

WILHELM WEISCHEDEL

JACOBI UND SCHELLING

EINE
PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE
KONTROVERSE

1969

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

F. W. J. Schelling-Kommission
d. Bayer. Akad. d. Wiss.
8 München 2 · Marstallplatz 8

Bestell-Nr. : 4575

© 1969 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany

INHALT

I. <i>Zur Vorgeschichte des Streites</i>	3
II. <i>Friedrich Heinrich Jacobi</i>	7
1. Jacobi Persönlichkeit	7
2. Jacobi Lehre vom Erkennen	8
3. Jacobi Lehre von Gott	13
4. Der Beginn des Streites	20
5. Jacobi Streitschrift	22
III. <i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling</i>	32
1. Schellings Reaktion auf Jacobi Schrift	32
2. Schellings Persönlichkeit	33
3. Schellings Frühphilosophie	34
4. Schellings Naturphilosophie	37
5. Schellings Philosophische Theologie	43
6. Schellings Streitschrift	51
IV. <i>Zur Nachgeschichte des Streites</i>	68
1. Jacobi und Schellings Epiloge	68
2. Verteidiger Jacobi	70
3. Verteidiger Schellings	75
4. Hegels und Goethes Urteil über den Streit	81

I. ZUR VORGESCHICHTE DES STREITES

Philosophieren ist eine Sache des einzelnen Denkers; das Medium, in dem es sich ursprünglich vollzieht, ist das Selbstgespräch. Und doch gehört zu ihm vom Wesen her auch der Dialog. Denn zum einen will der Philosophierende, indem er danach fragt, wie es sich in Wahrheit mit den Sachen verhält, seine Einsichten andern mitteilen, überzeugt, daß es zur Bestimmung des Menschen gehört, in der Wahrheit zu sein. Zum andern weiß er, wo er besonnen bleibt, daß keiner je die ganze Wahrheit unfraglich besitzt und daß es darum gilt, auf die Fragen und Antworten der anderen Denkenden zu hören. Philosophie, wo sie lebendig ist, bewegt sich darum in der Spannung von Monolog und Dialog.

Nun kann die philosophische Suche nach der Wahrheit den, der sich ihr verpflichtet weiß, nicht gleichgültig lassen. Das gründet darin, daß es in ihr um die schlechthin gültige Deutung der Wirklichkeit geht. Davon bleibt auch der philosophische Dialog nicht unberührt. Wo verschiedene Deutungen der Wirklichkeit aufeinanderstoßen, muß das Gespräch zum Streit werden. Das birgt die Gefahr, daß es sich in das Gestrüpp der bloßen Polemik verliert. Wo sich das philosophische Streitgespräch aber in seiner wesenhaften Dimension, der Suche nach der Wahrheit, hält, stehen die Streitenden bei aller Schärfe der Befehdung doch in einer tieferen Gemeinsamkeit.

Der philosophische Streit um die Wahrheit entbrennt mit besonderer Heftigkeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Fichte streitet wider Schelling, Schelling wider Fichte und Hegel, Hegel wider Schelling. Aber das sind nur besonders auffällige Geschehnisse innerhalb eines umfassen-

den Ringens im Felde des Gedankens. Immer geht es dabei um die letzte und unbedingte Wahrheit: um das Absolute; immer geht es um die „Göttlichen Dinge“. Und hier wird von besonderer Bedeutung die Auseinandersetzung, in die sich Jacobi und Schelling verwickeln.

Daß die „Göttlichen Dinge“ in dieser Zeit für das philosophische Denken so fragwürdig werden, daran hat einen wesentlichen Anteil der Einfluß Spinozas, dessen Gedanken eben jetzt unter dem Schutt einer fast zwei Jahrhunderte dauernden Verfemung hervorgeholt werden. Sein Begriff des Absoluten muß dem Zeitalter, das sich, auch im Bereich der Philosophie, an den Gedanken eines persönlichen Gottes gewöhnt hat, höchst verwerflich vorkommen. Daß Gott als die eine und einzige Substanz, nicht aber als Geist und Person verstanden wird, erscheint nicht nur als ein an sich schon gefährlicher Pantheismus, sondern sogar als Atheismus. Will sich das Denken ernstlich darauf einlassen, dann verliert es offenbar alle Möglichkeit, sich noch als Philosophie im Raum des Christentums zu bewahren.

Zweimal schon ist der Streit um Spinoza aufgeflammt, ehe es zu der Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling kommt. In den ersten dieser Kämpfe, der als „Atheismusstreit“ in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist, ist auch Jacobi schon verwickelt. Er berichtet, Lessing habe ihm im Jahre 1780, kurz vor seinem Tode, auf den Einwurf: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden“, geantwortet: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern . . . Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“ (IV A 54 f.).¹ Lessing sei

¹ Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, 6 Bde., Leipzig 1812–25. Die Bände werden mit römischen Ziffern, der Doppelband IV mit IV A und IV B zitiert. — Bei den benutzten Werken sind Rechtschreibung und Zeichensetzung modernen Prinzipien angeglichen worden. Sperrungen sind nur beibehalten worden, soweit es der Sinn der Sätze erfordert.

also, was immer er öffentlich geäußert habe, doch wenigstens „in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist“ gewesen (IV A 40). „Spinozismus“ aber ist für Jacobi soviel wie „Atheismus“ (IV A 216). Das wollen die Freunde Lessings, allen voran der Berliner Philosoph Moses Mendelssohn, nicht wahrhaben. „Daß Jacobi“, schreibt Hegel, „Lessing für einen Spinozisten ausgab . . ., kam den Herren wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter.“² Sie wollen es sich nicht nehmen lassen, in Lessing einen überzeugten Theisten zu sehen. Aus der Frage nach der rechten Interpretation jener späten Äußerung Lessings erwächst so das grundsätzliche Problem, ob Philosophie aus ihrem Wesen heraus pantheistisch sein müsse, oder ob sie an dem Gedanken eines persönlichen Schöpfungsgottes festhalten könne. Der Streit wird aufs leidenschaftlichste geführt. Goethe, an „die unglückliche Entdeckung von Lessings geheimer spinozistischer Sinnesart durch Friedrich Jacobi“ erinnernd, berichtet, daß darüber „Mendelssohn in buchstäblichem Sinne sich den Tod holte“³.

Die Diskussion lebt in einer zweiten Auseinandersetzung wieder auf, die nun ausdrücklich als „Atheismusstreit“ bezeichnet wird. Sie geht von dem Nachweis Kants aus, daß die theoretische Besinnung nicht ausreiche, um des Daseins Gottes gewiß zu werden, daß aber die praktische Vernunft den Glauben an Gott als den Garanten des Sittengesetzes postulieren müsse. Hier setzt die Kritik der Späteren ein. Friedrich Karl Forberg, ein Schüler Fichtes, versucht in einem 1798 erscheinenden Aufsatz zu zeigen, daß die Religion nicht in besonderen Postulaten, sondern lediglich im

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III; Sämtliche Werke (Jubiläums-Ausgabe), hrsg. von Hermann Glockner, 26 Bde., Stuttgart 1927 bis 40; Bd. XIX S. 537.

³ Johann Wolfgang Goethe, Voss und Stolberg 1820; Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche (Artemis-Ausgabe), hrsg. von Ernst Beutler, 24 Bde., Zürich 1948–54; Bd. XII S. 647.

sittlichen Handeln als solchem bestehe, und daß sie darum auch mit einem theoretischen Atheismus verbunden sein könne; Gott sei „ein Wesen, dessen Existenz erweislich ungewiß ist“⁴. Fichte distanziert sich zwar in einem gleichzeitig erscheinenden Aufsatz von Forberg, gerät aber gleichwohl seinerseits in den Verdacht eines Atheismus, der einen persönlichen Gott leugnet. Denn er identifiziert „das Göttliche“ mit der unpersönlich gedachten moralischen Weltordnung: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, und wir bedürfen keines anderen Gottes“⁵. Dieser pantheistische Gedanke ruft die Verteidiger des theistischen Gottesglaubens auf den Plan. Ein anonymes Sendschreiben und ein kurfürstliches Reskript erheben die Anklage des Atheismus. Der Streit spitzt sich schließlich derart zu, daß Fichte seine Professur in Jena verliert.

Eben das in diesen beiden großen Auseinandersetzungen diskutierte Problem des rechten Begriffes von Gott, erörtert in der Antithese von Theismus auf der einen, Pantheismus oder Atheismus auf der anderen Seite, ist auch das Grundthema des Streites um die „Göttlichen Dinge“, wie er zwischen Jacobi und Schelling entbrennt. Es ist, grundsätzlich betrachtet, die für alle spekulative Philosophie entscheidende Frage nach der Möglichkeit einer genuinen Philosophischen Theologie.

⁴ Rektor Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion, 1798; abgedruckt in: Joh. Gottl. Fichte, Werke, hrsg. von Fritz Medicus, 6 Bde., Leipzig ohne Jahr, Bd. III S. 149.

⁵ Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1834–46, Bd. V S. 185 f.

II. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

1. *Jacobi's Persönlichkeit*

Der den Streit beginnt, ist Friedrich Heinrich Jacobi, geboren 1743 in Düsseldorf. Charakteristisch für ihn ist, daß er kein Universitätsphilosoph war. Sein äußerer Lebensgang spielte sich vielmehr in der Spanne zwischen kaufmännischer Arbeit und der Präsidentschaft der Akademie der Wissenschaften in München ab. Dort ist er 1819 gestorben.

Auch die philosophische Wirksamkeit Jacobi's ist nicht die eines Philosophen von Profession; sie entfaltet sich nicht in einem systematisch entwickelten Lehrgebäude. Sie äußert sich vielmehr in Romanen und in mehr oder minder umfangreichen philosophischen Gelegenheitsschriften. Diese zeichnen sich durch leidenschaftliche Interessiertheit aus; Jacobi nennt seine Philosophie selber „eine persönliche“ (IV A XVII). Immer sucht er nach dem Unmittelbaren, dem Wirklichen, dem Lebendigen. Denn „Wahrheit und Leben“ sind „eins und dasselbe“ (I 281). Man muß daher nach einer „Kopf und Herz befriedigenden Wahrheit“ streben. Eben in dieser Verbindung von Denken und Leben sieht Jacobi denn auch das Prinzip seiner schriftstellerischen Tätigkeit. „Nie war mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben . . . , ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt“ (IV A XVII).

Im Blick darauf hat Achim von Arnim die boshafte Bemerkung gemacht, Jacobi spreche wie ein „Superintendent

aus dem Himmel“⁶. Man könnte hinzufügen, daß Jacobis Werke in der Tat etwas Wolkiges enthalten; jedenfalls sind Präzision und Klarheit nicht seine vornehmlichsten schriftstellerischen Eigenschaften. Aber die Bemerkung von Arnims trifft auch insofern die Sache, als das Interesse Jacobis zeit seines Lebens den himmlischen Dingen gilt. Er gibt sich selber in einem biographischen Rückblick darüber Rechenschaft. „Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon anfang, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben“ (IV A 48). Schopenhauer freilich hat dieses Selbstbekenntnis mit böser Ironie kommentiert; er nennt Jacobi einen Philosophen, „der wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, alles, was er vor seinem 15. Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten“⁷.

2. Jacobis Lehre vom Erkennen

Jacobis philosophische Überlegungen gehen von den Ergebnissen der Vernunftkritik Kants aus. Dieser hatte gezeigt, daß „wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur . . . als Erscheinung, Erkenntnis haben können“⁸. Das besagt jedoch nicht, daß sich alles Erkannte in bloßen

⁶ F. Schönnemann, L. Achim von Arnims geistige Entwicklung, . . . 1912, S. 186; zit. nach: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, hrsg. von Heinrich Scholz, Berlin 1916, S. LXXVII.

⁷ Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke, hrsg. von Arthur Hübscher, 7 Bde., Wiesbaden 1946—50, Bd. II S. XXIV.

⁸ Kritik der reinen Vernunft, 1781 u. 1787, B XXVI; Imma-

Schein auflöste. Unser Erkennen fängt vielmehr damit an, daß unsere Sinne affiziert werden, und dies setzt ein Affizierendes voraus; „es folgt . . . natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist“⁹; eben die „Dinge an sich selbst“, die wir, „wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können“¹⁰.

Jacobi nun entdeckt in dieser Kantischen Lehre vom Ursprung des Erkennens einen tiefgreifenden Widerspruch. Das Affiziertsein der Sinnlichkeit soll durch das Ding an sich verursacht sein. Aber der Begriff der Ursache, die Kategorie der Kausalität, gehört doch nach Kants eigener Auffassung zur Wesensausstattung des Subjekts und kann sich daher nur auf die Weise beziehen, wie die Dinge diesem erscheinen, nicht aber darauf, wie sie an sich selber sind. Es bleibt demnach „in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei“ (II 305). Die Lehre vom Ding an sich ist somit von Kants eigener Gesamtkonzeption her ebenso notwendig wie unhaltbar. Jacobi kommt zu dem Schluß: „Ich muß gestehen . . ., daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“ (II 304).

Von dieser Aporie ausgehend, fragt Jacobi, wie sich eine Philosophie im Sinne Kants darstellen würde, wenn sie entschlossen auf den ihr im Grunde fremden Begriff des Dinges an sich verzichtete. Dann müßte offenbar das Erkenntnisvermögen so verstanden werden, daß es in keiner Weise von außen her affiziert wird; alles Erkennen wäre ein rein immanenter Vorgang im Subjekt. „So führt der Weg der Kantischen Lehre notwendig zu einem System absoluter Subjektivität“ (II 304).

⁹ Kritik der reinen Vernunft, A 251; a.a.O. S. 281.

¹⁰ Kritik der reinen Vernunft, B XXVI; a.a.O. S. 31.

tivität“ (II 36). Der Entwurf eines solchen Systems ist aber keine bloße Konstruktion Jacobis. Dieser sieht ihn vielmehr bei den idealistischen Denkern im Gefolge Kants, diesen „Philosophen ... im äußersten Verstande“ (III 333), verwirklicht.

Ihren Grundgedanken erblickt Jacobi darin, daß „wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren“ (II 18). Was wir für die wirklichen Dinge halten, sind nur „Erscheinungen, in denen nichts erscheint“ (III 111), „eine bloße Täuschung des ... Vorstellungsvermögens“ (III 406). Anstelle von Wahrheit und Wirklichkeit bleibt „übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung“ (III 372), „bloß das eigene, nur ... leere Gespenster erzeugende, seltsam wunderliche Gemüt“ (II 36). Das aber heißt: der Mensch ist in dieser Sicht ein „Gewebe ... aus lauter Trug und Täuschung“, und das „Menschen-Los“ ist „ein Los der grauenvollsten Verzweiflung“ (III 230 f.).

Jacobi bezeichnet diese zum reinen Idealismus hin radikalisierte Position Kants, um der in ihr geschehenden völligen Vernichtung des Wirklichen willen, mit einem Ausdruck, den er als erster in die philosophische Sprache einführt, als „Nihilismus“ (II 19): aller „Idealismus“ ist „Nihilismus“ (III 44). Denn in ihm verbleibt dem Erkennen nur eine „dem Nichts gleich gemachte Sinnenwelt“, „ein klares und bares Nichts der Erkenntnis“ (II 19 f.).

Diese Sicht auf die idealistische Philosophie erweitert Jacobi nun auf die Philosophie überhaupt. Alle philosophischen Systeme sind nur ein „Totenkopf der Vernunft“ (III 308). Ja, noch mehr: selbst die Wissenschaften sind nur ein „Spiel mit unserer Unwissenheit“ (III 306), „ohne einer Erkenntnis des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen“ (III 29). Kurz: das Schicksal des Menschen im ganzen Felde seiner Versuche, denkend die Wahrheit zu erfassen, ist Nicht-Wissen, ist „radikale Unwissenheit“ (III 306).

An dieser Stelle macht Jacobi jedoch eine eigentümliche Wendung. Er gibt dem Nicht-Wissen einen positiven Sinn, ja, er erklärt „das Bewußtsein des Nichtwissens für das Höchste im Menschen“ (III 5). Wo er selber philosophiert, soll es darum im ausdrücklichen Bewußtsein geschehen, daß Philosophieren Nicht-Wissen ist. Seine „Unphilosophie“, schreibt er am 3. März 1799 an Fichte, habe „ihr Wesen ... im Nicht-Wissen“ (III 9); sie sei „ein wissendes Nichtwissen“ (IV A XLIV), und eben dadurch unterscheide sie sich von jenem idealistischen „Wissen des Nichts“ (III 44).

Doch dieser Rückzug auf das Wissen des Nicht-Wissens ist nicht das letzte Wort Jacobis in der Frage nach der Erkenntnis des Wahren. Er versucht vielmehr, im Gegenzug gegen die idealistischen Nachfolger Kants, die verlorengegangene Gewißheit der Realität wiederzugewinnen. Ist diese auf dem Wege des Verstandesdenkens zunichte geworden, so kann sie nur durch Aufdeckung eines anderen Vermögens wiedergefunden werden, dem die Fähigkeit zukommt, den Menschen der Wirklichkeit seiner Welt zu vergewissern.

In der Tat ist Jacobi der Auffassung, es gebe ein solches Vermögen. Er begreift es unter verschiedenen Namen, ohne daß in dem, was die einzelnen Bezeichnungen meinen, ein sachlicher Unterschied sichtbar würde. Einmal nennt er es „Sinnes-Empfindung“ (II 60) oder „Wahrnehmung“ und behauptet von dieser, „daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse“ (II 34). Ein andermal heißt jenes Vermögen Gefühl; „alle Wirklichkeit ... wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt“ (II 108 f.). An anderer Stelle wiederum ist es die „unmittelbar offenbarende Vernunft“ (II 37), die „auf das Sein“ gerichtet ist, das „durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht An-sich-Gespenster, Erscheinungen von Nichts sein sollen“ (III 32 f.).

Von besonderer Bedeutung ist, daß Jacobi die unmittel-

bare Gewißheit der Realität auch als einen „natürlichen Vernunftglauben“ bezeichnet, als einen „Naturglauben an eine unabhängig von unseren Vorstellungen vorhandene materielle Welt“ (II 37). Er behauptet demgemäß, im Anschluß an David Hume, „daß Glaube das Element aller Erkenntnis“ sei (II 163), Glaube nämlich im Sinne einer unmittelbaren Daseinsgewißheit. „Wir alle werden im Glauben geboren“ (IV A 210); wir können „ohne Glauben nicht vor die Türe gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen“ (II 164). Ja, schließlich wird die unmittelbare Gewißheit der Realität sogar als Offenbarung bezeichnet. Wir „behaupten, mit der vollkommensten Überzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind . . . Ich frage: worauf stützt sich diese Überzeugung? In der Tat auf nichts, als gerade zu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können“ (II 167).

Für diese seine auf so vielfältige Weise ausgesprochene Behauptung einer unmittelbaren Realitätsgewißheit gibt Jacobi keinen eingehenden Nachweis; es wird einfachhin die These aufgestellt: „notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, notwendig glaubt er seiner Vernunft, und es gibt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben“. Jacobi meint auch, aus der Sache heraus eines Nachweises überhoben zu sein, sofern „die den äußern Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist“ (II 107 f.); der Glaube an diese Wirklichkeit hat die Bedeutung „einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt“ (IV A 210). Vergleicht man damit die Überlegungen zur Frage nach der Wirklichkeit, wie sie die zeitgenössischen Idealisten mit so großer Intensität anstellen, so muß Jacobis Position seltsam naiv anmuten. Daher kommt es auch, daß sein Wort in den erkenntnistheoretischen Diskussionen der nachfolgenden Zeit fast wirkungslos geblieben ist. Denn dem Realitätsverlust,

den das Denken im Zuge der neuzeitlichen Philosophie erlitten hat, kann am wenigsten durch die bloße unreflektierte Behauptung der Realität begegnet werden. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß, worauf Jacobi selber hinweist, seine These, „alle menschliche Erkenntnis gehe aus von Offenbarung und Glauben, . . . in der deutschen philosophischen Welt ein allgemeines Ärgernis erregt“ hat (II 3 f.).

3. *Jacobis Lehre von Gott*

Jacobis Überlegungen zum Problem der Möglichkeit der Erkenntnis werden insbesondere auf dem Felde fruchtbar, dem sein eigentliches philosophisches Interesse gilt: in der Frage nach dem Absoluten, nach Gott. Auch hier beginnt er mit kritischen Reflexionen. Sie knüpfen an Kant an, und zwar an dessen Erweis der Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen auf dem Wege der theoretischen Vernunft. Kant habe „unwidersprechlich“ dargetan, daß der „Verstand, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu greifen versucht, nur ins Leere . . . greifen kann“ (II 73). Darin erblickt Jacobi „Kants wahrhaft große Tat, sein unsterbliches Verdienst“ (II 33). Kein Wunder, daß er von seiner Lehre des wissenden Nicht-Wissens her dem Gedanken Kants uneingeschränkt zustimmen kann, wobei er freilich Wert darauf legt, seine Selbständigkeit zu betonen; Kant habe „zugleich“ mit ihm, „aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder spekulativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstrieren . . . zu können“, erwiesen (III 340).

Demgemäß ist für Jacobi auch der Gott, auf den das bloße Denken zu stoßen meint, nur ein „erträumter Gott“ (III 229), „ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht“ (III 369). Jeder Versuch, auf dem theoretischen Wege die Wirklichkeit Gottes zu er-

reichen, versinkt in den „Abgrund eines alles verschlingenden offenbaren Nichts der Erkenntnis“ (II 105), führt nur zu einer „Philosophie des absoluten Nichts“ (III 414), zum „Nihilismus“ (II 108).

Als das vorzüglichste Paradigma eines solchen scheitern- den Versuches, das wahrhaft Absolute zu erreichen, sieht Jacobi den Spinozismus an, mit dem als seinem großen Gegner er sich zeitlebens auseinandersetzt. Von Spinoza selber spricht er freilich mit größter Hochachtung: „Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben“ (IV B 245). Was aber die Philosophie Spinozas angeht, so ist sie für Jacobi die Verstandesphilosophie in ihrer reinsten Gestalt. Ja, der Spinozismus wird ihm zur Philosophie schlechthin; er stimmt ausdrücklich dem Satze Lessings zu: „Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza“ (IV A 55).

Aber eben die in Spinoza sich vollendende Verstandesphilosophie ist es ja, die Jacobi so verhängnisvoll erscheint. Sie will das Absolute dadurch erreichen, daß sie von allen Beschränktheiten des Endlichen abstrahiert. Wohin sie jedoch auf diesem Wege gelangt, ist nur der „Begriff des vollkommen Unbestimmten“, „der absolute Ungrund“, „der Begriff der reinen Negation, des reinen Nichts“ (II 79). Um dieser seiner nihilistischen Konsequenz willen ist der Spinozismus, mag in ihm noch so viel von Gott die Rede sein, für Jacobi nichts anderes als „Atheismus“ (IV A 216). Ihm und vor allem seinen zeitgenössischen Anhängern gilt daher der ganze Grimm Jacobis: „Wie ich wider diesen, von dem übrigens so wahrhaften Manne eingeführten, in unseren Tagen immer heilloser gewordenen Betrug, seit 30 Jahren; ihn enthüllend, gestritten habe, so werde ich fortfahren, wider ihn zu streiten, bis zu meinem letzten Atemzuge, unbekümmert um den Zorn seiner Liebhaber“ (II 115).

Was jedoch Kant angeht, so kann ihn der Vorwurf eines

nihilistischen Atheismus doch offensichtlich nicht treffen. Er sieht, wie Jacobi es darstellt, daß ohne die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit „alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität“ (II 44). In der Tat gelangt Kant zu einer Gewißheit des Daseins Gottes, und zwar auf dem Wege über die praktische Vernunft, die sich ihrerseits auf das Faktum des Sittengesetzes stützt. Wer sich dieses als unbedingt verbindlich zur Maxime macht, der muß auch die „Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen“ anerkennen. Die Sittlichkeit, mag sie auch „sich selbst genug“ sein, bringt uns doch dazu, daß wir „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen . . . Moral also führt unumgänglich zur Religion“¹¹.

Und doch wendet sich Jacobi auch gegen Kant, und zwar gerade gegen dessen praktische Philosophie. Denn er meint, in dieser bleibe alles im Ungewissen. Hat nicht Kant selber „die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ als „bloße subjektive Fiktionen . . . , denen jede objektive Realität mangelt“, entlarvt? Und wenn alles auf der Freiheit beruht, ohne die „Moralität . . . undenkbar“ ist, so gilt von ihr, daß sie sich nach Kants eigenen Aussagen nicht erweisen läßt. Jacobi stellt daher die Frage: „Beginnt denn unsre ganze praktische Philosophie mit einer unerweisbaren Möglichkeit?“ Wenn es aber so ist, wird dann nicht Gott, dessen der Mensch nur auf dem Wege über die Freiheit und das Sittengesetz gewiß werden kann, „eine unmögliche Hypothese; ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt?“ (III 182–86).

In der Sicht Kants existiert also der Mensch in einem „ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und

¹¹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 u. 1794, B III—X; a.a.O. Bd. IV S. 649—652.

seinem Vernunftgebrauche“. Die Philosophie besitzt zwar „die zerstörende Kraft, alle Truggebäude niederzureißen“; aber sie „entbehrt die Gewalt, etwas Festes wieder zu erbauen; so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit“. Eben diese zwiespältige Vernunft aber weist Jacobi aufs schroffste ab: „Gesteht es nur, ihr mit eurer Vernunft wider Vernunft postulierenden Philosophen, das ganze Gerüste eurer praktischen Lehre ist Nihilismus“ (III 184).

Daß Kant „zwiespaltig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage“ (III 365), führt Jacobi darauf zurück, daß er einerseits, „als Lehrer der Philosophie“, überall auf ein „Wissen ... aus Beweisen“ gedrungen habe, daß er aber andererseits, „als Mensch, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft ... unbedingt vertraute“ (III 369 f.), in der Überzeugung, „es liege in der menschlichen Vernunft, als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrtum erhaben, eine unmittelbare Erkenntnis ... eines Gottes über ihr“ (III 363). Eben auf diese unmittelbare Erkenntnis, und nur auf sie, will Jacobi sich stützen. Er behauptet, es gebe ein „Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen notwendig vorausgehe“ (II 4), und „welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise, kund tut“ (II 22). Es sei daher Sache seiner „innigen Überzeugung, daß jenes unmittelbare ... Gottesbewußtsein ... jeder Philosophie ... zum Grund- und Eckstein dienen müsse“ (IV A XXXVIII).

Zur Deutung dieses unmittelbaren Gottesbewußtseins zieht Jacobi die Begriffe heran, mit deren Hilfe er auch im Felde der Erkenntnistheorie das unmittelbare Wissen beschreibt. Er beruft sich „auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie ...; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Übersinnliche“ (IV

A XXI). Denn dieses Gefühl, „das über alle andere erhabene Vermögen“ (II 61), „das Schauen der Ahndung“ (III 437), richtet sich, als „Wahrheitsgefühl“, vorab auf „Göttliche Dinge“ (III 317). Es ist darum für Jacobi die „allerhöchste“ Autorität; seine Philosophie ..., als Lehre von dem Übersinnlichen“, gründet sich „auf diese Autorität allein“ (II 61).

Wesentlicher noch ist, daß Jacobi jenes unmittelbare Gottesbewußtsein der Vernunft zuschreibt. Er kann dies, weil nach seiner Auffassung „das Vermögen der Gefühle ... mit der Vernunft eines und dasselbe“ ist (II 61). Die Vernunft erhält damit, im Gegensatz zu Kants theoretischer Philosophie, eine positive Bedeutung. Sie ist kein dem Menschen „nur leere Hirngespinnste“ (III 219), „bloß leere objektiv beziehungslose Bilder (Ideen) vorgaukelndes Vermögen“ (II 28). Sie ist vielmehr „das Vermögen der Voraussetzung des Wahren“ (III 32), die „unmittelbare Stimme“ der Wahrheit (III 224). Nicht daß ihr das Wahre in ausdrücklicher wissenschaftlicher oder philosophischer Einsicht gegeben wäre; hier bleibt es bei der von Jacobi so eindringlich geschilderten grundsätzlichen Unwissenheit. Die Vernunft ist nur „Weisung auf das Wahre“, nur „Ahndung des Wahren“ (III 32). Aber auch in diesem ihrem schwebenden Bezug zur Wahrheit trägt sie ihre Gewißheit in sich selber; sie macht „uns in uns selbst gewiß“ (III 314).

Worauf die Vernunft „ausschließlich gerichtet“ ist, ist „das Übersinnliche und Übernatürliche“ (III 218); sie ist „nichts andres als der Sinn für das Übersinnliche“ (III 436); sie gibt uns „jenseitige Gegenstände zu erkennen“ und macht „ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß“ (II 59). Der vorzüglichste Gegenstand der Vernunft ist daher Gott; ihn hat sie „notwendig vor Augen“ (III 36), sie redet „nur von Gott“ (III 224). „Denn das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet ... Das ist seine Vernunft, daß ihm das Dasein eines Gottes offener und gewisser als das eigene ist“ (III 202). Das wird der Vernunft dadurch möglich, daß sie sich

selber als göttlichen Ursprungs weiß: „hervorgegangen unmittelbar aus Gott“ (III 378). Darum ist sie „Zeichen“, „Merkmal“ Gottes (III 224), dasjenige, was den Menschen „zum Ebenbilde Gottes macht“ (III 418).

Das unmittelbare Erfassen des Übersinnlichen durch die Vernunft bezeichnet Jacobi auch, „aus Mangel eines besseren Ausdrucks“ (III 441), als Glauben; dieser ist ein „Urlicht der Vernunft“ (IV A XLII), „das Auge der Seele, womit sie Gott ... ersiehet“ (IV A 73). Jacobi sagt deshalb, er habe den „Mut“ gehabt, „seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen“ (II 20). Um der zentralen Bedeutung dieses Gedankens willen hat Jacobis Philosophie in der zeitgenössischen Diskussion den Namen einer „Glaubensphilosophie“ erhalten.

Der Glaube, wie ihn Jacobi versteht, ist nicht das Fürwahrhalten bestimmter heilsgeschichtlicher Tatsachen. Er ist vielmehr ein unmittelbares Wissen von Gott, das „dem Menschen natürlich“ ist (III 206). Denn Gott ist dem Menschen „unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst“ (III 276). Und dies ist für Jacobi die einzige Weise, wie Gott erkannt werden kann; er kann „nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott“ (III 7).

Wie die Vernunft, so ist auch der mit ihr identische Glaube in seiner Unmittelbarkeit absolut gewiß, „das Gewisseste im menschlichen Geiste“ (III 385). Daher auch hat jener Gedanke Jacobis, „alle menschliche Erkenntnis gehe aus von Offenbarung und Glauben“ (II 3 f.), letztlich im Glauben an Gott seine Wurzel. „Das Wahreste kann nur so wahr sein, als Gott lebet“ (III 200); denn der Glaube weiß von dem „alles wahrmachenden Gott“ (III 373). Freilich: diese unmittelbare Gewißheit ist eben doch eine Gewißheit des *Glaubens*, und Lessing hatte recht, wenn er einwandte, Jacobis Schritt zum Glauben sei ein „Salto mortale“: „ein Sprung, den ich

meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuten darf“ (IV A 74).

Der Gott nun, den Jacobi in Gefühl, Vernunft und Glauben unmittelbar ergreifen zu können meint, ist nicht das auf dem Wege der Verstandesphilosophie vergebens gesuchte höchste Wesen, „nicht bloß ein Göttliches ... ein Geschöpf der über dem Verstande schwebenden Phantasie“ (IV A XXV). Gott ist vielmehr „außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen“ (III 49), „Geist“ (III 240), „ein persönliches Wesen“ (IV A XLV), „ein Schöpfer-Gott“ (III 382), „ein Vater aller Wesen“ (III 201). Aufs deutlichste kommt der Unterschied des Jacobischen Gottesgedankens zu dem abstrakt philosophischen Gottesbegriff zum Ausdruck in dem Satze: „Darum fragt meine Philosophie: *w e r* ist Gott; nicht: *w a s* ist er“ (IV A XXIV).

In diesem seinem „Theismus“ (III 404) weiß sich Jacobi mit dem recht verstandenen Christentum einig. Die Übereinstimmung erstreckt sich freilich nur auf den Gehalt des Glaubens: den Gedanken eines persönlichen Gottes. In der Auffassung von der Form des Glaubens grenzt sich Jacobi vom christlichen Verständnis ab, zu dem der Gedanke der konkreten geschichtlichen Offenbarung gehört: der Glaube bedarf keiner „Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen“; er bedarf lediglich der „innern, ursprünglichen“ Offenbarung (III 277). Aber eben darin meint Jacobi, das Christentum in seiner „Reinheit“ aufgefaßt zu haben (III 426).

Außerhalb dieses Glaubens an einen persönlichen Gott gibt es für Jacobi „nur Atheismus oder Götzendienst“ (III 426), ja sogar bloßen Nihilismus. Sofern „der Philosoph, welcher unter seinen Forschungen den geahndeten Gott verliert, notwendig das Nichts findet“ (IV A XXXVIII f.), ist er zuletzt vor die Entscheidung zwischen Nihilismus und Glauben gestellt. „Eine solche Wahl ... hat der Mensch; diese einzige: das Nichts oder Gott“ (III 49). Sich selber aber weiß Jacobi mitten in diesen Streit gestellt: „durchaus ein

Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüte ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen“¹².

Der persönliche Gott im Sinne Jacobis ist der von Anbeginn an vollkommene. Mit diesem Gedanken muß Jacobi in scharfen Gegensatz zu derjenigen zeitgenössischen Auffassung geraten, die vom Begriff eines werdenden Gottes ausgeht. Sie setzt an den Anfang das „Absolut-Unvollkommene“, den noch nicht in sein wahres Wesen gekommenen Gott, der „sich freiwillig dem Leiden und Werden untertan“ machen muß, um erst am Ende dieses Prozesses „ein persönliches Wesen“ zu werden. Das jedoch ist für Jacobi „nicht der — aber das Gott“ (II 83—88). Dieser Gedanke des werdenden Gottes nun ist, wenn auch in Jacobis Sicht vergrößert, die Position Schellings, und daran entzündet sich der Streit zwischen den beiden Denkern.

4. Der Beginn des Streites

Daß sich die Auseinandersetzung in solcher Schärfe vollzieht, wie sie in den Streitschriften zutage tritt, ist zu Beginn nicht vorauszusehen. Als die beiden Männer sich im Jahre 1806 zum erstenmal persönlich begegnen (Jacobi als Präsident der Akademie der Wissenschaften, Schelling als deren Mitglied), ist das Verhältnis durchaus freundschaftlich. Schelling schreibt darüber am 1. Mai 1806 an Karoline: „Jacobi ist in der Tat ein liebenswürdiger Mann, für die erste Bekanntschaft wenigstens. Er ist doch anders, als ich mir ihn vorgestellt, weniger ernst und abgezogen, mehr heiter und gegenwärtig.“¹³ Jacobi äußert sich vorsichtiger; er schreibt

¹² Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel (hrsg. von Friedrich Roth), 2 Bde., Leipzig 1825—27; Bd. II S. 478.

¹³ G. L. Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen, 3 Bde., Leipzig 1869—70; Bd. II S. 85.

am 16. September 1806: „Schelling besucht mich von Zeit zu Zeit; er ist mir sehr entgegen gegangen, und ich glaube, daß er aufrichtig gewünscht hat, meine Freundschaft zu gewinnen. Mein Genius aber warnte mich auf die bestimmteste Weise, daß ich zurückhaltend blieb und mich nicht einließ.“¹⁴

Die Beziehung beginnt sich rasch zu trüben. Zum entscheidenden Bruch kommt es im Anschluß an Schellings Ende des Jahres 1807 gehaltene Festrede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“. Schelling weist hier der Kunst die Aufgabe zu, „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt“ nachzuahmen, „die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt“ (VII 293), „Göttliches schaffend im Menschen“ (VII 308).¹⁵ Diese Vergöttlichung der Natur muß Jacobi entsetzen. Schelling freilich ist überzeugt, seiner Zustimmung sicher zu sein. Karoline schreibt am 12. Oktober 1807 an ihre Freundin Pauline Gotter: „Jacobi, der für Schelling überhaupt Achtung, selbst Zuneigung hat, aber freilich weder im Charakter noch in der Philosophie mit ihm übereinstimmt, sagte, seine Bewunderung sei gegen das Ende bis zur Bestürzung gestiegen, und in der Tat sah man ihm das auch etwas an.“¹⁶ Jacobi jedoch deutet seine Bestürzung anders. Er schreibt am 23. Februar 1808 an Goethe: „Ich hatte im Sinn, Dir noch etwas über Schellings Rede zu schreiben, was ich dawider habe; nämlich wider den mit so vielem süßen Fleisch nur künstlich umgebenen Kern.“ Schelling habe „Platonismus und Spinozismus“, die beiden

¹⁴ Ernst Ludwig Theodor Henke, Jakob Friedrich Fries, aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt, Berlin 1937, S. 311.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling's Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, 14 Bde. in 2 Abteilungen, Stuttgart/Augsburg, 1856—61. Die Bände der II. Abteilung werden mit XI—XIV zitiert. — Über Rechtschreibung, Zeichensetzung und Sperrungen vgl. S. 4, Anm. 1.

¹⁶ Karoline, Briefe aus der Frühromantik, hrsg. von Erich Schmidt, 2 Bde., Leipzig 1913; Bd. II S. 511.

einzig möglichen, aber einander schroff entgegengesetzten Philosophien, zu vermitteln versucht. „Zwischen beiden sein Herz zu teilen ist unmöglich, noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen. Wo der Schein des letzteren entsteht, da betrügt die Sprache, da ist Doppelzüngigkeit. Diesen Betrug, eine durchaus den Verstand berücksichtigende Methode, finde ich in Schellings Rede durchaus angewendet und ich mag sie im ganzen deswegen nicht.“¹⁷

Jacobis Empörung ist nachhaltig. Sie veranlaßt ihn, sich intensiv mit der Philosophie Schellings auseinanderzusetzen. Kurz nach dessen Festrede, am 26. November 1807, schreibt er an seinen Freund Fries: „Gegenwärtig bin ich mit einer neuen Erörterung der Schellingschen Lehre beschäftigt, wozu mich die akademische Abhandlung dieses Meisters ‚über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur‘ unwiderstehlich angetrieben hat.“¹⁸ Das Ergebnis ist die Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“. Ihre Fertigstellung zögert sich freilich hinaus: sie erscheint erst vier Jahre später, 1811, eingeleitet durch einen erstmals 1801 gedruckten Aufsatz „Über eine Weissagung Lichtenbergs“ (III 197-460).

5. *Jacobis Streitschrift*

Den äußeren Anlaß der Schrift bildet die Aufgabe, den sechsten Band der Werke des Matthias Claudius zu rezensieren. Jacobi fühlt sich diesem Schriftsteller innig nahe, insbesondere in der Auffassung von der begrenzten Rolle des Verstandes im Felde der Frage nach den Göttlichen Dingen. Dagegen kritisiert er an Claudius eine gewisse Zweideutigkeit in der Bestimmung dessen, was an die Stelle des Verstandes treten soll. Claudius beruft sich auf der einen Seite

¹⁷ Max Jacobi, Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, Leipzig 1846, S. 244.

¹⁸ Henke, a.a.O. S. 312.

auf das geoffenbarte Wort Gottes, in einem „steifen Anhängen am Buchstaben“ (III 294), und er legt darum entscheidenden Wert auf die geschichtliche Person Jesu Christi. Auf der andern Seite findet Jacobi bei Claudius doch auch eine „tiefere philosophische Einsicht“: daß sich nämlich im Menschen, unabhängig von aller äußeren Offenbarung, „ein Höheres, ein Übersinnliches und Übernatürliches unwidersprechlich zu erkennen gebe“ (III 271 f.). Jacobi will sich, wie dies seiner Gesamtkonzeption entspricht, gegen Claudius auf die zweite Quelle des Wissens von den göttlichen Dingen beschränken. „Die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine Offenbarung in Bild und Wort, sondern ein Aufgehen im inneren Gefühl“ (III XX). Und was die Bedeutung Christi angeht, so erblickt Jacobi sie nicht in der geschichtlichen Person, sondern einzig und allein in der Anwesenheit im Innern des Menschen. „Was Christus außer dir, für sich gewesen . . ., ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung . . . gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kömmt es an“. Wer sich dagegen an das Äußerliche, an die bloße „Einkleidung“ der „Idee“ klammere, der verfalle, wie Jacobi mit aller Schärfe formuliert, „in eine Art von religiösem Materialismus“ (III 286).

Bedeutsamer als die Auseinandersetzung mit Claudius ist die Polemik gegen Schelling, wie sie Jacobi, ohne den Namen seines Gegners ausdrücklich zu nennen, in der Schrift von den Göttlichen Dingen führt. Er geht davon aus, daß Schelling über die Aufspaltung der Wirklichkeit in Sinnliches und Übersinnliches, wie sie noch Kant festgehalten habe, hinausgehen und „allen Dualismus . . . von Grund aus vertilgen“ wolle, in der Meinung, „Philosophie müsse mit der Voraussetzung beginnen, daß nur Eines sei, und außer diesem Einem nichts“ (III 348). Um dieses ihres Grundgesichtspunktes willen bezeichnet Jacobi die Konzeption Schellings als „Alleinheitslehre“ oder auch als „umgekehrten oder verklärten Spinozismus“ (III 354).

Entscheidend dabei ist für Jacobi, daß Schelling als das die Einheit bewirkende Urprinzip die Natur ansieht. Er behaupte nämlich, „alles sei Natur, und außer und über der Natur sei nichts“ (III 386). „Befreiung also der Natur von einem Übernatürlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, Selbständigkeit der Natur, wurde die Losung dieser neuen Weisheit“ (III 348). Kurz: Schellings Lehre ist in der Sicht Jacobis reiner „Naturalismus“ (III 386).

Jacobi weiß freilich, daß der Naturalismus, den er Schelling zuspricht, nicht den Charakter eines bloßen Materialismus trägt, dem gemäß nur den Dingen ein wahrhaftes Sein zukäme. Auch Schelling sehe ein, „daß alles Werden notwendig voraussetze ein Sein oder Seiendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches, Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes“ (III 403 f.). Aber eben darin, daß für Schelling dieses Absolute die Natur ist, erblickt Jacobi die entscheidende Differenz zu seiner eigenen Auffassung. Er will das Absolute als transzendente Ursache der Welt begreifen, Schellings Naturalismus dagegen, wie ihn Jacobi sieht, versteht es als immanenten Grund.

Gegen diese Grundposition Schellings erhebt Jacobi eine Reihe von Einwänden. Sein erster Vorwurf geht dahin, daß Schelling das angemessene Verhältnis von Grund und Folge umkehre, daß er das Unvollkommenere — die Natur — zum Ursprung des Vollkommeneren — des Geistes — mache. „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehen und allmählich sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sei zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles“ (III 382). Unter die erstgenannte Position rechnet Jacobi den Naturalismus Schellings. Eben darum ist er für ihn eine Perversion der Wahrheit. Wir „wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein

Licht, angezündet von der Finsternis, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Notwendigkeit, des Ungefährs — wähnen, unseren Witz wahnwitzig anstrengend, das Leben sei vom Tode hergekommen; dieser habe auf jenes nur allmählich sich besonnen — so die Unvernunft allmählich auf Vernunft; der Unsinn auf Absicht; das Unwesen auf eine Welt. Um den Kern des Alls, des vollkommenen Undings, haben sich nur wie Häute und Schale — wohl nur wie Schimmel oder Blätter an der Schale gebildet, was wir Toren Ordnung, Schönheit, Harmonie — im Menschen seinen Geist: Begierde des Wahren und Guten, Freiheit und Tugend nennen“ (III 325 f.). Demgegenüber, so behauptet Jacobi, verstehe sich für die „noch unverkünstelte Vernunft ... von selbst, daß Unwesen nicht das Wesen; ein Grund der Unvernunft nicht als Folge Vernünftiges und die Vernunft; ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand; das Tote und Tötende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; das Zerstörende nicht das Schaffende und Ord nende; überhaupt das Geringere, aus seinen Mitteln, nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln“ könne (III 240 f.). Die „gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft“ müsse daher notwendig den „Theismus“ bejahen. Ihr sei einsichtig, „es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge; sondern es gehe voraus und es sei der Anbeginn von allem ... eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott“; „das Weltall“ sei „das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes“ (III 382—84).

Unter diesem Blickpunkt erhält die Natur eine andere Bedeutung als im Naturalismus: sie wird zum Hinweis auf den über alle Natur erhabenen Gott; denn es „drückt auf dem Angesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus“. Unter dem naturalistischen Aspekt dagegen kann, wie Jacobi es sieht,

die Natur nur als reine Sinnlosigkeit erscheinen. „Wer Gott nicht siehet, für den hat die Natur kein Angesicht; dem ist sie ein vernunftloses, herz- und willenloses Unding; eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das, aus Wesenlosem, Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichnissen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge, wo es taget“ (III 204 f.).

Eine solche Naturbetrachtung ist vom Wesen her nihilistisch; das ist der zweite Vorwurf, den Jacobi gegen Schelling erhebt. Dieser behaupte, die Natur sei „der Inbegriff alles Seins“. Aber das, was dieser Inbegriff in sich begreife — die Dingwelt —, sei doch in einem System, dem „überhaupt alles Objektive mangelt“, also in einem konsequenten Idealismus, wie ihn Schelling vertrete, selber nichtig. Dann aber sei auch der Inbegriff der Dinge „das absolute Nichts“ (III 388 f.).

Auch wenn der Naturalismus behaupte, die Natur als Inbegriff alles Seins sei keineswegs „ein starres Unding“, sie sei vielmehr „einzig und allein das Hervorbringen als solches . . ., die absolute Produktivität“, so gerate er „aus einer Verlegenheit nur in eine andere, wo möglich noch größere“. Denn wenn die „Unendlichkeit“ des von jener absoluten Produktivität „Produzierten . . . nichts ist“, wenn „die Welt . . . mit allem, was in ihr ist, in jedem Moment ihres wirklichen expliziten Daseins nicht ist“, dann käme es zu einer Produktivität ohne ein wirkliches Produziertes. Dann aber müßte auch „die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehenden Welt ganz in demselben Maße nichtig sein . . ., wie es ihre Wirkung ist“ (III 389–93).

Dieser Nihilismus aber ist offensichtlich Atheismus; das ist der dritte Vorwurf, den Jacobi gegen Schelling erhebt. „Wer von der Natur ausgeht . . ., findet keinen Gott“ (IV A XLI); denn „der in die Natur allein sich vertiefende Verstand . . .

kann in ihr nicht finden, was nicht in ihr ist, ihren Urheber“ (II 119). Es steht daher für Jacobi fest, „daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott leugnen“ (IV A XXV).

Ein solcher Atheismus ist, wie Jacobi meint, nicht zufällig mit dem Naturalismus verbunden, sondern liegt in dessen innerer Konsequenz, sofern dieser sich nämlich entschlossen als „Wissenschaft“, d. h. als „ein aus einem Prinzip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System“ begreift. Als solches muß er sich streng untersagen, „irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen“; er darf „von Gott nicht . . . wissen wollen“. So kommt Jacobi zu der frappierenden These: „Es ist . . . das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen“ (III 384 f.). Wenn Schelling gleichwohl behauptet, die „Natur“, als „die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt . . . sei der allein wahre Gott, der lebendige“ (III 390 f.), so verfällt er einer „Irrlehre“. Demgegenüber verlangt Jacobi, daß „der nicht irrlehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverhohlen bekenkende, aufrichtige, klare und bare Naturalismus“ „sich gewissenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bei dem Vortrage seiner Lehre zu gebrauchen . . . Er muß nie reden wollen . . . von Gott und göttlichen Dingen“ (III 386 f.).

Alles läuft also für Jacobi letztlich auf eine Grundentscheidung hinaus: als Ursprung von allem entweder die Natur anzusetzen, und damit zu einem nihilistischen Naturalismus zu gelangen, oder vom Gedanken Gottes des Schöpfers auszugehen. „Und so fänden wir uns denn auch hier wieder in dem Fall, uns ohne weiteres entschließen zu müssen — entweder das offenbare Nichts als das allein an sich Wahre anzunehmen; oder die Meinung für schlechthin unannehmbar zu erklären, daß die Natur alles, und außer und über ihr nichts sei“ (III 392); „eine solche Wahl . . . hat der Mensch, diese einzige: das Nichts oder einen Gott“. Entscheidet er

sich aber statt für Gott für das Nichts, dann wird ihm alles zunichte. „Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott; das heißt: er macht zu Gott ein Gespenst; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, daß nicht der Mensch und alles, was ihn umgibt, bloß Gespenst sei“ (III 49).

Jacobi sieht freilich: diese Grundentscheidung beruht nicht auf zwingenden Argumenten des Denkens. Zwar ist es unmöglich, „die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur ... aus ihr selbst zu erklären ... Aber eben so unmöglich ist es auch, das Gegenteil darzutun: daß nämlich die Natur ein Werk und nicht Gott, daß sie nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich, nicht in Wahrheit das alleinige Wesen sei. Der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß“ (III 402 f.). Eben darum aber gilt: „Zwischen Naturalismus und Theismus wählet das Gemüt letztlich mit ... Freiheit“ (III 449).

Die freie Entscheidung für einen persönlichen Gott ist zugleich die Entscheidung für die Freiheit des Menschen. Beides hängt für Jacobi aufs engste zusammen. „Wie der Mensch sich selbst erkennt als ein freies, das heißt als ein durch Vernunft über die Natur erhabenes Wesen ...: so erkennt er auch, daß über der Natur und über ihm selbst sein muß ein allerhöchstes Wesen: Gott! Und wie er sich nicht erkennt als ein freies, durch seinen Geist von der Natur unabhängiges Wesen: so erkennt er auch Gott nicht, sondern erblickt überall bloß Natur“ (III 401).

Eben wegen dieser engen Verbundenheit des Begriffes der Freiheit mit dem Begriff eines persönlichen Gottes kann der Naturalismus die Freiheit nicht zulassen; das ist der vierte Vorwurf, den Jacobi gegen Schelling erhebt. In der Natur ist „ein freies ursprüngliches Beginnen“ unmöglich (III 425); alles in ihr „erfolgt ... auf eine durchaus notwendige, bloß mechanische Weise“ (III 402). Der Naturalismus kann daher,

wo er konsequent ist, nur ein System der Notwendigkeit sein, so wie es der Spinozismus darstellt. Er darf „nie reden wollen ... von Freiheit“ (III 387); wenn er dies dennoch tut, so wie es bei Schelling geschieht, dann kann dies nur auf Inkonzsequenz beruhen.

Für den Theismus hingegen ist die Freiheit ein unleugbares Faktum. Er meint natürlich nicht, alles sei Sache des freien Tuns. „Die Vernunft behauptet das Sein der Freiheit, ohne das Sein der Notwendigkeit und ihre unumschränkte Gewalt in dem ganzen Gebiet der vernunftlosen Natur zu leugnen“ (III 413). Aber über dieser auch ihn bestimmenden, von der Notwendigkeit beherrschten Natur erhebt sich der Mensch zu seiner Freiheit. „Er nennet sich ... frei ..., in sofern er mit einem Teile seines Wesens nicht zur Natur gehört“ (II 315 f.). Jacobi versteht darum, im Anschluß an Kant, den Menschen als „Bürger zweier verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren ... Wissenlich schwebet er in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Natürlichen und dem Übersinnlichen und Übernatürlichen, fühlet und weiß sich der Natur zugleich unterworfen und über sie erhaben, und nennet das, was sich in ihm über die Natur erhebt, seinen edlern und bessern Teil, seine Vernunft, seine Freiheit“ (III 398).

Die Freiheit des Menschen ist freilich nicht unmittelbar erkennbar; auch hierin schließt sich Jacobi an Kant an. „Die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimnis“ (II 317). Gleichwohl kann Jacobi von der „Realität, Objektivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieses Urgegensatzes ... der Notwendigkeit und Freiheit“ sprechen (III 395). Der Mensch ist seiner Freiheit gewiß; „der inwendige gewisse Geist“ behauptet ihre „Realität und Wahrheit“ (II 318). Ja, diese ist „im Geiste des lebendigen Menschen ... das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und

aller Empfindung“ (III 192). Daher auch sieht Jacobi in der Idee der Freiheit das Fundament seines ganzen Philosophierens. „Alle meine Überzeugungen ruhen auf der einen von der Freiheit des Menschen. Dieser Begriff ist mir eigen und unterscheidet meine Philosophie (wenn man eine Glaubenslehre mit diesem Namen beehren will) von allen vorhergegangenen“ (VI 231). Hierin erblickt er demgemäß auch den entscheidenden Unterschied zwischen Naturalismus und Theismus. „Man wird Naturalist oder Theist“, je „nachdem man außer dem Sein der Notwendigkeit in der Natur noch ein Sein der Freiheit über ihr annimmt oder leugnet“ (III 412).

Die im Gedanken der Freiheit steckende metaphysische Problematik wird von Jacobi nur angedeutet. Er erörtert sie als den „Dualismus . . . einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs“ (III 394). Der Begriff des Schicksals gehört dem Bereich der Natur an, die „überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart“ (III 425); daher ist der Spinozismus, dessen höchster Begriff die Natur ist, notwendig „Fatalismus“ (II 48). Wenn sich der Mensch jedoch von der Vorsehung Gottes her versteht, weiß er, „daß nicht das Schicksal über ihm, sondern daß er, der Geist, waltet über dem Schicksal“ (III 397 f.). Wie sich freilich göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit miteinander vereinbaren lassen, wird von Jacobi nicht mehr untersucht. Er weist lediglich darauf hin, daß beide in unlöslichem Zusammenhang miteinander stehen; „Freiheit und Vorsehung sind von einander unzertrennlich“, sofern sie „sich einander gegenseitig voraussetzen“ (II 45 f.).

Mit dem Gedanken der Freiheit steht und fällt für Jacobi auch die Möglichkeit der Moralität; denn „wahre Freiheit“ ist „mit der Tugend einerlei“ (II 369). Daher darf der Naturalismus, in dem, wie Jacobi meint, kein Raum für die Freiheit ist, „nie reden wollen . . . von sittlich Gutem und Bösem,

von eigentlicher Moralität“ (III 387). Spricht er gleichwohl davon, so muß ihm das Gute wie das Böse als indifferent erscheinen; beides entspringt ja aus derselben Wurzel, der Natur. So führt der Naturalismus notwendig zum Gedanken der „Identität . . . des Guten und Bösen“ (III 394). Das ist der fünfte Vorwurf, den Jacobi gegen Schelling erhebt.

Eine solche moralisch indifferente Freiheit weist Jacobi aufs schroffste ab. Er nennt sie einen „Willen, der nichts will, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten“ (III 37), „dieses offenbare Unding“ (II 47). Die Freiheit, als die natürliche Ausstattung des von Gott geschaffenen Menschen, ist ihm vielmehr ursprünglich nur die Freiheit zum Guten, „die moralische Freiheit“. Sie „besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit . . ., das Böse wie das Gute zu wollen, daß wir, bloß in sofern diese unselige Fähigkeit uns beiwohnt — nicht frei sind. Freiheit können wir uns nur in sofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewußt sind“ (III 324); denn den Menschen „zieht ein geheimer Trieb zum Guten“ (III 193). Dessen aber sind wir uns unmittelbar bewußt. Hier greift Jacobi wieder auf sein grundlegendes Prinzip, das ursprüngliche Gefühl, zurück; in ihm „offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne“ (III 317).

So ist es auch hier wieder, wie in seinem ganzen Denken, das Geheimnis über aller Wirklichkeit, wonach Jacobi ausspäht. In ihm sucht er die Ruhe in der Unrast seines zerstreuten Daseins. Was er zeitlebens erstrebt hat, was er aber nie völlig erreichen konnte, hat er einmal unübertrefflich formuliert: „Philosophie ist ein inwendiges Leben. — Ein philosophisches Leben ist ein gesammeltes Leben. Durch wahre Philosophie wird die Seele still, zuletzt andächtig“ (VI 173).

III. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

1. Schellings Reaktion auf Jacobis Schrift

Obgleich Jacobi in seiner Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ den Namen Schellings nicht nennt, kann es nicht ausbleiben, daß dieser die darin enthaltenen Angriffe auf sich bezieht. Zu offensichtlich ist, daß der als nihilistisch und atheistisch gebrandmarkte Naturalismus auf ihn gemünzt ist.

Schellings erste Reaktion ist denn auch hellste Empörung. Jacobi selbst hat nichts anderes erwartet. Schon vor dem Erscheinen von Schellings Gegenschrift, am 7. November 1811, schreibt er an Fries: „Die Naturphilosophen werden mich hart darüber vornehmen.“¹⁹ Schelling seinerseits teilt am 12. November 1811 seinem Freunde Windischmann mit: „Nächstens erscheint oder ist schon erschienen: Über die göttlichen Dinge und deren Offenbarung von Hrn. Präsident Jacobi. Es ist schwer abzusehen, wie die göttlichen Dinge Zeit gefunden, bei einem so viel und so gar nicht göttlich beschäftigten Manne vorzukommen. In den Vorzimmern und an den Speisetischen der Großen haben sie ihn doch gewiß nicht aufgesucht. Es liegt in diesem Manne, der die Welt trefflich zu täuschen verstand, eine unglaubliche Anmaßung samt verhältnismäßiger Leerheit des Herzens und Geistes, die man aus sechsjähriger Anschauung kennen muß, um sie zu begreifen. Unstreitig wird der Welt wieder die heillose Lehre des Nichtwissens vorgepredigt, mit frommen Verwünschungen der Gottlosigkeit unseres Pantheismus und Atheismus ...

¹⁹ Henke, a.a.O. S. 319.

Er hat unglaublichen Schaden gestiftet und stiftet ihn noch.“²⁰

Schelling macht sich denn auch sofort daran zu antworten. Er berichtet darüber am 15. Januar 1812 an Pauline Gotter: „Jacobi ... gab eben dies Spätjahr ein Buch voll der gehässigsten und bissigsten Ausfälle gegen mich heraus. Bei dem Verhältnis, in welchem wir zu einander stehen, hätte ich nicht ganz gleichgültig bleiben können, auch wenn es nicht längst wünschenswert gewesen, mich wissenschaftlich mit ihm aus einander zu setzen. So konnte ich die Gelegenheit um so weniger vorbeigehen lassen, und muß nun Ihnen, Kind des Friedens, bekennen, daß ich das Ende des Jahrs meist damit zugebracht, ein gar sehr kriegerisches Buch zu schreiben.“²¹ Denn, wie es in einem Brief an Windischmann vom 27. Februar 1812 heißt, „Polemik tut not, ... die mit Blitzen vom Himmel, mit Donnern der Begeisterung niederwirft, mit sanftem Wehen eines göttlichen Geistes die gesunden Keime belebt“²².

2. Schellings Persönlichkeit

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist, als er sein „kriegerisches Buch“ schreibt, erst 37 Jahre alt. Aber sein Name hat in der philosophischen Welt schon einen guten Klang. 1775 in Leonberg in Württemberg geboren, besucht er, ob seiner geistigen Frühreife bewundert, das Tübinger Stift und freundet sich dort mit Hölderlin und Hegel an, mit denen zusammen er Pläne für eine zukünftige Philosophie entwirft. Schon mit 23 Jahren wird er, auf Goethes Veranlassung, als außerordentlicher Professor nach Jena, an die geistig bewegteste deutsche Universität, berufen, wo er neben Fichte wirkt und in enge Berührung mit dem Kreise der Romantiker tritt;

²⁰ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. II S. 270.

²¹ A.a.O. Bd. II S. 283 f.

²² A.a.O. Bd. II S. 295.

kurze Zeit darauf kommt auch Hegel als Privatdozent nach Jena. 1803 erhält Schelling eine Professur für Philosophie in Würzburg. 1806 siedelt er nach München über und wird Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste, später auch wissenschaftlicher Sekretär der Philosophischen Klasse der Akademie der Wissenschaften. In den Jahren von 1820 bis 1826 hält er Vorlesungen in Erlangen. 1827, nach der Gründung der Münchener Universität, erhält er an dieser eine Professur. 1841 wird er als Nachfolger Hegels nach Berlin berufen. Doch nach einigen Jahren gibt er die Lehrtätigkeit auf, verbittert über das immer schwächer werdende Echo auf seine Gedanken. Vereinsamt stirbt er 1854 in Ragaz in der Schweiz.

Schelling ist die genialischste, aber auch die unausgeglichene Persönlichkeit unter den großen Philosophen jener Epoche philosophischer Gärung. Ständig schwankt er zwischen einem unbändigen Drang nach öffentlicher Wirksamkeit und der Liebe zu stiller Versenkung in die Probleme der Wirklichkeit. Immerzu weiß er sich gedrungen, die Fundamente seines Philosophierens tiefer und tiefer zu legen. Daher ist jedes seiner Werke eine Etappe in seinem Denken, keines aber die Vollendung. Das gründet darin, daß er nicht, wie Hegel, eine früh gefundene Konzeption sein ganzes Leben lang durchhält, sondern daß ihm auf jeder Stufe das Erreichte immer wieder fragwürdig wird, daß immer wieder der Abgrund der Problematik vor ihm aufbricht. Die Unvollendung erwächst ihm so aus der Tiefe des Fragens.

3. Schellings Frühphilosophie

Schelling weiß sich von Anfang an in „jene lebhafte Bewegung der Geister“ einbezogen, die „dem wissenschaftlichen Studium der Philosophie einen ganz neuen Schwung gegeben

hat“ (VIII 47).²³ Er behauptet von dieser durch Kant und Fichte bestimmten Zeitsituation: „Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden“ (X 73).

So ist es nicht verwunderlich, daß sich Schelling in seinen frühesten Schriften, die er als noch nicht Zwanzigjähriger veröffentlicht, ganz an Fichte anschließt. Dieser hatte in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 den Versuch unternommen, das Ich als das oberste Prinzip der Philosophie zu erweisen, aus dem alle Wirklichkeit abgeleitet werden kann. Dieses Ich im Menschen ist absolut; es gründet nur in sich selber und in seiner Freiheit. Fichte zeigt, wie es sich als Selbstbewußtsein in dialektischen Grundschritten selber konstituiert und wie ihm auf diesem Wege die Vorstellung einer Welt erwächst.²⁴

Im gleichen Sinne ist der Ausgangspunkt des frühen Denkens Schellings das Ich, und zwar ausdrücklich „als menschliches“ (XI 371). „Ursprünglich ist nichts als das Ich, und zwar als oberste Bedingung, gegeben“ (I 100). „Im Ich hat die Philosophie ihr *Ἐν καὶ πᾶν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat“ (I 193).

Dieser absoluten Vorrangstellung des Ich entspricht es, wenn Schelling auf der frühen Stufe seines Denkens alles selbständige Sein irgendeines anderen Wirklichen leugnet. „Die ganze objektive Welt“ ist „nichts an sich Wirkliches“ (I 396); vielmehr „ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts“ (I 192).

Schelling muß dementsprechend — nicht anders als Fichte — die dem Menschen selbstverständliche Annahme einer realen

²³ Zur Zitierweise vgl. S. 21, Anm. 15.

²⁴ Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Leipzig 1939, sowie: *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlin 1962.

Außenwelt aus dem Wesen des Ich ableiten. Das geschieht dadurch, daß er dieses genauer faßt. Es ist „kein Ding, keine Sache“ (III 367), sondern nichts anderes als der Vollzug des Selbstbewußtseins. Es „entsteht . . . nur dadurch, daß es von sich weiß“ (III 369); es ist „ursprünglich die Konstruktion von sich selbst“ (I 449), die Schelling als „eine dem wirklichen oder empirischen Bewußtsein vorausgehende transzendente Vergangenheit . . ., eine transzendente Geschichte des Ichs“ deutet (X 93 f.). Und eben in dieser seiner Selbstkonstitution entsteht dem Ich die Vorstellung seiner eigenen wie auch der Realität einer Außenwelt.

Im weiteren Gange seines Denkens macht Schelling den Versuch, „in die Tiefen des Selbstbewußtseins hinabzusteigen“ (II 36). Ausgehend von dem Gedanken, daß das Ich im Selbstbewußtsein sich selber konstituiert, kommt er dazu, ihm Absolutheit zuzusprechen. Das heißt auf der einen Seite: das Ich ist von nichts anderem abhängig; alles andere ist ja sein Produkt. Auf der anderen Seite bedeutet die Absolutheit, daß das Ich durch sich selbst zustandekommt, „in unbedingter Selbstmacht“ (I 167). Es erlangt „seine Realität . . . einzig und allein durch sich selbst“ (I 177); es ist „das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich“ (I 96). Das meint Schelling, wenn er es als „das absolute Ich“ bezeichnet (I 167). Als solches stellt er es in den Ausgangspunkt der Philosophie.

Das Gleiche ist gemeint, wenn „dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt“ wird (I 234). Das Ich „ist, nur weil es ist“ (I 177), es entspringt aus einem „ursprünglichen Freiheitsakt“ (III 533). Überhaupt ist „das Wesen des Ichs . . . Freiheit“ (I 179). Der Gedanke der Freiheit wird so zum Grundprinzip des Schellingschen Philosophierens: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit“ (I 177). Aber eben weil die Freiheit oberstes Prinzip ist, ist sie keiner weiteren Begründung fähig; sie ist das „seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste“ (I 400); sie „ist nur durch sich selbst begreiflich“ (I 234).

Mit diesem Rückgang in den grundlosen Grund des Ich ist der ursprüngliche Ausgang vom menschlichen Ich überschritten. Indem Schelling „ein Absolutes im menschlichen Wissen“ behauptet (I 308), verläßt er die Ebene der Endlichkeit des menschlichen Daseins und stößt auf „das Übersinnliche in uns“ (I 441). Das Ich gehört in seinem Grunde dem „Gebiete des Absoluten“ an (I 308). „Das absolute Ich ist das einige Ewige“ (I 200); „unser Innerstes“ ist „das Ewige in uns“ (I 318).

Daß es ein solches Ewiges im Menschen gibt, läßt sich freilich nicht mit den gängigen Mitteln des begrifflichen Denkens erweisen; das absolute Ich muß ja „allem Denken und Vorstellen vorhergehen“. Daher kann „das Absolute . . . nur durch das Absolute gegeben sein“ (I 167). In der Tat behauptet Schelling eine solche absolute Erkenntnismöglichkeit; dem Menschen wohne „ein geheimes, wunderbares Vermögen“ bei (I 318): das „absolute Erkennen“, die „intellektuelle Anschauung“ (IV 347 f.). In ihm blicken wir in das Innerste unserer selbst und vermögen „das Ewige in uns anzuschauen“. Die intellektuelle Anschauung ist so für Schelling „die innerste, eigenste Erfahrung“ (I 318) und als diese philosophische Grunderfahrung der „erste Schritt zur Philosophie“ (IV 348).

4. Schellings Naturphilosophie

Die Entdeckung eines Ewigen im Menschen ist der Punkt, von dem aus Schelling einen zweiten, den entscheidenden Schritt tut. Die intellektuelle Anschauung, die zunächst das Absolute als die Absolutheit im Grunde des menschlichen Ich erfaßt, löst sich nun von dieser Begrenzung auf den Menschen los und richtet den Blick auf das Absolute selber und als solches; denn „das An-sich . . . in der Ichheit ist selbst nur das Absolute“ (IV 355). Die „absolute Erkenntnis ist so-

nach notwendig zugleich eine Erkenntnis des Absoluten selbst“ (IV 368), eine „Anschauung des Ewigen selbst“ (IV 355).

Dieses Absolute selber nun versteht Schelling als Gott; er gebraucht — mit gewissen, später zu besprechenden Differenzierungen — die Ausdrücke „Gott“ und „das Absolute“ gleichbedeutend. Daher ist ihm das absolute Erkennen „eine unmittelbare Erkenntnis Gottes oder des Absoluten“ (VI 150); ja, er nennt Gott den „einzig unmittelbaren Gegenstand der intellektuellen Anschauung“ (IV 163).

Damit wandelt sich auch die Aufgabe der Philosophie. An ihrem Anfang steht nun nicht mehr das menschliche Ich, sondern Gott als das „allein wahre Sein“ (VII 52). „Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten“ (IV 115); sie ist „Wissenschaft des Göttlichen“ (VII 29). Schelling meint dies im ausgesprochenen Sinne: die Philosophie muß sich gleichsam in den Blickpunkt Gottes selber stellen. Sie ist „ganz und unmittelbar im Absoluten selbst“ (IV 348); sie „lebt und webt in Gott“ (VII 423).

Mit der Verlagerung des Blickpunktes vom menschlichen Ich auf Gott muß sich auch der Blick auf die Wirklichkeit ändern. Der Gesichtspunkt des endlichen Ich wird zwar nicht verworfen; die Wirklichkeit wird unter diesem Aspekt weiterhin als das Produkt des sich selber konstituierenden Selbstbewußtseins verstanden; die Philosophie bleibt zu einem Teile Transzendentalphilosophie oder subjektiver Idealismus. Aber diese Weise der Betrachtung wird von einer umfassenderen umgriffen, die als „absoluter Standpunkt“ (IV 352) oder als der „absolute Idealismus“ bezeichnet wird (II 67). Ihm gemäß ist alles, was wirklich ist, das menschliche Ich ebenso wie die außermenschliche Wirklichkeit, in dem einen Absoluten befaßt; „die reale, materielle Welt“ und „die ideelle Welt“ sind beide „im Absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute“ (IV 167).

Auch die Dinge werden also als eine Weise angesehen, wie Gott sich darstellt. Das aber besagt: die Transzendentalphilosophie muß durch eine „Naturphilosophie“ ergänzt werden, die „die Natur . . . als das Selbständige setzt“ (III 273). Beide sind Teile jenes umfassenden absoluten Idealismus; sie sind „eine und dieselbe Philosophie“, angesehen „von zwei ganz verschiedenen Seiten“ (IV 107).

Mit dem Postulat einer Naturphilosophie als Ergänzung zur Philosophie des Ich setzt sich Schelling von Fichte ab. Ihm war er zunächst in der Betrachtung der äußeren Wirklichkeit gefolgt; auch er hatte „die gesamte Realität“ als „nur in Beziehung (aufs Ich) denkbar“ verstanden, dergestalt, daß „den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben“ ist (I 212). Jetzt dagegen wendet sich Schelling von dieser seiner frühen Position ab. Er wirft Fichte vor, dieser verharre im „subjektiven Idealismus“ (X 92), für den das endliche Ich die einzige Realität ist; er „klammert . . . sich . . . an das eigne Ich an“ (IX 218), wodurch sein Denken eine „aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie“ wird. Demgegenüber habe er, Schelling, „die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt“, wieder zur Geltung gebracht (IX 366); er habe versucht, „den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen“ (X 95). Und das besagt: während Fichtes Philosophie ein „völliger Totschlag der Natur“ gewesen sei (VII 445), habe er zuerst wieder auf die Wirklichkeit der Natur aufmerksam gemacht.

Schellings Naturphilosophie, seine „spekulative Ansicht der Natur“ (IV 360), will nicht in erster Linie die Begriffe und Methoden der Naturerkenntnis auslegen oder die Ergebnisse der Naturwissenschaften zusammenfassen. Sie will vielmehr die Natur im ganzen als den großen Zusammenhang aller Dinge deuten: als „eine dynamische lebendige Natur“ (VII 103), als einen „allgemeinen Organismus“ (II 569), als „Weltseele“ (II 381). Die Natur ist „unendliche Produk-

tivität“ (III 287), „die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht“ (VII 133). Überall in ihr waltet das „Prinzip des Lebens“ (II 503); „auch das Tote ... ist nur das erloschene Leben“ (II 500). Alle Dinge sind darum „kontinuierlich im Werden begriffen“ (III 32), im Sinne einer „durch das ganze Universum gehenden ewigen Metamorphose“ (III 126). So schreitet sie „unaufhaltsam von Stufe zu Stufe“ fort (IV 47), „vom Fossil durch die ganze anorganische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums“ (III 291), bis hin zur „Geburt des Menschen, mit welchem die Natur als solche vollendet ist“ (X 112).

Mit diesen Gedanken gibt Schelling einer allgemeinen Stimmung der Zeit Ausdruck. In den Dichtern und in den romantischen Denkern bricht ein neues Naturgefühl durch, angeregt insbesondere durch Herder und Goethe. Herder spricht von dem „großen Gange der Natur“ als dem „Gang Gottes“. In ihr waltet eine „allverbreitete bildende Gotteskraft“, „dieser unsichtbare himmlische Licht- und Feuergeist, der alles Lebendige durchfließt und alle Kräfte der Natur vereinigt“²⁵. Entsprechend sagt Goethe von der „lebendigen Natur“: in ihr „geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe“²⁶. Sie „füllt mit ihrer grenzenlosen Produktivität alle Räume“²⁷. „Sie schafft ewig neue Gestalten ... Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr ... Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist

²⁵ Johannes Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–91; Herders *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1917, Bd. XIII, 1887, S. 9 und S. 174–176.

²⁶ Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt, 1792; a.a.O. Bd. XVI S. 851. Zur Zitierweise vgl. S. 5, Anm. 3.

²⁷ *Maximen und Reflexionen*, Aus dem Nachlaß, Nr. 1251; a.a.O. Bd. IX S. 656.

ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben ... Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.“²⁸

Versteht Schelling, nicht anders als Herder und Goethe, die Natur als ein unablässiges Drängen von Produkt zu Produkt, dann stellt sich die Frage, wohin dieser Drang letztlich drängt. Schelling antwortet: es führt ein „Weg von der Natur zum Geiste“²⁹. Der Weltprozeß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch ... immerfort bestrittenen Sieg des Subjektiven über das Objektive“ (X 231). „Die Stufenfolge der Organisationen ... verrät deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt“ (I 387).

Wenn sich so die Natur in das Reich des Geistes hinein fortsetzt, dann können beide einander nicht fremd sein. Schelling behauptet in der Tat einen „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“ (III 331), und er versucht, eine durchgängige, bis ins einzelne gehende Analogie zwischen der Natur und dem Geiste aufzudecken. „Das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins“ (I 388); das Licht ist der in der Natur „nur wie in Trümmern wohnende Geist“ (VI 49), ja es ist „gar nichts anderes als der Geist oder das Denken selbst, nur auf einer tieferen Stufe“ (X 106).

Natur und Geist stehen für Schelling also nicht nur im Verhältnis der Analogie zueinander; sie sind vielmehr unter einem bestimmten Aspekt von einer und derselben Art. Daher kann von einer „absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns“ gesprochen werden (II 56); „das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes“ (II 39).

Das besagt: die Natur ist im Grunde ihres Wesens von geistiger Art: „der sichtbare Geist“ (II 56). Selbst „die sogenannte tote Natur“ ist nichts anderes als „eine unreife

²⁸ Die Natur, zwischen 1780 und 1790; a.a.O. Bd. XVI S. 922–924.

²⁹ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. I S. 244.

Intelligenz“ (III 341). Schelling nennt daher die Natur im ganzen „eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz“ (IV 77): „die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes“ (III 349), „die Odyssee des Geistes“ (III 628).

Daher auch ist es die Aufgabe der von Schelling geforderten Naturphilosophie, die Natur, „ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt“ (III 628), zu enträtseln. „Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste“ (III 341).

Unter diesem Aspekt kann die Naturphilosophie schließlich die gesamte Wirklichkeit, Natur und Geist, als einen einheitlichen großen Prozeß verstehen. Sie begreift „das Weltsystem, die Pflanzen-, die Tierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst — nur als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Abgrund der Natur, in dem er seine Wurzel hat, bis in die Geisterwelt sich erhebt“ (IX 361 f.). Denn es gibt im Grunde „nicht zwei verschiedene Welten, sondern durchaus nur die eine selbige . . . , in welcher alles . . . begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird“ (IV 102).

Das Entscheidende für Schelling ist nun, daß beide, Natur und Geist, unter dem absoluten Gesichtspunkt betrachtet werden: daß nämlich in ihnen die schaffende Gottheit waltet. Das wird zunächst für die Natur ausgesprochen. „Jedes Ding“ trägt „das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich“ (IV 260). Schelling redet daher von einer „Geburt aller Dinge aus Gott“ (V 324), von einem „Sein der Dinge in Gott“ (VII 196). Das gilt sogar für die einzelnen Naturphänomene; die Schwere ist „der ganze und unteilbare Gott“ (II 371), das Licht „das Göttliche in der Natur“ (II 110). Um so mehr gilt das Gleiche von der Natur im ganzen, der Welt, dem All. Die Natur ist „das volle göttliche Dasein“ (VII 59), eine „Manifestation des Absoluten“ (VII

424), eine „Darstellung des Lebens Gottes“ (VII 13), „eine Selbstoffenbarung Gottes“ (VII 347), „das Reich . . . der ewigen Geburt Gottes in den Dingen“ (VII 59). In diesem Sinne kann Schelling sagen: „Gott und Universum sind eins“ (V 366); „das absolute All ist nichts anderes als . . . Gott selbst“ (VI 174).

Doch „die Natur, als solche erscheinend, ist keine vollkommene Offenbarung Gottes“ (V 378); sie ist zwar „ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichsam erwecktes, aus dem Nichtsein ins Sein erhobenes Göttliches“ (VII 441). Mit der „Geburt des Menschen“ dagegen beginnt „eine völlig neue Folge von Entwicklungen“ (X 112). Erst „die Vernunft . . . ist im All selbst das vollkommene Gegenbild Gottes“ (V 378). Daher hat der Bereich des Geistes und der Geschichte eine Auszeichnung im Blick auf die Anwesenheit Gottes in der Wirklichkeit. „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (III 603), „ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet“. „Gott ist . . . das unmittelbare An-sich der Geschichte“ (VI 56 f.).

Die gesamte Wirklichkeit wird also von Gott her betrachtet, als dessen Selbstoffenbarung, so daß es „kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche“ (VII 97). Dies erkannt zu haben, rechnet sich Schelling als sein eigentliches Verdienst zu; denn damit ist „die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntnis des Göttlichen zu sein, wieder eingesetzt“ (VII 102); sie ist für Schelling eine „fortgehende Erweisung Gottes“ (VII 424).

5. Schellings Philosophische Theologie

Wenn alles Wirkliche als Selbstoffenbarung Gottes verstanden wird, dann muß das Denken über Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie hinaus zur Philosophischen

Theologie im ausdrücklichen Sinne werden. So stellt sich denn Schelling die Frage, wie Gott zu denken, und wie sein Verhältnis zur Welt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten“ (VI 28), zu begreifen sei.

Den Begriff Gottes faßt Schelling zunächst noch unter dem Aspekt des geistigen Seins: als absolutes Ich; er schreibt am 4. Februar 1795 an Hegel: „Gott ist nichts als das absolute Ich.“³⁰ Dann aber zeigt sich ihm, daß sich dieser Gottesbegriff von den inzwischen gewonnenen naturphilosophischen Einsichten her nicht mehr halten läßt. In dem Maße, in dem „das Ich als absolutes Prinzip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern ... Welt“ wurde, war „der Grund aufgehoben, jenes absolute Prinzip noch Ich zu nennen ...; an die Stelle desselben mußte der ... Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven treten, womit sich der Sinn verband, daß in einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seins) und das Subjekt ... (die innere ... Welt) gesetzt und begriffen sei“ (XI 371). Schelling stellt sich also nun in seinem Philosophieren in den „Indifferenzpunkt“ selber (IV 108). Gott ist unter diesem Gesichtspunkt über alle Gegensätzlichkeiten der Wirklichkeit erhaben: „reine Identität“ (V 281), „totale Indifferenz“ (IV 127).

Diese Philosophie der Indifferenz hat Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ als „die Naivität der Leere an Erkenntnis“ bezeichnet und spottend erklärt, sie bestehe in nichts anderem als darin, „sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“³¹. In der Tat droht, wenn Gott als reine Indifferenz verstanden wird, nicht nur die Eigenständigkeit, sondern auch die Differenziertheit des Wirklichen sich aufzulösen. Wenn alles nur insofern existiert, als es in dem einen

³⁰ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. I S. 77.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke, neu hrsg. von Johannes Hoffmeister, Bd. V, 6. Aufl., Hamburg 1952, S. 19.

Absoluten befaßt ist, dann verblassen alle Unterschiede der Dinge, dann werden diese am Ende zu bloßem Schein. Denn „die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten“ (IV 167). So bemerkt denn auch Schelling selber in einem späteren Rückblick, daß nach diesem Grundgedanken „göttliches und außergöttliches Sein wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien“ (XI 372).

Aber — so muß sich Schelling fragen — läßt sich denn die Realität ohne weiteres in die totale Indifferenz auflösen? Gibt es in ihr nicht vieles, was dem widerstrebt? Rebelliert die Wirklichkeit nicht gegen ihr Verschwinden in der absoluten Identität?

In der Natur gibt es doch auch „das Irrationale und Zufällige“ (VII 376), „die unordentlichen Geburten des Chaos“ (VII 402), „so vielerlei Produkte“ in einer „schrecklichen äußern Verwirrung und chaotischen innern Mischung“ (VIII 322). So sind für Schelling etwa „der Schwefel, der stickende Dunst der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärliche Bitterkeit des Meeres ... Kinder des Schreckens, der Angst, des Unmuts, der Verzweiflung“ (II 582). „Das Innerste aller Dinge“, „die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen“, ist der „sich selbst zerreißende Wahnsinn“; „denn es befinden sich ... alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustand“; allüberall findet sich „jene innere Selbstzerreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs“ (VIII 337 f.). Und all dieses „Regellose“ ist nicht etwa eine gleichgültige Beigabe, sondern gerade das eigentlich Wirkliche im Wirklichen; es „ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt ...; ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es

keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil“ (VII 359 f.). Daher „der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur ... liegt“ (X 266), „die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, ... der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens“ (VII 399).

Mit dem Leben des Menschen steht es nicht anders; es ist durchzogen vom „Schmerz des allgemeinen Daseins“ (X 268), „ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst“ (VIII 265). Unterhalb der Helligkeit des Geistes findet sich ein vernunftloser Drang, „das Dunkle, Bewußtlose“ (VII 434), beherrscht von „dem empörten Heer der Begierden und Lüste“, so daß das Leben des Menschen als „ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis“ erscheint (VII 365 f.). Selbst die Freiheit, das vornehmste Kennzeichen des Menschlichen, erwächst aus dem Irrationalen; „alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“ (VII 413). Gerade weil die Freiheit das „Vermögen des Guten und des Bösen“ ist (VII 352), kann der Mensch in dem „finstern Prinzip des Bösen“, „der Selbstheit und des Eigenwillens“, den verwegenen Versuch machen, sich auf sich selber zu stellen, im „Hunger der Selbstsucht“, die „von der Einheit sich lossagt“ (VII 388—390), und in der „die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsternis begraben sein sollten“ (VIII 268). Und was die „Welt der Geschichte“ angeht, so bekennt Schelling: sie „bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle“ (XIII 6 f.). „Das Los der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches“ (XI 485 f.).

Überall also, im weiten Bereich der Wirklichkeit, zeigen sich Phänomene, die sich der Auflösung in die als absolute Identität verstandene Gottheit widersetzen. „Bedenken wir

das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne“ (VIII 268). Ja, Schelling kann schließlich von einer „Unseligkeit alles Seins“ sprechen (XIII 7). Der Philosoph aber darf sich nicht weigern, „in die grause Tiefe hinabzusteigen“ (VIII 124).

Schelling hält gleichwohl daran fest, daß alle Wirklichkeit, und somit auch das Irrationale im Wirklichen, von Gott her begriffen werden müsse. Das aber ist nur möglich, wenn der Gedanke Gottes selber umgedacht wird. Gott kann nicht einfachhin als bloße Indifferenz gefaßt werden. Soll auch das der Einfügung in das Absolute Widerstrebende aus Gott entspringen, dann muß es in diesem eine eigene Wurzel haben; es wird notwendig, „etwas Negatives in Gott zu setzen“ (VIII 73). Gott muß, unbeschadet seiner Einheit, als in sich selber widersprüchlich gedacht werden.

Schelling wird so im inneren Zuge der Problematik dazu getrieben, in Gott „eine wirkliche Zweiheit“ (VIII 73), „zwei gleich ewige Anfänge“ anzunehmen (VII 408). Der eine Anfang, „das Tiefste, Verborgenste in Gott“ (VIII 62), ist der „dunkle Grund“, der „Grund seiner Existenz“ (VII 358 bis 360) — Grund verstanden im Sinne von „Grundlage“ (VIII 25) —, „Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter“ (VIII 62), „das Reale, Bewußtlose“ in Gott (VII 435). Schelling nennt diesen ersten Anfang auch „die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen“ (VII 358). Der andere Anfang, „Gott in strengem Sinn“ (VII 436), ist Gott in seinem „lebendigen Dasein“ (VIII 61), „der seiende Gott“ (VII 435) — seiend nämlich im Sinne des Bewußtseins —; daher „Gott als Subjekt“ (VIII 25), „der bewußte Gott“ (VIII 62). Beide Anfänge aber sind nicht wirklich getrennt, sondern „ein und dasselbe Wesen“; sie erwachsen einem gemeinsamen „Urgrund oder vielmehr Ungrund“. Dieser ist „das schlechthin

betrachtete Absolute“; in ihn verlegt Schelling daher jetzt auch „die absolute Indifferenz“ als das „Verschwinden aller Gegensätze“ zurück (VII 406—409).

Die Zwiespältigkeit in Gott darf jedoch nicht als ein ruhendes Verhältnis gedeutet werden. Gott ist „ein ganz lebendiges, persönliches Wesen“, und daß heißt für Schelling: er ist ein werdender Gott. „Das Urwesen“ ist nicht „ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes“, wie es „der gewöhnliche Begriff von Gott“ versteht. In Gott findet sich vielmehr „neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden“ (VII 432), „Bewegung, Fortschreitung“ (VIII 261). Er setzt „einen Grund voraus, aus dem er sich erst entwickelt“ (VIII 62); „der unentfaltete Gott, Deus implicitus“, wird zum entfalteten, zum „Deus explicitus“ (VIII 81). Kurz: „Gott ... ist nicht wirklich, er wird wirklich“ (VIII 308); „Gott macht sich selbst“ (VIII 432).

Das Geschehen der Selbstverwirklichung Gottes ist zugleich das Geschehen, in dem dieser zur Welt wird, der „Prozeß der Welterschöpfung“ (VII 433): „eine Herablassung Gottes; er läßt sich ... herab ins Reale“ (VII 429). Was sich dabei herabläßt und zur Grundlage der welthaften Wirklichkeit wird, ist der dunkle Grund in Gott, „die Natur des Wesens selber, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet“ (VIII 64). Die Wirklichkeit der äußern Natur — „der Eigenwille der Kreatur“ (VII 363), „an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität“ — gründet in der Natur in Gott, sofern „die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott ... Grund seiner Existenz ist“ (VII 359 f.). Und das heißt: die Natur ist „der verborgene Gott“ (VIII 67).

Gott wird also „in der Natur gleichsam exoterisch“ (V 289); er geht in seine „Entäußerung“ ein (X 124). Schelling bezeichnet diesen Vorgang als den „Schmerzensweg“ Gottes (X 266). Gott „hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan“ (VII 403), in dem er „alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet“. „Das an sich göttliche

Wesen“ muß „von Widerspruch zerrissen“ werden; es muß „leiden, eh' es den Triumph seiner Befreiung feiert“; denn der „Schmerz ist ... der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit“; nur durch „Leiden“ kann Gott „seine eigne Tiefe kennen lernen“ (VIII 335 f.). Und eben dieser Gott in seinem Leiden ist das innerste Wesen der Welt; „das Endliche“ ist „ein leidender ... Gott“ (IV 252).

Der äußerste Punkt der Herablassung Gottes wird im Menschen erreicht. Dieser entspringt, seinem natürlichen Dasein nach, aus dem dunklen Grunde in Gott, hat aber, in einem „Abfall von dem Absoluten“ (VI 38), in einer „ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen Handlung“, sich „in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen“ (VII 387 f.) und damit von Gott abgewandt. Aber im Menschen bereitet sich zugleich die Umkehr vor. Die „Ichheit“ ist „der Punkt der äußersten Entfernung von Gott“, aber „auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten“ (VI 42). Denn im Menschen „geht ... ein Höheres ... auf, der Geist“. So ist er ein tief zwiespältiges Wesen. In ihm „ist die ganze Macht des finstern Prinzips und ... zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel“ (VII 363). Und eben in dieser seiner inneren Widersprüchlichkeit kann der Mensch der Wendepunkt sein.

Denn die Herablassung Gottes, seine Entäußerung zur Welt, geschieht nur, damit er wieder zu sich selbst zurückkehre; „Gott ... geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen“ (VII 432). Im Ganzen des Weltprozesses findet daher eine „Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht“ statt (VII 362). Und das besagt: die aus dem göttlichen Grunde entsprungene Welt wird in Gott selbst hinein aufgehoben. „Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“ (VI 43). Am Ende des ganzen Geschehens hat sich Gott „zum actu Vollkommensten aus sich selbst

evolviert“ (VIII 65); „dann ist Gott wirklich alles in allem“ (VII 484).

An diesem Punkte muß sich die Frage stellen, was in diesem Prozeß der Herablassung und Versöhnung eigentlich vor sich geht, wenn man ihn als ein Geschehen betrachtet, das mit Gott selbst geschieht. Schelling deutet ihn als den Prozeß, in dem „ein immer höheres Bewußtwerden“ Gottes stattfindet (VII 433); „die ganze Bewegung ist nur Bewegung zur Selbsterkenntnis“ (IX 226). Gott ist, so gesehen, anfänglich „im noch unbewußten Zustand“; er ist „da als ein stilles Sinnen über sich selbst“. „Der Anfang des Bewußtseins in ihm ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt“ (VII 432—434); der Grund zur Existenz und diese selbst treten auseinander; jener sondert sich aus der ursprünglichen Einheit ab als die „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“ (VII 359). Dadurch geschieht es, daß Gott zur Welt wird, daß er „durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte“ hindurchgeht (X 123), in einem Gang, der in die äußerste Ferne und wieder in die Nähe zu sich selber führt. „Das Absolute verhüllt sich“ in der Natur „in ein andres, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches ... In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisakt“. Am Ende des Weltgeschehens, in dem „sich jenes ewige Erkennen ... aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert“ (II 66 f.), steht das „über alles siegreiche Subjekt“ (X 117), das durch die „Liebe ... das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet“ (VII 408). Diesen Weg Gottes zu seinem erfüllten Selbstbewußtsein, den „Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes“ (VII 433) nachzuzeichnen, ist für Schelling die höchste Aufgabe der Philosophie; „vom bewußtlosen Dasein des Ewigen anfangend führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtsein hinauf“ (VII 205).

Dieser ganze Prozeß des göttlichen Lebens geschieht nicht

aus irgendwelcher Notwendigkeit, sondern ist eine „Handlung der absoluten Freiheit“. „Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen“ (VII 429). „Wie nun diese ewige Freiheit sich zuerst in eine Gestalt — in ein Sein — eingeschlossen, und wie sie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit — als die ewig ringende, aber nie besiegte, stets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die sie sich eingeschlossen, immer selbst wieder verzehrt, also aus jeder wieder als Phönix aufsteht und durch Flammentod sich verklärt — dies ist Inhalt der höchsten Wissenschaft“ (IX 221).

Ist so alle Wirklichkeit der Gang Gottes zu seiner eigenen Selbsterkenntnis, ist auch „unser gegenwärtiges Leben ... auf ewige Weise in Gott“ (VI 566), dann muß sich das Philosophieren zuletzt als ein Tun nicht des Menschen, sondern Gottes selber begreifen. „Das absolute Erkennen“ ist „ewig bei Gott und Gott selbst“ (IV 305); in „der intellektuellen Anschauung“ geschieht es, daß die „Seele ... Gott in Gott schaut“ (VI 561). Das menschliche Erkennen ist in Wahrheit „Selbsterkennen Gottes“ (VI 172).

Das aber setzt eine bestimmte Haltung des Philosophieierenden voraus. Er muß „aller Eigenheit absterben“ (VII 381), damit in ihm Gott selber sich erkennen kann. „Die Vernunft ... vernichtet ... sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott“ (VII 148). „In der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“ (VII 248).

6. Schellings Streitschrift

Schelling hat — abgesehen von seinen Spätschriften — seine Philosophische Theologie vor allem in zwei Werken

dargelegt: „Philosophie und Religion“, erschienen 1804 (VI 11 ff.), und „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, erschienen 1809 (VII 331 ff.). Jacobis Streitschrift, obgleich erst 1811 veröffentlicht, geht darauf nicht ein. So kann es nicht ausbleiben, daß Schelling sich aufs tiefste mißverstanden fühlt. Zornig macht er sich an sein „kriegerisches Buch“: „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ (19 ff.).³² Das Buch, „binnen zwei Monaten geschrieben und gedruckt“, wie Schelling selber mitteilt³³, erscheint im Jahre 1812. Es ist eine der schärfsten Streitschriften, die die Geschichte der philosophischen Polemik kennt. Aber zugleich dient es Schelling dazu, sich über seine eigene Position klarer zu werden. Am 14. Januar 1812 schreibt er an seinen Freund Georgii: „Jacobi's Buch“ sollte „nicht überschrieben sein ...: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, sondern: V. d. g. D. und ihrer Verheimlichung (Obskurierung) ... Die Erscheinung dieses Buchs macht Epoche in der Entwicklung meines Systems und in seinem Sieg über die vorher dagewesene Herzensträgheit und Geistlosigkeit, die man sich für Glauben, ja für eine Art von höherer Philosophie aufreden lassen. Es konnte schwerlich etwas Glücklicheres für mich geschehen.“³⁴

Was Schelling in seiner Streitschrift zunächst empört zurückweist, ist, daß Jacobi ihn nicht nur mißverstanden, sondern sogar falsch zitiert habe: „alle Angaben dieser Schrift,

³² Die Zitate in diesem Abschnitt werden, soweit sie die in Bd. VIII der Werke Schellings abgedruckte Streitschrift betreffen, ohne Angabe des Bandes, nur mit Angabe der Seitenzahlen, belegt.

³³ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. II S. 294.

³⁴ A.a.O. Bd. II S. 280 f.

welche meine wissenschaftlichen Überzeugungen betreffen, sind kecke, durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers“ (32), „Verdrehungen meiner Worte, Entstellungen meiner Reden“, eine „Masse von Unwahrheiten, falschen Beschuldigungen und Verunglimpfungen“ (100), „eine einzige, gleichviel, ob absichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall — nichtswürdige Verleumdung“ (34).

Schelling vermag dies im einzelnen nachzuweisen. Der Satz etwa, gegen den Jacobis Polemik sich vorzüglich richtet, „über der Natur sei nichts, und die Natur allein sei“, werde ihm fälschlich untergeschoben. „Ich versichere, daß er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen ist ...; ich beweise aber noch außerdem, daß er in keiner derselben angetroffen werden kann, weil er ... gegen den Grundbegriff meines ganzen Systems streitet“. Jedem „Anfänger“ sei doch bekannt, „daß Naturphilosophie nur eine Seite des ganzen Systems sei“ (24—26).

Auch wenn Jacobi ihm Atheismus nachsage, beruhe dies auf falscher Zitierung. Er habe freilich in seiner Akademiedrede gesagt, die Natur sei „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt“. Aber „dieser Satz gehört wohl zu den unverfänglichsten, an denen selbst der blindeste Eiferer keinen Anstoß nehmen könnte“. Doch nun füge Jacobi, ohne dies als seinen eigenen Zusatz kenntlich zu machen, hinzu: die so verstandene Natur „sei der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sei nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinnst“. Dieser „Zusatz des Hrn. Präsidenten“ laute nun „wirklich atheistisch“. Wenn also „der schlüpfrige Mann“ beim Leser die Meinung erwecke, es seien Schellings Worte, so sei dies eine böswillige Unterstellung (28—30).

Was Schelling besonders erbittert, ist, daß Jacobi ihm Unwahrhaftigkeit vorwirft; er wolle „nichts wissen von dem wahren Gott“, scheue „sich aber dennoch, ihn zu leugnen —

mit den Lippen“ (30). Jacobi erhebe also die „Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ (19), er unterstelle ihm „wissenschaftlichen Betrug“ (30). Auf diese „unwürdige, . . . schändliche Art zu streiten“, diese „Immoralität“ der Jacobischen „Polemik“ (133) erwidert Schelling mit schärfsten Worten: dieser „Angriff ist von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen“; um deswillen verdiene der Angreifer „weder Mitleid noch Schonung“ (31—33).

In der Tat führt Schelling nun einen schonungslosen Gegenangriff. Er nennt Jacobi einen „Lügenredner“ (53), einen „Mann der offenbaren, absichtlichen Unwahrheit“. Seine Schrift verdiene den „Namen einer literarischen Schandtat“ (35 f.); sie sei voll von „Stänkereien“, von „Geklatsch und Verhetzungen“. Alles werde in „Ton und Gebärden eines verketzernden Dominikaners“ (102 f.), in der „Eigenschaft eines bestellten Großinquisitors“, vorgebracht (35). Und was die in der Schrift geäußerten Gedanken angehe, so seien sie nichts als ein „Detailhandel von Ideen und Ansichten“ (123), ein „Genörgel von Religion und Glauben“ (94). Jacobi zeige sich darin als ein Mann vom „Rang eines allgemeinen Dilettanten“, als der „Gott aller Halbwisser“ (125).

Das alles ist nur ein Vorspiel. Entscheidend für Schelling ist die in den Angriffen Jacobis liegende sachliche Problematik. Um ihretwillen gelte es, sich „mit Hrn. Jacobi . . . gänzlich auseinanderzusetzen“, um dadurch „das, was bösllich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere zu verwandeln“ (37).

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht für Schelling die Absicht Jacobis, ihn „zum Atheisten zu machen“ (34): daß er nämlich „den Theismus durch den Atheismus zu begründen“ (130), ja „die Lehre von Gott . . . geradezu aufzugeben“ bemüht sei (26). Gegen diese Unterstellung wehrt sich Schelling mit aller Leidenschaft; denn ein solcher Vorwurf, so kurze Zeit nach dem Streit um Fichtes „Atheismus“,

muß seine gesamte Philosophie in den Augen der Zeitgenossen diskreditieren.

Schelling weiß sich diesem Vorwurf Jacobis gegenüber in erlauchter Gesellschaft. Schon von Spinozas Lehre behaupte Jacobi, sie sei „Atheismus“ (39). In diesem Sinne sei Lessing — in jenem Streit Jacobis mit Mendelssohn — bezichtigt worden, „Spinozist gewesen“ zu sein. Auch Herder sei „wegen seines geheimen Spinozismus angelassen“ worden. Selbst Kant, den Jacobi doch sonst so bereitwillig als Kronzeugen für seine eigenen Ansichten heranziehe, sei beschuldigt worden, „dem Spinozismus Vorschub zu tun“. Vor allem aber zeige sich, wie Jacobi meine, an Fichtes Lehre, „daß eine durchaus reine, in und durch sich selbst bestehende Philosophie . . . auf Gottesleugnung hinausführen müsse“ (46—50). Was Wunder, wenn Jacobi schließlich behaupte, auch „das absolute Identitätssystem“ Schellings sei „in der Tat und Wahrheit eins mit dem Spinozismus (welchen Hr. Jacobi schon seit 25 Jahren für Atheismus erklärt)“ (26). Kurz: überall habe Jacobi ein „Schreckbild des Atheismus aufgehangen“ (42); er „erschien . . . als wahrer Visionär des Atheismus, sein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern“ (48).

Schelling sieht, daß hinter diesen Beschuldigungen eine grundsätzliche Position steht: die Meinung nämlich, daß „jeder neue wissenschaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe“ (50). Daher rede Jacobi vom „notwendigen Atheismus aller Philosophie“ (47) und behaupte, „eine wissenschaftliche Erkenntnis von Gott“ sei „unmöglich“ (56), „alle Wissenschaft“ führe „zur Gottesleugnung“ (44), ja, es sei sogar „das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei“ (41). Eben in der Aufstellung dieses „fanatischen Grundsatzes“ (47) liege „der wissenschaftliche Mittelpunkt Jacobischer Denkweise“ (42).

Schelling wendet zunächst ein, dieser Grundsatz werde von Jacobi „nicht wissenschaftlich begründet“, sondern „als ein bewiesener, ja fast keines Beweises bedürftiger vorausge-

setzt“; es wäre aber doch höchstens möglich gewesen, ihn „am Ende der genauesten, umfassendsten Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens“ auszusprechen, so wie sie zwar Kant, nicht aber Jacobi unternommen habe (42).

Bedeutsamer als dieser formale Einwand ist, daß Schelling in der Auseinandersetzung mit Jacobis Vorwurf seine eigene Auffassung von dem Zusammenhang der Philosophie mit der Frage nach Gott entwickelt. Wenn Jacobi ihm die Absicht unterstellt, „die Lehre von Gott ... geradezu aufzugeben“, so erwidert er, dies sei „eine durch nichts erweisliche Unwahrheit“ (26). Es sei seine deutlich genug ausgesprochene These, das Ergebnis der Wissenschaft — die für Schelling wie für Jacobi so viel bedeutet wie Philosophie — könne so wenig der Atheismus sein, daß es vielmehr gerade die wesentliche Aufgabe der Philosophie sei, nach Gott zu fragen. „Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Dasein oder Nichtdasein Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse“ (42). Und zwar ausdrücklich im Blick auf einen persönlichen Gott. Wie von einem solchen philosophisch geredet werden könne, ist in der Tat das zentrale Problem, das Schelling bis in seine Spätphilosophie hinein beschäftigt. Schon in der Streitschrift heißt es: „eben dieses Dasein Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand — recht eigentlich der Wissenschaft ..., ihr höchster, letzter Gegenstand, das Ziel ihres Strebens“ (82).

Damit erfüllt nach Schellings Ansicht die Philosophie die Aufgabe, die ihr durch die vorangehende Geschichte des theistischen Glaubens gestellt ist. Es ist „Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntnis verkläre“. Zwar ist „der wissenschaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt“. Und doch ist Schelling der Auffassung, daß in seinem Denken sich die „echte Gotteslehre“ ankündige (55). Jenes Ziel der Philosophie, das

Dasein eines persönlichen Gottes zu erweisen, sei „gerade zu der Zeit erreicht, da Hr. Jacobi noch einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will ... — und durch eben diejenige Philosophie, welche der nämliche gute Mann — des Atheismus beschuldigt“ (82).

Von daher muß Schelling Jacobis Verzicht auf die philosophische Frage nach Gott, seine Behauptung, „die Philosophie“ sei „wesentlich atheistisch“ (85), als „Feindseligkeit gegen jeden Versuch ..., wissenschaftliche Philosophie zustande zu bringen“, ansehen (44). Wenn Jacobi dies von seiner „Unwissenheitslehre“ (51) her begründet und behauptet, „der Verstand“ sei „von Natur ... atheistisch“ (109), weshalb man, „um an Gott ... zu glauben, auf allen Verstand Verzicht tun müsse“ (95), dann kann dies Schelling nur als „Vernunftscheu“, als ein „allgemeiner Vernunfthaß“ (47 f.), als eine „Lehre der freiwilligen Blindheit“ (51) erscheinen. Es ist überdies eine „den Menschen entadelnde Lehre“ (55); denn sie bringt „den Menschen selbst in einen nie aufzuhebenden Widerspruch mit seiner eignen Natur“ (85). Demgegenüber betont Schelling aufs eindringlichste: „Existiert Gott wirklich, so kann er als das allervollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar sein, nicht aber ... durch den Mangel alles Verstandes“ (96).

Darum muß sich Schelling auch gegen Jacobis Behauptung wenden, allein der Glaube, dieser „der Wissenschaft unzugängliche Ort“, könne zur Erkenntnis Gottes gelangen. Jacobi, dieser „Held eines vernunftlosen Glaubens“ (47), verstricke sich dabei in einen Widerspruch. Er betone auf der einen Seite, das unmittelbare Wissen von Gott könne „zur Wissenschaft ... sich nicht gestalten“; auf der andern Seite aber beteuere er, der „unphilosophische ... Glaube an Gott ... müsse auch ein im strengsten Sinn philosophischer ... Glaube werden“. Dem liege ein tieferer Widerspruch zugrunde: daß nämlich Jacobi einerseits dem Menschen grundsätzlich alles

Wissen im Felde der Göttlichen Dinge abspreche und daß er andererseits behaupte, das „Wissen von Gott“ sei „das Gewisseste im menschlichen Geiste“. Angesichts dessen fragt Schelling erstaunt, „wo denn das so gepriesene ... Nichtwissen hingeraten sei“ (79 f.).

Zum Problem als solchen wendet Schelling ein, es könne nicht Sache „des zweideutigen Gefühls, hinter das sich ... jeder Unsinn verstecken kann“ (49), sein, Gott zu erkennen. Was „uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnsucht, des Gefühls als die vollkommenste Art, einer Sache gewiß zu werden, aufreden will“, und was für ihn die Grundlage des „Theismus“ bildet, ist nicht mehr, als daß wir „im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind“, während „kein Flügel der Erkenntnis zu ihm reicht“ (69 f.). Demgegenüber betont Schelling, es gelte, „das Gefühl“ „von Gott und göttlichen Dingen ... in ein höheres geistiges Bewußtsein zu verklären“ (111). Dies zu begründen fordert jedoch von Schelling eine eingehendere Auseinandersetzung mit Jacobis Position.

Der Grundgedanke in Jacobis Theismus ist, daß Gott als „eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz“ verstanden werden müsse (62). An sich leugnet auch Schelling diesen Gottesbegriff nicht; er redet ja selber, wie oben³⁵ dargelegt wurde, von einem „göttlichen Bewußtsein“. Doch dieser Gedanke steht bei ihm im Zusammenhang der umfassenden Entwicklung einer Philosophischen Theologie. Wird er dagegen, wie bei Jacobi, ohne weiteres vorausgesetzt, dann führt dies, wie Schelling zeigen will, in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Aufgabe müßte doch sein, von jenem Gottesbegriff her die Weltwirklichkeit, die Schöpfung, die Natur begreiflich zu machen, also zu zeigen, „wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes,

³⁵ Vgl. S. 50.

wie die Welt, habe entstehen können“. Diese Frage ist jedoch nach Schellings Auffassung unbeantwortbar. Angesichts dessen aber meint er, Jacobi und seinesgleichen müßten doch selber entdecken, daß ihr Begriff von Gott als reiner Intelligenz nicht ausreicht, „daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen“, ja, daß „der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt“. Das aber heißt: Jacobis Gotteslehre kann für Schelling nicht der wahre Theismus sein. Denn „ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältnis Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt“ (67—70).

Die Unzulänglichkeit des Gottesbegriffes Jacobis muß Schelling dazu führen, seinen eigenen Begriff von Gott, den ihm selber eigentümlichen „Theismus“, zu entwickeln. Dabei kommt es entscheidend darauf an, das Faktum der endlichen Wirklichkeit nicht außer acht zu lassen. Der „wissenschaftliche Theismus ... kann so wenig als Gott selbst einen Gegensatz außer sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die echte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen“ (55).

Und nun entfaltet Schelling seine oben³⁶ dargestellte Philosophische Theologie: daß in Gott, erwachend aus dem „Ungrund“, eine „wirkliche Zweiheit“ anzunehmen ist; daß er, als der werdende und sich entwickelnde Gott, aus dem dunklen „Grund“, der „Natur“ in ihm, zum „göttlichen Bewußtsein“ gelangt. Einzig dieser Gottesbegriff, so behauptet Schelling, könne den Ursprung der endlichen Wirklichkeit aus und in Gott, den „Prozeß der Welterschöpfung“, begreiflich machen; denn eben in der „Herablassung Gottes“, und zwar des Grundes in ihm, entspringe das, was uns als Natur erscheint.

Gegen diese philosophisch-theologische Konzeption, wie

³⁶ Vgl. S. 43.

sie Schelling in seinen kurz vor der Streitschrift erschienenen Werken darlegt, richtet Jacobi die heftigsten Angriffe, freilich ohne daß er von jenen Werken ausdrücklich Kenntnis genommen hätte. Er bezichtige ihn, schreibt Schelling, „des abgeschmacktesten Pantheismus“ (52); das aber beruhe auf einer „Unkenntnis der Grundgelenke“ seines Systems (89).

Der Hauptvorwurf, den Jacobi gegen Schelling erhebt, besteht in der Behauptung, dieser lasse „das Vollkommenere aus dem Unvollkommenen hervorgehen“, sofern nämlich „als Anbeginn eine Natur der Dinge“ vorausgehen solle. In Wahrheit jedoch sei das Verhältnis umgekehrt: „das Vollkommenste sei zuerst, und aus ihm beginne alles“ (62); denn es sei „das Höhere nicht aus dem Niedern, Göttliches ... nicht aus dem Natürlichen herzuleiten“ (74). Daraus aber ergebe sich als notwendige Konsequenz, „es sei der Anbeginn von allem ... eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott“ (62).

Schelling weist Jacobi an diesem Punkte ein grundlegendes Mißverständnis nach. Es gehe keineswegs darum, „das Vollkommenere aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen“ zu lassen; unter der „Natur der Dinge“ dürfe daher nicht „eine in Bezug auf Gott äußere Natur verstanden“ werden. Vielmehr handle es sich darum, „das Vollkommenere aus seinem eignen Unvollkommenen sich erheben“ zu lassen; was allem endlichen Seienden vorausgehe, sei die Natur in Gott, „die Natur des Wesens selber, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet“ (63 f.). Daß sich aber etwas in sich selbst von einer niederen Stufe zu einer höheren erhebe, daran könne nichts Befremdliches sein; dergleichen geschehe doch ständig in der Wirklichkeit: in der geistigen Entfaltung des Menschen ebenso wie in der Entwicklung der Organismen in der Natur.

Das bedeute freilich nicht, wie Jacobi ihm unterstelle, daß er „ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz“, zum Anfang von allem gemacht habe. Der Anbeginn

sei zwar „ein nichtintelligentes Prinzip“; aber dieses sei doch „nicht schlechthin nichtintelligent“, sondern „die Möglichkeit einer Intelligenz“; es wirke „mit Weisheit ...“, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit“ (66 f.). „Notwendig muß nämlich das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen sein; die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist ...“, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig, eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte“. Indem Jacobi nun das actu Vollkommenste an den Anfang setze, lasse er den Unterschied des der „Tat“ und des dem „bloßen Vermögen“ nach Vollkommensten außer acht (63 f.). Eben darum aber sei er außerstande, die Genesis einer endlichen Welt von Gott her begreiflich zu machen.

Ein zweiter Einwand Jacobis schließt sich unmittelbar an: Schelling lehre nämlich, „das Leben sei vom Tode hergekommen“. Hier fühlt sich Schelling aufs gröblichste mißverstanden. Der Begriff des Todes dürfe in diesem Zusammenhang nur relativ verstanden werden: nicht als „absoluter Tod“, sondern nur als „Tod, der Leben in sich verschließt ... Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Entwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie tot und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird“ (77 f.).

Schließlich wirft Jacobi im gleichen Zusammenhang Schelling vor, er gehöre zu denjenigen, die „taumeln“, weil sie „nicht eine sittliche Ursache als Anfang setzen“. Schelling fragt, wie denn Jacobi „den Ursprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten“ wolle. Dieses müsse doch etwas voraussetzen, woraus es entspringe: „ein ins Gute Verwandel-

bares“; denn nur von einem solchen her „offenbart es sich selbst als das von sich Gute“. Jenes ins Gute Verwandelbare sei zwar „nicht eben das Böse, aber doch — das nicht Gute“, nämlich das noch nicht vollkommen Gute: „ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach“, ein „Grund . . . des Guten, den dieses als Anfang seiner selbst in sich hat“. Bedeute nun „das Gute“ soviel wie „Gott“, dann sei das vorausgehende Nichtgute als die Möglichkeit des Guten jener Grund in Gott, den der vollkommen gewordene Gott notwendig voraussetzen müsse (75 f.).

Hinter dem sachlichen Gegensatz zwischen Jacobi und Schelling, wie er in den Einwänden und Widerlegungen zum Ausdruck kommt, steckt eine methodische Differenz: daß nämlich Jacobi niemals „eine andere wissenschaftliche oder systematische Philosophie erkannte, als die auf dem Wege der Demonstration zustande kommt“ (40), eine solche also, die von Axiomen ausgeht, um von ihnen her zu deduzieren. Jacobi schließe daraus, Gott sei nicht zu erweisen; denn dann müßte ja etwas über ihm sein, von dem her er abgeleitet würde. „Allemaal und notwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll“ (57). Wenn sonach „das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, dartun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolvieren lassen“ (61). Könne es aber über Gott, dem Allerhöchsten, noch etwas Höheres geben?

Schelling erwidert, Jacobi unterscheide im Begriff des Grundes nicht zwischen Grundsatz und Grundlage. Für ihn seien „v o r einem andern und ü b e r ihm sein . . . gleichbedeutende Begriffe“; er ver falle damit einer „Verwechslung von Priorität und Superiorität“ (61). Eben um dieses seines statischen Denkens willen gebe es für ihn „überhaupt keine Entwicklung“ (58).

Dem setzt Schelling seine eigene Auffassung vom Philo-

sophieren als einer „evolvierenden Methode“ entgegen. „Der Gegenstand einer wahren objektiven Wissenschaft sei ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und sich Entwickeln ein Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber; die wahre Methode des Philosophierens sei aufsteigend, nicht herabsteigend“. Daher gelte, im ausdrücklichen Gegensatz zu Jacobis These: „Allemaal und notwendig ist der Entwicklungsgrund u n t e r dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde ü b e r sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung.“ Es gebe darum auch nicht ein Höheres, aus dem Gott abgeleitet werden könnte oder müßte — das wäre in der Tat ein völliges Mißverständnis des Gottesbegriffes —; aber es liege in Gott selber ein Grund, aus dem heraus er sich entwickle, und den er in dem Maße, als er der bewußte Gott werde, hinter und unter sich lasse. Daraus zieht Schelling die Konsequenz: „Das Dasein eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem notwendigen Grunde, dessen wir uns notwendig bewußt werden, der insofern v o r und u n t e r dem lebendigen Dasein ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist“ (59 bis 61).

Schelling behauptet nun, Jacobi mache mit seiner Leugnung einer Entwicklung in Gott „allen wissenschaftlichen Theismus unmöglich“ (62). Jacobi seinerseits wirft Schelling vor, er identifiziere Gott mit der Natur, „er lehre einen naturalistischen Gott“ (130). Das aber sei mit dem wahren Gottesbegriff unvereinbar. „Es gibt nur zwei Systeme, Naturalismus und Theismus, beide sind unverträglich, und können auf keine Weise zusammen bestehen, oder sich ausgleichen.“ Damit ist die Diskussion an ihrem entscheidenden Punkte angelangt; das ist, fügt Schelling daher hinzu, „der Inhalt der ganzen Polemik“ (67).

Schelling widerspricht Jacobis These aufs nachdrücklichste:

Naturalismus und Theismus sind so wenig unvereinbar, daß es vielmehr aus der Sache heraus notwendig ist, sie miteinander zu verbinden. „Der Theismus . . . kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren“ (69). Der Naturalismus besteht für Schelling freilich nicht, wie Jacobi ihm vorwirft, in der Behauptung, „alles sei Natur, und außer und über der Natur sei nichts“ (30). Die philosophische Betrachtung der Natur hat ihn ja gerade auf einen in Gott liegenden Grund geführt. Naturalismus ist deshalb „nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur in Gott behauptet“. Eben dieser so verstandene Naturalismus aber muß „die Grundlage, das notwendig Vorausgehende des Theismus“ bilden (69).

Schelling begründet dies damit, daß ohne „eine Natur, ein negatives Prinzip in Gott“ (73) „auch kein System möglich sei, welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet“. Denn von der „wirklichen Lebendigkeit Gottes“ gelte, daß sie sich „ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt“ (69 f.). Dieser, in dem sich eine „Sammlung“, ein „Zusammenfassen seiner selbst“ vollzieht, ist „dasjenige Prinzip in Gott . . . , wodurch allein Persönlichkeit möglich ist“. Gerade von Jacobi gelte daher, was dieser ihm vorwerfe: daß ihm jeder „Begriff von der Persönlichkeit Gottes“ mangle; sein Gott sei „ein ganz subjektloses Wesen“ (74).

Allerdings: die Natur in Gott ist für Schelling — entgegen der Unterstellung Jacobis — nicht der ganze Gott, und der Naturalismus demgemäß nicht die vollständige Philosophie. So wie sich Gott, ausgehend von der Natur in ihm, zum Selbstbewußtsein erhebt, so muß auch der Naturalismus „in das Höhere sich verklären“ (69), muß zum Gedanken eines geistigen, persönlichen Gottes durchdringen. Dieser aber, wenn er sich „als Subjekt“ verwirklicht hat, ist „über der Natur“ (25).

Daß sein System von einem wahrhaft lebendigen Gott

rede, der aus seiner Natur heraus sich zu sich selbst als Geist entwickle, führe, wie Schelling betont, dazu, daß es — im Gegensatz zu Jacobis Philosophie des Glaubens — „der wahre Theismus“ sei, nämlich der mit dem recht verstandenen Naturalismus verbundene. An die Stelle jener „vermeinten Unversöhnlichkeit“ müsse daher eine „lebendige Verknüpfung beider Systeme“ treten. Eben das sei „durch die darum so genannte Naturphilosophie . . . zur Ausführung gekommen“ (68—71).

Wenn Jacobi diese einen „verklärten Spinozismus“ nenne (52), oder wenn er gar behaupte, sie sei „in der Tat und Wahrheit eins mit dem Spinozismus“, dann will Schelling das unter einem bestimmten Gesichtspunkt akzeptieren; der Spinozismus ist ihm „die eine, vorangehende, reale, der idealen notwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie“ (26 f.). Aber eben nur die eine Seite. Das habe Jacobi übersehen; denn für ihn sei es „von jeher schon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Physisches gedacht wird“ (46). Hätte er zur Kenntnis genommen, daß Schelling zwar vom Gedanken einer Natur in Gott ausgehe, aber nur, um ihn in der Richtung auf die Idee eines persönlichen Gottes zu überschreiten, dann hätte er ihm nicht unterstellen können, sein System sei „nichts als der nackte bloße Spinozismus“ (53).

Auch die mit dem Vorwurf des Spinozismus unmittelbar zusammenhängende Beschuldigung des Fatalismus hätte er dann nicht aussprechen können: daß nämlich für Schelling „statt der moralischen Freiheit nur Naturnotwendigkeit oder überhaupt Notwendigkeit übrig geblieben“ sei (24), woher es denn auch komme, daß er eine „Identität (Einerleiheit) . . . des Guten und Bösen“ lehre (27). Dagegen wendet sich Schelling aufs schärfste. Jacobi habe „die schon vor drei Jahren geschriebene Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit“ überhaupt nicht zur Kenntnis genommen (36). Er übersehe daher, daß Schelling gerade die Notwendigkeit einer

Annahme der Freiheit aufgewiesen und deren Herkunft aus dem Grunde in Gott dargetan habe: einer Freiheit freilich nicht, wie Jacobi will, im Sinne „einer unbegreiflichen Kraft zum Guten“, sondern der wirklichen Freiheit als des Vermögens des Guten und Bösen. Denn es sei ein „Hauptartikel des theistischen Glaubens“ — in jenem Sinn des Theismus, wie ihn Schelling vertritt —, „daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem persönlichen Wesen als solchem unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu, oder in Verslossenheit von ihm abzuwenden“ (92).

Wenn nun Jacobi weiterhin daran festhalten wolle, auf Grund seiner These, „Spinozismus und Atheismus“ seien „gleichbedeutende Begriffe“ (40), den Naturalismus, der eine Natur in Gott behauptet, als atheistisch zu bezeichnen, so will Schelling dies auf sich nehmen. „Zu diesem Atheismus bekenne ich mich“ (67); er ist „mein wahrer und wirklicher Atheismus“, freilich nur „in Bezug ... auf den Theismus des Gegners, zu dem er sich als ein wahrer Antitheismus verhält“ (57). In Wahrheit aber ist für Schelling dieser sein „Atheismus“ der eigentliche, nämlich der lebendige Theismus, „die echte Gotteslehre“, und insofern allem entgegengesetzt und über alles siegreich, was sonst noch „Atheismus“ genannt wird. „Gleichwie nach einigen in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schar zu unterwerfen, so müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten“ (55).

Der „sogenannte Theismus“ Jacobi's hingegen, „der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt“ (114), ist, so behauptet Schelling, keine echte Gotteslehre. Nicht nur, daß in ihm eine Deutung der gesamten Wirklichkeit unter dem Aspekt ihres

göttlichen Daseins nicht gelingen kann: auch der Begriff Gottes selber wird „durch das absolute Entgegensetzen von Natur und Gott, also durch ein ... Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus“ unterbestimmt (56). Jacobi's „Erkenntnis der göttlichen Natur“ bleibt „ganz unvollständig...“, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen und Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist“ (68). Jacobi lehrt also einen „schalen Theismus“, da er „das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin Einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch Fühlbares“ beschreibt (62). Er nimmt „einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott“ an (72). Darin aber zeigt sich, daß er „Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes“ hat (70).

Und nun behauptet Schelling, wenn Jacobi ihn des Atheismus beschuldige, so habe er selber ein größeres Recht zu einem solchen Vorwurf. Jacobi's unlebendiger Theismus halte sich in einer „sonderbaren Mitte zwischen Theismus und Atheismus“ (135). „Durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus“ werde „ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt“ (70).

Darin aber bestehe „der große Irrtum dieser ganzen Bildungsepoche“ (70); darin liege „der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus“. Ja, dieser sei jener „Halbheit“ gegenüber sogar im Recht (68). „Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der Tat aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist ..., so lange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes — wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein, die Behauptung eines solchen — Mangel an Aufrichtigkeit“ (73).

IV. ZUR NACHGESCHICHTE DES STREITES

1. *Jacobi und Schellings Epiloge*

Der Streit, den Jacobi und Schelling ausfechten, bleibt nicht auf diese beiden Denker beschränkt. Indem in ihm nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie und damit nach den Grundlagen des Philosophierens überhaupt gefragt wird, wird er von den Zeitgenossen ebenso wie von den Späteren mit hoher Aufmerksamkeit betrachtet. Schelling selber sieht dies voraus: „Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden. Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urteil fällen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten“ (VIII 21).

Jacobi freilich will den Streit nicht weiterführen. Er beklagt sich am 23. Februar 1812 bei seinem Freunde Fries über den „Schelling'schen Terrorismus“: „Schellings grimmigen Ausfall gegen mich haben Sie nun gewiß gelesen . . . Man sieht nun schon, daß er mit seinem Anhang nach einem förmlichen Plane arbeitet und alle Scheu und Scham weggeworfen hat . . . Ich werde dem Nichtswürdigen nichts antworten; alle meine hiesigen Freunde sind der Meinung, daß ich es ohne Verletzung meiner Würde nicht könne.“³⁷ Später dann, in dem „Vorbericht“ zu der in den „Werken“ erscheinenden neuen Ausgabe der Schrift von den Göttlichen Dingen,

³⁷ Henke, a.a.O. S. 320 f.

schreibt Jacobi im gleichen Sinne: „Ich beharre bei meinem . . . Entschluß, es einzig und allein dem Werke selbst zu überlassen, sich und seinen Urheber zu verteidigen. Es erscheint demnach die Schrift von den Göttlichen Dingen hier, in der Sammlung meiner Werke, ganz so wieder, wie sie zum erstenmal erschienen ist, ohne Veränderung auch nur einer Silbe in derselben. So und nicht anders will ich, daß sie auf die Nachwelt komme, und die Nachwelt soll nach ihr mich richten“ (III 247 f.).

Was Schelling angeht, so blickt er ohne ernstliche Skrupel auf sein polemisches Werk zurück, in der Überzeugung, das Rechte getan zu haben. Als ihm der Freund Georgii zu bedenken gibt, ob sich nicht „zu viel Leidenschaft“ darin finde, erwidert er am 8. Dezember 1812: „Ich kann nicht gut mein eigner Richter sein; ich habe auch Fleisch und Blut und kann zu weit gegangen sein. Daß ich es aber einsehe, kann ich nicht mit Wahrheit sagen.“ Denn es war Jacobi, „der zuerst die Beschuldigung des Pan- und Atheismus und überhaupt der greulichsten Irrtümer gegen mich auf die Bahn brachte“³⁸.

Später freilich urteilt Schelling mit größerer Gerechtigkeit. Er nennt Jacobis „Ideen“ zwar auch jetzt noch einen „alter-Jungfern-Sommer“, bezeichnet aber die Art, wie er diese ausdrückt, als „geistreich und zierlich“ (X 177). Selbst in der Sache anerkennt er, daß Jacobi in einer bestimmten Hinsicht im Recht gewesen sei. Wenn er „auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl sich berufen“ habe, so sei dies insoweit richtig, als er „sich dieses (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemischen Mittels etwa gegen die bloß rationalistischen Systeme bediente“. Dies geschah, wie Schelling jetzt zugibt, aus einem auch ihm selber wesentlichen Grunde: es war in Jacobi „von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältnisse reduzierendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte“ (X 166—168). Aber

³⁸ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. II S. 330 f.

Schelling wirft Jacobi vor, daß er über diese bloß polemische Haltung nicht hinausgegangen sei. Seine Philosophie, „anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sei Heil“. Damit aber gebe sie indirekt zu, daß sie jenes „Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche echte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt“ (X 167). Indem Jacobi in dieser Situation „bei einem subjektiven Gefühl stehen blieb“ (X 172) und das „substantielle Wissen“ außer acht ließ, „beraubte er sich ... jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen“; seine Philosophie „stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie“ (X 176).

So betrachtet der spätere Schelling schließlich Jacobi als einen Denker im Übergang. „Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungeteilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus“ (X 168); er stand „auf der Grenze zweier Zeiten ... der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche Wüste lag, ... der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah. ... Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen“ (X 182). „Insofern ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie“ (X 168).

2. Verteidiger Jacobi

Dieses Urteil Schellings stammt freilich aus einer Zeit, in der Jacobi längst tot ist. Zu seinen Lebzeiten hat sich Schelling zu keiner versöhnlichen Geste bereit gefunden. Darin

mag ihn die Zustimmung bestärkt haben, die seine Streitschrift sofort nach ihrem Erscheinen im engeren Umkreise findet. Er schreibt darüber am 27. Februar 1812 an einen Mainzer Kollegen: „Hier hat selbige ein ungemeines Aufsehen gemacht und ist nicht anders wie eine Bombe in die Stadt gefallen ... , sie hat mir viele Freunde erworben. Es ist auffallend, wie Menschen aller Art und jeden Standes davon ergriffen worden.“³⁹ Auch aus Schellings ehemaliger Universität kommt Anerkennung. Pauline Gotter schreibt ihm am 16. April 1812 darüber: „Welche Sensation erregt Ihr Buch, bester Schelling! In Jena hat es eine solche Bewegung in die Gemüter gebracht, daß seit seiner Erscheinung an nichts anderes gedacht, von nichts anderem geredet, und nur für und wider gefochten und gestritten wird. Der größte Teil schlägt sich mit Feuer und Flamme zu Ihrer Fahne, und nur Wenige ergreifen Jacobis Partei. Auch Goethe soll sich freuen, daß die Wahrheit siegt.“⁴⁰

Im Gegensatz dazu treten die Rezensionen in den maßgebenden literaturkritischen Zeitschriften fast ohne Ausnahme für Jacobi ein. Die „Leipziger Literatur-Zeitung“⁴¹ zwar bemüht sich offensichtlich um ein gerechtes Urteil. Auf der einen Seite schreibt der Rezensent: Wir „gestehen ... offenherzig, daß uns die Jacobische Manier zu philosophieren und zu polemisieren keineswegs gefällt. Denn sie ergießt sich allzu oft in bloße Machtsprüche ... Wir können es daher auch nicht mißbilligen, daß Hr. Sch. insonderheit das unwissenschaftliche Verfahren in Hr. J.s Schrift schonungslos aufdeckt“. Auch habe Schelling „ungemein viel Treffendes“ über seinen Gegenstand gesagt. Aber dann wendet sich der Rezensent mit schärfsten Worten gegen Schelling. Diesen zeichne ein „ungemeiner Dünkel“ aus (723—726); er gebe sich „das Ansehn ... , als sei er der allein Weise, der Untrügliche, alle

³⁹ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. II S. 294 f.

⁴⁰ A.a.O. Bd. II S. 309.

⁴¹ Leipziger Literatur-Zeitung, 1812, Nr. 90 und 92.

andern aber, die zu widersprechen wagen, unwissende oder verblendete Toren“; es sei ihm „nicht um Belehrung, sondern um literarische Vernichtung seiner Gegner zu tun“. Schließlich versteigt sich der Rezensent dazu, Schellings „Art zu polemisieren“ als „literarischen Sanscülottismus und Terrorismus“ zu bezeichnen (713).

Mit noch größerer Heftigkeit greifen die „Heidelbergischen Jahrbücher der Literatur“⁴² Schelling an. „Der wissenschaftlich begonnene Streit ist in ein eitles Gezänk verwandelt. An der Stelle ruhiger Untersuchung hören wir nur Leidenschaftlichkeit, an der Stelle wissenschaftlicher Lehre elende, auf die Person gerichtete Anzüglichkeiten, die bis zum Possenhaften, zu trivialen Witzeleien, zu bloßer Klatscherei herabsinken“ (337). Was aber Schellings philosophisch-theologische Gedanken angeht, so werden sie als „Geheimniskrämerei“, als „törichte Abenteuer“ abgetan (345 f.). „J.s Grundbehauptungen“ dagegen nennt der Rezensent „wichtig und wahr“ (342).

Auch die „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“⁴³ stellen sich entschieden an die Seite Jacobis: „nie ist wohl ein denkender Kopf tiefer in die letzten Gründe des menschlichen Wissens eingedrungen, nie hat einer die radikale Schwäche metaphysischer Systeme kühner und selbständiger aufgedeckt“ (613 f.). Schelling dagegen wird aufs schärfste angegriffen. Er verlange, daß „die ganze übrige Deutsch redende Welt ihr Wörterbuch nach dem Privat-Lexikon des Hrn. Schelling und seiner Schule umändern“ solle (717). Zu Schellings Streitschrift bemerkt der Rezensent schließlich: „Ein solches Buch, das als Aktenstück zu einem möglichen Injurien-Prozesse in Betracht gezogen werden kann, eignet sich nicht zu einer ausführlichen Anzeige in unsern Blättern. Aber als einen merkwürdigen Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Tages müssen wir es doch auszeichnen“ (714).

⁴² Heidelbergische Jahrbücher der Literatur, 1812, Nr. 22.

⁴³ Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1812, Nr. 63 und 72.

Die „Allgemeine Literatur-Zeitung“⁴⁴ endlich schreibt über Schellings Buch: Bekannt sind „der wütige Zorn, die plumpe Grobheit, deren Wirkungen sich alle diejenigen aussetzen, welche selbstdenkend den Orakelsprüchen der Naturphilosophen sich nicht unterwerfen. Hiervon gibt die vorliegende Schrift ein neues Beispiel, indem sie losbricht gegen einen Mann, welcher das naturphilosophische Hin- und Her-Reden tadelt, den Kern desselben anschaulich macht, weswegen er denn völlig zu Schanden gemacht werden soll. In dieser Beziehung stiftet sich Hr. Schelling ein eigenes Denkmal, und die Nachwelt, an welche er appelliert, da er zu dem gegenwärtigen Publikum kein Vertrauen hat, wird gewiß über beide Streitenden richten“ (441).

Nicht nur die literarischen Zeitschriften, auch die akademische Welt greift zugunsten Jacobis in dessen Streit mit Schelling ein. So befaßt sich Jakob Salat (1766—1851), Professor in Landshut, im Anhang zu einer umfangreichen Schrift⁴⁵ eigens mit diesem Thema. Er ist zwar auch gegen Jacobis „Mangel an wissenschaftlicher Entwicklung“ kritisch (452); aber eben deswegen will er „eine Verteidigung Jacobis gegen Jacobi . . . : des Tiefdenkers gegen den Darsteller“, unternehmen (459). Das aber muß aus der Sache heraus zu einem Angriff gegen Schelling führen: in diesem begegne „der Kulminationspunkt des idealistischen Dünkels, des scientifischen Hochmuts oder Wahns, entsprungen aus dem Herzen des gesteigerten Hyperdogmatismus“ (513), ein „Gemische von Mystik und Spekulation“ (525), ja eine „Fülle von unleugbarem Unsinne“ (532). Gewichtiger als diese in Äußerlichkeiten und Mißverständnissen sich erschöpfende Kritik an Schelling ist die eingehende Verteidigung Jacobis als eines Mannes von „wahrhaft philosophischem

⁴⁴ Allgemeine Literatur-Zeitung, Halle und Leipzig, 1812, Nr. 56.

⁴⁵ Jakob Salat, Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über den neuesten Widerstreit zwischen Jacobi, Schelling und Fr. Schlegel, Landshut 1812.

Tiefsinn“ (38), die Jakob Friedrich Fries (1773—1843) unternimmt, Professor der Philosophie und Elementarphysik in Heidelberg und mit diesem aufs engste befreundet. Er ist der Verfasser jener bereits erwähnten Rezension in den „Heidelbergischen Jahrbüchern für Literatur“; nun widmet er dem Streit eine eigene Schrift⁴⁶.

Wie Fries an Jacobi rühmt, daß dieser das „Vorurteil einer durch bloßes Beweisführen zu gebenden Begründung philosophischer Wahrheit als Vorurteil aufgedeckt“ habe (44), so tritt auch er selber für eine radikale „Scheidung der Wissenschaft und des Glaubens“ ein (12). Und auch für ihn, nicht anders als für Jacobi, ist der Glaube nicht das Fürwahrhalten einer dem Menschen verkündeten Lehre, sondern „eine innere Offenbarung des eignen Geistes ... kraft seiner göttlichen Abkunft“ (27).

Dergestalt im Grundsätzlichen mit Jacobi einig, wirft Fries diesem gleichwohl vor, „daß sich seine wissenschaftliche Behandlung nie über die Polemik erhoben hat, daß aber darum die ihm eignen Grunduntersuchungen nie zur Vollendung gediehen sind“ (43); er hat nicht in wissenschaftlicher Weise gezeigt, was es denn mit den von allem Beweisen unabhängigen, unmittelbaren Gewißheiten auf sich hat. Aber „diese der Wissenschaft und dem Wissen nebengeordneten Überzeugungen, mögen sie nun Glaube, Ahndung oder wie sonst heißen, müssen doch selbst wieder wissenschaftlich erkannt, Gegenstand der Selbsterkenntnis werden können. Es bleibt eine unabweisliche Anforderung an die wissenschaftliche Selbsterkenntnis, daß sie zeige, wie und warum der menschliche Geist diese Überzeugungsweisen in sich trage“ (48 f.). So kommt Fries, gerade in seiner Kritik an Jacobi, dazu, eine „philosophische Anthropologie“ als „die einzige wissenschaftliche Quelle philosophischer Einsicht“ zu fordern (21).

⁴⁶ Jakob Friedrich Fries, *Von Deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling*, Heidelberg 1812.

In schroffstem Gegensatz zu dem freundschaftlichen Geiste, in dem Fries Jacobi kritisiert, steht die Polemik gegen Schelling. Er wirft diesem vor, er wolle, anstatt bloß die Möglichkeit des Glaubens als eines menschlichen Verhaltens zu untersuchen, den Gegenstand des Glaubens selber in die Sphäre des Wissens erheben und so zu einer „Wissenschaft des Absoluten“ gelangen (55). Damit aber habe er sich „eine unauf löslliche, widersinnige Aufgabe“ gestellt (62). Die Absicht Schellings, „eine positive Einsicht in das Innere des göttlichen Wesens zu eröffnen“, ist „Torheit“ (77). „Für den Menschen gibt es keine spekulative Weisheit über Gott ... , sondern ... nur die Anerkennung unserer Unwissenheit“ (100), wie sie durch Kant, „unsern großen Lehrer“ (31), endgültig erwiesen ist. Von dieser Position aus kann es begreiflicherweise zu keiner ernstlichen Auseinandersetzung mit Schelling kommen. Daher erblickt Fries schließlich den „einzigen Inhalt“ der Lehre Schellings in einer „offenbaren Absurdität“ (79); sie ist ein „Unsinn widersprechender Formeln“ (82), „Freude an Geheimniskrämerei, an dem Imponierenden einer geheimnisvoll klingenden Lehre“ (56 f.), „Dunkelsprechen und ... Vornehmtun mit höherer Weisheit“ (100), kurz: „in ihrer Wurzel Verwirrung von Poesie und Philosophie“ (61).

3. Verteidiger Schellings

Unmittelbar nach dem Erscheinen der Streitschrift Schellings hat es so den Anschein, als schüge sich die literarische und philosophische Welt überwiegend auf die Seite Jacobis. Der stattlichen Zahl von Rezensionen, die diesen verteidigen, steht nur eine einzige gegenüber, die für Schelling eintritt. Dieser spricht sich denn auch selber in etwas erzwungen wirkender Zuversicht aus: „Jacobi bietet alle seine Mannen auf, aber ich weiß, was sie ohngefähr vermögen, und lasse

mich's nicht anfechten. Wenn sie alle gesprochen haben, kann ich ja immer auch wieder kommen.“⁴⁷

Die Schelling verteidigende Rezension erscheint im „Morgenblatt für gebildete Stände“⁴⁸. Sie beginnt mit einer Kritik an Jacobi. „Mit freudiger Begierde nahm ... der Verf. die ... Schrift Jacobis zur Hand, in keiner geringeren Erwartung, als in derselben eine wirkliche Offenbarung wahrhaft göttlicher Dinge zu finden; allein er bekennt, daß er nach wiederholtem Durchlesen zweifelt, ob es in der Welt irgend ein Buch gibt, dessen Titel so sehr seinem Inhalte widerspricht, wie dieses; ... es läßt sich nicht mit gutem Gewissen behaupten, daß nur ein körniger Gedanke irgend vorkomme, durch welchen die eigentlich religiöse Erkenntnis tiefer begründet, erweitert, oder irgend eine der Schwierigkeiten wäre beseitigt worden, die sich in dem Begriffe eines persönlichen Gottes nach der gewöhnlichen Vorstellungsart finden ...; im Gegenteile kommen auch hier wieder eine Menge Äußerungen vor, durch welche der Glaube an Gott in einen nie aufzuhebenden Widerspruch mit dem menschlichen Geist und seinen höchsten Einsichten gesetzt wird“ (174 f.).

Was der Rezensent besonders tadelt, ist „die unphilosophische Darstellungsweise des Verf.“: „ein beliebiges hin und her Reden über Gott und göttliche Dinge, in der Form einer aszetischen Betrachtung, vieles eingehüllt in einen Nimbus von andächtig-herrnhuterisch klingenden, immer wiederkehrenden Phrasen“. Dabei sei Jacobi weit davon entfernt, Schelling zu begreifen; „daß der so ehrwürdige und edle Hr. Verf. die Lehren der Naturphilosophie nicht verstehe, darüber ist auch unter seinen Freunden keine Frage mehr“ (21 f.). Mit seiner Polemik aber, diesen „Erdichtungen, Verdrehungen und Verfälschungen“ (182), habe Jacobi nur „das böse Beispiel der mit Recht verachteten und gehässigen persönlichen Verketzerungssucht erneuert“ (178).

⁴⁷ Aus Schellings Leben, a.a.O. Bd. II S. 311 f.

⁴⁸ Morgenblatt für gebildete Stände, 1812, Nr. 6, 44 und 46.

Übersicht d. neuesten Lit.

Auch in der Sache, den „Lehren von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt“, gibt der Rezensent Schelling recht. „Seit dem ersten Angriffe Jacobis“ auf die Naturphilosophie ist „durch die ... literarischen Blätter die Meinung verbreitet“ worden, „sie sei klarer Spinozismus, ein System der Abgötterei und Gottesleugnung“. Schelling aber „hat zu lange geschwiegen“ (117 f.). Ja, „die sentimentalen und geistig aufgelösten Individuen des literarischen Publikum“ verlangen dies auch jetzt noch. „Nachdem Hr. Schelling über zehn Jahre von Hrn. Jacobi und seinen Anhängern in öffentlichen Schriften sich einen Pantheisten, Atheisten, Verächter der Religion und Sittlichkeit ruhig hat schelten lassen, soll er nun auch jetzt, nachdem Jacobi dasselbe in seiner neuesten Schrift nicht nur wiederholt, sondern ihn noch einen absichtlichen Gottesleugner, Betrüger und Lügner genannt hat, ganz bescheiden und demütiglich diese Verleumdungen höchstens von sich ablehnen, nicht aber mit ernstem Nachdruck sich verteidigen“ (23).

Nun aber, da Schelling sein Schweigen bricht, stellt der Rezensent fest, daß er seine Sache „mit einem Mut, einer Besonnenheit und dialektischen Kunst zu verteidigen versteht, zu denen man in der neuern Geschichte der Philosophie ähnliche Beispiele vergebens aufsuchen würde“. Seine Schrift ist von der Art, daß sie „nicht nur eine neue Epoche der Philosophie begründen wird, sondern auch so lange merkwürdig bleiben muß, als Philosophie für die Menschheit noch ein Interesse hat“ (178).

Aus unerwarteter Richtung erhält Schelling eine weitere Unterstützung: aus Freiburg im Breisgau. Im dortigen „Wochenblatt“ erscheint freilich zunächst ein höchst feindseliger Artikel, unter der Überschrift: „Die neuesten Lehren von Gott.“⁴⁹ Der Redakteur verweist in einer Anmerkung

⁴⁹ Im Auszug abgedruckt in: Professor Schaffroths Blicke auf die Schellingisch-Jacobi'sche Streitsache, veranlaßt durch einen

„auf die große Sensation, welche eben dieser Streit nicht nur in der gelehrten, sondern in der ganzen gebildeten Welt gemacht hat“; er will es sich daher „zum Verdienste rechnen, die Akademiker vor der so verderblichen Lehre der Naturphilosophie zu warnen“ (41 f.).

Von Schellings Gedanken ist in dem Artikel als von „aben-teuerlichen Behauptungen“ die Rede; sein Gottesbegriff wird als „Anbetung eines Götzen“ (50 f.), als „Atheismus einer Sekte“ (57) bezeichnet. Dagegen wird „für des Herrn Präsidenten neuestes Werk: von den göttlichen Dingen, ein, wenn auch nur schwaches Wort des tiefgefühlten Dankes“ ausgesprochen (43), und zwar wegen der darin enthaltenen „scharfsinnigen Untersuchungen eines Philosophen“ (57).

Einer der Angehörigen der Universität, J. A. G. Schaffroth, Königlich Preussischer Hofrat und ordentlicher Professor der Medizin, fühlt sich durch die Behauptung des atheistischen und verderblichen Charakters der Schellingschen Naturphilosophie getroffen, da er selber seine Wissenschaft auf deren Grundlage betreibt: „indem ich als Professor publicus ordinarius an der hiesigen Hohen Schule nicht auf mir liegen lassen kann: daß ich den Akademikern Gegenstände vortrage, die sich auf verderbliche Lehren stützen“ (62). So veröffentlicht er denn eine umfangreiche Schrift mit dem Titel: „Blicke auf die Schellingisch-Jacobische Streitsache“⁵⁰. In ihr nimmt er aufs leidenschaftlichste gegen Jacobi und für Schelling Partei.

In Schellings Naturphilosophie findet der Verfasser „nichts, das sie für Akademiker verderblich machen könnte“; sie enthalte vielmehr „die erhabensten Ansichten von Gott“ (60 f.). Es sei ja gerade die „Tendenz“ Schellings, „alles Wissen und alles Streben . . . in Gott, die Quelle aller Weisheit, zurück zu führen“ (170). Was aber Jacobi betreffe, so sei die „Sucht

Ausfall des Freiburger Wochenblattes vom 8ten Julius 1812 gegen die Naturphilosophie, Stuttgart und Tübingen 1812, S. 41—58.

⁵⁰ Vgl. die vorige Anmerkung.

dieses Mannes, alle seit Jahren als gründliche Denker und originelle Philosophen hochgeachteten Männer zu Atheisten zu machen“ (118), ein „Atheisten-Skandal“, eine „Scheitern-Exekution“ (5).

Der sachliche Vorwurf, den Schaffroth erhebt, betrifft das Gleiche, was auch Schelling tadelt: daß Jacobi, „der Flüchtling ins dunkle Gefühl“ (179), in der Frage nach den Göttlichen Dingen die Vernunft zugunsten bloßer Empfindungen verraten, daß er „die Sache der Philosophie verlassen und sich in gerader Richtung auf die Seite der Unphilosophie hinübergeschlagen“ habe (77). Denn seine Schrift, „dieses den Menschenverstand so sehr entehrende literarische Produkt“, enthalte „die unwürdigsten Ideen von Gott und dem Verhältnisse, in welchem der Mensch mit dem höchsten Wesen steht, . . . da dieser Schwärmer in den Offenbarungen seines agonisierenden Gefühls ein allgemeines Verbot jedes Vernunftgebrauchs auf die zudringlichste Weise verkündet“ (140 f.). „Die Empfindler und überhaupt jene Unphilosophen, die alles nur aus dunklen Gefühlen ableiten wollen, müssen freilich nur beim Instinkte stehen bleiben“ (172). Damit aber zeigt sich, daß sie „den Menschen zum Tiere, das der Instinkt leitet, herabgewürdigt“ haben (206 f.). Demgegenüber gilt für den Verfasser: „Nur das, was der Reflex der Gottheit im Menschen ist, nur die Vernunft muß sprechen, wenn das Göttliche in ihm vernehmlich werden und sich offenbaren soll“ (172). Jacobi ist daher ein „Irrlehrer“ (13). Sein Buch ist voll der „täuschenden Bilder und unbestimmten Phrasen“ (110), dargestellt in einer „pompösen Geschwätzigkeit“ (113). „Das Ganze ist nur ein Gemische von Empfinderei, Süßelei, Tändelei, Frömmerei, Schwärmerei, Witzelei, Spielerei, Prahleri, Poeterei, Kantianerei, Theologasterei, Atheistenriecherei“ (102).

Zu den Verteidigern Schellings gehört auch ein Philosoph von Profession, Henrich Steffens (1773—1845), Norweger von Geburt, zur Zeit des Streites zwischen Jacobi und Sche-

ling Professor in Breslau. Jacobi zwar meint, ihn als seinen Parteigänger ansehen zu dürfen. Er schreibt noch am 11. Mai 1817 an Jean Paul: „Wohl wenige andere Menschen haben meine Lehre ... so tief und wahrhaft, wie er, gefaßt und begriffen.“⁵¹ In der Tat bedeutet die Bekanntschaft mit Jacobis Briefen „Über die Lehre des Spinoza“ einen wesentlichen Einschnitt in der philosophischen Entwicklung von Steffens. Aber bald darauf lernt er Schellings Schriften kennen und wird zu einem der begeistertsten Anhänger der Naturphilosophie; Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ sind für ihn „der entschiedene Wendepunkt in meinem Leben“⁵².

Wie sehr er sich Schelling zugehörig weiß, wird aus der Art deutlich, wie er sich in seinen Lebenserinnerungen über dessen Streit mit Jacobi äußert: „Schelling war von Jacobi auf eine Weise angegriffen worden, die entschieden bekämpft werden mußte. Jacobi, der nach seinem eigenen Geständnis als Philosoph gegen eine Philosophie kämpfte, die er gelten lassen mußte, und dennoch nicht anzuerkennen wagte, bewegte sich ohnmächtig in springenden ‚Geistreichigkeiten‘ gegen das selbst erschaffene Gespenst, welches ihn immer von neuem, durch seinen Anlauf unerschüttert, in drohender, sicherer Ruhe anstarrte. Ein jeder, der Philosoph zu sein wagte, Schelling vor allen, verwandelte sich vor ihm in das dunkle Gespenst, welches ihn unablässig verfolgte, und er hielt sich für verpflichtet, ihn als ein solches vor aller Welt zu bezeichnen. In der Schrift ‚von den göttlichen Dingen‘ trat Jacobi als der vermeintliche philosophische Unphilosoph anklagend gegen den finstern Geist, der ihn quälte, fast fanatisch hervor. Man wird es unbegreiflich finden, und doch war es so, in Schellings Schrift ‚über die menschliche Freiheit‘

⁵¹ Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, a.a.O. Bd. II S. 462 f.

⁵² Henrich Steffens, Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben, Breslau 1840—44, Bd. III S. 338.

glaubte er den Atheismus zu erkennen. Schon äußere Verhältnisse zwangen Schelling, gegen ihn aufzutreten. Aber ... es war nicht Schelling, der Jacobi angriff, es war die Philosophie, die ihren Doppelgänger bannte und die aufgehende Sonne mußte das Gespenst auf immer verjagen. Man hat sich über Schelling beklagt, selbst Freunde glaubten die Härte der Schrift nicht billigen zu dürfen. Alle Gegner schrien. Die geselligen Kreise, in welchen Jacobi als ein Apostel erschien, das Abweisen einer bestimmten strengen Wissenschaft, das Hinweisen in die Ferne nach einer noch gestaltlosen Religion, die fügsam sich allen Gemütern anschloß, waren dem herrschenden Sinne der Zeit eben gemäß. Er erschien den Frauen, wie den Männern, als der lebenswürdige Greis, der die Streitenden zum Stillschweigen brachte, ohne den Streit zu schlichten. Daß die kapitulierende Zeit, die das Gespenst durch einen wiederholten ohnmächtigen Exorzismus zu entfernen suchte, verschwinden sollte, war den Menschen ein Greuel. Und dennoch ist Schellings Schrift ... eine der geistig gewaltigsten, die je erschienen sind. Sie war vernichtend, und sollte es sein. Schelling hat nie etwas zugleich Tieferes und Klareres geschrieben. ... Es geht ein unerbittlicher Zorn durch das Buch hindurch, der das Kleid des Hasses trägt, aber als reinigende Liebe erscheinen würde, wenn Jacobi, mit Schelling vereinigt, den innern Kampf gegen den Dämon, der ihn verfolgte, gewagt hätte.“⁵³

4. Hegels und Goethes Urteil über den Streit

Neben den Verteidigern Jacobis oder Schellings stehen andere, die beiden Parteien, wenn auch mit verschiedener Betonung, ihr Recht widerfahren lassen wollen. Hier sind insbesondere Hegel und Goethe zu nennen.

⁵³ A.a.O. Bd. VIII S. 376—378.

Hegel hat freilich zehn Jahre vor dem Streit, 1802, in seiner Schrift „Glauben und Wissen“⁵⁴, eine scharfe Kritik an Jacobi geübt. Schon die Art, wie dieser sich äußert, mißfällt ihm: ein „frostiges und schales Herzergießen“, „das leere Schreien und das bissige, gehässige, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen“ (355 f.), eine „Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias“ (372). Was aber die Sache angeht, so kritisiert Hegel, daß Jacobi einerseits von einem Glauben an die Realität der Außenwelt redet und damit, im Sinne eines „Dogmatismus der absoluten Endlichkeit“, „den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat“, daß er andererseits, unverbunden damit, einen „Glauben ... an das Ewige“ postuliert, der „vernünftiges Erkennen ... ausschließt“ (377 f.). Vor allem dies Zweite ist für Hegel wichtig; denn von daher gesehen findet sich bei Jacobi zwar eine „Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber ... nur ein Klingen bleibt, und nicht ... zu dem artikulierten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll“ (350).

Später, 1817, in einer Rezension des dritten Bandes der Werke Jacobis⁵⁵, kommt Hegel ausdrücklich auf dessen Schrift „Von den Göttlichen Dingen ...“ zu sprechen. Den Streit mit Schelling berührt er freilich nur in Andeutungen: „Es würde eine vergebliche und unfruchtbare Mühe sein, die Mißverständnisse entwirren zu wollen, die in den Verhandlungen hierüber vorgekommen sind“ (337). Aber in der großartigen Gerechtigkeit, die den späteren Hegel auszeichnet, versucht er, beiden denkerischen Positionen ihr begrenztes Recht zu-

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie; *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. I.

⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, über „Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band ...“; *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. VI S. 313 ff.

kommen zu lassen: sofern sie nämlich Etappen auf dem Wege des philosophischen Geistes sind, der in seinem eigenen System seine Vollendung gefunden hat.

So kritisiert er denn an Schellings Naturphilosophie nicht ihren Ansatz, sondern nur, daß sie sich nicht in sich selber vollenden konnte. Es „geht schon aus den wiederholt erneuerten Versuchen, der Natur-Philosophie ihre wissenschaftliche Form zu finden, hervor, daß sie sich in Rücksicht der Form selbst noch nicht befriedigt; keine der nach einander folgenden Darstellungen erschöpft die Vollständigkeit des Inhalts, sondern jede ist nach mehr oder weniger weit fortgeführtem Anfang vor der Vollendung wieder abgebrochen“. Wenn aber „die wissenschaftliche Form nicht ihre bestimmte und sichere Methode gewonnen hat, so muß das Verhältnis von Natur und Geist eine Bestimmung der Unmittelbarkeit behalten“ und kann „nur vermittelt der vollständigen Durchführung zur Wahrheit verklärt werden“ (337 f.).

Gleicherweise wird auch Jacobis Philosophie in ihrer Bedeutung für die Geschichte des philosophischen Geistes betrachtet. „Es wird nicht leicht in Abrede gestellt werden, daß es das gemeinsame Werk Jacobis und Kants ist, der vormaligen Metaphysik ... ein Ende gemacht, und damit die Notwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des Logischen begründet zu haben. Jacobi hat hierdurch ... in der Geschichte der Philosophie ... eine bleibende Epoche gemacht“ (340).

Aber freilich: die Einwände bleiben bestehen. Hegel tadelt „die Jacobischen Behauptungen von der Unfähigkeit der Wissenschaft, das Göttliche zu erkennen“ (323). Jacobis „Form“ des Denkens „hat bekanntlich das Eigentümliche, der Entwicklung aus Begriffen, dem Beweisen und der Methode im Denken entgegengesetzt zu sein. Entblößt von diesen Erkenntnisformen, durch welche eine Idee als notwendig aufgezeigt wird, zeigen sich die positiven Ideen Jacobis nur mit dem Werte von Versicherungen; Gefühl,

Ahnung, Unmittelbarkeit des Bewußtseins, intellektuelle Anschauung, Glauben, — unwiderstehliche Gewißheit der Ideen sind als die Grundlagen ihrer Wahrheit angegeben. Was nun aber dem Vortrage von Versicherungen und dem bloßen Berufen auf solche Grundlagen die Trockenheit benimmt, ist der edle Geist, das tiefe Gemüt, und die ganze vielseitige Bildung des verehrten, liebevollen Individuums. Hiervon umgeben treten die Ideen gefühlvoll, gegenwärtig oft mit tiefer Klarheit, immer geistreich hervor.“ „Diese Manier“ wird aber „störender, wenn sie sich im Spekulativen, besonders wenn sie sich darin polemisch zeigt. Denn obgleich das Geistreiche der Philosophie selbst nur das Spekulative zu seiner innern, aber verborgenen Triebfeder hat, so vermag dieses doch, wo es als Spekulatives sein soll, nur in der Form des Begriffes 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 eigentümlich⁵⁶ zukommt, ist dann nur die Dunkelheit“ (338 f.).

Der späte Jacobi hat übrigens das Berechtigte dieser Kritik eingesehen. Er schreibt nach der Lektüre der Hegelschen Rezension: „Er mag wohl recht haben, und gern wollte ich mit ihm noch einmal alles durchversuchen, was die Denkkraft allein vermag, wäre nicht der Kopf des Greises zu schwach dazu.“⁵⁷

Unmittelbarer noch, als in der philosophiegeschichtlichen Perspektive Hegels, stellt sich der Streit zwischen Jacobi und Schelling in den höchst persönlichen Urteilen dar, die Goethe über die beiden Kontrahenten und über ihre Auseinandersetzung fällt; ist er doch mit beiden durch lange Jahre hindurch freundschaftlich verbunden. Die Beziehung

⁵⁶ Statt wie im Text steht: „eigentümliche“.

⁵⁷ Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, a.a.O. Bd. II S. 468.

zu Jacobi beginnt 1774 mit einer leidenschaftlichen gegenseitigen Zuneigung, deren eigentümlichen Charakter Goethe in der Rückschau als „ein wunderbares Verhältnis, dessen Art und Weise schwer auszusprechen blieb“, bezeichnet (XI 641)⁵⁸. „Goethe ist der Mann, dessen mein Herz bedurfte“, schreibt Jacobi im Juli 1774 (XXII 61); Goethe seinerseits bekennt, er habe „des entzückenden Gefühls einer Verbindung durch das innerste Gemüt“ genossen (X 687). Noch achtzehn Jahre später, im Dezember 1792, schreibt er an den Freund: „die Reife unserer Freundschaft hat für mich die höchste Süßigkeit“ (XIX 205).

Was Goethe an Jacobi anzieht, ist dessen lebendige Frage nach den göttlichen Geheimnissen; ihm sei, schreibt er, „Jacobis originelle, seiner Natur gemäße Richtung gegen das Unerforschliche höchst willkommen und gemütlich“ (X 683). Aber doch wird ihm Jacobis „individuelle, tiefe, schwer zu definierende Denkweise“ (XI 642) auf die Dauer fremd. Als er 1805 in Weimar Jacobis Besuch erhält, notiert er: „in der Folge der Unterhaltung tat sich ein wunderlicher Zwiespalt hervor“; „wir liebten uns, ohne uns zu verstehen. Nicht mehr begriff ich die Sprache seiner Philosophie“ (XII 633 f.).

Diese Fremdheit hat ihren Grund in der Verschiedenheit der Aspekte, unter denen die beiden die Wirklichkeit sehen. Beide zwar verstehen diese als die Stätte der unmittelbaren Offenbarung des Göttlichen. Aber während für Goethe die Gottheit vorzüglich in der Natur erscheint, zeigt sie sich für

⁵⁸ Johann Wolfgang Goethe, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche (Artemis-Ausgabe), hrsg. von Ernst Beutler, 24 Bde., Zürich 1948—54. Die zitierten Stellen stammen aus folgenden Bänden: X: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit; XI: Tag- und Jahreshefte; XII: Biographische Einzelschriften (darin: Jacobi); XIV: Schriften zur Literatur (darin: Friedrich Heinrich Jacobis auserlesener Briefwechsel); XVIII, XIX und XXI: Briefe; XX: Briefwechsel mit Schiller; XXII und XXIII: Goethes Gespräche.

Jacobi ausschließlich im Inneren des Menschen. „Jacobi hatte den Geist im Sinne, ich die Natur“ (XII 634). „Jacobi wußte und wollte gar nichts von der Natur, ja er sprach deutlich aus: sie verberge ihm seinen Gott . . .; als wenn die Außenwelt dem, der Augen hat, nicht überall die geheimsten Gesetze täglich und nächtlich offenbarte“: als „Gottes Handschrift“ (XIV 383).

In der Unmittelbarkeit seines auf die Welt gerichteten Blickes muß Goethe vor allem das Metaphysische und Spekulative in Jacobis Denken problematisch erscheinen: Gott hat dich „mit der Metaphysik gestraft“, schreibt er am 5. Mai 1786 an ihn (XVIII 924). Noch in späteren Jahren bemerkt er: „Die Spekulation (die metaphysische) ist Jacobis Unglück geworden“ (XXIII 372).

Auch Jacobis Berufung auf den Glauben ist Goethe verdächtig. „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben . . ., so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen“ (XVIII 924). Noch schärfer ist sein Protest gegen die Ausschließlichkeit, mit der Jacobi das Dasein eines persönlichen Gottes behauptet. In einem Brief an ihn vom 6. Januar 1813 stehen die bekannten Sätze: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an *e i n e r* Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittliches Wesen, so ist dafür auch schon gesorgt“ (XIX 689).

Angesichts dieser Differenz in den Grundüberzeugungen ist es nicht verwunderlich, daß Goethe auch die Schriften Jacobis unzugänglich bleiben. Daraus macht er auch Jacobi selber gegenüber kein Hehl. Als dieser ihm seine „Briefe über die Lehre des Spinoza“ übersendet, erwidert ihm Goethe am 5. Mai 1786: „Dein Büchlein habe ich mit Anteil gelesen, nicht mit Freude. Es ist und bleibt eine Streitschrift, eine philosophische, und ich habe eine solche Abneigung von allen

literarischen Händeln, daß Raphael mir einen malen und Shakespeare ihn dramatisieren könnte, und ich würde mich kaum daran ergötzen“ (XVIII 923).

Noch deutlicher wird Goethe die Ferne zu Jacobi bewußt, als dieser ihm sein Buch von den Göttlichen Dingen zusendet. Goethe erwidert am 10. Mai 1812: „Ich würde . . . die alte Reinheit und Aufrichtigkeit verletzen, wenn ich dir verschwiege, daß mich das Büchlein ziemlich indisponiert hat. Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will“ (XIX 661). Zur gleichen Zeit notiert Goethe in seinen privaten Aufzeichnungen: „Jacobi, Von den göttlichen Dingen, machte mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Mußte, bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen?“ (XI 853).

Als dann der Streit mit Schelling ausbricht, sagt sich Goethe innerlich völlig von dem früheren Freunde los. Er schreibt am 8. April 1812: „Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen, und habe unter seinem bornierten und doch immerfort regen Wesen selbst genugsam gelitten . . . Ich mag die mysteria iniquitatis nicht aufdecken: wie eben dieser Freund, unter fortdauernden Protestationen von Liebe und Neigung, meine redlichsten Bemühungen igno-

riert, retardiert, ihre Wirkung abgestumpft, ja vereitelt hat. Ich habe das so viele Jahre ertragen ... und jetzo werde ich mich's freilich nicht anfechten lassen, wenn sein graues Haupt mit Jammer in die Grube fährt. Sind doch auch in dem ungöttlichen Buch von göttlichen Dingen recht harte Stellen gegen meine besten Überzeugungen, die ich öffentlich in meinen auf Natur und Kunst sich beziehenden Aufsätzen und Schriften seit vielen Jahren bekenne und zum Leitfaden meines Lebens und Strebens genommen habe" (XIX 652 bis 654).

In dem Maße, in dem Goethe sich von Jacobi entfernt, muß er sich zu Schelling hingezogen fühlen. Auch dieser gehört zu seinem engeren Freundeskreis. Goethe rühmt seine „geistreiche und gründliche Unterhaltung" (XIX 734) und bekennt, daß er von Schellings „Tun und Treiben ... jederzeit eine freundliche und glückliche Anregung erfuhr" (XXI 767). Auch über Schellings philosophischen Rang ist sich Goethe im klaren. Am 19. Februar 1802 schreibt er an Schiller über ihn das schöne Wort: „Die große Klarheit, bei der großen Tiefe, ist immer sehr erfreulich" (XX 881); ja, er äußert in einem Gespräch, Schelling sei „bestimmt, eine neue geistige Epoche in der Geschichte einzuleiten" (XXII 624).

Auch in der Sache läßt sich Goethe von Schelling anregen; er schreibt am 27. Februar 1816: ich verdanke dem „vorzüglichen Mann ... gar manches, was ich mir zueignen konnte" (XXI 140). Mit Schellings transzendente Idealismus kann Goethe allerdings nichts anfangen; es „mag sich der Idealist gegen die Dinge an sich wehren, wie er will, er stößt doch, ehe er sich versieht, an die Dinge außer ihm" (XX 489). Aber es gibt andere Gebiete, auf denen sich die beiden verständigen können: vor allem in ihrem gemeinsamen Interesse an einer tieferen Deutung der Natur. In Hinblick darauf schreibt Goethe am 27. September 1800 an Schelling: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade, auf mich selbst zurück-

gewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umher-schweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden" (XIX 401).

Den metaphysischen und spekulativen Konsequenzen, die Schelling aus seinen naturwissenschaftlichen Beobachtungen zieht, kann Goethe sich freilich nicht in vollem Umfang anschließen. Der Theologieprofessor Paulus berichtet darüber: „Was das Hinüberblicken in das absolute Hyperphysische in der Philosophie betrifft, so wollte Goethe die Philosophen von Profession darüber, wie er zu sagen pflegte, gerne gewähren lassen, soviel sie könnten. Er ließ als Zuhörer gerne sie sich aussprechen, auch wenn sie, wie Schelling, es gleichsam als etwas ihnen ausschließlich offenbar Gewordenes in Besitz und Verschuß zu haben die Miene machten" (XXII 291).

Gleichwohl weiß sich Goethe im Streit Jacobis mit Schelling diesem näher als jenem. Er schreibt am 8. April 1812 nach der Lektüre von Schellings Streitschrift: Jacobi soll „Dank werden, daß er Schelling aus seiner Burg hervorgehört hat. Für mich ist sein Werk von der größten Bedeutung, weil sich Schelling noch nie so deutlich ausgesprochen hat, und mir gerade jetzt, in meinem augenblicklichen Sinnen und Treiben, sehr viel daran gelegen ist, den statum controversiae zwischen den Natur- und Freiheitsmännern recht deutlich einzusehen" (XIX 654). Was schließlich die in diesem Streit verhandelte Philosophische Theologie angeht, so schreibt Pauline Gotter am 4. April 1812 an Schelling, Goethe habe „als Tischgespräch scherzhaft geäußert: Ihren Gott begriff' er zwar nicht, aber der Gott, der sich mit dem alten Jacobi und seinen beiden Schwestern amüsieren könnte, müßte doch ein kläglich Gott sein" (XXII 653). In späteren Jahren wird Goethe freilich auch Schelling gegenüber skeptischer; er behauptet nun, durch dessen „zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände sei große Verwirrung entstanden" (XXIII 258).

Im Zuge der Reflexionen, in denen Goethe im Streitjahr 1812 sein Verhältnis zu Jacobi überdenkt, schreibt er: „Nach seiner Natur und dem Wege, den er von jeher genommen, muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sie verschlingt. Beides ist auch ganz recht; denn gerade dadurch wird es eine Menschheit, daß, wie so manches andere sich entgegensteht, es auch Antinomien der Überzeugung gibt.“⁵⁹ Das mag auch für die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling gelten. Blickt man auf sie zurück, so zeigt sich, daß sie weder von den Beteiligten noch von den Beobachtern gültig entschieden worden ist. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes und der philosophische Weg zum Begreifen des Absoluten bleiben weiterhin im Streit. Aber vielleicht gehört zu diesem Zwist, daß er unentscheidbar ist. Und dies darum, weil jede der beiden Positionen sich auf eine je verschiedene Grunderfahrung stützt: auf den Glauben und auf die metaphysische Erfahrung. Die Frage, auf welcher Seite die wahre Wahrheit ist, bleibt offen. Die Antwort steht auch heute noch aus.

⁵⁹ Henke, a.a.O. S. 321 f.