann: im Vorblick auf die *Zukunft*, die der *Vorsatz* intentional antizipiert[62], und im Rückblick auf die *Vergangenheit*, der mit *Selbstbilligung und Reue* das Geschehene nicht nur erinnert, sondern moralisch bewertet.

[61] *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 373f.

[62] Daß der *Zukunft*, der in der causa finalis sich vollziehenden vorsätzlichen Verschränkung von Anfang und Ende entsprechend, eine besonders wichtige Rolle zukommt, geht aus vielen Notizen Jacobis hervor, die im übrigen lange vor den *Göttlichen Dingen* verfaßt sind und damit die Kontinuität des Themas belegen. Vgl. in der Kladde.II, S. 98: »Nous pouvons sacrifier notre vie à l'accomplissement d'un desir; c'est que nous ne vivons réellement que dans le moment present. Mais quoique nous ne vivions réellement que dans le moment present, *nous pouvons cependant sacrifier le present à l'avenir, la sensation à l'idée, et c'est là la difference specifique entre la vie raisonable et la vie animale*.« In der Kladde IV, S. 48: »Was wir im Menschen Vernunft nennen, ist die Vorsehung in ihm. Je mehr ein Mensch für die Zukunft zu sorgen weiß, desto vernünftiger finden wir ihn.« In der Kladde V, S. 33f.: »Wir nennen denjenigen einen vernünftigen Menschen, der sich nicht durch den Reiz des Angenehmen, noch überhaupt durch die Vorstellung des gegenwärtigen Guten verführen läßt, sondern in die Zukunft sieht u[nd] das *nützliche*, das bleibende Gute wählt. Alsdenn aber wird unter nützlichem nicht blos verstanden was überhaupt zu einem Zwecke, sondern was zu einem guten Zwecke dient.«

Wäre die Identität der Person im Unterschied zur Zeitdimension realer Veränderung nicht ihrerseits »außerzeitlich«, könnte der »Mann mit Namen« nicht wirklich handeln. Indes könnte er auch nicht handeln, also der »wirkliche Anfang« eines durch ihn verursachten zeitlichen Geschehens sein, wenn seine außerzeitliche Identität nicht zugleich eigens zeitlich strukturiert wäre und auf diese Weise die reale Differenz zwischen Ursache und Wirkung, zwischen dem Täter und seiner Tat, als Differenz zu *initiieren* und als die Differenz eines nicht äußerlichen, sondern »identischen« Verhältnisses genauso auch zu *integrieren* vermöchte. Daß man es vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Jacobis weder mit dergleichen wie einer zeitlosen Selbstpräsenz noch aber auch mit einer zeitbedingten Zerstörung der Identität zu tun hat, die den Zusammenhang von Freiheit und Zeit nun nicht auf Kosten der Zeit, sondern auf Kosten der Freiheit sprengte, wird mit einem abschließenden Passus der *Göttlichen Dinge* vollends manifest: »Ich bin der – *Ich bin*; der – *Ich war*; der – *Ich werde seyn*. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem Gefühl des Selbst- und in sich Seyns unzertrennlich verknüpft; das ist *Geistesbewusstseyn, das ist ›das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill'*.« (III, 419f.) Inwiefern dieser Gedanke ein metaphysischer Gedanke ist und sein muß und inwiefern er zugleich auf eine sub specie aeternitatis operierende »Metaphysik aus bloßer Logik« nicht verpflichten kann, deutet sich unterdessen an.

*

Das Stichwort der Metaphysik weist damit den Weg, der im weiteren zu verfolgen ist, eingedenk der Topographie des Sprungs allerdings nicht auf geradlinige Weise. Eben das rückt auch der Gang der *Beilage VII* in den Blick, der von der Verständigung über die Ursache keineswegs »unmittelbar« zu den mit ihr verbundenen metaphysischen Implikationen: der der Vernunft präsenten »ursprünglichen Vorstellung des Unbedingten« führt. Um so ratsamer ist es, an der Stelle, an der man sich jetzt befindet, noch einen Augenblick und buchstäblich *auf dem Sprung* innezuhalten: gemeint ist die zentrale Bestimmung der *causa finalis*, über die man sich im Anschluß an das zuletzt Gesagte mit einigen weiteren Bemerkungen orientieren muß, wenn man die eigentlich sprung-»elastische Stelle«, auf der sich dann die »sonderbare« Umkehr der Besitzverhältnisse der Vernunft vollziehen kann, im folgenden nicht übersehen will.

Festzuhalten ist zunächst, was sich im Zuge einer genaueren Bestimmung der Ursache ergeben hat: der entscheidende Sachverhalt also, daß sich der Fokus der Überlegungen Jacobis, die »wesentliche« Distinktion von Grund und Ursache, seinerseits *im Handlungsprinzip der causa finalis fokussiert*. Die genuine und irreduzible Bedeutung des Begriffs der Ursache aus der »Grunderfahrung« des Handelns freizulegen, heißt demnach, im Kontrast zu Schopenhauers Erörterung des principium fiendi als der »notwendig anfangslosen Kette der Kausalität« keineswegs ein »Spiel mit Phrasen« zu betreiben, sondern stattdessen ebenso spezifisch wie präzise auf das im Handeln selbst ins Werk gesetzte und darum in ihm – persönlich – in

Erfahrung gebrachte Prinzip des finalursächlichen Anfangs zu verweisen, der als solcher auch den eigentümlichen Zusammenhang von Freiheit und Zeit in sich umfaßt. Indessen – und dies ist das zweite – ist diese dem Handeln abgelesene und seiner genuinen Vollzugsform ganz substantiell verpflichtete Auszeichnung der causa finalis alles andere als eine harmlose oder selbstverständliche These. Im Gegenteil macht gerade noch Schopenhauers völlig fraglose Identifizierung der Ursache mit dem »Gesetz der Kausalität«, das Jacobi selber das »Weltgesetz der Kausalverknüpfung« nennt und unter den Titel des vermittelten Mechanismus rückt, darauf aufmerksam, worum es hier geht: um eine mit dem Motiv der Rettung der Freiheit strukturell verklammerte *Rettung der causa finalis* nämlich, die ihrerseits die Bedingungen moderner Rationalität einschließlich ihrer Historiogenese reflektiert und insofern auf höchst eigenwillige Weise in der bekannten, den Umbruch der Moderne typischerweise kennzeichnenden Konfrontation zwischen Teleologie und Mechanismus keineswegs aufgeht. Was immer also in Schellings *Denkmal* mit den »geringen und fast nicht der Rede werten Begriffen« gemeint sein mag, die Jacobi fechtkünstlerisch »nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet«: daß der Begriff der »Endursache« ein solcher Florettbegriff par excellence ist, ist sowenig zweifelhaft, wie er genau darum auch bedeutsam genug »der Rede wert« ist.

Im Blick auf Spinoza zeigt sich dies kaum überraschend allem voran. »Ich liebe den Spinoza«, sagt Jacobi im Gespräch mit Lessing, »weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich *thue was ich denke*; anstatt, daß ich nur *denken sollte was ich thue*. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweyten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann.« (Spin 40) Bereits in diesem Auftakt der Debatte sind alle einschlägigen Motive versammelt und entsprechend untereinander verflochten. Die »innig« und »lebendig«, mithin an den Nerv existentiell-praktischer Selbstverständigung rührende Auszeichnung der causa finalis als eines intentionalen Handlungsprinzips zum einen und die nicht weniger entscheidende Beobachtung zum andern, die sich an Spinozas systematischer Verbannung der causa finalis paradigmatisch gewinnen läßt: daß die zu unübersehbarer Herrschaft gelangte Rationalität naturalistischer Erklärung eben diese Überzeugung eines freien, kreativen Handlungsentwurfs ihrerseits für nichtig erklärt. Gegen diese Logik gibt es mit den Mitteln der Logik selber kein Argument.[63] Zum Argument, das den Bann-

[63] Daß dieser Gedanke genauso wie der damit zusammenhängende Gedanke vom »Gespött der Elemente« in Phasen der Depression übermächtig wird, zeigt etwa der Brief an die Fürstin Gallitzin vom 14.3.1782, in dem Jacobi seine gegenüber Lessing

kreis der Erklärung sprengt, wird vielmehr die in der *Beilage VII* dann unter dem Stichwort der Konstruktion gefaßte Überlegung, wonach die »Grenze« des Verstandes in seinen eigenen Verfahrensweisen liegt, mittels derer er nur versteht, was er verstehen kann. Was er nicht versteht, bleibt »unerklärlich«. Aber das ist jetzt schon nicht mehr aus der Optik des begründenden Verstandes, sondern aus der ganz anderen, in der *Beilage VII* auf die Vernunft bezogenen Optik des Findens gesagt, die offenen Auges die eigene Wirklichkeit finalursächlichen Handelns bezeugt, die der Möglichkeit der Erklärung unzugänglich, aber deshalb nicht nichtig ist.

Die Motive sind versammelt – aber um so schärfer zeichnet sich vor diesem Hintergrund die provokative Pointe ab, die mit der Aufdeckung des »Mißverstands« von Grund und Ursache in der *Beilage VII* dann tatsächlich formuliert wird. Denn wenn die Ursache genuinerweise aus der »Grunderfahrung« des Handelns und somit primär als »Endursache« zu verstehen ist, dann bedeutet das nicht allein, daß Jacobi genau das ins Zentrum der Verständigung rückt, wovon er weiß, daß es aus

formulierten Worte selber ins Gegenteil verkehrt und damit nicht nur wiederum den existentiellen Impuls seines Denkens, sondern auch die stets gefährdete »Anstrengung der Freiheit« zu verstehen gibt, wie man im Unterschied zu Hegels berühmter »Anstrengung des Begriffs« sagen kann: »Auch dieser Klagen schäm' ich mich, und nur zu oft fallen mir die nachdrücklichen Worte des Machiavell ein, wenn er die Quelle der Verachtung, nicht in der Unsittlichkeit des Characters, sondern allein in der Armuth u[nd] dem Unvermögen sieht. Doch ist es kaum der Rede Werth was mein Zustand mich unter mich selbst und unter andre herab setzt. Ach, das ist das ärgste, daß wir alle und immer, so gar alles nur zur Lehn tragen; jede Empfindung u[nd] jede Farbe der Empfindung; Vorstellung u[nd] Besinnung; daß wir immer nur denken können was wir thun, und ein umgekehrtes Verhältniß desto unmöglicher finden müßen, je länger u[nd] je tiefer wirs erwägen. Wer vermag von einem freyen Thun oder Denken sich nur die dunkelste Vorstellung zu machen; von einem Begriff, den nicht ein *Gegenstand* bestimmte; von einem Begriff der vor ihm wäre; von einem Begriffe vor dem Begriffe – von einem willkürlichen Denken, Handeln u[nd] Seyn. – Unser Bewustseyn entwickelt sich aus Etwas das noch kein Bewustseyn hatte; unser Denken aus Etwas das noch nicht dachte; unsere Überlegung aus etwas das noch nicht überlegte; unser Wille aus Etwas das noch nicht wollte – Unsere vernünftige Seele aus Etwas das noch keine vernünftige Seele war. Ein mechanischer Hebel – der darum nicht ganz *sinnlos* zu seyn braucht – scheint überall hervorzustehen. Ihn sahen auch die Alten, ohne sich ein Bild von ihm zu machen, denn es war ihnen der Gott der Götter, vor dem auch Jupiter, der Allerhöchste, das Haupt neigte. Aber wie bin ich nur auf diese häßlichen Grübeleyen gerathen. In Wahrheit, Amalia, ich hatte nicht den Vorsatz.« (Jacobi, Briefwechsel, GA I, 3, Nr. 763, S. 13)
Vgl. dazu auch die Passage im ersten Brief Jacobis an Hamann v. 16.6.1783: »Ich kann Ihnen nicht sagen, wie mir wurde, liebster Hamann, als ich dieses ungeheure Loch gewahr wurde, u[nd] nun weiter nichts, als einen finstern Ungeheuern Abgrund vor mir sah ....« (ibid., Nr. 908, S. 164), und Hamanns abwiegelnde Antwort darauf: »An ein wenig Unzufriedenheit mit dem Wege unserer Philosophie fehlt es mir auch wol nicht [...]. Dem ohngeachtet scheint mir doch *jenes ungeheure Loch*, jener *finstere ungeheure Abgrund* beynahe ein wenig à la Pascal ergrübelt zu seyn.« (ibid., Nr. 963, S. 223)

der Sicht Spinozas »wahrer Unsinn« ist (Spin 135). Eigentlich ausschlaggebend im Zuge der hier vorgeführten komplizierten Verhältnisse ist vielmehr die These, daß die ausdrückliche Disqualifizierung der causa finalis in Wahrheit von ihrer heimlichen Voraussetzung zehrt. Zwar ist es genauso klar wie konsequent, daß »die erste Ursache«, wie es im direkten Rekurs auf den Text der *Ethik* schon im Gespräch mit Lessing heißt, bei Spinoza »eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln [kann], als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen *Anfangs*-Grund oder *Endzweck* haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst *Anfang* oder *Ende* ist« (Spin 26).[64] Und konsequent ist auch, daß dasselbe für die Modi der Substanz gilt, die im infiniten Kausalzusammenhang untereinander stehen und in der Logik der Immanenz zugleich einbehalten sind. Aber in dem Maße, wie das ganze Konzept der causa immanens auf der Vermischung von Grund und Ursache basiert und in Gestalt dieser Vermischung überhaupt dergleichen wie einen Begriff der Ursache in Anspruch nimmt, ist nicht weniger offenkundig, daß auch seine eigene Wurzel, aller Erklärung voraus, in der »Wurzel aller Anschauungen und Begriffe« liegt: im Fund der causa finalis. Daß Spinoza selbst zu dieser These gleichfalls »wahrer Unsinn« sagen würde, versteht sich. Aber aus der Sicht Jacobis hieße das nur, daß der Prozeß der Rationalisierung die Erfahrung unweigerlich verdrängen muß, der er sich verdankt.[65]

Daß sich der Florettbegriff der Ursache auch im Gefecht mit Kant bewährt, mag auf Anhieb ein wenig erstaunlicher scheinen. Erstaunlicher deshalb, weil ja die berühmte Trias von »*Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*« immerhin schon in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* selbst signalisiert, daß das Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik »zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft«[66] auch seinerseits dem Interesse der Freiheit entschieden verpflichtet ist. Indessen hat sich angesichts der durch Kant und Jacobi beinahe zeitgleich formulierten epochalen »Wendepunkte« inzwischen schon genügend oft gezeigt, daß man Interessen durchaus miteinander teilen und dabei auch übereinstimmend von ihrer nur vernunftkritisch zu sichernden Geltung überzeugt sein kann, um doch, wie Jacobi in einem Brief an Kleuker schreibt, »in der Vorstellungsart und in den Principien so ganz von einander ab[zugehen]«[67]. Im

[64] Vgl. *Ethik* IV, Einleitung: »Ratio igitur seu causa, cur Deus seu Natura agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum.«

[65] Unter dem Stichwort des conatus und der potentia Gottes wird darauf noch einmal zurückzukommen sein.

[66] *KrV*, B XXX.

[67] Der Passus lautet im ganzen: »Ich bin gegenwärtig daran, Kants Kritik der practischen Vernunft zu studieren und werde Ihnen seiner Zeit allerhand darüber zu sagen haben. Sie können sich vorstellen, wie merkwürdig das für mich seyn muß, daß Kant mit mir den Glauben an Gott auf das factum der Causalität menschlicher Vernunft gründet und kein Mittel gegen den Spinozismus weiß, wenn man nicht Freyheit geradezu annimmt und voraussetzt. Und dennoch gehen wir in der Vorstellungsart und in den Principien so ganz von einander ab.« (Brief an Kleuker v. 13.10.1788, in: Kleuker und Briefe seiner Freunde, S. 118)

Sinne dieser prinzipiellen Differenz ist nicht nur festzuhalten, daß die Rede Kants von einer »Kausalität aus Freiheit«, die in der dritten Antinomie als das »Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen«, von der »Kausalität nach der Natur« unterschieden wird[68], tatsächlich nicht dasselbe meint wie Jacobis Verweis auf das Handlungsprinzip finalursächlichen Anfangs. Vielmehr bezeichnet die völlig verschiedene Verständigung über den Begriff der Kausalität *von vornherein* den fundamentalen Ansatzpunkt dafür, daß die Überlegungen Kants und Jacobis, angefangen von der Trennung zwischen Ding an sich und Erscheinung, über die Transzendentalisierung von Raum und Zeit bis hin zur Thematisierung der Kompetenzen von Verstand und Vernunft einschließlich der Selbst-Bestimmung der reinen praktischen Vernunft in der Gesetzesgestalt des kategorischen Imperativs, auch im weiteren überall auseinandergehen. In einer Notiz aus den späteren neunziger Jahren bringt Jacobi diesen Sachverhalt unmißverständlich kritisch auf den Punkt: »Von dem Causalitäts Begriffe, deßen Realität Hume bestritten hatte, gieng die Kantische Philosophie aus, und gerade dieser Begriff ist es auch, woran wie mir dünkt die Kantische Philosophie scheitert.«[69]

Das Problem liegt demnach bereits in der Problemeröffnung selber. Und insofern ist es allerdings nicht gleichgültig, ob man durch den Skeptizismus Humes aus dem »dogmatischen Schlummer« aufgestört wird oder ob man die »Realität des Causalbegriffes« durch dessen rationalen Unterschleif und somit, wie es in der Beilage C der *Göttlichen Dinge* heißt, »[l]ange vor der Erscheinung der Krit. d. r. Vernunft und ohne D. Hume« (III, 453), in Frage gestellt sieht. Denn während es für Jacobi das auf das faktische Phänomen der Veränderung bezogene »Geheimnis der Zeit« ist, das damit ins Zentrum der Auseinandersetzung rückt und die »wesentliche« Distinktion zwischen Grund und Ursache erzwingt, findet sich Kant demgegenüber mit der bedrohlichen Erosion der Kausalgesetzlichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis konfrontiert und zu deren Sicherung herausgefordert.[70] Die Folge davon ist, daß diese unterschiedlichen Problemeröffnungen ebenso verschiedene Lösungsansätze nach sich ziehen, im Zuge derer sich Kant und Jacobi jedoch nicht allein in genau entgegengesetzter Richtung voneinander entfernen, sondern die überdies auch dafür sorgen, daß Jacobi in der Lösung Kants die Probleme gerade nicht gelöst, sondern im Gegenteil potenziert sieht. Die entscheidende Frage ist nämlich, wie »in der Kantischen Philosophie Ursache *als bloße Kategorie* gedacht« wird?[71]

Der Begriff der Ursache als ein Begriff, der »entweder völlig a priori im Verstande [...] gegründet sein, oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden« muß[72], oder als der Begriff, über den wir überhaupt nur deshalb verfügen, weil wir ihn ursprünglich der »Grunderfahrung« des Handelns verdanken: der Kontrast, den man der Diskussion von Grund und Ursache im Gespräch über *Idealismus und Realismus*[73] wie in der *Beilage VII* implizit zugrundelegen muß, könnte in der Tat nicht größer sein. In eins damit treten aber auch die Schwierigkeiten auf den Plan, die das »Scheitern« Kants Jacobi zufolge manifestieren. Kausalität als apriorische Verstandeskategorie zu denken, um sie damit gegen den skeptizistischen Angriff auf die Kausalgesetzlichkeit naturalistischer Erklärung zu sichern, heißt nämlich nicht allein, ein Verständnis der Ursache transzendental zu verabsolutieren, das seinerseits, wie Jacobi in *Idealismus und Realismus* vermerkt und in der *Beilage VII* in Gestalt der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« genauer ausführt, allererst »unter gebildeten Völkern vor und nach entsteht«: dem also die im Zuge der Historiogenese instrumenteller Rationalität heraufgeführte Entzauberung der Welt längst, aber ohne als solche reflektiert zu sein, im Rücken liegt. Verbunden damit stößt man hier vielmehr überdies justament auf das Problem der Zeit, das Jacobi im Rahmen seiner Thematisierung des principium generationis von Anfang an im Auge hat. Denn die apriorische Begründung der Kausalität verlangt, genau den Zeitbezug wegdenken zu müssen, der andererseits vorausgesetzt ist, wenn unter dem Titel der Kausalität nicht von Grund und Folge, sondern von einer Relation zwischen Ursache und Wirkung gesprochen werden soll.[74] Daß Kant selbst diesem Umstand Rechnung trägt, indem er es bei der Bestimmung einerseits, wonach durch den Begriff der Ursache »die Bedingung oder Regel angedeutet wird, die eine gewiße bestimmte Folge nothwendig macht«, nicht beläßt, sondern von »der andern Seite« auch zeigt,

[68] *KrV*, B 561.
[69] Kladde VII, S. 8.
[70] Vgl. *KrV*, B 127f., sowie den ganzen Aufriß der *Prolegomena*.
[71] Kladde VII, S. 8.
[72] *KrV*, B 123f.

[73] In diesem Zusammenhang ist es im übrigen bezeichnend, daß Jacobi in dieses Gespräch eine Erörterung Humes einschaltet, die sein eigenes Verständnis der Ursache nun seinerseits an den von Hume »im Geiste des *Universal*-oder *Zwillings-Idealismus*, den er zuerst auf die Bahn brachte« (II, 204), geltend gemachten Zweifeln überprüfen soll. Das Ergebnis ist, daß »diese Einwürfe [...] meine Behauptung kaum von der Seite« angreifen (ibid.), weil das von Hume verlangte und zugleich skeptisch zerstörte Rationalitätskriterium, das auf das Wissen um das »Wie« der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zielt (ibid.), im Handeln selber gar keine Rolle spielt. Insofern zeigt sich aber auch an dieser Stelle, daß die Berufung auf die »Autorität« David Humes in dieser Schrift tatsächlich nur eine rhetorische Adresse ist, die sich bemüht, die Glaubensdebatte aus dem religiösen Fahrwasser herauszusteuern, aber mit Jacobis eigenen Überlegungen durchaus nicht konform geht.

[74] Auf Jacobis Kritik kann man so besehen bereits die Feststellung beziehen, daß Kant hinsichtlich des *Urteils* vom Verhältnis »des Grundes zur Folge« (*KrV*, B 98), hinsichtlich der *Kategorie* der Kausalität von »Ursache und Wirkung« (ibid., B 106) und schließlich in den »artige[n] Betrachtungen« über die Tafel der Kategorien vom »Verhältnis der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge)« (ibid., B 112) spricht: eine Parallelisierung, die angesichts der Ableitung der Kategorien aus den Funktionen des Urteils einerseits nicht verwunderlich ist und die andererseits die Frage aufwirft, woher dann eigentlich die Unterscheidung von Grund und Ursache kommt – wenn nicht je schon aus einer dem Urteil disparaten Erfahrung, die jedoch in der Fassung einer apriorischen Kategorie zugleich wieder verstellt wird.

»daß der Grundsatz der Causalität nicht zu Stande kommen kann, wenn nicht der NB *bloß empirische* Begriff der Veränderung, anticipiert wird«[75], löst das Problem nicht, sondern führt, »wenn man die Sache beym Lichte besieht«, wie Jacobi an anderer Stelle sagt, lediglich im »Zirkel« herum.[76] Daß sich die Schwierigkeit in Anbetracht der apriorischen Anschauungsform der Zeit nur noch verschärft, mittels derer die Zeit selbst und die Wahrnehmung einer sukzessiven Veränderung ihrerseits auseinanderzuhalten sind, ist offenkundig. Mit anderen Worten erweist sich bereits hier und noch bevor die jeweiligen metaphysischen Implikationen überhaupt zur Debatte stehen, inwiefern Jacobi die anhand Spinozas eröffnete Auseinandersetzung auf dem durch die divergierenden Ansprüche von »Dogmatismus« und »Empirismus« bestimmten »Kampfplatz« Kants dann ohne weiteres fortsetzen kann, um sie schließlich im Kontext des Idealismus zu prolongieren. Im Rückblick auf diese Konstellation heißt es dementsprechend in der Beilage C der *Göttlichen Dinge*, daß »der Kantische Kriticismus oder *transscendentale Idealismus*, anstatt die Verwechselung und Vermischung der Begriffe von Grund und Ursache als einen Irrthum aufzudecken, [...] sie vielmehr [rechtfertigte], und [...] systematisch zu der im Text erörterten Behauptung [führte]: *daß in Wahrheit nichts geschehe*« (III, 452f.).

Daß in Wahrheit etwas geschieht, ist demgegenüber eine Erfahrung, die sich in der Rede vom principium generationis genuinerweise niedergeschlagen hat: als eine irreduzible Erfahrung der Praxis nämlich, in der Veränderung und Zeit genauso ursprünglich aufeinander verweisen wie Ursache und Handlung. Vor diesem Hintergrund markiert der zweite Punkt die an Kants kategorialem Begriff der Ursache festgemachte Konfrontation noch drastischer. »Ich habe die Vorstellung der Ursache blos dadurch, daß ich mich selbst als Ursache erfahre, daß ich mich selbst bestimme. Der Begriff der Causalität ist der Begriff der Kraft u[nd] Handlung, u[nd] Kraft u[nd] Handlung sind nicht bloße Folgebegriffe des Begriffs der Causalität als einer Categorie.«[77] Daß Jacobi sich hier auf die Unterscheidung

[75] Kladde VII, S. 9.

[76] Ibid., S. 62.
Einerseits gilt also der »Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen [...] vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist« (*KrV*, B 247). Andererseits aber verliert der Begriff der Ursache ohne Beziehung auf die Bedingungen der Erfahrung eo ipso seinen Sinn: »Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff der Ursache gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Objekt passe.« (*KrV*, B 301)

[77] Kladde VII, S. 63.

Kants zwischen den Kategorien als den »wahren *Stammbegriffe*[*n*] des reinen Verstandes« und den »*Prädikabilien*« genannten »reine[n], aber abgeleitete[n] Verstandesbegriffe[n]«[78] bezieht, ist deutlich. Nur um so plastischer kann man sich in Erinnerung an seinen eigenen Verweis auf den »Geburtsort der Begriffe« inzwischen aber auch vorstellen, mit welchen Reaktionen er den Vorschlag Kants zur Kenntnis genommen haben muß, demzufolge man die »Absicht« – nämlich den »Stammbaum des reinen Verstandes völlig aus[zu]malen« – »ziemlich leicht erreichen« kann, »wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z.B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens« unterordnet.[79] Tatsächlich setzt der im Binnenraum des philosophischen Diskurses völlig fraglos angesiedelte Hinweis auf die »Lehrbücher« einer Überlegung wohl die Krone auf, die, mit der Aussicht auf ein ohne größere Anstrengung zu verfertigendes »vollständiges Wörterbuch« der Begriffe verbunden[80], nicht allein die Handlung selber zu einem »reinen Verstandesbegriff«, sondern überdies auch noch zu einem der Kategorie der Kausalität gegenüber untergeordneten Begriff erklärt, der folglich dem »Urbegriffe, der Causalität gemäß erklärt, u[nd] in seiner Anwendung eben so bestimmt werden muß«[81].

Die Problemeröffnung zeitigt Folgen, die ebensowenig beliebig sind wie die Eröffnung selbst. Denn zu schweigen von der Frage, was genau man sich eigentlich unter einem reinen und somit gleichfalls zeitlosen Verstandesbegriff der Handlung zu denken haben könnte: seine hierarchische Ableitung aus der Kategorie der Kausalität, die ihrerseits die Logik kausalgesetzlicher Naturerklärung transzendental verabsolutiert, macht jedenfalls klar, daß Kant über ein *genuines* Verständnis der Handlung weder verfügt noch auch im Rahmen seiner methodischen Prämissen darüber verfügen kann.[82] Die dramatischen Folgen dessen wiederum sind dann aber der Dialektik der reinen Vernunft und insbesondere der

[78] *KrV*, B 107f.

[79] Ibid., B 108. Wiederum im Verweis auf die »bisher bekannten Lehrbücher« kommt Kant auf diesen Gedanken an späterer Stelle zurück: »Diese Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz.« (Ibid., B 249)

[80] *KrV*, B 109.

[81] Kladde IV, S. 54.

[82] Vgl. dazu Jacobis Notiz: »Aber wie Kant sich überall der Wahrheit fast bis zur Berührung nähert, so thut er es auch hier bey der Deduction des Begriffs von Erzeugung. Er führt ihn auf den Begriff von Handlung zurück, wo er allerdings liegt. Bey ihm aber ist dies ein Hysteron Proteron, denn Handlung ist in seinem System ein abgeleiteter Begriff, der seinem Urbegriffe, der Causalität gemäß erklärt, u[nd] in seiner Anwendung eben so bestimmt werden muß. Von dem Begriffe der Handlung leitet er den Begriff der Kraft her. Das alles kommt daher, weil seine Vorstellungsart durchaus keine ursprüngliche Wahrnehmung, keine Wahrnehmung v[on] etwas wahrhaft objectivem verträgt.« (Kladde IV, S. 54)
Vgl. zur Problematik des Kantischen Handlungsbegriffs: Stephan Otto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, zweiter Teil, München 1992, S. 99f.

dritten Antinomie zu entnehmen, die Jacobi seinerseits, ohne Kant auch nur einmal ausdrücklich zu nennen, mit dem ganzen Argumentationsgang der *Beilage VII* prinzipiell unterläuft. Ausschlaggebend für alles weitere ist zunächst, daß die »natürliche« Dialektik der Vernunft überhaupt nur auf der Basis der Kategorien zustandekommt, die »transzendentalen Ideen« also »eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien« sind[83]. Womit nicht allein, um es mit Jacobis späterem Titel zu sagen, die Vernunft per se »zu Verstande gebracht«, nämlich in ihrem maßgeblichen Bezug auf den Verstand auch dessen Rationalitätskriterien unterworfen ist, anstatt die qualitativ differente Vergewisserung einer »*ursprünglichen* Vorstellung des Unbedingten« zu sein. Womit vielmehr auch verbunden ist, daß der Diskussion einer zwiefachen Kausalität, »entweder nach der Natur oder aus Freiheit«, die Kategorie der Kausalität[84] und insofern ein Vor-Verständnis der Ursache zur Grundlage dient, das von vornherein auf die rationale Dimension mechanischer Naturgesetzlichkeit hin zugeschnitten ist.

Daß so besehen aber und in dem Maße, wie Handlung lediglich eine »Prädikabilie« der Kausalitätskategorie und die Vernunftideen lediglich erweiterte Kategorien sind, von »zweierlei Kausalität« eigentlich gar keine Rede kann, geht bereits aus der Formulierung von einer »Kausalität aus Freiheit« selbst hervor, der ihr grundlegendes Modell gleichsam an der Stirn geschrieben steht. Vollends deutlich indes wird der kausalgesetzliche, nicht an der »Grunderfahrung« des Handelns, sondern am Prozedere rationaler Erklärung orientierte Zuschnitt des Ganzen angesichts des Arguments, das Kant für die These einer spontanen Kausalität bereithält. Woran nämlich »jeder Wohlgesinnter, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht«, ein »*praktisches Interesse*« durchaus nehmen darf[85], dies ist ursprünglich im »*spekulative[n] Interesse*«[86] einer Vernunft entworfen, die »ihrer Natur nach architektonisch« ist[87], in deren – mit Jacobi gesprochen – »zu Verstande« gebrachtem Interesse es mithin liegt, die Welt-Geburt des Verstandes im Ausgriff auf ein Unbedingtes systematisch zu vollenden. Der Umstand, daß die kausalgesetzliche Erklärung als solche auf einen indefiniten Regreß der Ursachen führt, gibt diesem *systematischen Interesse* sein spezifisches Gewicht. Denn da »auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen«[88]. Daß auf diese »*transzendentale* Idee der *Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe«, findet Kant selbst

[83] *KrV*, B 436.
[84] Ibid., B 441f.
[85] Ibid., B 494.
[86] Ibid.
[87] Ibid., B 502.
[88] Ibid., B 561.

»überaus merkwürdig«[89]. Zweifellos mit Recht, indem sie und mit ihr die Idee eines anfänglichen Handelns bezeichnenderweise im *Begründungsinteresse einer Vervollständigung des Kausalgesetzes* verwurzelt ist. Und insofern ist es andererseits gar nicht merkwürdig, daß dem Gedanken einer am Modell der »Kausalität nach der Natur« und zugleich im Interesse seiner Vervollständigung entworfenen »Kausalität aus Freiheit« der Reflex entspricht, den dieser Ansatz dann praktisch gewendet nach sich zieht. Denn da Kant auf eine genuine Erfahrung des Handelns nicht verweisen kann, muß er den praktischen Ausweis einer Idee, die sich die Vernunft umwillen der »absoluten Totalität« kausalgesetzlicher Erklärung »schafft«, den »*Imperativen*« entnehmen, »welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben«[90]. Weder die »*Wirklichkeit* der Freiheit« noch auch ihre »*Möglichkeit*« kann bewiesen werden[91]: aber daß ihre Kausalität wie die der Natur unter einem Gesetz steht, das ist gewiß.[92] So gewiß wie die Logik, die hier am Werke ist und die ihrerseits von Jacobi treffsicher auf den Punkt gebracht wird, wenn er »jene moralischen Gesetze, welche *apodictische* Gesetze der practischen Vernunft genannt werden« (Spin XXXIV), ans Ende der ersten Abteilung seiner *Freiheitsabhandlung* rückt, die mit dem Titel »Der Mensch hat keine Freyheit« überschrieben ist: das Sittengesetz Kants also entgegen dem Wortlaut der von ihm bekundeten Interessen da ansiedelt, wo »lauter Mechanismus« und allenfalls ein »Schein von Freyheit« herrscht (ibid.).[93]

Das Stichwort des Mechanismus ist sprechend genug. Indem es die Konsequenzen eines Ansatzes beim Namen nennt, der Ursache als Verstandeskategorie und Handlung als deren »Prädikabilie« denkt, signalisiert es zugleich, daß Jacobi seinen eigenen Florettbegriff der causa finalis längst in der Hand hält. Was es heißt, ihn als ein genuines, in der Praxis selbst in Erfahrung gebrachtes Handlungsprinzip gegen die Position Kants zu wenden, läßt sich vor dem Hintergrund des Gesagten in drei Punkten formulieren. Ein vollständig anderer Aufriß des Gedankengangs ist das erste. Denn anders als Kant mit der Rede von einer »Kausalität aus Freiheit«, setzt Jacobi die Logik kausalgesetzlicher Erklärung nicht nur nicht voraus. Geradenwegs umgekehrt legt er vielmehr deren Voraussetzung im Selbst- und Weltverständnis der »rohen Völker« frei, das von dergleichen wie

[89] Ibid.
[90] Ibid., B 575.
[91] Ibid., B 585f.
[92] Vgl. zu dem bei Kant »aufs Praktische ausgedehnte[n] Nachweis durchgängiger Geltung einer Verstandeskategorie« und dessen Problematik: Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt/M. 1982, S. 135-145, S. 145.
[93] Vor diesem Hintergrund liest sich Humboldts Rezension des *Woldemar*, wo sie die »Verbindung zwischen dem Moralgesetz, und der wirklichen Natur des Menschen« hervorhebt, merkwürdig kantianisierend (Werke in fünf Bänden, hg. v. A. Flitner u. K. Giel, Band I, Darmstadt 1980, S. 241-267, S. 258). Nach Theodore Ziolkowski handelt es sich hier indes ohnehin nur um »die ungeschickte Rezension eines schlechten Romans« (*Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*, Stuttgart 1998, S. 111).

einem Naturgesetz kausaler Verknüpfung noch gar nichts weiß, dafür aber dem »Instinkt der Vernunft« gemäß die ursprüngliche Vorstellung der Ursache in der »Grunderfahrung« finalursächlichen Handelns ausbildet, deren okkulte Projektion auf die Natur der Prozeß der Rationalisierung dann allererst zum naturalen Mechanismus entzaubern kann. Jacobis Ansatz, der die prinzipielle Differenz zwischen Grund und Ursache mit dem Primat des Handelns verknüpft und in eins damit dem historischen Primat finalursächlich strukturierter Weltbilder Rechnung tragen kann, ohne angesichts ihrer Überwindung in die Beschwörung vermeintlich archaischer Wahrheiten zu verfallen: dieser Ansatz hat entscheidende Folgen. Denn als historiogenetisch vollzogene Verkehrung der transzendentalen Optik Kants sorgt er nicht allein dafür, daß Handlung in Gestalt der causa finalis nun ihrerseits zum »Urbegriff« und das Kausalgesetz zu einem »abgeleiteten Begriff« wird, während im selben Moment auch die Vernunft »instinktiv« ihre Vorrangstellung vor dem Verstand behauptet. Verbunden damit ist überdies, was anläßlich der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« bereits betont wurde: die auf die Auszeichnung der notiones communes bezogene These nämlich, daß das »Weltgesetz der Kausalverknüpfung« zwar zweifellos ein Verstandesbegriff, aber – auf dem »zu Verstande« gebrachten Handlungsprinzip der causa finalis basierend – keineswegs ein apriorischer Begriff ist.

Mit dieser doppelten Unterminierung der Kantischen Kausalitätskategorie erübrigen sich dann aber auch die Probleme, in die Kant selber sich im weiteren verstrickt: die Restriktion der Kausalität auf das Gebiet der Erscheinungen, die die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung im gleichen Atemzug zu einer in sich widersprüchlichen Voraussetzung macht, zum einen; und die Zeitlosigkeit eines Verhältnisses zum andern, das doch allererst unter den Bedingungen der Zeit zu einem Kausalverhältnis wird. Denn wenn das Kausalgesetz seinerseits ein an die Ausbildung des Verstandes gebundener »Erfahrungsbegriff« ist, der die »übernatürliche« Welt finalursächlich interpretierter Veränderungen zu einem rationalen Zusammenhang kausaler Veränderungen naturalisiert, dann stimmen die konstruktiven Leistungen des Verstandes mit dem, was er dabei versteht, nämlich der *als Natur* verstandenen Natur, genau in dem Maße und ohne irgendeinen Rest überein, wie beide auch immer schon auf die Zeit verwiesen sind. Im Sinne dieser wechselseitigen Übereinstimmung epistemologischer und ontologischer Aspekte ist Natur mithin das, was »durch das Causalgesetz, also *durch Zeitlichkeit*« bedingt ist (III, 406). Hinzuzufügen ist natürlich, daß diese Zeit nur die eine Dimension der ursprünglich in der Erfahrung des Handelns erschlossenen Zeit bezeichnet – die auf das Phänomen realer Veränderung bezogene Zeit, die im Unterschied zu der mit dem finalen Handlungsentwurf selbst verbundenen, auf das Selbst-Verhältnis des Täters zu seiner Tat sich beziehenden Zeit »zu Verstande« gebracht und somit als »ohne Anfang und Ende« verlaufende *Natur-Zeit* begriffen werden kann. »Natur ist die Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält. Trennung und Verbindung setzen sich in ihr gegenseitig voraus, und *in einer Mitte zu seyn*, ist *das Wesen aller Naturwesen*. Daher Raum und Zeit, und jene ununterbrechbare Verkettung von Allem mit Allem, der Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß mit ihrer unendlichen Fülle und unendlichen Leerheit.« (III, 401f.)

Dies führt sogleich auf den zweiten Punkt: auf den des Anfangs, der bei Kant wie bei Jacobi im Kontrast zur »ununterbrechbaren Verkettung« der Natur auf die Freiheit verweist und doch »in der Vorstellungsart und in den Prinzipien« etwas völlig Verschiedenes meint. Denn im Gegenzug zu Kant manifestiert sich der Anfang bei Jacobi, dem »Urbegriff« der causa finalis entsprechend, als ein *Prinzip sui generis*. Als ein Anfang also, der nicht lediglich der gesuchte und schließlich als eine »Idee« entworfene Totalitätsgarant kausalgesetzlicher Erklärung ist, die sich ansonsten im »Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntnis«, dem indefiniten Regreß der Ursachen verlöre, sondern der im Handeln selbst und ganz unabhängig von den Bedürfnissen der Spekulation immer schon ins Werk gesetzt wird. Und der darum hier auch nicht so sehr zu suchen als vielmehr, sofern man »die Augen« nicht erklärungshalber »zudrückt«, *tat-sächlich* zu finden ist. Mit diesem Fund hängen sodann zwei entscheidende Überlegungen zusammen, die letztlich auf die »Vorstellung des Unbedingten« selber zielen und auf die deshalb im Zusammenhang des Sprungs noch einmal genauer zurückzukommen sein wird. Danach ist einerseits zu betonen, daß der von Kant aus der Logik der Erklärung heraus gedachte Anfang nicht nur nichts mit dem »wirklichen Anfang« freien Handelns zu tun hat, sondern seiner Struktur nach im Gegenteil auf den Gedanken eines *systematischen Anfangs* zu beziehen ist, in dem die Ursache, die ihrerseits un-bedingt den zureichenden Grund für die »absolute Totalität der Bedingungen« garantiert, zwangsläufig die Funktion des Grundes übernimmt.[94] Verbunden mit der Aufdeckung des »künstlichen« Mißverstands von Grund und Ursache steckt die Brisanz dieser Überlegung, die den rationalen Zusammenhang von causa sui und causa immanens zum Greifen nahelegt, offenkundig darin, die Dialektik Kants im Ganzen vor der paradigmatischen Folie eines »Systems aus Einem Stück« zu lesen, das den »architektonischen« Fluchtpunkt spekulativer Interessen systematisch längst realisiert und das heißt: das im Rahmen einer vermeintlich »natürlichen« Dialektik aufgeworfene Problem der Vereinbarkeit von anfänglicher Kausalität und kausaldeterminiertem Regreß, von Freiheit und Natur, de facto unterlaufen hat.

---

[94] Vgl. dazu auch den aufschlußreichen Passus aus der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*: »Allein, wenn die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur zu belegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich, und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren *Wirkung* diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort *Ursache*, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den *Grund* bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen« (*KU*, B LIV).

Die zweite Überlegung ist komplizierter, aber im weiteren um so wichtiger. Denn ihr zufolge gilt es andererseits festzuhalten, daß die Vernunft, die sich hier im »zu Verstande« gebrachten Interesse einer vollständigen Erklärung um den Anfang bemüht, auf die Idee von dergleichen wie einer »Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln«, keinesfalls gekommen wäre, wenn nicht die »Grunderfahrung« des Anfangs im anfänglichen Handeln selber immer schon gemacht wäre. Was im Hintergrund dieser Überlegung Jacobis steht, ist nichts anderes als eine konsequente Reflexion auf die Bedingungen kausalgesetzlicher Erklärung, auf den »nur immer fortsetzenden und voraussetzenden Verstand« (IV/1, XXXIII), dessen Prozedere, wie Kant selbst betont, eo ipso in einen Regreß der Ursachen führt. Eben das aber kann man nicht konstatieren, ohne nicht daraus zugleich den Schluß zu ziehen, daß jeglicher Anfang einer Handlung und sei es nur die Idee davon so sehr außerhalb dieser Logik liegt, daß selbst der Gedanke ihrer Vervollständigung durch eine »Kausalität aus Freiheit« der expliziten Orientierung an dieser Logik allein nicht entspringen kann, sondern implizit noch eine ganz andere Orientierung ins spekulative Spiel bringen muß. Mit anderen Worten: in Gestalt der causa finalis macht Jacobi gegenüber Kant nicht anders als gegenüber Spinoza die fundamentale Dimension einer ursächlich praktischen, im wahrsten Sinne grundlosen und insofern *positiven Voraussetzung* geltend, ohne die der metaphysische Diskurs gar nicht erst in Gang käme und mit der er dann in dem Maße operiert, wie er sie im selben Moment den Rationalitätskriterien einer Verstandesoperation unterwirft: die ursprüngliche Voraussetzung also in seine eigene Setzung verwandelt und so in das »leere Chaos« »bloßer Logik« aufhebt. In diesem Sinne hat man es im Blick auf Kant auch hier mit einer Verkehrung zu tun. Denn so »merkwürdig« es tatsächlich ist, daß die transzendentale Idee der Freiheit den praktischen Begriff der Freiheit begründen soll, so sehr verhält sich die Sache aus der »Vorstellungsart« Jacobis besehen genau umgekehrt: es ist das genuine Handlungsprinzip der causa finalis, das sowohl der kausalgesetzlichen Erklärung der Natur als auch ihrer spekulativ vervollständigten »Totalität« in der Idee einer »Kausalität aus Freiheit« im Rücken liegt. Daß sich die Lage ihrer zugegebenen Merkwürdigkeit zum Trotz aus der Sicht Kants anders darstellt, widerspricht dem nicht, sondern ist gerade das Indiz für den Sachverhalt, den Jacobi als die spezifische Operation »aus bloßer Logik« analysiert.[95]

[95] Vgl. dazu den Kommentar Jacobis zu einem Auszug aus der *Kritik der praktischen Vernunft*: »Kants Kr. d. pr. Vnft S. 83. ›Die Bestimmung der Causalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen konnte niemals unbedingt seyn, u[nd] dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich v[on] selbst bestimmende Causalität geben. Daher war die Idee der Freyheit, *als eines Vermögens absoluter Spontaneität* nicht ein Bedürfniß, sondern *was deren Möglichkeit* betrifft, ein *analytischer* Grundsatz der reinen speculativen Vnft.‹ Dies heißt weiter nichts, als alles vermitteltes, setzt ein unvermitteltes, jede Wirkung ein selbständiges Princip in ihrem Ursprunge voraus. Dies ist in der Kantischen philosophie nicht einmal wahr, denn sie giebt einen solchen Begriff der Kausalität, der kein Unbedingtes zuläßt. – *Kant aber wäre nicht durchgekommen, wenn er die natürlichen Begriffe nicht überall heimlich u[nd] unter der Hand einschleichen ließe.*« (Kladde V, S. 72)

Mit dieser Verkehrung von Spekulation und Praxis, die die Spekulation mitsamt ihren Folgen zugleich als eine verkehrte und darin um ihr »Eigentümliches« gebrachte Praxis identifiziert, gerät unterdessen der dritte Punkt in den Blick, der das eigentlich praktische Feld selber betrifft und somit die Differenz zwischen der von Kant gedachten »Kausalität aus Freiheit« und dem von Jacobi geltend gemachten Fund der causa finalis am plastischsten zeigt. In Gestalt des »Mannes mit Namen« nämlich, der in persona vor Augen führt, was es bedeutet, etwas durchaus anderes zu sein als lediglich die praktische Wendung einer ursprünglich im systematischen Interesse entworfenen Idee. »So wenig der unendliche Raum die besondere Natur irgend eines Körpers bestimmen kann«, so heißt es im *Sendschreiben an Erhard O***, einem Text, von dem Jacobi dann rückblickend sagt, daß er auch das »Geheimniß der Identität und Verschiedenheit zwischen Fichte und mir, unsere philosophische Sympathie und Antipathie [...] jedem offenbar werden« lasse (III, 18), »so wenig kann *reine* Vernunft *des Menschen* mit ihrem überall eben guten Willen, da sie in allen Menschen *Eine und dieselbe* ist, die Grundlage eines besondern, *verschiedenen* Lebens ausmachen, und der *wirklichen Person* ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen. [...] Wenn ich auf das Wort eines *namentlichen* Mannes fuße, so bringe ich dabey seine reine Vernunft nicht mehr, als die Bewegung seiner Lippen und den Schall aus seinem Munde in Anschlag. Ich traue dem Worte um des Mannes, und dem Manne um *sein selbst* willen. Was in ihm mich gewiß macht, ist seine Sinnesart, sein Geschmack, sein Gemüth und Charakter. Ich gründe meinen Bund mit ihm auf den Bund, den er *mit sich selbst* hat, wodurch er ist der er seyn wird.« (I, 236f.) Im Kontrast zu dem als »Ding an sich« zu denkenden und als solches dem »*Sollen*« der reinen Vernunft unterworfenen Handlungssubjekt Kants[96] insistiert Jacobi auf der konkreten Wirklichkeit des je konkret handelnden Akteurs, an dessen personaler Identität in ihrem jeweiligen – nicht zu »setzenden« und »wieder aufzuhebenden« – Unterschied der abstrakte Gedanke einer universalen Vernunft per se abgleiten muß. Um so entscheidender ist, was in eins damit ins Spiel kommt: die Dimension des *Versprechens*.

Ein Zufall ist das nicht. So wenig wie es ein Zufall ist, daß im Gegenzug zum »Mechanismus« der »apodiktischen Gesetze der praktischen Vernunft« in der zweiten Abteilung der *Freiheitsabhandlung* der Sachverhalt, daß »der Mensch *Wort halten* kann« (Spin XLII), ins Zentrum der Vergewisserung seiner Freiheit rückt; oder daß es das Versprechen Henriettes ist, an dem der Konflikt im Roman *Woldemar* aufbricht; oder daß noch ganz zuletzt »Sich an das Wort halten, an das Wort binden« geradezu die »Heiligkeit des Worts« genannt wird[97]. Tatsächlich

[96] *KrV*, B 566ff.

[97] Kladde XII, S. 5.

manifestiert sich sowohl im Akt des Versprechens als auch im reziproken Akt, einem Versprechen zu vertrauen – und nur vertrauen zu können –, in ganz ausgezeichneter Weise, worauf Jacobi mit dem genuinen Handlungsprinzip der causa finalis zielt: das Prinzip sui generis eines »wirklichen Anfangs« also, der in der vorsätzlichen Verschränkung von Anfang und Ende ein »freies ursprüngliches Beginnen« deshalb ist, weil der Handelnde nicht allein im Wort vorwegnimmt, was er tut, sondern sich im Handeln selber dann auch an diesem Wort orientiert, das er sich und anderen gegeben hat.[98]

Der Anfang als die bewußte »Vorsehung« eines Versprechens, dem die Tat Wort hält oder zumindest Wort zu halten sucht: was das heißt, konkretisiert sich in drei Aspekten. Es heißt erstens, daß man es hier mit einem Prinzip zu tun hat, das sich evidentermaßen jeglicher Begründung und damit auch jeglicher rationalen Kontrolle entzieht. Denn weder erschließt es sich nach dem Prozedere des zureichenden Grundes als Totalitätsgarant kausaler Veränderungen noch taugt es umgekehrt zu einer Instanz, die sich für den notwendigen Zusammenhang einer Folgerungssequenz verbürgte. Symptomatisch ist vielmehr die je konkrete *Offenheit*, die sich im Versprechen selbst, aber auch in der Art und Weise seiner Einlösung bekundet, die durch das gegebene Wort keineswegs determiniert, geschweige denn garantiert ist. Insofern ist es nur selbstverständlich, daß dieser Offenheit der spezifische Modus des *Vertrauens* entspricht, der sich seinerseits ebenfalls der rationalen Kontrolle verweigert. Das aber bedeutet zweitens nicht, daß das Charakteristikum eines offenen Anfangs mit dem Signum der Unverbindlichkeit zusammenfiele. Mit seiner später ausdrücklich formulierten These, daß man so lange, wie man den Gegensatz rationaler Kontrollierbarkeit für die »absolute Zufälligkeit« hält (II, 47), stets noch den Rationalitätskriterien des Verstandes folgt, der »auf den Grundsatz der Causalverknüpfung« gestützt »in dem Entgegengesetzten des Nothwendigen nur ein wüstes Ungefähr erblicken kann« (II, 48), durchkreuzt Jacobi eine Alternative, die das Handeln genuinerweise nicht trifft, und rückt zugleich in den Blick, was das Versprechen als Manifestation der causa finalis gerade auszeichnet: die Form einer »eigentümlichen« *Verbindlichkeit* nämlich, ohne die es nicht wäre, was es ist – ein Wort, das man gibt, um es zu halten. Um so einleuchtender wird, warum Jacobi den »Mann mit Namen« exponiert. Denn im Kontrast zu einer der Gesetzmäßigkeit der Natur analog nachgebildeten kategorischen Regelung der Praxis (vgl. Spin XLV), adressiert sich der verbindliche Charakter des Versprechens offenkundig an konkrete Personen in je konkreten Konstellationen und Handlungssituationen, denen die Verläßlichkeit des Wortes im selben Moment eine Orientierung abgewinnt, die sich »von dem *abstracto*« der Vernunft nicht »in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen« muß (Spin XLII), um doch über ein je einzelnes Wort und über eine je einzelne Situation hinauszureichen. Eben das aber verweist drittens auf den spezifischen Zusammenhang von *Freiheit und Zeit*, der den »wirklichen Anfang« des Versprechens eo ipso charakterisiert, das in ihm manifestierte Handlungsprinzip der causa finalis damit allerdings auch endgültig von Kants »Kausalität aus Freiheit« trennt. Zwar macht gerade der Akt, ein Versprechen zu geben und zu halten oder einem Wort zu trauen, klar, daß ein solcher Anfang dem nicht selber unterliegen kann, worauf er sich zugleich bezieht: derjenigen Dimension der Zeit also, die sich als sukzessive Abfolge von Veränderungen darstellt und als solche im Konnex von »Zeit und Begebenheit« (II, 318) in jedem Handeln initiiert und erfahren wird. Kennzeichnend für das Versprechen ist ja vielmehr, sich im Wissen um die Bedingungen zeitlichen Geschehens die Orientierung einer persönlich verantworteten Verbindlichkeit zuzusichern, die ihrerseits den faktischen Zeitverlauf übergreift. Genau insofern jedoch zeigt sich in diesem Akt nicht weniger deutlich, wofür Kant aufgrund seiner maßgeblichen Orientierung an der Kategorie der Kausalität gleichsam kein Schema hat und das »handelnde Subjekt« infolgedessen als ein »Ding an sich« zu denken geben muß, das seine Freiheit nicht nur mit der Unterwerfung unter das Diktat eines universalen Imperativs, sondern in eins damit auch unweigerlich mit dem Preis seiner Zeitlosigkeit bezahlt.[99] Die eigene Dimension der Zeit mithin, die die personale Identität des Handelnden selber strukturiert und damit das tatsächliche Handeln *in* der Zeit *über* die Zeit frei zu gestalten erlaubt: mit einem in die Zukunft gerichteten Versprechen, dem im Handeln selber Wort zu halten voraussetzt, mit ihm auch rückblickend »im Bunde« zu sein.[100]

[98] Daß erst Nietzsche, wie Hannah Arendt meint (*Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, S. 241) auf die Bedeutung des Versprechens hingewiesen habe (in der *Genealogie der Moral*, KSA, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1988, Band 5, S. 291ff.), ist insofern zu korrigieren. Aufschlußreich ist, daß bei Arendt, wenn auch jenseits einer metaphysisch geführten Überlegung, im Hintergrund des Versprechens nicht anders als bei Jacobi die Trias von Handeln, Anfang und Person steht.
Vgl. zur Thematik des Versprechens auch die Tagungsbeiträge in: R. Schenk (Hg.), *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

[99] *KrV*, B 567. »Unerfindlich«, heißt es bei Adorno dazu, »wie Freiheit, prinzipiell Attribut temporalen Handelns und einzig temporal aktualisiert, von einem radikal Unzeitlichen soll prädiziert werden können; unerfindlich auch, wie ein derart Unzeitliches in die raumzeitliche Welt hineinzuwirken vermöchte« (*Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, S. 251).
Vor der Folie Kants – und in Kontrast zu Jacobis *Handlungskonzept* des zeitübergreifenden »Worthaltens« – steht dann Schillers Unterscheidung zwischen ewig universaler Person und zeitlich individuellem Zustand und das *ästhetische* Konzept ihrer Versöhnung im »Spieltrieb«, der darauf gerichtet ist, »die Zeit *in der Zeit* aufzuheben« (*Ästhetische Briefe*, SW V, 14. Brief, S. 612f.).

[100] Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang der *Brief an Fichte*, in dem Jacobi, anstatt über das Versprechen zu handeln, seine gerade benannten Momente in die textliche *Darstellung* selber umsetzt und damit dessen hervorragende Bedeutung im Kontext der Kritik »allein-philosophischer« Begründung um so mehr unterstreicht. Im bewußten Kontrast zu Fichtes systematischem Prinzip der Tathandlung also wird der Brief nicht allein mit einem Versprechen eröffnet, sondern auch

Unterdessen drängt sich hier die strukturelle Parallele zu dem früher zitierten Wort von selber auf, wonach »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem Gefühl des Selbst- und in sich Seyns unzertrennlich verknüpft« sind. In Erinnerung an die damit eröffnete metaphysische Perspektive ist dann allerdings auch nicht zu übersehen, daß man, ohne den einschlägigen Überlegungen der *Beilage VII* vorzugreifen, die Exposition des Versprechens an dieser Stelle noch um einen wesentlichen Schritt weitertreiben und es seinerseits in der Tat als ein *Metaphysikum* verstehen muß: als einen Anfang also, der sich, indem er sich der rationalen Kontrollierbarkeit entzieht, doch keineswegs von selbst versteht. Der Gedanke ist weniger befremdlich als es auf Anhieb scheinen mag. Denn allem voran macht er darauf aufmerksam, daß es auf dem Höhepunkt des Gefechts Jacobis mit Kant nicht etwa darum geht, gegen den Imperativ einer – im übrigen schon bei Spinoza ins Visier genommenen – universalen Vernunft nun lediglich das Faktum einer eingelebten Praxis aufzubieten, die sich an traditionell überlieferten Sitten zur Genüge orientiert und aus Kantischer Sicht unter der Rubrik der Anthropologie zu verhandeln ist. Zwar wäre es zweifellos absurd, von einer »Grunderfahrung« des Handelns zu reden und im Namen des »Mannes mit Namen« auf die konkrete Wirklichkeit der Freiheit zu verweisen, wenn diesem Verweis nicht eine tatsächlich geübte Praxis entspräche. Und insofern kommt es allerdings darauf an, in Gestalt des Versprechens einen Akt vor Augen zu rücken, der als solcher gekannt und praktiziert wird. Entscheidend jedoch im Sinne dessen, was Jacobi »Dasein enthüllen« nennt, ist hier die unverzichtbare Verständigung darüber, was da eigentlich gekannt und praktiziert wird: was es also ist, was hier den spezifischen Anspruch der Verbindlichkeit ausmacht und dem *Faktum* des Versprechens zu seiner mit ihm untrennbar verbundenen *Geltung* verhilft.

durch die Umstände seiner Einlösung im weiteren strukturiert. »Heute, mein verehrungswürdiger Freund, geht die sechste Woche an, seit ich auf einen heitern Tag in meinem Inneren, um an Sie zu schreiben, ungeduldig und vergeblich warte; und heute, da ich unfähiger dazu bin, als an keinem der vorhergegangenen, setze ich die Feder mit dem festen Vorsatz an, sie nicht eher niederzulegen, bis ich ausgeschrieben habe. Was ich mir vorsetze mit diesem Vorsatz, den ich aus Verzweiflung fasse, weiß ich selbst nicht; er ist aber darum nur desto angemessener meiner *Unphilosophie*, die ihr Wesen hat im *Nicht*-Wissen; wie Ihre Philosophie, allein im *Wissen*« (III, 9). Diesem Anfang entsprechend heißt es später: »Wenn ich mir Wort halten, und den Vorsatz ausführen soll, Feder, Hand und Augen nicht eher geflissentlich zu etwas anderem zu gebrauchen, bis ich dieses Schreiben zu Ende gebracht habe; so muß ich einen *zweyten* verwegenen Entschluß fassen, diesen nehmlich: noch rhapsodischer, noch mehr im Heuschrecken-Gange meinen Weg fortzusetzen; den Entschluß, Ihnen nichts als Stückwerk von Gedankenverbindungen vorzulegen, aus denen Sie meinen Verstand und Unverstand so gut herauslesen mögen, als es thunlich ist.« (III, 17f.) Und schließlich lautet der Schluß: »Sie verlangen nicht, daß ich Sie wegen der Länge meines Briefes um Verzeihung bitte. Ich bin wenigstens der Meinung, mich eher entschuldigen zu müssen, daß ich, aus Ermüdung, hier schon ein Ende mache, nachdem ich Ihnen meine *Unwissenheitslehre*, unvollständig und rhapsodisch, mehr nur erzählt, als philosophisch dargelegt habe. Doch versprach ich auch nicht mehr« (III, 54f.).

Worum es mit anderen Worten geht, ist die Frage nach der in der zeitbezüglichen und zugleich zeitübergreifenden Verbindlichkeit des Versprechens sich äußernden »eigentümlichen« *Unbedingtheit* (Spin XLI), die sich auch dann geltend macht, wenn man ihr nicht oder nur lässig folgt. Ein Phänomen, dem im Verweis auf die Sitten allein offenkundig so wenig beizukommen ist, wie es vielmehr deren Grundlage bildet und deshalb nicht von ungefähr in einer Situation modernen Umbruchs zu »enthüllen« ist, die – von Jacobi vor allem in seinen Romanen, aber auch in der Auseinandersetzung mit Claudius' Festhalten an religiöser Offenbarung oder in seiner in Schillers *Horen* dokumentierten Verarbeitung der Französischen Revolution auf vielschichtigste Weise diskutiert – gerade durch die unaufhaltsame Erosion traditioneller Sittlichkeit und die Suche nach neuen Formen gekennzeichnet ist.[101] Ein Phänomen zugleich, das andererseits auch nicht im Horizont einer »reinen Vernunft« aufzuschließen ist, deren universaler Geltungsanspruch stets schon übersprungen hat, was im je konkreten Handeln den eigentümlich unbedingten Charakter des Versprechens allererst empfindlich macht. Von selbst also versteht sich durchaus, daß es »eben so unmöglich [ist], daß der Mensch der *reinen Vernunft* lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich seyn« (Spin XLII). In dem Maße aber, wie mit dieser Auskunft hinsichtlich des »wirklichen mit Vernunft begabten Wesens« nichts gewonnen ist, zeigt sich in dessen um so weniger selbstverständlichen Praxis des Versprechens eine Voraussetzung eigener Art am Werke, die, im Blick auf die Bestimmungen der *Beilage VII* gesagt, nicht adjektiv zur Verfügung steht, sondern im »Geiste« der substantiven Vernunft verantwortet wird. In der *Freiheitsabhandlung* formuliert Jacobi diesen Gedanken so: »Wenn auf Ehre *Verlaß* ist, und der Mensch *Wort halten* kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen. Ich halte diesen andern Geist für den

[101] Vgl. dazu in den *Zufälligen Ergießungen*: »Ich wundere mich über Ehrenburg, über dich und über mich selbst, daß wir zugleich so einig und so uneinig miteinander seyn können. ›Für ein Wesen', sagt Ihr, das nicht weiß woher es kommt, noch wohin es geht, ist Glaube das größte Bedürfniß.‹ Dieses fühlt Ihr jetzt mehr, stärker, inniger als jemals; seht es jetzt weniger als jemals andre fühlen, und ruft deswegen aus: ›*Wer keine Religion hat, der schaffe sich jetzt eine*!‹ – Ja, Freunde, wenn das anginge! [...] Könnt Ihr nun dem bekannten alten Gegenmittel seine volle Wirkung wieder geben; *positive Religion*, in ihrer ganzen lebendigen Kraft bey Euern Zeitgenossen wieder herstellen: dann verstehe ich Euch. Könnt Ihr dieses nicht: Was wollt Ihr können? Besänftigt Euch! Der Schaden sitzt gewiß da nicht, wo Ihr ihn seht, und wo Ihr helfen – schneiden oder brennen möchtet. [...] Ich sehe die nothwendige Entwickelung einer neuen Epoche der Menschheit. Gesetzmäßige Kinder der Zeit stehen in der Geburt, drängen sich zur Geburt, dem Scheine nach in verkehrten Lagen.« (I, 268f.) Vor dem Hintergrund des früher an Schlosser übermittelten Worts – »Mir läßt seit den französischen Unruhen der Gedanke keine Ruhe, einmahl recht aufs Reine zu bringen, in wie fern die menschliche Vernunft *in Praxi* praktisch ist« (Brief v. 6.3.1792, in: III, 551) – entwirft Jacobi hier dann im weiteren eine bemerkenswerte Theorie über die »*Gewalt der Meinung*« (I, 273) als einer in konkret-geschichtlichen Sitten je zur Darstellung gebrachten Gestalt der *Wahrheit*, die als solche unzugänglich bleibt.

Othem Gottes in dem Gebilde von Erde.« (Spin XLIIf.) Einen *Grund* vermittelt diese Rede natürlich nicht. Ebensowenig wie ein auf Offenbarung gestütztes Theologumenon. Das dem Text der Genesis abgezogene Bild gibt vielmehr das Bild einer Voraussetzung, die sich als »ursprüngliche Vorstellung des Unbedingten« ihrerseits im *Bild ursächlichen Handelns* reflektiert.

*

Damit gerät hier von neuem und, buchstäblich in eins mit der Auszeichnung des Versprechens, zugleich schon konkreter in Sicht, was keine »Metaphysik aus bloßer Logik« ist, was man im Absprung vom »allein-philosophischen« Boden einer Grund und Ursache systematisch vermischenden *Begründungsmetaphysik* vielmehr unterdessen als den »unphilosophischen« Entwurf einer *Handlungsmetaphysik* bezeichnen kann. Was das heißt, wird der Sache und ihren angedeuteten Bildverhältnissen entsprechend am Ende weniger zu fixieren als lediglich zu umreißen sein. Gerade diese Konturierung aber setzt voraus, eine letzte Wendung der Debatte ins Auge zu fassen, die womöglich am drastischsten demonstriert, welchen Wirbel Jacobi mit seinem Florettbegriff der causa finalis tatsächlich zu entfachen versteht und wie wenig deshalb auch seine eigene Position im Rahmen vertrauterer Positionen zu identifizieren ist. In seiner späten *Einleitung* vermerkt er diesen Umstand selbst, wonach die »Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwey Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen«, das ist, »was meine Philosophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen, Philosophien unterscheidet« (II, 46f.).

Ein Votum, das mit aller wünschenswerten Deutlichkeit im »Fundamental-Artikel« der Freiheit das Kennzeichen der eigenen Philosophie hervorhebt und das in seiner bewußten Distanzierung nicht nur gegenüber dem zeitgenössischen philosophischen Diskurs zugleich erst dann wirklich verständlich wird, wenn man ihm den »Urbegriff« der causa finalis als Folie der Auseinandersetzung zugrundelegt. Denn genau dafür steht hier nicht nur die Nennung von Aristoteles, sondern auch der unmittelbare Kontext, in dem eine »mechanisch nachbildende, einem allgemeinen (*gleichviel ob dynamischen oder atomistischen*) Triebwerk folgende Thätigkeit« von einer »selbst und mit Absicht hervorbringende[n], *ursprünglich Werke und Thaten beginnende*[n], sonach einzig des Namens würdige[n], Freyheit« mit aller Schärfe abgegrenzt wird (II, 46). Berücksichtigt man diesen Zusammenhang, dann kann man den Punkt, um den es hier geht, auch anders formulieren. Auf dem spezifischen Verständnis der causa finalis als einem genuinen Handlungsprinzip zu insistieren und daran das Spezifikum der eigenen Position zu binden, heißt nämlich, im selben Moment und mit allen Konsequenzen außer Kurs zu setzen, was sich im Gegenzug zum Mechanismus auf Anhieb nahezulegen scheint und – von langer Hand auf Aristoteles zurückweisend – im zeitgenössischen Horizont vor allem durch Kants *Kritik der Urteilskraft* förmlich eingeübt ist: die Unterscheidung zwischen Mechanismus und Teleologie. Eine Unterscheidung, die jenseits Kantischer Restriktionen im Denken des frühen Schelling bekanntlich die allergrößte Rolle spielt und die dann auch von Hegel mit bezeichnender Selbstverständlichkeit in den »allgemeinere[n] Gegensatz von *Freiheit* und *Notwendigkeit*« eingeblendet[102] und dergestalt auf den Gang der *Wissenschaft der Logik* zugleich aufgeblendet wird, der von der Bestimmung der Teleologie zum Leben und damit schlußendlich zur Idee als der Finalursache des ganzen Prozesses führt. Daß »der *Anfang Zweck* ist«, betont Hegel in diesem Sinne im Rekurs auf Aristoteles bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie*.[103]

Wie entscheidend es ist, sich über Jacobis fundamentale Distinktion zwischen Grund und Ursache ins Klare zu setzen, ergibt sich aus solchen Überlegungen von selbst.[104] Denn wenn er derlei mit seiner eigenen »innigen« Überzeugung »von den Endursachen« selber auch nur annähernd im Sinn hätte, dann brauchte er, wie Schelling und Hegel zeigen, offenkundig nicht zu springen. Wenn er aber im Gegenteil von der »Unvermeidlichkeit« des Sprungs bis zuletzt überzeugt ist, dann ist dies untrennbar mit seiner Überzeugung verbunden, daß die »wirkliche und wahrhafte« Freiheit finalursächlichen Handelns im *qualitativen* Unterschied zu jedweder Tätigkeit des Lebens in seiner *Intentionalität* besteht, darin also, daß der Anfang nicht einfach Zweck, sondern *vorsätzlich* vorweggenommener Zweck ist. Was nicht nur von vornherein die Bindung an eine handelnde, »sich selbst offenbare« Person impliziert, sondern zugleich bedeutet, daß die Ausführung des vorhergesehenen Zwecks auf gar keine Weise festgelegt, vielmehr – man denke an die ausgezeichnete Praxis des Versprechens – an die zukünftige Offenheit konkreter Handlungsumstände verwiesen ist. Um so aufschlußreicher ist es aber in diesem Zusammenhang, daß Jacobi mit dem entschiedenen Votum des späten Rückblicks lediglich bekräftigt, was im Rahmen der *Spinozabriefe* längst und somit zu einem Zeitpunkt diskutiert ist, zu dem Kants dritte Kritik noch gar nicht vorliegt. Der unmittelbare Adressat der Debatte, in der Jacobi seine eigene Position der Unterscheidung zwischen Teleologie und Mechanismus nachhaltig ent-

---

[102] *Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, S. 441.

[103] Werke 3, S. 26.

[104] Vgl. dazu Hegels Grund und Ursache ihrerseits vermischende Bestimmung der »teleologischen Tätigkeit«, von der man »sagen« kann, »daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., d.h. daß überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben und, was als ein *Anderes* wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines *Anderen* habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist« (*Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, S. 454f.).

zieht, ist Leibniz, von dessen Präsenz anläßlich der Orientierung über die Topoi Jacobis schon die Rede war und die jetzt genauer einzufangen ist.[105]

»Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen?« »Wie könnte ich«, antwortet Jacobi auf Lessings Frage, »bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet?« (Spin 33f.) Der Auftakt umreißt die Lage. Zwar ist es so, wie es dann in der Beilage VI der *Spinozabriefe* heißt, daß der »Spinozismus [...] nur von der Seite seiner *Individuationen* mit Erfolg angegriffen werden« kann (Spin 165f.), und insofern hat Leibniz mit dem monadischen »Principium individuationis« gegenüber Spinoza zweifellos einen »entscheidenden Punkt des Unterschiedes« festgesetzt (Spin 361f.). Bei näherem Hinsehen aber erweist sich dieser Unterschied zwischen dem existierenden Modus der Substanz einerseits und der Monade als individueller Substanz andererseits als keineswegs so erheblich, daß er sich im Namen der Freiheit als ein wirklicher Gegenentwurf zu Spinoza profilieren könnte – wobei es bemerkenswert, aber unterdessen nicht mehr überraschend ist, daß sich Jacobi zur Begründung dieser These mit der von Leibniz reklamierten Differenz zwischen metaphysischer und moralischer Notwendigkeit nicht lange aufhält[106]. Ausschlaggebend für seine Diagnose ist vielmehr bereits im Gespräch mit Lessing die Option der causa finalis, die Leibniz in eins mit seinem Konzept der Monade gegen Spinoza ausdrücklich zur Geltung bringt und dabei – anstatt zu einem Gegenspieler – doch nur zu dessen Doppelgänger wird: »Ich getraue mir aus dem Spinoza, Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen ... Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. – Die Endursachen erklärt Leibnitz durch einen Appetitum, einen Connatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem *Vorstellung des Aeusserlichen und Begierde*, wie bey Leibnitz, das *Wesen der Seele ausmachen*. – Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß

[105] Vgl. Hammacher, »›Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenständen‹. Zur nachkantischen Leibniz-Rezeption, vornehmlich bei F.H. Jacobi«, in: A. Heinekamp (Hg.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Wiesbaden/Stuttgart 1986, S. 213-224.

[106] Im fingierten Dialog mit Spinoza heißt es diesbezüglich: »Die Wahl des Bessern oder die moralische Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil sie die Freyheit aufhebt.« Und im direkten Anschluß dazu: »Was aber die Endursachen betrifft, so behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unsinn ist, sie zu verwerfen.« (Spin 135)

bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt ... Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens.« (Spin 35f.).

Das Stichwort, auf das es hier ankommt, heißt *conatus*. Was allem voran belegt, daß Jacobi, »Spinozas Kommentator«, die »Urkunde« der *Ethik* allerdings nicht nur gründlich, sondern auch zur Gänze studiert und damit die wirklich sensiblen Punkte moderner Selbstverständigung herausgehoben hat.[107] Im dritten Teil als Komplement der Theologie des ersten Teils eingeführt, hat man es hier in der Tat mit einer Grundbestimmung Spinozas zu tun, insofern das Streben, im Dasein zu beharren, sich selbst zu erhalten, das ist, was die existierenden Modi als Ausdruck göttlicher potentia ihrerseits wesentlich auszeichnet. Mit einer Grundbestimmung aber auch insofern, als sie im Rahmen eines Erklärungsprogramms, das »die menschlichen Handlungen und Triebe« nicht anders betrachtet, »als ginge es um Linien, Flächen oder Körper«[108], die rationale Alternative darstellt, die an die Stelle der causa finalis tritt. Die als »potentia sive conatus«[109] also in dem Maße zum Vorschein kommt, wie das Selbstverständnis finalursächlichen Handelns sich als »wahrer Unsinn«, als ein überdies auch noch auf Gott projiziertes Vorurteil entpuppt, das lediglich der Unkenntnis jeweils wirkender Ursachen entspringt und in Wahrheit auf das basale Vermögen des conatus, auf Trieb und Begierde der Selbsterhaltung im je bestimmten Kausalkonnex, zurückgeführt werden muß.[110] Jedoch braucht man unter diesen Umständen auf die Rede vom Zweck nicht zu verzichten – man muß sie vielmehr umdefinieren: »Unter dem Zweck, um dessentwillen wir etwas tun, verstehe ich Trieb.«[111] Unter den Bedingungen rationaler Erklärung ist somit eine Reduktion zu verzeichnen, mit der das Handeln in dem Maße zu einer Funktion der Selbsterhaltung wird, wie der Zweck zum Trieb und der Trieb zum Zweck wird, der auf nichts anderes als die Realisierung seiner selbst gerichtet ist. »Du gestehest ein«, läßt Jacobi im fingierten Dialog mit Hemsterhuis Spinoza in freier Rede, aber in korrekter Wiedergabe seiner Theoreme sagen, »daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieses einzelnen Dinges zum Gegenstande hat; daß jedes Ding sein Wesen zu erhalten strebt; und daß eben dieses Streben das ist, was wir seine Natur nennen. Du wirst ferner einge-

[107] Daß er damit zugleich auch die entscheidende »Koinzidenz« zwischen Spinoza und Leibniz benennt, geht aus der Studie von Deleuze hervor (*Spinoza*, S. 196f.).
Den Versuch, die aktuale Wesensbestimmung des conatus auf ein personales Handlungssubjekt zu beziehen, unternimmt Wiehl (»Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre«, in: ders., *Metaphysik und Erfahrung*, S. 277-332, S. 316ff.). Vgl. hier insgesamt die Beiträge in H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976.

[108] *Ethik* III, Einleitung.

[109] *Ethik* III, prop. 7.

[110] *Ethik* III, prop. 9, scholium; vgl. *Ethik* IV, Einleitung.

[111] *Ethik* IV, def. 7.

stehen, daß das Individuum sich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewissen Zwecke zu erhalten sucht, sondern daß es sich zu erhalten sucht, *allein um sich zu erhalten*, und weil dies seine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das ist, was es ist, so verlangt. Dieses Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in so fern es von Gefühl begleitet ist; so daß die Begierde nichts anders ist, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entspricht, nennt es gut; und was ihr entgegen ist, böse.« (Spin 135ff.)[112]

In welchem Sinne Spinoza die »Endursachen« einerseits verabschieden und sie gerade durch ihre erklärende Rückführung auf den conatus, den als Trieb gedachten Zweck, zugleich »vollkommen gelten lassen konnte«, ist damit klar. Aber was sollte unter diesen Bedingungen mit dem Beitrag von Leibniz tatsächlich gewonnen sein, wenn die von ihm im bewußten Rückgriff auf Aristoteles eingeführte Bestimmung der »Entelechie« nun ihrerseits ebenfalls das zum Ausdruck bringt, »was man als *Kraft, Streben, conatus* bezeichnen kann, daß ihre Handlung erfolgen muß, wenn sie durch nichts gehindert wird«?[113] Berücksichtigt man außerdem, daß Leibniz »die Seelen, des automates spirituels genannt« und auch damit, wie Jacobi anhand des *Tractatus de Intellectus Emendatione* belegt, nur die Rede Spinozas von der Seele als einem »automa spirituale« wiederholt hat (Spin 37 u. Anm.), dann ist der Schluß unvermeidlich, daß die von Leibniz der Mechanik der Körper komplementär hinzugefügte Teleologie der Seele nichts austrägt, will man den Konsequenzen Spinozas entkommen. Denn wie »das Principium aller Seelen irgendwo für sich bestehen kann und wirken ..; der Geist vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war ...« (Spin 37f.).

Nach allem bisher Gesagten ist die Pointe dieser Debatte unschwer zu erkennen. Den Schnittpunkt zweier verschiedener Überlegungen Jacobis bildend, schärft sie beides zugleich: nämlich sowohl die Bestimmung der Freiheit als auch die des Mechanismus, was rezeptionsgeschichtlich besehen, wie sich zeigen wird, der Ironie nicht ganz entbehrt. Angesichts der reduktiven Bestimmung des conatus geht es mithin einerseits darum, das *Selbstverständnis des Handelns* und das *Streben der Selbsterhaltung* radikal voneinander zu unterscheiden. Wobei Jacobis Blick auf die durch Spinoza eröffnete und durch Leibniz' monadische Teleologie gerade nicht veränderte Problemlage differenziert genug ist, um nicht nur die der causa finalis abgewonnene und zugleich in einen Trieb umdefinierte Rede vom *Zweck*, sondern auch die damit einhergehende Rede von der *Freiheit* sehr wohl zu registrieren. Insofern wäre mit dem Einwand, Spinozas eigenes Insistieren auf der Freiheit außer Acht gelassen zu haben, gegen Jacobis Analysen schwerlich etwas

[112] Vgl. *Ethik* IV, prop. 52, scholium; *Ethik* IV, prop. 8.
[113] *Theodizee*, hg. v. M. Stockhammer, Hamburg 1968, § 87.

auszurichten. »Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen«, so läßt er vielmehr Spinoza selber sagen, »und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. [...] Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst; das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist. In so fern er allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit.« (Spin 140f.) In der Beilage VI kehrt dieser Gedanke wieder, wo die Übereinstimmung zwischen Spinoza und Leibniz neuerlich in ihrem Verständnis der Freiheit markiert wird, »welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besonderen Natur« beruht (Spin 394). Freiheit und Zweck fallen mit dem Streben der Selbsterhaltung zusammen – was ist an diesem Gedanken auszusetzen, wenn es der Mangel an Rationalität jedenfalls nicht ist? Eben darauf zielen Jacobis Überlegungen, indem er geradezu von der »ungemessenen Erklärungssucht« spricht. Denn gerade weil der Gedanke, Freiheit als Selbsterhaltung und insofern als das Vermögen zu denken, sich in der kausaldeterminierten »Sclaverey« (Spin 394) äußerer Umstände tätig zu behaupten, ein rationaler Gedanke ist, blendet er aus der causa finalis das notwendig aus, was sich der Kontrolle seiner Begründungsambitionen entzieht: den Eigensinn des *Handelns* also, der darin besteht, nicht nur im Unterschied, sondern oft genug auch gegen die Interessen der Selbsterhaltung[114] vorsätzlich die Initiative ergreifen und an ihrer Ausführung unter den veränderlichen Bedingungen der Zeit festhalten zu können. Im Kontrast zu diesem »wirklichen Anfang« des Handelns, der selber in Gedanken kreativ entworfen und eben deshalb unvordenklich ist, ist die rational erklärliche Freiheit des conatus eine Freiheit ohne »Vorsehung«, indem es allerdings unsinnig wäre, den zum Trieb reduzierten Zweck seinerseits der bewußten Orientierung an einem Zweck zu unterstellen. Der Spielraum der Orientierung besteht hier allein darin, sich dem basalen Trieb entweder inadäquat zu überlassen oder sich in der Form seiner adäquaten Rationalisierung zu ihm zu verhalten. Daß aber unter solchen Umständen eine »wirkliche und wahrhafte« Rede von der Freiheit tatsächlich nicht zu führen ist, macht der rationale Zugriff auf die »Grunderfahrung« des Handelns selber klar. Denn wo er von Freiheit spricht,

[114] Am Grenzphänomen der Selbsttötung wird diese Differenz auf geradezu drastische Weise klar. Im Kontrast zu Spinoza, der aufgrund der *Gleichsetzung von agere, vivere, suum esse conservare* (*Ethik* IV, prop. 24; ibid., prop. 67) die Selbsttötung als Ausdruck äußerster Ohnmacht versteht (*Ethik* IV, prop. 18, scholium), in der die eigene potentia dem Zwang äußerer Ursachen unterliegt (ibid., prop. 20, scholium; vgl. ibid., prop. 67), stellt Sylli im *Allwill* eine ganz andere Überlegung an: »Sage, liebe Amalia! ist es Dir nie aufgefallen, – so daß Du dabey stehen geblieben, *lange* stehen geblieben wärest – *dabey*: daß der Mensch sich entschließen kann zu sterben? Zu wählen zwischen Tod und Leben vermag kein Thier: es hat nur sinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es *zwingen*, nur sein Daseyn *auf der Erde* fortzusetzen. Der Mensch vermag es. *Du wähltest Leben, und ich wählte Tod*! sagt *Antigone* zu ihrer Schwester *Ismene*.« (I, 174f.) Kein Zufall ist es deshalb auch, daß dieser Passus die rhetorische Frage Amalias nach dem *Anfang* – »Weißt Du, wo die Welt angefangen hat?« (I, 86) – aufnimmt und wendet (I, 175).

meint er das Gegenteil zur Notwendigkeit äußeren Zwangs – fatalerweise aber zielt er damit in dem Maße, wie er von der Intentionalität der causa finalis absieht, nur wiederum auf eine *Notwendigkeit*: auf die innere Determination des tätigen Vermögens durch die Gesetzlichkeit seiner eigenen Natur, die sich *relativ* zum Kausalzusammenhang äußerer Ursachen behauptet.

Als Kehrseite der ersten schließt sich die zweite Überlegung unmittelbar an. Denn wenn man vor dem Hintergrund der reduktiven Bestimmung des conatus festhalten muß, daß das Handlungsprinzip der causa finalis der wechselseitigen Voraussetzung von Freiheit und Vorsehung gemäß von allen teleologischen Erwägungen prinzipiell zu unterscheiden ist, dann gilt vor demselben Hintergrund umgekehrt etwas nicht weniger Wichtiges: daß nämlich Jacobi dann, wenn er im Gegenzug zu der »nicht mechanische[n] [...] Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken« (Spin 357) vom *Mechanismus* spricht und darunter »jede Verkettung von blos wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine *nothwendige* Verkettung« ist, versteht (Spin 355), die Unterscheidung zwischen Mechanismus und Teleologie ihrerseits absorbiert hat. Mechanisch ist folglich *alles* das zu nennen, was nicht frei, also nicht nach »Absichten und vorgesetzten Zwecken« handelt, während umgekehrt frei dasjenige ist, was nicht mechanisch, also nicht notwendig wirkt. Bereits im Zuge der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« aber hatte sich angedeutet, was unterdessen begrifflich geschärft um so nachdrücklicher zu unterstreichen ist: daß diese radikale Konfrontation von Freiheit und Notwendigkeit unter dem Titel des Mechanismus keineswegs nur etwas *atomistisch* »bloß Mechanisches« meint, sondern die lebendige Tätigkeit des Organischen, insofern auch des Menschen, umfaßt. Denn nichts anderes als das »wirkliche Vermögen« des Lebendigen wird ja von Spinoza und Leibniz mit der basalen Bestimmung des conatus thematisiert und von Jacobi seinerseits als das fortschrittlich *dynamische* Gegenstück zum cartesischen Mechanismus in seine eigene Bestimmung der »lebendigen Naturen« (Spin XXVI) aufgenommen. »Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.« (Spin XXVII) Wesentlich hinzuzufügen ist allerdings, daß ein lebendiges Individuum nicht darum, weil es lebendig ist, auch schon frei ist oder als ein Phänomen der Natur prospektiv darauf verweist, von einem im Rahmen einer ihrerseits teleologisch orientierten Ontologie zu zeichnenden Weg zur Freiheit ganz zu schweigen. Insofern hat man es, wenn man das Kriterium »wirklicher und wahrhafter« Freiheit, den intentional ins Werk gesetzten Anfang des Handelns, ins Spiel bringt und nicht zugleich sophistisch verschleift, auch hier mit Mechanischem zu tun. »Es gefällt aber Manchem«, so heißt es noch ganz zuletzt, »nachdem er zuvörderst zwischen einer belebten oder beseelten und einer unbelebten oder unbeseelten Natur unterschieden hat, nun zu behaupten, der Zusammenhang und Umtrieb in dieser allein dürfe ein *mechanischer* genannt werden, keinesweges aber der Zusammenhang und Umtrieb in jener. Warum keinesweges? Ein lebendiges Wesen kann so gut ein bloßes Getriebe ohne Vermögen sich selbst zu verändern, ohne alle wahrhafte Selbstbestimmung seyn, als ein unbelebtes.« (III, X, Anm.)

Der Rekurs auf Spinoza und Leibniz, mit dem diese These nicht anders als im Gespräch mit Lessing von neuem belegt wird[115], macht es um so deutlicher: wenn man Jacobis Überlegungen und nicht zuletzt auch seine privilegierte Ketzerei angemessen verstehen will, dann muß man sich nicht nur systematisch von der Perspektive distanzieren, die von Kants *Kritik der Urteilskraft* beschworen wird. Festzuhalten ist vielmehr überdies, daß Jacobi aufgrund seiner maßgeblichen Auseinandersetzung mit dem dynamischen Naturalismus Spinozas und Leibniz' komplementär zum »Fundamental-Artikel« der Freiheit ein Konzept der Natur entwickelt, das den Ansatz der dritten Kritik zugleich vorwegnimmt und unterläuft. Ein Konzept also, das der teleologischen Kompensation im Namen des Organismus genau deshalb und im Modus des »Als ob« schon gar nicht bedarf, weil es anders als Kant den Mechanismus des Kausalgesetzes von vornherein unter Berücksichtigung des tätigen Vermögens der »lebendigen Naturen« gedacht und um so mehr von der »Wurzel aller Anschauungen und Begriffe«, der Finalkausalität des Handelns unterschieden hat. Dazu gehört ironischerweise, daß Jacobi selbst im Zuge seiner kritischen Diskussion der Kantischen Kausalkategorie im Gespräch über *Idealismus und Realismus* den Hinweis auf Leibniz und die »organischen Wesen« (II, 253) überdeutlich anbringt. Und dazu gehört auch, daß man ihn – ganz anders als die Generation der Idealisten – von der *Kritik der Urteilskraft*, nachdem sie schließlich vorliegt und den »organischen Wesen« ihrerseits Rechnung trägt[116], keineswegs in Bann geschlagen findet.

---

[115] Daß diese neuerliche Diskussion im Zusammenhang mit der in den *Göttlichen Dingen* formulierten These, die »Natur verbirgt Gott« (III, 425), und insofern im Zusammenhang des Streits mit Schelling steht, ist klar. Anläßlich seiner Analyse dieses Streits stellt Ingo Kauttlis heraus, daß Jacobis Naturbegriff ein »Vorgang von epochaler Tragweite«, die »Ablösung des letztlich Aristotelischen Naturbegriffs durch einen kausalen« zugrundeliege (»Von ›Antinomien der Überzeugung‹ und Aporien des modernen Theismus«, in: Streitsachen 3, S. 1-34, S. 23). Allerdings bleibt in dieser Konfrontation von Teleologie und Kausalität die von Jacobi im Anschluß an Spinoza in Anschlag gebrachte lebendig dynamische Komponente des Mechanismus selbst ausgeblendet.

[116] Im Hinweis darauf, daß Kant an die zweite und insofern prominente Stelle derer, die ein Exemplar der *Kritik der Urteilskraft* erhalten sollten, Jacobi gesetzt hat, findet Rolf-Peter Horstmann den »Umstand wahrscheinlich«, daß Kants dritte Kritik tatsächlich unter dem Eindruck Jacobis verfaßt ist (*Grenzen der Vernunft*, S. 133, 281f.). Im Hintergrund dieses Verweises steht jedoch bei Horstmann eine Argumentation, die den Unterschied zwischen Teleologie und Mechanismus nun ihrerseits aus Kantischer Perspektive an Jacobi heranträgt. Unter Ausklammerung Spinozas einerseits und des Handlungsprinzips der causa finalis andererseits fällt Jacobis Analyse des Mechanismus dementsprechend mit seiner Kant-Kritik zusammen: indem beides als Kritik am »Vernunftbegriff der Aufklärung« und ihrer naturwissenschaftlichen »Rationalitätsstandards« gilt, zeigt sich die »anti-rationale Stoßrichtung« Jacobis darin, gegen deren »Restriktionen« auf der »Realität der Freiheit und der Realität von lebendigen Organismen« zu insistieren, »die jeder kausal-mechanischen Erklärung

Eben das liest sich dann bei Schelling so: »Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Cartesianischen Wirbel ähnlich atomistisch-mechanisches Gravitationssystem ausdachte. Vielleicht schreibt sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal *denken* zu können, während Goethe z.B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in spätern Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urtheilskraft – Kants tieffstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran.«[117] Ein bemerkenswertes Diktum – mit dem Schelling in nunmehr gelassener Rückschau offenbar so etwas wie den common sense rekapitulieren will und dabei völlig übersieht, welch erstaunliches Mißverständnis Jacobis er hier mit größter Selbstverständlichkeit bekundet.[118] Ein Mißverständnis, das die Vermutung nahelegt, als müsse man die Brille der *Kritik der Urteilskraft*, die man zum Verständnis der genuinen Position Jacobis unbedingt absetzen muß, postwendend wieder aufsetzen, wenn man demgegenüber verstehen will, was die idealistische Lektüre ihrerseits aus den *Spinozabriefen* heraus- und in sie hineingelesen und jedenfalls nicht veranlaßt hat, der Grundlagenverständigung über Grund und Ursache besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

---

widerstehen« (ibid., S. 61f.). Dies bedeutet schließlich, daß in dem Maße, wie die in Jacobis eigener Position im Sinne von »alternativen Rationalitätsstandards« »angelegten philosophischen Potentiale« von ihm selbst »eigentlich nie so recht ausgearbeitet worden sind«, der Fluchtpunkt seiner Kant-Kritik etwa in Schellings Naturphilosophie zu suchen ist (ibid., S. 63; 131-164). Die Frage, warum sich Jacobi und Schelling um eben diese Philosophie in all ihren Entwürfen so erbittert zu streiten hatten, kann man sich dann allerdings nicht mehr stellen.

[117] *Münchener Vorlesungen*, SW X, S. 176f.

[118] Im übrigen betrifft dieses Mißverständnis ganz analog auch Spinoza selbst, von dem es in den Vorlesungen heißt, daß ihm das »Ausgedehnte [...] völlig so geistlos wie dem Cartesius« ist: »Spinozas Ansicht der Natur, seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechanisch und unlebendig als die seines Vorgängers« (ibid., S. 38). Vgl. dazu auch den früheren Passus in der *Freiheitsschrift*, wo die »mechanische Naturansicht« Spinozas bezeichnenderweise mit der These kontrastiert wird, daß »schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen« (SW VII, S. 349).

VIII. »Hat der Mensch Vernunft oder hat Vernunft den Menschen?«

Damit kehren die Überlegungen in den Gedankengang der *Beilage VII* zurück – Jacobis heimliches Hauptwerk, wie auch Hegel findet. Denn hier, in »der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza«, hat Jacobi, wie es im enzyklopädischen »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik heißt, eine Position »am bestimmtesten vorgetragen«, die der »Bekämpfung des Erkennens überhaupt« gilt.[1] Was diesen Kampf bestimmt, ist zugleich das, was Hegel zufolge seine Überwindung geradezu herausfordert: der kontradiktorische Gegensatz, das »*Entweder – Oder*« von *vermitteltem und unmittelbarem Wissen*[2]. Danach hat man es bei Jacobi mit einer »Polemik« zu tun, die einerseits »das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen« auffaßt, »als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; – durch *bedingte Bedingungen*«[3]. Es ist »wichtig«, so fügt Hegel hinzu, »daß, indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer *Subjektivität* gesetzt hat«, bei Jacobi hingegen »die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird«[4]. Vor diesem Hintergrund besteht die Kehrseite dieser »Polemik« gegen das Erkennen andererseits darin, »das Unendliche, Wahre, Gott«, das »außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs« liegt[5], einem unmittelbaren Wissen, einem Glauben oder Anschauen, zu überantworten.

Daß man bei diesem Gegensatz unmöglich stehenbleiben kann, sondern, wie in der Wesenslogik eigens zu zeigen ist, zur »wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung«[6] logisch voranschreiten muß, ist nun allerdings mehr als einleuchtend. Denn was sollte mit einer Position tatsächlich anzufangen sein, die – mit den »glänzenden Erfolge[n] der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen (der *sciences exactes*)« vor Augen[7] – nicht allein das

---

[1] *Enzyklopädie* I, Werke 8, § 62, S. 149. Aufschlußreich für das Folgende ist, daß sich diese »dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität« in der Heidelberger Enzyklopädie noch nicht findet.

[2] Ibid., § 65, S. 155.

[3] Ibid., § 62, S. 149.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Ibid., § 65, S. 156.

[7] Ibid., § 62, S. 149. »Immanent auf diesem Boden des Endlichen«, so heißt es hier weiter, »läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe. Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das *Allgemeine* als das *unbestimmte* Aggregat des äußerlichen Endlichen, die *Materie*; und Jacobi sah mit Recht keinen anderen Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in *Vermittlungen*.« Wo aber hätte Jacobi selbst von einem solchen Ausgang der Vermittlung je gesprochen?

Erkennen auf einen Mechanismus fixiert, der Kants Kausalitätskategorie, die hier natürlich und klarerweise unter Ausschluß der Teleologie gemeint ist, zu einer kategorialen Bestimmung des Endlichen selber objektiviert[8]; die vielmehr überdies im Modus des unmittelbaren Wissens zwar von Gott spricht, aufgrund ihrer polemischen Beschränkung des Erkennens aber keinerlei Kriterium dafür angeben kann, wovon sie hier eigentlich spricht? Ganz abgesehen davon, daß »dieses gläubige Philosophieren« sich ohnehin nur den Anschein der Frömmigkeit gibt[9], und ganz zu schweigen davon, daß »auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der *sinnlichen* Gegenwart« von einem Glauben geredet und damit um so mehr verstellt wird, daß im Kontrast zu allem Empirischen und Besonderen von der Persönlichkeit Gottes oder auch der »*Einzelheit* als Ich« stets schon als »von *reiner*, d.i. der *in sich allgemeinen* Persönlichkeit die Rede« ist«[10]: unangesehen all dessen also ist der »Inhalt dieses Glaubens« »so unbestimmt in sich«, daß er den Inhalt christlichen Glaubens »wohl auch etwa zuläßt, aber ebensosehr auch den Glauben, daß der Dalai-Lama, der Stier, der Affe usf. Gott ist, in sich begreift«[11]. Mit anderen Worten: schaut man genauer hin, dann liefert die *Beilage VII* im Gegenzug zum vermittelten Wissen des Mechanismus und eben deshalb in Gestalt des unmittelbaren Wissens nichts weiter als ein »trockene[s] *Abstraktum*«[12]. Was ein solches Wissen weiß, reduziert sich somit konsequenterweise darauf, daß existiert, was es weiß, daß mit seiner »*Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres *Seins* verbunden ist«[13]. Nur darum, »*daß* Gott ist, nicht *was* Gott ist«, ist es ihm zu tun, »denn letzteres würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den *Gott überhaupt*, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt«[14]. Eine in

[8] Vgl. dazu bereits in *Glauben und Wissen*, Werke 2, S. 338f. »Merkwürdig ist der Unterschied der Voraussetzung und des Resultats von dem Resultat der Kantischen Deduktion der Kategorie: nach Kant sind alle diese Begriffe von Ursache und Wirkung, Sukzession usw. schlechthin auf die Erscheinung eingeschränkt; die Dinge, in welchen diese Formen objektiv sind, sowohl als eine Erkenntnis dieser Objekte ist schlechthin nichts *an sich*; das Ansich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben und von ihnen rein erhalten, – ein Resultat, womit Kant den Anfang einer Philosophie überhaupt gemacht zu haben das unsterbliche Verdienst bleibt. Aber in diesem Nichts der Endlichkeit ist es gerade, worin Jacobi ein absolutes Ansich sieht und mit dem Traum dieser Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.«

[9] Ibid., § 63, S. 152.

[10] Ibid., S. 151.

[11] Ibid., S. 152.

[12] Ibid.

[13] Ibid., § 64, S. 153.

[14] Ibid., § 73, S. 163. Um so mehr ist auf Jacobis bereits erwähntes Wort aus dem späten Vorbericht zur Werkausgabe der *Spinozabriefe* zu verweisen, in dem im Namen der Person dergleichen wie »Wahrheit *überhaupt*« und »Daseyn oder Wirklichkeit *überhaupt*« ausdrücklich als ein »Ungedanke« bezeichnet wird (IV/1, XVII). Woraus folgt: »Darum fragt meine Philosophie: *wer* ist Gott; nicht: *was* ist er?« (ibid., XXIV)

jeder Hinsicht zweifellos unhaltbare und dürftige Position. Und wenn man noch genauer hinschaut, dann sieht man auch noch ein weiteres. Sowohl in der Orientierung der Erkenntnis an den »Wissenschaften des Empirischen und Endlichen«[15] als auch in der Evidenzbehauptung der »Untrennbarkeit von *Denken* und *Sein*«[16] zeigt sich nämlich, daß Jacobi lediglich zu dem »Anfang« »*zurückgekehrt*« ist, den die »Metaphysik in der neueren Zeit als *Cartesische* Philosophie genommen hat«[17]. Jacobi – ein Cartesianer und die *Beilage VII* ein Dokument des Cartesianismus. Das ist dann wohl die Quintessenz. Daß Jacobi selber in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* – und nicht von ungefähr im Zusammenhang des fundamentalen »Gedanken[s] von der Freyheit des Menschen, worauf ich allen vernünftigen, aus der Natur allein[18] geschöpften Glauben an Gott und Unsterblichkeit gegründet habe« (Spin XXIII) – den »schneidenden Unterschied meiner Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der mehresten meiner philosophischen Zeitgenossen« darin ausmacht, »daß ich kein *Cartesianer* bin«, spielt da offenkundig keine Rolle.

Damit könnte man Hegels Präsentation der *Beilage VII* auf sich beruhen lassen. Als ein Referat, das zwar zusammen mit der früheren Streitschrift über *Glauben und Wissen* die Wahrnehmung Jacobis entscheidend bestimmt hat, das man aber unterdessen seinerseits nur noch zu referieren braucht, um bereits vor dem Hintergrund des bisher Gesagten ohne weiteres feststellen zu können, daß man darüber, was Jacobis genuine Position auch nur annähernd träfe und durchsichtig machte, von Hegel selbst tatsächlich nichts erfährt. Und insofern ist auch klar, daß seine so überaus plausibel scheinende Kritik an einer Abstraktion, in der sich das »[*a*]*bstrakte Denken*« spiegelbildlich in der Unbestimmtheit »*abstrakte*[*n*] *Anschauen*[*s*]« reflektiert[19], in Wahrheit auf seine eigene Lektüre zurückfällt, die

Hält man diesen entscheidenden Unterschied fest, daß die Fragehinsicht Jacobis zwischen »wer« und »was«, diejenige Hegels hingegen zwischen »daß« und »was« aufgespannt ist, dann ist über die verkürzte Darstellung der Jacobischen Position bei Hegel hinaus auch gut zu sehen, daß Schellings spätere positive Philosophie im Zuge ihrer Auszeichnung des »daß« vor dem »was« sich zwar gegen Hegel wendet, aber Jacobis Überlegungen nach wie vor nicht einholt. Denn der Fortgang vom »reine[n] Daß« zum »Begriff, dem Was« soll es sein, der hier »bis an den Punct« führt, wo sich das Existierende »als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist*« (SW XI, S. 564). Demgegenüber sieht Lore Hühn mit der die Spätphilosophie Schellings »beherrschende[n] Unterscheidung« zwischen »daß« und »was« das »Wirklichkeitsverständnis Jacobis« aufgenommen, während dessen »abstrakte Alternative von Glauben und Wissen« zugleich überwunden werde (*Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 192 u. Anm.).

[15] Werke 8, § 77, S. 167.

[16] Ibid., § 76, S. 165.

[17] Ibid.

[18] Womit hier natürlich nicht die Natur als »der Inbegriff aller bedingten Wesen« (Spin 422), sondern der Kontrast zur positiven Offenbarung gemeint ist.

[19] Werke 8, § 74, S. 164.

ihrerseits abstrakt verfährt. Die also die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittlung zur Gänze entfremdet von dem, was ihnen im Gedankengang der jeweiligen Konstellationen von Grund und Ursache ihren je präzisen und konkreten Inhalt verschafft, um sich ihrer dann allerdings zur Instrumentierung der eigenen, mit dem Anspruch des Konkreten auftretenden Logik zu bedienen.[20] Wäre Jacobi demnach und in dem Maße, wie Hegel den Popanz einer abstrakten Unmittelbarkeit, in der Gott ebensogut ein »Affe« sein kann, vor die Vergewisserung der »Grunderfahrung« des *Handelns* schiebt, nichts weiter als der Steinbruch einiger Gedanken und Wendungen, die man aber ebensogut aus Descartes selber hätte herausschlagen können?

Eine rhetorische Frage, die zur Genüge zeigt, daß es mit der Sache hier noch nicht ihr Bewenden hat, und die allem voran auf eine höchst merkwürdige Leerstelle aufmerksam macht: Hegel spricht von Descartes, aber er schweigt über *Spinoza*. Genau besehen heißt das nicht allein, daß die »in der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza« »am bestimmtesten« vorgetragene »Polemik« Jacobis gegen das Erkennen – bis auf die ganz unbestimmte Bemerkung, daß sie »aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft« sei[21] – tatsächlich ohne irgendeinen konstitutiven Rekurs auf Spinoza verhandelt wird. Es heißt auch, daß der enzyklopädische »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik, der Aufriß der »Stellungen des Gedankens zur Objektivität« also, insgesamt auf die Diskussion Spinozas verzichtet. Was Hegel hier unter dem Namen der »*vormalige[n] Metaphysik*« präsentiert, ist die Metaphysik, »wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war«[22], und gemeint ist damit, wie nicht zuletzt die Gliederung der metaphysischen Disziplinen verrät, der »*Dogmatismus*« der vormals herrschenden Schulphilosophie.[23] Dem muß man dann nur noch in einem zweiten Schritt die Erörterung des »Empirismus« folgen lassen, um vor dem so ausgeleuchteten Hintergrund Kants der »kritischen Philosophie« schließlich selber ihren Auftritt zu

[20] Daß Hegels Darstellung unzulänglich ist, diagnostiziert auch Theunissen. In dem von ihm im Rekurs auf Timm unternommenen Versuch, zwischen Hegels kritischem Referat der »unbestimmten Unmittelbarkeit« und Jacobis eigener Position der »Unmittelbarkeit« zu unterscheiden, in der Hegel »sein Eigentum« zugleich nicht wiedererkannt habe (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980, S. 198-215, S. 212f.), ist er allerdings der Ansicht, daß das, was Jacobi »vorschwebte, [...] die Unmittelbarkeit einer vorgängigen Totalpräsenz« gewesen sei, »aufgrund deren wir erst füreinander offenbar werden können«. Diese Unmittelbarkeit ereigne sich nicht im »Wahrnehmen«, sondern im »'ist'-Sagen«, und gründe im »Glauben, sofern ich mir darin des Seins ursprünglich inne bin«. Jedoch sei Jacobi »viel zu sehr der parmenideisch-platonischen Tradition verhaftet« gewesen, »als daß er die interne Struktur hätte freilegen können, durch welche die Unmittelbarkeit des ›ist'-Sagens von der des Wahrnehmens sich unterscheidet«. Insofern spiegle die »Einseitigkeit der Hegelschen Kritik [...] seine eigene Borniertheit zurück«.

[21] Ibid., § 62, S. 149.

[22] Ibid., § 27, S. 93.

[23] Ibid., § 32, S. 98.

verschaffen, wobei der *Kritik der Urteilskraft* zuletzt eine ganz besondere Auszeichnung zukommt. Denn allein in der »Vorstellung eines *intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit* usf.« zeigt, so Hegel, »die Kantische Philosophie sich *spekulativ*«[24].

Daß aber in einem solchen Aufriß Spinozas Metaphysik nichts zu suchen hat, daß sie in dieser Konstellation unter der Rubrik des »Dogmatismus« genausowenig unterzubringen gewesen wäre wie auf dem »Kampfplatz« der *Kritik der reinen Vernunft* selbst, versteht sich allerdings. Hätte es dann aber nicht mindestens genauso selbstverständlich sein können, dementsprechend auch auf die Verhandlung der Vernunftkritik Jacobis und der *Beilage VII* zu verzichten, deren Adresse nun einmal unübersehbar Spinoza und Kant impliziterweise gerade insofern ist, als seine Metaphysikkritik die durch das Immanenzkonzept der *Ethik* paradigmatisch aufgeworfenen Probleme eben nicht trifft? Was bedeutet es mithin, Jacobi dem zum Trotz eine »Stellung« innerhalb der Konstellation zuzuweisen, die ihn – durch die Brille der *Kritik der Urteilskraft* gelesen – als einen »Cartesianer« kenntlich und das unmittelbare Wissen bei Lichte besehen lächerlich macht, die aber zugleich nichts geringeres als die Stellung ist, die als die in Wahrheit vierte nur deshalb nicht aus dem Rahmen zu fallen scheint, weil Kant sich seine Stellung mit dem Empirismus teilen muß: eine Stellung, mit der man sich paradoxerweise gleichzeitig in den »Anfang« der neueren Metaphysik »zurückgekehrt«, aber auch direkt vor dem Eingang zur Wissenschaft der Logik befindlich sehen soll? Und was genau hieße es denn, wenn man die *Beilage VII* nach Hegels Anweisungen tatsächlich als das »Entweder – Oder« von vermitteltem und unmittelbarem Wissen zu lesen versuchte und dabei den Kontext, den er selbst über die Grundlagenverständigung von Grund und Ursache hinaus abgeblendet hat, in Jacobis »Polemik« wieder einblendete: käme Spinoza unter diesen Umständen dann auf die Seite des »Entweder« der Vermittlung zu stehen und das von Jacobi selbst aufgebotene »trockene Abstraktum« im Gegenzug dazu auf die Seite des »Oder« der Unmittelbarkeit?

Zu diesen Fragen gibt der Text der *Enzyklopädie* keine explizite Auskunft: eben dafür sorgt ja seine »Stellungs«-Operation. Unterdessen kann man sich aber, wenn auch mit Mühe, in einem anderen Text Orientierung verschaffen. Genau das nämlich, was die *Enzyklopädie* systematisch ausblendet, findet man in Hegels *Jacobi-Rezension* ausdrücklich zur Sprache gebracht, wo sich nicht von ungefähr

[24] Ibid., § 55, S. 140. Dazu heißt es dann weiter im § 58: »Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur *Erscheinungen* erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei *gleich subjektiven* Denkweisen und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen usf. zu erkennen. Das Prinzip der *inneren Zweckmäßigkeit*, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise derselben herbeigeführt haben.« (ibid., S. 141f.)

zu Beginn schon herausstellt, daß man sogar die späteren Auseinandersetzungen Jacobis mit Fichte, Kant und Schelling nur dann sachangemessen rezensieren kann, »wenn wir vorher daran erinnert haben, wie sein Geist sich in das Studium des Spinozismus vertieft« hat.[25] Bemerkenswert ist, wie sehr sich im Zuge dieser Erinnerung dann aber auch das Bild im Ganzen verschiebt. Denn nicht allein ist Jacobi zu bescheinigen, daß er »mit dieser ausgezeichneten Überlegenheit in der Zeit der vormaligen Metaphysik«[26] deshalb aufzutreten vermochte, weil er gegen deren »*Totenkopf* eines abstrakten leeren Wesens«[27] allem voran »die gediegene Anschauung und Erkenntnis des *einen* Substantiellen, welche der Spinozismus ist«[28], geltend gemacht und somit gezeigt hat, »daß jedes konsequente Philosophieren auf den Spinozismus führen muß«[29]. Nicht weniger entscheidend ist überdies, daß er auch bei diesem »notwendigen Resultat« der Substanz nicht stehenblieb, in dem »sich das Freie« vermißt.[30] Mit »*unwiderstehlichstem Gefühle der Gewißheit*« hatte Jacobi also »ausgerufen: *Gott ist Geist, das Absolute ist frei und persönlich*«[31]. Und dementsprechend, so Hegel weiter, war es in »Rücksicht auf die *philosophische Einsicht* [...] von der bedeutendsten Wichtigkeit, daß durch ihn das Moment der *Unmittelbarkeit* der Erkenntnis Gottes aufs bestimmteste und kräftigste herausgehoben worden ist«[32]. Und insofern ist es dann auch sehr verständlich, warum sich, »an dem großen Standpunkt Jacobis gemessen, daß das Absolute als Geist zu erfassen ist«, die »Lehrsätze« der Kantischen Philosophie für ihn »sehr ungenügend zeigen müssen«[33], bis hin dazu, daß er der »Abstraktion des Ich« bei Kant und Fichte »seine gediegene Anschauung des absolut Konkreten, des Geistigen« entgegenhält[34].

Liest man hier zwei verschiedene Autoren über ein und dieselbe Sache? Oder soll man sich an die *Enzyklopädie* als den eigentlich ausschlaggebenden Text halten und die Rezension einer freundlichen Geste zuschreiben, mit der Hegel den nicht verärgern will, dessen unhaltbaren Standpunkt abstrakter und unbestimmter Unmittelbarkeit er dann nicht weniger öffentlich attackiert? Indes steckt eine dritte Möglichkeit, sich auf diesen merkwürdigen Befund einen Reim zu machen, in der Weise, wie der Text der Rezension nun seinerseits mit den Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittlung verfährt. Denn natürlich gilt auch hier, daß Jacobi die Vermittlung fälschlicherweise »wegwirft«[35], anstatt sie vermittelnd

[25] Werke 4, S. 430.
[26] Ibid., S. 432.
[27] Ibid., S. 431.
[28] Ibid., S. 432.
[29] Ibid.
[30] Ibid., S. 433.
[31] Ibid., S. 435.
[32] Ibid.
[33] Ibid., S. 439.
[34] Ibid., S. 446.
[35] Ibid., S. 438.

aufzuheben – mit der in Hegels Augen fatalen Folge, daß er seinen »großen Standpunkt« des freien Geistes nicht nur nicht festhalten kann, sondern ihn in Wahrheit noch gar nicht bezogen, ihn gleichsam nur mit »unwiderstehlichstem Gefühle der Gewißheit« *antizipiert* hat. Wo er schon zu sein glaubt, indem er mit vollem Recht, wie Hegel sagt, auf der »Unmittelbarkeit der Erkenntnis Gottes« insistiert, ist er tatsächlich nicht: wo aber dann? Schon sieht man sich auf das »trockene Abstraktum« eines Wissens zurückgeworfen, das alles und nichts und in diesem unbestimmten »Überhaupt« nur weiß, daß existiert, was es weiß. So ist es auch: aber anders als im Text der *Enzyklopädie* kommt damit hier nun nicht der Popanz eines Gottes zum Vorschein, der ebensogut ein »Affe« sein könnte, sondern *Spinoza*, »die einfache Grundanschauung des Spinozismus«[36].

Wenigstens die letzte der oben gestellten Fragen ist damit beantwortet. Denn während man dem Text der *Enzyklopädie* nichts darüber entnehmen kann, auf welche Seite des »Entweder – Oder« die Metaphysik Spinozas ihrerseits wohl gehören könnte, läßt Hegel in seiner Rezension keinen Zweifel daran, daß sie auf die Seite der Unmittelbarkeit gehört und in ihrem Gehalt genau so auch von Jacobi als »das *letzte wahrhafte Resultat des Denkens*«[37] vor Augen gerückt worden ist: in Gestalt der Substanz als dem »Wahre[n] in dieser seiner *ersten Unmittelbarkeit*«[38]. Wo es ein erstes gibt, gibt es gewiß auch ein zweites. Aber genau hier sitzt eben das Problem einer Philosophie, die »geistreich«, wie sie ist, darin nur über »eine Art von *Surrogat* des methodisch ausgebildeten Denkens und der in solchem Denken fortschreitenden Vernunft« verfügt[39]. Zwar hat Jacobi unbestritten recht mit seiner Freilegung der paradigmatischen Bedeutung Spinozas, dem »Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie«[40]. Weshalb sich auch, wie es in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* weiter heißt, das Denken »auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens«[41]. Und wiederum recht hat Jacobi auch mit seiner Kritik an Spinozas Substanz, die, so Hegel in seiner Rezension, »nicht als Ausgangspunkt für *Unter-*

[36] Ibid.
[37] Ibid., S. 432.
[38] Ibid., S. 433.
[39] Ibid., S. 453.
[40] Werke 20, S. 163f.
[41] Ibid., S. 165. In völliger Übereinstimmung mit der »Stellung des Gedankens« in der *Jacobi-Rezension* liest man hier weiter, daß die »Spinozistische Idee [...] als wahrhaft, als begründet zuzugeben« sei. »Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Idee ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist.« (ibid., S. 166). Vgl. dazu mit gelegentlichen Hinweisen auf Jacobi: Klaus Düsing, »Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung«, in: *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, S. 163-189.

schiede, Vereinzelung, Individuation gefaßt« ist[42] und damit das Desiderat des Geistes verrät. Für eigentlich entscheidend jedoch muß man solch doppeltem Recht zum Trotz den Umstand halten, daß justament dieser Mangel auf Jacobis eigene Position zurückschlägt, die in dem Maße, wie sie die Vermittlung äußerlich »wegwirft«, nun ihrerseits »in der Form des *unmittelbaren*, nur *substantiellen Wissens*« befangen bleibt und somit nicht sieht, daß umwillen ihrer eigenen Intentionen »ebensowohl die bloße Form der Substantialität des Wissens, nämlich die Unmittelbarkeit desselben weggeworfen werden« müßte[43]. Mit anderen Worten: wenn man das, was Jacobi »nur mit dem Werte von *Versicherungen*; *Gefühl, Ahnung, Unmittelbarkeit des Bewußtseins*, intellektuelle *Anschauung, Glauben*«[44] vorgetragen hat, unterscheidet von dem, was er – dergestalt die »erste Unmittelbarkeit« der Substanz *unmittelbar* mit der Unmittelbarkeit des Geistes vertauschend – tatsächlich nur behaupten kann, dann zeigt sich, daß er, wie »geistreich« auch immer seine »Versicherungen« des Gegenteils sein mögen, in Wahrheit auf dem Standpunkt Spinozas verharrt. Einem Standpunkt, der in der »*einen gediegenen Substanz* [...] oder in dem *reinen Anschauen*, was dasselbe ist als das *abstrakte Denken* [...] nur die *eine* Seite der Freiheit«, nämlich die »*Allgemeinheit*« enthält, der die »Selbstbestimmung und Persönlichkeit« noch fehlt.[45] Das »trockene Abstraktum« – in seiner »Unbestimmtheit« offenbar ein höchst operables Vexierbild, das je nach Lichteinfall nicht nur Fratzen so gut wie den christlichen Gott, sondern viel wichtiger noch das Bild Jacobis so gut wie das Spinozas zu reflektieren und überdies beide, sei es freundlich, sei es polemisch, ineinanderzublenden versteht.

Indessen braucht man die Diagnose, daß Jacobis »Versicherungen« sich in Wahrheit allein des Standpunkts Spinozas versichern können, als solche nur zu stellen, um im selben Moment auch schon über die Therapie des Problems zu verfügen. Denn offensichtlich ist es die Konzeption des Geistes als der Figur einer *vermittelten Unmittelbarkeit*, auf die es nunmehr ankommt. Eine Figur, deren Artikulation dann aber auch ebenso offenkundig mit der systematischen Ausführung dessen zusammenfällt, daß »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« ist. Daß der programmatische Aufriß des Systems, in welchem allein »die Wahrheit existiert«[46], in der Vorrede zur *Phänomenologie*, obwohl er gar keine Namen und also auch weder Spinoza noch Jacobi ausdrücklich nennt, in der Tat ganz im Bann dieser Überlegung steht, die allererst deutlich macht, was eigentlich mit der Logik der »wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung« beabsichtigt ist und erreicht werden soll, geht aus Hegels *Jacobi-Rezension* eindeutig hervor. Gegen

[42] Werke 4, S. 434.
[43] Ibid., S. 438.
[44] Ibid., S. 453.
[45] Ibid., S. 433.
[46] *Phänomenologie*, Werke 3, S. 14.

Jacobis »Mißverständnis« der vermeintlich nur auf dem Gebiet des Endlichen einschlägigen Vermittlung gerichtet, heißt es da nämlich im impliziten Rekurs auf die *Phänomenologie*, daß sich, indem »*Gott* das Resultat ist«, die »Vermittlung selbst als sich durch sich aufhebend« erklärt. »Was das *Letzte* ist, ist als das *Erste* erkannt; das *Ende* ist der *Zweck*; dadurch, daß es als der Zweck, und zwar als der absolute Endzweck erfunden wird, ist dies Produkt vielmehr für das unmittelbare, erste Bewegende erklärt. Dieses Fortgehen zu einem Resultat ist hiermit ebensosehr das Rückgehen in sich, der Gegenstoß gegen sich; es ist das, was vorhin als die einzige Natur des Geistes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der sich selbst hervorbringt. Wäre er ohne Wirken, ein unmittelbares Sein, so wäre er nicht Geist, nicht einmal Leben.«[47] So besehen ist dann aber auch kaum mehr verwunderlich, daß Hegel am Schluß seiner Rezension die Unterscheidung Jacobis zwischen Grund und Ursache nur noch »im Vorbeigehen erwähnt«, da es sich doch im Kontrast zur Teleologie des Geistes in beiden Fällen nur um »Verstandesbestimmungen, Verhältnisse der Endlichkeit« handelt.[48] Und nicht verwunderlich auch, daß genau in diesem Zusammenhang als das »Geistreichere« dann die *causa sui* empfohlen wird. Denn indem sie das »ursächliche Verhältnis zugleich in seinem Gegenstoße gegen sich selbst und das Aufheben seiner Endlichkeit enthält«[49], ist sie der »reine Begriff der Freiheit« – und demnach die Bestimmung, mit der Spinoza längst mehr gesagt hat, als er selber wußte, und in der Jacobi seinerseits nicht erkannt hat, was er selber wollte.[50]

Vor diesem Hintergrund klärt sich drittens schließlich, was es mit der »Stellungs«-Operation Hegels in der *Enzyklopädie* auf sich hat. Denn daß es sich hier allerdings nur scheinbar um zwei völlig verschiedene Ansichten Jacobis handelt, hat sich unterdessen ergeben. Tatsächlich verhält es sich vielmehr so, daß die gänzliche Ausblendung Spinozas und die zum Popanz abstrakter Unmittelbarkeit stilisierte Position Jacobis in dem Maße Hand in Hand gehen, wie sich *dahinter*

[47] Werke 4, S. 437.
[48] Ibid., S. 457. Als Beleg seiner These verweist Hegel hier auf den Passus der *Göttlichen Dinge*, wo Jacobi von dem »Gesetz der Causalität« als dem »*Weltgesetz*« spricht, von dem der Verstand »als einem allerhöchsten Gesetz und obersten Princip ausgeht« (III, 413). Es scheint, als würde das systematische Übersehen der Grundlagenverständigung über Grund und Ursache hiermit zur Methode. Denn wenn schon nicht der Leser der *Beilage VII* in den Zeiten frühidealistischen Aufbruchs, so hätte doch spätestens der Rezensent der *Göttlichen Dinge* und ihrer Beilage C darauf aufmerksam werden müssen, daß die Reduktion der Ursache auf (Kants) Kausalität den Grundgedanken Jacobis, wonach sie genuinerweise als ein finalursächliches Handlungsprinzip zu verstehen ist, nicht nur verfremdet, sondern völlig verstellt. Offenkundig aber war es für derlei substantielle Korrekturen in der »Stellung des Gedankens« unterdessen bereits zu spät.
[49] Ibid., S. 457. So wie auch, wie es hier weiter heißt, »wenn Gott als Grund sich bestimmend gedacht wird, er ebenso wesentlich als ewig ein solches Verhältnis aufhebend gedacht werden muß« (ibid.).
[50] Ibid., S. 456f.

diejenige Operation ankündigt, die Hegel seinerseits mit der *Enzyklopädie* dann selber systematisch ins Werk setzen will: die Vermittlung substantieller Unmittelbarkeit zur vermittelten Unmittelbarkeit des Geistes also, mit der gegen Jacobi und zugleich im Namen seiner Intentionen ein wissenschaftliches System der Freiheit, das »Gegenstück« zu Spinoza, realisiert werden soll. Daß die »Stellungen des Gedankens« in diesem Sinne nur die in Stellung gebrachten Kulissen der Inszenierung bilden, zeigt sich vollends in dem Moment, in dem das Stück mit der Eröffnung der Logik dann tatsächlich beginnt und das vorher Ausgeblendete nun prompt auf der Bühne erscheint. Das »*reine Sein*«, das hier den »Anfang« macht, ist so abstrakt und leer, wie es das »Unbestimmte, einfache Unmittelbare« ist[51]. Als solches aber bezeichnet es nichts anderes als das, was Jacobi, wie Hegel meint, als das »Wahre in dieser seiner ersten Unmittelbarkeit« freigelegt und zugleich selber, wie Hegel außerdem meint, nie wirklich überwunden, weil nicht vermittelt hat. Es ist das, »was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Principium *des Seins in allem Dasein* sei«[52].

*

Ein Meisterstück derjenigen »Art und Kunst«, die Hegel Aufhebung nennt: das bietet unbestreitbar jeder Text für sich und mehr noch der gedankliche Zusammenhang beider. Eben deshalb hat man es hier aber auch mit einem Lehrstück zu tun, das in nuce zu studieren erlaubt, wovon anläßlich der Topographie des Sprungs die Rede war. Indem Jacobi nun einmal nichts besseres eingefallen ist, als sich springend »aus der Sache« herauszuhelfen, kommt er auch anders als »versichert«, so scheint es, nicht »von der Stelle«. Das ist das eine. Wobei es bezeichnend genug ist, daß sich die Übung eines »Salto mortale« in Hegels Darstellung längst in die sehr viel harmlosere Variante eines im »*Innersten*« gemachten »Übergang[s] von der absoluten Substanz zum absoluten Geist«[53] verwandelt hat, um sich dergestalt gewiß um so besser in das Prozedere methodisch »fortschreitender Vernunft« vermitteln zu lassen. Gleichzeitig aber, und das ist das zweite, bleibt Jacobi, dem vordergründigen Aufwand an polemischer Energie genau entsprechend, bis zuletzt die »graue Eminenz«, die den programmatischen Aufbruch und Fortgang des idealistischen Denkens in dem Maße bestimmt, wie man der Problemanalyse seines »Spinoza und Antispinoza« nicht nur die eigenen Problemstellungen und Motive, sondern sogar noch alle die Mittel verdankt, mit deren Hilfe ein verändertes Konzept der Vernunft nunmehr systematisch realisieren soll, was er selber im Gegenzug zu dem von ihm freigelegten Systemmodell Spinozas lediglich »versichert« hat.[54] Insofern greift Hegel mit den Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittlung in der Tat nur auf die Zauberworte zurück, die den Diskurs idealistischer Systemanstrengung von Anfang an imprägnieren und ihn nicht zuletzt deshalb auch über die »Stellung« Kants systematisch hinaustreiben.[55] Ein Unternehmen, das allerdings im »Geiste« Kants um so mehr gerechtfertigt wirkt, als sich mit dem Fluchtpunkt der *Kritik der Urteilskraft* die »spekulative« Aussicht zu eröffnen scheint, Jacobis vermeintliche »Polemik« gegen den vermeintlich cartesischen Mechanismus teleologisch abzufangen und in die lebendige Selbstbewegung der Subjektivität zu überführen. Der dritte Punkt, den Hegels Lehrstück vor Augen führt, gilt der galoppierenden Überbietung der jeweiligen Systementwürfe selbst, im Zuge derer die stets neue Verge-

[51] Werke 8, § 86, S. 182f.

[52] Ibid., S. 183. Vgl. dazu, ohne ausdrückliche Nennung Jacobis, in der großen Logik selber: »Jenes Reale in allem Realen, das *Sein* in allem *Dasein*, welches den Begriff Gottes ausdrücken soll, ist nichts anderes als das abstrakte Sein, dasselbe, was das Nichts ist.« (*Wissenschaft der Logik* I, Werke 5, S. 120)
Dem operativ zu vermittelnden Auftakt der Seinslogik im Zeichen Spinozas widerspricht der historische Hinweis auf Parmenides, den Hegel in der *Enzyklopädie* (Werke 8, § 86, S. 184f., Zus. 2) sowohl wie in der *Wissenschaft der Logik* (Werke 5, S. 84) anbringt, im übrigen nicht. Vielmehr steht der »abstrakte *Pantheismus* der Eleaten« Hegel zufolge »der Sache nach« in Korrespondenz mit dem »spinozistischen« (ibid., S. 85). Die »Spinozistische Idee« ist »dasselbe, was bei den Eleaten das ὀν. Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat« (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, S. 165.).

[53] *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 435.

[54] Vgl. dazu bereits den Brief Fichtes an Jacobi v. 26.4.1796: »Ja, theurer edler Mann, wir stimmen ganz überein; und diese Uebereinstimmung mit Ihnen beweist mir mehr als irgend etwas, daß ich auf dem rechten Wege bin. Auch Sie suchen alle Wahrheit da, wo ich sie suche, im innersten Heiligthum unsres eigenen Wesens. Nur fördern Sie den Geist *als Geist*, so sehr die menschliche Sprache es erlaubt, zu Tage: ich habe die Aufgabe, ihn in die Form des Systems aufzufassen, um ihn, statt jener Afterweisheit, in die Schule einzuführen.« Und nicht von ungefähr fügt Fichte gerade in diesem Zusammenhang hinzu: »Es wäre also sehr möglich, daß Jeder andere, denn Sie, meine Uebereinstimmung mit Ihnen nicht eben so bemerkte, als sie mir selbst klar ist – Jeder andere, denn Sie, sage ich, denn Sie haben es an Spinoza gezeigt, daß Sie ein System von seinem künstlichen Apparat zu entkleiden und den Geist rein hinzustellen, daß Sie von den Theilen auf das Ganze, zu welchem sie gehören, fortzuschließen vermögen.« (Fichte, GA, Briefeband 3, Nr. 335, S. 18)

[55] Wer das Absolute »in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will«, so heißt es etwa in Schellings *Ichschrift*, »der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus« (SW I, S. 184). Vgl. dazu von Verf., *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990.
»Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner«, bemerkt dann auch Fichte im Streit um seine Wissenschaftslehre, »mag wohl der seyn, dass sie sich nicht recht deutlich gemacht haben, was *beweisen* heisse, und daher nicht bedacht, dass aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrirbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punct, so wie noch viele andere Puncte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins reine gebracht. – Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewissheit erzielt« (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Werke I, S. 508).

wisserung der von Jacobi markierten Ausgangslage mit der kritischen Überwindung der eigenen Vorgänger zusammenfällt, die ihrerseits auch nicht »von der Stelle« kamen. Daß Fichte und Schelling in der »Stellungs«-Operation Hegels gleichfalls keine Rolle spielen und anläßlich der eigentlichen Eröffnung des Stücks unter der Maske falsch verstandener Unmittelbarkeit dann nur auftreten, um sogleich wieder abzutreten, ist das sprechende Indiz dafür, daß der von ihnen unternommene Versuch, einen »Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geist« ins Werk zu setzen, in Hegels Augen gescheitert ist.[56] Und wenn nun die Konstruktion eines solchen »Übergangs« überhaupt daran scheiterte, daß im Zeichen der Vermischung von Grund und Ursache längst vermittelt ist, was Hegel seinerseits noch vermitteln will?

*

Der »Unterschied zwischen Hegel und mir« besteht im Unterschied des Sprungs. Das kunstvolle Aufgebot der Aufhebung mag im Binnenhorizont der idealistischen Denkbewegung seinen Effekt womöglich nicht verfehlen. Offenkundig aber, so zeigt sich in Jacobis Replik auf Hegels Rezension, vermag es gegen den nicht aufzukommen, der sich von jeher in der Kunst »kecker Springer« geübt hat. Genau an der Stelle also, wo Hegel nur mehr einen »Übergang« sieht, der sich methodisch fortschreitend bewältigen lassen und »auf einem *nur noch höheren*, aber gleichwohl *demselben* (also im Grunde auch nicht *höheren*) Wege des *Gedankens*« von Spinozas Metaphysik zu einem »System der Freiheit« führen soll: genau an der Stelle reißt Jacobi den »Abgrund« von neuem auf. Jenseits eines »Entweder-Oder« von Vermittlung und Unmittelbarkeit steckt das sachliche Motiv dafür in den komplizierten Verhältnissen, die der Gang der *Beilage VII* von vornherein zur Darstellung bringt und die es nun abschließend ins Auge zu fassen gilt.

Die »Vereinigung« von Grund und Ursache »aber geschieht durch den Satz: *daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse*« (Spin 416). Mit diesem Satz ist zu beginnen. Einem Satz, den man nur noch einmal zitieren muß, um zu sehen, daß und inwiefern es völlig ausgeschlossen ist, von Jacobis »Polemik« gegen das Erkennen zu reden, ohne die Hinsicht auf die Schlüsselbegriffe von Grund und Ursache zur Kenntnis zu nehmen. Weit entfernt davon also, lediglich so etwas wie die Objektivierung der Kantischen Kausalitätskategorie zu bezeichnen, wird hier

[56] Vgl. Enzyklopädie, Werke 8, § 86, S. 183. Insofern ist das Vexierbild abstrakter Unmittelbarkeit in der Tat unbestimmt genug, um nach Bedarf auch die Bilder Fichtes und Schellings zurückzuwerfen, wie nicht zuletzt der Terminus der »intellektuellen Anschauung« verrät, den Jacobi selbst, anders als von Hegel auch in seiner Rezension mit der Aufzählung all der Modi bloßer »Versicherung« suggeriert, genuinerweise gar nicht gebraucht; wovon es vielmehr erst in der Beilage A der *Göttlichen Dinge* sehr vorsichtig und einschränkend heißt, daß das, »was der neuere Spinozismus die intellectuelle Anschauung des Absoluten nennt«, ein »Ausdruck« sei, »der, nach meinem Urtheil, nicht gerade zu widersinnig und verwerflich ist« (III, 434).

vielmehr die *Genesis* dessen aufgezeigt, was in Gestalt des »Satzes vom zureichenden Grunde« im weiteren dann mit den Bestimmungen des Mechanismus und der Vermittlung gefaßt und mit dem konstruktiven Prozedere des Verstandes, der adjektiv instrumentellen Vernunft als der »Seele« des Menschen, zur Deckung gebracht wird. Ein genetischer Aufweis der Vermittlung, der im selben Moment zu verstehen gibt, daß derjenige Begriff der Ursache, der im Rahmen kausalgesetzlicher Erklärung in Anspruch genommen wird, seinerseits ein rationales, *Grund und Ursache vereinigendes* Konstrukt darstellt, das in der »Grunderfahrung« ursächlichen Handelns seine unabdingbare Voraussetzung hat. Obwohl also die Differenz zwischen der Finalursächlichkeit des Handelns einerseits und den kausalbezüglichen Bedingungsverhältnissen des Mechanismus, der »*Naturnothwendigkeit*« (Spin 431), andererseits nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, so ist doch auch nicht zu übersehen, daß die *Bedingung der Möglichkeit* des Mechanismus in dem spezifischen Verständnis der Ursache wurzelt, das genuinerweise zunächst und unmittelbar im Handeln gewonnen wird.

Daß dieser These Jacobis die Historiogenese der Rationalität im Rücken liegt, deren »natürliche Geschichte« in Hegels Lektüre der *Beilage VII* nicht weniger zum blinden Fleck gerät, ist ebenso deutlich wie einleuchtend. Einleuchtend ist sie aber auch aus sachlichen Gründen. Denn wenn, wie es dann in den *Göttlichen Dingen* heißt, das »Weltgesetz« der Kausalität, von dem der Verstand »als einem allerhöchsten Gesetz und obersten Prinzip ausgeht«, besagt, »daß, so wie jede Wirkung notwendig eine Ursache haben, so auch jede Ursache notwendig eine Wirkung sein müsse«, dann ist dieser Formulierung ohne weiteres abzulesen, was Jacobi gleich im Anschluß vermerkt: der Umstand nämlich, daß allein unter den internen Bedingungen ihrer eigenen Logik betrachtet der Gesetzlichkeit kausaler Verknüpfung der »Begriff der Causalität selbst« tatsächlich »in Nichts aufgeht« (III, 413). Anstatt also mit einer Kette der Kausalität hätte man es unter diesen Umständen ausschließlich mit einer *Kette von Wirkungen* zu tun, deren Erklärung indes gleichzeitig den Rekurs auf die Bedingung einer Ursache verlangt, um sie *als* in einem Bedingungszusammenhang gegründete *Wirkungen* überhaupt verständlich machen zu können. Angesichts dieser im Licht reiner Verstandesbeleuchtung unabweisbaren Aporie, derzufolge die Ursache in der Wirkung unweigerlich verschwinden und doch zugleich als Voraussetzung der Wirkung beansprucht werden muß, wenn nicht auch noch die Wirkung selber verschwinden soll, hält Jacobi schließlich fest, daß »Ursache [...] als bloßer Verstandesbegriff, ein sinnloses, mit einem Widerspruch behaftetes Wort« ist. Daß das »Weltgesetz« der Kausalität als solches in sich widersprüchlich wäre, ist damit natürlich nicht gemeint. Gemeint ist vielmehr, daß das, was den Mechanismus zum Mechanismus und somit die Ursache zur *Ursache* macht, die im Zusammenhang kausaler Vermittlung wirkt und ihrerseits Wirkungen erfährt, nichts ist, was sich innerhalb des Mechanismus selber widerspruchsfrei aufklären ließe. Die Bedingungen seines eigenen Funktionierens liegen außerhalb dessen, was das Verstandesgesetz der Kausalität mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln gewährleisten kann: womit nur aus umgekehrter Perspek-

tive und gleichsam ex negativo die Voraussetzung in den Blick gerät, auf die Jacobi mit der »Grunderfahrung« ursächlichen Handelns zielt.

Ein zweiter Aspekt schließt sich daran unmittelbar an. Denn so wenig wie die These, daß sich eine ausschließlich verständige Rede von der Ursache per se in Widersprüchen verfangen muß, das Kausalgesetz selbst seiner Widersprüchlichkeit überführen will, so wenig soll ihm mit der Freilegung seiner Voraussetzung der Boden entzogen werden. Im Gegenteil: »wenn nur keinen Augenblick vergessen wird«, was jedem der Begriffe von Grund und Ursache »insbesondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem *möglichen* Begriffe macht«, dann ist ihre Vereinigung im Satz vom zureichenden Grunde, wie es ausdrücklich heißt, »nicht unzuläßig« (Spin 415). Zulässig also ist es, das rein rationale Begründungsprinzip der Abhängigkeit von Etwas auf den ursächlichen Handlungszusammenhang einer durch einen Täter bewirkten Tat zu beziehen und auf diese Weise, durch die Rückführung alles Bedingten auf eine Bedingung, einer rationalen Erklärung zugänglich zu machen, was sich *im Prinzip* einer solchen Erklärung entzieht. Daß diese Lizenz vor dem Hintergrund und demnach im Kontrast zur *Vermischung* von Grund und Ursache erteilt wird, ist im folgenden entscheidend. Entscheidend ist aber auch, *daß* sie an dieser Stelle erteilt und somit das Prozedere rationaler Weltverständigung als solches durchaus anerkannt und bekräftigt wird: von einer »Bekämpfung des Erkennens überhaupt« kann insofern offenkundig keine Rede sein. Wie Jacobi ohnehin weit weniger, als Hegel im Zuge seiner eigenen theologischen Interessen unterstellt, auf die Vergewisserung des »Absoluten« fixiert ist, um demgegenüber angesichts der Historiogenese der Rationalität sehr nüchtern zu bedenken zu geben, wie es um die übernatürliche Welt bestellt ist, in der man Ursachen noch nicht mit Gründen vereinigt, sondern gänzlich »unmittelbar« auf das »umgebende« und »durchdringende Unbeständige der Natur« bezieht – in der also der »Affe« in der Tat kein Affe, sondern Gott ist. Dementsprechend kehrt der Gedanke der Lizenz rationaler Erklärung später wieder: »Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen, zu bearbeiten genöthigt sind.« (Spin 424)

Mit der »Unendlichkeit der Vermittelungen« eröffnet sich zugleich der dritte Aspekt, der, wie es früher schon hieß, in den »Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntnis mit ihrer unendlichen Fülle und unendlichen Leerheit« führt. In der *Beilage VII* wird dieser Aspekt unter dem Titel der »progressiven Verknüpfung« gefaßt und vor Augen gerückt wird damit, daß man weder die den »Bedürfnissen« praktischer Weltorientierung entspringende Genesis noch das darauf bezogene Recht rationaler Erklärung, in der Vereinigung von Ursachen und Gründen die finalursächliche Welt handelnder Geister zu einem kausalgesetzlich wirkenden *Naturzusammenhang* zu entzaubern, vermerken kann, ohne nicht zugleich zu vermerken, daß das Prozedere dieser Erklärung seiner eigenen Logik gemäß kein Halten kennt. Der Satz, »daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse«, impliziert demnach eo ipso seine progressive und als solche unabschließbare Anwendung auf das, was je schon im Zuge seiner Anwendung erklärt worden ist: die Bedingung eines Bedingten wird ihrerseits zu etwas, nach dessen Bedingung zu fragen ist, wenn es begriffen werden soll – und »so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette *bedingter Bedingungen*« (Spin 425). Das »Geschäfte überhaupt« also der instrumentellen Vernunft »ist progreßive Verknüpfung; und ihr *speculatives* Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des *Identischen*; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progreßionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff« (Spin 421). Daß hier die konstruktive Grund-»Operation« allen Verstehens, die im Zuge des »Setzens« und »Wiederaufhebens« von Unterschieden vorgenommene und im Zusammenhang des Urteilens und Schließens »in steigenden Verhältnissen« zum Ausdruck gebrachte Identifizierung der Dinge wiederkehrt, ist deutlich. Zu berücksichtigen bleibt, was angesichts der von Hegel in nuce vorgeführten idealistischen Aufblendung der Kantischen Kausalitätskategorie auf die Überlegungen der *Beilage VII* um so wichtiger ist: wie *genau* Jacobi tatsächlich formuliert, wenn es von diesem progressiven Verknüpfungsprozedere der instrumentellen Vernunft heißt, daß sie »immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen« kann (Spin 419). Festgehalten wird da nämlich, daß sie dergestalt »das *in seiner Art* Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt« (Spin 421).

Genau besehen verhält es sich demnach so, daß die »Kette bedingter Bedingungen«, mit der der Verstand die finalursächliche Welt des Handelns in ihren »unendlichen Verschiedenheiten der Qualität« zu einem kausalgesetzlich wirkenden Naturzusammenhang einer »Unendlichkeit von Vermittelungen« verkettet, ein »*in seiner Art Unbedingtes*« nicht nur nicht ausschließt, sondern im Gegenteil in sich beschließt und allererst damit ihre progressive Konstruktion »wirklich« ermöglicht. Denn verhielte es sich anders, wäre also nicht jede Bedingung »auf ihre Art« ein Unbedingtes, dann könnte sie die *Bedingung* eines Bedingten auch nicht sein, sondern wäre selbst stets schon nur ein Bedingtes. Mit anderen Worten: sie wäre keine Ursache, sondern ausschließlich Wirkung. Damit ist klar, daß sich hier das eingangs erörterte Problem wieder meldet, ein Problem, das eine mechanische, aber nicht »bloß mechanische« Erklärung der Welt in dem Maße abfängt, wie sie unter der impliziten Voraussetzung einer Ursache operiert, der sie kraft ihrer Vereinigung mit dem Grund zwar die Züge des unvermittelten Anfangs finalursächlichen Handelns nimmt, der sie aber dergestalt zugleich abgewinnt, was die Ursache zur Ursache, nämlich im kausalgesetzlichen Konnex des Mechanismus zur *wirkenden Ursache* macht. Die Bedingung, die »auf ihre Art« je ein »Unbedingtes« ist, ist in diesem Sinne mithin als die entzauberte Version der causa finalis zu verstehen, mit der sich das absichtsvolle und als solches auf die Natur »unmittelbar« projizierte Handeln in das Vermögen eines ursächlichen Wirkens verwandelt, das den Mechanismus kausalgesetzlicher Bestimmung in seinem

Inneren allererst an- und umtreibt. So besehen liegt dann aber auch auf der Hand, daß die Vereinigung von Grund und Ursache in der *Beilage VII* die entscheidende *begriffliche* Fassung dafür darstellt, daß das unter den rationalen Verhältnissen der Entzauberung entworfene Naturkonzept Jacobis die Differenz zwischen Mechanismus und Teleologie in sich »lebendig« absorbiert.[57]

Was als seine interne Bedingung für das Funktionieren des Mechanismus sorgt, sorgt allerdings im selben Moment auch dafür, daß, wie es dann in den *Göttlichen Dingen* heißt, »die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur lauter Anfang und Ende ohne Anfang und Ende, in diesem Sinne also offenbar ein *negatives* Unendliches ist« (III, 402). Das »in seiner Art Unbedingte« fängt somit zwar an, aber es fängt nicht »wirklich« an, indem die von ihm bewirkte Veränderung ihrerseits stets schon unter Bedingungen bedingter Veränderung erfolgt. Festzuhalten im Blick auf das konstruktive Prozedere des Verstandes ist also der entscheidende Umstand, daß die Logik progressiver Verknüpfung, *indem* sie allenthalben bedingte und insofern endliche Verhältnisse als je begriffene hinterläßt, im selben Moment in die »Fülle und Leere« der Unendlichkeit ausgreift. Insofern richtet sich Jacobis »Polemik« tatsächlich nicht gegen ein Erkennen, das lediglich Endliches erkennen kann, um schließlich, anstatt auf das »Unendliche, Wahre, Gott«, auf nichts weiter als die »Materie« als »Aggregat des äußerlichen Endlichen« zu stoßen. Seine Überlegungen gelten vielmehr der Eigendynamik eines Erkennens, das *Endliches* in der »Kette bedingter Bedingungen« nicht ohne das negative *Komplement des Unendlichen* konstruieren kann: das kausal vermittelte *Endliche* ist trotz seines jeweiligen Anfangs und Endes eo ipso das *Endlose*, ein Endloses in Raum und Zeit deshalb, weil ihm derjenige finalursächlich ins

[57] Nicht anders als bei Hegel und der späten These von Jacobis Cartesianismus in den *Münchener Vorlesungen* entsprechend, heißt es demgegenüber im deutlichen Rekurs auf die *Beilage VII* in Schellings *Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie* von 1802, daß »diejenige Erkenntnißart, welche überhaupt auf dem Gesetz des Mechanismus beruht«, die »in allen Theilen der *sogenannten Physik* [...] herrschende ist« (SW IV, S. 342, Herv. v. Verf.). Woraus folgt, daß diese »ganze Erkenntnißart [...] falsch« ist, »dem Princip nach, und eine ewige und unveränderliche Quelle des Irrthums« (ibid., S. 343). Und »wenn jemand unsere Wissenschaften als ein Spiel der zur Form und zum System sich organisirenden Unwissenheit charakterisiert hat [Jacobi im *Brief an Fichte*, III, 29], so zeigt dieß zwar auf der einen Seite das Fixe der Vorstellung, daß allen Wissenschaften nur diese Eine Erkenntnißart möglich sey, auf der andern aber enthält es insofern die größte Wahrheit, als jenes Schließen von der Ursache auf die Wirkung in der That nichts anderes als ein förmliches sich selbst aussprechendes Nichtswissen ist. Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche« (ibid., S. 343). Nicht weniger bezeichnend als diese physikalische Lesart des Mechanismus ist dann aber auch Schellings alternative Aussicht auf eine »absolute Erkenntnißart«, die Maß nimmt an der Demonstration »geometrische[r] Evidenz« (ibid., S. 345), an Spinozas *Ethik* also – womit die identitätsphilosophische Vermischung von Grund und Ursache vorprogrammiert ist.

Werk gesetzte »wirkliche Anfang« fehlt, der sein Ende vorsätzlich vorwegnimmt. Unter diesen zu Ende gedachten und eben deshalb in ihrer Unendlichkeit bedachten Umständen »löset sich« das »Gesetz der Causalität« konsequenterweise »in dem Satz auf: *Nichts ist unbedingt; es giebt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es giebt kein Anhebendes, absolut Beginnendes*« (III, 413). In der *Beilage VII* formuliert Jacobi denselben Sachverhalt so: »Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nehmlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen *wirklichen* Anfang, nie ein *reelles* Prinzip irgend eines *objectiven* Daseyns.« (Spin 421f.)

Im Blick auf den nächsten Schritt kann man dieses Ergebnis auch so formulieren: indem sich zeigt, daß der Verstand der berufene Konstrukteur einer unendlichen Endlichkeit, einer endlos vermittelten Endlichkeit sukzessiver und folglich zeitlicher Veränderungen ist, zeigt sich zugleich, daß *er kein Metaphysiker* ist. Ohne daß er je an ein Ende käme, hat er mit der Erforschung der Natur alle Hände voll zu tun: die Frage danach, was denn die Bedingung der Möglichkeit der Natur selber sein könnte, fällt nicht in sein Fach, so wenig, wie etwas Bedingtes, nur weil es bedingt ist, den Gedanken an ein Unbedingtes nahelegt.

*

»Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas *unvernünftiges* unternimmt. Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen?« Eine »etwas sonderbar klingende Frage«, mit der sich im Gang der *Beilage VII* genau an dieser Stelle der Vollzug des Sprungs anbahnt, und demnach ohne Zweifel auch eine ganz entscheidende Frage. Das ist das eine. Das andere ist, daß sie sich auf das zuletzt analysierte Vermittlungsgeschäft »progressiver Verknüpfung« offenkundig nicht beziehen kann. Denn wieso sollte plötzlich genau das ebenso »unmöglich« wie – im Sinne der adjektiven Vernunft verstanden – »unvernünftig« sein, wovon sich gerade im Gegenteil herausgestellt hat, daß es im Zeichen der Vereinigung von Grund und Ursache im Rahmen der Möglichkeiten des Verstandes liegt, dem die Lizenz zu seinem »nicht unzulässigen« Verfahren deshalb ja auch ausdrücklich erteilt wird? Daß die adjektive Vernunft des Verstandes, mit dem »in seiner Art« Unbedingten operierend, ins endlos Unendliche der Endlichkeit ausgreift, ohne im Regreß der »Kette bedingter Bedingungen« je auf einen »wirklichen Anfang« zu stoßen: dies als solches kann folglich nicht dasjenige problematische Unternehmen sein, das die Frage nach seinem verantwortlichen Urheber provoziert und damit zum Sprung veranlaßt. Zu einer Übung also, die ihrerseits dann mit der Umkehrung der Besitzverhältnisse der Vernunft die genuine, *substantive Vernunft* und deren »ursprüngliche

Vorstellung« des *Unbedingten* explizit zum Vorschein bringen und in eins damit von der der adjektiven Vernunft zugehörigen »ursprünglichen Vorstellung« des *Bedingten* unterscheiden wird.[58]

Tatsächlich muß man, um an dieser Stelle weiterzukommen, einen Schritt zurückgehen. Denn dann sieht man, daß das Problem, mit dem man allererst an den buchstäblich ent–scheidenden Kern der Sache stößt, allerdings woanders liegt: nämlich im »künstlichen Mißverstand« eines Unternehmens, das es bei der »nicht unzulässigen« Vereinigung von Grund und Ursache nicht bewenden läßt, sondern sich außerdem auch noch »erlaubt«, ohne Rücksicht auf den »wesentlichen Unterschied« beider Begriffe »den einen für den andern zu setzen und anzuwenden« (Spin 416). Mit anderen Worten: das im weiteren ausschlaggebende Problem steckt – ratio sive causa – in der *Vermischung* von Grund und Ursache, im Zuge derer die adjektive Vernunft, deren konstruktives Vermittlungsprozedere für sich genommen völlig legitim ist, »ausser ihrem Berufe thätig ist« (Spin 419), wie Jacobi formuliert. Daß dem so ist, daß man es hier also mit einer unzulässigen Kompetenzüberschreitung der Logik rationaler Erklärung zu tun hat, zeigt sich nicht allein von vornherein in der *metaphysisch* orientierten Ambition des Unternehmens, das die endlos endliche »Kette bedingter Bedingungen« ihrerseits im Ganzen begründen und insofern nichts Geringeres als eine konstruktive Einsicht in »die Bedingung *der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt*« (Spin 419) selber gewinnen will. Daß es sich um den Übergriff auf ein Feld handelt, auf dem die Forschungslogik der adjektiven Vernunft genuinerweise nichts zu suchen hat, zeigt sich vielmehr vor allem dann, wenn man das desaströse Ergebnis ihrer Anstrengung ins Auge faßt. Wohl ist das Dasein einer »sukzessiven«, also zeitlich existierenden Welt erklärt. Aber in dem Maße, wie diese Erklärung, auf dem »künstlichen Mißverstand« der Vermischung von Grund und Ursache basierend, »glücklich heraus[bringt], daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn« (Spin 416): in dem Maße ist es in Wahrheit auch *als zeitliches Dasein* verschwunden.

Wie es überhaupt zu diesem »unmöglichen« Übergriff auf das Feld der Metaphysik kommt, auf das die Progressionen des Verstandes adjektiv »vernünftig« besehen nirgends führen, bleibt angesichts dieses Scheiterns, wie sich schon

[58] Aufgrund seiner These, daß Jacobis »bekannte[r] Nihilismus-Vorwurf gegen das rein rationale Verfahren endloser, leerlaufender Begründungssuche« gerichtet sei (*'Unendliche Annäherung'*, S. 172), wird die »ursprüngliche Vorstellung des Unbedingten« von Manfred Frank dann im Modus des »Gefühls« als die Weise verstanden, »wie Jacobi diesen Regreß zu stoppen gedenkt« (ibid., S. 687). Abgesehen davon aber, daß die Kritik eines *Systems* sich offenbar nicht auf die Problematik eines endlosen Regresses beziehen kann, und dies um so weniger, als Frank selbst zeigt, inwiefern Jacobis (vermeintliches) Problem gerade zur Ausbildung einer *systematischen Grundsatzphilosophie* geführt hat, scheint das Argument eines ›Regreß-Stops‹ in der *Beilage VII* wohl eher Kantischen Zusammenhängen entnommen.

angekündigt hat, mit Jacobi zu fragen. Vorderhand jedoch ist offenkundig, daß man sich hier gleichsam von rückwärts herkommend wieder an dem Punkt angelangt sieht, an dem es den durch Spinozas Metaphysik paradigmatisch vorgeführten Zeitverlust zu konstatieren galt und von dem ausgehend an der Verständigung über den »wesentlichen Unterschied« zwischen Grund und Ursache alles gelegen war. Und insofern erübrigt es sich auch, die Analyse der »ewigen Zeit« hier noch einmal en detail zu rekapitulieren. Was aber inzwischen um so besser zu erkennen ist, ist der Zusammenhang, der zwischen dieser Analyse einerseits und der These der »künstlichen« Vermischung von Grund und Ursache andererseits besteht. Denn wenn man diese Vermischung als ein Metaphysikum verstehen muß, mit der sich die Logik kausaler Erklärung ihrerseits verabsolutiert, den indefiniten Regreß ins Endlose einer »Unendlichkeit von Vermittlungen« also dem auf den modernen Stand gebrachten »uralten« a nihilo nihil fit gemäß in den *vollständigen Vermittlungszusammenhang* eines *wirklich Unendlichen* aufhebt, dann muß man sie in der Tat als genau das verstehen, was mit der *causa immanens* selbst zusammenfällt.

Der »Widerspruch« mithin, der im »ungereimten Begriff« einer »ewigen Zeit«, in dem »ewigen, in sich selbst kreisenden Fluß« eines anfangs- und endlosen Werdens zum Austrag kommt, in dem die Dinge »entstehen können, ohne daß sie entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern«: dieser Widerspruch steckt ursprünglich bereits im Konzept der göttlichen Substanz selbst, das zwei disparate Aspekte miteinander vermischt. Den Aspekt der Immanenz zum einen, der seiner Struktur nach nicht anders als die Figur des Dreiecks auf der allein logisch differenzierten und insofern schlechthin zeitlosen Einheit im Abhängigkeitsverhältnis von *Grund und Folge* basiert. Im Hinblick auf diesen Aspekt, dem die allenthalben gebrauchte Rede des *notwendigen* »sequi« in der *Ethik* entspricht[59], vergegenwärtigt Jacobi im Eröffnungstext der *Beilage VII* seinen früheren, mit der Formulierung vom »Seyn in allem Daseyn« unmittelbar zusammenhängenden Satz, wonach »die *Einheit* dieses Gottes [...] auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden« beruht und »folglich eine Art der Mehrheit nicht aus[schließt]« (Spin 398).[60] Daß die binnendifferenzierte Einheit des Grundes die maßgebliche

[59] Ganz prominent ist hier natürlich der Lehrsatz 16 im ersten Buch: »Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.«

[60] In seinen »Erinnerungen an Herrn Jacobi« hatte Mendelssohn diesem Passus zunächst die These abgezogen, daß »das Unendliche [...], oder das Principium der Wirklichkeit [...] nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller [...] Einzelnheiten« beruht, um daraus dann auf einen »Gedanken« zu schließen, der dieses »Kollektivum« bildet, woraus schließlich folgt: »Wenn also dieses *Pan*, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.« (Spin 92ff.) Um so schärfer hebt Jacobi in seiner ursprünglich als Antwort auf Mendelssohn formulierten Darstellung der *Ethik* die logische Struktur des Grundes heraus: »Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach,

Struktur für den spezifischen Gedanken der Immanenz darstellt, kann man sich indes, wie im Gespräch mit Lessing, genauso auch umgekehrt verdeutlichen: »Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Daseyn.« (Spin 31) Hätte sie nämlich ein solches »eigenes« Dasein, eine »eigene, besondre, individuelle Wirklichkeit« (ibid.), dann, so kann man die unterdessen angestellten Überlegungen nun ohne weitere Mühe wenden, wäre sie allerdings etwas anderes als die immanente Einheit des Grundes. Sie wäre das principium generationis der *Ursache* und folglich der »sich selbst offenbare« Akteur eines finalursächlichen, vorsätzlich ins Werk gesetzten Handelns, der in dem Maße »für sich« ist, wie »durch« ihn eine von ihm selbst in der realen Differenz der Zeit unterschiedene Tat geschieht, wie er der »wirkliche Anfang« realer, zeitlicher Veränderungen ist.[61]

Eben das aber führt prompt auf den zweiten Aspekt: auf den Aspekt des *Handelns* nämlich, den Spinoza der göttlichen Substanz mit der nicht weniger nachdrücklich gebrauchten Rede eines *freien* »agere« gleichfalls zuspricht. Indem sie handelt, ist sie *causa* und nicht Grund, der selbstredend nichts zu handeln, aus dem vielmehr alles mit logischer Notwendigkeit nur zu folgen hat. Und insofern ist auch klar, warum es über die rein rationale Struktur des Grund-Folge-Verhältnisses hinaus des Aspekts einer handelnden causa überhaupt bedarf, indem offenkundig allein sie der *Logik* des Gedankens seine *ontologisch* intendierte Dimension verschaffen und über die essentielle Welt der Wesen hinaus den Phänomenbefund der »actu« existierenden Welt des Entstehens und Vergehens zum Thema einer metaphysischen und darin gleichermaßen ethisch geführten Reflexion werden lassen kann. Die Ursache ist unverzichtbar – aber gleichzeitig liegt ebenfalls am Tage, inwiefern ihr, wie es in der *Beilage VII* heißt, im Zuge der Vermischung mit der Logik des Grundes ihr »Eigentümliches« im selben Moment auch wieder entzogen und »in der Spekulation zu einem bloß logischen Wesen« gemacht wird. Denn in Gestalt der causa immanens, zu der sie damit wird, verwandelt sich die reale Differenz zwischen Ursache und Wirkung eo ipso in die Binnendifferenz einer Onto-Logik zurück, innerhalb derer es nicht nur kein »Fürsichsein« gibt, das einen »wirklichen Anfang« vorsätzlich erhandeln könnte, innerhalb derer es vielmehr dementsprechend auch kein real entstehendes *Anderssein*, sondern nur den Wechsel von Veränderungen gibt, die als immanente Modifikationen der göttlichen Substanz, als eine Veränderung, die sie »ewig nur [...] mit sich selbst« macht (III, 393), in einer »ewigen Zeit« und eben deshalb nicht wirklich geschehen. Der »allein seyende Gott«, so formuliert Jacobi diesen Gedanken später in den *Göttlichen Dingen* und damit unterdessen auch an die Adresse Schellings gerichtet, »der erworben würde durch die Vertilgung des Zeitlichen, das ist, alles endlichen Daseyns und Wirkens; der erblickt würde allein mittelst eines absoluten Hinwegsehens von dem *Gesetze der Erzeugung*: dieser Gott, da er keine Natur, keine Welt außer sich, überall nichts *wahrhaft* hervorbrächte, überhaupt und durchaus nicht *Ursache* wäre, sondern nur ein unendlicher *Grund* und *Abgrund* (Totalität, All-Eines) – dieser Gott könnte dann, wenn er gleichwohl ein thätiges Wesen seyn sollte, nichts anders thun, als eine leere Zeit, d.i. einen blosen durchaus unfruchtbaren Wechsel, in sich erschaffen; welches Erschaffen sich dann darstellte als ein Erschaffen – nicht *aus* Nichts, sondern *des* Nichts« (III, 407f.).[62]

Ein »Grund«, der gleichwohl ein »tätiges Wesen« sein soll: nicht von ungefähr kommt der vermischte Zusammenhang beider Aspekte, der über die Logik des Grundes herbeigeführte Aspekt der Immanenz und der über das Spezifikum der

ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können.« (Spin 173) Strukturanalog verhält es sich, so Jacobi zur Erläuterung dieses Sachverhalts in einer Anmerkung dazu, mit Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik Kants: auch hier setzen Räume und Zeiten nicht den Raum und die Zeit zusammen, sondern sind ihrerseits »Einschränkungen« von Raum und Zeit (Spin 173f., Anm.). Daß man hier wie überall bei Jacobi das Bestreben einer adäquaten Explikation einer Theorie und ihre auf dieser Basis allererst mögliche triftige Beurteilung auseinanderhalten muß, versteht sich.

61 Vgl. dazu die spätere, im Rekurs auf die *Spinozabriefe* festgehaltene Notiz Jacobis in der Kladde VII, Einlage A, S. 1: »Sp[inoza] sagt ausdrücklich, Gott sey zwar ein Einziger, aber im Grunde nicht Einer.«

62 Daß die idealistische Verwandlung der Substanz ins Subjekt in der Tat nur ein »verklärter Spinozismus« ist, der an der Struktur der Sache selbst nichts ändert, vermerkt Jacobi bereits früher gegenüber Schellings Naturphilosophie, die sich zweifellos von allem »Mechanismus« absetzen will und damit in Wahrheit den seinerseits dynamischen Naturalismus Spinozas reproduziert: »Wie die selbstständige Natur, die nur ein Werden eines Werdens, aber deswegen in Wahrheit auch *kein* Werden; nur ein Thun eines Thuns, aber darum in Wahrheit auch nichts weniger als ein Thun ist, sich von Ewigkeit zu Ewigkeit in ein Werden setze, dem der Philosoph nachzusetzen hat; und in einem Thun verharre, welches der Philosoph nach zu thun wissen muß; findet sich in Schellings erstem Entwurf zu einer Philosophie der Natur, und der darauf gefolgten Einleitung zu demselben ausführlicher und deutlicher schon dargelegt und entwickelt.[...] Ihr Wesen ist daher Identität und Indifferenz des Könnens und Nichtkönnens: *reine*, durchaus gleichgültige *Geschäftigkeit*. Sie will weder Gestalt noch Ungestalt, sondern absolut ein *Weder das Eine noch das Andre*; sie will absolut das, was nie werden kann, damit ein ewiges Werden und *nur* dieses sey. Ein hermaphroditischer ewiger Beischlaf ohne Erzeugung ist ihr wahrhaftes Leben und Weben. Sie dualisirt sich, in so fern sie sich dualisirt, einzig und allein, um diesen Zustand eines simulirenden Erzeugens hervorzubringen. [...] Alle sogenannten Produkte der Natur sind daher nur *Scheinprodukte*, lauter mißlungene Versuche eines unzulässigen Sprunges aus dem Flüssigen der Produktivität in das Feste des Produkts; eines Sprunges, der nothwendig immer zu kurz gerathen und daher zurück gethan werden muß. Die Natur selbst springt weder vorwärts noch rückwärts, sondern bleibt in der absoluten Mitte des Vorwärts und Rückwärts ewig gleichsam auf dem Sprunge stehen.« (Zweiter Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 249ff.)
Bemerkenswert ist, daß Schelling in seinem *Denkmal auf Jacobi* der Problemlage ausgerechnet durch die These zu entkommen sucht, »daß das Absolute *sowohl* Grund *als* Ursache sey, und als beides gedacht werden müsse« (SW VIII, S. 591) – denn gerade von dieser Vermischung redet ja Jacobi die ganze Zeit.

Ursache eingebrachte Aspekt des freien Handelns, in der Rede Spinozas von einem göttlichen Handeln zum Ausdruck, dem die Züge der – unvordenklichen – causa finalis ausdrücklich genommen und durch den Grundzug der *potentia* ersetzt sind. Einer Potenz, die in dem Maße »causa libera« ist, wie sie allein nach der *notwendigen Gesetzmäßigkeit ihrer eigenen Natur* handelt, was dann wiederum nichts anderes heißt, als daß alles aus ihr mit Notwendigkeit *folgt*.[63] Einer Potenz zugleich, die in dieser Vermischung des Handelns und Begründens aber auch zur Potenz einer »causa efficiens«[64] wird. Was also Spinoza, wenn er unter der fraglos vorausgesetzten Vermischung – nicht Identifizierung – von ratio sive causa und sequi sive agere operiert, Handeln nennt, ist recht besehen nichts anderes als eine mit innerer Gesetzmäßigkeit *notwendig wirkende Wirkmächtigkeit*, eine »ursprünglich *blos unbestimmte Thätigkeit an sich*, Actuosität oder Agilität« (II, 320)[65], die die Logik des Grundes für sich allein genommen allerdings nicht freisetzen könnte. Genausowenig wie den unter dem Attribut der Ausdehnung »folgenden« infiniten Modus von Ruhe und Bewegung, den Jacobi als die »ewige unendliche Actuosität der Materie« (Spin 408) nicht umsonst mit besonderer Aufmerksamkeit bedenkt. Denn indem er sich seinerseits zum wirklich Unendlichen der existierenden »Ordnung der ganzen Natur« modifiziert, befaßt er den mechanischen Kausalzusammenhang eines infiniten Werdens unter sich, in dem jede einzelne Ursache – nicht »bloß mechanisch«, aber auch nicht finalursächlich – in ihrem conatus zum ihrerseits wirkmächtigen Ausdruck der göttlichen Potenz wird; und der zugleich, da die »Bewegung nie angefangen« hat und folglich »auch die *einzelnen Dinge* keinen Anfang genommen haben« können (Spin 409), in die Immanenz eines »von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst kreisenden Wesen[s]« aufgehoben ist, das »durch die Nothwendigkeit seiner Natur allein« Unendliches »hier entstehen dort vergehen läßt, ohne daß irgend wo oder wann ein wesenhaftes Entstehen oder Vergehen statt finde« (II, 118f.).

[63] Vgl. dazu insgesamt den Lehrsatz 17 im ersten Buch der *Ethik*, der im Verlauf seiner Demonstratio die Vermischung von sequi und agere auf allerengstem Raum vorführt, um daraus im Folgesatz die Bestimmung der »causa libera« zu gewinnen, die sich ihrerseits im scholium dann als eine »potentia« darstellt, zu der »weder Verstand noch Wille gehört«. Was wiederum bedeutet, »daß aus der höchsten Macht Gottes oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise, das heißt, Alles notwendig geflossen ist oder immer nach derselben Notwendigkeit folgt, auf dieselbe Art, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind«.

[64] *Ethik* I, prop. 16, coroll. 1.

[65] Es ist wohl bezeichnend, daß Fichte 1805/06, in seiner späteren Auseinandersetzung mit Jacobis Brief und seinen Beilagen (in: Streitsachen 2.1, S. 44ff.), gerade auf diese, von Jacobi gleichermaßen kritisch gegen das Prinzip der Wissenschaftslehre gerichtete Diagnose einer »unbestimmte[n] Aktuosität und Agilität *an sich*« zurückkommt. Offenbar hat die Kritik ihr Ziel nicht verfehlt, denn davon gilt es nun in erneuter Anstrengung einen Begriff der Freiheit abzuheben, der jedoch wiederum nicht »in die Zeitform« fallen darf.

Im Rückblick seiner späten *Einleitung* bestätigt Jacobi den Befund der *Beilage VII* in nuce. Damit zeigt sich aber auch um so drastischer, daß Hegels Fixierung auf die Bestimmungen von Vermittlung und Unmittelbarkeit die hier formulierte Problemlage tatsächlich unterbietet. Denn wenn man den entscheidenden Punkt der Vermischung von Grund und Ursache aus Jacobis »Polemik« gegen das Erkennen ausblendet, dann kommen nicht allein seine eigenen auf den Zusammenhang von *Freiheit und Zeit* gerichteten Intentionen nicht mehr ins Bild, die sich insofern dann natürlich auch nicht mit der Figur einer vermittelten Unmittelbarkeit einholen lassen. Aus dem Blick gerät vielmehr überdies eine Analyse Spinozas, die eine wesentlich komplexere Rekonstruktion der *Ethik* liefert als die, die Hegel dann seinerseits unter dem Stichwort des Spinozismus diskutiert. Daß Jacobi, anders als Hegel, mit dem »Seyn in allem Daseyn« keineswegs Parmenides ins moderne »Abendland« gekommen, sondern mit der Vermischung von Grund und Ursache die Vermischung von *Sein und Werden* und insofern, im Rekurs auf Platons *Theaitetos*, die Vermischung von Parmenides und Heraklit als den Kern der »All-Einheitslehre« darstellt, beleuchtet diese Differenz ganz plastisch, mit der auf den Auftakt der *Wissenschaft der Logik* unvermeidlich ein beträchtlicher Schatten fällt.[66] Mit anderen

[66] »Dieß erwägend«, so lautet dieser Passus in der späten *Einleitung*, »haben spätere Weise den homerischen und noch vorhomerischen Satz, den uralten, *daß alles nur Bewegung sey und anderes außer dem nichts*, umgekehrt, nun die gerade entgegengesetzte Behauptung aufstellend: Bewegung sey überall *in Wahrheit* nicht, sondern es sey in *Wahrheit* überall nur ein Unbewegliches, ein allein seyendes Eines. Wie also jene früheren Weisen ein ewiges Werden annehmen ohne Seyn, so nehmen diese späteren im Gegentheil an, ein ewiges Seyn ohne Werden; und wie dort die Rede sich verlor und die Lehre in sich verstummen mußte aus Mangel an Nennwörtern, so verliert sich hier wiederum die Rede aus Mangel an Zeitwörtern, von denen nur die gegenwärtige Zeit übrig bleibt, also in Wahrheit keine. Hier tritt nun erst die *eigentliche* All-Einheitslehre hervor und schlägt sich hülfreich ins Mittel. Mit dem Werden ohne Seyn vermählt sie das Seyn ohne Werden, und spricht: So ist es gar! – Siehe, es gehet und stehet!« (II, 69f.) Vgl. dazu auch in der späteren Anmerkung zur Werkausgabe der *Beilage VII*: »Ja es tritt die Doppelfrage an Spinoza nun erst recht hervor; ob er lehre: es gebe in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden; oder umgekehrt: es gebe in ihr nur ein Werden, aber kein Seyn? Auf die zweite Frage erhalten wir von ihm ein klares *Nein* zur Antwort; auf die erste aber nur ein Ja *mit* Nein, und Kraft dieses *Mit*, streitende Bestandtheile, die sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen.« (IV/2, 139, Anm.)
Zu dieser wesentlichen Differenz gehört die wesentlich andere Auffassung des »a nihilo nihil fit«. Während Jacobi im Rekurs auf diesen »Grundsatz« den Grundgedanken Spinozas formuliert, wonach »das Werden [...] eben so wenig geworden oder entstanden sein« könne, »als das *Sein* oder die Substanz«, um damit der Mischungslage von Sein und Werden Ausdruck zu geben, da verliert dieser Satz bei Hegel den Bezug auf das Werden überhaupt und bezeichnet *als solcher* die »abstrakte Identität« des »Pantheismus«, die ihrerseits dann im »Werden« der vermittelten Unmittelbarkeit überwunden werden soll (*Wissenschaft der Logik* I, Werke 5, S. 85; vgl. genauso *Enzyklopädie* I, Werke 8, § 88, S. 191f.).

Worten: die »starre Substanz«[67], von der Hegel mit Vorliebe spricht, um in dieser »starre[n] Bewegungslosigkeit«[68] den »Akosmismus«[69] zu entdecken, in dem der Modus nur die »schlechte Einzelheit«[70] ist, die als einfache Negation in der Substanz verschwindet, diese Starre entspricht weder der dynamischen Potenz der Substanz selbst noch berücksichtigt sie die mit der modalen Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz verbundene Existenz eines bewegt lebendigen Universums.[71] Was umgekehrt heißt, daß der Gedanke, wonach die »wahrhafte Einzelheit, Individualität« als die vermittelte »Rückkehr zum Allgemeinen«[72], die Überwindung der Starre also als die »Negation der Negation«[73] aufzufassen sei, an dem Problem gerade nichts ändert, das Jacobi seinerseits von Anfang an in der nicht starren, sondern tätigen Substanz als das Problem einer »ewigen Zeit«, in der das, was geschieht, nicht wirklich geschieht, diagnostiziert.[74]

*

[67] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, S. 166. Vgl. *Jacobi-Rezension*, Werke 4, S. 438.

[68] Werke 20, S. 167.

[69] Ibid., S. 163. Vgl. *Enzyklopädie* I, Werke 8, § 50, S. 133f.
Das Stichwort des »Akosmismus« soll Jacobis Verdikt des »Atheismus« gleichsam umkehren. Indes handelt es sich dabei, so Jacobis Kommentar dazu im späten Vorbericht zur Werkausgabe der *Spinozabriefe*, »im Grunde nur« um »ein Wortspiel« (IV/1, XXXV).
Daß Jacobi und Hegel in der Diagnose des »Akosmismus« übereinstimmen, ist demgegenüber die These von Valerio Verra (*F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Turin 1963, S. 111ff.). Die Tendenz der Annäherung beider – wenn auch mit dem Unterschied zwischen »geistreicher« Unmittelbarkeit und begrifflicher Vermittlung –, für die Hegels Heidelberger Rezension Pate steht, findet sich auch in Verras späterem Text über »Jacobis Kritik am deutschen Idealismus«, in: *Hegel-Studien* 5, 1969, S. 201-223.

[70] Werke 20, S. 170.

[71] Dem entspricht, daß die Thematisierung dieser aktuellen Existenz in Hegels Vorlesungen aus Buhle übernommen und mit den Worten eingeleitet wird: »Buhle legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter« (Werke 20, S. 184). Interessanterweise ist aber das Referat Buhles seinerseits bereits ein wörtliches Referat aus Jacobis *Spinozabriefen*, nämlich derjenigen Passagen, in denen Jacobi das zweite Buch der *Ethik* in Hinblick auf die Aspekte der »wirklich vorhandenen einzelnen Dinge« darstellt (vgl. Spin 196ff.).
Daß Hegels Darstellung die Thesen Spinozas selbst verkürzt, unterstreicht im übrigen auch Yovel: »Welche Schwierigkeiten Spinoza auch haben mag, seine Ansichten zu stützen, es besteht für ihn kein Zweifel, daß die Attribute reale Aspekte des Universums sind und daß endliche Dinge (das ist noch offensichtlicher) ihren eigenen Modus realer Existenz (*duratio*) und ihre eigene Form wirklicher Individualität (*conatus*) haben« (*Spinoza*, S. 318).

[72] Werke 20, S. 170.

[73] Ibid., S. 164.

[74] Mit seiner These, daß ein »System der Freiheit [...] als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen [...] eigentlich das Höchste [wäre]«, und dies um so mehr, als »der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden«, unterstreicht Schelling in seinen *Münchener Vorlesungen* das programmatische, bisher aber offenbar uneingelöst gebliebene Anliegen der idealistischen Philosophie (SW X, S. 36), um gerade vor diesem Hintergrund das System Hegels in zwei entscheidenden, miteinander zusammenhängenden Punkten zu kritisieren. Zum einen kann ein als Resultat gedachter Gott »nichts anfangen«; er ist nur »Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende hervorbringende Ursache«, und insofern ist er auch nicht Geist, sondern nur »substantieller Geist« (ibid., S. 155). Dies bedeutet zum andern, daß der Prozeß, der auf dieses Ende führt, entweder per se »kein wirkliches Geschehen« ist (ibid., S. 156), oder aber ein »ewiges, d.h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d.h. wirkliches, Geschehen« (ibid., S. 160).
Daß hier Motive Jacobis im Spiel sind, ist offenkundig. Tatsächlich handelt es sich um eben die Motive, die Jacobi seinerseits im Blick auf das fundamentale Problem der Zeit in den *Göttlichen Dingen* gegen Schellings Identitätsphilosophie und in der späten *Einleitung* dann auch gegen die *Freiheitsschrift* und deren, Spinoza vermeintlich »überwindenden«, Gedanken eines göttlichen, auf »Geist« und »Liebe« führenden Prozesses geltend gemacht hatte. Vgl. etwa zur *Freiheitsschrift*: »In dem Cirkel 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*.« (II, 91; II, 84-93) Insofern ist es immerhin merkwürdig, wenn Arthur O. Lovejoy seine These, daß die metaphysisch rationale Konstruktion einer »Kette der Wesen« durch das radikal bewußt gewordene Problem der Zeit schließlich obsolet wird, an Schellings *Freiheitsschrift*, den »frühen Äußerungen eines radikalen theologischen Evolutionismus«, festmacht und demgegenüber Jacobi als denjenigen präsentiert, der aus einer »dogmatisch[en]« Position heraus argumentiert (*Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* (1933), Frankfurt/M. 1985, S. 381ff.). Übersehen wird dabei, worauf Jacobis Kritik zielt und was Schelling selber später einsieht: daß ein solcher »Evolutionismus« das Problem der Zeit nicht löst, sondern seinerseits einer »ewigen Zeit« verfällt.

Aber wie kommt überhaupt und zumal immer wieder, wie man angesichts der idealistischen Entwürfe eines »Systems aus Einem Stück« unterdessen hinzufügen könnte, die Vernunft dazu, »etwas unmögliches, das ist, etwas *unvernünftiges*« zu unternehmen? »Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?« Die Pointe dieser Frage ent–springt einem Szenario, mit dem vorderhand jegliche metaphysische Option schlechthin erledigt scheint. Denn zum einen schließt die Diagnose, daß die adjektive Vernunft mit dem Ausgriff auf das Feld der Metaphysik »außer ihrem Berufe tätig« ist, auch das Scheitern desjenigen Versuchs ein, der anders als das Konzept der Immanenz den Schöpfungsakt eines der Welt transzendenten Gottes bemüht, um »die Bedingung der Möglichkeit des Daseins einer sukzessiven Welt« zu erklären. Daß er sich nur um so tiefer in die Probleme verstrickt, zeigt sich vollends im Resümee dieses Versuchs, wo Jacobi über die Kritik des Gedankens einer »Schöpfung von Ewigkeit« noch hinausgeht und das Operieren mit einem ursächlichen Anfang überhaupt seiner Unmöglichkeit überführt, da es »an allem Möglichen« fehlt, »woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn« (Spin 418). Sinnlose

Worte deshalb, weil sie von der Absurdität der Mühe zeugen, einen Anfang anzunehmen und doch zugleich hinter ihn kommen zu wollen. Dergleichen wie eine »Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, *womit sie eine Zeit anfängt*«, ist demnach »vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie« (ibid.). Daß hinsichtlich der Erklärbarkeit der zeitlich existierenden Welt nichts damit gewonnen ist, ob die Philosophen das Absolute für einen »*Grund*« oder aber für eine »*Ursache*« halten (III, 404), unterstreicht Jacobi in diesem Sinne auch in den *Göttlichen Dingen*: »zu ergründen vermögen« wir nämlich »weder das Eine noch das Andere: Das *Seyn des Werdens* oder *der Zeitlichkeit*, ist und bleibt dem menschlichen Verstande eben so unbegreiflich, als das *Werden des Werdens*, oder das *Entstehen* einer Zeitlichkeit« (III, 405).

Der Radikalität der Diagnose entspricht zum andern, daß das Szenario impliziterweise auch die Position Kants einschließt und damit eine Lösung verwirft, die im Rahmen einer kritischen Regulierung der metaphysischen Ambitionen deren Prämissen in Wahrheit teilt. Denn woran Kant Anstoß nimmt, wenn er das Unbedingte in eine regulative Idee verwandelt, ist der Anspruch, etwas erkennen zu wollen, was die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis übersteigt. Was er aber nicht bezweifelt, sondern selbstverständlich voraussetzt, ist der im »architektonischen Interesse« formulierte Gedanke, daß die Idee eines Unbedingten jedenfalls in dem Maße in Sicht gerät, wie es auf der Basis der kategorial bestimmten Verstandesoperationen um das Erfordernis der »*Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten«[75] geht. Daß es jedoch entscheidend darauf ankommt, bereits diese Voraussetzung selber in Frage zu stellen, ist demgegenüber das, was sich aus Jacobis Analyse ergibt. Angesichts eines Scheiterns, das im Vergleich zur Darstellung des metaphysischen »Kampfplatzes« bei Kant nicht von ungefähr potenziert antinomisch ausfällt, das Prozedere der Erklärung über sich selbst aufzuklären, heißt mithin hier, auf die interne Logik eines progressiven Vermittlungsverfahrens aufmerksam zu machen, dem sich nicht lediglich der objektive Zugriff auf die »Totalität der Bedingungen« entzieht, sondern das als solches auf eine derartige Totalität gar nicht führt.[76] Was aber der Logik der »Kette bedingter Bedingungen« nicht konstitutiv zugrundeliegt, das kann man in Gestalt einer regulativen Idee auch nicht retten. Und damit wäre in der Tat alle Metaphysik restlos am Ende, wenn nicht im selben Moment zum Vorschein käme, daß sich gerade mit der Einsicht in die Grenzen der Erklärung die entscheidende Frage allererst stellt: was es denn dann eigentlich ist, was die Erklärungsambitionen der adjektiven Vernunft über ihre Grenzen hinaustreibt.

[75] *KrV*, B 379.

[76] In diesem Punkt, wenn auch mit gänzlich anderen Konsequenzen, stimmt Jacobis Kant-Kritik mit der von Schopenhauer durchaus überein, der es »sehr keck« nennt, wie hier das »abstrakte Vernunftprinzip [...] mit seiner Forderung des Unbedingten« auftritt. Denn wenn die Vernunft »mit völliger Besonnenheit verfährt, muß sie selbst finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist«. Ein Unding im Geltungsbereich des Satzes vom zureichenden Grunde, demzufolge »man schlechterdings sich nichts objektiv vorstellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre« (»Kritik der Kantischen Philosophie«, *Welt als Wille und Vorstellung* I, Anhang, SW I, S. 649).

*

»*Hat der Mensch Vernunft*; oder *hat Vernunft den Menschen*?« Ist der Mensch nur ein animal rationale; oder ist er auch der freie Akteur finalursächlichen Handelns? Daß man Jacobis Frage nach der Vernunft auf den Fluchtpunkt einer »unphilosophischen« Handlungsmetaphysik beziehen muß, zeigt diese Reformulierung an. Vorderhand macht sie jedoch um so deutlicher, daß eine alternative Entscheidung darüber, entweder verständig oder vernünftig zu sein, mit der Umkehrung der Besitzverhältnisse der Vernunft keinesfalls gemeint ist. Denn eben das liefe auf nichts anderes als eine groteske Entstellung des »ganzen Menschen« (Spin 423) hinaus, der gerade jetzt in den Blick gerät, dessen rationale Fähigkeiten also nach wie vor nicht »wegzuwerfen«, sondern zu behalten sind. Ent-scheidend ist hier vielmehr der ausdrückliche Gewinn einer doppelten und je qualitativ zu verstehenden *Unterscheidung*: zwischen der adjektiven Vernunft als der »Seele« des animal rationale und der substantiven Vernunft als dem »Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist« (ibid.), einerseits, und zwischen den beiden auf diese Distinktion der Vernunft bezogenen »ursprünglichen Vorstellungen« des *Bedingten* und des *Unbedingten* andererseits, aus denen sich das »Bewußtsein« des ganzen Menschen »zusammensetzt«.

Ein zweiter Punkt geht damit einher. Denn so sehr es sich hier im Gang der Überlegungen ganz offenkundig um einen Neueinsatz handelt, der um so »sonderbarer« klingt, je signifikanter er sich von Kants Vernunftkritik distanziert, so wenig bringt er, indem er den nicht-linearen Zusammenhang »meines Spinoza und Antispinoza« auf abgründige Weise zugleich trennt und zusammenhält, etwas substantiell Neues ins Spiel. Ent-scheidend mit dem Gewinn der doppelten Unterscheidung verbunden ist im Gegenteil, lediglich das vollends zu Tage zu fördern, was auf der »Grunderfahrung« des Handelns basierend die substantive, wenngleich adjektiv übermächtigte Voraussetzung der »Metaphysik aus bloßer Logik« selber darstellt. Indem sie diesem Umstand Ausdruck verschafft, rückt die Umkehrung der im selben Moment explizit unterschiedenen Besitzverhältnisse der Vernunft somit auch deren *Ordnung* zurecht: dem Primat des »Geistes« vor der »Seele« entspricht derjenige Primat, demzufolge »die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in *dieser* nur gegeben werden kann«. Daß die »progressive Verknüpfung« bedingter Zusammenhänge logischerweise nirgends auf ein Unbedingtes führt, das in Gestalt der metaphysischen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhangs im Ganzen jedoch zugleich in Anspruch genommen wird: dieser merkwürdige Sachverhalt klärt sich allein im Zuge einer buchstäblich umgekehrten Perspektive. In diesem Sinne hält Jacobi schließlich fest, daß wir »das Unbedingte nicht erst zu

suchen« brauchen, sondern »von seinem Daseyn dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit« haben als »von unserem eigenen *bedingten* Daseyn« (Spin 423f.).

Daß man hier, wenn man diesen Passus »unmittelbar« aus dem Kontext der Problematik von Grund und Ursache herauslöst, an der Quelle der idealistischen Rezeption der *Beilage VII* steht, der die gleichermaßen faszinierte wie polemisch gebrochene Anverwandlung der »unmittelbaren Gewißheit« des Absoluten entspringt, ist förmlich mit Händen zu greifen. Um so mehr kommt es darauf an, sich über die Bestimmung einer Vernunft zu verständigen, deren Verhältnis zum Unbedingten Jacobis Überlegungen zufolge allerdings schlechthin konstitutiv ist. Denn wenn wir nur das wie immer perfektionierte »Werkzeug« des Verstandes zur Verfügung hätten, also nicht darüberhinaus auch und je schon im Besitze der Vernunft wären, dann gäbe es, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, die meta-physische Bezugnahme auf ein Unbedingtes überhaupt nicht und folglich auch diejenige Metaphysik nicht, die dem »künstlichen Mißverstand« ihrer Begründungsambitionen logisch erliegt.[77] Selbst ein »*Gerücht*« der Wahrheit wäre nicht »auf Erden«,

[77] Eben das erweist sich jetzt, nach der Umkehrung der Besitzverhältnisse der Vernunft, als das »ungereimte Unternehmen«, »Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut *Nothwendigen* eine Möglichkeit *erfinden*, und es *construiren* zu wollen, um es *begreifen* zu können« (Spin 424f.). Als dasjenige also, was genau die *vollständige Vermittlung* längstens darstellt, die Hegel als ein Defizit einklagen zu müssen glaubt und dabei außerdem glaubt, auf diese Weise einen »Übergang von der Substanz zum Subjekt« ins Werk setzen zu können.
Indes sind die Konsequenzen nicht weniger beträchtlich, die sich von hier aus auch hinsichtlich Schellings und seiner in den *Münchener Vorlesungen* zusammen mit seinem eigenen »positiven« Projekt formulierten Einschätzung Jacobis ergeben. Denn wenn man den von Jacobi von Anfang an diagnostizierten komplizierten Verhältnissen folgt, dann zeigt sich zum einen, daß die »Metaphysik aus bloßer Logik« offenkundig alles andere ist und sein kann als eine »rein rationale Philosophie«. Ihren »*negativen* Begriff des Unbedingten« (II, 416), wie es in Jacobis später *Einleitung* heißt, gewinnt sie vielmehr im Gegenteil allein in dem Maße, wie sie unter der *positiven* Voraussetzung der »ursprünglichen Vorstellung des Unbedingten« operiert, um sie jedoch im selben Moment den »Bedingungen« ihrer vermittelnden Konstruktion zu unterwerfen. Mit anderen Worten: die »Verwirrung des Positiven und Negativen«, von der der späte Schelling an die Adresse Spinozas und Hegels gerichtet spricht (SW XIII, S. 85), um ihr sein eigenes Unterfangen einer doppelten, negativen und positiven Philosophie entgegenzusetzen: diese Verwirrung ist aus der Perspektive Jacobis besehen gerade systematisch konstitutiv. Sie entspricht also der Vermischung von Grund und Ursache, mit der sich *»der Verstand über die Vernunft«* erhebt (III, 412). Dies bedeutet zum andern, daß Jacobi im Vollzug des Sprungs vor »dem reinen Rationalismus« auch keineswegs »recht eigentlich die Waffen« streckt, um lediglich »im Gefühl«, »aber vergebens«, über ihn hinauszustreben (SW X, S. 168). Ent-scheidend ist vielmehr, daß der Widerspruch des Sprungs, indem er die positiven Voraussetzungen des »Rationalismus« selbst explizit zu Tage fördert (und ohne solche heimlich wirksamen Voraussetzungen eben auch gar keine »elastische Stelle« für den Akt des Absprungs fände), die »Allein-Philosophie« nicht einfach unangetastet hinter sich läßt, sondern im Kern *destruiert*. Das doppelbödige Entweder-Oder ist mithin nicht nur nicht plan, so wenig wie es die Alternative zwischen »Wissen und Glauben«

wenn nicht die Vernunft, wie sie in der *Weissagung Lichtenbergs* von sich selbst sagt, »ein Wesen der *Wahrheit*, ihre unmittelbare Stimme« selber wäre (III, 224). Was hat es auf sich mit dieser Vernunft, die damit das Ansinnen, sie »zu Verstande« zu bringen, »entrüstet« (III, 222) zurückweist?

Das Nachgraben nach der »Wurzel der Wörter« bahnt auch hier die richtige Spur, auf der drei Schritte zu tun sind. »Von Vernunft ist die Wurzel, *Vernehmen*.« (III, 19) »Vernehmen« aber, so heißt es im *Brief an Fichte* weiter, »setzt ein Vernehmbares; Vernunft das *Wahre* zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding.« (III, 32) Eine »Stimme« der Wahrheit ist die Vernunft also nur, weil sie zugleich *ganz Ohr* ist, ein »Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen« (II, 9). Auf die Parallele der sinnlichen und dementsprechend an körperliche Organe gebundenen Wahrnehmung zielt diese Metaphorik des Hörens ganz bewußt und insofern zielt sie auch ganz bewußt auf die Aktivität eines Hinhörens, die ohne ein dafür geeignetes Organ der *Rezeption* nicht möglich wäre. Ein wesentlicher Punkt: denn daß die Vernunft ein rezipierendes Vernehmen ist, rückt ihre Differenz zum konstruktiven Prozedere des Verstandes mit aller Plastizität ins Bild; eine Differenz, mit der zugleich nichts anderes als der von Jacobi von Anfang an ausgezeichnete Modus des *Findens* zum Ausdruck kommt, auf den sich der rationale Modus der »ungemessenen Erklärungssucht« keinen Reim machen kann und ihn deshalb seinem eigenen Reim konstruktiven Begreifens unterwirft. Im Gefälle dieser Differenz ist dann aber auch ohne weiteres ersichtlich, was mit dem vernünftigen »Vermögen der Voraussetzung des Wahren« tatsächlich gemeint ist, von dem Jacobi nicht nur im *Brief an Fichte*, sondern überall spricht. Nämlich das Gegenteil zum Konzept Kants, das Gegenteil zu einer Vernunft also, die kraft ihrer »zu Verstande« gebrachten Kompetenz die »Idee« eines Unbedingten zur Vollendung der Reihe der Bedingungen zunächst »schafft«, um die Realität ihres eigenen Denkentwurfs anschließend praktisch postulatorisch zu setzen. Daß diese Akte ihrerseits Konstruktionsakte dessen sind, worauf sie aus eigener Macht ursprünglich gar nicht gekommen wären, macht Jacobi demgegenüber im Zuge seiner völlig anders orientierten *Logik des Findens* geltend: in Gestalt einer Vernunft mithin, deren »Vermögen der Voraussetzung« gerade nicht in der Setzung des Wahren, sondern im Vermögen des Auffindens eines vorausgesetzten »Vernehmbaren« besteht, womit sich dann auch im selben Moment die postulatorische Vergewisse-

bezeichnet: die Entscheidung für das »Oder« hebt genau besehen das »Entweder« auf. Damit hebt sie aber auch der Sache nach das scheinbar plausible Motiv einer »positiven Philosophie« auf, ihrerseits nun endlich das *»wirklich* anzugreifen«, dem Jacobi nur *»gänzlich* das Feld« geräumt habe (ibid., S. 167), während das Motiv, das bleibt, von Beginn an dasselbe ist: eine »Wissenschaft« vom »Absoluten«. Vgl. dazu Walter Jaeschke, »Zwischen Wissen und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge«, in: K. Hammacher (Hg.), *Fichte und Jacobi*, Fichte-Studien 14, 1998, S. 139-152.

rung seiner Realität erübrigt. »Wenn die Voraussetzung des Absoluten«, so heißt es in den *Göttlichen Dingen*, »nur eine Nothlüge der Vernunft ist, womit sie sich selbst hintergeht; so ist sie *eine Lügnerin von Anfang*: denn sie beginnt mit dieser Voraussetzung, *ja sie ist ganz und gar mit ihr Eines und dasselbe*. Ist die Vernunft aber 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.« (III, 440f.) Daß von der der Vernunft präsenten Gewißheit des Unbedingten dessen »Dasein« nicht zu trennen ist, wird auch in der *Beilage VII* an späterer Stelle, die Vermittlungsleistungen der adjektiven Vernunft konterkarierend, ausdrücklich bekräftigt: Da »alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des *natürlich vermittelten* liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andre Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nehmlich, *als Thatsache – Es ist!*« (Spin 426f.)

Das Faszinosum einer unmittelbaren Vergewisserung des Seins: je offensichtlicher Jacobi hier den Schlüssel zur idealistischen Überbietung Kants deponiert zu haben scheint, um so rascher gilt es den zweiten Schritt zu tun, der das »Vermögen der Voraussetzung des Wahren« nur von einer anderen Seite her beleuchtet. Festzuhalten ist nämlich nicht allein die Differenz zur Konstruktivität des Verstandes. Fundamental für Jacobis Bestimmung der Vernunft, die alles andere als vereinigend auf dem »Urgegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen« beruht (III, 394f.), ist vielmehr auch die Differenz des »Übernatürlichen« selbst, die zwischen dem Vernehmen und dem Vernehmbaren, zwischen der Vernunft selbst und dem Wahren besteht. Eine Unmittelbarkeit also, die diese mit dem Vernehmen *vorausgesetzte Differenz der Andersheit* einzieht, wird hier prinzipiell nicht gedacht.[78] Im größten Kontrast zur idealistischen Ver-Wendung Jacobis, die im Unmittelbarkeitsmodus der intellektuellen Anschauung allerdings das Absolute mit seiner Vergewisserung zusammenfallen sieht und aus dieser Sicht eine Spinozas »amor Dei intellectualis« anverwandelte »reine Vernunft« aus der Taufe hebt[79], die, wie Jacobi im *Brief an Fichte* schreibt, ein »Vernehmen« ist, »das *nur* sich selbst vernimmt. Oder: die reine Vernunft vernimmt nur sich« (III, 19f.). Was sie da zu hören bekommt, ist folglich nicht mehr das »Wahre«, »was *vor* und *außer* dem Wissen ist; was dem Wissen, und dem *Vermögen* des Wissens, *der Vernunft*, erst einen Werth giebt« (III, 32), sondern nichts als die »Wahrheit« ihrer eigenen systematischen Konstruktion, die »Wahrheit« einer »Tat-Tat«, in der die Grund und Ursache vermischende Potenz der substantiellen causa immanens zur Potenz des absoluten Ich, des Subjekts, des Geistes sich »verklärt«. Anders formuliert: indem Jacobi die Rede Hegels von der »Selbstbestimmung« der Idee, »*sich zu vernehmen*«[80], erst gar nicht abwarten muß, um die irreduzible Differenz zwischen dem Vernehmen und dem Vernehmbaren bereits dem Hörsturz der Fichteschen Wissenschaftslehre entgegenzuhalten, weigert er sich strikt, den ›Standpunkt Gottes‹ als den konstruktiven Ausgangs- und Endpunkt eines »Systems aus Einem Stück« einzunehmen. Insofern bleibt seine im Gegenzug zur Logik des Verstandes präsentierte Bestimmung der substantiven Vernunft aber nicht nur immun gegenüber einer Kritik, die sich postidealistisch dann gegen die systemkonstruierende Allmacht der Vernunft richtet. Im Namen einer vernehmenden Vernunft praktiziert er diese Kritik als »privilegierter Ketzer« des Idealismus vielmehr seinerseits von Anfang an. »Immer fällt mir die Fabel vom Frosche ein, und wie es noch viel weniger gelingen müsse, daß ein Mensch zum Gott sich blähe.«[81]

Vor diesem Hintergrund versteht sich der dritte Schritt nunmehr von selbst. Denn wenn man beide Aspekte der vernehmenden Vernunft zusammennimmt,

[78] Die gravierenden Konsequenzen dessen zeigen sich nicht zuletzt in Jacobis Verständigung über »Interpersonalität«, wie sie vor allem im *Woldemar* zur Darstellung kommt. Woldemars narzißtisch sentimentaler Alleinheits-Traum von »Unschuld, Zuversicht und Paradies« (V, 261) wird erschüttert durch die Erkenntnis, daß Henriette »ein Anderer« ist: »Das war Täuschung also, daß wir *Ein Herz, Eine Seele, – Eins in allem* uns fühlten? Ich muß aus mir hinausgehen, als aus einem Fremden, und mich in ihre Stelle versetzen! *Versetzen*? – Henriette ist mir ein *Anderer*; Henriette ist *wider* mich.« (V, 328f.) Daß der Schluß aus dem »Anderen« auf das »Wider« offenkundig immer noch in der Logik des »Eins in allem« befangen ist, zwingt dann schließlich die Krisis herbei, die im Modus nicht vereinigender »Versöhnung«, sondern des *Verzeihens* zur Anerkennung eigenen und anderen *Fürsichseins* und somit allererst zur Anerkennung des *Anderen als Anderen* führt. Vgl. zu Hegels Verarbeitung des *Woldemar* in der *Phänomenologie*: Gustav Falke, »Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes«, in: *Hegel-Studien* 22, 1987, S. 129-142.

[79] Auf das, »was Spinoza – tiefsinnig und erhaben – die Erkenntniß der obersten Gattung nennt« (Spin 43), hatte Jacobi selbst im Gespräch mit Lessing hingewiesen. Aus dem Kontext geht indes hervor, daß das Motiv dieser Auszeichnung hier offenkundig darin liegt, daß die intuitive Erkenntnis anders als die zusammenhangstiftende Erkenntnis der ratio auf das *essentiell* »Einzelne« (vgl. *Ethik* V, prop. 24) geht. Dann aber ist es auch genau dieser Aspekt, der sich auf der Basis der »Grunderfahrung« des Handelns mit der Umkehr der Besitzverhältnisse der Vernunft zur *existentiell personalen Differenz* verschärft. Mit anderen Worten: auf ein ursächliches Verhältnis bezogen, verliert der Rekurs Jacobis auf Spinozas »Erkenntnis der obersten Gattung« genau das strukturelle Einheitsmoment des Grundes, demzufolge die intellektuelle Liebe zu Gott ein »*Teil* der unendlichen Liebe« ist, »mit der Gott sich selbst liebt« (Ethik V, prop. 36, Herv. v. Verf.). Was umgekehrt heißt, daß man, wie Jacobi im Zusammenhang seines Wortes, wonach ihm am »Seyn ohne Bewußtseyn, ohne Personalität [...] nichts gelegen« sei, an Hamann schreibt, die »Spinozistische natura naturans, [...] wenn man mit Worten spielen will, die vollkommenste Liebe nennen mag, weil sie alles nur im andern« ist – und also nichts ursächlich »für sich« (Brief v. 11.1.1785, in: Hamann, Briefwechsel, fünfter Band, Nr. 797, S. 321). Von einem seinerseits ›spinozistisch‹ geprägten »Antispinoza«, einer »hymnischen unio mystica mit dem anonymen Ganzen«, kann, stellt man die Differenz zwischen »von« und »durch« auch hinsichtlich der Vernunft in Rechnung, um so weniger die Rede sein.

[80] *Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, S. 550.

[81] Erster Brief an Köppen, in: Streitsachen 2.1, S. 246.

ihre konstitutiv metaphysische Verfassung also, in die mit der Rezeptivität ihrer »Wahr-*Nehmung*« (III, 34) die Differenz zum Wahren und insofern zu einer göttlichen »alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende[n] Vernunft« (ibid.) zugleich einbeschrieben ist, dann liefert das Motiv Jacobis, in Gestalt dieser Vernunft den Standpunkt einer, wie er ausdrücklich sagt, »eingeschränkte[n] menschliche[n] Vernunft« (ibid.) nicht zu verlassen, im selben Augenblick den *Ausweis* dessen, was hier zu verstehen gegeben wird. In der Verfassung einer spezifisch *praktischen Vernunft* nämlich fällt beides zusammen. In der Vernunft eines Menschen also, der als »ganzer Mensch« mit der naturalen »Beschaffenheit« einer instrumentellen Vernunft nicht zureichend beschrieben ist, der vielmehr darüberhinaus, im qualitativen Unterschied zu allen anderen »lebendigen Naturen«, mit der »Grunderfahrung« freien Handelns diejenige Erfahrung macht, die über die sein »bedingtes Dasein« sehr wohl involvierenden mechanischen Vermittlungsverhältnisse der »Naturnotwendigkeit« per se meta-physisch hinausragt. So müßig es mit anderen Worten wäre, einem animal rationale dergleichen wie einen metaphysischen Horizont überhaupt ansinnen zu wollen, so sehr erübrigt sich ein solches Ansinnen umgekehrt aber auch dann, wenn man es in Gestalt der Intentionalität finalursächlichen Handelns mit einem Phänomen zu tun hat, das nicht anders als »übernatürlich« zu verstehen ist. Das auf die Voraussetzung des Unbedingten mithin in dem Maße konstitutiv bezogen ist, wie es selber ein Unbedingtes, einen den endlos endlichen Bedingungen »progressiver Verknüpfung« gegenüber »wirklichen Anfang« ins Werk setzt.[82]

[82] Vgl. dazu den Brief Jacobis an Windisch-Graetz v. 30.11.1788: »Vous remarquerez, Monsieur, que loin d'etablir la liberté de l'homme sur cette de Dieu j'etablis au contraire la liberté de Dieu sur cette de l'homme.« (zitiert nach einer Abschrift in der Univ.-Bibl. Münster bei Homann, *Jacobis Philosophie der Freiheit*, S. 189)
Dieter Henrich hat darauf hingewiesen, daß Jacobis Überlegungen in der *Beilage VII* von dem »Wissen«, »das wir *von uns selbst* haben«, nicht abzulösen seien (*Grund im Bewußtsein*, S. 68ff.). Das ist ohne Zweifel richtig. Indem aber bei Henrich im Zuge seiner begriffsanalytisch geführten Lektüre des Textes zusammen mit der Grundlagenverständigung über Grund und Ursache nichts weniger als die ganze *Dimension des Handelns* ausgeblendet bleibt, wird hier nicht allein Jacobis Rede vom »Unbedingten« ohne weiteres mit »Gott« und diejenige vom »bedingten Dasein« schlechthin mit »unserem Dasein« identifiziert. Dementsprechend wird dann vielmehr auch die Vorgängigkeit des Unbedingten vor dem Bedingten im Sinne einer »Gottesgewißheit« verstanden, die »die erste, die ihm selbst interne Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins und insofern auch ein Konstitutionsgrund seiner Verfassung« sei. Woraus sich schließlich die Folgerung ergibt, daß Jacobi der »Übergang zur Begründung dessen« schwer falle, »daß die unmittelbare Gewißheit vom Unbedingten, das er zuvor schon als das Übernatürliche bestimmt hat, wirklich eine Gewißheit vom transzendenten und persönlichen Gott ist«. Ein »Defizit«, das dann über seine Position in ihre nachkantische Verarbeitung förmlich hinausweisen muß – und genauso ja auch, wie sich hier gezeigt hat, in Hegels Rezension schließlich rekapituliert wird. Übersehen wird dabei aber, daß Jacobi den »Übergang« zu einer solchen »Begründung« genau deshalb unterläuft, weil er mit dem ganzen Argumentationsgang der *Beilage VII* gerade umgekehrt auf den entscheidenden Umstand zielt, daß wir, *nur* weil wir ursächlich handelnde und insofern eben nicht nur »bedingte« Wesen sind, eine »Vorstellung des Unbedingten«, des Anfangs, überhaupt haben. Das »Wissen von uns selbst«, das hier in der Tat einschlägig ist, ist somit kein in religiöser »Gottesgewißheit« als seinem »Konstitutionsgrund« gründendes, wie immer noch zu bestimmendes »Selbstbewußtsein«, sondern das per se *inhaltlich* und *personal* bestimmte Erfahrungswissen freien Handelns, das als solches dann auch, ohne irgendein Defizit der »Begründung«, anstatt auf einen actuosen »Grund« nicht anders als auf Gott als ursächlichen Akteur verweisen kann.

Der »Freyheits-Begriff« ist der »wahre Begriff des Unbedingten«, er »wurzelt unvertilgbar im menschlichen Gemüthe, und nöthigt die menschliche Seele nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntniß des Unbedingten zu streben. Ohne das Bewußtseyn dieses Begriffs würde niemand von den Schranken des Bedingten wissen, daß sie Schranken sind« (II, 80f.). Hält man diesen entscheidenden Sachverhalt mit den Worten aus Jacobis später *Einleitung* fest, dann ist offenkundig, daß Metaphysik genuinerweise *kein spekulatives Projekt* ist. Sie wurzelt im Gegenteil in der ausgezeichneten Praxis menschlichen Handelns. Und in diesem Sinne muß man dann auch der hier wiederum betonten Vorrangstellung des Unbedingten vor dem Bedingten entsprechend sagen, daß es nicht allein weder dergleichen wie eine »Metaphysik aus bloßer Logik« noch aber auch die archaischen Phänomene der Idolatrie gäbe, wenn wir nicht je schon im Besitze einer Vernunft wären, die allen naturalen Verhältnissen und ihrer rationalen Explikation gleichsam zuvorkommt. In dem Maße, wie das Faktum solchen Besitzes sich im Faktum des Handelns seinerseits praktisch unter Beweis stellt, gilt vielmehr genauso, daß weder die Metaphysik der »Allein-Philosophen« noch die Idolatrie der »rohen Völker« ohne das sei es implizite oder explizite oder sei es explizit verdrängte Bewußtsein anfänglicher Freiheit denkbar und in ihrer Genesis verständlich zu machen wären.[83]

[83] Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Briefwechsel Jacobis mit Kant. Sich für die Übersendung der zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* bedankend, hatte Kant im Oktober 1789 geschrieben, daß Jacobi den »Compaß der Vernunft« offenbar nicht für »unnöthig, oder gar irreleitend« halte. »Etwas, was über die Speculation hinzukommt, aber doch immer in ihr, der Vernunft selbst, liegt, und was wir zwar (mit dem Nahmen der Freyheit, einem übersinnlichen Vermögen der Caussalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das nothwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe *erweckt* werden können, ist eine Frage, welche bloß Nebensache, nehmlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann eben so wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit eingesehen haben, obgleich, *da sie einmahl da sind*, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kann.« (in: III, 522f.) Darauf antwortet Jacobi dann am 16.11.1789: »Was mich so sehr bey dieser Stelle beschäftigte; war die Frage: Wie sie sich auf meine Theorie beziehen; oder wie sie auf dieselbe sich nicht beziehen könne? Da ich

Daraus ergibt sich dann aber auch konsequenterweise, daß die auf diese Weise in den Blick gerückte Handlungsmetaphysik zur Gänze im Zeichen der *Ursache* steht. Dem metaphysischen Profil der substantiven als einer praktischen Vernunft entspricht mithin das früher schon zitierte Wort aus den *Göttlichen Dingen*, wonach der »oberste Begriff [...] in der *Vernunft* und mit ihr Eines und dasselbe, [...] der Begriff der Ursache« ist, »des in sich Seyenden und allein aus sich hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden – des absolut Unbedingten«. Indem es die »Grunderfahrung« ursächlichen Handelns ist, in die sich die Dimension der Metaphysik immer schon eingeschrieben hat, heißt von Gott, dem »absolut Unbedingten«, zu reden, sofern man die Vernunft das von ihr Vernommene nur ungeschmälert, das heißt dem Diktat des Verstandes nicht gehorchend, aber zugleich von den fetischisierenden Vermischungen von Sinnlichem und Übersinnlichem befreit, aussprechen läßt, von einer absoluten Ursache zu reden. »Suchest du nicht überall ein Erstes; und kann ein Erstes je begriffen werden? Und was wäre dir das Erste, wenn es nicht *Ursache* wäre? – Und was wäre dir Ursache – wenn sie wäre, *was nie ist*?« (III, 242) Daß es Jacobi völlig fern liegen muß, über diese Ursache nun ihrerseits einen im weiteren spekulativen Diskurs anzustrengen, versteht sich im Duktus seiner ganzen Überlegungen inzwischen so sehr von selbst, daß es in der Tat nur von einem beträchtlichen Mißverständnis seiner »Unphilosophie« zeugen könnte, wollte man derlei Ausführungen hier vermissen, die die Ursache unweigerlich dem Grund, die »in sich seiende« Identität des »Wer« einem identifizierenden »Was« unterwerfen müßten. Damit deutet sich nun allerdings im selben Moment an, in welchem Modus hier überhaupt nur von Gott geredet werden kann: im Modus einer Übertragung nämlich, die das der personalen Darstellung der causa finalis abgewonnene »Eigentümliche« handelnder Akteure dem »Gott, der ein *Geist* ist« (Spin XLIV) in emphatischer Weise zuspricht. Insofern kommt es in der *Beilage VII* sehr darauf an, im Anschluß an die Umkehrung der Besitzverhältnisse der Vernunft die Plausibilität eines scheinbar naheliegenden Einwands als einen Trugschluß aufzudecken: »Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige einer *Demonstration* vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch begreifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche beide auf Coexistenz, d.i. auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Wesen

meinen Theismus überall nur aus dem allgegenwärtigen Facto menschlicher Intelligenz, aus dem *Daseyn* von Vernunft und Freyheit, hergeleitet habe; so konnte ich die Möglichkeit einer Beziehung auf meine Theorie nicht einsehen. Von der ersten Ausgabe meines Buches weiß ich, daß sie dunkle Stellen enthielt; ich glaube aber seitdem alle Zweydeutigkeit gehoben, und jetzt in der neuen Ausgabe meine Ueberzeugung klar genug dargelegt zu haben.« (in: III, 529f.) Daß Jacobi mit dieser letzten Bemerkung auf den »großen Schritt vorwärts« der *Beilage VII* verweist, muß man wohl ohne weiteres annehmen.

erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweyte erkennte; desto deutlicher würde man das Unzuläßige der Folgerung einsehen: *Weil ein Gott kein Mensch, oder nicht körperlich seyn kann; so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.*« (Spin 428) Das Verdikt des Anthropomorphismus basiert auf einer Argumentation, deren Rationalität sich im Blick auf die »Göttlichen Dinge« als unzuständig erwiesen hat. Und folglich ist es in dem Maße, wie das Handlungsprinzip der Ursache ein Vernunftprinzip eigenen Rechts darstellt, nicht nur erlaubt, sondern es kann, wenn man sich umwillen der Rettung des Handelns in einer zeitlich existierenden Welt gegen die Grund und Ursache vermischende Alternative eines »blind actuose[n] Wesen[s]« (Spin 434) entscheidet, gar nicht »umgangen werden«, Gott »als ein durchaus *unabhängiges*, supramundanes und persönliches Wesen« anzunehmen (Spin 430).

Kein Sprung in den »Abgrund göttlicher Barmherzigkeit«, aber auch kein spekulativer Diskurs und schon gar keine bloße »Versicherung«: auf der »Grunderfahrung« des Handelns basierend und sie ihrerseits zugleich ursächlich einholend, wird das, was Jacobi unphilosophischerweise »Theismus« nennt, durch keinen dieser Modi getroffen. Allerdings hat man es demselben Sachverhalt zufolge hier ganz offenkundig auch nicht mit dem Unterfangen einer »negativen Theologie« zu tun. Genauso wie das anfängliche Handlungsprinzip der Ursache selbst ist vielmehr auch die personale *Rede* von der Ursache als eine Rede sui generis zu verstehen, die die Differenz der Andersheit zwischen dem Vernehmen und dem Vernehmbaren auf ihre »eigentümliche« Weise zum Ausdruck bringt. Etwa so: »Hat er mich mit Händen gemacht, dieser *Geist* und *Gott*? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft, ein festes *Ja*! Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer *wirklichen Einsicht* näher zu kommen, dem Irrthum entgegen schreitet, ist der hart anthropomorphisirende Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft – *die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen* – der liebste.« (I, 250)

Literaturverzeichnis

I.

Jacobi, Friedrich Heinrich, Schriften zum Spinozastreit, hg. v. K. Hammacher u. I.-M. Piske, Jacobi, Gesamtausgabe Werke, hg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke, Bde. I, 1 und 2, Hamburg 1998.

ders., Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789.

ders., Werke, hg. v. F. Roth u. F. Köppen (1812-1825), ND Darmstadt 1980.

Jacobis Kladden, hg. v. I. Radrizzani, noch unveröffentlicht.

Aus F.H. Jacobi's Nachlaß, zwei Bände, hg. v. R. Zoeppritz, Leipzig 1869.

Briefwechsel, Jacobi Gesamtausgabe, hg. v. M. Brüggen u. S. Sudhof, Bde. I, 1-3, Stuttgart – Bad Cannstatt 1981-1987.

Briefwechsel zwischen Goethe und F.H. Jacobi, hg. v. M. Jacobi, Leipzig 1846.

Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, zwei Bände, hg. v. F. Roth, Leipzig 1825 – 1827.

Fichte, Briefwechsel, hg. v. R. Lauth u. H. Jacob/H. Gliwitzky, Fichte, Gesamtausgabe, hg. v. R. Lauth u. H. Jacob/H. Gliwitzky, Band III, 2 ff., Stuttgart – Bad Cannstatt 1970 ff.

J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, hg. v. E. Fuchs, Stuttgart – Bad Cannstatt 1978 ff.

Hamann, Briefwechsel, hg. v. A. Henkel, Band 4 ff., Wiesbaden 1959 ff.

J.F. Kleuker und Briefe seiner Freunde, hg. v. H. Ratjen, Göttingen 1842.

Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog, bearb. v. K. Wiedemann, Dokumente zu Leben und Werk, Bde. I, 1 und 2, hg. v. M. Brüggen, H. Gockel u. P.-P. Schneider, Stuttgart – Bad Cannstatt 1989.

Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807), Quellenband, Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993.

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812), Quellenband, Philosophisch-literarische Streitsachen 3.1, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1994.

II.

Fichtes Werke, hg. v. I.H. Fichte, ND Berlin 1971.

Hegel, Theorie Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1970 f.

ders., Briefe von und an Hegel, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 3. Aufl. 1969.

Herder, Gott. Einige Gespräche, in: Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Band XVI, ND Hildesheim 1967.

Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden, hg. v. M. Knaupp, München 1992 f.

Kant, Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1968.

Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil, Gesammelte Werke, hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes u. H.M. Junghans, 16. Abt., 2. Aufl. Köln 1988.

Lessing, Werke in drei Bänden, hg. v. H.G. Göpfert, München 1982.
Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, hg. v. D. Bourel, Stuttgart 1979.
ders., Schriften über Religion und Aufklärung, hg. v. M. Thom, Berlin 1989.
Schelling, Sämmtliche Werke, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856 – 1861.
ders., System der Weltalter, hg. v. S. Peetz, Frankfurt/M. 2. erw. Aufl. 1998.
Schiller, Sämtliche Werke in fünf Bänden, hg. v. G. Fricke u. H.G. Göpfert, München 1980 ff.
Schlegel, F., Kritische Schriften und Fragmente, hg. v. E. Behler u. H. Eichner, Studienausgabe, Paderborn 1988.
Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. C.H. Ratschow, Stuttgart 1969.
Schopenhauer, Sämtliche Werke, hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt/M. 1986.
Spinoza, Opera – Werke, hg. v. K. Blumenstock, Darmstadt 3. unv. Aufl. 1980.
ders., Sämtliche Werke in sieben Bänden, früher hg. v. C. Gebhardt, Hamburg 1986 ff.

III.

Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1973 ff.
ders. u. *Horkheimer, Max*, Dialektik der Aufklärung, in: Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, hg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1987.
Altmann, Alexander, »Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus«, in: ders., Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, S. 50-83.
Arendt, Hannah, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 1981.
Assmann, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

Bartuschat, Wolfgang, Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992.
Baum, Günther, »Über das Verhältnis von Erkenntnisgewißheit und Anschauungsgewißheit in F.H. Jacobis Interpretation der Vernunft«, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 7-26.
ders., Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis, Bonn 1969.
Bauer, Emmanuel J., Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1989.
Beiser, Frederick, The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge/Massachusetts/London 1987.
Benjamin, Walter, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: ders., Gesammelte Schriften, Band II-1, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991.
Berlin, Isaiah, Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte (1980), Frankfurt/M. 1994.
Bollnow, Otto Friedrich, Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis (1933), ND Stuttgart 1966.
Brüggen, Michael, »Jacobi, Schelling und Hegel«, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 209-232.
Bubner, Rüdiger, Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt/M., 1982.
ders., »Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung«, in: ders., Innovationen des Idealismus, Göttingen 1995, S. 97-109.

Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, dritter Band, ND Darmstadt 1991.
Christ, Kurt, F.H. Jacobi: Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis, Würzburg 1998.
ders., Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988.
Cohen, Hermann, Jüdische Schriften, dritter Band, Berlin 1924.
Croce, Benedetto, »Considerazioni sulla filosofia del Jacobi«, in: ders., Saggi filosofici XI, Discorsi di varia filosofia, Bari 1945.
Cudworth, Ralph, The True Intellectual System of the Universe (1678), ND New York & London 1978.

Deleuze, Gilles, Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie (1968), München 1993.
Delf, Hanna, Schoeps, Julius H., Walther, Manfred (Hgg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994.
Descartes, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, hg. v. A. Buchenau (1915), ND Hamburg 1994.
ders., Philosophische Schriften in einem Band, Hamburg 1996.
Düsing, Klaus, »Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung«, in: M. Walther (Hg.), Spinoza und der deutsche Idealismus, Würzburg 1992, S. 163-189.

Ebeling, Hans (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1976.

Falke, Gustav, »Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes«, in: Hegel-Studien 22, 1987, S. 129-142.
Feuerbach, Ludwig, Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, Band 2, Berlin 1984.
Folkers, Horst, »Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel«, in: Philosophisches Jahrbuch 105, 1998, S. 381-397.
Frank, Manfred, ›Unendliche Annäherung‹. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt/M. 1997.
ders. (Hg.), Schelling, Philosophie der Offenbarung (Paulusnachschrift), Frankfurt/M. 1977.
ders. u. *Kurz, Gerhard* (Hgg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt/M. 1975.
Franz, Michael, Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996.
Fulda, Hans Friedrich, »Friedrich Heinrich Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung. Eine Fallstudie zur Aufklärungsforschung« (noch unveröffentlicht).

Giovanni di, George, »The Jacobi-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy«, in: K. Hammacher (Hg.), Fichte und Jacobi, Fichte-Studien 14, 1998, S. 63-86.
Gockel, Heinz, »›... ein weiteres Ergründen der Spracherfindung‹. Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie«, in: D. Henrich (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 1993, München 1993, S. 29-40.

Hammacher, Klaus, »Ein bemerkenswerter Einfluß französischen Denkens. Friedrich Heinrich Jacobis Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau«, in: Revue Internationale de Philosophie 32, 1978, S. 327-347.

ders., »Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*«, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812), Philosophisch-literarische Streitsachen 3, Hamburg 1994, S. 129-141.
ders., »Jacobi und das Problem der Dialektik«, in: ders. (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 119-155.
ders., »Der persönliche Gott im Dialog? J.G. Hamanns Auseinandersetzung mit F.H. Jacobis Spinozabriefen«, in: B. Gajek (Hg.), Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Frankfurt/M. 1979, S. 194-210.
ders., Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis, München 1969.
ders., »Die Stellung des Jacobi-Kreises zu Religionsfragen. Lessing und der Pantheismusstreit«, in: G. Kurz (Hg.), Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte (1750-1850), Düsseldorf 1984, S. 79-101.
ders., »›Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenständen‹. Zur nachkantischen Leibniz-Rezeption, vornehmlich bei F.H. Jacobi«, in: A. Heinekamp (Hg.), Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz, Wiesbaden/Stuttgart 1986, S. 213-224.
Heidegger, Martin, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971.
Heine, Heinrich, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Werke in fünf Bänden, Bibliothek deutscher Klassiker, fünfter Band, Berlin/Weimar 1978.
Henrich, Dieter, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992.
ders., »Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken«, in: ders. (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 1993, München 1993, S. 13-27.
Herms, Eilert, »Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften Jacobis«, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 58, 1976, S. 121-163.
Homann, Karl, F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit, Freiburg/München 1973.
Horst, Thomas, »Konfigurationen des unglücklichen Bewußtseins. Zur Theorie der Subjektivität bei Jacobi und Schleiermacher«, in: H. Bachmaier u. Th. Rentsch (Hgg.), Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins, Stuttgart 1987, S. 185-206.
Horstmann, Rolf-Peter, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt/M. 1991.
Hühn, Lore, Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens, Stuttgart/Weimar 1994.
Humboldt, Wilhelm v., Werke in fünf Bänden, hg. v. A. Flitner u. K. Giel, Darmstadt 1980 ff.
Hutter, Axel, Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt/M. 1996.

Jaeschke, Walter, »Zwischen Wissen und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge«, in: K. Hammacher (Hg.), Fichte und Jacobi, Fichte-Studien 14, 1998, S. 139-152.
Jamme, Christoph, »Pantheismus«, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XXV, Berlin/New York 1995, S. 630-635.

Kauttlis, Ingo, »Von ›Antinomien der Überzeugung‹ und Aporien des modernen Theismus«, in: W. Jaeschke (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812), Philosophisch-literarische Streitsachen 3, Hamburg 1994, S. 1-34.

Kilcher, Andreas B., »Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur«, in: H. Delf, J.H. Schoeps, M. Walther (Hgg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994, S. 193-242.
Kirscher, Gilbert, »La conception de l'histoire de la philosophie de F.H. Jacobi«, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 237-251.
Knoll, Renate, »Hamanns Kritik an Jacobi«, in: B. Gajek (Hg.), Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Frankfurt/M. 1979, S. 214-234.
Krüger, Lorenz, »Kausalität und Freiheit. Ein Beispiel für den Zusammenhang von Metaphysik und Lebenspraxis«, in: Kausalität, Neue Hefte für Philosophie 32/33, 1992, S. 1-14.

Lauth, Reinhard, »Eröffnungsansprache«, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 1-4.
ders., »Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus«, in: ders., Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, Neuried 1994, S. 29-54.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Theodizee, hg. v. M. Stockhammer, Hamburg 1968.
Lovejoy, Arthur O., Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens (1933), Frankfurt/M. 1985.
Löwith, Karl, »Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche«, in: ders., Sämtliche Schriften, Band 9, Stuttgart 1986.

Müller-Lauter, Wolfgang, »Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe«, in: H.-J. Gawoll u. Chr. Jamme (Hgg.), Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften, FS für Otto Pöggeler, München 1994, S. 47-67.

Nietzsche, Friedrich, Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Band 5, München 1988.

Oesterreich, Peter L., Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling, Darmstadt 1997.
Olivetti, Marco M., »Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 85-112.
ders., »Vernunft, Verstehen und Sprache im Verhältnis Hamanns zu Jacobi«, in: B. Gajek (Hg.), Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Frankfurt/M. 1979, S. 169-193.
Otto, Stephan, Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, zweiter Teil, München 1992.
ders., »Das ›Symbolum der wahren Philosophie‹. Die nolana philosophia und ihre Vermittlung durch Jacobi an Schelling«, in: J. Jantzen (Hg.), Das antike Denken in der Philosophie Schellings, Schellingiana 11, im Druck.

Peetz, Siegbert, Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/M. 1995.
Pöggeler, Otto, »Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion«, in: D. Arendt (Hg.), Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, Darmstadt 1974, S. 307-349.

Pott, Hans-Georg, »Les fous de(s) lettres. Autormanie und Poesie im Zeitalter der Aufklärung«, in: H. Bachmaier u. Th. Rentsch (Hgg.), Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins, Stuttgart 1987, S. 162-184.

Rohs, Peter, Johann Gottlieb Fichte, München 1991.
Rose, Ulrich, Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Bibliographie, Stuttgart/Weimar 1993.
ders., Poesie als Praxis. Jean Paul, Herder und Jacobi im Diskurs der Aufklärung, Wiesbaden 1990.
Rühle, Volker, »Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten«, in: Hegel-Studien 24, 1989, S. 159-182.

Sandkaulen, Birgit, Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen 1990.
dies., »›Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit‹. Zum Problem der Modalität beim frühen Schelling«, in: J. Jantzen (Hg.), Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling, Schellingiana 10, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, S. 37-68.
dies., »›Oder hat Vernunft den Menschen?‹ Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 49, 1995, S. 416-429.
Schenk, Richard (Hg.), Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm, »Sprung in die Metaphysik oder Fall ins Nichts. Eine Alternative im Spinozismusstreit, zugleich noch ein Beitrag zu vielen Beiträgen, dies Thema betreffend«, in: Mendelssohnstudien 4, 1979, S. 211-221.
Schneider, Peter-Paul, Die »Denkbücher« Friedrich Heinrich Jacobis, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986.
Schneider, Ulrich Johannes, Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte, Frankfurt/M. 1990.
Scholtz, Gunter, »Sprung«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Band 9, Basel 1995, Sp. 1541-1550.
ders., »Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11, 1967, S. 206-237.
Scholz, Heinrich, »Einleitung« zu: ders. (Hg.), Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916, S. XI-CXXVIII.
Schröder, Winfried, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998.
Spaemann, Robert, »Kausalität«, in: H. Seiffert u. G. Radnitzky (Hgg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, S. 160-164.
Specht, Rainer, »Baruch Spinoza«, in: O. Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie, Band I, München 2. Aufl. 1985, S. 338-359.
Strauss, Leo, »Einleitung zu ›Morgenstunden‹ und ›An die Freunde Lessings‹«, in: Moses Mendelssohn, Schriften zur Philosophie und Ästhetik, Gesammelte Schriften, Band III, 2, Stuttgart – Bad Canstatt 1974, S. XII-XCV.
ders., Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr.H. Jacobis (1921), in: ders., Gesammelte Schriften, hg. v. H. Meier, Band 2, Stuttgart/Weimar 1997.

Tavoillot, Pierre-Henri, »Introduction« zu: ders., Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la ›querelle du panthéisme‹ (1780-1789), Paris 1995, S. I-XLVI.
Theunissen, Michael, »›Pindar zwischen Hegel und Kierkegaard‹. Ein Gespräch mit Lore Hühn«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 1, 1996, S. 105-115.
ders., Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt/M. 1980.

ders., »Vernunft, Mythos und Moderne«, in: H.F. Fulda u. R.P. Horstmann (Hgg.), Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgart 1994, S. 31-54.
Timm, Hermann, »Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie«, in: K. Hammacher (Hg.), Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt/M. 1971, S. 35-81.
ders., Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel, Frankfurt/M. 1979.
ders., Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Band 1, Die Spinozarenaissance, Frankfurt/M. 1974.

Vaysse, Jean-Marie, Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand, Paris 1994.
Vecchiotti, Igilio, Premessa a Jacobi. Seguita da un Saggio sul Bruno, Rom 1959.
Verra, Valerio, F.H. Jacobi. Dall' Illuminismo all' Idealismo, Turin 1963.
ders., »Jacobis Kritik am deutschen Idealismus«, in: Hegel-Studien 5, 1969, S. 201-223.

Walther, Manfred (Hg.), Spinoza und der deutsche Idealismus, Würzburg 1992.
Westphal, Kenneth R., »Hegel's Attitude toward Jacobi in the ›Third Attitude of Thought toward Objectivity‹«, in: The Southern Journal of Philosophy 27, 1989, S. 135-156.
Wiehl, Reiner, Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays, Frankfurt/M. 1996.
Wolfinger, Franz, Denken und Transzendenz. Zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophieen F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die göttlichen Dinge, Frankfurt/M./Bern/Cirencester 1981.
Wright von, Georg Hendrik, Erklären und Verstehen (1971), Frankfurt/M. 1974.

Yovel, Yirmiyahu, Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz (1989), Göttingen 1994.

Zac, Sylvain, Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi, Paris 1989.
Ziolkowski Theodore, Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95, Stuttgart 1998

Personenregister

Kursiv gesetzte Angaben beziehen sich auf die Anmerkungen.
Für ihre Hilfe bei der Anfertigung des Registers danke ich herzlich Rita Liebtrau, Silvia Seja und Oliver Koch.

Adorno, Th. W. *65*, *127f.*, *190*, *217*
Archimedes 53
Arendt, H. *216*
Aristoteles 115, *159*, 172, 178, 220f., 224, *227*
Assmann, J. *97f.*

Bacon, F. *38*, *127*
Bartuschat, W. *94*, *147*, *157*
Bauer, E. J. *56*, *79*
Baum, G. *60*
Baumgarten, A. G. 37, *139*
Bayle, P. *34*
Beiser, F. C. *38*, *93*
Benjamin, W. *194*
Berkeley, G. 115
Berlin, I. *38*
Bollnow, O.F. *176*
Bonnet, Ch. 9, *58*
Brüggen, M. *43*
Bruno, G. 37, *80*
Buber, M. *79*
Bubner, R. *107*, *211*
Budde, F. *34*
Buhle, J. G. *252*

Cassirer, E. *62*, *171*, *174*
Cato 55
Chasdai, R. *159*
Christ, K. *39*, *107*
Claudius, M. 27, 219
Cohen, H. *38*
Cudworth, R. 9, *97f.*

Deleuze, G. *94*, *127*, *156*, *164*, *223*
Demokrit 120f.
Descartes, R. 19f., 42, 53, *87*, *94*, *98*, 116, 121f., *125*, 126, *127*, 129, 226, 228, 231f., 239, *244*
Düsing, K. *235*

Falke, G. *258*
Feuerbach, L. *144*
Fichte, J. G. 7, 16ff., 25, 28, 36, 41ff., 45-51, *60*, 64, 65, 67f., 70, 72, 76, 77, *79*, 93, 106f., 111, 115, *136*, *148*, 192f., 195-198, 215, *217f.*, 234, *239*, 240, *250*, 257ff.
Folkers, H. *43*
Frank, M. *48*, *79*, *246*
Franz, M. *97f.*
Fries, J. F. *190*
Fulda, H. F. *38*

Gadamer, H.-G. *62*
Giovanni, G. di *197*
Gockel, H. *182*
Goethe, J. W. 9, 41, 58, 126, 228

Habermas, J. *62*
Hamann, J. G. 9, 12, 15, 27, *38*, 41, 47, 93, 204
Hammacher, K. *41*, *79*, *103*, *107*, *196f.*, *222*
Hegel, G. W. F. 7, 9, 12, 14f., 17-21, 32, 33, 34, 35f., 41, 43, 48, 51, 55, 64-67, 71f., 75f., 91, *93*, 106, 109f., 118, 123, *134*, *141*, 143ff., 147f., *148*, *150*, 152, 154, 158, 160, *167*, 172, 183, 184, *187f.*, *194*, 195, *196*, 200f., *204*, 221, 229-243, *244*, 251f., *253*, *256*, *258*, 259, *260*
Heidegger, M. 13, 19, 43, *62*
Heine, H. 7
Hemsterhuis, F. *93*
Henrich, D. *25*, *79*, *90*, *158*, *260*
Heraklit 251
Herder, J. G. 12, 41f., 44ff., 72, *97*, 124, *127*, *192*
Herms, E. *58*
Hobbes, Th. 37, *97*, 126
Hölderlin, F. 41, *79*, 106, *158*

Homann, K. *32*, *57*, *260*
Homer *251*
Horkheimer, M. *127f.*
Horstmann, R.-P. *43*, *227*
Hühn, L. *231*
Humboldt, W. v. *211*
Hume, D. 87, 115, 118, 206, *207*
Hutter, A. *144*

Jaeschke, W. *16*, *257*
Jean Paul *136*

Kant, I. 7, 11f., 15, 17f., 23, 28, 35f., 38, 41, *43*, 46-49, 51f., 55, 59, 64, 67, 72, 74, 76, *79*, 86, *90*, 91, *98*, 111, *111*, 114, 115, 116-119, 121, 136-142, *148*, 158, *158*, 173, 182, 187, *190*, 193, 194, 205-219, 221, 227f., 229f., 232ff., *237*, 239, 240, 243, *246*, *248*, 254f., 257f., *261*
Kauttlis, I. *227*
Kierkegaard, S. 11, 21f., 34, 142, *143*, 195, 197
Kilcher, A. B. *96*
Kirscher, G. *25*
Knoll, R. *41*
Kopernikus, N. *182*
Krüger, L. *81*

Lalande, J. J. de *229*
Lauth, R. *56*, *79*
Lavater, J. C. *182*, *192*
Leibniz, G. W. 37, *41*, 58f., 126, *127*, 222-227
Lesage, A. R. 228
Lessing, G. E. 11ff., 16, 24, 29, 32, 35, *39*, 41ff., 54, 56, 60, 62, 69, 72, 77, *93*, 95, *97*, 124, 134, *158*, 222
Leukipp 120
Lichtenberg, G. Chr. 65
Locke, J. 118
Lovejoy, A. O. *253*

Machiavelli, N. 37, *204*
Malesherbes, Chr. G. 54
Mendelssohn, M. 12f., 15, *19*, 27, 31, *34*, 36-39, 41f., 44, 46, 51, 65, 72, 87, *90*, *93*, *247*
Mersenne, M. *87*
Mosheim, J. L. *97f.*
Müller-Lauter, W. *196*
Mues, A. *56*

Neeb, J. 14
Nietzsche, F. *216*

Oesterreich, P. L. *196*
Oldenburg, H. 126
Olivetti, M. M. *41*
Otto, S. *37*, *80*, *209*

Parmenides *127*, *238*, 251
Pascal, B. 60, *115*, *204*
Peetz, S. *58*, *107*, *197*
Platon 172, 251
Plinius 54
Pott, H.-G. *42*
Pythagoras 17

Radrizzani, I. *56*
Reid, Th. *60*
Reimarus, J. A. H. 40
Reinhold, C. L. *60*, 93
Rohs, P. *192*
Roth, F. *194*
Rousseau, J.-J. *107*
Rühle, V. *193*
Russell, B. *127*

Schelling, F. W. J. 12ff., *12*, 16-21, 27, 28, 41ff., 45, *47*, 48, 50f., 57, *58*, *59*, 62, 65ff., 72, 76, *87*, 95, *107*, *108*, 111, 123, 124, *139*, 144, 147, *150*, *165*, 172, *177*, 185f., *190*, *196*, 203, 221, *227*, 228, *228*, *231*, 234, *239*, 240, *244*, 249, *252f.*, *256f.*
Schiller, F. 106, 108, *217*, 219
Schlegel, F. 9, 12, 15ff., 23, 193, 195f.
Schleiermacher, F. 41, 124
Schneider, U. J. *34*
Scholtz, G. *7*
Scholz, H. *38*
Schopenhauer, A. 94, *94*, 171-174, 202f., *254*
Schröder, W. *57*
Spaemann, R. *81*
Specht, R. *34*, *125*
Spinoza, B. de passim
Strauss, L. *39*

Tavoillot, P.-H. *62*
Theunissen, M. *7*, *106*, *232*
Timm, H. *29*, *56*, *110*, *232*
Tschirnhaus, E. W. v. *147*

Verra, V. *252*
Vaysse, J.-M. *43*
Vico, G. *26*, *111*

Wachter, J. G. *96f.*
Walther, M. *43*
Wiehl, R. *155*, *223*
Wizenmann, Th. 12, 126
Wolff, Chr. *34*, 37, 58f., 139f, *139*, 141
Wright, G. H. v. *81*

Yovel, Y. *152*, *252*

Ziolkowski, Th. *211*

Sachregister

Akosmismus 252
„Alleinheitslehre", siehe unter Hen kai pan
Andersheit 258, 263
Anfang 57f., 61, 85, 90, 98f., 101, 104, 139, 158ff., 173, 198-203, 205f., 213f., 216ff., 221, 225f., *225*, 243ff., 248, 250, 253f., *253*, 260
Anthropomorphismus 263
Atheismus 54-57, 61, 70, *97*, *127*, *252*
Atomistik 121, 126, 220, 226, 228
Attribute, siehe unter Substanz
Aufklärung 15, 16, 38ff., 51f., 61, 125, *227*

Bewegung, siehe auch unter infiniter Modus 115f., 121, 127, *147*, *162*, 165, 167f., *251*

causa finalis, „Endursache", siehe unter Ursache
causa immanens, siehe unter Ursache
causa sui, siehe unter Ursache
conatus *205*, 222-226, 250, *252*

Darstellung
textliche D. 7, 62, 71, 77, 80, 193f., *217f.*
D. im Kontrast zu „Vorstellung" 116
Dasein, siehe auch unter „Sein in allem Dasein" 113, 132, 133, 142, 146, 149, 152, 155, *191*
„Dasein enthüllen" 59, 135, 190, 218
Dauer 142, 149, 150f., 155ff., 161-167
Demonstration 59f., 69, *90*, 93, *171*, *239*, *244*
Ding an sich 47f., 206, 212, 215, 217

Entscheidung 32, 40, 53, 255, *257*
Entweder-Oder 53, 64, 78, 84, 88f., 136, 229, 233, 235, 240, *256f.*
Entzauberung *127*, 128f., 131f., 147, 184f., 192, 198, 207, 242ff.
Erfahrung 80f., 115ff., 130, 146ff., 151, 156, 167f., *176*, 180f., 183f., 186, 194, 205, 207f., 218
„Erklärung", siehe unter Verstand

Fatalismus 54, 56ff., 61ff., 67, 70, *127*, 131, 222
Fetischismus *108*, *127*, 129ff., 133, 185, 261f.
Finden 60f., 63, 146, *148*, 191, 203f., 213, 215, 257
Freiheit 14, 20, 57ff., 61ff., 67ff., 90f., 131, 143, 185f., 188, 191-195, *196*, 198-203, 205, 210f., 213-218, 220-227, 231, 237, *250*, 251, *252*, 260f., *262*
Fürsichsein 190f., 195, 197, 248, *258*

Gefühl 7, 9, 131f., 184f., 191, 195, 197, 202, 236, *246*, *256*
geometrische „Gleichnisse" 145, 164-167, 178, *250*
geometrische Methode 93-99, 164
Geschichte/geschichtlich 32, 35f., 71f., 105, 140
Glaube 7, 9, 27, 60f., 66, 70, 74f., 86ff., *110*, *207*, 230, 236
Glaubensphilosophie *65*, 87f.
Grenze 16, 59f., 76, 134, 191, 204, 255
Grund 70, 79-83, 89ff., 109, 124, 126, 150, 174-180, 188ff., 193, 195-198, 200f., 213, 221, 232f., 237, 247-250, 254, *260f.*
Satz des zureichenden Grundes 31, 69, 70, 81-84, 88, 112, 172f., 188, 194, 216, 241-246, *254*
„Vermischung" von Grund und Ursache, siehe unter Ursache

Handlung/Handeln 57ff., 61ff., 81f., 85, 89f., 98, 101, 108, 118, 129ff., 146, 159, 169, 173, 175, 180-227, 232, 241ff., 248-250, 255, 260-263
Hen kai pan, „Alles und Eines" 56, 89f., *97f.*, 103, 105, 109, 122, 124, 133, 189, 249
„Alleinheitslehre" 251

Idolatrie, siehe unter Fetischismus

Immanenz 55f., *98*, 100f., 142, 149, 154-160, 163, 166, *190*, 253
Innerlichkeit 195, 197

Kausalität
Kategorie der K., siehe unter Ursache
Kausalgesetzlichkeit, siehe unter Ursache
Konstruktion 45, 82f., *90*, 111, 114ff., 120, 123, 125, 128, 131f., 140f., 146ff., 150, 168, 204, 212, 243-246, *256*, 257ff.
Kraft 120, 126f., 129, 131, *159*, 180, 208f., 224f.

Leben 28, *59*, *103*, *148*, 196, 221, 226f., 237

Mechanismus 61, 82, 85, 117, 118f., 121, 125, *127*, 147, 173, 203, 211f., 215, 220f., 224, 226f., 229f., 239, 241, 243f., *249*
Meinung *219*
Metaphysik 35f., 37f., 43, 48, 83, 88f., 100, 104f., 122, 124, 135-143, 145f., 148, *155*, 174, 185, 202, 218, 232f., 245ff., 253f.
„reine" M. oder „M. aus bloßer Logik" 30-34, 41, 44f., 55, 57f., 80, 88, 91, 96, 100, 136, 146, 148, 154, 162, 168, 183, 255f., 261
Handlungsm. 220, 255, 261f.
Modus, siehe unter Substanz
Mythos 128f.

Name, „Mann mit Namen" 194f., 202, 215f., 218
Natur *81*, 83f., 103, 119, 120, 125f., 128-131, *128*, 184, 192, 200, 212f., 227f., 242-245, *249*
Naturalismus 125, 128-132, 203
dynamischer N. 126f., 220, 226f., *249*
notiones communes 117ff., 183, 212

okkulte Qualitäten, siehe unter Qualität

Person/persönlich 56, 77, 85, *107*, *110*, 130, 180, 184f., 191-198, *199*, 200ff., 215ff., 221, *223*, 230, 234, *259*, *260f.*, 262f.
potentia 127, 131, 223, 250, 252

Qualität 120, *127*, 130ff., 185, 243
okkulte Qualitäten 115, 119f., 121, 126-133, 168, 184

Raum *48*, 126, 139, *187*, 206, 213, 244, *248*
Realismus 116
Reflexionsphilosophie 17f., 64, 109, 144
Rhetorik 72, 87, *207*
„rohe Völker" 85, 104, 108, 129, 135, 180, 184, 198, 211, 261

Schicksal 58, 61
Sein *79*, *90*, *98*, 99f., 103f., *122*, 145, 149, 154f., 238, 251, 258
„Sein in allem Dasein" 56, 69f., 80, 89f., 96, 101, 238, 251
Selbsterhaltung 77, 113, 128, 131, 223-226
Selbsttötung *225*
sensus communis 114f., 119
Skeptizismus 60, 115, 206f.
Spinoza-Renaissance 34, 36, 41f., 45, 124
Spinozismus
„Geist" des Sp. 95, *98*, 100, 104, 125
„geläuterter" Sp. 42, 44ff., 59, *127*
„umgekehrter" oder „verklärter" Sp. 45f., 48, 59, 79, 116, 144, 147, 172, 192, *249*, 259
Sprache 55, 77, 111, 114, 168, 180-183, 257
Substanz, siehe auch unter Sein 43, *48*, 57, 62, *90*, 94, 103, *107*, 122, *127*, 147, 149-152, 154, 157, 160f., *162*, 163, 164ff., *174*, 223, 234ff., 238, 240, 247f., 252
Attribute, ihre „reine Scheidung ohne Trennung" *98*, *107*, 122ff., 127, 131, 147, 149, 151, 155, 250
infiniter Modus von Ruhe und Bewegung 154f., 163, 250
Modi, „einzelne Dinge"
modale Wesen 149-157, 160-164, *167*, 252
existierende M. 151-157, 160-167, 222f., 250, 252

Sukzession 134, 142, 153, 157, 160, *162*, 165f., 175, 179ff., 186f., 189, 198, 208, 246
System, „Philosophie aus einem Stück" 9, 16, 20, 29, 36, 45, 49, 50ff., 53, 65, 67, 71, 88ff., *104*, 122, 146ff., 154, 158, 162f., 186, 193, 213, 238-240, *252*, 253, 259

Tathandlung 61, 195-198, *217*, 259
Tatsache 61, 84, 258
Teleologie 203, 221, 224, 226f., 230, 237, 239, 244
Theismus 20, 55, *57*, *174*, *261f.*, 263
Toleranz *39*

Unbedingtes 69, 78f., 84f., 89, *90*, 100, 104, *107*, 108, *110*, 137f., 145, 202, 210, 213f., 220, *239*, 243, *244*, 245f., 254-258, 260-262
Unendlichkeit/unendlich
indefinitum 139, 157-160, 210, 213, 244-247
infinitum 152, 157-160, 164-167, 205, 247, 250
Unmittelbares/Unmittelbarkeit/unmittelbar 78f., 85, *107*, 171, 190, 194, 229, 232-240, 251, *252*
unmittelbare Gewißheit 60f., 87, 131, *193*, 256
unmittelbares Wissen 19, 230, 233
Vermittlung 69, 78, 82, 84f., 96, 105, 112, 118, 163, 171, 173, 190, 194, 229, 232-243, 245ff., 251, *252*, 254, *256*
Ursache 56, 70, 79-83, 85, 89ff., 118, 120, 126, *127*, 146, 156f., 159f., 162, 168f., 171-228, 232f., 237, 240-255, 260-263
causa finalis 57, 59, 131, 199-206, 211-217, 220-227, *237*, 241-244, 248, 250, 262
causa immanens 57f., 80, 90, 95f., 99, 125, 127, 139f., 150, 152, 173, 205, 213, 247-250, 259
causa sui 91, 93ff., 149f., 155, 166, 197, 213, 237
Kategorie der Kausalität 119, *190*, 206-212, 217, 227, 230, 240, 243
Kausalgesetzlichkeit 118f., 173f., 181, 183, 203, 206f., 209-214, 216, 227, *237*, 241-245
„Vermischung" von Grund und U. 80, 83, 85, 94, 112, 118, 135ff., 140, 143, 154, *156*, 157, 171ff., 205, 240, 246-252, *256*, *259*, 263

Vereinigung 106, 108, 110, 123f.
Vermittlung, siehe unter Unmittelbares
Vernunft 15f., 35f., 49, 52, 77, 83, 100, 104, 106-110, 118, 123f., *128*, 131, 133, 136f., 140f., *144*, 184, 191, 202, 204, 206, 209-214, 239, 253
„reine" V. 192, 215-219, 259
„substantive" V. 65-68, 76, 79, 82-90, 105, 137f., 140, 219, 245, 255-262
„vernehmende" V. 257-260
„Instinkt" der V. 85, 104, 108, 130, 184, 212
Versöhnung 108, *128*, *217*
Versprechen 215-221
Verstand, instrumentelle oder „adjektive" Vernunft 15, 29-32, 52, 65-68, 76, 79, 82-90, 93, 96, 103-135, 137ff., 140, 167-169, 183ff., 189, 190, 204, 206-214, 216, 237, 241-246, 253-258
„Erklärung" 58f., 61, 142, 161-163
Verzeihung *258*
Voraussetzung 60, 84, 85, 89, 100, 181, 191, 205, 211, 214, 219f., 241f., 255, *256*, 257f., 260

Wahrheit 35, 37, 52, 65, 134, 196, *219*, *230*, 256f., 259
Wahres 135, 196, 257ff.
Wahrnehmung 14, 111, 114, 130, 176, *209*, *232*, 257, 260
Wer oder Was 55, *230f.*, 262
Werden 99ff., 103f., 145, 149, 151-155, 160, *165*, 167, 175, 179f., 247, *249*, 250f., 254
Widerlegung 31ff., 44f., 50, 54, 74f.
Widerspruch 31ff., 44f., 50, 54, 61-63, 74-76, *256*

Zeit *48*, 80, 81, 101, 139, 141-167, 175, 178f., 185-191, 195, 198-202, 206ff., 212f., 217-219, 225, 244-254, 263
Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft 201f., 217f., 221, *253*

Bayerische Staatsbibliothek München