

sie aus dem Ansichsein selbst abzuleiten. Dem menschlichen Intellekt eignet die Ohnmacht zur Deduktion. Denkendes Ableiten des Seins aus sich selber ist der ‚Vernunft‘ vorbehalten, die auf der vom Juden Spinoza nicht angenommenen Versöhnung beruht. Daher verfügt Spinoza nur über die ‚äußerliche Reflexion‘³⁴ als Werkzeug philosophischen oder eigentlich nur pseudo-philosophischen Denkens.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Hegel sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen positiven Würdigung Spinozas bei anderer Gelegenheit bringt. Der ‚Reflexions‘-Vorwurf zielt zunächst auf Spinozas Denkansatz, des weiteren auf die starre Methodik der Ausführung *more geometrico*. Mit dem Aufstellen von Nominaldefinitionen allein, meint Hegel, sei philosophisch noch nichts gewonnen. Es komme darauf an zu fragen, ob der demonstrierte Gehalt ‚an und für sich wahr‘ sei; gerade das aber habe Spinoza ‚nicht getan‘³⁵. Dieses Verdikt ist nicht zu überbieten; es läuft auf vollständige philosophische Disqualifikation Spinozas hinaus. Hegel ist sich selber der nächste, es weithin ad absurdum zu führen. Ein bloß auswendiges Herumphilosophieren, wie es hier Spinoza zur Last gelegt wird, hätte zur hegelschen ‚Genesis des Begriffs‘³⁶ keinerlei aufhebenswerte geschichtliche Vorbedingung hergeben können.

Desto schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob und inwieweit Hegel tatsächlich jeweils in die ‚Kraft‘³⁷ seines Gegners Spinoza einzugehen vermochte, um diese Genesis zu vollbringen. Hegels ‚Widerlegung‘ des Spinozismus in der ‚Exposition der Substanz, die zum Begriff überführt‘³⁸, möchte ja zuerst nichts anderes sein als immanent verstehendes Interpretieren überlieferten Denkens. Das von Hegel intendierte inwendige Verständnis der spinozistischen Substanz gehört in die Grundlegung der Substanz-Subjekt-Konstruktion, soweit diese geschichtlich und systematisch an Spinoza anknüpft. Indes, schon der Reflexionsverdacht würde für den Fall, daß er sich begründen ließe, genügen, um diese Grundlegung bei Hegel in Frage zu stellen. Radikalisiert, zwänge die Ablehnung der demonstrativen Methode zum Verzicht auf jede nicht nur abschlägige oder verwerfende Interpretation der spinozistischen Substanz. Das Bemühen, ihren seinsgeschichtlichen Standort als ‚wesentlich und notwendig anzuerkennen‘³⁹, erschiene sinnlos; erst recht die Aufhebung der spinozistischen Substanz in den Begriff, der das ‚Reich der Freiheit‘⁴⁰, d. h. des sich selber denkenden Denkens erschließt. Vollends, wenn sich die Absage an ‚demonstrative‘ Formalismen mit dem ‚Judaismus‘-Vorwurf verbindet; wozu wollte Hegel sich mit einem unver-söhnten Denken befassen, einem Denken, das doch nur am Wahren vorbeidenken kann? Beide Vorein-genommenheiten verbinden sich zu einer einzigen Präokkupation, um die eigentlich intendierte ‚Widerlegung‘ von Grund auf unmöglich scheinen zu lassen. Den damit angedeuteten Widerspruch hat Hegels Spinoza-Interpretation nie zu lösen ver-

mocht. Indes besteht kein Zweifel, daß Hegel der teils form-, teils sachbezogenen Kontradiktion seines Auslegungsprinzips nicht durchgängig erlegen ist. In zahlreiche Ungereimtheiten verwickelnd, bestimmt sie das negative Extrem seiner stets mehrdeutigen Position Spinoza gegenüber; aber eben auch nur dieses Extrem.

ANMERKUNGEN

- 1 5. 11 (Hegel, ed. Glockner)
- 2 2. 22
- 3 8. 339
- 4 19. 368 f.
- 5 19. 368
- 6 16. 207
- 7 8. 339
- 8 8. 339
- 9 16. 61
- 10 16. 76
- 11 16. 82
- 12 4. 672
- 13 4. 662 f.
- 14 4. 672
- 15 4. 131
- 16 4. 720/21
- 17 16. 229
- 18 5. 9
- 19 5. 9
- 20 8. 147 f.
- 21 8. 148
- 22 16. 218/19 f.
- 23 16. 281
- 24 16. 295 f.
- 25 1. 187 (Spinoza, ed. Bruder)
- 26 19. 380 (Hegel, ed. Glockner)
- 27 4. 672
- 28 1. 225 (Spinoza, ed. Bruder)
- 29 4. 674 (Hegel, ed. Glockner)
- 30 19. 387
- 31 4. 674
- 32 4. 673
- 33 1. 187 (Spinoza, ed. Bruder)
- 34 4. 672/73 (Hegel, ed. Glockner)
- 35 19. 384
- 36 5. 11
- 37 5. 11
- 38 5. 11
- 39 5. 11
- 40 5. 12

JACOBI UND SCHELLING

von Michael Brüggem (Stuttgart)

Über die Beziehungen zwischen Jacobi und Schelling, denen die folgenden Ausführungen gelten, ist immer wieder, und gerade in neuester Zeit, Material zusammengetragen worden¹. Alle diese Ver-

suche sind jedoch nie ganz vollständig und bedürfen nach der äußerlich-biographischen wie nach der philosophischen Seite der Ergänzung. Was insbesondere die letzte Seite betrifft, so hat man sich – mangels eines zureichenden Begriffs der Jacobischen Lehre, woran sicher auch die desolante Editionsfrage schuld ist –, einfach dem Ablauf der Ereignisse folgend, weitgehend an das Urteil Schellings gehalten und das m. E. Berechtigte der Jacobischen Kritik übersehen. Auch in dieser Hinsicht möchte der Beitrag das Bild einer Auseinandersetzung, die zu einer der leidenschaftlichsten in der Philosophiegeschichte wurde, ergänzen und korrigieren.

Ich gebe zunächst einen Abriß der äußeren Geschichte des Verhältnisses^{1a}. Die ersten Äußerungen eines der beiden über den anderen sind, wie zu erwarten, von Schelling, der ja 32 Jahre jünger und zunächst sehr viel weniger bekannt ist als Jacobi. Er beruft sich wiederholt auf Jacobi, vor allem auf dessen damals berühmte Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, und bezeugt seine große Anerkennung². Eine Äußerung in einem Brief vom 3. 7. 1798 an den Hamburger Buchhändler und Verleger Friedrich Perthes ist sogar eine Mitteilungsanrede an Jacobi selbst. Perthes solle dem verehrungswürdigen Jacobi sagen, daß der erste Augenblick der Freiheit (nach der Aufgabe seiner Hofmeisterstelle) dem Flug nach Düsseldorf zum voraus geweiht sei. Wie groß erscheine Er auch in der an Volumen kleinen, aber in Inhalt großen Schrift, die er, Schelling, hier zurückschicke. Wie mächtig habe Er zum voraus in alles eingegriffen, was ihrem Zeitalter indes wichtig geworden sei; eben deswegen glaube er, Schelling, daß Er – der erste, der dies alles so gewaltig angeregt habe, auch der letzte sein werde, der das entstandene Chaos wieder ordne (Fuhrmans, a. a. O. S. 142).

Dieses günstige Urteil ändert sich bald. Als Jacobi mit seinem Brief an Fichte vom März 1799, der im Herbst desselben Jahres veröffentlicht wurde, die Auseinandersetzung mit jenem beginnt, steht Schelling auf Fichtes Seite. Am 18. 8. 1800 schreibt Schelling an Fichte zu dem Plan einer Zeitschrift: Er werde in dem ersten Band sogleich eine Übersicht über den ganzen gegenwärtigen Zustand der Philosophie erscheinen lassen und als Anhang eine Zerlegung von Bardili, Reinhold und vielleicht auch Jacobi – wegen seines Schreibens an Fichte und dem offenbaren Einfluß, den er auf die heillose Rezension seines „Systems des transscendentalen Idealismus“ in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ gehabt habe³. Die Rezension – in Nr. 231 und 232 der A. L. Z. vom 13. August – stammte von Reinhold, doch auch A. W. Schlegel war in einem Brief vom 20. August an Schleiermacher der Auffassung, daß die Rezension Reinhold von Jacobi in die Feder diktiert sei („Aus Schleiermacher's Leben“, a. a. O., S. 220), und umgekehrt schrieb Schleiermacher am 29. August an Schlegel, ohne Jacobis Einfluß hätte die Revision

gar nicht zustande kommen können, denn es sei eine Keckheit und Zuversicht darin, deren Reinhold gar nicht fähig wäre⁴. Aus Briefen Jacobis vom 30. August und 3. September an Reinhold bzw. Jean Paul geht hervor, daß Jacobi mit der Rezension in hohem Maß zufrieden war, an der Abfassung jedoch kaum beteiligt gewesen sein wird⁵. Während aus dem Zeitschriftenplan, den Schelling erwähnt hatte, nichts wurde, enthielt ein Brief vom 10. November desselben Jahres an A. W. Schlegel erneut einen Hieb auf Jacobi (Fuhrmans S. 238) und in der 1801 erscheinenden „Darstellung meines Systems der Philosophie“ wurde erstmals auch Jacobis Spinoza-Interpretation kritisiert (SW 1. Abt., Bd. 4, S. 110; vgl. dazu Bd. 8, S. 27 Anm.; siehe aber auch Bd. 4, S. 377).

Wohl im Herbst 1801 erschien Jacobis Aufsatz „Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen“. Er war, wie ein Brief Jacobis vom 28. Juli an Reinhold bezeugt, außer gegen Kant auch gegen Fichte und damit auch gegen Schelling gerichtet. Um Fichte und Schelling förmlich anzugreifen, schreibt Jacobi, müßte er ihre Schriften so studiert haben, wie er die Kantischen studiert habe, und jünger und gesünder sein (E. Reinhold, a. a. O., S. 269). Vermutlich ist es dieser Aufsatz (oder die in demselben Jahr veröffentlichte Abhandlung „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs“?), die Schellings Mißfallen erregt, denn als dieser am 10. Dezember A. W. Schlegel die Übersendung des ersten Heftes des von ihm und Hegel gegründeten „Kritischen Journals der Philosophie“ ankündigt, moquiert er sich über einen Aufsatz von Jacobi und bittet Schlegel, er möchte Schleiermacher dazu überreden, jenen Aufsatz für das zweite Heft des „Kritischen Journals“ zu kritisieren. Es würde Hegel und ihm nicht nur wegen ihres Journals, sondern auch der Sache selbst wegen sehr wichtig sein, denn von Schleiermacher lasse sich über Jacobi etwas ganz Eigenes erwarten (Plitt, a. a. O. Bd. 1, S. 351). Schon in einem undatierten Bruchstück eines vermutlich etwas früheren Briefes hatte Schelling Schlegel selbst gebeten: Noch mehr liege ihm am Herzen, „das gegen Jacobi“ von ihm zu erhalten. Es sei sein sehnlichster Wunsch, und er lasse ihm, Schlegel, damit keine Ruhe. Er, Schlegel, täte ein vorzügliches Werk (ebd. 346).

Schellings Wünschen wurde nicht entsprochen. Aber dafür besorgt Hegel in einem größeren Rahmen die Auseinandersetzung mit Jacobi – in dem im Juli 1802 im zweiten Band des „Kritischen Journals“ als erstes Stück erscheinenden Aufsatz: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie“. Der Aufsatz ist, soweit er Jacobi betrifft, ein heftiger Angriff gegen dessen Lehre. Am 16. Juli schickt Schelling das Heft an Schlegel und bemerkt, Jacobis spekulative Seite sei bis in das offenbare Grundprinzip aller Äußerungen recht gut verfolgt, die erste Idee (der Hegelschen Kri-

tik) sei vortrefflich (Plitt I, 374). Hegels Aufsatz hätte, zumindest in seinem Grundgedanken, genauso gut von Schelling sein können, und Jacobi schreibt am 10. August an Reinhold, es sei nur der schlechte Vortrag, dessentwegen er gewiß sei, daß Hegel und nicht Schelling hier die Feder geführt habe (Zoeppritz, a. a. O. S. 311).

Wie Jacobi weiter schreibt, habe er vorausgesehen, daß sie es arg machen würden, wenn sie einmal gegen ihn losbrächen⁸. Schelling war für Jacobi natürlich ebenfalls kein Unbekannter mehr. Jacobi hatte, wie aus einem anderen Brief hervorgeht, seinerzeit dessen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ von 1797⁹ sowie die erwähnte „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“ von 1797/98 gelesen – dann allerdings nichts mehr. Nun liest er den „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ von 1798/99 und die spätere „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, ferner die wichtigsten Abhandlungen in Schellings älterer und „Neuer Zeitschrift für speculative Physik“, vor allem die „Darstellung meines Systems der Philosophie“ von 1801 und vermutlich auch das „System des transscendentalen Idealismus“ von 1800⁸. Jacobis Freund, der Theologe und Philosoph Friedrich Köppen nahm eine Arbeit mit dem späteren Titel „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts“ in Angriff. Jacobi beschloß, dieser Arbeit drei eigene Briefe anzuhängen⁹, in denen er selbst zu Hegels Aufsatz und der von Schelling und Hegel vertretenen Position Stellung nehmen konnte. Diese Briefe wurden im Frühjahr 1803 fertiggestellt¹⁰, und in demselben Jahr erschien der ganze Band. In einem Brief vom 11. 7. 1803 an Hegel nimmt Schelling kurz und ziemlich herabsetzend zu Jacobis Briefen Stellung und deutet die Möglichkeit einer Erwiderung an (Plitt I, 468), doch am 31. August heißt es, ebenfalls Hegel gegenüber, aus „dem an Jacobi“ sei nichts geworden (ebd. 483). Später, im November 1811, hat Schelling den Verleger J. F. Cotta erinnert, daß er ihm, Cotta, 1803 eine gegen Jacobis „giftige Verleumdungen“ zu schreibende Abhandlung angeboten habe, die er, Cotta, zurückgewiesen habe. Auf der Reise [nach dem Weggang aus Jena], entfernt von anderen literarischen Mittelpunkten, sei er, Schelling, dadurch säumig und die Schrift nur zur Hälfte fertig geworden; darüber sei er nach Würzburg gekommen und alles liegen geblieben¹¹. In dem im Januar 1812 erscheinenden „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen“ kündigt Schelling dann an, das noch vorhandene Fragment solle nun in der Reihe seiner philosophischen Schriften erscheinen, doch wurde diese 1809 begonnene Reihe nicht fortgesetzt. Wie der Herausgeber der „Sämmtlichen Werke“, der Sohn K. F. A. Schelling, zu jener Stelle anmerkt, hat sich das Fragment im Nachlaß nicht mehr vorgefunden (SW Bd. 8, S. 52).

Mit jenen Äußerungen von 1803 endet die erste Phase der Auseinandersetzung, wenigstens tritt

nun eine Pause ein. Im April 1806 siedelt dann Schelling von Würzburg nach München über und trifft dort erstmals persönlich auf den Kontrahenten. Jacobi, seinerseits seit einem Jahr in München ansässig, wirkte bei der Neuordnung der dortigen Akademie der Wissenschaften mit, deren Präsident er dann 1807 wird.

Das Verhältnis zwischen Jacobi und Schelling gestaltete sich zunächst überraschend freundlich. Am 25. 4. 1806 hatte Schellings Frau Caroline ihrem Mann geschrieben, vielleicht sei sie in allen Dingen am begierigsten auf Schellings Bekanntschaft mit Jacobi. Sie glaube, Schelling könne sie nach Wunsch lenken¹². Schelling erwidert darauf am 1. Mai, Jacobi sei in der Tat ein liebenswürdiger Mann, für die erste Bekanntschaft wenigstens. Er sei doch anders, als er sich ihn vorgestellt habe; weniger ernst und abgezogen, mehr heiter und gegenwärtig (Plitt II, 85). Am 14. Mai schrieb Caroline an K. J. Windischmann, was sie einem verlorengegangenen Brief Schellings entnahm: daß Schelling mit Jacobi gar gut sei, daß sie miteinander spazierengingen und auch philosophische Gespräche hätten, bei denen wohl freilich keine Philosophie gewonnen werde, aber doch gegenseitige Liebe und Freundlichkeit (Schmidt, a. a. O., S. 465).

Jacobi seinerseits schreibt in einem Brief am 28. Juni, Schelling habe ihn einige Male besucht. Er, Jacobi, höre, daß Schelling überall mit Achtung von ihm spreche, und er glaube wirklich, daß Schelling aufrichtig seine Freundschaft wünsche (Zoeppritz II, 14). Aber Jacobi weiß vermutlich, daß die philosophischen Differenzen nicht beseitigt sind. Schon bei einem Versuch Franz von Baaders im Juni, zwischen den beiden Standpunkten zu vermitteln (Baader, a. a. O. S. 199 f.), zeigt sich Jacobi ziemlich skeptisch (Zoeppritz II, 15). Am 16. September schreibt er an Köppen, seine Einsicht in das Seiende und Verkehrte der neuesten Philosophien, der Fichteschen wie der Schellingschen, werde mit jedem Tag vollkommener und tiefer. Und etwas später: Schelling sei ihm sehr entgegengegangen und er, Jacobi, glaube, daß Schelling aufrichtig gewünscht habe, seine Freundschaft zu gewinnen. Sein Genius aber habe ihn auf die bestimmteste Weise davor gewarnt, so daß er zurückhaltend geblieben sei und sich nicht darauf eingelassen habe. Und weiter: In Schelling herrsche ausschließlich die Liebe der Natur, in ihm selbst die Liebe des Übernatürlichen¹³. Diese Einsicht hindert jedoch, wie gesagt, nicht ein gutes Einvernehmen, ja, bisweilen wohl auch eine Zusammenarbeit. Wie aus einem Brief Jacobis an Schelling vom 13. 6. 1807 hervorgeht, scheint er den Vortrag „Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck“, mit dem dann am 27. Juli die neukonstituierte Akademie der Wissenschaften eröffnet wurde, vorher eingehend mit Schelling durchgesprochen zu haben (Fuhrmans S. 380).

Am 12. Oktober desselben Jahres (vgl. Fuhrmans/Lohrer, a. a. O. S. 21) hielt Schelling, ebenfalls in der Akademie der Wissenschaften, eine

Rede: „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur“, die seine Ernennung zum Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste mit dem Rang eines Direktors zur Folge hatte („Allgemeine Deutsche Biographie“, Artikel „Schelling“). Durch diesen Vortrag scheinen die philosophischen Differenzen für Jacobi erneut in aller Schärfe sichtbar geworden zu sein. Schon Caroline Schelling schrieb in einem Brief, Jacobi, der für Schelling überhaupt Achtung, selbst Zuneigung habe, aber freilich weder im Charakter, noch in der Philosophie mit ihm übereinstimme, habe gesagt, seine Bewunderung sei gegen das Ende bis zur Bestürzung gestiegen, und in der Tat habe man ihm das auch etwas angesehen (Schmidt S. 511). Am 26./27. November schreibt dann Jacobi selbst an Fries, gegenwärtig sei er mit einer neuen Erörterung der Schellingschen Lehre beschäftigt, wozu ihn die genannte akademische Abhandlung unwiderstehlich angetrieben habe. Die darin angewandte berücksichtigende Methode, der Betrug, der darin durchaus mit der Sprache getrieben werde, hätten ihn empört¹⁴. In einem Brief vom 29. Juli 1808 lesen wir dann von der Arbeit an einem größeren Werk (Henke S. 316), das 1811 unter dem Titel „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ erscheint und in dem zweiten seiner beiden Teile eine scharfe Auseinandersetzung mit Schellings Lehre ist.

In dem zuletzt genannten Brief vom 29. Juli 1808 berichtet Jacobi, daß Schelling, seitdem er Direktor der Akademie der bildenden Künste geworden sei (Mai 1808, vgl. Fuhrmans/Lohrer, a. a. O. S. 292), sein Haus vollends nicht mehr besuche und sie sich nur zufällig – und auch das äußerst selten – träfen (Henke S. 315). Schon ein Brief Schellings vom 7. 11. 1807, mehr noch einer vom 31. Dezember an Windschmann, hatten erstmals wieder deutliche Kritik an Jacobi enthalten (Fuhrmans S. 392 bzw. Plitt II, 125/26; desgl. Fuhrmans S. 413/14).

Trotzdem war das persönliche Verhältnis noch immer nicht entscheidend getrübt und blieb die folgenden Jahre hindurch zumindest formell-höflich. Briefe Jacobis an Schelling aus dem Winter 1808/09 deuten an, daß beide noch immer in regem Verkehr und wohl auch Gedankenaustausch standen (Fuhrmans S. 425, 433/34 und 435/36; Fuhrmans/Lohrer S. 38).

Im Herbst 1811 kam es dann zum offenen und endgültigen Bruch. Am 7. November schreibt Jacobi an Fries, daß ihm sein Beifall für Fries' Aufsatz „Tradition, Mysticismus und gesunde Logik“ den Zorn eines Schülers und Hausgenossen von Schelling zugezogen habe. Bis dahin, bemerkt Jacobi, habe sich Schelling ihm gegenüber immer anständig betragen, nun aber sei er plötzlich ungezogen geworden und habe sich in akademischen Vorträgen Anzüglichkeiten erlaubt. Kräftigere Herzenserleichterungen würde man wahrscheinlich in Schellings Buch von den Weltaltern finden. Jacobi, in der Erwartung, daß Fries inzwischen seine Schrift von den göttlichen Dingen erhalten habe, argwöhnt, daß die Naturphilosophen ihn hart darüber vor-

nehmen würden (Henke S. 319/20; vgl. Mejer S. 136/37). In der Tat setzt das Erscheinen jener Schrift im beiderseitigen Verhältnis einen Schlußpunkt.

Aus einem Brief Schellings an Cotta vom 16. November geht hervor, daß Jacobis Schrift soeben erschienen ist. Schelling schreibt, daß er sich längst solch einen öffentlichen Ausdruck gewünscht habe. Für jeden, der mit der philosophischen Literatur einigermaßen bekannt sei, habe es längst klar gewesen sein müssen, daß der Streit zwischen Jacobischer und seiner Vorstellung oder Lehre nicht habe unentschieden bleiben können. Ihm, Schelling, habe es nicht geziemt, den Anfang zu machen. Schelling kündigt hier eine ausführliche Auseinandersetzung erst für den Zeitpunkt an, wo er die „Weltalter“ beendet habe. Einstweilen werde er eine „Vorläufige Erklärung an das wissenschaftliche Publikum über den Angriff des Herrn Präsidenten Jacobi“ erscheinen lassen (Fuhrmans/Lohrer S. 57/58). Während noch in einem Brief vom 26. November davon die Rede ist, daß die Erklärung über Jacobi – nach „tapferem Fortarbeiten“ – Ende der Woche zum Drucker gehe (ebd. 59), heißt es in einem Brief vom 3. 1. 1812, er sei unablässig beschäftigt gewesen, die Schrift zu vollenden. Sie sei aus einer vorläufigen Erklärung zu einer vollkommenen Auseinandersetzung geworden. Sechs Bogen seien bereits gedruckt, und spätestens in vierzehn Tagen verlasse das Ganze die Presse (ebd. 61). Am 15. Januar schreibt Schelling an seine spätere zweite Frau Pauline Gotter: Bei dem Verhältnis, in dem Jacobi und er zueinander ständen, hätte er nicht ganz gleichgültig gegenüber dessen Schrift bleiben können, auch wenn es nicht längst wünschenswert gewesen sei, sich mit ihm wissenschaftlich auseinanderzusetzen. So müsse er bekennen, das Ende des Jahres meist damit zugebracht zu haben, ein gar sehr kriegerisches Buch zu schreiben, das in wenigen Tagen vielleicht herauskomme (Plitt II, 283/84).

Der Titel der in der Tat sehr polemischen Schrift lautete: „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 Arthcismus“ (SW, 1. Abt., Bd. 8, S. 19–136). Die Resonanz scheint beträchtlich gewesen zu sein. Am 31. Januar schreibt Schelling an Cotta, seine Schrift über Jacobi sei am 27. d. M. wie eine Bombe in die Stadt gefallen. Sie habe ungläubliche Sensation hervorgebracht. Die Schrift sei zu wiederholten Malen in allen dortigen Blättern angezeigt worden und werde reißend verkauft (Fuhrmans/Lohrer S. 65; vgl. ferner Plitt II, 292 und 294/95). In einem anderen Brief, vom 23. Februar, an Cotta heißt es, aus Stuttgart höre er, daß man fast allgemein seine Polemik zu weit getrieben finde, und bekennet, in der Schnelligkeit, mit der das Buch habe erscheinen müssen, habe freilich nicht alles aufs äußerste abgewogen werden können (Fuhrmans/Lohrer S. 68). In einem Brief vom

4. April schreibt Schelling, das Buch sei im Ausland vielleicht zum Teil, in München aber von niemand, der nicht zu der betroffenen Partei gehöre, für zu hart befunden worden (Plitt II, 299).

Dagegen äußerte die Frau des Heidelberger Theologen Paulus, der allerdings ein entschiedener Gegner Schellings war (vgl. Fuhrmans S. 532 ff.), gegenüber Hegel (im Juli 1812?, vgl. ebd. 548), Schellings Schrift solle in München mit allgemeiner Indignation aufgenommen worden sein¹⁵. H. Fuhrmans bemerkt, daß der Bruch mit Jacobi Schelling in München faktisch isoliert habe. Schlichtegroll, Thiersch, Niethammer, Roth und alle anderen Mit-Akademiker hätten sich auf Jacobis Seite geschlagen (Fuhrmans/Lohrer S. 306). In einem Brief vom 16. April hatte Pauline Gotter von dem Widerhall berichtet, den Schellings Schrift in Jena gefunden hatte. Sie schreibt, das Buch habe eine solche Bewegung in die Gemüter gebracht, daß seit seinem Erscheinen an nichts anderes gedacht, von nichts anderem geredet und nur für und wider gefochten und gestritten werde. Der größte Teil schlage sich mit Feuer und Flamme zu Schellings Fahne, und nur wenige ergriffen Jacobis Partei. Auch Goethe solle sich freuen, daß die Wahrheit siege. Neulich habe er als Tischgespräch scherzhaft geäußert, Schellings Gott begriffe er zwar nicht; aber der Gott, der sich mit dem alten Jacobi und seinen beiden Schwestern amüsieren könnte, müßte doch ein klägliches Gott sein¹⁶. Interessant ist ferner, was der Heidelberger Theologe Paulus, der, wie gesagt, ein entschiedener Gegner Schellings war, in dem erwähnten Brief an Hegel schreibt: Er habe Schellings Monument vor dem Jacobischen gelesen. Nun hätte er darauf geschworen, Jacobi müsse den Naturphilosophus schon gebunden an ein Inquisitions-tribunal abgeben wollen. Er habe Mitleid mit dem Sündenbock gefühlt. Aber siehe da, das stößige Tier tue nur so, als ob man es habe opfern wollen, damit es den anderen auf die Schlachtbank bringe¹⁷.

Von einer anderen Begebenheit hatte Schelling am 13. März an Cotta geschrieben: Bei ihrer Akademie der Wissenschaften sei ein entscheidender Schlag geschehen. Die Akademie habe einen königlichen Kommissar erhalten, der den ganzen Geschäftsgang sowie die Verwaltung der Fonds teils zu leiten, teils zu inspizieren habe. Der Auftritt, den Jacobi mit ihm veranlaßt habe, habe nicht wenig zur Reifung dieses Entschlusses beigetragen. So schonend die ganze Veränderung im Königlichen Regierungsblatt und in der politischen Zeitung dargestellt sei, so offenbar sei Jacobi den näheren Bestimmungen zufolge unter Administration oder Kuratel gesetzt (Fuhrmans/Lohrer S. 70; vgl. ferner Plitt II, 299/300). Überraschend mitfühlend äußert Schelling am 1. Mai gegenüber Pauline Gotter, Jacobis Lage sei in der Tat nicht die beste, er suche eben um Urlaub an, in ein Bad zu gehen, um seine Gesundheit herzustellen; er, Schelling, fürchte, er werde ihn erhalten und man werde Anstalten treffen, daß er nicht wiederkomme. Ihm wäre dies sehr leid; er wünschte, daß Jacobi an seinem Platz blei-

ben würde bis ans Ende (ebd. 312). In einem Brief vom 9. Mai, der wieder schärfer ist, heißt es schließlich, dort, in München, nähmen die von jenem Kommissar angefangenen Untersuchungen immer mehr eine Wendung, bei der sich voraussagen lasse, daß Jacobi wenigstens mit Ehren nicht mehr an seinen Platz zurückkehren könne (Fuhrmans/Lohrer S. 75).

Jacobi hat von einer Antwort auf Schellings Schrift abgesehen. Schon am 10. Februar hatte Schelling an Cotta geschrieben, wie er höre, habe Jacobi den Entschluß gefaßt zu schweigen (Fuhrmans/Lohrer S. 67). Zwei Wochen später schrieb Jacobi selbst an Fries, alle seine dortigen Freunde seien der Meinung, daß er nicht antworten könne, ohne seine Würde zu verletzen (Henke S. 320/21). Dagegen hat er in der in diesen Jahren entstandenen Vorrede zum Wiederabdruck des „David Hume“ im zweiten Band seiner Werke, der 1815 erschien, nochmals Schellings Religionsphilosophie dargestellt (W II, 84–93 und 114–119), und zwar anhand von Schellings 1809 erschienenen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“. Schelling hatte in seiner Streitschrift Jacobi vorgeworfen, daß dieser in der Schrift von den göttlichen Dingen keine Notiz von jenem Werk genommen hatte. Nun holt Jacobi dies nach (Henke S. 328 ff. und Mejer S. 164/65).

Schelling selbst reagierte nicht mehr darauf. Es blieb bei dem völligen Bruch in den Beziehungen. Als Hegel im August 1818, ein halbes Jahr vor Jacobis Tod, dem Franzosen Victor Cousin empfiehlt, in München u. a. Jacobi und Schelling zu besuchen, fügt er hinzu – ich übersetze den französischen Wortlaut –, die beiden stünden in solch einem Verhältnis miteinander, daß es ratsamer sei, gegenüber dem einen eine Bekanntschaft mit dem anderen nicht zu erwähnen (Hoffmeister, a. a. O. Bd. 2, S. 193/94). Schließlich spricht Schelling das letzte Wort in der Auseinandersetzung – in der Münchner Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ von 1827. In dem fünften der sechs Kapitel, die die Philosophiegeschichte von Descartes bis zu Schelling darlegen, wird Jacobi – der immerhin in einer Reihe mit der Naturphilosophie und Hegel abgehandelt wird – bemerkenswert viel Raum gewidmet und die Lehre des einst bitter Beschimpften überraschend anerkennend behandelt.

Soviel zur äußeren Geschichte des Verhältnisses und nun zur *philosophischen* Auseinandersetzung. Ich möchte diese Auseinandersetzung hier nicht in allen ihren Stadien und in allen Einzelheiten verfolgen, sondern vielmehr ihren eigentlichen Kern herausarbeiten. Um den richtigen Zugang zu verschaffen, möchte ich kurz an den Anfang der Jacobischen Lehre zurückgehen – zu den Gesprächen mit Lessing, die Jacobi 1785 unter dem Titel „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ veröffentlicht hatte. In diesen Gesprächen hatte Jacobi den Begriff eines freien,

personalen Gottes und von Freiheit überhaupt gegenüber dem Determinismus Lessings verteidigt.

Jacobi befand sich dabei in der schwierigen Lage, etwas verteidigen zu müssen, was qua definitione nicht weiter zu erklären war – Freiheit besagt ja das Freisein von jeder weiteren Begründung, jeder weiteren Bedingung. Jacobi hatte denn auch gesagt, er müsse eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die ihm durchaus unerklärlich bleibe¹⁶. Er berichtet, daß sich Lessing demgegenüber alles „*natürlich ausgebeten haben wollte*“ (ebd. 75). „Natürlich“, das sollte heißen, daß dem Erklären des Denkens und Handelns nicht eine Grenze gesetzt werde (vgl. ebd. 71), daß Denken und Handeln nicht durch sich selbst begründet seien, sondern durch blind wirkende, unbewußte Kräfte (ebd. 59 ff.). Jacobi seinerseits beharrte darauf, „daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte“, obwohl beides, Natürliches und Uebernatürliches, offenbar vorhanden wäre (ebd. 75).

Damit hatte Jacobi eine Unterscheidung konzipiert, die er in der Folge mehrfach formuliert hat. So erinnert er in der zweiten Auflage der Briefe über die Lehre Spinozas von 1789 an ein früheres Versprechen, die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus – eben der Lehre von einem personalen Gott – und Spinozismus – Spinozas Determinismus war ja der Ausgangspunkt jener Gespräche mit Lessing gewesen – in ein noch helleres Licht zu stellen (ebd. Bd. 4, 2. Abt., S. 80), und bemerkt etwas später, er leugne, daß es zwischen dem System der Endursachen, das heißt der Zweckbegriffe oder der Freiheit, und dem der bloß wirkenden Ursachen oder der Naturnotwendigkeit ein Mittelsystem geben könne (ebd. 92 ff.). Entsprechend heißt es noch in der Schrift von den göttlichen Dingen, die menschliche Vernunft beruhe auf dem unverteilbaren Dualismus des Uebernatürlichen und des Natürlichen, der Freiheit und der Notwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs; sie gehe aus diesen Gegensätzen, die miteinander nur ein und denselben Gegensatz ausmachten, hervor (W III, 394/95; vgl. auch Henke, a. a. O. S. 317 f.).

Jacobis Unterscheidung mußte nun zweifellos dem widersprechen, was Schelling spätestens seit Konzipierung seines Identitätssystems zu lehren begann. So etwa, wenn Schelling im Januar 1801 ankündigt, er werde in der „Darstellung meines Systems“ dartun, wie man am Ende genötigt sei, die Art des Idealismus für die allein wahre zu halten, durch die aller Dualismus auf immer vernichtet sei „und alles absolut Eins wird“ (SW 1. Abt., Bd. 4, S. 102). Jacobi formuliert denn auch seine Unterscheidung in den Briefen, die er 1803 „Schellings Lehre“ von Köppen anhängt, ausdrücklich gegen Schelling. Jacobi spricht dort von dem Dualismus oder dem absoluten Gegensatz u. a. der Notwendigkeit und der Freiheit, vornehmlich aber eines Diesseits und eines Jenseits der Natur und bemerkt etwas später, fast die ganze aufgeklärte

deutsche Welt sei darin mit Schelling eins, daß sie nicht begreife, wie man noch dem Dualismus anhangen könne, der ein In-der-Natur und ein Über-ih-r annehme (Köppen, a. a. O. S. 263 bzw. 267/68).

Als Schelling dann 1807 seine Akademierede hält, verschärft Jacobi die Kritik. Er wirft jener Rede berückende Methode vor und daß in ihr Betrug mit der Sprache getrieben werde (siehe oben S. 422). In einem Brief vom 23. 2. 1808 an Goethe äußert Jacobi, es gebe nur zwei wesentlich voneinander verschiedene Philosophien. Jacobi nennt sie hier Platonismus – wohl mit Bezug auf die Theologie der „*Nomoi*“ (vgl. Jacobis Werke, a. a. O. Bd. 3, S. 378 f. und 382) – und wiederum Spinozismus. Er fährt fort, zwischen beiden sein Herz zu teilen sei unmöglich, noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen. Wo der Schein des letzteren entstehe, da betrüge die Sprache, da sei Doppelzüngigkeit. Diesen Betrug, eine durchaus den Verstand berückende Methode, finde er in Schellings Rede angewendet (M. Jacobi, a. a. O. S. 245). Den gleichen Vorwurf hat Jacobi dann öffentlich in der Schrift von den göttlichen Dingen erhoben und näher ausgeführt (W III, 385 ff.) und im gleichen Sinne in der Vorrede von 1815 gesagt, er führe nur Krieg mit demjenigen Fatalismus, der sich nicht als das, was er sei, erkenne oder aber aufrichtig bekenne, der Notwendigkeit und Freiheit, Vorsehung und Fatum in eins zusammenmische und auch von übernatürlichen Dingen, ja, von einem Gott wissen wolle, der hilfreich, gnädig und erbarmend sei wie der Gott der Christen (W II, 116/17).

Wie jenes Vereinigenwollen und Zusammenmischen Schellings für Jacobi genauer aussah, läßt sich einigermaßen deutlich belegen. So war auf Schelling Jacobis Bemerkung gemünzt, es könne nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben: solche – und damit ist Schelling gemeint –, die das Vollkommene aus dem Unvollkommeneren hervorgehen und allmählich sich entwickeln ließen, und solche, die behaupteten, das Vollkommenste sei zuerst, und mit und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, sondern ein sittliches Prinzip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz – ein Schöpfer-Gott (W III, 382). Eine ähnliche Stelle bezog Schelling ebenfalls auf sich: Wir erkannten uns als ausgegangen aus dem Geist oder wähten uns – so wieder wie Schelling – ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht, angezündet von der Finsternis, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Notwendigkeit, des Ungefährs – wähten, das Leben sei vom Tod hergekommen: dieser habe sich auf jenes nur allmählich besonnen. So die Unvernunft allmählich auf Vernunft, der Unsinn auf Absicht, das Unwesen auf eine Welt. Um den Kern des Alls, des vollkommenen Undings, hätten sich nur wie Häute und Schale gebildet, was wir Toren Ordnung, Schönheit, Harmonie – im Menschen seinen Geist: Begierde des Wahren und Guten, Freiheit und Tugend nannten (ebd. 325/26).

Schließlich eine dritte Stelle: Alles komme darauf an, was sich uns als das erste und was als das nur Folgende oder zweite offenbare: Natur oder Intelligenz. Entweder sei die Vernunft selbst aus dem Schoß der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwicklung der Sinnlichkeit, oder usw. (ebd. 378).

Schelling hat in seiner Streitschrift Jacobis Interpretation weitgehend bestätigt. So setzt er Jacobis Behauptung, daß sich das Dasein eines lebendigen Gottes nicht beweisen lasse, die andere entgegen, dieses Dasein sei erweislich, weil es sich selbst aus einem notwendigen Grund, der vor und unter ihm sei, entwickle und also auch aus ihm zu entwickeln sei, und dieser Grund sei Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter Gott (SW, 1. Abt., Bd. 8, S. 61/62). Sodann kommentiert Schelling die angeführte Äußerung Jacobis, daß es nur jene zwei Hauptklassen von Philosophen geben könne. Schelling entgegnet, es liege nichts Widersinniges in der Annahme, daß sich das Vollkommenere aus *seinem eigenen* Unvollkommenen erhebe. Schelling formuliert dies auch in der Weise, daß er sagt, das Vollkommenste sei zuerst *potentia*, dem bloßen Vermögen nach – nicht *als* das Vollkommenste, und es evolviere sich aus sich selbst zu dem in actu Vollkommensten. Und wenn Jacobi behauptet, der Anbeginn von allem müsse ein sittliches Prinzip sein, so wirft ihm Schelling vor, nicht bestimmt zu haben, daß es nur ein *potentia* sittliches Prinzip sei. Denn auch das sittliche Prinzip müsse doch in sich einen Anfang seiner selbst haben, der nicht sittlich – wohl zu unterscheiden von „unsittlich“ – sei, oder genauer: der nur *potentia* oder implizite sittlich sei. Und wenn Jacobi ferner behauptet, jener Anbeginn sei eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, so fragt Schelling wieder: Der Anbeginn auch der Intelligenz selbst? Er fragt, ob eine Intelligenz „so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz, beruhen – als bloße Intelligenz seyn könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des *Seyns*, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle“. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) sei, könne nicht wieder intelligent sein, aber auch nicht schlechthin (d. h. nicht konträr, nur kontradiktorisch, siehe schon oben) nicht-intelligent, sondern sei eben die Möglichkeit einer Intelligenz. Es werde also ein Mittleres sein, das heiße mit „Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung“ (ebd. 62/66).

Das System, das eine Natur in Gott behauptet, nennt Schelling mit Jacobi „Naturalismus“. Ohne diesen Naturalismus ist, wie Schelling meint, auch kein System möglich, das Gott als Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen auffaßt. Der Naturalismus kann auch für sich anfangen und insoweit bestehen, wenn auch nicht für sich enden, sich nicht

in das Höhere verklären. Der Theismus dagegen, also Jacobis Position, könne ohne den Naturalismus nicht einmal anfangen, er schwebe völlig im Leeren. So sei auch der Gott dieses Theismus innerlich leer, „nichts Festes, Bestimmtes, keine Natur mit einem Wort – in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sey eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur“ (ebd. 69/70). Und Schelling nimmt für seine Theologie die Heilige Schrift in Anspruch, indem er fragt, warum sich Gott weit früher, in dem Alten Testament, als ein zorniger und eifriger Gott – mehr verborgen als offenbart und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten *geistigen* Eigenschaften aber erst vor nicht zweitausend Jahren dem Menschengeschlecht zu offenbaren für gut befunden habe (ebd. 67).

Aus alledem wird deutlich, wie Schelling jene Identität, die er Jacobis Unterscheidung entgegenstellt, genauer konzipiert. Er tut es in der Weise, daß er Freiheit und, was damit verknüpft ist, Bewußtsein, Intelligenz und Personalität sich aus der Natur entwickeln läßt. Zunächst muß man sich klar darüber sein, daß Schelling damit gerade von derjenigen Voraussetzung ausgeht, die Jacobi von vornherein, seit seinen Gesprächen mit Lessing und e contrario ja auch von diesem unterstützt, bestritten hatte – nämlich daß sich jene Begriffe überhaupt weiterentwickeln ließen (vgl. oben S. 424). Aber selbst wenn man einmal davon absieht – Schellings Behauptung ist gedanklich eine Unmöglichkeit. Sie will etwas aussagen, was, wie oben (S. 424) angedeutet, jenen Begriffen genau widerspricht. Es sei denn, daß er mit jenen Worten etwas ganz anderes meint, als es deren distinkte Bedeutung besagt, aber dann würde seine These auf eine bloße Tautologie hinauslaufen¹⁹.

Freilich hat Schelling auch wieder keine völlige Identität behauptet. So hat er sich in seiner Streitschrift damit verteidigt, daß er ebenfalls zwischen der Natur und Gott jenseits, außer und über der Natur unterscheidet und überhaupt davon ausgegangen sei, den Dualismus als das Grundgesetz aller Wirklichkeit aufzustellen (SW, a. a. O. S. 25/26 bzw. 27). Aber Schelling hätte erkennen müssen, daß das Beweisen, Begründen und Entwickeln, das er versucht, die Dualität nivelliert und verwischt. Es ist ähnlich wie bei dem jungen Hegel. Wie dieser möchte Schelling eine Identität behaupten, ohne die Differenz fahren zu lassen. Da das gedanklich ein Unding ist, werden, je nach Erfordernis, ständig die beiden Fronten vertauscht²⁰.

Ich habe dargelegt, daß Schellings Kritik an Jacobi von einer Voraussetzung ausgeht, die Jacobi rundweg bestreitet – von der Voraussetzung, daß Freiheit, Bewußtsein und Personalität weitererklärt und -begründet werden können. Es ist nun aber überaus wichtig zu erkennen, daß sich Jacobis Standpunkt nicht in jener Negation erschöpft, sondern daß er darüber hinaus positiv begründet ist. Leider ist das von Schelling selbst wie auch von der Forschung nicht erkannt worden.

Allerdings muß man zugeben, daß Jacobi selbst nicht immer für die nötige Deutlichkeit gesorgt hat. Jacobi hat in den Briefen über die Lehre Spinozas, in denen er die erwähnten Gespräche mit Lessing wiedergegeben hat, jenes Annehmenmüssen eines Unerklärlichen, der Freiheit (vgl. oben S. 424) als einen „Glauben“ bezeichnet (vgl. W IV, 1. Abt., S. 210). Im gleichen Sinne spricht er in der Druckfassung seines Briefs an Fichte vom Herbst 1799 in diesem Zusammenhang von dem Bewußtsein des Nichtwissens und bezeichnet seine Lehre als „Philosophie des Nicht-Wissens“ (W III, 44) oder „Unwissenheitslehre“ (ebd. 55). Schelling hat solche Formulierungen Jacobis allzu bedenkenlos als Vorwurf gegen ihn gewendet (SW, a. a. O. S. 39 ff. u. 79 ff.), ohne zu prüfen, in welchem Sinne sie verwendet sind. Dabei hätte es schon vor vorschnellen Mißverständnissen bewahren können, daß Jacobi in der ersten Schrift bei dem Thema „Glaube“ von einer unmittelbaren „Gewißheit“ spricht, die „keiner Gründe bedarf“, wohingegen die Überzeugung aus Gründen nur eine Gewißheit aus zweiter Hand sei und nie recht sicher und vollkommen sein könne²⁴. Umgekehrt wird dann in der Schrift von den göttlichen Dingen die Gewißheit aus der ersten Hand – „aus Mangel eines besseren Ausdrucks“ – Glaube genannt (W III, 441).

Um das verständlich zu machen, muß ich etwas näher auf Jacobis Lehre eingehen. Die Freiheit, von der Jacobi spricht, tritt nicht als bloße Wahlfreiheit einer Reihe von Wahlmöglichkeiten indifferent und neutral gegenüber, sondern sie zieht grundsätzlich vor bzw. setzt nach, bejaht bzw. verneint (W III, 314). Das, was bejaht wird, ist „wert“, es ist – schließlich in einem absoluten Sinne – wahr oder gut oder schön. Dieses Werten vollzieht sich – das besagt schon der Ausdruck „bejahen“ – als ein spontaner Akt. Das Gute etwa wird gewollt, es wird geliebt, begehrt (W III, 322 bzw. 300/01 bzw. VI, 68), wobei dieses Wollen, Lieben und Begehren nicht etwa zu einem zunächst rein theoretisch erfaßten „Objekt“ nachträglich hinzutritt, sondern dieses überhaupt erst mit konstituiert. Das Begehrensvermögen, sagt Jacobi treffend, sei „Maßgebend“, die Liebe sei „vorbildende schöpferische“ Kraft, das heiße „nicht schaffend nach einem Ideal, sondern schaffend das Ideal“ (W VI, 69 bzw. 92). Diesen Gedankengang nun muß man berücksichtigen, wenn Jacobi von „Glaube“ spricht. Insofern sich der Glaube an die Freiheit als Glaube an einen Wert darstellt – entsprechend dem Kantischen „Du kannst, denn Du sollst“, dessen Lehre von dem moralischen Gesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit (Kr. d. pr. V. 5 Anm.) – und insofern dieser Wert nicht passiv-schauend, sondern nur bejahend erfaßt werden kann, zeigt sich, daß der Glaube mehr ist als das bloße Unmittelbar-Hinnehmen einer unerklärlichen Tatsache. Indem der Glaube den Wert, und das heißt letztlich Wahrheit und Gutsein mitkonstituiert, bewährt er zugleich diese Wahrheit, rechtfertigt dieses Gutsein und damit auch sich selbst,

den Glauben an diesen „Inhalt“. Er erfaßt nicht etwas, was als bloße Tatsache *ist*, auch nicht, was auf Grund eines apodiktischen Zusammenhangs *sein muß* – alles das könnte, sozusagen mit Descartes' Lügengeist, immer noch in einen letzten Zweifel gezogen werden. Der Glaube *bejaht* vielmehr, was aus sich heraus *sein soll*, und ist selbst die Forderung dieses Sollens. In diesem Sinne spricht Jacobi an der zitierten Stelle in den Briefen über die Lehre Spinozas von dem Glauben als der „bloßen Autorität der Vernunft“, womit sie das Prinzip setze (!) (W IV, 1. Abt., S. 211). Oder er sagt in einem Aufsatz von 1799, die Realität und Wahrheit der Freiheit behaupte der inwendige gewisse Geist und nötige uns, seinem Zeugnis zu glauben, „mit einer Gewalt des Ansehns“, dem kein Vernunftschluß gewachsen sei (W II, 317/18). Oder im gleichen Sinne in der Schrift von den göttlichen Dingen: Wir alle nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß mache; was „mit höchster Gewalt“ in uns bejahe und verneine (W III, 314; vgl. ferner W II, 45/46 u. 61, W IV, 1. Abt., S. XXI).

Aus dem Gesagten wird vielleicht schon deutlich, in welchem Sinn Jacobi das Wissen für begrenzt ansieht. Wenn Wissen heißt, daß mittels Beweis und Begründung theoretisch faßbare mittelbare Gewisheiten hergestellt werden, so gilt dies nicht für das – letztlich in einem absoluten Sinne verstandene – Gute und Wahre, das ja als das Wissen überhaupt erst legitimierende Voraussetzung diesem selbst zugrunde liegt. Dieses Gute, Wahre kann – im Unterschied zu jeder apodiktischen und auch rein faktischen Einsicht – nur unmittelbar in einem Akt des Bejahens mitkonstituierend erfaßt werden. Da dieser Aspekt des Glaubens bei Jacobi bis hin zu W. Weischedel (vgl. a. a. O. S. 57 f.) immer wieder übersehen worden ist, wurde dieser Glaube als ein unbegründetes Für-wahr-Halten ständig gegen Schellings Wissenschaftlichkeit ausgespielt. Dabei hätte schon, wie angedeutet, ein Blick auf Kants (und Fichtes) These von dem legitimierenden Charakter des moralischen Gesetzes ein besseres Verständnis lehren können. Wenn man es an einem Wort haben will: Nicht ein *credibile* im üblichen Sinne ist hier gemeint, sondern ein „*Creditiv*“ (Kr. d. pr. V. 83), nicht etwas, was einfachhin geglaubt wird, sondern was be-glaubigt!

Gemessen an solchem Gedankengang Jacobis erscheint das, was Schelling als *sein* wissenschaftliches Ergebnis der Unwissenschaftlichkeit Jacobis entgegenhält, nämlich die Entwicklung Gottes aus einem naturalen Grund, doch wie ein recht oberflächliches Raisonement, das wohl die Reihe der Gründe um ein Glied vermehrt, aber, weil es über die *questio facti* hinaus nicht die *questio iuris* kennt, einer wirklichen, fundamentalen Begründung keinen Schritt näherkommt. Was hilft es, daß Schelling Gott als „*causa sui*“, als „absolut“ bezeichnet (SW, a. a. O. S. 62), wenn das, was Gott „vor sich haben“ soll (ebd.), hinsichtlich seines Grundes erneut in Frage gestellt werden kann und muß.

Die ganze Differenz zwischen Jacobi und Schelling liegt letztlich darin, daß beide völlig verschiedene Begriffe von „Begründung“, „Wissen“ und „Begreifen“ gehabt haben. Jacobi hatte in der Schrift von den göttlichen Dingen vorausgesetzt, daß der Beweisgrund notwendig über demjenigen sei, was durch ihn bewiesen werden solle, daß aus ihm erst Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende herabfließen (W III, 367). Ähnlich hatte Jacobi schon in den Briefen über die Lehre Spinozas bemerkt, Gründe seien Merkmale der Ähnlichkeit mit etwas, dessen wir gewiß seien. Die Überzeugung, die sie hervorbrächten, entspringe aus Vergleichung (Breslau 1785, S. 162/63). Das ist der gleiche Gedanke, wie ihn auch Descartes – in den „Regulae ad directionem ingenii“ (Regel 3) – oder später Fichte – in der Abhandlung „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (§ 1) – vorgetragen haben. Schelling nun hält jener Stelle aus der Schrift von den göttlichen Dingen entgegen, daß das Wort „Grund“, „Grundsatz“ und der Ausdruck „eine Wahrheit begründen“ nach unten, in die Tiefe weisen. Schelling kehrt Jacobis Formulierung genau um und behauptet, der Entwicklungsgrund sei notwendig *unter* demjenigen, was entwickelt werde; er setze das sich aus ihm Entwickelnde über sich und unterwerfe sich ihm, nachdem er zu dessen Entwicklung gedient habe, als Stoff, Organ und Bedingung (SW, a. a. O. S. 57 ff.). In diesem Sinne hält Schelling es für einen Grundsatz, daß in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden solle, daß erst das Geringere begriffen sein müsse, ehe man sich anmaßen könne, das Höhere zu begreifen (ebd. 68). Das alles ist durchaus nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, in einem propädeutischen Sinne gemeint, so daß man zwischen einem πρότερον προς ἴμῶς und einem πρότερον τῆ φύσει unterscheiden könnte. Vielmehr wirft Schelling Jacobi ausdrücklich vor, überhaupt das „vor“ und das „über“, Priorität und Superiorität verwechselt zu haben (ebd. 61). Wie die Forschung angesichts solcher Argumentation zu Schellings Standpunkt auch nur hat hinneigen können, bleibt unbegreiflich.

Aber wie man sich auch zu der ganzen Auseinandersetzung stellen wird – es wird deutlich geworden sein, weshalb sie auf beiden Seiten mit der geschilderten Leidenschaft geführt worden ist. Die Positionen standen einander schroff gegenüber, und selbst eine Annäherung schien völlig undenkbar. Und doch – das möchte ich nun zum Schluß zeigen – ist es nicht bei dem schroffen Gegensatz geblieben. Ich erwähnte anfangs, daß Schelling in seinen Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ 1827 Jacobis Lehre eine ausführliche und vergleichsweise anerkennende Darstellung gewidmet hat. Es ist nun vielleicht nicht zufällig, daß Schelling in denselben Vorlesungen zuvor sein früheres System, die Naturphilosophie, einer gewissen Revision unterzogen hat. Schelling gibt dort überraschenderweise zu, daß diese Philosophie in der Gestalt, in der sie zuerst eine fast allgemeine

Anziehungskraft ausgeübt habe, sich dennoch nicht lange danach in ihrer Wirkung gehemmt gesehen, einen abstoßenden Pol gezeigt habe, der am Anfang weniger bemerkt worden sei. Den Grund dafür sieht Schelling darin, daß diese Philosophie ein Mißverständnis gehemmt habe, in dem sie sich hinsichtlich ihrer selbst befunden habe, indem sie sich für etwas ausgebeugt habe oder sich für etwas habe ansehen lassen, was sie nicht gewesen sei, was sie dem ursprünglichen Gedanken nach nicht habe sein sollen. Um das zu erklären, holt Schelling dann etwas weiter aus. Er beginnt, der Punkt, in dem sich jede Philosophie mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein entweder in Übereinstimmung oder in Konflikt finden werde, sei die Art, wie sie sich über Gott erkläre. In der Naturphilosophie nun habe Gott die Stellung eines bloßen Resultats gehabt, und zwar als eines Subjekts, das durch die ganze Natur, die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen sei, als deren letztes Resultat es nur erschienen sei, und dieses Hindurchgehen sei als eine wirkliche Bewegung, sogar als realer Prozeß vorgestellt worden. Nun könne man sich Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat des eigenen Denkens, aber nicht als das Resultat eines *objektiven* Prozesses denken. Diese Behauptung nun, daß Gott in einem Prozeß begriffen, einem Werden unterworfen sei, stößt, wie Schelling sagt, die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf, als daß es je mit allgemeiner Zustimmung rechnen könnte. Die ganze Vorstellung von einem Prozeß und einer Bewegung sei illusorisch, es sei eigentlich gar nichts geschehen, alles sei nur in Gedanken vorgegangen, und die ganze Bewegung sei eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dies, so sagt Schelling, hätte die Naturphilosophie ergreifen sollen; und erst damit habe sie sich (im Laufe ihrer jetzigen Entwicklung) außerhalb allen Widerspruchs gesetzt, aber eben damit habe sie sich als eine Wissenschaft bekennen müssen, in der von Existenz, von dem, was wirklich existiere, gar nicht die Rede sei, sondern nur von den Verhältnissen, die die Gegenstände im bloßen Denken annehmen würden; und da Existenz überall das „Positive“ sei, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet werde, so habe sich jene Philosophie als eine rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philosophie, die sich auf die Existenz beziehe, das heiße für die positive Philosophie freilassen müssen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben dürfen, für die Philosophie, die nichts außerhalb ihrer zurücklasse. Es habe, so bekennt Schelling, einer geraumen Zeit bedurft, bis sich die (Natur-)Philosophie hierüber ins klare gesetzt habe (SW 1. Abt., X, 123/25).

Was Schelling hier äußert, scheint eine weitgehende Revision des früheren Ansatzes zu bedeuten. Während Schelling früher behauptet hatte, daß Gott sich erst in einem realen Prozeß entwickle, daß der freie, personale Gott das Resultat einer Entwicklung sei, klammert Schelling jetzt

gleichsam diesen Gott, wie ihn das allgemeine religiöse Bewußtsein anerkennt, in seiner positiven Existenz von jener Bewegung aus und möchte diese Bewegung als eine bloße Denkbewegung verstanden wissen.

Walter Schulz hat in seinem Buch „Die Vollen- dung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“ (Stuttgart 1955) die Richtigkeit der Schellingschen Selbstkritik verneint und erklärt, das frühere System lehre nicht *einfach* die ontische Entwicklungsgeschichte eines realen Welt- subjekts. Schulz sagt, dieses System habe das Absolute als Gott *oder* Vernunft bestimmt, und gerade diese Ineinssetzung oder Nichtunterscheidbarkeit von Gott oder Vernunft sei das Mißverständliche, insofern nicht unterschieden sei, wie das Absolute als *Gott* zwar unverändert bleibe, als *Vernunft* jedoch durch die Vernunftbestimmungen sich entwickle. Deswegen treffe Schelling den wahren historischen Sachverhalt an den Stellen, an denen er von einer Entwicklung in diesem System rede, in der weder reine Denkbewegung noch reales Geschehen geschieden gewesen sei (S. 143). Nimmt man Schellings Schrift gegen Jacobi, so muß man doch wohl Schellings geschilderter Selbstkritik recht geben. Ich hatte gezeigt, daß Schellings ganzer Kampf gegen Jacobi mit der These geführt wird, der freie, personale Gott entwickle sich aus einer Natur, die nur potentiell dieser Gott ist. Ist diese These nun nur eine zweideutige Ausdrucksweise, so ist Schellings Angriff gegen Jacobi die Stoßkraft genommen. Und dazu, man lese nur das Pamphlet, ist die Attacke einfach zu heftig gewesen. Schulz hat nun auch die Streitschrift bei seiner großen Schelling-Interpretation ganz ausgeklammert – im Gegensatz übrigens zu Kuno Fischer, der die Schrift gerade wegen jener These als höchst wichtig bezeichnet hat („Schellings Leben, Werke und Lehre“, a. a. O. S. 686; vgl. auch ebd. 682).

Aber ob nun der eine oder der andere Schelling mit seiner Auslegung recht hat, ob nur eine Zweideutigkeit oder ein Selbstmißverständnis vorliegt – viel wichtiger ist für mein Thema die Frage, was jene Klärung oder Revision für die Auseinandersetzung mit Jacobi bedeutet hat. Zunächst ist nicht zu übersehen, daß der Gedanke, die positive Existenz Gottes ausdrücklich von einem Entwicklungsprozeß auszunehmen und damit einen von vornherein freien und personalen Gott zu lehren – daß dies sehr weit dem entgegenkam, was Jacobi lange Zeit ziemlich allein in der Philosophie vertreten hatte. Man hat daher auch bisweilen hier einen Einfluß Jacobis auf Schelling angenommen². Man muß aber beachten, daß Schellings Lehre von einer Entwicklung Gottes überhaupt Gegenstand allgemeiner Kritik gewesen ist. Darauf deutet es wenigstens hin, wenn Schelling am 8. 12. 1812 an E. F. Georgii geschrieben hatte: Es sei zu erwarten gewesen, daß seine Schrift eine Menge Gegner aufregen würde. Es sei auch zu erwarten gewesen, daß sie alle auf die scheinbar behauptete Entfal-

tung und Entwicklung Gottes losgehen und ihn, Schelling, verketzern würden (Plitt II, 332/33).

Sowenig also eine Annäherung an Jacobis Standpunkt zu leugnen ist, so wenig darf doch andererseits deren Ausmaß überschätzt werden. Denn damit, daß Schelling die positive Existenz Gottes von dem Entwicklungsprozeß ausgenommen und diesen Prozeß von einem wirklichen Geschehen zu einer bloßen Denkbewegung nuanciert hatte – damit erschöpft sich auch schon das sachlich Neue. Im übrigen war Schellings Lehre die alte geblieben. Das zeigt sich auch und gerade wieder in der Kritik, die Schelling in den erwähnten Vorlesungen an Jacobi übt. Sie gründet sich genau wie früher auf die These, daß das Geistige aus dem Natürlichen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entwickelt werden muß – mit dem einzigen Unterschied freilich, daß diese Entwicklung jetzt nicht mehr als wirkliches Geschehen, sondern als eine *gedankliche* Entwicklung verstanden wird. Schelling sagt, die Philosophie müsse, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu sein, das Höchste mit dem Tiefsten verknüpfen. Wer wie Jacobi die Natur als das schlechthin Ungeistige zum voraus wegwerfe, beraube sich dadurch des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte (SW 1. Abt., X, 177).

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Revision oder Klärung des früheren Ansatzes Schelling nicht wirklich in die Nähe Jacobis geführt hat. Die ausdrückliche Herausnahme der positiven Existenz Gottes aus einem Entwicklungsprozeß war, für sich betrachtet, sicherlich eine erstaunliche Nuancierung in Richtung auf Jacobis Lehre hin. Aber sie hätte erst dann eine wirkliche Annäherung erbracht, wenn sie aus einer grundsätzlichen Klärung der Begriffe „Geist“, „Bewußtsein“, „Freiheit“, „Personalität“ usw. erwachsen wäre. Da das offensichtlich nicht der Fall war, erhebt sich umgekehrt der Verdacht, daß für jene Nuancierung auch die Rücksicht auf ein Dogma eine gewichtige Rolle gespielt haben könnte. Liest man Schellings oben wieder- gegebene Selbstkritik einmal auf ihre Begründung hin durch, so fällt die ständige Berufung auf das allgemeine religiöse Bewußtsein auf, und man vermißt die Betonung wirklicher Einsicht – unabhängig von jener allgemeinen Zustimmung oder Ablehnung. Aber das überschreitet schon beinahe die Grenzen meines Themas.

ANMERKUNGEN

¹ Kuno Fischer: „Schellings Leben, Werke und Lehre“ = „Geschichte der neuern Philosophie“ Bd. 7, 4. Aufl. Heidelberg 1923; V. Verra: „F. H. Jacobi [] Dall' illuminismo all' idealismo“, Turin 1963; „F. W. J. Schelling [] Briefe und Dokumente Band I [] 1775–1809“, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962; „Streit um die göttlichen Dinge [] Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling [] Mit einer Einleitung von Wilhelm Weischedel“, Darmstadt 1967.

- ^{1a} Leider wird die Darstellung insofern lückenhaft sein, als auf seiten Jacobis große Teile des Briefwechsels noch unveröffentlicht sind und der Verf. sie vorerst nicht auswerten kann.
- ² So in der Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ von 1795 („Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke“, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856/61, 1. Abt., Bd. 1, S. 156, 186 u. 216), in den in demselben Jahr erschienenen „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus“ (ebd. 305, 313 u. 318), in einem Brief vom 12. 3. 1796 („Aus Schellings Leben. In Briefen“, hrsg. von G. L. Plitt, 3 Bde. Leipzig 1869/70, Bd. 1, S. 88/89), in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft“ von 1797 (SW, a. a. O. Bd. 2, S. 37 u. 52), in der 1797/98 erschienenen „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (ebd. Bd. 1, S. 406 u. 456; vgl. auch ebd. 376) und in der Rezension von Schriften J. G. Schlossers von 1798 (ebd. S. 485).
- ³ „J. G. Fichte [/] Briefwechsel [/] Kritische Gesamtausgabe“, hrsg. von H. Schulz, 2 Bde. Leipzig 1925, Bd. 2, S. 255; vgl. auch „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen“, 4 Bde. Berlin 1860/63, Bd. 3, S. 220 u. 225.
- ⁴ „Euphorion [/] Zeitschrift für Literaturgeschichte“, hrsg. von J. Nadler u. A. Sauer, Bd. 21, Leipzig u. Wien 1914, S. 756.
- ⁵ „Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn“, hrsg. von E. Reinhold, Jena 1825, S. 255 – vgl. auch ebd. 258 – bzw. „Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere“ usw., hrsg. von R. Zoeppritz, 2 Bde. Leipzig 1869, Bd. 1, S. 281.
- ⁶ Ebd.; vgl. dazu „Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel“, hrsg. von F. Roth, 2 Bde. Leipzig 1825/27, Bd. 2, S. 303.
- ⁷ Vgl. auch „Franz Xaver von Baader [/] Sämtliche Werke“, hrsg. von Fr. Hoffmann, J. Hamberger u. a., 16 Bde. Leipzig 1851/60, Bd. 15, S. 180.
- ⁸ „Friedr. Heinr. Jacobi's Briefe an Friedr. Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819“, hrsg. von W. Mejer, Göttingen 1868, S. 28; vgl. ferner F. Köppen: „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts“, Hamburg 1803, S. 249 f.
- ⁹ „Briefe von Benj. Constant – Görres – Goethe – Jac. Grimm – Guizot – F. H. Jacobi – Jean Paul – Klopstock – Schelling – Mad. de Staël – J. H. Voss und vielen Anderen. Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlasse des Ch. de Villers“, hrsg. von M. Isler, Hamburg 1879, S. 172; Mejer, a. a. O. S. 32; E. Reinhold S. 271.
- ¹⁰ Vgl. Mejer S. 43; vgl. aber die Datierung der Briefe und Jacobis Anmerkung, Köppen, a. a. O. S. 209.
- ¹¹ „Schelling und Cotta [/] Briefwechsel 1803–1849“, hrsg. von H. Fuhrmans u. L. Lohrer, Stuttgart 1965, S. 58; vgl. dazu auch SW, 1. Abt., Bd. 8, S. 52.
- ¹² „Caroline [/] Briefe aus der Frühromantik“, hrsg. von E. Schmidt, 2 Bde. Leipzig 1913, Bd. 2, S. 429.
- ¹³ E. L. Th. Henke: „Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt“, Leipzig 1867, S. 311; vgl. ferner Isler, a. a. O. S. 196 u. Mejer S. 118.
- ¹⁴ Henke, a. a. O. S. 312; vgl. Mejer S. 124 sowie „Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi“, hrsg. von M. Jacobi, Leipzig 1846, S. 244/45. Wieweit diese Erörterung in Jacobis spätere Veröffentlichungen aufgenommen wurde, ist schwer zu ermitteln, denn bis 1813 ist in dem Briefwechsel mit Jean Paul von (unveröffentlichten) Anmerkungen Jacobis zu Schellings Vortrag die Rede („Jean Pauls [/] Sämtliche Werke [/] Historisch-kritische Ausgabe“, hrsg. von der Deutschen Akademie d. Wiss., Berlin, 3. Abt., Bd. 5, S. 227 u. Bd. 6, S. 324).
- ¹⁵ „Briefe von und an Hegel“, hrsg. von J. Hoffmeister, 4 Bde. Hamburg 1952/60, Bd. 1, S. 411.
- ¹⁶ Ebd. 309; über Goethes Urteil siehe im übrigen H. Nicolai: „Goethe und Jacobi [/] Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft“ = „Germanistische Abhandlungen“ 4, Stuttgart 1965, S. 254 ff.
- ¹⁷ Hoffmeister, a. a. O. S. 412; ähnlich Jacobi selbst: Von Schelling sei es ein wahrhaft satanischer Pfiff und Kniff, daß er seine Leser zu überreden suche, er, Jacobi, hätte ihm persönlich schaden wollen (Henke S. 321). Über die weitere Reaktion in Deutschland siehe „Streit um die göttlichen Dinge“, a. a. O. S. 70 ff.
- ¹⁸ „Friedrich Heinrich Jacobi's Werke“, 6 Bde. Leipzig 1812/25, Bd. 4, 1. Abt., S. 70.
- ¹⁹ Es ist unbegreiflich, daß man – von Kuno Fischer bis zu W. Weischedel, der im Gegensatz zu seinen unentschiedenen Schlussformulierungen („Streit um die göttlichen Dinge“, a. a. O. S. 90) eine deutliche Neigung zu Schellings Standpunkt spüren läßt (vgl. etwa ebd. S. 60 ff.) – jene These nicht einmal diskutiert hat!
- ²⁰ Vgl. zu Hegel meinen Artikel „La critique de Jacobi par Hegel dans „Foi et Savoir“, in: „Archives de Philosophie“, Paris, Bd. 30, 1967, und zwar S. 190/92.
- ²¹ „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, Breslau 1785, S. 162/63.
- ²² Vgl. etwa A. Drews: „Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie [/] und [/] Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen“, Leipzig 1902, S. 328.