

diese Aufgabe zu erinnern, weil die universitäre und universitätspolitische Perspektive für die Konzeptualisierung eines akademischen Philosophiebegriffs propädeutisch hilfreich ist. Philosophie ohne Universitätsidee ist für ihre universitären Möglichkeiten blind, Universität ohne Philosophie wäre um eine kommunikative Perspektive ärmer.

#### ABSTRACT

Philosophy in an academic setting has to discuss its tasks as well as its opportunities at universities. Max Webers thesis of a paradigm shift of universities let Karl Jaspers and Martin Heidegger to instir a further discussion on the academic setting of philosophy. As a result of this debate Heidegger reproduced most influentially that anti-academic and anti-university stereotype with repercussions up to the current debate on postmodernism. This approach is completely unacceptable for the university philosophers. As a consequence of the recent structural change of universities we should reassure ourselves of the academic setting of philosophy.

Wenn Philosophie eine universitäre Rolle beansprucht, so muß sie sich über ihre universitären Aufgaben und Möglichkeiten verständigen. Von Max Webers Diagnose eines Struktur- und Funktionswandels der Universität beeinflusst, unternahmen Jaspers und Heidegger eine solche Selbstverständigung über den problematischen universitären Ort von Philosophie. Im Ergebnis erneuerte Heidegger einen antiakademischen und antiuniversitären Impetus, der bis in die jüngsten Postmodernismusdebatten hinein wirkte. Dieses Resultat ist für die Universitätsphilosophie inakzeptabel. Angesichts eines neuerlichen Strukturwandels von Universität ist eine neue Selbstverständigungsdebatte wünschenswert.

### Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel

Horst FOLKERS (Freiburg i. Br.)

#### *I Jacobis Spinoza*

Am 11. September des Jahres 1785 schreibt Goethe aus Weimar an Friedrich Heinrich Jacobi in Pempelfort: „Du sendest mir Deinen Spinoza. Die historische Form kleidet das Werckgen gut.“<sup>1</sup> Die Vorgeschichte zu diesem spröden Kompliment ist lang, sie könnte abendfüllend erzählt werden. Hier ist nur wichtig, daß in diesem Brief Goethes das früheste Zeugnis dafür vorliegt, daß Jacobis Schrift: „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ publiziert ist. Von ihr geht eine neue Epoche der Philosophie aus, in der der Spinoza redivivus eine Hauptrolle neben dem aufgehenden Stern Kants spielen wird, aber auch Jacobis eigene Botschaft, mehr als heute in der Regel wahrgenommen,<sup>2</sup> den weiteren Verlauf des Denkens in Deutschland in seiner größten philosophischen Zeit bestimmt.

Gewiß war Spinoza nie vergessen worden. Seine bereits im Todesjahr 1677 erschienenen

<sup>1</sup> Goethes Briefe, Hamburger Ausgabe in vier Bänden (Hamburg 21968) Bd. 1, 4839-10.

<sup>2</sup> Das merkt auch Horstmann an, der davon ausgeht, daß Jacobi „einen leicht unterschätzten Einfluß auf die Entwicklung der nachkantischen idealistischen Philosophie gehabt hat“, Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft* (Frankfurt a.M. 1991) 56.

„Opera posthuma“, die auch die erste Publikation der Ethik brachten, fanden, trotz des bereits ein Jahr später ausgesprochenen Verbots, einige Verbreitung. Aber Spinoza hatte doch im Ganzen gesehen eine verachtete Nebenrolle zu spielen und nur vereinzelte freie Geister, wie Goethe und Jacobi 11 Jahre vor diesem September 1785, verstatteten es ihm, zum Kern ihrer eigenen Gedanken vorzudringen. Die allgemeine Meinung Spinoza betreffend läßt sich gut aus Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique“ entnehmen, dessen Ausgabe von 1740 alsbald von Johann Christoph Gottsched ins Deutsche übersetzt wurde. Dort heißt es im vierten, 1744 erschienenen Band unter dem Stichwort Spinoza: „Spinoza (Benedictus von) war ein Jude von Geburt, und ward ein Überläufer vom Judenthume, und endlich ein Gottesleugner. Er war ein gebohrner Amsterdamer. Seine Atheisterei ist systematisch, und von einer ganz neuen Lehrart gewesen, obgleich der Grund seiner Lehre ihm mit viel andern alten und neuern, europäischen und morgendländischen Philosophen gemein gewesen.“<sup>3</sup>

Und kaum überzeichnet ist die allgemeine Meinung zu Spinoza, die Herder Philolaos, dem nüchternen Volksfreund, am Anfang seines Gesprächs mit Theophron, dem göttlich Gesonnenen, in den Mund legt: Theophron fragt Philolaos: „Haben sie den Spinoza gelesen, lieber Freund?“ und Philolaos antwortet: „Gelesen habe ich ihn nicht; wer wollte auch jedes dunkle Buch eines Unsinnigen lesen? Aber das habe ich aus dem Munde vieler, die ihn gelesen haben, daß er ein Atheist und Pantheist, ein Lehrer der blinden Notwendigkeit, ein Feind der Offenbarung, ein Spötter der Religion, mithin ein Verwüster der Staaten und aller bürgerlichen Gesellschaft, kurz ein Feind des menschlichen Geschlechts gewesen und als ein solcher gestorben sei. Er verdient also den Haß und Abscheu aller Menschenfreunde und wahren Philosophen.“<sup>4</sup> So hat es Herder in seinem Beitrag zum Aufblühen eines verbesserten Spinozismus 1787, unüberbietbar knapp mit „Gott“ betitelt, aufgeschrieben. Aber Herders Breviarium aller gängigen Urteile über Spinoza las sich schon bei seiner Veröffentlichung nur noch wie ein Sack von Vorurteilen – und so sollte es auch wirken. Das aber war eine Folge der Veröffentlichung Jacobis, die zwei Jahre zuvor die Bahn für eine andere Sicht Spinozas freigeschlagen hatte.<sup>5</sup> Ihr zollt Herder, längst selbst zu den tieferen Geistern eines wahren Spinozismus sich zählend, hier Tribut, muß er doch an Philolaos nur noch die Wandlung eines Gutgläubigen, der sich jetzt erlauben kann, die alten Vorurteile beiseite zu lassen, zeigen. Zu Beginn des zweiten Gesprächs bekennt Philolaos, nunmehr durch eigene Lektüre des Spinoza belehrt:

„Ich komme mit meinem Spinoza; aber beinahe ungewisser, als ich vorher war. Daß er kein Atheist sei, erscheint auf allen Blättern; die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja ich möchte sagen, die einzige aller Ideen, indem er an sie Welt- und Naturerkenntnis, das Bewußtsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpft. Ohne den Begriff Gottes vermag seine Seele nichts, auch nicht sich selbst zu denken und es ist ihm beinahe unbegreiflich, wie Menschen Gott gleichsam nur zu einer Folge andrer Wahrheiten und sogar sinnlicher Bemerkungen machen können, da alle Wahrheit wie alles Dasein nur aus der ewigen Wahrheit, aus dem unendlichen, ewigen Dasein Gottes folget.“<sup>6</sup>

Zu dieser Sicht Spinozas ist Philolaos freilich weniger von Jacobi als von Herder selbst informiert. Während Jacobis individueller Freiheitswille mit Spinozas System haderte, war

<sup>3</sup> Artikel Spinoza, in: P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, Ausgabe von 1740, übersetzt von J. C. Gottsched 1744, Bd. IV, 260–279, hier 260.

<sup>4</sup> Johann Gottlieb Herder, Gott. Einige Gespräche, 1787, in: ders., Werke, hrsg. von W. Pross, Bd. II (München – Wien 1987) 733–843, hier 737<sup>14–23</sup>.

<sup>5</sup> „Den großen Umbruch bringt der sogenannte Pantheismusstreit“, R. Specht, Baruch Spinoza, in: O. Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie (München 21985) Bd. I, 338–359, hier 358.

<sup>6</sup> a. a. O. 756<sup>3–14</sup>.

für Herder, den reichbegabten, dem die Zersplitterung seiner Talente und Unternehmungen eine Gefahr war, Spinozas Gott ein Ruhepunkt; eine innige Vertrautheit mit Gott, eine gewisse Gottseligkeit diene dazu, allem ein festes Zentrum zu verleihen.

Wie sah nun aber der Spinoza aus, den Jacobi präsentierte und wie brachte Jacobi zugleich seine eigene Anschauung in dieser Darstellung zur Geltung? Kernstück seiner Darstellung des Spinoza ist zweifellos die Wiedergabe eines Gespräches mit Lessing, das Jacobi im August 1780 in Wolfenbüttel geführt hat.<sup>7</sup> Der Komposition dieses Gespräches, für das Jacobi durch die vorausgehende Botschaft, „Lessing sei ein Spinozist gewesen“<sup>8</sup>, die Neugier des Publikums zu gewinnen wußte, gelang es, Lessing überall als den führenden Kopf des Gespräches auftreten, aber dennoch Jacobi mit detaillierten Kenntnissen Spinozas zu Wort kommen zu lassen – ein literarisches Kabinettstück hohen Ranges.

Jacobis Darstellung nach sucht Lessing das Gespräch über Spinoza, um mit Jacobi über sein „*Εν και παν*“<sup>9</sup> zu reden – Jacobi aber wollte bei Lessing gerade Hilfe gegen den Spinoza suchen. Darauf Lessing zu Jacobi: „Es gibt keine andre Philosophie, als die des Spinoza“<sup>10</sup>. Mit Lessings Henkaipan ist einer ganzen Generation das Stichwort ihrer literarischen und philosophischen Bemühungen gegeben, unzählige Male findet sich in den Schriften der nächsten fünfzig Jahre das Henkaipan, auch wenn nicht alle ihr Ein und Alles im Spinoza fanden. Was Lessings zweite, das Henkaipan von anderer Seite bestätigende These, „es gibt keine andre Philosophie, als die des Spinoza“ angeht, so kann es erscheinen, als liehe sie der Schlußthese Jacobis, mit denen dieser den Kern seiner eigenen Spinozaauffassung erläutert, ihre Autorität: Spinozismus allein ist wahre Philosophie und alle wahre Philosophie – nicht alles Wahre! – läuft zuletzt auf Spinozismus hinaus. Wörtlich schreibt Jacobi:

„II. Die Cabbalistische Philosophie ist, als *Philosophie*, nichts anderes als *unentwickelter* oder *neu verworrener* Spinozismus.

III. Die Leibniz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

IV. Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus (= Spinozismus, d. Verf.) aus“<sup>11</sup>

Es liege, so der Grundgedanke Jacobis, an der von Spinoza rein verfolgten demonstrativen Methode, aus Prinzipien zwingend zu schließen und alles aus einem letzten Prinzip abzuleiten, daß in seinem System die Freiheit keinen Raum habe, sondern die von einer ursprünglichen Ursache anhebende blinde Notwendigkeit den Wettlauf regiere, somit Spinoza den Fatalismus lehre.

Doch zurück zum Gespräch Lessings mit Jacobi, in dem sich dieser Grundgedanke der Spinozaauffassung Jacobis noch von einer anderen Seite zeigt. Denn von Lessing nach dem gefragt, was er, Jacobi, für den Geist des Spinozismus halte, antwortet er mit einem einzigen Kerngedanken, den er von zwei Seiten her beleuchtet. Den Geist des Spinozismus findet Ja-

<sup>7</sup> Dieses Gespräch, von Jacobi im Sommer 1783 aufgezeichnet und zuerst als Brief an Mendelssohn versandt (Einzelheiten dazu in einer Studie des Verf., *Das immanente Ensoph*, in: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott und Ch. Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik* (Tübingen 1994) 71–95, bes. 74–80), wird zitiert nach: F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Breslau 1785) in der Ausgabe, ders., *Werke*, Bd. IV. 1 (Leipzig 1819) als Bd. 3 des reprographischen Nachdrucks (Darmstadt 1980). Das eigentliche Gespräch mit Lessing nimmt nur die Seiten 51<sup>2</sup>-74<sup>11</sup> in Anspruch.

<sup>8</sup> a. a. O. 39<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> a. a. O. 55<sup>8</sup>.

<sup>10</sup> a. a. O. 55<sup>20-21</sup>.

<sup>11</sup> a. a. O. 217<sup>1</sup>-223<sup>3</sup>.

cobi einerseits in dem uralten „a nihilo nihil fit“<sup>12</sup> und andererseits darin, daß Spinoza, „jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen“ verwerfend, ein „nur immanentes Ensoph“<sup>13</sup> setze, „eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen – Eins und dasselbe wäre“<sup>14</sup>. Mit dieser letzten These kann sich Jacobi nun allerdings unmittelbar auf Spinoza selbst berufen, der in der 18. Proposition des ersten Teils der Ethik schreibt: „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens“<sup>15</sup> – Gott ist aller Dinge innerliche (immanente) Ursache, wahrlich nicht eine übergehende (sc. Ursache). Indem Jacobi nun diese These Spinozas, die unzweifelhaft auch für Spinoza selbst von wesentlicher Bedeutung war, ganz in den Mittelpunkt rückt, stellt er Spinozas System als den Modellfall einer reinen Immanenzphilosophie dar. Gerade damit hat er Epoche gemacht. Prophet wider Willen hat er Spinoza als Kants Antipoden dargestellt, ja als den Philosophen, von dem her erst die Kantischen transzendentalphilosophischen Unterscheidungen als Dualismen – zunächst der Dualismus von Naturgesetz und Freiheitsgesetz – erkennbar wurden und daher das Bedürfnis hervorriefen, sie zu überwinden – und gerade dafür bot sich das Henkaipan Spinozas an. Wir werden bei Schelling und bei Hegel sehen, wie es dieser, von Jacobi auf diesen Punkt gebrachte Spinoza war, der ihre Rezeption leitete.

Für Jacobi allerdings war der immanentistische Geist des Spinoza gerade sein entscheidender Mangel. Denn gilt die Lehre vom immanenten Ensoph – deus sive natura, sive substantia –, so folgt aus ihr, wie Jacobi schreibt: „Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens“<sup>16</sup> und unsere Seelen können mit Leibniz „des automates spirituels“<sup>17</sup> genannt werden. Gerade dagegen aber legt Jacobi lebhaftere Verwahrung ein. „Ich habe ... keine lebendigere Überzeugung“ – so schreibt er – „als, daß ich tue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich tue“<sup>18</sup>.

Aber Jacobi läßt es nicht dabei bewenden, Spinoza als einen, alle Freiheit niederschlagenden Immanenzphilosophen vorzustellen, er geht vielmehr auf Lessings Bemerkung hin, die Leute redeten „doch immer von Spinoza, wie von einem toten Hunde“<sup>19</sup> zur unverhohlenen Hochachtung und Bewunderung der Philosophie Spinozas über. Zwar teilt er nicht Lessings Zustimmung zum System Spinozas, aber Seit an Seit mit ihm, ja Lessings Äußerung steigend, verkündet er das Lob Spinozas: „Noch am Ende seiner Tage schrieb er (sc. Spinoza) ... non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio“<sup>20</sup>, ich nehme nicht an (oder: ich setze nicht voraus), die beste Philosophie erfunden, sondern ich weiß, die wahre eingesehen zu haben. Und Jacobi fährt fort: „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben.“<sup>21</sup> Das ist das Doppelantlitz Spinozas, das Jacobi seinen Lesern vorführt: Hier die freiheitsvernichtende Immanenzphilosophie, dort die helle „Ruhe des Geistes“, der „Himmel im Verstande“.

Zwiespältig aber ist nicht nur sein Porträt Spinozas, auch sein eigenes philosophisches

<sup>12</sup> a. a. O. 56<sup>6</sup>.

<sup>13</sup> a. a. O. 56<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> a. a. O. 56<sup>17-20</sup>.

<sup>15</sup> B. Spinoza, *Ethica*, in: ders., *Opera-Verke*, lat. – deutsch, hrsg. von K. Blumenstock, Bd. II (Darmstadt 1967) 84–557, hier 120<sup>9-10</sup>; (*Eth. I 18*).

<sup>16</sup> a. a. O. (*Anm. 5*) 67<sup>9-11</sup>.

<sup>17</sup> a. a. O. 67<sup>17</sup>.

<sup>18</sup> a. a. O. 70<sup>11-15</sup>.

<sup>19</sup> a. a. O. 68<sup>10-11</sup>.

<sup>20</sup> a. a. O. 69<sup>6-8</sup>.

<sup>21</sup> a. a. O. 69<sup>8-11</sup>.

Wollen kann Jacobi nur in einer gegensätzlichen Form aussprechen. Denn die Immanenz einer ersten Ursache von allem, was ist, ist ihm, was das Wissen angeht, ein letztes Wort. Dagegen hat er nur seine innige Überzeugung aufzubieten. Von Lessing auf das gemeinsame Credo angesprochen, bekennt Jacobi: „*Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt.*“<sup>22</sup> Lessing gibt sich überrascht: „Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen“<sup>23</sup>, woraufhin Jacobi sein Credo mit den denkwürdigen Worten erläutert, „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache“.<sup>24</sup> Unmittelbar schloße er aus dem Fatalismus Spinozas auf sein Gegenteil. Ist Spinozas System als konsequente Entfaltung eines immanenten Ensophs das, was Jacobi ihm zubilligt, nämlich die einzig wahre Philosophie, so kann, wer Freiheit, wer einen persönlichen Gott will, ihn nur außerhalb des Systems des wahren Wissens, das aber heißt im Nichtwissen finden, an einem Ort, der von sich selbst her nur mit dem Todessprung eines Verzichts auf alles Wissen zu erreichen ist. Wer die Lehre des Spinoza „annehmen kann, dessen Meinung“, so sagt Jacobi, „weiß ich nicht zu widerlegen. Wer sie aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden“<sup>25</sup>. In unvermittelbarem Dualismus setzt Jacobi den Glauben gegen das Wissen – und auch damit sollte er Wirkungsgeschichte machen. Dem Wissen gehört die vollständige Erklärung der Welt aus einem Prinzip an, dem Glauben aber die innere Überzeugung von der eigenen Freiheit und von einem höchsten persönlichen Wesen.

Jacobi führt, so läßt sich zusammenfassend sagen, Spinoza in die Philosophie der späten Aufklärung durch einen doppelten Dualismus neu ein, das macht seine eigentümliche Position aus. Der prinzipielle Dualismus von Glauben und Wissen, in dem die Positionen Spinozas und Jacobis antipodisch verbunden sind, umgreift einen nachgeordneten Dualismus, der allein Spinoza als den einen der Antipoden betrifft. Was zunächst den prinzipiellen Dualismus angeht, so führt Spinozas Wissen zu Ende gedacht zum Atheismus, ja zum Nihilismus. Wer alles erklären will<sup>26</sup> gerät „in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts“<sup>27</sup>. Dagegen setzt Jacobi die innere Überzeugung, „wir werden alle im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben“<sup>28</sup>, d. h. wir gehen immer von der Voraussetzung eines möglichen Sinnes der Welt, eines Zieles der Menschheit aus. Wir setzen voraus, daß nicht alles ein Nürnberger Grillenspiel und ein veritables Narrenhaus aus lauter Hoffnungen und Mühen ist, denen nie irgendwo ein Ziel entspricht, sondern wir machen kraft unserer Vernunft, wie Jacobi sagt, die „Voraussetzung Gottes“<sup>29</sup>.

In den großen Dualismus von Glauben und Wissen aber ist der kleinere, Spinoza selbst betreffende Dualismus eingeschrieben. Spinoza ist nicht nur der Denker einer konsequenten Philosophie aus einem Prinzip mit ihren für die Freiheit desaströsen Folgen, daneben steht seine heitere Geisteshelle, dem Philosophen tritt der bescheidene, friedfertige Weise zur Seite. Zugunsten des Atheisten genannten Spinoza kann Jacobi in der bald folgenden Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen“ ausrufen: „Und sei Du mir gesegnet, großer, ja heiliger *Benedictus!* Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und

<sup>22</sup> a. a. O. 59<sup>1-2</sup>.

<sup>23</sup> a. a. O. 59<sup>3-4</sup>.

<sup>24</sup> a. a. O. 59<sup>5</sup>. Den Salto mortale stellt B. Sandkaulen-Bock in den Mittelpunkt ihrer Studie über Jacobi („Oder hat Vernunft den Menschen?“, Zeitschrift für philosophische Forschung 49 [1995] 416–429) und deutet ihn als einen Übergang von der Logik der Konstruktion zu der des Findens (vgl. 423). Jacobi schwingt sich nicht in die Irrationalität, sondern in die „Vernunft des Gefühls“ (429).

<sup>25</sup> a. a. O. 60<sup>22-61</sup>.

<sup>26</sup> a. a. O. 70<sup>17-18</sup>: „Will er schlechterdings alles erklären“.

<sup>27</sup> F. H. Jacobi, Vorbericht (1819) a. a. O. (Anm. 7) XXXVI<sup>10-12</sup>.

<sup>28</sup> a. a. O. 210<sup>3-5</sup>.

<sup>29</sup> a. a. O. XXXVI<sup>8</sup>.

in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!“<sup>30</sup>

So geschieht es, daß die große Immanenzphilosophie der Neuzeit, die Alleinheitsphilosophie, die gegen die alsbald empfundenen Entzweigungen der christlichen Welt so vielen Gemütern Zuflucht bot, durch einen doppelten Dualismus, durch eine Philosophie des inneren Widerspruchs, der inneren „Selbstzerreißung“<sup>31</sup> ins Publikum und in die folgende philosophische Epoche eingeführt wird. Jacobis vertrackter Text, näher betrachtet ein Nest von Widersprüchen, war das „Zündkraut einer Explosion“, die „die geheimsten Verhältnisse“ einer Epoche, oft von ihr selbst sich verheimlicht, „aufdeckte und zur Sprache brachte“<sup>32</sup>.

## II Jacobianismus und Spinozismus beim frühen Schelling

Wenn der junge Schelling in seiner ersten großen philosophischen Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“<sup>33</sup>, Jacobi huldigt, dann gewiß nicht, weil ihn dessen Dualismen beeindruckten. In einer Philosophie, wie der von Schelling beabsichtigten, die zu den höchsten Prinzipien allen Wissens aufsteigt und das absolute Ich als ihr letztes Prinzip aufstellt, ist das Denken mit sich im Reinen. Und wenn von Glaube überhaupt die Rede wäre, so läge er spannungslos geborgen im Denken. Und doch ist Schelling sich darüber klar, daß ihm Jacobi nicht nur Spinozas Ethik als das wichtigste Buch seiner Selbstverständigung in die Hand gegeben hat, sondern daß Jacobi auch auf seinem eigenen Wege für ihn Bedeutung hat. „Ich wünschte mir Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobi's, um das absolute, unwandelbare Sein von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können.“<sup>34</sup> Schelling denkt gerade da an Jacobi, wo es ihm um die Krönung seiner Philosophie in einem letzten Prinzip der Freiheit geht. Wenn Schelling ausführt, „daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektuellen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hilfe kommt“,<sup>35</sup> so ist er darin einem Jacobi nahe, der gegen die Demonstrationen Spinozas seine innere Überzeugung auch damit zu rechtfertigen sucht, daß er es für „das größte Verdienst des Forschers“ erklärt „*Daseyn* zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck“<sup>36</sup>.

Daß das Absolute kein Objektives sein kann, und wenn es, wie Schelling betont, auch kein Subjektives ist, es doch allein auf dem Weg über die Freiheit des Ich gefunden werden kann, das ist der schwächliche Einheitspunkt, die gebrechliche Brücke, die die Philosophie des 20jährigen Schelling mit der Jacobis verbindet. Aber sie genügt ihm, seine eigene Philoso-

<sup>30</sup> F. H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas. 1786, unter dem veränderten Titel „Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings, a. a. O. (Anm. 7), Bd. IV.2, 169–276, hier 245<sup>1–6</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809, SW VII, S. 331–416, hier 354<sup>25</sup>.

<sup>32</sup> J. W. Goethe, Dichtung und Wahrheit, Artemis, Bd. 10, 699<sup>21–23</sup>.

<sup>33</sup> F. W. J. Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795, AA I,2, 67–175 / SW I, 149–244.

<sup>34</sup> AA I,2, 146 / 216<sup>4–6</sup>.

<sup>35</sup> AA I,2, 146 / 216<sup>9–11</sup>.

<sup>36</sup> a. a. O. (Anm. 7) 72<sup>13–16</sup>.

phie „mit einem Ausdruck *Jacobi's*“<sup>37</sup> zu beschreiben. Denn einer Philosophie, die „auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist“<sup>38</sup>, geht es darum, das bloße Erklären zu überschreiten und mit Jacobi „Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren“<sup>39</sup>. Die gesamte Absicht seiner Schrift kann Schelling in einem leicht veränderten Zitat aus Jacobis Spinozabüchlein, übrigens ohne Namensnennung, *sapienti sat*, zusammenfassen. „... *Das höchste Verdienst*“ so schreibt Schelling, „*des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt – kurz, das Unauflöslche, das Unmittelbare, das Einfache – zu enthüllen und zu offenbaren...*“<sup>40</sup>

Daß „das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache“<sup>41</sup> der letzte Zweck des Forschens sei, hatte Jacobi geschrieben, um dem Spinozismus, der alles zu erklären unternimmt, die Spitze abzubauen und ihn im letztlich unerklärlichen Glauben zu gründen. Schelling aber nutzt diese Worte nicht, um über alle Philosophie hinauszukommen, sondern um ein Prinzip zu beschreiben, das sich ebenso wie die Substanz des Spinoza über alle Dualität erhebt: das absolute Ich.

Tiefer als von Jacobis genialischer Präsentation Spinozas, war Schelling von Spinoza selbst betroffen. Er, der souveräne Kenntnis der Kantischen Kritiken hatte, mit ihnen aber wegen der noch fehlenden „letzten Prinzipien alles Wissens“<sup>42</sup> ähnlich unzufrieden war wie Fichte, fand in Spinoza einen Geistesverwandten, dessen Attraktion die ganze erste Phase seines öffentlichen Philosophierens bis ans Ende der Würzburger Zeit nicht nachließ. Schon am 4. Februar 1795, drei Monate vor der Veröffentlichung der Ichschrift hatte er Hegel in einem begeisterten und noch heute begeisternden Brief geschrieben: „Ich bin indessen Spinozist geworden“<sup>43</sup>. So tritt die Ichschrift ohne die geringste Scheu vor der Immanenz Spinozas, die Jacobi so verpönt hatte, auf – wobei sie freilich nicht mehr in die Substanz, sondern in das Ich gesetzt erscheint. Schelling schreibt, Spinoza übersetzend, „wenn *Substanz* das Unbedingte ist, *so ist das Ich die einige Substanz*“<sup>44</sup>, um daraus den Schluß zu ziehen: „Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr „*Εν και παν*“ gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat.“<sup>45</sup> Schellings Philosophie, so sehr ihre kategorialen Unterscheidungen an der Kantischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geschult sind, ist in ihrem Hinausgehen auf ein letztes, alles einbegreifendes Prinzip spinozistisch. Das Ich ist Schelling weder der Ort des kategorischen Imperativs und damit einer der Sinnenwelt entnommenen Freiheit, noch der der unablässigen Vertiefung spekulativer Selbstbegründung des Wissens, das Ich ist ihm spinozistisch, mit Lessings Wort, ein Henkaipan. Schelling, bezüglich seiner Spinozakenntnisse nicht auf die knappen Auszüge Jacobis angewiesen, da er wie alle Stifter das Original der Ethik einsehen konnte, zitiert aus ihm die Worte: „*Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est*“<sup>46</sup>, wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis erleuchtet,

<sup>37</sup> AA I,2, 77 / 156<sup>18-19</sup>.

<sup>38</sup> AA I,2, 77 / 156<sup>13-14</sup>.

<sup>39</sup> AA I,2, 77 / 156<sup>19-20</sup>; vgl. Jacobi, a. a. O. (Anm. 7) 72<sup>14-15</sup>.

<sup>40</sup> AA I,2, 111 / 186<sup>10-16</sup>.

<sup>41</sup> a. a. O. (Anm. 7), 72<sup>17-18</sup>.

<sup>42</sup> AA I,2, 71 / 152<sup>26</sup>.

<sup>43</sup> in: Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I (Hamburg 1968) 224.

<sup>44</sup> AA I,2, 119 / 192<sup>28-29</sup>.

<sup>45</sup> AA I,2, 119 / 193<sup>20-22</sup>.

<sup>46</sup> AA I,2, 111 / 185<sup>36-37</sup>. Vgl. Spinoza, Eth. II 43 Schol., a. a. O. (Anm. 15), 230<sup>14-15</sup>. Jacobi zitiert diese Stelle („Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet“,

so ist die Wahrheit Norm ihrer selbst und des Falschen. Nirgends beschreibt Schelling die Absicht seiner Ichschrift inniger als hier, indem er fortfährt: „Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das „*Ἐν και παν* unsers bessern Lebens?“<sup>47</sup>

Zwar exponiert Schelling seine Schrift mit der Behauptung, daß sie „gerade dazu bestimmt sei, das *nicht* schon längst widerlegte Spinozistische System in seinem Fundament zu untergraben, oder vielmehr durch seine eignen Prinzipien zu stürzen“<sup>48</sup>, – doch das geschieht in einer Weise, in der von Spinozas wahrlich „nicht, wie von einem toten Hunde“<sup>49</sup> gesprochen wird. Dieser, dem Bericht Jacobis entnommene Ausdruck Lessings, weist vielmehr gleich anfangs auf die Bedeutung des Spinoza redivivus für Schellings Schrift hin. Denn lebendig ist an Spinozas Ansatz gerade das Entscheidende, daß er „das Unbedingte ins absolute Nichtich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, eben so wenig in ein einzelnes existierendes Ding“<sup>50</sup> setzt. Darin also, daß das Unbedingte in ein absolutes Prinzip gesetzt werden muß, ist Schelling mit Spinoza ganz einig – nur der Ort, ob dieses Prinzip das absolute Nicht-Ich oder das absolute Ich, ob die Philosophie Dogmatismus oder Idealismus sein muß, bleibt strittig. Und tatsächlich hatte vor Schelling noch niemand ausgesprochen, daß das Unbedingte ins absolute Ich gesetzt werden könne – und diese erst durch Kant mögliche Revolution des Unbedingten nennt Schelling mit Recht das „Spinozistische System ... durch seine eignen Prinzipien zu stürzen“<sup>51</sup>. Aber selbst hier ist Schelling, indem er die Substanzphilosophie als Freiheitsphilosophie liest, in Wahrheit mit Spinoza einig, denn „im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte“<sup>52</sup>.

Damit ist der Punkt der Identifikation Schellings mit der Philosophie Spinozas oder jedenfalls mit ihrem höchsten alles bestimmenden Prinzip erreicht. Sehr anschaulich gelingt es Schelling in den bald folgenden Briefen „Über Dogmatismus und Criticismus“<sup>53</sup> einen Standpunkt zu erläutern, von dem aus der Dogmatismus der absoluten Substanz (oder, wie Schelling sagt, des absoluten Nicht-Ich) und seine eigene Ichphilosophie nur wie zwei Spielarten einer im Grunde gemeinsamen Philosophie des Unbedingten erscheinen. Im achten Brief entwickelt Schelling seinen Kerngedanken, indem er mit Jacobi davon ausgeht, daß all unser Wissen „an einer Erfahrung, die auf Leben und Dasein geht“<sup>54</sup>, hängt. Diese Erfahrung ist ihm freilich nicht wie Jacobi durch einen Salto mortale aus Spinozas System heraus erreichbar, sie ist vielmehr die intellektuelle Anschauung, die in Spinozas System hineinführt. Sie „tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören, *Objekt* zu sein, wo ... das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist“<sup>55</sup>. In solchem Augenblick der Erfahrung versinkt die objektive Welt im Ich. „Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern

---

(a. a. O. Anm. 7, 70<sup>5-6</sup>) in seiner eigenen Übersetzung, ohne den lateinischen Text mitzuteilen. Schelling schlägt, man darf gewiß vermuten, von Jacobi auf dieses Wort aufmerksam gemacht, das Original auf und zitiert aus diesem – mit kleineren Abweichungen, aus seipsam wird se ipsam und aus sic wird ita.

<sup>47</sup> AA I,2, 111 / 185<sup>37-38</sup>.

<sup>48</sup> AA I,2, 69 f. / 151<sup>20-22</sup>.

<sup>49</sup> AA I,2, 69 / 151<sup>14-15</sup>.

<sup>50</sup> AA I,2, 109 / 184<sup>31-34</sup>.

<sup>51</sup> AA I,2, 70 / 151<sup>21-22</sup>.

<sup>52</sup> AA I,2, 110 / 185<sup>5-7</sup>.

<sup>53</sup> F. W. J. Schelling, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus, 1795, AA I,3, 47–112 / SW 1, 281–341.

<sup>54</sup> AA I,3, 88 / 319<sup>1-2</sup>.

<sup>55</sup> AA I,3, 88 / 319<sup>3-5</sup>.

sie ist in unsrer Anschauung verloren.“<sup>56</sup> Auch Spinoza, so Schellings Überzeugung, kannte diese Erfahrung. „Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektiviert. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn *kein Objekt* mehr. Dies war *Erfahrung*, die zweierlei Auslegungen zuließ: Entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst – im erstern, Anschauung eines absoluten *Objekts*“<sup>57</sup>. Zwar, so Schelling, hat Spinoza objektiviert, wo er subjektivieren hätte sollen, im Grunde aber entschied das unmittelbare Anschauen eines Intellektualen und das Identischwerden mit ihm. Denn auch Spinoza „konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich noch als existierend zu denken“<sup>58</sup>. Diesen Satz hätte wohl auch Spinoza selbst sagen können und mit ihm endete Schelling im achten Brief seine Betrachtungen zu Ferne und Nähe zwischen seiner Philosophie und der Philosophie Spinozas. In den „aeternus erga Deum amor“<sup>59</sup>, die ewige Liebe gegen Gott, war auch für Spinoza das „intelligo“, das „ich erkenne“, der ersten Definition der Ethik eingeschmolzen. Hat Schelling Untergegangensein in Gott und Selbstsein identifiziert, so hat Spinoza die Helligkeit des intelligo von der Selbstliebe Gottes durchleuchtet sein lassen und zweifellos ist, daß für ihn „das Absolute ... *kein Objekt* mehr“<sup>60</sup> war. Schelling wird dem immer verbunden bleiben und erst als er spät den doppelten Weg der einen Philosophie erkannt hat, werden seine Äußerungen zu Spinoza ernstlich kritisch. Doch auch da bewahrt er ihm ein ehrendes Andenken.

### III Spinozarezeption beim Jenenser Hegel

Um den Umschwung zu begreifen, den Hegels Philosophie, insbesondere aber seine Stellung zu Jacobi und Spinoza nach der Wiederbegegnung in Jena mit dem inzwischen zur Identitätsphilosophie fortgeschrittenen Schelling, man ist versucht zu sagen, erleidet, oder um es doch aktiver zu sagen, um die Kehrtwendung zu begreifen, die Hegel in Jena vollzieht, ist es notwendig, einen Blick in sein letztes Frankfurter Manuskript zu werfen, in das sogenannte „Systemfragment von 1800...“. Es ist uns zwar nur in zwei von etwa 47 Bogen überliefert, da sich aber der Schluß, unterschrieben mit dem 14. September 1800, erhalten hat, läßt sich über die Vollendung von Hegels frühem Systemgedanken Zuverlässiges sagen. Die Methode seines Philosophierens ist die Reflexion, die in einer Folge von Trennungen und Synthesen nach einer höchsten Einheit strebt. Doch da das zur höchsten individuellen Einheit gekommene Leben auch nach der letzten Synthese noch der Vielheit des Lebendigen gegenübersteht, „so fühlt ... das Natur betrachtende, denkende Leben noch diesen Widerspruch, diese einzige noch bestehende Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben“<sup>61</sup>. Und so hebt, um nicht in der Trennung zu bleiben, „dies denkende Leben ... aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen“<sup>62</sup>, also den Reflexionsprodukten, „das Lebendige ... allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben“<sup>63</sup> heraus und nennt es Gott. Die

<sup>56</sup> AA I,3, 88 / 319<sup>9-10</sup>.

<sup>57</sup> AA I,3, 88 / 319<sup>10-16</sup>.

<sup>58</sup> AA I,3, 89 / 320<sup>2-3</sup>.

<sup>59</sup> a. a. O. (Anm. 15) 546<sup>18</sup>.

<sup>60</sup> AA I,3, 88 / 319<sup>11-12</sup>.

<sup>61</sup> G. W. F. Hegel, Systemfragment von 1800, in: Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl (Tübingen 1907) 343–351, hier 347<sup>9-11</sup>.

<sup>62</sup> a. a. O. 347<sup>13-14</sup>.

<sup>63</sup> a. a. O. 347<sup>15-17</sup>.

„Erhebung des Menschen ... vom endlichen Leben zum unendlichen Leben – ist Religion“<sup>64</sup>. In ihr ist das endliche Leben „nimmer denkend, oder betrachtend“<sup>65</sup>, es verläßt die Reflexion und mit ihr die absolute Trennung des Endlichen vom Unendlichen. Weil die Vernunft das „Einseitige“<sup>66</sup> ihres Setzens erkennt und die Philosophie „das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises setzen“<sup>67</sup> muß, stehen Philosophie und Religion schließlich antithetisch da. Um der Intention der Vereinigung willen, ihrer eigensten Intention, muß die Philosophie die Führung abgeben und zur Religion übergegangen werden. Ausdrücklich sagt Hegel: „Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten.“<sup>68</sup> Wie für den frühen Fichte ist für Hegel die Dualität von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt philosophisch unüberwindlich. Aber die innerste Überzeugung, wie sie Jacobi zuerst gegen das vermeintlich nur objektive Denken Spinozas geltend gemacht hatte, hebt sich als Religion über diesen Gegensatz hinaus. Im Gottesdienst wird die „denkende Betrachtung des objektiven Gottes“ aufgehoben, um „in Freude zu verschmelzen“<sup>69</sup>. So bestimmt Hegel die Stellung von Wissen und Glauben ganz noch so, wie sie Jacobi in seinem Spinozabüchlein vorgegeben hat: Zwar hat im Bereich des Wissens Philosophie das letzte Wort, aber die Unmittelbarkeit des Glaubens ist an das Wissen nicht gebunden, die Religion geht, Jacobis Salto mortale nicht unähnlich, zu einer letzten Vereinigung mit dem Göttlichen hinaus. Mit Jacobi denkt Hegel, daß erst der Glaube (die Religion) das Ziel des Menschlichen erreicht, anders als Jacobi sieht Hegel dieses Ziel nicht in einer vom Wissen freigesetzten Überzeugung, vielmehr erhebt sich der Glaube über das Wissen der Philosophie, um dieses, deren innerstes Streben er ist, in einer höchsten Einheit zu vollenden. Denkt Jacobi den Glauben dualistisch gegen den Monismus des Wissens, so ist für Hegel das Wissen selbst vom unaufhebbaren Dualismus der Reflexion bestimmt, der erst im, dagegen freilich entgegengesetzt stehenden, Glauben in einer höchsten Einheit aufgehoben ist. Das ist eine gegenüber Jacobi völlig selbständige Konstruktion, aber alle ihre Elemente, vor allem der prinzipielle Dualismus von Wissen und Glauben einerseits, andererseits die (spinozistische) Notwendigkeit des Wissens, selbst zu einer höchsten Einheit zu kommen, sind von Jacobi vorgegeben.

Auch der zeitdiagnostische Schluß des Systemfragments, der die religiöse Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben in einer „schön menschlichen“<sup>70</sup> Form und damit die Überwindung der Trennungen der Vernunft „unglücklicheren“<sup>71</sup> Völkern, solchen, die in einer Zeit der Reflexion und der Entzweiung leben, nicht zugesteht, ist von Jacobi geprägt. Denn auch Jacobis Glaube konnte niemals das von Spinoza konsequent gemachte Wissen vergessen, von dem er sich doch unglücklich geschieden wußte. Jacobis unglückliches Bewußtsein mitvollziehend, die Unvereinbarkeit seines Begriffes von Philosophie und Religion bekennd und die höchste Form des Denkens und das innigste Gefühl unvereinigt lassend, schließt Hegel seine letzte Frankfurter Schrift damit, daß „die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt unter seinen Füßen hat ... – das Würdigste, Edelste (ist), wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre.“<sup>72</sup> So lautet der bemerkens-

<sup>64</sup> a. a. O. 347<sup>20-23</sup>.

<sup>65</sup> a. a. O. 347<sup>18</sup>.

<sup>66</sup> a. a. O. 347<sup>12</sup>.

<sup>67</sup> a. a. O. 348<sup>31-32</sup>.

<sup>68</sup> a. a. O. 348<sup>26-28</sup>.

<sup>69</sup> a. a. O. 350<sup>16-18</sup>.

<sup>70</sup> a. a. O. 351<sup>28</sup>.

<sup>71</sup> a. a. O. 350<sup>38</sup>.

<sup>72</sup> a. a. O. 351<sup>28-34</sup>.

werte Höhepunkt und dissonante Schlußakkord<sup>73</sup> einer Schrift, die in dreifach gestaffelter Dialektik mit Spinoza davon ausgeht, daß das Wissen zu einer höchsten Einheit strebt, mit

<sup>73</sup> Rosenzweig hat in seiner einflußreichen Interpretation dieses Schlusses den Versuch gemacht, Hegel eine optimistische Anschauung der Zeitverhältnisse zu unterstellen, die Hegels Übergang nach Jena als seine „Vereinigung mit der Zeit“ zu deuten erlaubt. Rosenzweig schreibt: „Die erhaltenen Schlußworte nun dieser Arbeit fügen zu dem Bild des neuen Selbstbewußtseins, das die zuvor betrachteten Blätter zu zeichnen erlaubten, den letzten Strich. Sie schildern in wörtlichem Anschluß an eine Fichtesche Schrift den Standpunkt des Ichs, das ‚über aller Natur‘ schwebt, um ihn in der letzten Wendung sprunghaft überraschend mit der neuen Weltansicht Hegels zu überhöhen: ‚Und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt unter seinen Füßen hat ... das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre.‘ Wenn sie es wäre! Aber sie ist es nicht“ (F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, 2 Bde. (München – Berlin 1920) Bd. I, 99<sup>13-23</sup>).

Soweit Rosenzweig. Doch sie ist es! Die Vereinigung mit der Zeit wäre unedel, das ist die Gegenthese, die hier vertreten wird, weil sie Hegels Auffassung wiedergibt. Zunächst ist der sprachliche Sachverhalt zu betrachten. Der auszulegende Satz hat die Grundform: „Etwas ist x, wenn y wäre“ – eine (näher bestimmte) Seligkeit ist das Edelste, wenn die Vereinigung unedel wäre. Der Konditionalis „wäre“ sagt nicht aus, ob die Bedingung (y) erfüllt ist oder nicht. Wäre sie erfüllt, dann ist auch x, wäre sie nicht erfüllt, dann ist auch x nicht so bestimmt oder es wäre überhaupt nicht. Wäre also die Vereinigung unedel, dann ist auch x, wäre sie nicht unedel, dann ist auch x nicht. Nun formuliert Hegel aber seinen Satz so, daß das, was erst als Folge der erfüllten Bedingung ausgesagt werden kann, schon im vorangehenden Hauptsatz unbedingt ausgesagt ist – „und so ist die Seligkeit {nämlich eine bestimmte} ... das Edelste“. Dann aber hat der nachfolgende Konditionalsatz nicht die Funktion, die Frage zu stellen, ob y vorliegt oder nicht vorliegt. Da x ist, liegt auch y vor, die Vereinigung ist unedel, sie ist sittlich unerlaubt und nur um niemandem zu unterstellen, er wolle sie wirklich, sagt Hegel, sie *wäre* unedel. Hegels Satz fügt eine Alternative post festum an, die deshalb auch keine Alternative ist, sondern eine andersgeartete zusätzliche Erwägung. Rosenzweigs Deutung „Aber sie ist es nicht!“ wäre nur möglich, hätte Hegel geschrieben: So *wäre* eine bestimmte Seligkeit das Edelste. Dann hätte Hegel für den Fall, daß y vorläge, die Vereinigung also unedel wäre, den ersten Konditionalis bejahen, dann läge auch x vor, für den Fall aber, daß die Vereinigung edel (oder nicht unedel) wäre, den Konditionalis verneinen können, dann läge x nicht vor, dann wäre eine bestimmte Seligkeit nicht das Edelste, sondern allenfalls eine anders bestimmte oder auch gar keine Seligkeit. Indem Hegel aber erst schreibt „und so ist ...“ benutzt er das dann folgende „wenn“ nicht in konditionaler Funktion. Unmißverständlicher hätte Hegel statt des „wenn“ schreiben können „und dann“ oder „in diesem Fall“, wenn nämlich x ist, also eine näher bestimmte Seligkeit das Edelste ist, dann oder in diesem Fall ist die Vereinigung unedel. So ist die Funktion des „wenn“, vielleicht einem Schwäbizismus zufolge, adversativ, das „wenn“ muß als „während“ oder „wohingegen“ gelesen werden. Das unbedingt Ausgesagte – die bestimmte Seligkeit ist das Edelste – wird durch die Erwägung der entgegengesetzten Bedingung, eben adversativ, bestätigt – während, wohingegen die Vereinigung unedel wäre. Hegel könnte die letzte Erwägung fortsetzen, indem er zu verstehen gäbe, niemand werde ernstlich auf den Gedanken, sich mit dieser Zeit zu vereinigen, verfallen.

Das ist das Resultat der Untersuchung des sprachlichen Sachverhalts. Es wird bestätigt durch den gedanklichen Zusammenhang, in dem Hegel diese letzten Worte schreibt. Der ganze letzte, mit den Worten „Diese vollständigeren Vereinigung ...“ (350<sup>27</sup>) beginnende Abschnitt des Hegelschen Fragments hat es ausschließlich mit der Religion, „der Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben“ (350<sup>27-28</sup>), zu tun. Da diese Erhebung verschiedene Stufen kennt, erörtert Hegel, unter welchen Bedingungen die Stufe der „vollständigeren Vereinigung in der Religion“ (350<sup>27</sup>), etwa im Gesang und im Tanz als einer Verschmelzung des Objektiven und des Subjektiven, stattfinden könne. Solche Bedingungen sind nun bei glücklichen Völkern, „deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist“ (350<sup>27-38</sup>), gegeben, unglücklichere Völker aber „können nicht jene Stufe erreichen“ (350<sup>28-39</sup>). Es genügt ein einziger Blick in die Verfassungsschrift, an der Hegel in der gleichen Zeit arbeitete und mit der er sich noch in Jena beschäftigte, um zu erkennen, daß das unter der napoleonischen Vorherrschaft seinem Untergang entgegengehende Deutsche Reich jedenfalls nicht glücklich ist. Für die Lage unglücklicherer Völker, also auch für die Lage des deutschen Volkes, und die unter ihren Bedingungen mögliche Form der Religion sind die Schlußworte des Manuskripts bestimmt. Wichtiger nämlich als die höchste Stufe der Vereini-

Jacobi aber, daß nur der dem Wissen entgegengesetzte Glaube das Ziel des Wissens erreichen kann, drittens aber an Jacobis unglücklichem Todessprung erkennt, daß eine Gegenwart, der die harmonische Vereinigung von Wissen und Glauben unerreichbar ist, ihre Zerrissenheit anzuerkennen hat und sittlich nur bleibt, wo auch die Darstellung des seligen Lebens mit einem Zwiespalt schließt.

Nur ein Jahr später, in seiner Differenzschrift, der ersten philosophischen Druckschrift Hegels, ist die philosophische Welt, in der Spinoza und Jacobi auftreten, vollkommen verwandelt. Schellings Identitätsphilosophie gibt Hegel die Denkmittel an die Hand, die von ihm und Schelling gemeinsam erstrebte höchste Synthesis des Menschen mit dem Absoluten nicht im Feld der Religion, sondern philosophisch, im Medium der absoluten Spekulation zu vollziehen. Ausdrücklich wird jetzt der Glaube unter die vereinigende Spekulation herabgesetzt: „Dies Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt *Glauben*“<sup>74</sup>. Damit hat Hegel seiner Frankfurter Glaubensphilosophie selbst das Zeugnis ausgestellt: Sie handelte, wo sie die Trennungen des Bewußtseins in einer höchsten Vereinigung hinter sich zu lassen meinte – bewußtlos. Ihr Motiv freilich, auf solche Vereinigung herauszusehen, ist unverwerflich, es kann aber nicht in der Religion, es kann nur in der spekulativen Philosophie erfüllt werden.

Nicht mehr mit Jacobi vom Wissen zum Glauben, sondern gegen Jacobi vom Glauben zum Wissen geht der Weg. Das Geschäft der Philosophie ist es, die bewußtlose Identität zur

---

gung, die schöne oder vollständigere Vereinigung, ist, daß überhaupt Religion, das heißt Erhebung des Endlichen zum Unendlichen vorhanden ist, das ist der Hegelsche Grundgedanke. Für unglücklichere Völker, solche, in denen Entzweiung vorherrscht, trägt auch die Religion und mit ihr die Vereinigung mit dem Unendlichen, die Form der Entzweiung, „die Erhebung des endlichen Lebens zu dem unendlichen Leben könnte nur eine Erhebung über endliches Leben sein“ (351<sup>20-21</sup>) – das folgt aus dem Grundgedanken Hegels. Unglücklichere Völker müssen, um sich überhaupt zum Unendlichen zu erheben, „die Trennung fest, und das Eine ... erhalten“ (351<sup>1-2</sup>), sie müssen sich entweder zum, vom endlichen Subjektiven getrennten, absolut Objektiven oder zum, vom endlichen Objektiven getrennten, absolut Subjektiven erheben. Solch entzweites Unendliches ist entweder ein „fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt“ (351<sup>3-4</sup>) oder ein „reines Ich über den Trümmern dieses Leibes“ (351<sup>14-15</sup>). „Beides scheint“, so gibt Hegel abwägend zu verstehen, „nebeneinander verträglich zu sein“ (351<sup>4-5</sup>). Eine solche Religion „kann erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich sein“ (351<sup>27-28</sup>). Zwar ist ihre Seligkeit („und so ist die Seligkeit ...“ 351<sup>28</sup>) nur „eine Erscheinung der Zeit“ (351<sup>29-30</sup>), eben der Zeit der Entzweiung, in ihr aber ist diese Seligkeit der Vereinigung mit dem Unendlichen in der Trennung vom Endlichen „das Würdigste, Edelste“, „unedel und niederträchtig wäre“ in solcher Zeit die „Vereinigung mit der Zeit“. Das Resultat der Hegelschen Überlegungen ist also, daß es, in einer Zeit, in der auch Religion die Form der Trennung trägt, das Edelste ist, sich zum vom Endlichen getrennten, erhabenen Unendlichen zu erheben, unedel aber, das Unendliche durch die Vereinigung mit der entzweiten Zeit selbst zu veruneinigen.

Rosenzweigs absichtsvolle Fehllesung läßt sich schließlich auch vom Standpunkt des Jenenser Hegels aus noch einmal beleuchten. Zwar hat Rosenzweig vollkommen recht, mit dem Übergang Hegels nach Jena auch eine neue Epoche seines Denkens beginnen zu lassen, ja man darf sagen, daß Hegel in diesem Übergang sein Grundkonzept verändert, indem er nun nicht mehr als freier religiöser Volkslehrer, sondern als akademischer Philosoph wirken will. Aber auf den Einfall, daß nun die Religion zur schönen Religion werden könnte, weil das Volk glücklich genug sei, sich mit der Zeit vereinigen zu können, konnte Hegel nicht kommen. Die Religion bleibt für Hegel vielmehr Ausdruck der Entgegensetzung. Allerdings hat sie jetzt in der Philosophie ihre Meisterin gefunden, denn der Philosophie ist die absolute Identität – damit freilich noch nicht die schöne Vereinigung in der Religion – erreichbar.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 4, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler (Hamburg 1968) 1–91, hier 21<sup>12-14</sup>.

bewußten zu erheben, „die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtsein, oder sie konstruiert das im Bewußtsein des gemeinen Verstandes notwendig entgegengesetzte zur bewußten Identität.“<sup>75</sup> Hegel hat in der „transzendentalen Anschauung“<sup>76</sup> die Form gefunden, in der das noch in Frankfurt Getrennte vereinigt werden kann. In der transzendentalen Anschauung nämlich ist jeder Unterschied zwischen dem nur subjektiv Gewußten und dem objektiv Selbständigen vernichtet, der Gegensatz der Idealität, der „Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz“<sup>77</sup>, und der Realität, des objektiv angeschauten und als unabhängige Organisation erscheinenden Universums, fällt in der transzendentalen Anschauung dahin.<sup>78</sup> „Das Produzieren des Bewußtseins dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.“<sup>79</sup>

Dieser im Gespräch mit Schelling und in Konfrontation mit dessen „Darstellung meines Systems“, die Hegel noch während der Arbeit an der Differenzschrift in die Hand bekam, gewonnene eigene Standpunkt einer Identitätsphilosophie läßt Hegel auch Raum, Spinoza an zentraler Stelle zu rezipieren. Es ist auffällig, daß sich in seinen früheren Tübinger, Berner und Frankfurter Aufzeichnungen Skizzen und Entwürfen kaum Spuren einer Beschäftigung mit Spinoza finden, obwohl er selbstverständlich, wie fast alle Gebildeten oder jedenfalls alle philosophisch Interessierten seiner Zeit Jacobis Büchlein alsbald gelesen hatte und obwohl er mit Schelling und Hölderlin zwei Freunde besaß, die auf je verschiedene Weise sich tief in den Spinozismus eingelassen hatten.

So hat es den Charakter eines Signals, wenn Hegel in der Differenzschrift gleich zu Beginn der „Vorerinnerung“ den nur noch leise vom Ruch der Verfermtheit gestreiften auratischen Namen Spinozas nennt. Hegel geht es um den Geist der Kantischen Philosophie, den Fichte „in reiner und strenger Form heraus gehoben“<sup>80</sup> hat, ihr „rein spekulatives Prinzip“<sup>81</sup>, wodurch sie „echter Idealismus“<sup>82</sup> ist. Diesem Geist entgegengesetzt wäre, die Kategorien „teils zu ruhenden toten Fächern der Intelligenz, teil zu den höchsten Prinzipien“<sup>83</sup> zu machen, – nämlich „in der Form einer Idee, die dem Sein entgegengesetzt sei“<sup>84</sup>. Wird etwa die Substanz zur Kategorie der Substantialität herabgesetzt und auf erscheinendes Dasein bezogen, so tritt sie wieder in den Gegensatz zum Ding an sich. Derart wird „der Ausdruck, in dem das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z.B. die Substanz des Spinoza, vernichtet“<sup>85</sup>. Dann träte „an die Stelle des Philosophierens“<sup>86</sup>, das mit Spinoza das Denken des allem Entgegengesetzten zugrundeliegenden Absoluten ist, wieder das „negative Räsouni-

<sup>75</sup> a. a. O. 21<sup>23-24</sup>.

<sup>76</sup> a. a. O. 28<sup>31</sup>.

<sup>77</sup> a. a. O. 28<sup>32</sup>.

<sup>78</sup> Vgl. dazu den Wortlaut bei Hegel, dessen Prosa, dem Ideal der möglichst gedrungenen philosophischen Sprechweise folgend, noch nicht die Beweglichkeit späterer Zeiten hat und an dieser, wie so mancher anderen Stelle der Differenzschrift die Grenzen des Verständlichen streift: „in der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet“ (a. a. O. 28<sup>31-33</sup>).

<sup>79</sup> a. a. O. 28<sup>33-35</sup>.

<sup>80</sup> a. a. O. 5<sup>19</sup>.

<sup>81</sup> a. a. O. 5<sup>16</sup>.

<sup>82</sup> a. a. O. 5<sup>18</sup>.

<sup>83</sup> a. a. O. 5<sup>23-24</sup>.

<sup>84</sup> a. a. O. 28<sup>27</sup>.

<sup>85</sup> a. a. O. 5<sup>24-26</sup>.

<sup>86</sup> a. a. O. 5<sup>26-27</sup>.

ren“<sup>87</sup>. Falsch gelesen wird die Kantische Philosophie zu einer Trennungsphilosophie, die auch die höchsten Ideen usurpiert, sie zu einem vom Dasein noch Unterschiedenen macht und dadurch den sachgerechten Ausdruck des Ungetrennten, des Absoluten, wie es Spinoza durch die Substanz ausdrückt, verhindert. So plaziert Hegel gleich anfangs Spinoza und seine Ethik unübersehbar in Kontraposition zu einem Denken – auch seinem eigenen Frankfurter! – das in Entgegensetzungen steckenbleibt.

Folgt Hegel hier der Jacobischen Sicht Spinozas, derzufolge dieser der Denker des „immanenten Ensophs“ ist, so stellt Hegel sich in der nächsten Erwähnung Spinozas, die das Verhältnis Fichtes zu Spinoza betrifft, ganz auf die andere Seite des Jacobischen Spinozabildes, der gerade gegen die gesamte Tradition das Selbstbewußtseins Spinozas rühmt, mit der schon gehörten „Ruhe des Geistes“ und dem „Himmel im Verstande“<sup>88</sup>. Hegel will es auf die „Eigentümlichkeit der Form“<sup>89</sup> der Fichteschen Philosophie zurückführen, „daß“ – wie Hegel schreibt – „Fichte von Spinoza sagen konnte, Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Überzeugung gehabt haben“<sup>90</sup>. Tatsächlich hatte Fichte in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre „für Leser die schon ein philosophisches System haben“<sup>91</sup>, im Jahre 1797 veröffentlicht, geschrieben: „Nur von dem unveränderlich und ewig Wahren kann man überzeugt sein ... – Spinoza (aber) konnte nicht überzeugt sein; er konnte seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben, denn sie stand in dem direktesten Widerspruch mit seiner notwendigen Überzeugung im Leben, zu folge welcher er sich für frei und selbständig halten mußte.“<sup>92</sup> Fichte seinerseits steht hier ganz nah bei Jacobi, der gegen Spinoza gerade seine lebendige Überzeugung geltend machte, „daß ich tue was ich *denke*“ anstatt, wie es nach Spinozas System nötig wäre, „daß *ich nur denken sollte was ich tue*“<sup>93</sup>. Gegen den Totalitätsanspruch des Wissens ist von Jacobi die Überzeugung zum letzten Prüfstein der Wahrheit erhoben worden. Gerade hierin folgt ihm Fichte, für den im ausgehenden Jahrhundert die vollständige Philosophie, dokumentiert in der „Bestimmung des Menschen“, insofern sie praktisch wird, vom Wissen zum Glauben übergeht. Und insofern Spinoza von einer solchen Dualität nichts weiß – und nichts wissen wollen kann, urteilt Fichte sogar zu Recht, daß Spinoza von seiner Philosophie nicht die volle Überzeugung gehabt haben könne – einer solchen nämlich bedurfte es für Spinoza nicht.

Hegel aber rückt diese Äußerung Fichtes in die Nähe einer Kuriosität. Selbstverständlich, so gibt er zu verstehen, konnte Spinoza die innere Überzeugung von der Wahrheit seines Systems haben – entwickelte er doch mit nachdrücklicher Konsequenz die Einheit aller Dinge mit ihrem Grundprinzip, der Substanz. Und gerade dies beansprucht die Identitätsphilosophie wieder zu erreichen, auch wenn sie ihr Grundprinzip das Absolute und nicht Substanz nennt. Es ist die eigentümliche Form des Fichteschen Denkens, in dem Fichte sich selbst über das zu Erreichende mißverstand – Prinzip und Resultat seines Systems auseinanderfielen<sup>94</sup> – und ihn bei Spinoza vermissen ließ, was diesem in seiner Weise ohnehin zukam.

Auch die Differenzschrift läßt allerdings erkennen, daß Hegel sich in die inneren Verhältnisse der Ethik des Spinoza noch nicht ganz eingedacht hat, seine spinozistische Zeit sollte

<sup>87</sup> a. a. O. 5<sup>26</sup>.

<sup>88</sup> a. a. O. (Anm. 7) 69<sup>8–11</sup>.

<sup>89</sup> a. a. O. (Anm. 74) 11<sup>14</sup>.

<sup>90</sup> a. a. O. 11<sup>15–17</sup>.

<sup>91</sup> J. G. Fichte, 1797, in: Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. 1, 1844, 451–518.

<sup>92</sup> a. a. O. 513<sup>10–23</sup>.

<sup>93</sup> a. a. O. (Anm. 7) 70<sup>11–15</sup>.

<sup>94</sup> Das ist die grundsätzliche Kritik, die Hegel in der Differenzschrift an der Fichteschen Philosophie übt, vgl. a. a. O. (Anm. 74) 6<sup>27–29</sup>.

erst noch kommen.<sup>95</sup> Wo er aber den Zentralbegriff Spinozas aufnimmt, da erkennt er mit der ihm eigenen Selbständigkeit sofort etwas Neues, weder von Jacobi noch von Schelling Vorgedachtes. Hegel diskutiert die Frage, wie der Anfang eines Systems absoluter Identität auszu sehen habe. Wird dieser Anfang in der Form eines Satzes gemacht, wie etwa bei Fichte, der versucht, das Absolute in der Form von Grundsätzen auszusprechen, und ist dieser Satz der Satz der Identität ( $A=A$ ), dann abstrahiert er von der Verschiedenheit und hat in ihr sein Entgegengesetztes, durch das er bedingt ist. Nimmt er aber ausdrücklich die Verschiedenheit in sich auf, so hat er als Satz oder „nur für die Reflexion gesetztes“<sup>95a</sup> die Form der Antinomie ( $A=B$ ) und hebt sich, indem er das Entgegengesetzte gleichsetzt, „als ein Gesetztes für die bloße Reflexion“<sup>96</sup> selbst auf. Spekulativ aber kann „die Antinomie“, indem sie das Setzen und das Entgegensetzen zugleich setzt und damit „der sich selbst aufhebende Widerspruch“<sup>97</sup> ist, als „der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit“<sup>98</sup> aufgefaßt werden.

Das Absolute, weil es das Formelle um das Reelle ergänzt, kann als Satz nur in Form der Antinomie ausgedrückt werden. So muß die Substanz des Spinoza, als Ausdruck des Absoluten, „als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Sein zugleich“<sup>99</sup> – also als Antinomie – erklärt werden. Die Substanz als Begriff aufgestellt, hört „auf, ein Begriff zu sein, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind“<sup>100</sup>. Mit Hegel gelesen hat Spinozas Substanz die doppelte Gestalt, einfacher Ausdruck des Absoluten oder – als Begriff Entgegengesetzter – sich selbst aufhebende Antinomie zu sein. Wird nun der Beginn der Ethik Spinozas aus der Sicht der herrschenden Reflexionskultur verstanden, so kann kein „Anfang einer Philosophie ... ein schlechteres Aussehen haben“<sup>101</sup>. Würde aber das Unwesen einer sich absolut setzenden Reflexion spekulativ aufgehoben, so könnte die Substanz als Ausdruck des Absoluten erkannt werden. „Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.“<sup>102</sup> Fast prophetisch könnte man diesen, Hegel selbst noch unbewußten, Ausblick auf seine Phänomenologie<sup>103</sup> nennen, denn deren Prinzip in nuce hat er hier angegeben: Was als Einfaches angeschaut wird, ist zugleich, als Reflexion bestimmt, ein Negatives, sich aufhebender Widerspruch.

<sup>95</sup> Wie selbstverständlich er in Jena schon bald zu den „Spinozisten“ gerechnet wurde, zeigt seine Mit-hilfe an der Herausgabe der von H. E. G. Paulus veranstalteten ersten vollständigen Spinozaausgabe in zwei Bänden, erschienen in Jena 1802, vgl. dazu den Brief Hegels an Hufnagel vom 30.12.1801, in dem Hegel schreibt, er erwarte den ersten Band der Ausgabe zu Ostern, (Briefe a. a. O., Anm. 43, 65) sowie sein Selbstzeugnis in der „Geschichte der Philosophie“, er habe die französischen Übersetzungen durchgesehen (SW 15, 371<sup>5-7</sup>, Jubiläumsausgabe Bd. 19, 371). Vgl. dazu neuestens: G. W. F. Hegel, Beitrag zur Spinoza-Edition von H. E. G. Paulus, GWS, hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, (Hamburg 1998) 513–516 und 720<sup>14</sup>–729<sup>15</sup>.

<sup>95a</sup> a. a. O. (Anm. 74) 24<sup>7</sup>.

<sup>96</sup> a. a. O. 24<sup>17</sup>.

<sup>97</sup> a. a. O. 26<sup>16</sup>.

<sup>98</sup> a. a. O. 26<sup>16-17</sup>.

<sup>99</sup> a. a. O. 24<sup>18-19</sup>.

<sup>100</sup> a. a. O. 24<sup>19-20</sup>.

<sup>101</sup> a. a. O. 24<sup>20-21</sup>.

<sup>102</sup> a. a. O. 24<sup>24-27</sup>.

<sup>103</sup> Gewiß aber ist es kein Zufall, daß Hegel gerade dieser Einsicht der Differenzschrift in der Vorrede seiner „Phänomenologie des Geistes“ gedenkt, indem er schreibt: „Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Prinzip ist. – Es ist deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird“ (GW 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980, 21<sup>18-21</sup>).

Ein letzter Blick in die Differenzschrift gilt der durch die Rezeption der Identitätsphilosophie notwendig gewordenen Entfernung Hegels von Jacobi. Identitätsphilosophie entsteht, indem das nur in Beziehung auf das Ich gedachte Absolute, dem noch das absolute Objekt (Nicht-Ich) entgegengesetzt bleibt, samt seinem Gegensatz in das höhere, weder subjektive noch objektive, das absolut Absolute aufgehoben wird. Dieses Prinzip der Identitätsphilosophie ist der Jacobischen Glaubensphilosophie, der Philosophie des Sprungs vom Wissen in den Glauben, von vornherein feindlich. Indem, in welcher Art immer, „Schranken ... der Vernunft“<sup>104</sup> anerkannt werden, „erkennt“ – so schreibt Hegel – „die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, das heißt nicht durch einen Salto mortale aufzuheben, oder von dem subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahieren.“<sup>105</sup> Den Namen Jacobi erwähnt Hegel gar nicht erst, der Salto mortale ist zum Markenzeichen seiner Philosophie aufgestiegen.<sup>106</sup> Gerade ohne diesen Sprung kommt die wahre Philosophie aus. Damit, so ist es dem Publikum offenbar, trennt Hegel sich programmatisch von Jacobi. Die Philosophie der absoluten Identität behandelt das Verhältnis von Philosophie und Religion wiederum als ein philosophisches Internum und überführt das Ganze von Wissen und Glauben in eine wissende Immanenz – Jacobi gewiß ein Greuel.<sup>107</sup>

*IV Jacobi und der Spinozismus der Epoche:  
ein Rückblick aus der Sicht des Münchener Schelling*

Einen Blick zurück auf die eigentümliche Leistung Jacobi für das Philosophieren des deutschen Idealismus gestattet Schelling in seinen Münchener Vorlesungen. Ihm ist Jacobi „vielleicht ... die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie“<sup>108</sup>. Lehrreich nicht aufgrund ihrer philosophischen Leistungen, sondern aufgrund ihrer, gegen alle Anfeindungen immer wieder und immer neu zur Geltung gebrachten philosophischen Intuition. So sagt Schelling von Jacobi: „Es ist schön, wie Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist.“<sup>109</sup> Jacobi's Schicksal war, daß er auf allen Wegen seines Denkens, dieses Verlangens nicht stillen konnte, ja er „behauptete, es sei unmöglich, daß je ein anderer“<sup>110</sup> zu diesem Ziel gelangen könne.

<sup>104</sup> a. a. O. 76<sup>23</sup>.

<sup>105</sup> a. a. O. 76<sup>24–26</sup>.

<sup>106</sup> Nicht ohne Eitelkeit, aber doch mit vollem Recht stellt Jacobi schon 1802 diesen Sachverhalt fest. Man hatte sich nicht nur seine Gedanken, sondern auch seine „Worte, Wendungen und Gleichnisse ... unverfügbare eingepreßt“. (F. H. Jacobi. An Friedrich Köppen. Erster Brief, vom 10. August 1802, in: F. Köppen, Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts (Hamburg 1803) 209–241, hier 216<sup>5–7</sup>).

<sup>107</sup> Als bald nach der Veröffentlichung der Differenzschrift entbrannte der Streit mit Jacobi in voller Schärfe. Im neugegründeten „Kritischen Journal“ übernahm es Hegel, Jacobi in aller Weise mit kritischer Bissigkeit niederzumachen. Jacobi, der spöttische, ja vernichtende Äußerungen zu seinen philosophischen Bemühungen nicht das erste Mal erlebte, bemerkte dazu im Brief an Reinhold vom 10. 8. 1802: „Die ganze Sippschaft ist rein toll, man muß sie untereinander sich die Häuse brechen und toben lassen, bis sie umfallen“ (Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hrsg. von G. Nicolin [Hamburg 1970] 48).

<sup>108</sup> F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, 1827, SW 10, 1–200, hier 168<sup>16–17</sup>.

<sup>109</sup> a. a. O. 167<sup>1–5</sup>.

<sup>110</sup> a. a. O. 182<sup>13</sup>.

Schelling kommt zu dem Resultat, daß Jacobi „auf der Grenze zweier Zeiten“<sup>111</sup> steht. Wir müssen „ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen unfreiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen konnte, auch nicht voraussagen wollte, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte“<sup>112</sup>. Schelling selbst, so steht es zwischen den Zeilen geschrieben, ist der, der das von Jacobi für unmöglich Gehaltene tut und mit Mitteln der Philosophie den Überschnitt in eine positive Philosophie, in der die Offenbarung als höchste Form der Erfahrung anerkannt wird, vollzieht.

Und noch ein letzter Blick zurück auf die große Gestalt im Hintergrund dieses Diskurses auf Spinoza, wiederum in der Sicht des Münchener Schelling. „Stets“, so schreibt er, „wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn *Muster* bleiben. Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, – dies wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat.“<sup>113</sup>

Das Höchste wäre ein System der Freiheit in gleicher Einfachheit wie die Ethik Spinozas. Damit bekräftigt Schelling nicht nur die Maßstäblichkeit Spinozas für das Philosophieren der Idealisten, er macht zugleich die Grenze des idealistischen Blicks auf Spinoza deutlich. Stets war ihm Spinozas System ein System der Notwendigkeit. Es auch als System der Freiheit, ja der höchsten Freiheit zu entdecken, dafür bedarf es einer erneuten Unbefangenheit gegenüber der Frage, was Freiheit eigentlich sei. Wer aufhört, sie zu verwechseln mit der dürftigen, wenn auch zu ihrer Zeit höchst nötigen Freiheit von ..., der Freiheit fortzugehen; wer sie auch nicht mit der anders dürftigen Freiheit der Autonomie einer Vernunft gleichsetzt, deren Selbstbestimmung ein Mensch unterworfen ist, der von dieser Vernunft her gesehen das Pech hat, nicht nur Vernunft zu sein; wer vielmehr auf die Erfüllung der Freiheit des ganzen Menschen herauschaut, der kann gerade in Spinozas Ethik einen verwunderlichen Fund machen, der an das Geheimnis der Freiheit rührt. Denn Spinoza verfehlt nicht, seinem Text ein Sätzlein einzuweben, in dem die Freiheit, ja die *summa libertas* das stillschweigende Subjekt ist. Der Wahrheit nach nämlich ist „*Dei servitus ... ipsa felicitas et summa libertas*“<sup>114</sup>, frei ins Deutsche übersetzt: Knecht Gottes sein ist selbst das Glück und die höchste Freiheit.

Es mag auch an dieser vom Idealismus noch unentdeckten Freiheitsseite des Spinozismus<sup>115</sup> liegen, insbesondere aber daran, daß in ihm die höchste Selbständigkeit des Menschen und die Unabhängigkeit des Absoluten aus ein und derselben Wurzel gedacht sind, daß Spinozas System nicht nur, wie Schelling schreibt, „nie zu einer wahren Vergangenheit“<sup>116</sup> geworden ist, sondern zu einer solchen auch nie werden kann.

<sup>111</sup> a. a. O. 182<sup>4</sup>.

<sup>112</sup> a. a. O. 182<sup>14-20</sup>.

<sup>113</sup> a. a. O. 35<sup>32-36</sup>.

<sup>114</sup> a. a. O. (Anm. 15) 252<sup>29</sup>.

<sup>115</sup> Vgl. zu dieser Freiheitsseite der Ethik Spinozas vom Verf., Zum Begriff der Freiheit in Spinozas „Ethik“, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, in: H. Delf, J. H. Schoeps, M. Walther (Hg.), Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte (Berlin 1994) 244–262.

<sup>116</sup> a. a. O. 36<sup>5</sup>.