

Viola Hildebrand-Schat	
Karl Eibl: Das monumentale Ich – Weg zu Goethes „Faust“	276
Heinrich Pacher	
Renate Homann: <i>Theorie der Lyrik</i>	280
Michael Wetzel	
Kleists Entsetzen über Ersetzbarkeit. Zu Justus Fetschers: Verzeichnungen. Kleists „Amphitryon“ und seine Umschrift bei Goethe und Hofmannsthal.	284
Michael Wetzel	
Die Aktualität der Romantik. Sammelrezension von: Gerhard Neumann/Günter Oesterle (Hrsg.): Bild und Schrift in der Romantik; Bettine Gruber/Gerhard Plumpe (Hrsg.). Romantik und Ästhetizismus. Festschrift für Paul Gerhard Klussmann; Rakefet Sela-Sheffy: Literarische Dynamik und Kulturbildung.	286
<i>Ideenzirkulation</i>	
Stéphane Michaud: Inhaltsverzeichnis von „Romantisme“ No. 107-110	291
Anschriften der Mitarbeiter	297
<i>In eigener Sache</i>	299

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

11. Jahrgang 2001

Herausgegeben von

Ernst Behler † (Seattle) · Manfred Frank (Tübingen)
Jochen Hörisch (Mannheim) · Günter Oesterle (Gießen)

Sonderdruck

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Inhaltsverzeichnis

<i>Editorial</i> Günter Oesterle	9
<i>Abhandlungen</i>	
Roland Borgards/Harald Neumeyer: Der Mensch in der Nacht – die Nacht im Menschen. Aufgeklärte Wissenschaften und romantische Literatur	13
Maximilian Bergengruen: „Anliegen unserer Leiber“ Friedrich Heinrich Jacobi und der performative Widerspruch	41
Michel Chaouli: Friedrich Schlegels Labor der Poesie	59
Bärbel Frischmann: Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma	71
Hans-Georg von Arburg: Gotthilf Heinrich Schuberts Die Kirche und die Götter (1804) – ein frühromantischer Roman in literatur- und medizinhistorischer Sicht	93
Stefan Hoffmann: Brentano mit McLuhan. Über die romantische Aufhebung unreiner Medien. Eschatologische Strukturen in der Medientheorie	123
Werner Wilhelm Schnabel: Erzählerische Willkür oder säkularisiertes Strukturmodell? Jean Pauls „Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal“ und die biographische Form	139
Wolf Gerhard Schmidt: Der ungenannte Quellentext. Zur Wirkung von Fouqué's <i>Held des Nordens</i> auf Wagners <i>Ring-Tetralogie</i>	159
Ernst Behler (†): Die frühromantische Sprachtheorie und ihre Auswirkung auf Nietzsche und Foucault	193
<i>Tagungsbericht</i>	
Christiane Frey. „...das ersehnte Land“ – E.T.A. Hoffmann und Italien. Ein Tagungsbericht	215

Maximilian Bergengruen (Basel)

„Anliegen unserer Leiber“ Friedrich Heinrich Jacobi und der performative Widerspruch

I. Münchhausen

Friedrich Heinrich Jacobis Philosophie ist überwiegend eine Philosophie des Dialogs: ein Gespräch mit Lessing, ein Briefwechsel mit Mendelssohn, ein fiktiver Gesprächspartner im *David Hume*, der Brief an Fichte und schließlich die Auseinandersetzung mit Schelling. Gleichzeitig legt Jacobi seine Texte so an, dass die vorgetragenen Theorien mit bestehenden (Spinozismus, Humes Empirismus, Kants Idealismus etc.) konfrontiert werden, so daß der Dialog in sich noch einmal potenziert wird.

Ich gehe davon aus, daß Jacobis Inszenierung des Dialogs als Form der Philosophie kein Zufall ist, sondern ein performativer Hinweis auf seine Methode, ohne die seine Philosophie nicht verstanden werden und nicht bestehen kann. Diesen Interpretations-Ansatz haben bis jetzt Hammacher und Horstmann erprobt. Ich möchte allerdings nicht Hammacher folgen, der behauptet, daß Jacobi aus seiner Dialogik eine Dialektik aufbaut.¹ Die Position des Opponenten wird bei Jacobi nicht aufgenommen und mit der des Proponenten vereinigt, sondern vielmehr durch Aufzeigen ihrer Widersprüche eliminiert. Horstmanns Theorie, daß Jacobis Philosophie ihre Plausibilität aus der Unplausibilität der gegnerischen ziehe², trifft den Nerv der Ar-

¹ Vgl. Klaus Hammacher: Dialektik und Dialog vornehmlich bei Jacobi und Fichte. In: Fichte-Studien 14 (1998), S. 171-194. Er baut dabei auf seinen grundlegenden Studien zu Jacobi auf (ders.: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis [Kritik und Leben II]. München 1969; ders.: Jacobi und das Problem der Dialektik. In: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, hg. von dems. Frankfurt a.M. 1971, S. 119-156). Ihm folgt Kurt Christ: Das Ende des Gottesbeweises und die Genese und der Verlauf des Spinozastreits zwischen Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) und Moses Mendelssohn (1729-1786). Aachen 1986, S. 148ff.

² Vgl. Rolf-Peter Horstmann: Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. Weinheim 21995, S. 63f.

gumentation schon eher. Allerdings erklärt Horstmann nicht, *was* die Theorien der Gegner unplausibel macht.

Die Klärung dieses *was* soll in dem vorliegenden Aufsatz geleistet werden. Meine These ist, daß Jacobi vor einem ganz ähnlichen Problem wie Hans-Otto Apel in seiner Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus Poppers und Alberts steht: der Letztbegründung der Moral in dem Wissen, daß dies auf rein deduktivem Wege unmöglich ist. Wie Apel entscheidet sich auch Jacobi für die Methode der Darstellung der Alternativlosigkeit der eigenen Position durch Aufweis des performativen Widerspruch der Opponenten.³ Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Philosophen ist allerdings, daß Jacobi 1.) diese Methode nicht oder nur ansatzweise explizit macht und 2.) den Hinweis auf die Voraussetzungen für den Eintritt in eine Kommunikationssituation nicht als Argument gegen den Glauben ausspielt, sondern zeigen will, daß der Glaube gerade den Ausdruck für die Voraussetzungen darstellt, die man beim argumentativen Sprechen implizit akzeptiert haben muß.

Genau wie Apel, nur *avant la lettre*, setzt Jacobi beim sogenannten Münchhausen-Trilemma an. Das Münchhausen-Trilemma wurde im 20. Jahrhundert von dem Popper-Schüler Hans Albert entwickelt und besagt, daß jeder Versuch einer philosophischen Letztbegründung im Sinne des Leibnizschen *principium rationis sufficientis* zu drei inakzeptablen Alternativen führt: 1.) dem infiniten Regress, 2.) dem logischen Zirkel oder 3.) dem Abbruch des Verfahrens durch Verweis auf ein Dogma oder Evidenz.⁴

Jacobi kennt diese Alternativen bereits. Das Problem des unendlichen Regreß⁵ wird in den *Spinoza-Briefen* so thematisiert:

Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren [FN: „Denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen“]; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Principium **Offenbarung** ist (*Spinoza*², SW I.1, 124).⁶

³ Vgl. hierzu: Karl Otto Apel: Transformation der Philosophie. Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a.M. 1973; ders.: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Sprache und Erkenntnis (FS für G. Frey), hg. von B. Kanitscheider. Innsbruck 1976, S. 55-82, und Jürgen Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1991, S. 104ff. Zur Rezeption der Transzendentalpragmatik in der (post)analytischen Philosophie, vgl. z.B. Hilary Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, übers. von J. Schulte. Frankfurt 1995, S. 193ff.

⁴ Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1991 (erste Auflage: 1968), S. 15f.

⁵ Vgl. Christ: Das Ende (Anm. 1), S. 150f.

⁶ Ich zitiere unter der Sigle SW nach der Ausgabe Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, hg. von K. Hammacher und W. Jaeschke. Hamburg 1998ff. und folge dabei der

In einer zweiten Fußnote am Ende der Passage (*passim*) verweist Jacobi zur näheren Erläuterung auf eine Äußerung etwas weiter oben, die so lautet:

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen: *Totum parte prius esse necesse est*. – Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt (*Spinoza*², SW I.1, 115).

Hier ist das zweite Element des Münchhausen-Trilemmas, der Zirkel: Das Gesuchte (die Gewissheit) wird nur durch Inanspruchnahme eben dieser Gewissheit gefunden. Was bleibt? Offenbarung und Glaube oder das dritte Element des Trilemmas: Evidenz durch Dogmatisierung. So würde zumindest der kritische Rationalist argumentieren.

Doch ganz so einfach ist es nicht.⁷ Jacobis Begriff des Glaubens besitzt eine im Sinne Apels pragmatische Ebene, die dem Dogmatisierungsvorwurf entgeht, weil sie Philosophie nicht nur als ein Problem logischer Propositionsvoraussetzungen begreift, sondern als Handlung innerhalb einer unumgeharen Situation der „Gesellschaft“ der Sprechenden. Das Herausstreichen des pragmatisch-performativen Elements ist dabei nicht eine versteckte Letztbegründung, sondern eine Einsicht in die Bedingung der Möglichkeit argumentativen Sprechens. Diese Einsicht geht allerdings mit der Forderung einher, die Regeln, die man mit Eintritt in die Diskussion implizit anerkannt hat, nun auch explizit zu bekräftigen. Für diese Bekräftigung bedarf es – quasi als *περιαιγωγή* – des Aufweises des Proponenten, daß die Propositionen des Opponenten und die impliziten Voraussetzungen der Möglichkeit der Veröffentlichung dieser Propositionen in einem Widerspruch stehen. Das ist meines Erachtens der Grund, warum Jacobi Philosophie als Dialog inszeniert und in dieser Inszenierung die Dialogsituation thematisiert.

zweiten Auflage des Spinoza. Die Sigle GW bezeichnet die Ausgabe Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, hg. von F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1976 (=ND der Ausgabe Leipzig 1815).

⁷ Auch Manfred Frank: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt 1997, S. 931, argumentiert, daß Jacobi nicht „aus dem Diskurs der rationalen Argumentation“ ausbricht, sondern auf eine bereits beanspruchte „Gewißheit“ zurückgreift.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß Jacobi die zwei Kernthesen seiner Moralphilosophie, die Freiheit des Individuums und die unmittelbare Gewißheit einer (fremdpsychischen) Außenwelt, mit dieser Methode entwickelt.

II. Anliegen unserer Leiber: Die Freiheit des Individuums

Jacobi inszeniert im *Spinoza* ein Gespräch zwischen sich und Lessing, wie es angeblich stattgefunden haben soll – über den Fatalismus und die Freiheit des menschlichen Individuums. „Leßing“ polemisiert:

Ich merke, Sie hätten gern ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. [...] Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt (*Spinoza*², SW I.1, 21f.).

Tatsächlich hat „Leßing“ Recht. „Jacobi“ (den ich im folgenden mit Jacobi gleichsetze) hätte den Willen gerne frei. Und weil er das nicht beweisen kann, setzt er statt dessen an, über den performativen Widerspruch die Theorien des Opponenten zu eliminieren, so daß seine eigene Position – undeduziert aber nicht zu widerlegen – übrig bleibt. Jacobi erläutert sein Verfahren:

Die ganze Sache besteht darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe (*Spinoza*², SW I.1, 20).

Eine Metakritik also: Der Fatalismus wird auf sich selbst angewandt und darauf geprüft, ob er sich als widerspruchlos herausstellt. Das Kernargument findet sich in der Reflexion auf die Gesprächssituation: Nach „Leßing“ ist

die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, [...] nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen (*Spinoza*², SW I.1, 21).

Und an diesem Punkt hält der Fatalismus dem Fatalismus nicht stand. „Leßing“ als sein Vertreter begeht einen performativen Widerspruch, da die von ihm gemachten Aussagen mit dem propositionalen Gehalt der mit dem Eintritt in die „Gesellschaft“ der sprechenden Individuen akzeptierten Voraussetzungen nicht übereinstimmen. Sich als Teilnehmer einer realen oder idealen Kommunikationsgemeinschaft zu

bewegen, heißt, immer schon anerkannt haben zu müssen, daß eine Sprechhandlung (wie jede andere Handlung auch) nicht – wie es Jacobi später einmal formulieren wird – „ohne den Einfluß des freyen Vermögens, ohne Zuthun des Geistes geschehen kann“ (*Brief an Fichte*, Bl. II, in: Fichte, GA III.3, 260).⁸

Jacobi fährt fort:

Wer nun dieses [den Fatalismus] annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden (*Spinoza*², SW I.1, 21).

„Dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen“ – eine doppeldeutige Formulierung. Denn die *Meinung* alleine, d.h. die reine Aussage, daß es keine Freiheit gibt, kann Jacobi tatsächlich nicht widerlegen. Nur der Verweis auf die mit der Äußerung im Sprachspiel übernommenen Voraussetzungen kann den internen Widerspruch zwischen präpositionaler und performativer Ebene deutlich machen. Die Formel bedeutet aber auch, daß der, der weiterhin die Theorie des Fatalismus vertritt (obwohl er um den Widerspruch weiß), zumindest vordergründig aus der Kommunikationsgemeinschaft ausscheidet und auch deswegen nicht zu widerlegen ist.

Diese Gedankenfigur wird im Brief gegen Fichte reaktualisiert – und durch ein Zusatzargument gestützt. Jacobi versucht dort nachzuweisen, daß Fichtes Philosophie ein „umgekehrte[r] Spinozismus“ (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 227), sein Idealismus dementsprechend ein pervertierter Materialismus sei.

Um dies zu untermauern, führt Jacobi ein Argument an, das meiner Ansicht nach in der Forschung noch nicht beleuchtet wurde: die Apostrophierung der Fichteschen Philosophie als Mechanik des Geistes. Eine Formulierung seines Gegners⁹ aufnehmend, schreibt Jacobi über Fichte und Kant: „Sie haben die höhere Mechanik des menschlichen Geistes entdeckt“ (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 239).

Insbesondere die Philosophie Fichtes zeichnet sich nach Jacobi dadurch aus, den totalen Mechanismus (für Jacobi synonym mit Materialismus) auf das Gebiet des Geistes übertragen zu haben. Die Folge ist die gleiche wie für den originalen Materialismus (auf dem Gebiet

⁸ Ich zitiere unter der Sigle GA nach der Ausgabe Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der bayrischen Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart Bad-Cannstadt 1962ff. Zum Zusammenhang von Handlung und Freiheit, vgl. Hammacher: Jacobi und das Problem (Anm. 1), S. 126.

⁹ Fichte, GA I.2, 353, schreibt, daß auf das „wunderbare[] Vermögen der productiven Einbildungskraft“ sich „gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes [...] gründen dürfte“ (Hervorh. von mir).

des Körpers und der Gegenstände): Es ist keine Freiheit des Individuums möglich.

An diesem Punkt setzt Jacobi mit dem schon bekannten Argument aus dem *Spinoza* ein: Diejenigen Philosophen, die die Freiheit leugnen, sind auf dem Wege rein-propositionaler Auseinandersetzung nicht zu widerlegen. Mit ihnen hört jedes Gespräch auf:

Hat er dies Geständniß [dass er keine Freiheit des Individuums annehmen kann] abgelegt, so müssen wir ihn losgeben; die Philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben: denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 261).

Ebenfalls wie in der Inszenierung des Gesprächs mit „Leßing“ greift Jacobi auf die aktuelle Diskussionssituation zurück, um Fichte zu kontern:

Wer [...] sich nicht scheuet zu behaupten: [...] Aristoteles, Leibnitz, Plato, Kant und Fichte [...] hätten ihre Werke und Taten im Grunde nur blindlings und gezwungen [...] dem Naturmechanismus zur Folge hervorgebracht; [...] mit dem ist weiter nicht zu streiten (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 260).

Der unumgängliche Eintritt Fichtes in die Kommunikationsgemeinschaft hat ihn Voraussetzungen akzeptieren lassen, in diesem Falle: die Freiheit des Sprechers, die mit der vertretenen Position, die (nach Jacobi) genau dies negiert, in einem Widerspruch stehen. Mit diesem Verstoß gegen die auch von ihm implizit akzeptierten Regeln hat Fichte das philosophische Gespräch abgebrochen: „mit dem ist weiter nicht zu streiten“.

Und doch kommt etwas Neues hinzu: In dem Moment, in dem man die Grenzen des „streng Philosophischen“ – also die rein propositionale Ebene – übersteigt und die pragmatischen Bedingungen des philosophischen Gesprächs mitberücksichtigt, ist eine Einigung wieder möglich. Jacobi weist nämlich jetzt darauf hin, daß man die Kommunikationsgemeinschaft (die „Gesellschaft“, in die man hineingeboren wird) nicht verlassen kann. Fichte kann „nur mit den Lippen“ leugnen: „Innerlich im Herzen und im Geiste“, so läßt Jacobi Fichte wissen, meint dieser mit seinen „verkehrten Redensarten und wunderlichen Einbildungen doch das Wahre“ (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 252). Das ist nach Jacobi nämlich gar nicht zu umgehen.¹⁰

¹⁰ Ähnlich argumentiert auch Jacobi in *Von den göttlichen Dingen* (GW III, 369f.) gegen Kant, den er in den handelnden Menschen und den nur mit Wissen aus Bewei-

Dieses Argument übernimmt Jacobi von seinem Schüler Johann Neeb (oder er entdeckt sein eigenes bei ihm). Neeb schreibt bereits 1797, daß der „dogmatische Idealist von seinem Glauben“ nicht lassen kann, „wenn er schon sich schämt, ihn mit dem Munde zu bekennen“.¹¹

Der Abbruch der Diskussion, die Verletzung implizit akzeptierter Regeln, entläßt den Menschen nicht aus der Kommunikationsgemeinschaft – lediglich der Korrektur-Aufwand für den Moralphilosophen à la Jacobi erhöht sich.

Damit hat Jacobi das Selbstgefühl oder „sentiment de l'être“ (*Spinoza*², SW I.1, 105) bzw. „Fundamentgefühl“ der (freien) Individualität¹² als alternativlos bzw. immer schon akzeptierte Bedingung des Philosophierens eingeführt – und zugleich die Widersprüche der Philosophie Fichtes aufgezeigt. Bemerkenswert an der Fichte-Kritik im *Brief* ist jedoch, daß Jacobi seine Vorwürfe aus dem *Spinoza* (und dem *Hume*) beinahe unverändert überträgt, obwohl Fichte, wie ich zeigen werde, diese Argumente bereits auf sich bezogen und auf sie geantwortet hat. Das dürfte Jacobi nicht entgangen sein. Vielmehr müssen ihm die Antworten Fichtes als so unzureichend erschienen sein, daß ihm eine bloße Wiederholung bzw. Adaption seiner Argumente die richtige Antwort auf die Antwort Fichtes zu sein scheint.

Dementsprechend sollen im folgenden Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi und Jacobis weitere Elemente seines Un-System im Hinblick auf diese Auseinandersetzung betrachtet werden.

III. Zusammengelesen: Fichtes vorausseilende Antwort auf Jacobi

Einer der häufigsten Vorwürfe, die gegen Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gerichtet werden, ist der, daß die Urteils- bzw. Kategorientafel nicht vollständig sei und/oder keiner systematischen Ordnung unterliege. Kant habe, so lautet der Vorwurf weiter, bei der Deduktion der Objektivität die entscheidende Frage nach der Binnenstruktur des Ichs vernachlässigt – und damit sein ganzes philosophisches Unternehmen gefährdet.¹³

sen ausgestatteten Philosophen aufteilt. Vgl. Wilhelm Weischedel: *Jacobi und Schelling. Eine Kontroverse*. Darmstadt 1969, S. 15ff.

¹¹ Johann Neeb: *Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens*. Brüssel 1969 (=ND der Ausgabe Frankfurt a.M. 1797), S. 147.

¹² Friedrich Heinrich Jacobi: *Brief an Jean Paul*, 16.3.1800. In: ders.: *Aus F.H. Jacobis Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz*, hg. von R. Zöpfl. Leipzig 1869, S. 238f.

¹³ Zur Geschichte dieses Vorwurfs, vgl. Reinhard Brandt, *Die Urteilstafel* (Kant-Forschungen IV), Hamburg 1991, S. 1ff. Vgl. auch hierzu Manfred Frank: *Fragmente*

Diesen Vorwurf teilt auch Fichte. In seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* erhebt er den Anspruch, das „System der nothwendigen Handelns Weisen“ aus den „GrundGesetzen der Intelligenz“ abzuleiten, statt, wie Kant, diese Gesetze – gemeint sind die „Kategorieen“ – „irgend woher“ zusammenzulesen (Fichte, *Versuch*, GA I.4, 201). Der Kantische Idealismus kann dem Dogmatismus nichts entgegensetzen außer der „Versicherung, dass er recht habe“ (Fichte, *Versuch*, GA I.4, 202).

Will man mehr als nur versichern, bedarf es einer tieferen Fundierung – und die findet Fichte in der präreflexiven und vorbegrifflichen Gewißheit des Ichs in der intellektuellen Anschauung:¹⁴

Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Acts, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn; dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue (Fichte, *Zweite Einleitung*, GA I.4, 216f.).

Der Bezug auf eine Handlung, die vom Sprecher lediglich aufgerufen („angemuthet“) und vom Hörer „gefunden“ (Fichte, *Versuch*, GA I.4, 204), also nicht philosophisch rekonstruiert werden kann, erlaubt es Fichte, mit der intellektuellen Anschauung an einem Punkt anzusetzen, der außerhalb des propositionalen Geflechts des Wissens liegt. Fichte weiß – und nicht erst seit der *Bestimmung des Menschen* –, daß „kein Wissen [...] sich selbst begründen und beweisen“ kann, weil: „Jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende“ (Fichte, *Bestimmung*, GA II.6, 257).

Die intellektuelle Anschauung als Fundament allen Wissens ist dementsprechend ein Grund, nicht ein Grundsatz, eine Tathandlung, die allem Philosophieren präzedent ist. In ihr liegt, so entwickelt Fichte sein System in der *Sittenlehre* weiter, nicht nur das epistemische, sondern auch – dieses bedingend – das moralische Fundament des Menschen. Kurz gesagt: In der präreflexiven Handlung der „in-

einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre. In: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, hg. von dems. Frankfurt a.M. 1991, S. 413-599, S. 433.

¹⁴ Vgl. hierzu: ebd., S. 447f. Zur Letztbegründungsproblematik bei Fichte mit Hinblick auf die Debatte des 20. Jahrhunderts, vgl. Michael Gerten: Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung. In: *Fichte-Studien* 13 (1997), S. 173-189. Gerten berücksichtigt allerdings nicht, daß Fichte seine Begründungsproblematik in Auseinandersetzung mit Jacobi entwickelt und daß Jacobis (bleibende) Kritik an dieser Entwicklung aufschlußreich für die Einschätzung Fichtes und die Debatte im 20. Jahrhundert ist.

tellektuelle[n] Anschauung“ liegt zugleich die „nothwendige Weise, unsre Freiheit zu denken“ (Fichte, *Sittenlehre*, GA I.5, 60f.).¹⁵

Die hier nur sehr skizzenhaft vorgetragene philosophische Position Fichtes in den mittleren und späten 90er Jahren verdankt sich (mitsamt ihren Verschiebungen)¹⁶ einer stetigen Auseinandersetzung mit Jacobi. Fichtes Satz, daß „jedes Wissen [...] ein noch Höheres voraus[setzt]“, ist eine fast wörtliche Paraphrase aus den *Spinoza-Briefen*, in denen es (wie bekannt) heißt: „Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus“ (*Spinoza*², SW I.1, 124).

Doch nicht erst um 1800, bereits mit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* versucht Fichte, seine und Jacobis Philosophie zur Deckung zu bringen, wenn er das präreflexiv bewußte Ich bzw. die intellektuelle Anschauung für den Ausstieg aus dem unendlichen Regreß, den die Begründung propositionalen Wissens erzeugt, benutzt. Gegen die (möglichen) realistischen Einwände verteidigt Fichte sein System des transzendentalen Idealismus so:

Es wird demnach hier gelehrt, dass alle Realität – es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll – bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unsers Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine Täuschung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseyns, unsers Lebens, unsers Seyns für uns, d.h. unsers Seyns, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit, und die einzige mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt (Fichte, *Grundlage*, GA I.2, 368f.).

„Einer der größten Denker unsers Zeitalters“ – damit ist meiner Ansicht nach nicht, wie die Herausgeber der *Gesamtausgabe* annehmen, Maimon, sondern Jacobi gemeint. Dieser hatte nämlich das Argument

¹⁵ Vgl. ebd., S. 186f.

¹⁶ Zur Aufwertung der praktischen Philosophie gegenüber der Spekulation von der Wissenschaftslehre bis zur Bestimmung des Menschen, vgl. Wolfgang Jahnke: Das empirische Bild des Ich. Zu Fichtes Bestimmung des Menschen. In: *Philosophische Perspektiven* 1 (1969), S. 229-246 und Edith Düsing: Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der *WL nova methodo* und in der Bestimmung des Menschen. In: *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, hg. von A. Mues. Hamburg 1989, S. 174-198.

der „Täuschung durch die Einbildungskraft“ verwandt, wenn er im *David Hume*, auf den Fichte sich hier bezieht, den Idealismus – implizit, dafür aber im doppelten Sinne des Wortes – als eine Theorie des Wahnsinns und Traums beschreibt.¹⁷ Wer akzeptiere, daß die „Realität [...] bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird“, akzeptiere auch, daß sich die „Vernunft [...] in den Wahn“ oder den Traum statt in die „Wahrheit schickt“ (*David Hume*, GW II, 228).

Die Polemik geht jedoch noch weiter. Eine Theorie, die die Täuschungen des Wahnsinn oder Traums permanent setzt (also auch für sich in Anspruch nimmt), ist nicht nur wahnsinnig, sondern in ihrem Wahnsinn auch noch performativ selbstwidersprüchlich. Denn:

Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, **und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn gebe** (*David Hume*, GW II, 233).

Der Akt des Philosophierens – z.B. eine Theorie zu entwickeln, in der die Gaukeleien der Einbildungskraft die unmittelbare Wahrnehmung des Wirklichen ersetzen – setzt bereits einen unmittelbaren Wirklichkeitsbezug (bei Jacobi garantiert durch die „sinnliche Erkenntnis“; *David Hume*, GW II, 227) voraus, der mit der vorgetragenen Theorie im Widerspruch steht.

Fichte liest dies jedoch nicht als Einwand gegen den Idealismus (zumindest nicht gegen seinen). Vielmehr geht er davon aus, daß Jacobi „das gleiche lehrt“ – und zwar im Hinblick auf die Frage der präreflexiven Gewißheit. Dementsprechend macht sich Fichte das Argument, ganz so, als sei es nicht gegen den Idealismus gerichtet, zu eigen: „Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen“. Fichte gibt damit zu verstehen, daß er Jacobis Methode übernommen hat und sogar konsequenter als er selbst anwendet.

Wie Jacobi geht er davon aus, daß die Selbstgewißheit oder die Unzweifelbarkeit des eigenen „Seyn[s]“ zu den Bedingungen gehört, die man implizit mit Beginn des Philosophierens akzeptiert hat. Jacobis Wahnsinns- oder Traumvorwurf an die Leistungen der Einbildungskraft – die „Einbildungen“ im Gegensatz zu den unmittelbaren „Empfindungen“ (*David Hume*, GW II, 227) – ist deswegen nicht zu halten, weil das Formulieren einer Theorie der Täuschung der Einbildungskraft die Unzweifelbarkeit des eigenen Seins, die nach Fichte gerade durch die Einbildungskraft garantiert wird, voraussetzt. Man muß nicht nur, wie Jacobi, von einer Unmittelbarkeit in der Wahr-

¹⁷ Zum Jacobi-Rekurs und zur Kant-Kritik des frühen Fichte allgemein, vgl. Horstmann: Grenzen (Anm. 2), S. 83ff.

nehmung, sondern, wie Fichte (so Fichte), von einer Unmittelbarkeit in der Einbildungskraft ausgehen, wenn man sich nicht in einen Widerspruch verwickeln will. Andernfalls wird der Realismus eines Jacobi zum „Skeptizismus“.

Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi läßt sich damit so zusammenfassen: Beide stimmen (laut Fichte) darüber ein, daß es eine implizite Bedingung des Philosophierens gibt, die man immer schon anerkannt haben muß. Diese liegt außerhalb des propositionalen Geflechts des Wissens, sie läßt sich nur aufrufen, nicht aber deduzieren. Fichte gibt dabei zu verstehen, daß die durch die intellektuelle Anschauung garantierte Selbstgewißheit des Ich (die er in die Nähe des Selbstgefühls bei Jacobi rückt) diese Bedingungen darstellt – und, daß es keine weiteren Bedingungen gibt und geben kann. Die unmittelbare Erfahrung der Außenwelt ist in ihr schon enthalten.

Aber genau diesen letzten Punkt kann Jacobi nicht akzeptieren. In einem Brief an Jean Paul schreibt er über Fichtes Bemühungen, an seine Philosophie anzuschließen:

Um sich zu helfen, Kantisiert und Jacobiniert er, und macht dadurch sein Uebel nur ärger bey dem, der die Sache ein wenig beim Licht besehen kann.¹⁸

Der Grund für Jacobis fast höhnische Ablehnung der wiederholten philosophischen Offerten Fichtes liegt auf der Hand: Selbst wenn Jacobi Fichtes Einführung von intellektueller Anschauung und Selbstgefühl als vordiskursiv akzeptierte Bedingungen des Philosophierens mitginge (wofür es allein aus der Genese der Gedanken gute Gründe gäbe),¹⁹ so wäre damit nur eine der drei Positionen des für Jacobi unhintergehbaren Ternars erfüllt. Für ihn sind jedoch auch die fremdpsychische Außenwelt und der persönliche Gott implizit akzeptierte Bedingungen des philosophischen Gesprächs. Die einseitige Betonung schließt, so Jacobi, die anderen beiden Bedingungen aus und bringt damit das Selbstgefühl – da es nur im triadischen Gleichgewicht bestehen kann – wiederum selbst zu Fall.

IV. Kein „verständliches Wort“: Die Außenwelt und das diskursive Du

Der fiktive Opponent im *David Hume* zweifelt. Halb ist er überzeugt, daß die Gegenstände unserer Vorstellungen nicht vermittelt sind, halb

¹⁸ Friedrich Heinrich Jacobi: Brief an Jean Paul, 16.3.1800. In: Zöpfer (Anm. 12), S. 241.

glaubt er doch noch, daß ihre Existenz nur durch „Schlußfolge“ (*David Hume*, GW II, 173) erwiesen werden kann.

Um den Zweifel endgültig zu überwinden, fragt „Jacobi“:

So machen sie es in der That? – Also hier dieser Tisch [...], meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden, nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu wirklichen Gegenständen (*David Hume*, GW II, 174)?

Der Opponent ist leider nur ein milder Sparring-Partner und fällt sofort um. Was soll er auf eine solche Frage anderes antworten, als daß er für die „That“ der Diskussion nicht nur das sichere Gefühl, „daß ich bin“, sondern auch, „daß etwas außer mir“ ist, unmittelbar und „ohne“ sein „Zuthun“ besitzen muß (*David Hume*, GW II, 174f.)²⁰

Aber unabhängig davon: Auch hier ist es die Gesprächssituation, aus der heraus die innere Widersprüchlichkeit des Systems eines Schlußfolgen-Realismus deutlich gemacht wird. Die Aussage, daß ich die Gegenstände meiner Vorstellung (und mich selbst) nur mittelbar erfahre, ist auf rein propositionaler Ebene widerspruchsfrei möglich, nicht jedoch in der Praxis des Dialogs. Dessen Gesprächssituation ist unhintergebar. Ich kann nicht erst aus den Aussagen des Gesprächs das ermitteln, was ich auf pragmatischer Ebene in ihm bereits voraussetze: die Existenz eines Du, mit dem ich spreche und bei dem ich einen Anspruch auf Verständnis erhebe.

Unmittelbare Wahrnehmung der Außenwelt und Selbstgefühl können also in der Sprach-Handlung nicht erst erzeugt werden, sondern gehen ihr bereits voraus – und dies gilt für jede andere „That“ dementsprechend genauso: Wir erfahren, so belehrt „Jacobi“ sein philosophisches Du weiter, die Fähigkeit, mit unserem freien Willen Wirkungen hervorzubringen, nur in einer Handlung.

Die Zweifel seines Gegenübers, daß die Begriffe Ursache und Wirkung nur leere Worte der Sprache sind (die vor ihm „verschwinden“), werden folgendermaßen zerstreut:

In die Sprache von Wesen, die nur anschauen und urtheilen könnten, würden sie auch nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche

¹⁹ Zur rousseauistischen Wurzel der idealistischen Konzeptionen von Selbstbewußtsein, vgl. Frank: Fragmente (Anm. 13), S. 417f.

²⁰ Zum Begriff des Glaubens, vgl. Günther Zöller: Das Element der Gewissheit. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben. In: Fichte-Studien 14 (1998), S. 21-42. Zur Einführung der Begriffe Glauben und Gefühl, vgl. Günther Baum: Über das Verhältnis von Erkenntnisgewißheit und Anschauungsgewißheit in F.H. Jacobis Interpretation der Vernunft. In: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, hg. von K. Hammacher. Frankfurt a.M. 1971, S. 7-34, S. 10, und Frank: Unendliche Annäherung (Anm. 7), S. 664.

Wesen? Lieber, wir können ja auch handeln (*David Hume*, GW II, 200)!

Anschauung und Begriff als Teil eines Urteils – das ist die propositionale Ebene der Philosophie, die bei Jacobi um die pragmatische („handeln!“) ergänzt wird. Nur in der Handlung erfahren wir die Sicherheit, in der Außenwelt etwas zu bewirken:

Ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkürliche Weise anwenden, und ohne sie zu vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben (*David Hume*, GW II, 201).

Auch diese Argumentationsfigur variiert Jacobi noch einmal. In einem Brief an Jean Paul aus dem Jahre 1800 schreibt er:

Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealismus oder totalem Realismus – Du bist der erste, dem ich mich auf diese Art entdeckte.²¹

Das klingt auf das erste Lesen, als ob Jacobi hier seine eigene Position entwickelte, ohne diese aus der Dialogik und nach dem Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs herzuleiten. Doch Jacobi rechtfertigt sein Bekenntnis zum „totale[n] Realismus“ durch Rückgriff auf eine Stelle im *Allwill*, die er erst der Fassung von 1792 zugefügt hatte (und nach der er auch zitiert): „S. Allwills Briefsammlung S. 164-165“.²² Interessanterweise bezieht sich Jacobi auf eine Position, die *Allwill*, durch den Umgang mit der quasiheiligen Cläre zu einem gewissen Grade geläutert, selbst formuliert.

Diese Position wird von Cläre in einem Brief an Sylli vom 29. März mit Vorgeschichte rekonstruiert. Die Schreiberin beginnt mit dem Bericht über einen philosophischen Streit mit Clerdon. Sie versteht nicht, wie dieser den Glauben an die Sinne, „Augen“ und „Ohren“, umgehen kann:

Warum will er nicht, daß ich, was mir hier gegeben ist, für echt und gut annehme, der Natur auf ihr ehrliches Gesicht glaube (*Allwill* 224)?²³

²¹ Friedrich Heinrich Jacobi: Brief an Jean Paul, 16.3.1800. In: Zoppelitz (Anm. 12), S. 239.

²² Ebd.

²³ Ich zitiere nach der Ausgabe: Friedrich Heinrich Jacobi: *Allwill*. Textkritische Ausgabe, hg. von J.U. Terpstra. Groningen, Djarkata 1957.

Clerdons Theorie, daß man die Realität der Vorstellungen erst aus der „Bündigkeit der Schlußverkettung“ (ebd.) ableite, scheint ihr auf eine Selbstbezüglichkeit der Wahrnehmung hinauszulaufen, die im Nihilismus, dem „Nicht-Nichts“ (Allwill 226), endet.

Denn ich fand: alles, was er vorbringe, laufe am Ende darauf hinaus, daß, weil wir nur mit den Augen sähen, nur mit den Ohren hörten, wir auch nichts sähen als unsere eigenen Augen, und nichts hörten, als unsere eigenen Ohren (Allwill 223).

Der Streit ist unentschieden, bis Allwill hereinkommt und im Laufe des Abends zwei Argumente für Cläres Auffassung von der Wahrnehmung der Außenwelt findet. Die erste arbeitet wieder nach dem Prinzip des performativen Widerspruchs. Cläres Position, daß wir immer ein „Etwas“ empfinden (Allwill 226), ist nicht zu „begreifen“ (ebd.). Man muß statt dessen einen „Instinkt“ (ebd.) annehmen, mit dem man „Wesen und Wahrheit, als das Erste und Festeste, unmittelbar, vorauszusetzen“ (Allwill 227) in der Lage ist.

Dieser Instinkt, der einem die Existenz der Dinge außerhalb des Menschen unmittelbar vor das innere und äußere Auge führt, ist nicht zu beweisen. Allwills und Cläres Gegner könnten jedoch gar nicht diskutieren, bedienten sie sich seiner nicht bereits:

Merken Sie sich doch, mein Fräulein, sagte Allwill zu mir, und bewundern Sie, wie uns diese Herren zum Besten haben. Sie fußen, wie wir, auf einem ursprünglichen Instinkt (Allwill 227).

Und noch deutlicher: Allwills Argumentationsstrategie ist es, seinen

Verächtern die vollkommene Nichtigkeit ihrer Ansprüche, wenn sie auf ein wahrhaftes wesentliches Etwas auch nur die entfernteste Weisung erteilen zu können, ja nur ein verständliches Wort, es sey für die Sache oder ihre Weisung, zu haben sich vermessen, unaufhörlich vor Augen [zu] stellen (ebd.).

Kurz gesagt: Mit einer Theorie, wie sie Clerdon und sein Freunde vertreten (nämlich diesen Instinkt zu leugnen), kann man nicht mehr den Anspruch vertreten, referentiell und verständlich zu sprechen.

Nach einem Moment des Zweifels, der Abend ist weit fortgeschritten, bringt Allwill, nun nur noch im Gespräch mit Cläre, das zweite Argument (auf das Jacobi in dem Brief an Jean Paul direkt verweist) vor:

Wir scheinen ein Hauch, oft nur der Schatten eines Hauches zu seyn; oder wie ein alter Dichter sich ausdrückte: eines Schattens Traum. Aber ein Wesen, das nichts als Schatten; ein Wesen, das lauter Traum wäre, ist ein Unding. Wir sind, wir leben, und es ist unmöglich, daß es eine Art des Lebens und des Daseyns gebe, die nicht eine Art des Le-

bens und Daseyns des höchsten Wesens selbst wäre (Allwill 232; in der Ausgabe von 1792, nach der Jacobi zitiert: S. 164f.).

Die Position eines unendlichen Zweifels widerspricht sich selbst. Das Bewußtsein, in einem unendlichen Traum zu leben, setzt das Bewußtsein von einem anderen Zustand immer voraus (sonst wäre es ein „Unding“). Diesen Zustand bestimmt Jacobi als Wachen und Gottesahnung. Ein Argument, das auf seine Descartes-Interpretation zurückgeht – und von dem noch zu reden sein wird.

V. Cartesianische Moral, die dritte: Gottesahnung

Anhand der aufgeführten Beispiele läßt sich deutlich erkennen, daß die zwei entscheidenden Elemente der Philosophie Jacobis, die unmittelbare Erfahrung der Außenwelt und des Fremdpsychischen sowie die unvermittelte Selbstwahrnehmung als freies Wesen sich aus der Methode seiner Philosophie herleiten. Beide Eckpfeiler seiner Moralphilosophie sind nicht deduzierbar, sondern bleiben bestehen, weil sie alternativlos sind. Sie sind die Bedingungen des Sprechens innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft und können in ihr deswegen nicht selbstwiderspruchlos bestritten werden.

Doch Jacobis Philosophie kennt noch einen dritten Eckpfeiler: Gott bzw. die Gottesahnung. Sein Versuch, Gott in seine Philosophie zu integrieren, läuft über die Einführung des Glaubens, der Ich und Welt stabilisiert, mit dem Glauben an Gott:

Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen außer uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, das ist, unserer Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahnung (David Hume, GW II, 285).

In der Literatur ist die Gottesahnung bei Jacobi als ein Analogie-Schluß²⁴ bezeichnet worden. Diese Formulierung legt den Widerspruch zwischen Anspruch und tatsächlicher Argumentation bei Jacobi offen: Während ich Selbstgefühl und Glaube an die Außenwelt vor aller Argumentation annehmen muß, ist Gottesahnung keine Voraussetzung von Handeln und Sprechen – und damit Glauben und Gefühl nachgängig. Dementsprechend kann Jacobi das Gottesgefühl auch nicht als der Gesprächssituation präzedent setzen, sondern muß es aus dem dort erfahrenen Selbstgefühl und Glauben ableiten. Gleichzeitig hält Jacobi jedoch den (nicht gerechtfertigten) Anspruch auf-

²⁴ Vgl. Günther Baum: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis. Bonn 1969, S. 179ff. Vgl. außerdem Hammacher: Die Philosophie (Anm. 1), S. 42ff.

recht, daß die Gottesahnung nur unmittelbar – und nicht über einen nachgängigen Vernunftschluß – erlangt werden darf.

Jacobi muß so argumentieren. Seine Versuche, Gott, Welt und Ich als differente Substanzen zu stabilisieren, sind aus der historischen Situation heraus zu verstehen. Er befindet sich in einer Tradition von (nicht ungerechtfertigten) Descartes-Auslegungen und -Weiterführungen innerhalb des Diskurses der sogenannten wissenschaftlichen Revolution zwischen 1650 und 1800.

Theorien dieser Richtung argumentieren einerseits stark übernatürlich, isolieren andererseits die Materie – und das ist der entscheidende Unterschied zur aristotelischen und vor allem neuplatonischen Philosophie und Naturwissenschaft – aus diesem übernatürlichen Modell.²⁵ Eine solche Tendenz der mechanischen Philosophie zur Trennung von Welt und Gott wird durch die Lehre von der Präformation noch einmal verstärkt.²⁶ Dabei ist es wichtig festzuhalten, daß diese heute noch gültigen naturwissenschaftliche Theorien (z.B. die Newtons) nur durch ihre Kompatibilität mit der Theologie akzeptabel werden: Eine mechanisch wirkende Welt und ein extramundaner, persönlicher Gott können im 17. und 18. Jahrhundert problemlos miteinander harmonieren.²⁷

Diesen Argumentationsrahmen nimmt Jacobi nicht nur in Anspruch, sondern markiert ihn auch. Darauf verweist seine Bemerkung, daß Fichte einen „umgekehrten Spinozismus“ (*Brief an Fichte*, in: Fichte, GA III.3, 227) oder Brunoismus (*Spinoza*², SW I.1, 151ff.; Bl. I, SW I.1, 185ff.)²⁸ vertrete. Man kann aus Jacobis Perspektive, wenn man für Fichte die Philosophie der Frühromantik einsetzt, sogar das Wort ‚umgekehrt‘ streichen: Giordano Bruno und die romantische Naturphilosophie markieren (von außen) die Grenzpfähle, an denen Descartes' Philosophie der Substanzen-Differenzierung beginnt und vorläufig endet. Brunos Satz aus *De la causa, principio et Uno*, daß nur die „Materie [...] als Substanz gilt“²⁹ findet sein Pen-

²⁵ Vgl. Keith Hutchinson: Supernaturalism and the Mechanical Philosophy. In: History of Science 21 (1983), S. 297-333.

²⁶ Vgl. Andrew J. Pyle: Animal Generation and the Mechanical Philosophy. Some Light on the Role of Biology. In: History and Philosophy of the Life Sciences 9 (1987), S. 225-254.

²⁷ Vgl. Brian Easlea: Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450-1750. Sussex, New-Jersey 1980, S. 89-153.

²⁸ Vgl. dazu Hans Blumenberg: Das Universum eines Ketzers. In: Giordano Bruno: Das Aschermittwochsmahl, übers. von F. Fellmann. Frankfurt a.M. 1981, S. 11-61.

²⁹ Ich zitiere aus der deutschen Übersetzung von Giordano Bruno: Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, übers. von P. Rippel. Stuttgart 1986, S. 91; 9; 13.

dant z.B. bei Schelling, der auch nur die eine intelligible „Materie“ als Substanz versteht³⁰ – nur jetzt als „Organismus“³¹ gewendet.

Die (Neu-)Entdeckung epigenetischer Strukturen in der Biologie und die beginnende Konjunktur des Organismus-Modells³² verschaffen der neuplatonisch-magischen Naturphilosophie der Renaissance im ausgehenden 18. Jahrhundert ein furioses Comeback – und reißen damit die von Descartes für 150 Jahre sauber gezogene Grenze zwischen den Substanzen wieder ein. Die Verlagerung des die Natur organisierenden externen Prinzips in die Natur selbst führt zurück zu einer einzigen nur durch verschiedene Formen differenzierten Substanz. Jacobi hält dagegen, daß eine eher neuplatonisch oder substanzmonistisch ausgerichtete Philosophie die Voraussetzungen für eine Moralphilosophie nicht erfüllen kann: Ohne die Substanzentrennung Descartes' gibt es kein selbstständiges Subjekt als Fundament einer Ethik.

Aus diesem Grund kann Jacobi Fichtes Theorie der intellektuellen Anschauung nicht zustimmen. Sie wird zwar – durchaus in Jacobis Sinne – als nicht-propositionales Fundament des Wissens eingeführt, in ihrer Ausschließlichkeit leistet sie jedoch, so Jacobi, einem Substanzmonismus Vorschub und erfüllt damit nicht mehr die Bedingungen, die für eine Moralphilosophie gegeben sein müssen.

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis – nur ohne das Moment der Gottesahnung – kommt Apel im 20. Jahrhundert, wenn er gegen eine neue, alte Entwicklung anschreibt: den moralischen Relativismus der Popper-Schule. Interessanterweise sind die Bemühungen um eine Moralphilosophie, wie sie die Frankfurter Schule oder auch die (post)analytische Philosophie vertreten, ein ähnlicher Zwei-Frontenkampf wie bei Jacobi: Während dieser den Materialismus Spinozas und sein Spiegelbild, den Idealismus, bekämpft, so argumentiert die oben genannte Richtung aus dem 20. Jahrhundert gegen den Materialismus und dessen Spiegelbild, den Relativismus, an.³³ Auch hier ein Kampf für das moralische Subjekt innerhalb einer erfahrbaren Welt, das in beiden Richtungen zu verschwinden droht.

Die Engführung der Argumentationen läßt sich noch präzisieren. Mit Rückgriff auf Hintikka argumentiert Apel, daß Descartes' *cogito*

³⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Auswahl in drei Bänden, hg. von Otto Weiß. Leipzig 1907, Bd. II, S. 515.

³¹ Ebd., S. 509.

³² Zur Epigenese und der Entwicklung des Organismus-Denkens im 18. Jahrhundert, vgl. Wolfgang Riedel: Deus seu Natura. Wissenschaftsgeschichtliche Motive einer religionsgeschichtlichen Wende – im Blick auf Hölderlin. Erscheint im kommenden Hölderlin-Jahrbuch. Ich danke dem Verfasser für einen Einblick.

³³ Vgl. dazu: Putnam: Vernunft (Anm. 3), S. 142-154.

ergo sum keine syllogistische Schlußfolgerung sei (was Descartes bereits betonte), sondern eine Einsicht in das Sprachspiel, innerhalb dessen das *cogito* stattfindet. Und die Voraussetzungen für dieses Sprachspiel sind gleichursprünglich „das Verstehen der Existenz des Anderen“ und eben das „Ich-Bewußtsein“³⁴ – also genau die gleichen Momente wie bei Jacobi.

Doch die Analogien gehen noch weiter. Beide formulieren die Voraussetzungen der Kommunikationsgemeinschaft, indem sie das Traumargument der Cartesischen Meditationen in gleicher Weise interpretieren. Ich zitiere noch einmal aus Jacobis metaphorischer Auseinandersetzung mit dem Idealismus:

Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, **und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn gebe** (*David Hume, GW II, 233*).

Fast wie eine Interpretation dieser Stelle klingt die Descartes-Interpretation Apels:

Wenn *alles*, was als real gilt, *bloß ein Traum*, d.h. *bloß im Bewußtsein*, ist, dann kann eben der kritische Sinn der Redewendung, *bloß ein Traum* (bzw. ‚*bloß im Bewußtsein*‘) nicht aufrecht erhalten werden, denn er setzt als *paradigmatische Sprachspiel-Evidenz* voraus, daß *nicht alles bloß ein Traum* (bzw. *bloß im Bewußtsein*) ist.³⁵

Die beinahe analoge Auflösung des Cartesischen Zweifels durch den Rückgriff auf die Pragmatik, d.h. das Sprachspiel, in dem der Satz „*bloß ein Traum*“ vorkommt, ist aufschlußreich. Beide Philosophen sehen klar, daß in der scharfen Trennung der Substanzen durch Descartes das einzige Fundament für die Begründung einer Ethik (Apel ohne, Jacobi seiner Zeit entsprechend mit Gott) liegt: Die Existenz des Anderen und die Selbst-Wahrnehmung als freies Wesen. Sie erkennen, daß diese beiden Elemente nicht deduktiv hergeleitet werden können, da jede Deduktion (als Teil einer Sprachhandlung) immer bereits auf sie zurückgreift. Der einzige Ausweg, der bleibt, ist der Aufweis der Funktion des Sprachspiels: Das Aufdecken des performativen Widerspruch derjenigen Denker, die die Anforderungen des Sprachspiels implizit akzeptiert haben, explizit aber leugnen.

³⁴ Apel: Problem (Anm. 3), S. 74.

³⁵ Ebd., S. 73.

Miszelle

- Michael Wetzel: „ächt“ modern. Zum 200. Todestag des Dichters Novalis. 219

Buchbesprechungen

Barbara Thums

- Hedwig Pompe: Der Wille zum Glück. Bettine von Arnims Poetik der Naivität im Briefroman *Die Gündlerode* 227

Barbara Thums

- Burkhard Dohm: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus. 231

Lothar van Laak

- Harald Tausch: Entfernung der Antike. Carl Ludwig Fernow im Kontext der Kunsttheorie um 1800. 238

Carola Hilmes

- Therese Huber: Briefe Band 1: 1774-1803 241

Yvonne Wübben

- Bernhard Budde: Aufklärung als Dialog. Wielands antithetische Prosa. 246

Christiane Frey

- Peter Schnyder: „Die Magie der Rhetorik. Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk“ . . . 249

Roland Borgards

- Joseph Vogl (Hrsg.): Poetologien des Wissens um 1800 253

Claudia Albes

- Heinz J. Drügh: Anders-Rede. Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen 256

Jörn Steigerwald

- Neues zu E.T.A. Hoffmann. Sammelrezension von: Stefan Bergström: *Between Real and Unreal*; Klaus Deterding: *Magie des Poetischen Raums*; Detlef Kremer: *E.T.A. Hoffmann*; Kenneth B. Woodgate: *Das Phantastische bei E.T.A. Hoffmann* 262

Jörn Steigerwald

- Bettine Menke: *Prosopopoiia: Stimme und Text bei Bretano, Hoffmann, Kleist und Kafka*. 271