

Teil I. Die Grundlagen der jacobischen Kantkritik

I. Einleitung

Das literarische und philosophische Werk Friedrich Heinrich Jacobis ist schwer zugänglich. Die Form seines bekanntesten und bedeutsamsten Werkes, des Spinozabuches (1785), ist in seiner heterogenen Mischung aus Reflexion, Zitat, Anspielung, Biographie auf den ersten und auch auf den zweiten Blick geradezu abschreckend. Von dem Roman „Woldemar. Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte“ (1779) ist schwer zu sagen, welcher ‚Textsorte‘ er überhaupt zuzuordnen ist; vielleicht kam die überzogene Reaktion Goethes auf dieses Buch, der es öffentlich verspottete und an einen Baum heftete, nicht ganz von ungefähr.¹ Jacobis bedeutendes ‚Anti-Kant‘-Buch, „Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“ (1801), blieb wegen Jacobis prekärer Gesundheit Fragment und wurde dem Freund Köppen zur Vollendung übergeben.

Doch nicht allein die Form, auch der Inhalt der jacobischen Philosophie stellt eine Herausforderung dar. Jacobis Schaffen umfaßt die Zeit von 1770 bis 1815, vom Rationalismus über die Vernunftkritik Kants bis zum Idealismus in seiner ausgeprägten Form bei Schelling und Hegel. Jacobi wurde von den Lebens- und Denkströmungen seiner Zeit geprägt, wie er umgekehrt anderen Dichtern und Denkern wichtige und weitreichende Impulse gegeben hat. Die Komplexität seiner Gedanken, die Komplexität seiner – meist kritischen - Stellung zu seinen Zeitgenossen wie zu vergangenen Epochen des Denkens können genauso abschrecken wie die Form vieler seiner Werke. Beides scheint sich manchmal zu vereinigen, um dem Leser möglichst hermetisch gegenüberzutreten.

Hier hilft – zumindest mir – nur ein Ariadnefaden. Nach einigem Umherirren meine ich einen roten Faden gefunden zu haben, der, wenn auch nicht das ganze Werk Jacobis, so doch wesentliche Teile erschließt und den Zugang zu dem Denken Jacobis erleichtert. Der Ariadnefaden erlaubt eine Orientierung in Nachvollzug und Kritik des jacobischen Denkens, er macht Kontinuitäten und Brüche der jacobischen Anschauungen deutlich, er erleichtert das Erfassen der Komplexitäten Jacobis, ohne sie zu einschneidend zu verkürzen. Das Werk Jacobis verliert dadurch seinen hermetischen Schrecken, eine lebendige und bereichernde Auseinandersetzung mit Jacobi wird möglich. Die vorliegende Arbeit versteht sich ein Stück weit als Einführung in Jacobis Werk.

¹ Siehe dazu Schury, Gudrun: Ueberflüßiges Taschenbuch auf Friedrich Heinrich Jacobi. Würzburg 1995. S.95ff.

Einen roten Faden, der durch wesentliche Teile des Werkes führt, konnte ich in der Sekundärliteratur nicht finden. Eigentlich alle Autoren, von denen ich vier exemplarisch nennen möchte, greifen bestimmte Werke bzw. Werkbereiche Jacobis heraus, die sie dann zum Teil noch zu dem Allerwesentlichsten Jacobis verabsolutieren – Verabsolutierungen, die manchmal sehr willkürlich anmuten.

Norman Wilde wählt in seiner Dissertation, „Friedrich Heinrich Jacobi. A study in the origin of German realism“², den 1785 erschienenen „David Hume“ zum Zentrum seiner Überlegungen. „For the study of Jacobi’s system his dialogue of „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“ is the best of his writings (...) In taking David Hume as representative of Jacobi’s best thought, reference is made to his metaphysic and epistemology rather than to his personal and religious views.“³ Allerdings bezieht Wilde auch den späten Jacobi und dessen Konzeption einer „Vernunftanschauung“ in sein markantes Jacobibild mit ein.

Friedrich Otto Bollnow konzentriert sich in seinem Jacobibuch, „Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis“⁴, auf den frühen Jacobi, den Verfasser des Sturm und Drang Romans „Eduard Allwills Papiere“ (1775/1776). Von dem „Allwill“ aus will Bollnow Leben und Denken Jacobis erschließen: „Trotz der Wandlungen, die den späteren Jacobi von dem Anschauungskreis seiner Jugend entfernten, bildet sein Erstlingswerk, der „Allwill“, den Einsatzpunkt, von dem aus allein die spätere Entwicklung der Jacobischen Philosophie durchsichtig gemacht werden kann.“⁵ Das mittlere und das Spätwerk Jacobis fallen unter das Verdikt, nicht mehr das Eigentliche Jacobis zum Ausdruck zu bringen: „Aber bald nach der Vollendung der Spinozabriefe liegt ein Bruch in der geistigen Entwicklung Jacobis. Er war im Kampf gegen die Schultradition zu einer Philosophie des Lebens vorgestoßen wie kaum ein anderer, aber es ist ihm nicht gelungen, auf diesem Wege wirklich zu Ende zu gehen (...) Die Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen, vor allem mit Kant, hat ihn aus seiner eigenen Bahn herausgeworfen (...) Die späteren Schriften bedeuten scheinbar eine Klärung, in Wirklichkeit aber eine Erschlaffung seiner philosophischen Kraft.“⁶

² Wilde, Norman: Friedrich Heinrich Jacobi. A study in the origin of German realism. New York 1894. In der Folge Wilde.

³ Wilde, S.37.

⁴ Bollnow, Friedrich Otto: Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis. Stuttgart 1933. In der Folge Bollnow.

⁵ Bollnow, S.10.

⁶ Bollnow, S.7. Bollnow geht sogar so weit, die wichtige und nachhaltige Kritik Jacobis an Kants Auffassung vom Ding an sich als „nebensächlich“ abzuqualifizieren: „Die vorliegende Arbeit glaubt den Nachweis erbracht zu haben, daß diese Gedanken, so wesentlich sie für die Geschichte der Einwirkung Kants auf die Philosophie sind, im Ganzen der Jacobischen Philosophie dennoch durchaus nebensächlich sind. Auf die weitere Entwicklung seiner Philosophie hat diese Kantkritik keinen nennenswerten Einfluß gehabt.“ Bollnow, S.3. Das Gegenteil scheint mir, wie ich zeigen möchte, der Fall zu sein.

Dieter Henrich geht in der Verabsolutierung eines Teiles der jacobischen Philosophie noch weiter als Bollnow. In seinem Aufsatz „Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)“ erklärt er zwei Abhandlungen der zweiten Auflage des Spinozabuches (1789) zu dem Wesentlichen der jacobischen Philosophie: „In die zweite Auflage von Über die Lehre des Spinoza... hat er (Jacobi, A.L.) dann neue Texte und vor allem zwei Abhandlungen eingeführt, von denen man durchaus sagen kann, daß sie das philosophische Hauptwerk von Jacobi darstellen.“⁷ In seinem Werk „Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)“⁸ erläutert Henrich die seiner Auffassung nach zentralen Gedanken Jacobis durch dessen Stellung zu Spinoza. In der erweiterten Neuauflage des Spinozabuches gelingt es Jacobi Henrich zufolge, einen Begriff von Unmittelbarkeit zu entwickeln, der bedeutsam wurde für Hölderlins Konzeption eines dem Bewußtsein, dem Urteilen vorausliegenden und im Urteilen verlorengehenden Seins. Eine Verbindung zu dem übrigen Dichten und Denken Jacobis versucht Henrich gemäß seiner These der vorzüglichen Bedeutsamkeit des wiederaufgelegten Spinozabuches (insbesondere „Beilage VII“) und gemäß des Zuschnitts seines Buches auf Hölderlin nur am Rande.

Susanna Kahlefeld konzentriert das Interesse ihrer Arbeit zu Jacobi – „Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie“⁹ - im Gegensatz zu Bollnow mehr auf die jacobische Auseinandersetzung mit Kant: „Jacobis Beziehung zu Kant ist ein durchgängiges Thema meiner Arbeit.“¹⁰ Allerdings berücksichtigt sie nur Jacobis Schriften bis 1799.¹¹ Das ist bis zu einem gewissen Grade zu rechtfertigen, da im Spinozabuch sowie im „David Hume“ wesentliche Punkte der Kantkritik zur Sprache kommen und Kahlefelds Arbeit zudem weit über das Verhältnis Jacobi – Kant hinausgreift. Allerdings kann mit dieser Beschränkung Jacobis oben erwähnte, ganz Kant gewidmete Schrift, „Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“ (1801), genausowenig einer eingehenden Auseinandersetzung gewürdigt

⁷ Henrich, Dieter: Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789). In: Honneth, Axel, Mc Carthy, Thomas, Offe, Claus, Wellmer, Albrecht (Hgg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Frankfurt 1989. S.125. Und S.163/164: „Schon nach der Veröffentlichung des David Hume... sah sich Jacobi vermehrt unter dem Druck, seine eigene Konzeption als Ganze ausgearbeitet vorzulegen. Die Stücke, die er in die zweite Auflage von Über die Lehre des Spinoza... einfügte, machen den Versuch, einer solchen Forderung nach Möglichkeit zu entsprechen. So liegt in diesen Stücken, und in ihnen allein, Jacobis Theorie in der Gestalt vor, in der sie in die formative Phase der nachkantischen Philosophie hineingewirkt hat. Es sind dies vor allem: die Vorrede, die nie wieder vollständig abgedruckt wurde, eine einleitende Abhandlung „über die Freiheit des Menschen“ und die VII. „Beilage“ über die „natürliche Geschichte der spekulativen Philosophie“ und damit zusammenhängende Gegenstände.“

⁸ Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart 1992. In der Folge Henrich.

⁹ Kahlefeld, Susanna: Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. Würzburg 2000. In der Folge Kahlefeld.

¹⁰ Kahlefeld, S.8.

¹¹ „Diese Arbeit hat ausschließlich Jacobis Philosophie zum Gegenstand, wie sie bis zum Jahr 1799 vorliegt, d.h. sein Brief an Fichte ist die letzte Veröffentlichung, die ich in meine Interpretation einbeziehe.“ Kahlefeld, S.18.

werden wie das Spätwerk Jacobis. Das ist schade, weil gerade in „Ueber das Unternehmen des Criticismus...“ die Sache richtig spannend wird und erst die Kantkritik des Spätwerkes zusammen mit Jacobis frühen und mittleren Schriften ein vollständiges Bild ergibt.

Mit der formalen Beschränkung respektive Verabsolutierung eines Teiles des jacobischen Werkes ist natürlich immer auch ein bestimmter inhaltlicher Schwerpunkt der jeweiligen Interpretation gesetzt. In der Auseinandersetzung mit den vier genannten sowie anderen Autoren soll nun deutlich werden, welchen inhaltlichen roten Faden ich für eine einführende Jacobilektüre vorschlagen will.

Wilde gelingt in seiner - wenig zitierten, zu Unrecht wenig beachteten - Doktorarbeit einer der prägnantesten und klarsten Zugriffe auf das Werk Jacobis. Er betont in dem ersten Teil seiner Arbeit – „Formative influences“ – neben dem Sensualismus und dem Spinozismus des 18. Jahrhunderts die gleichzeitige Bedeutung zweier weiterer großer geistesgeschichtlicher bzw. religiöser Richtungen für Jacobi: des Rationalismus sowie des Pietismus (eine ähnliche Charakterisierung der Einflüsse auf Jacobi findet sich später bei Bollnow). Wilde wirft dann im zweiten Teil – „Doctrine“ – die Frage auf, ob Jacobi eher ein Erkenntnistheoretiker oder nicht vielmehr ein ‚Lebenstheoretiker‘ bzw. Lebensdenker sei. Die Antwort ist eindeutig: „The individual then is the only real. Jacobi’s starting point is thus not knowledge, but life.“¹² Jacobi beginnt seine Philosophie nach Wilde mit dem unmittelbaren, realen, immer individuellen Leben des Daseins und seiner ihn umgebenden Welt. Verstand, (Selbst-) Erkenntnis sind nachgeordnet. Als einer der wenigen Autoren zeichnet Wilde die jacobische Analyse dieses unmittelbaren Lebens nach, die Jacobi im „David Hume“ und besonders in der Gegendeduktion zur kantischen „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ gibt. „Organic unity is the one form of true being, and the highest form of this is consciousness. And this is all which can be asserted in regard to the nature of the soul – it is the force which unifies the data of sense. It is not merely the synthetic unity of apperception necessary to knowledge, but an active power as the foundation of this. The „I think“ which accompanies or may be discerned in all consciousness, does not give Jacobi all he wishes to secure. He is not seeking a basis for necessary knowledge, but for existence, and hence must have a fact which persists, with or without consciousness. He has no fear of the blind, irrational element in nature, but is willing to adopt it as the ultimately real – as the substance below all knowledge.“¹³ Wilde

¹² Wilde, S.46.

¹³ Wilde, S.48. „The primary fact of his own (Jacobi, A.L.) life, as of all his associates in that period, was feeling. All science, all art, all religion, was of value only as ministering to the individual life of emotion (...) The ideal life was the ecstatic life, for which all knowledge was but the occasion for rapture. This idea dominates Jacobi in his ontology. Knowledge must be grasped by the emotional self before its function is complete. At the root of this self there seems to be a solid something which defies all attempt to bring it into knowledge. It is an ultimate feeling – a dead weight, of which we are conscious as ever present, but whose meaning and nature we

rekonstruiert Jacobis Ontologie der Vorgängigkeit des Daseins und gibt gerade der nichtrationalen Seite Jacobis ihre volle Bedeutung.

Nicht allein bezüglich des Daseins und der Welt geht Jacobi von der Vorgängigkeit aus, sondern auch bezüglich dessen, was ihm das Wichtigste ist: „As Kant sets before him the ideal of knowledge, whether absolutely or hypothetically, and seeks the conditions upon which alone this ideal is possible; so Jacobi sets before him his ideals of God, Freedom and Immortality, seeking the conditions upon which alone we can reach a knowledge of them.“¹⁴

Das Sich-Annähern an diese Ideale geschieht nach Wilde bei (dem späten) Jacobi auf zwei Weisen: auf eine Weise, die Wilde der Mystik eigen sieht, nämlich über das Gefühl, und auf eine von Kant beeinflusste Weise, indem Jacobi den Versuch der Konstruktion einer „Vernunft – Anschauung“ unternimmt. Diesen letzteren Versuch hält Wilde für verfehlt; er sieht das Eigene Jacobis in dem mystischen Weg. „Sensation, feeling, is the mystic’s ideal. In this he is content to rest passively. He has no need of words to describe his contact with the Absolute, nor are they adequate – no thought could express his feeling. This is the position from which Jacobi starts – this God consciousness. No one can deny that this is his starting point. Herein lies his distinction from the Scotch thinkers. The problem, however, is as to the results obtainend through this consciousness. Is it a source of ideas, parallel with the senses? In spite of Jacobi’s later assertions, we must deny it this character, and appeal to his earlier statements as more correct expressions of his views. In all his earlier writings he had made no such distinction as that which he emphasizes in his final philosophy, and which was given him by Kant.“¹⁵ In der Tat ist der „David Hume“ mit dem Spätwerk Jacobis in dieser und anderer Hinsicht schwer zu vereinbaren. Trotzdem gibt es Kontinuitäten im Denken Jacobis, von denen ich hoffe, einige in dieser Arbeit deutlich machen zu können.

Faszinierend an Bollnows Jacobibuch ist, daß er immer das Eigenste Jacobis herausarbeiten will. Er sieht Jacobis genuines Anliegen am deutlichsten in dem frühen „Allwill“ dargestellt (geht also gleichsam noch einen Schritt hinter Wilde zurück): es ist Jacobis Sturm und Drang Beginn, sein Wunsch nach einem Aufbrechen der Konventionen im (gesellschaftlichen) Leben und im Denken, sein Bedürfnis nach einem unverfälschten Erfahren der unmittelbaren Wirklichkeit, nach dem Erfahren eines wahrhaften unmittelbaren Lebens. Der revolutionäre Aufbruch bringt das Subjekt in Gegensatz zur traditionsverhafteten Gesellschaft sowie zur Tradition des Denkens, ein Gegensatz, den Jacobi nicht überbrücken kann noch will. „Die Unmittelbarkeit des augenblicklichen Gefühls und die Festigkeit der Form schließen einander

cannot fathom. About and around this solid centre, seems to play the whole fantasy of knowledge, lighting up the surrounding sphere, but unable to penetrate the depths of this inscrutable reality.“ Wilde, S.52.

¹⁴ Wilde, S.42.

aus. So führt die Entwicklung der eigenen Bedeutung beider Seiten noch nicht zur Einsicht in ein wechselseitig förderndes Zusammenwirken, sondern führt zur Antinomie. Recht steht gegen Recht. Und es entsteht die Aufgabe, durch eine tiefergreifende Untersuchung die Antinomie aufzulösen oder wenigstens, falls sie nicht auflösbar sein sollte, ihren Sinn im menschlichen Leben durchsichtig zu machen. Die Lage, mit der der „Allwill“ endet, zeigt nur die Schwierigkeit, sie gibt noch nicht den Hinweis auf die Lösung. Aber gerade diese Schwierigkeit, die Antinomie zwischen Begriff und Leben, hat die philosophische Entwicklung Jacobis vorwärts getrieben.“¹⁶ Diese Grundantinomie führt Jacobi gerade in der Philosophie zu neuen Einsichten: Dasein offenbaren, nicht mehr nur erklären zu wollen; die Gleichursprünglichkeit von Du und Ich¹⁷; die prinzipiell sekundäre Stellung des Denkens: „Jede echte Individualität ist unerklärbar, und da für Jacobi jedes Wirkliche individuell ist, ist die Wirklichkeit insgesamt unerklärbar. Alle Erklärung darf immer nur eine dienende Stellung einnehmen, als Hilfsmittel für das Eindringen in die Wirklichkeit, das durch Unterscheidung und Zergliederung erfolgt.“¹⁸ Unmittelbarkeit, Wirklichkeit, Individualität, Leben und sein (konflikthafter) Bezug auf das Denken bilden die Hauptthemen von Jacobis literarischem und philosophischem Schaffen.

Jacobi entdeckt in seinem Drang nach unmittelbarer Erfahrung und Erfassung der Wirklichkeit des Lebens nach Bollnow eine Philosophie des Lebens, er antizipiert die Lebensphilosophie. „In dieser Fassung der Philosophie als Enthüllung menschlichen Daseins im Sinne einer Auslegung des impliziten Lebensverständnisses liegt der Punkt, wo Jacobi am weitesten in der lebensphilosophischen Richtung vorgestoßen ist.“¹⁹ Allerdings ist es Jacobi nach Bollnow nicht gelungen, seine Lebensphilosophie weiter auszuarbeiten; die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition hat ihn von seiner eigenen Philosophie abgebracht. „Erst wenn man bedenkt, welcher Anstrengung es in der neusten Entwicklung der Philosophie (seit Dilthey) gebraucht hat, um überhaupt diese Ebene des philosophischen Einsatzes zu gewinnen, ergibt sich der richtige Gesichtspunkt für die Leistung Jacobis. Erst

¹⁵ Wilde, S.68.

¹⁶ Bollnow, S.53.

¹⁷ „Dieser Gedanke der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du ist vielleicht das wichtigste, was Jacobi überhaupt gesehen hat. Hier hat Jacobi mit einem genialen Blick vorweggenommen, wozu die gegenwärtige Philosophie erst mit großer Anstrengung gelangt ist. Aber bei Jacobi ist diese Erkenntnis für den Gesamtaufbau der Philosophie nicht hinreichend fruchtbar gemacht.“ Bollnow, S.132.

¹⁸ Bollnow, S. 200. Gerade diese individuelle Wirklichkeit hebt Bollnow bei Jacobi besonders hervor: „Und weil weiter für Jacobi jede Wirklichkeit individuelle Wirklichkeit ist, schien ihm die Wirklichkeit des Geistigen nicht anders möglich zu sein als als individuelle geistige Persönlichkeit...“; „Für ihn blieb der Begriff des Denkens, so wie er ihn von der traditionellen Wissenschaft und Philosophie her vorfand, die einzig mögliche Form des Denkens, und daher konnte er nur zu dem negativen Ergebnis kommen, daß Individualität und Ganzheit und, da alle echte Wirklichkeit individuell ist, auch alle Wirklichkeit dem rationalen Erkennen unzugänglich seien.“ Bollnow, S.122 und S.175.

¹⁹ Bollnow, S.209.

von diesem Maßstab aus wird man bei aller Achtung vor Jacobis Leistung sagen können, daß er diese Problematik in seinen späteren Schriften nicht durchgehalten hat. Indem er zuerst dieses Lebensverständnis, diese unmittelbare Auslegung als Anschauung im Sinne der *intuitio* ansetzte, was durch den gemeinsamen Gegensatz gegen den Rationalismus nahegelegt wurde, indem er sodann die Anschauung als „bloße“ Wahrnehmung nahm, war die eigentliche Problematik einer Enthüllung menschlichen Daseins abgeschnitten und die Angleichung an die Schultradition vollzogen.“²⁰

Diesem letzten Urteil Bollnows kann ich nicht zustimmen. Gewiß antizipiert Jacobi in seiner Fassung eines immer schon vorgängigen „Lebensverständnisses“ die moderne Lebensphilosophie; aber sein Versuch, die Anschauung bzw. Wahrnehmung in Anlehnung an Spinoza als Intuition oder als direkte Wahrnehmung eines vorgängigen Wirklichen zu fassen, ist keine Kapitulation vor der philosophischen Schultradition. Hier zeigt sich meines Erachtens ein genuines Philosophieren Jacobis: wie läßt sich innerhalb von Erkenntnis der Anfang bestimmen, was sind Anschauung bzw. Wahrnehmung und wie verhalten sie sich zum Denken? Was bedeutet es ‚erkenntnistheoretisch‘, wenn von Unmittelbarkeit bzw. einer unmittelbaren Wahrnehmung der Wirklichkeit die Rede ist? Mit diesen Fragen ist Jacobi an Kant herangetreten (den sie gleichermaßen beschäftigten), sie haben sein gesamtes Philosophieren in Atem gehalten und finden sich in jeder seiner bedeutenden Schriften auf die eine oder die andere Weise aufgerollt. Deshalb möchte ich die ‚erkenntnistheoretische‘ Frage zum inhaltlichen roten Faden meiner Auseinandersetzung mit Jacobi wählen: allerdings in einem noch zu erklärenden Sinn nur als Auftaktfrage, denn Jacobis Philosophie hat, wie Norman Wilde betont, ihren eigentlichen Sitz im Leben. Es gibt einen ‚naiven‘ Jacobi, den die Frage nach einer unmittelbaren Erkenntnis des Wirklichen umgetrieben hat – Jacobi erarbeitet eine Ontologie der vorgängigen Wirklichkeit. Bollnow, hierin gleichsam zuviel Philosoph, kann diese ‚Naivität‘ – bei der es sich aber eigentlich um eine hochreflexive

²⁰ Bollnow, S.209. „Die Anschauung einer Sache kann der Mensch erwerben. Dies ist ein Ereignis, das sich durch Erfahrung feststellen läßt. Das Verständnis aber besitzt der Mensch schon immer in einer bestimmten apriorischen Weise oder genauer: es ist eine ursprüngliche Anlage, die sich in uns in eins mit der Auseinandersetzung mit der Welt von innen heraus entfaltet. Infolgedessen läßt sich der Aufbau des Denkens auf der Anschauung in der Sphäre des Bewußtseins verfolgen, während das Bewußtwerden des Lebensverständnisses in die Schicht des Unbewußten zurückreicht. Diese Unterscheidungen sollen deutlich machen, in eine wie viel tieferliegende Schicht die Bestimmung der Philosophie als Enthüllung menschlichen Daseins zurückverweist gegenüber einem bloß empiristischen Einordnen des Denkens in die Anschauung. Erst in diesem Rückgang auf das Lebensverständnis ist eigentlich der Rationalismus in der Philosophie überwunden. Allerdings ist sich Jacobi dieses grundsätzlichen Unterschiedes einer gegenständlichen Anschauung und eines ihr noch vorausliegenden Lebensverständnisses nicht ausdrücklich bewußt geworden.“ Bollnow, S.203/204.

„Naivität“ handelt - nicht akzeptieren und sucht unablässig in Jacobis Philosophie nach einem Bezug des Daseins auf eine „geistige(n) Realität“ oder Welt.²¹

Mit der Frage nach einer unmittelbaren Erkenntnis und ihrem Bezug auf das Denken, die vor allem in der Auseinandersetzung mit Spinoza, Hume und Kant ihr jacobitypisches Profil gewinnt – und gerade nicht die von Bollnow unterstellte Verdeckung erleidet -, stelle ich die jacobische Erkenntnistheorie, deren Besonderes aufzuzeigen ist, in das Zentrum meiner Überlegungen.²²

Die Erkenntnistheorie ist natürlich nicht der einzig mögliche Zugang zu Jacobi, aber sie ist ein, wie ich meine, sehr weitführender.²³ Ich möchte an der von Bollnow aufgedeckten „Antinomie zwischen Begriff und Leben“ bei Jacobi festhalten – wie ich überhaupt des öfteren auf das deutungsreiche und wohl bedeutendste Buch zu Jacobi zurückkommen werde - und sie in meiner Lesart als Ausgangspunkt nehmen: als die Antinomie zwischen Subjekt und Welt, eine Antinomie, die in der Tat im „Allwill“ grundgelegt ist und die sich in den mittleren und späten Schriften Jacobis als die Antinomie zwischen Denken und Sein, zwischen erkennendem Subjekt und erkannter umgebender sowie transzendenter Welt ausprägt. Damit gewinnt der „Allwill“ der Erstfassung für meine Arbeit große Bedeutung.²⁴

Zu meiner Hauptfrage wird, wie Jacobi das (erkennende) Subjekt bestimmt – und er bestimmt es nicht nur ‚vorheideggerisch‘ als Dasein in einem immer schon vorgängigen „Lebensverständnis“, eine Bestimmung, die der Hermeneut Bollnow gerne aufnimmt, sondern ebenso sehr auch als ‚idealistisches‘ Subjekt, bei dem vorrangig die Frage nach dem Bewußtsein und dessen Ermöglichungsbedingungen im Vordergrund steht. Vielleicht lassen sich auf diese Weise die Denkentdeckungen Jacobis, die Bollnow herausgestellt hat, besser

²¹ „Mit dieser Ablehnung des Idealismus fällt Jacobi nicht etwa in einen „naiven Realismus“ zurück, dem die äußeren Gegenstände das primär Vorhandene sind und alles Bewußtsein eine bloße Folgeerscheinung, sondern hier greift nun die Einsicht ein, die wir als die Wurzel seines Realismus bezeichneten: die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du.“ Bollnow, S.133; auch S.135. Auf so eine naive Wirklichkeit, ‚fürchte ich‘, will Jacobi zunächst einmal hinaus.

²² Auch Günther Baum setzt bei der Erkenntnistheorie Jacobis an, ist meines Erachtens aber in der Gefahr, Jacobi von Kant aus zu lesen, Jacobi also verständiger und vernünftiger zu machen, als dieser sich wohl selbst sehen wollte. Siehe dazu Baum, Günther: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis. Bonn 1969. Und: Ders.: Über das Verhältnis von Erkenntnisgewißheit und Anschauungsgewißheit in F.H. Jacobis Interpretation der Vernunft. In: Hammacher, Klaus: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit. Frankfurt 1971. Zu „Vernunft und Erkenntnis“ siehe die Rezension von G. Höhn, wo auch die Kantfixierung Baums festgestellt, diesem Verfahren des Kant-als-Maßstab-Setzens aber letztlich zugestimmt wird. Höhn, G.: Die sensualistischen Missverständnisse der jacobischen Kant-Kritik. In: Kantstudien 62. 1971.

²³ Klaus Hammacher nimmt in seinem Buch - Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. München 1969. In der Folge Hammacher – den Lebensbegriff zum Leitbegriff seiner Jacobideutung. Hammacher erschließt viel gerade der älteren Literatur zu Jacobi. Allerdings scheinen mir manche seiner Überlegungen reichlich opak zu sein.

²⁴ Bollnow schätzt die literarische Leistung Jacobis wie folgt ein: „Es hat der Beurteilung Jacobis wesentlich geschadet, daß man ihn immer wieder in die ihm völlig unangemessene Perspektive einer ästhetischen Beurteilung gerückt hat. Die dichterische Schwäche seiner Werke ist offensichtlich. Aber seine Dichtungen sind ihm eben auch nur der äußere Rahmen, in dem er seine Lebensanschauung darzustellen versucht.“ Bollnow, S.4.

verbinden: es bleibt bei Bollnow offen, wie sich das vorgängige „Lebensverständnis“, die jacobische hermeneutische Grunddimension, mit seiner Theorie, daß das Du das Ich konstituiert, vereinbaren lassen.

Während Bollnow in seiner Deutung der jacobischen Philosophie bei dem lebensphilosophischen Dasein ansetzt, findet Dieter Henrich den Ausgangspunkt seiner Jacobiinterpretation in Jacobis Auffassung vom Sein. Seinen Seinsbegriff gewinnt Jacobi nach Henrich in der Auseinandersetzung mit Spinozas Begriff der Substanz. Die Stellung Jacobis zu Spinoza ist ambivalent²⁵: zum einen kritisiert Jacobi Spinoza – bzw. den von ihm rekonstruierten Spinoza - in zentralen Theoriepunkten scharf; zum anderen lehnt Jacobi sich an Spinoza an, um seine Philosophie der Unmittelbarkeit zu entwerfen.

Spinozas Grundannahme, daß alles Wirkliche nur eine Modifikation der allein wahrhaft wirklichen Substanz sei, kann Jacobi nicht übernehmen, der – vor allem aus theologischen Gründen – an einer Dualität und wesenhaften Verschiedenheit von Dasein und Weltwirklichkeit in Beziehung zu Gott interessiert ist. Spinoza gelangt zu seinem Substanzmonismus allerdings aus einer fast zwingenden Überlegung heraus: „Aber Jacobi stützt seine Rekonstruktion der für den Spinozismus zentralen These von der Immanenz des Seins in allem Daseyn (der einen Substanz in allem abhängig Wirklichen) nicht direkt auf diese Begründungsart. Er stützt sie umgekehrt und in einer Begründung ex negativo (und darin in größter Nähe zu Spinoza selbst) auf die Unverständlichkeit derjenigen Erklärung, die in Anspruch genommen werden müßte, wenn ein vom Ur – Sein abgelöst wirkliches endliches Dasein angenommen werden soll: Der Übergang ist unbegreiflich, der aus Unendlichem Endliches so hervorgehen läßt, daß dieses Endliche eine separate Existenz hat (...) Kann Endliches sich aber von Unendlichem nicht lösen, so muß das Unendliche so gedacht werden, daß es alles Endliche in sich einbegreift.“²⁶

Wenn man alles, und das heißt vor allem: den Anfang von allem, unbedingt erklären will, muß man nach Jacobi die Argumentation Spinozas übernehmen: „Jacobi hält diese Schlußfolgerung dann für zwingend, wenn man die Voraussetzung macht, daß eine rationale Erklärung aus einem Anfänglichen überhaupt möglich sein muß. Seiner Meinung nach gibt das dem Spinozismus seine Stärke als die der einzig konsequenten reinen rationalen Philosophie. In dieser Voraussetzung ist aber auch der Schein verborgen, dem zusammen mit dem Spinozismus das ganze Unternehmen aller rationalen Metaphysik erliegt: Die Gedanken

Was den „Woldemar“ betrifft, möchte ich ihm zustimmen. Dem „Allwill“ hingegen eignet, wie im ersten Kapitel der Arbeit zu zeigen sein wird, eine größere literarische Qualität und Komplexität, als ihm Bollnow zugesteht.

²⁵ „Jacobis eigene Beziehung zu Spinoza ist eine gedoppelte und in dieser Doppelung auch zwiefach produktiv gewesen.“ Henrich, S. 49. Auf diese Ambivalenz hatte schon Bollnow hingewiesen. Bollnow, S.112ff.

²⁶ Henrich, S.53.

eines Überganges zu Endlichem, des Anfanges von und im Endlichen und der mit ihnen etwa verbundenen Notwendigkeit in der Beziehung des Bewirkens sind in Wahrheit gar keine rationalen Begriffe. Sie sind, im Unterschied zu dem des logischen Grundes, durchaus auf Erfahrungen begründet, und zwar vor allem auf „dem Bewußtseyn unserer Causalität und Passivität“ (Spin2 415).²⁷ Erfahrungsbegriffe sind aber auf das Sein der Substanz nicht anwendbar. „Wenn der Spinozismus insofern also auch die konsequenteste rationale Philosophie ist, so ist sie doch zugleich auch das folgerichtige Resultat eines in sich sinnlosen Unterfangens.“²⁸

Diesen Spinozismus lehnt Jacobi nach Henrich ab. An dem Gedanken der Substanz, verwandelt in den Gedanken eines unmittelbaren vorgängigen Seins, gewinnt Jacobi jedoch Gefallen. Jacobi entwickelt diesen Gedanken im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem vorkritischen Kant. „Bei seiner Rekonstruktion von Spinoza, wie übrigens auch bei der Entwicklung seiner eigenen Denkart, hat sich Jacobi durch eine frühe Schrift Kants über ‚den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes‘ bestärkt gesehen. In ihr hatte Kant zeigen wollen, daß ein Dasein auch noch jedem Gedanken von einem bloß Möglichen zugrundeliegt, woraus folgt, daß diesem Dasein die Modalbestimmung des Notwendigen zugesprochen werden muß (...) Jacobi sah in diesem Raisonement, das Kant später auf eine Illusion der Vernunft zurückführte, eine Bestätigung der langüberkommenen Überzeugung, daß ‚Sein‘ nicht nur ein Gedanke ist, der auf keinen anderen Gedanken zurückgeführt werden kann. Versetzt man sich in den Gesichtspunkt, der für Jacobis Denken leitend ist, so scheint man in der Tat sagen zu müssen, daß dieser Gedanke unmittelbar welthaltig sei, so daß er also notwendig einen Gehalt hat, von dem von vornherein klar ist, daß niemals weder gezeigt noch auch gedacht werden kann, daß ihm gar nichts entspreche.“²⁹ Die unmittelbare Welthaftigkeit des Seins in allem Seienden muß sich, auch wenn Jacobi als Dualist an der strikten Trennung von Gott und Welt festhält, in der Welt zeigen: „Die reale Differenz zwischen dem unendlichen Sein und dem Dasein des Endlichen ist also auch in Jacobis positiver Philosophie von der Art, daß in allem Endlichen etwas von der Natur seines Grundes gelegen ist und zum Vorschein kommen kann und muß.“³⁰

Das Sein wird für Jacobi sein ganzes Leben über von Bedeutung bleiben – nicht allein im Spinozabuch, sondern auch noch in der späten „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften“. Das relativiert sehr stark den Bruch, den Bollnow in Jacobis Denken feststellen wollte und zeigt die Vorteile eines chronologischen

²⁷ Henrich, S.53/54.

²⁸ Henrich, S.54.

²⁹ Henrich, S.50/51.

Vorgehens bei der Erschließung der jacobischen Philosophie. Das Sein wird von Jacobi aber nicht nur als solches betrachtet, sondern vor allem als Sein des Daseins. „Mit keiner anderen seiner zahlreichen eindrucksvollen Formulierungen hat Jacobi die Jüngeren seiner Zeitgenossen so sehr berührt wie mit dieser: „Nach meinem ‚Urtheil‘ ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren...Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck“ (Spin2 42). Diese Überzeugung läßt sich zwar wohl gut in der Weise begründen, die der britische Empirismus ausgearbeitet hatte. Und Jacobi hat sich in seinem David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus von 1787 weitläufig auf die Gründe von Hume berufen, um seine These, daß wir bei allen wichtigen Dingen des Lebens nur eine Glaubensgewißheit haben können, gegen den Verdacht des religiösen Obskurantismus zu verteidigen. Aber Jacobi läßt in dem Bereich der unmittelbaren Gewißheit sehr vieles einbegriffen sein, dessen Gewißheit nicht in einfachen ‚ideas‘ von ‚impression‘ oder ‚reflexion‘ fundiert sein kann (...) Man sieht aber auch, daß Jacobis Überzeugung von den Grenzen der Herleitung und von der Unhintergebarkeit des Gedankens ‚Sein‘ in seine Formulierungen eingewirkt haben: Es ist das Dasein, was der erklärenden Erkenntnis als deren Ziel vorausliegt. Und das unmittelbare Bewußtsein von Dasein spezifiziert sich näher durch die Gewißheit, die wir von unserem eigenen Dasein haben und die uns in Einem mit der Gewißheit von dem von uns selbst verschiedenem Dasein in einem Augenblick und zusammen mit „der allerersten und einfachsten Wahrnehmung“ (WW II, 176) aufgeht.“³¹

Gerade bei diesem ‚momentanistischen‘ Jacobi, bei der Unmittelbarkeit des Daseins zu sich selbst und zu der Welt möchte ich ansetzen. Hier wird sich zeigen, wie Jacobi seine Ontologie der Vorgängigkeit, von der oben als meinem inhaltlichen roten Faden die Rede war, ausgestalten und plausibel machen kann. Jacobis Gedanken vom „Seyn“ bleiben merkwürdig statisch, sie erscheinen in seiner späten „Vorrede“ gegenüber dem Spinozabuch nahezu unverändert; auch deswegen hat meines Erachtens sein Denken des Daseins oder Subjekts ein viel größeres Interesse verdient. Die anthropologische Seite des Daseins bei Jacobi wird also herauszuarbeiten sein, besonders in Jacobis Auseinandersetzung mit Spinoza.³²

Dabei werde ich eine ganz andere Richtung einschlagen als Dieter Henrich. Für Henrich liegt der entscheidende Bereich, den Jacobi eröffnet hat, in einem innerbewußtseinsmäßigen Bezug des Subjekts auf das immer vorauszudenkende Sein. Ausgangspunkt ist, wie gesagt, das theologische Interesse Jacobis. „Jacobi versteht nämlich dies Dasein und den Umstand, daß es

³⁰ Henrich, S.63.

³¹ Henrich, S.59.

sich nur offenbaren kann, immer zugleich im Rahmen der philosophischen Theologie, welche er der Konzeption von Spinoza und ihrer (nach seiner Meinung) atheistischen Konsequenz entgegenstellen will.“³³ Jacobi versucht nach Henrich, eine unmittelbare Gewißheit des „Seyns“ oder des Übernatürlichen im Bewußtsein des endlichen Subjekts darzulegen und zwar, indem er drei Begriffe kombiniert: „Aus dieser Trias der Begriffe ‚bedingt‘, ‚mittelbar‘ und ‚natürlich‘ und daraus, daß sie sich wechselseitig erklären, zieht nun Jacobi eine für die Grundposition der ihm eigenen Denkweise entscheidende Folgerung: ‚Bedingt‘ und ‚mittelbar‘ sind Begriffe, die nur durch ihre Korrelate, nämlich ‚unbedingt‘ und ‚unmittelbar‘ einen Sinn haben – und zwar, wie Jacobi meint, so daß diese ihre Korrelate Voraussetzungen für die Bestimmtheit ihres Sinnes in einer Weise sind, die nicht in derselben Art auch umgekehrt gilt. Als ‚bedingt‘ ist etwas nur zu denken, wenn etwas, welches das Prädikat ‚unbedingt‘ erfüllt, ihm voraus gedacht wird. Ebenso ist als ‚mittelbar‘ nur solches zu denken, dem ein ‚Unmittelbares‘ voraus gedacht wird. Wenn nun ‚bedingt‘ und ‚mittelbar‘ mit ‚natürlich‘ dieselbe Extension haben und wenn diese Prädikate sich durcheinander erklären, so folgt, daß man auch dem Natürlichen etwas voraus denken muß (...) Und so glaubt Jacobi sich berechtigt, in ‚übernatürlich‘ das Prädikat zu erkennen, das ‚natürlich‘ in eben der Weise sowohl voraus- wie entgegengesetzt ist, die auch das Verhältnis von ‚unmittelbar‘ zu ‚mittelbar‘ und von ‚unbedingt‘ zu ‚bedingt‘ charakterisiert. Es läßt sich leicht absehen, welche Folgerung sich aus dieser Art der Begriffsanalyse wird ziehen lassen, der Jacobi freilich ohne irgendeine Reflexion auf ihre eigene Verfahrensart ihren Lauf gelassen hat: Das Unmittelbare und Unbedingte, das allem Natürlichen voraus gewußt und verstanden sein muß, läßt sich nur als ein Übernatürliches denken.“³⁴

In dieser ingeniosen Konstruktion hat Jacobi nach Henrich die Gewißheit des endlichen Daseins von sich selbst mit der (vorausliegenden) Gewißheit von dem Unendlichen untrennbar verbunden. „Jacobis Übernatürlich – Unbedingtes ist also zwar nicht jenes ‚Sein‘, welches in Jacobis Rekonstruktion der Ausgangsgedanke von Spinoza gewesen ist. Doch auch in der durchgängigen Bemühung um Abgrenzung von dem spinozistischen Gedanken hat Jacobi auf die Motive, welchen den Spinozismus verständlich machen, ebenso durchgängig Rücksicht genommen...“³⁵ Und Jacobi geht nach Henrich noch einen Schritt weiter: „In der siebten der Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, die er der zweiten Auflage von 1789 hinzugefügt hat, wendet Jacobi seine große Folgerung sogleich

³² Siehe dazu Kap.II.2. Spinozas Anthropologie in Jacobis Sicht sowie Kap.II.3. Exkurs I: Spinozas Anthropologie: Körperapriori und verschiedene Erkenntnisweisen.

³³ Henrich, S.62.

³⁴ Henrich, S.64/65.

³⁵ Henrich, S.68.

auch auf dasjenige Wissen an, das wir von uns selbst haben – auf unser Selbstbewußtsein also, dessen gegen Fichte gewendete Analyse in Hölderlins Urtheil und Seyn ein so zentraler Stellenwert zukommt. Jacobi untersucht zwar nicht dies Wissen auf die Verfassung hin, die es als ein Wissen ‚von sich‘ hat. Doch ist diese Erweiterung von Jacobi selbst so nahe wie nur möglich gelegt. Was er aber ausdrücklich erklärt, ist dies, daß wir von unserem Dasein als dem Dasein eines Bedingten wissen. Die Vorstellung des Bedingten setzt jedoch die des Unbedingten jederzeit voraus. Darum brauchen wir „das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben“ (Spin2 423/4).³⁶

Damit hat Henrich Jacobi da, wo er ihn haben will: als Vorläufer von Hölderlin, der auch das Unbedingte, das Sein als den Grund schlechthin im Bewußtsein gesucht hat. Jacobis unmittelbare Gewißheit des Unbedingten, Übernatürlichen verweist auf das Sein, das nach Hölderlin jedem Bewußtsein und jedem Bewußtseinsakt, jedem Urteil, notwendig vorausliegt oder vorausgedacht werden muß und das in jedem Urteil genauso notwendig verlorenght.

Henrich gibt eine brillante Nachkonstruktion der jacobischen Begriffsoperation; jedoch scheint sie mir nur einen Teil von Jacobis Philosophie zu erfassen bzw. erfassen zu wollen. Auch die Begriffsoperation, mit der Jacobi das Übernatürliche im Bewußtsein ermitteln will, fällt unter sein eigenes kategorisches Verdikt, daß jedes Denken, jede begriffliche Operation immer nur sekundär sein kann. Das Übernatürliche wird nach Jacobi in einem anderen Medium erfaßt, nämlich im Gefühl. Dieses Irrationale an Jacobi will der ‚nachidealistische‘ Henrich nicht zulassen: strikt spricht er immer nur vom Bewußtsein, vom Gedanken, der das Sein fassen soll. Das ist meines Erachtens aber eine sehr zweifelhafte Vereinseitigung Jacobis. In der Rekonstruktion von Jacobis Gedanken vom Sein, von der oben die Rede war und die noch einmal zitiert sei, ist möglicherweise Henrichs eigene Position miteingewoben: „Jacobi sah in diesem Raisonement, das Kant später auf eine Illusion der Vernunft zurückführte, eine Bestätigung der langüberkommenen Überzeugung, daß ‚Sein‘ nicht nur ein Gedanke ist, der auf keinen anderen Gedanken zurückgeführt werden kann. Versetzt man sich in den Gesichtspunkt, der für Jacobis Denken leitend ist, so scheint man in der Tat sagen zu müssen, daß dieser Gedanke unmittelbar welthaltig sei...“³⁷

Das halte ich für sehr problematisch – was soll „unmittelbar welthaltig“ bedeuten? Jacobi selbst geht in seiner Rekonstruktion Spinozas aus dem Geist des frühen Kants vom Dasein aus, nicht vom Sein, und Henrich muß sich dieser Daseinsauslegung anschließen. Sein ist bei Jacobi meines Erachtens ‚etwas‘, das das Selbstbewußtsein übergreift und das nie allein vom

³⁶ Henrich, S.68/69.

Denken her erfaßt werden kann.³⁸ (Vielleicht ist das Sein dasjenige, das das Du und das Ich in ihrer Gleichursprünglichkeit umfaßt.) Jacobi versucht das Sein im „Allwill“ als das unendliche Leben zu fassen, das jenseits des Bewußtseins, jenseits des (philosophischen) Denkens liegt. Und das Dasein, durch das ‚hindurch‘ er in seinen mittleren und späten Werken das Unbedingte bzw. Übernatürliche zu fassen versucht, ist bei ihm auf Grund der Struktur, daß das Du das Ich konstituiert, wesenhaft eingebunden in einen größeren, das Dasein – und vor allem das Bewußtsein des Daseins - übergreifenden Zusammenhang. Bollnow hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen, als er die Bedeutung des Unbewußten für das Schreiben und Denken Jacobis betonte; ebenso auch Wilde in seiner Herausstellung eines letzten, rational nicht erfaßbaren Lebensgrundes, der außerhalb des Bewußtseins liegt. Die Dimension des Gefühls sowie des Unbewußten geht verloren, wenn man, wie Henrich, die jacobische Philosophie auf eine reine Bewußtseinsphilosophie reduzieren will. Das Du, welches das Ich konstituiert, ist wesenhaft anderes als das Sein im Bewußtsein, das das Bewußtsein sich ausdenkt.

Wenn Bollnow auf die hermeneutische Dimension des Daseins bei Jacobi fast ausschließlich abhebt und die Bedeutung des Bewußtseins bzw. Selbstbewußtseins kaum sehen will und Henrich umgekehrt die jacobische Philosophie im Blick auf Hölderlin beinahe ausschließlich aus der Bewußtseinsperspektive interpretiert, so möchte ich eine Deutung vorschlagen, die zwischen den beiden Polen Hermeneutik und Idealismus oszilliert. Jacobi kennt ein hermeneutisches Subjekt, er kennt ein idealistisches Subjekt, aber sein Subjektbegriff geht über beide Seiten hinaus. Letzterer hat eine stark naturalistische Seite, die gerade Philosophen naiv erscheinen muß; er hat eine metaphysische Seite, die Jacobi in die Nähe zu Leibniz rückt und die kantisch inspirierten Philosophen suspekt erscheinen kann. Meistens ist Jacobi auch der Andere seiner selbst: so ist er z.B. wohl (etwa gegenüber Spinozas Substanzmonismus) Dualist - und ist es doch auch wieder nicht. Ihn auf eine Position ausschließlich festlegen zu wollen, ist immer eine Vereinseitigung.³⁹ Die chronologische Darstellung soll die verschiedenen Facetten des jacobischen Subjektbegriffs deutlich machen, ohne daß dabei ein Aspekt vernachlässigt wird.

³⁷ Henrich, S.51.

³⁸ Henrich will das Sein eben, auf einer Linie mit Hölderlin und Fichte, allein vom Denken her erfassen, was seine Rekonstruktion der Philosophie Jacobis bestimmt: „Wenn durch ‚Sein‘ der eigentliche Gehalt dessen, was Spinoza als einzige ‚Substanz‘ zu fassen suchte, erläutert sein soll, so muß ‚Sein‘ als ein Gedanke verstanden werden, der seinen logischen Ort in einem reinen Denken, also diesseits aller Erfahrung hat.“ Henrich, S.60.

³⁹ Dem mittleren Jacobi des „David Hume“ etwa kann man, wie es Richard Kuhlmann tut, einen „fanatischen Dualismus“ bestimmt nicht vorwerfen. Kuhlmann, Richard: Die Erkenntnislehre Friedrich Heinrich Jacobis, eine Zweiwahrheitentheorie, dargestellt und kritisch untersucht. Leipzig 1906. S.15.

Susanna Kahlefeld setzt sich in ihrem Buch stark von der henrichschen Deutung der Philosophie Jacobis aus dem Geist der Bewußtseins- bzw. Ursprungsphilosophie ab.⁴⁰ Sie sucht eine andere Perspektive auf das Werk Jacobis. Ihre Arbeit ist von der sehr überzeugenden These angeleitet, daß Jacobi die dialektische Kehrseite des alles erklärenden Verstandes gefunden hat: „Jacobis eigene philosophische ‚Entdeckung‘ ist die Dialektik, der das Denken unterliegt, wenn es einen umfassenden Anspruch auf Erklärung der Welt erhebt und es dabei seine Ordnung und Rekonstruktion des Wirklichen für die ganze Wirklichkeit hält.“⁴¹ Der Versuch, alles unter die Herrschaft eines allumfassenden Prinzips des Verstandes bringen zu wollen, schlägt in das Gegenteil um: es entsteht Abtrennung, Abgrenzung dessen, was sich eben nicht erklären läßt, statt Einheit wird Disparatheit. Aus dem Versuch, alles aus einem (Verstandes-) Prinzip erklären zu wollen, entsteht Dualismus.⁴² Das freie Subjekt wird unfrei, schlägt sich selbst in Fesseln.⁴³ Jacobi hat nach Kahlefeld als ein Vorläufer Adornos diesen Prozeß des Verstandes bzw. der Vernunft benannt und scharf kritisiert. Damit wird auch die (idealistische) Philosophie als Deuterin des Verstandes und der Vernunft von Jacobi in ihre Grenzen gewiesen: „Jacobi ist ein Realist, weil für ihn die Gegenstände des Erkennens und Erfahrens niemals ganz im Erkennen aufgehen können.“⁴⁴ Das jenseits des Erkennens Gelegene ist das Individuelle, Konkrete, dessen immense Bedeutung für die Philosophie Jacobis Kahlefeld wie Wilde und Bollnow hervorhebt. „Die Grenze des Begreifens ist mit den Mitteln, mit denen sie erreicht wurde, nicht zu überschreiten. Was in Begriffen nicht faßbar und nicht vermittelbar ist, soll als solches erkannt werden und bestehen bleiben. Dies Nichtfaßbare ist in Jacobis Philosophie das Konkrete.“⁴⁵

Als ‚Gegenmittel‘ gegen die Hybris des das Konkrete zerstörenden Verstandes entwirft Jacobi, ein Vorläufer auch des Dialogdenkens des 20. Jahrhunderts, seine Philosophie des Du, mit der er über jede (idealistische) Subjektphilosophie hinausgreift. Dabei hebt Kahlefeld im Gegensatz zu Wilde und Bollnow besonders die ‚Freiheitsseite‘ von Jacobis Begriff der Unmittelbarkeit hervor, gleichsam die Voraussetzung von Jacobis Philosophie des Du. „Sie („Jacobis Vernunftkritik“, A.L.) beruht auf seiner Anerkennung der Tatsache der Freiheit, des moralischen Gefühls in seiner Bildung durch Reflexion und Erfahrung durch die Vernunft, in

⁴⁰ Kahlefeld, S.24ff.

⁴¹ Kahlefeld, S.8.

⁴² Kahlefeld, S.10f; S.17; S.110 und besonders S.115.

⁴³ „Jacobi konstatiert hartnäckig die Wunden, die das Erkennen schlagen kann, wenn es nicht mehr aufklärend in Freiheit setzt, sondern sein Begreifen zum einzigen Maßstab über Wirklichkeit und Gutheit setzt.“ Kahlefeld, S.14.

⁴⁴ Kahlefeld, S.17.

⁴⁵ Kahlefeld, S.56.

der Anerkennung der Andersheit des Anderen, der Unbegreiflichkeit der Weltentstehung und des extramundanen, persönlichen Gottes; für all das verwendet Jacobi in verschiedenen Kontexten den Terminus ‚Unmittelbarkeit‘. Unmittelbarkeit ist die Kategorie der Differenz und ihrer Anerkennung, die er gegen die Vermittlung im philosophischen ‚Erklären‘ – so sein Terminus – aufbietet.“⁴⁶

So überzeugend die These von der Dialektik des Verstandes und die Perspektive auf den Dialogismus ist, so scheint mir allerdings in mancher Hinsicht die Darstellung Kahlefelds der Philosophie Jacobis selbst dieser Dialektik unterworfen zu sein. Von dem Ausblick auf den Dialogismus abgesehen, bleibt sie innerhalb des Verstandes. Deutlich wird dies bei Kahlefelds Besprechung von Jacobis Beschreibung seines berühmten „Jugenderlebnis(es)“, in dem Jacobi seine Verzweiflung über seine Bewußtwerdung seiner Endlichkeit und des zweifelhaften Status der Unendlichkeit, des Ewigen, schildert. „Der Mensch ‚selbst‘ aber, auf den sein Denken ‚zurückwirkt‘, was ist das? Gibt Jacobi über ihn irgendwo Rechenschaft? Schließlich bestimmt der ‚Mensch selbst‘ in seiner nicht ableitbaren Realität Jacobis philosophische Perspektive. Nicht, daß er irgendwo Aussagen über den Menschen im allgemeinen machen würde, um daran Theoriebildung zu messen. Er ist auch kein Anthropologe. Und es geht auch nicht um das Gefühl des Menschen allein. Jacobi ist kein Philosoph des Gefühls. Die Erfahrung, die er am Gedanken von Endlichkeit und Unendlichkeit macht, ist nicht die Erfahrung eines besonderen Gefühls, sondern die Erfahrung von Macht und Grenze seines Gedankens.“⁴⁷ Jacobi macht nicht nur eine Gedankenerfahrung; trotz aller Stilisierung gibt sein Erlebnis die Erfahrung von Angst und Verzweiflung wieder.⁴⁸ Das Andere des Begriffs – in diesem Erlebnis Jacobis und in seiner ganzen Philosophie – ist das Gefühl, das Unbewußte, das Irrationale, das im Denken nicht einzuholen ist. Jacobi ist ein Philosoph des Gefühls. Diese Seite der jacobischen Philosophie bleibt in der Darstellung Kahlefelds unterbetont; wäre nicht der Ausblick auf Jacobis Philosophie des Du, wäre Kahlefeld in dem dialektischen Umschwung des Im-Denken-allein-Bleiben-Wollens manchmal nicht weit entfernt von dem kritisierten Bewußtseinsphilosophen Henrich.

Ich hoffe, daß nach dieser Übersicht ein inhaltlicher roter Faden deutlich geworden ist. Ein Jacobibild in seinen markantesten Zügen zu entwerfen ist mein Ziel. Ein vollständiges Bild ist

⁴⁶ Kahlefeld, S.60.

⁴⁷ Kahlefeld, S.14/15.

⁴⁸ „Jacobis Philosophieren wird entscheidend aus Erfahrungen gespeist, in denen Gefühle und Gedanken sich nicht trennen lassen: Erfahrungen, welche nach philosophischer Explikation verlangen und umgekehrt zum letzten Prüfstein philosophischer Wahrheit erhoben werden.“ Müller-Lauter, Wolfgang: Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F.H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen. In: Schwan, Alexander: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt 1975. S.120. In der Folge Müller-Lauter.

nicht beabsichtigt; wenn es überhaupt möglich sein sollte, würde es ein Eingehen auf alle Arbeiten und Aspekte Jacobis erfordern, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Leben und Erkennen in einer vorgängigen wirklichen Welt, Lebensgefühl und Lebensbegriff in ihrer konflikthafter Bezogenheit – damit seien Jacobis literarische und philosophische Bemühungen umrißen. Dasein ist in seiner seinhaften und anthropologischen Grundverfassung deutlich zu machen. Die Grundantinomie ist die zwischen Dasein bzw. Subjekt und Welt. Der erkenntnistheoretische Ausdruck dieser Antinomie ist der (uralte) Grundkonflikt zwischen Besonderem und Allgemeinem.

Die fundamentale Antinomie zwischen Subjekt und Welt beherrscht das gesamte Werk Jacobis: es handelt sich um die Antinomie zwischen einer Begründung des Subjekts durch eine ihm vorgeordnete Wirklichkeit und der Begründung des Subjekts allein durch sich selbst. Realismus oder Idealismus, vielgestaltige Wirklichkeit oder eingestaltiger Solipsismus, Vorhandensein der Welt oder Konstruktion der Welt – es gibt zahlreiche Benennungen der beiden Seiten der Antinomie. Jacobi gelangt bis in sein Spätwerk hinein zu keiner Auflösung der Antinomie, zu keiner Beruhigung des spannungsreichen Konflikts. Vielleicht konnte, vielleicht wollte er diese Antinomie nicht auflösen. Auf jeden Fall findet sich in seinem Werk beides: der Versuch, die beiden Seiten zu vermitteln; der Versuch, die beiden Seiten so scharf wie nur irgend möglich zu trennen.

Die Antinomie von Welt und Subjekt zeigt sich in allen Problemkreisen, die Jacobi in seinen Werken behandelt, in seiner Erkenntnistheorie, seiner Geschichts- und Religionsphilosophie.⁴⁹ Die vorliegende Arbeit versucht Jacobis fundamentale Antinomie zu rekonstruieren und sie besonders von der Erkenntnistheorie her zu lesen. Die leitende Frage ist: was versteht Jacobi unter Wirklichkeit – Wirklichkeit der Welt, Wirklichkeit Gottes – und wie kann diese Wirklichkeit erkannt werden? Wie ist die Welt beschaffen, wie muß die Welt beschaffen sein, um erkannt werden zu können; wie ist das Subjekt beschaffen, über welche Vermögen verfügt es oder muß es verfügen, um die Welt erkennen zu können?

Die Antinomie von Welt und Subjekt ist eine Problematik der Neuzeit, von Descartes inauguriert und seinen Nachkommen tradiert. Alle modernen Philosophen, mit denen Jacobi vorzüglich sich beschäftigt – Spinoza, Hume, Kant – nehmen in jeweils besonderer Weise Stellung zu dem Hiatus, der Welt und Ich, Ausdehnung und Denken trennt. In der Auseinandersetzung mit den genannten Philosophen entwickelt Jacobi seine eigene

⁴⁹ Für Jacobis Religionsphilosophie, auf die ich nur im Rahmen seiner Lebens- und Erkenntnistheorie eingehe, sei verwiesen auf die oben zitierten Werke von Wilde, Kahlefeld (hier findet sich eine besondere Berücksichtigung der jacobischen Beschäftigung mit den Gottesbeweisen) sowie vor allem auf das Buch von Hermann Timm: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd.1. Die Spinoza-renaissance. Frankfurt 1974. In der Folge Timm.

Philosophie, wobei Spinoza den Ausgangspunkt, Kant den Angriffspunkt von Jacobis Überlegungen darstellt. In der vorliegenden Arbeit lege ich großes Gewicht auf die Interpretation von Jacobis Kantkritik, da kontrastiv zu Kant Jacobis eigene Erkenntnistheorie, seine eigene Philosophie besonders deutlich wird.

In Jacobis frühem Roman „Eduard Allwills Papiere“ findet sich der Kern seines späteren Philosophierens vorgebildet. Ich beginne mit der Interpretation des Romans, bevor ich zu vier Hauptwerken Jacobis übergehe, dem Spinozabuch, dem „David Hume“, zu „Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“ und der „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften“. Jacobis Werke werden in chronologischer Reihenfolge unter den angeführten leitenden Fragen interpretiert. Ist diese Darstellung auch wenig elegant, so hat sie doch, wie gesagt, den Vorteil, Konstanten und Veränderungen in Jacobis Lebens- und Denkanschauung aufzeigen zu können. Überhaupt hilft sie, in Jacobis oft abweisendem Werk nicht den Kopf zu verlieren. Als Kapitel ergeben sich:

I. „Eduard Allwills Papiere“ (1775/1776): Was ist Natur?

II. Zum Spinozabuch (1785)

III. Zum „David Hume“ (1787)

IV. Jacobis Kantkritik: unmittelbare Wirklichkeit versus konstruierte Wirklichkeit

V. Von der Kantkritik zur eigenen Philosophie: Zu „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) und „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften“ (1815)

I.1. „Eduard Allwills Papiere“ (1775/1776): Was ist Natur?

Von dem Jugendfreund Goethe zum Schreiben angehalten, verfaßte Jacobi seinen ersten Roman, den Briefroman „Eduard Allwills Papiere“, der in den Jahren 1775/1776 erschien. Wie auch bei Jacobis zweitem Roman, „Woldemar“ (erschienen 1779), ließ Jacobi der Erstausgabe mehrere überarbeitete und erweiterte Fassungen folgen, in die vieles aus dem Gedankenkreis der späteren philosophischen Werke einfloß.⁵⁰ Die Erstausgabe des „Allwill“ zeigt am deutlichsten die frühen und für alle folgenden Werke grundlegenden Intentionen Jacobis; deswegen bildet sie den Ausgangspunkt meiner Interpretation. Auch die

⁵⁰ Die verschiedenen Fassungen des „Allwill“ finden sich bei Terpstra, J.U.: Friedrich Heinrich Jacobis „Allwill“. Groningen, Djakarta 1957. Terpstra gibt eine vorzügliche psychologische Einführung in den „Allwill“.

fundamentale Antinomie von Welt und Ich findet sich in mehreren Ausprägungen im „Allwill“.

Im Gegensatz zu Goethes „Werther“, in dem ein gleichsam monologisierender Briefschreiber vorgestellt wird, wird in Jacobis „Allwill“ eine Gruppe miteinander korrespondierender Personen dargestellt. Jede Person besitzt ihre Stimme im Briefkonzert⁵¹, jede Person ist von Bedeutung: Jacobis ‚Stürmer und Dränger‘ Allwill, der erst im zweiten Teil des Romans ausführlicher selbst zu Wort kommt, ist von vornherein in einen größeren (Familien-) Zusammenhang von Welt eingefügt; Allwill findet an den anderen Personen Widerstand und Widerpart. Es ist ein Familienkreis von Personen, zu dem Allwill in Kontakt steht: Clerdon und Amalie, das vorbildliche Ehe- und Elternpaar mit reicher Kinderschar, die Nichten Lenore und Clärchen, die Tante Sylli (die trotz ihrer Bedeutsamkeit von Bollnow merkwürdigerweise nur am Rande erwähnt wird). Da alle diese Personen am Briefverkehr beteiligt sind, gewinnt der Leser nicht nur den Blick Allwills auf die Welt, sondern auch den Blick ‚der Welt‘ auf Allwill. Allwill und die ihn umgebende Welt stehen in wechselseitiger Wirkung.

I.2. Sylli und Clerdon

Jede Person hat ein spezifisches Verhältnis zu, eine spezifische Deutung der sie umgebenden Welt von Dingen und Menschen: an jeder dieser Beziehungen kann Jacobi eine Facette der Antinomie von Welt und Ich aufzeigen. Sylli, die Mann und Kind früh verloren hat, leidet an einem mit Schwermut wohl nur unzureichend charakterisierten Seelenzustand und schwankt zwischen Zurückgezogenheit von und Zuwendung zu den Dingen und Menschen: „Ja, mein Freund, noch alle Tage wird es öder um mich herum, und so setzt sich denn die sonderbare Gemüthsstimmung, die Sie an mir tadeln, und wofür Sie keinen Namen wissen, immer fester. Ich soll Ihnen nennen, was es sey, das weder Milzsucht, Trübsinn, Menschen=Haß oder Menschenverachtung, noch sonst etwas ist, das sich aus Romanen oder Schauspielen bedeuten ließe, das aber mein Herz zugleich so warm und so kalt macht, meine Seele so offen und so zugeschlossen...“⁵² Gleichzeitige Offenheit und Zugeschlossenheit der Seele – es fällt Sylli schwer, dem Brieffreund den paradox anmutenden Seelenzustand mitzuteilen. Die Zeiten der Seelenzugeschlossenheit bewirken eine Abkehr von Mensch und Welt, auch eine kritische

⁵¹ Vorbild dieser Konzeption ist, wie der Herausgeber der Briefe mitteilt, Rousseaus „Nouvelle Héloïse“: „Ich muß hier etwas nachholen, das in der Vorrede vergessen worden. Roubeau (dessen Unterredung über die Romane vor der neuen Heloise ich gern dem Leser ganz übersetzte, da sie so manches enthält, das diesen Briefen treflich zu statten käme...“ A, S.62.

⁵² A, S.7.

Betrachtung der Verhältnisse, in denen Menschen leben und leben müssen.⁵³ Das Leben erscheint als eine immerwährende sinnlose, veränderungslose Wiederkehr des gleichen Schlechten: „Ich habe lange ein Bild alles menschlichen Thuns und Seyns, unserer sogenannten **Laufbahn**, in der Seele; ein ärgerliches, aber richtiges Bild: **den Gang im Kranen**. Mit zugeschlossenem Auge rennt jeder vorwärts in seinem Rade, freut sich der zurückgelegten Bahn; weiß so viel Thorheiten, so viel Jammer hinter sich, und merkt nicht, daß nah an seinem Rücken alles das wieder empor steigt, von neuem über sein Haupt, vor seine Stirne, und unter seine Tritte kömmt. Ich mag hievon nicht reden: denn wers am hellsten einsieht, hat’s nur um so viel besser, daß er in seinem Rade stille stehen bleibt, die andern auslacht, oder beseufzt – und sich mit – - O, er ist weit am schlimmsten dran!“⁵⁴ Die Zeiten der Seelenoffenheit hingegen bewirken eine Zuwendung besonders zu den Dingen der Welt, erzeugen den Wunsch nach Einswerdung: „Glaubts doch, ihr guten Leute, glaubts, daß ich lange nicht so übel dran bin, als Ihr es euch vorstellt. Alles Schöne in der Natur, alles Gute ist mir ja schön und gut, wirds noch alle Tage mehr (...) Nur die Hyacinthe hier! wie oft stand ich nicht vor ihr, mit klopfendem Busen; sog an ihrem Wesen mit all meinem Sinn, bis es meine Nerven durchbebte, und ich die schöne, gute in mir lebendig hatte, und – nennt es Thorheit, Unsinn, Schwärmerey – und ich Gegenliebe von ihr fühlte! So pfleg ich eines jeden Dinges, von welchem Wohlthun unmittelbar ausgeht (...) Ach! nichts soll untergehen, das mir einen Blick der Vereinigung zuwarf, das mir Leben gab und Leben von mir **nahm**; wenigstens so lange soll es nicht untergehen, als ich selbst daure.“⁵⁵ Sylli schwankt zwischen Weltflucht und Weltzuwendung – sie gewinnt keine eindeutige Position.

Weltzuwendung, Einswerdung mit den Dingen – Jacobi steigert dieses Motiv zu Beginn des Romans kunstvoll in zwei ‚pantheistischen‘ Einheitserlebnissen, die Sylli und Clerdon zuteil werden. Wie aus der Datierung der Briefe, in denen sie sich dieses Erlebnis schildern, deutlich wird, haben beide dieses Erlebnis zur selben Zeit⁵⁶ – nur sind sie getrennt durch die

⁵³ In der Kritik an den Weltverhältnissen bleibt Sylli gleichzeitig auf die Welt bezogen, es ist keine radikale Weltabkehr, Seelenverschlossenheit; umgekehrt hat ihre Weltzuwendung immer auch das Moment der Weltabkehr.

⁵⁴ A, S.17. Soweit nicht anders angegeben, handelt es sich bei den Hervorhebungen durchweg um Jacobis eigene Hervorhebungen. Dasselbe Zitierverfahren gilt auch für alle anderen behandelten Autoren.

⁵⁵ A, S.13. Daß nichts untergehen möge, was Leben gibt und Leben nimmt, ist der auf die Dinge übertragene Wunsch, das eigene Kind, das Leben gab und nahm, möge nicht gestorben sein: „Seht, wenn mirs wohl einmal wird, als sollte dergleichen dauren, als erwartete ichs, so überfällt mich doch gleich eine Schwermuth, ein Zagen, daß ich vergehen möchte. Wie warm auch von außen mein Herz sich anfühlt, wie von sich scheinend es auch ist, so dünkt mich’s alsdenn doch in der Tiefe kalt. Ja, das ist’s, daß jede Anwendung von Vertrauen, von Freundschaft in meiner Seele zum Trauer= und Schrecken=Gedanken wird; daß ich’s gleich so hell vor mir habe, daß es nur Wieder=Erscheinung ist jener längst entwichenen Engels=Gestalt, mit welcher ich ein Todten=Gerippe in den Schoos nahm. Dann raschelts mir von neuem unter der Haut, und ich fühle die grinsende Furcht sich in meinem Busen regen.“ A, S.14/15.

⁵⁶ A, S.10f und A, S.20f.

geographische Entfernung. Auch unterscheiden sich die beiden Erlebnisse bei genauerem Hinsehen deutlich: Syllis Erlebnis ist mehr ein Wiederaussöhnen mit der Welt und dem Schöpfer der Welt in Zeiten der Krankheit, während Clerdons Erlebnis ein gleichsam mystisches Einheitserlebnis mit dem Schöpfer der Welt zu sein scheint.

Sylli an Clerdon: „Ich war heute lange vor Tag´ aus dem Bette. Ein sonderbar schönes Licht, das immer heller mich umgab, trieb mich aus meinem Cabinet in das Zimmer gegen Morgen, welches die weite Aussicht nach dem kleinen Gebürge hat. Ich fuhr zusammen von dem Anblick, und blieb unbeweglich am Eingang des Gemachs. Was mich fesselte, war die große Stille bey all dem Glanz, bey all dem Werden am weiten Himmel; unüberschauliche unaufhörliche Verwandlungen, und doch kein sichtbarer Wechsel, keine Bewegung. Aber izt trat die Sonne näher, und fuhr auf einmal hinter den Hügeln herauf, daß ich davon mit in die Höhe fuhr (...) Ich mußte heraus aus dem Gemäuer in die offene Welt. Sophie, die ich angerufen hatte, begleitete mich. Welch ein Spaziergang! Der Himmel war so rein, die Luft so sanft, die ganze Erde wie ein lächelndes Angesicht, voll Trost und Verheißung, Unschuld und Fülle des Herzens. Dies alles konnte ich jetzt wunderbar auffassen, meine Blicke waren milde, seegend; und so ward ich unvermerkt wieder das gute zuversichtliche Geschöpf, das nichts als Wonne über der Gottes=Welt Schönheit, und volle Hofnung im Herzen hatte.“⁵⁷ Die Tagesneuschöpfung ist Seelenneuschöpfung, ist Wiederannäherung an die Welt. Allerdings ist es kein Versuch der Einswerdung wie etwa bei den einzelnen Dingen (der Hyacinthe); Sylli bleibt dem großen Geschehen gegenüber distanziert, in Gesellschaft zudem unternimmt sie den Spaziergang vor die Stadt.

Ganz anders das gleichzeitige Erlebnis Clerdons, das wirklich ein Einheitserlebnis darstellt: „Früh mit dem Morgen giengs an. Ich erwachte von der ersten sanftesten Dämmerung, fand mich aufgerichtet, wie von dem Arm eines Freundes, der mich zum unerwarteten Wiedersehen aus dem Schlummer küßte. Ich streckte meine Arme aus nach dem Liebenswürdigen; irrte ihm nach, und fand ihn, fand ihn – schaffend am Aufgange (...) Doch was weiß ich, mit welchen Sinnen ich empfand? ich war ausser mir. Gleich im ersten Moment, beym Erreichen der Gegenwart, überwandelte michs, durchschauderte michs; dann tiefer in der Brust ein Beben, immer tiefer und inniger; im geheimsten Busen auflösendes Beben, das den ganzen **Erdensohn** tödtete. Tod, schöner, himmlischer Jüngling! Des verwesenden Theils entladen, flog ich in seine Arme, sank in **seinen** Schoos, war bey ihm, war in ihm, in **Ihm**, der da **ist, war und seyn wird**; kostete Allmacht, Schöpfung, **ewiges**

⁵⁷ A, S.10/11.

bleiben in Liebe.⁵⁸ Es ist ein Einheitserlebnis mit dem Schöpfer, nicht mit seiner Schöpfung, der Natur. Um zu diesem Einheitserlebnis zu gelangen, muß ja gerade der „Erdensohn“ abgetötet werden; das Einheitserlebnis selbst findet nicht in der freien Natur, sondern im Hause Clerdons statt. Erst danach zieht es Clerdon in die (menschlich urbar gemachte) Natur, im Unterschied zu Sylli bleibt Clerdon ohne Begleitung. „Mit dem ersten Blicke der Sonne, der meine Augen auf die umher verbreitete herrliche Gegend sich niedersenken machte, und den von Erde gebohrnen wieder weckte, schoß mir lichtschnell durch die Seele ein Strafgedanke: welch ein sündlich Wesen es doch sey, diese herrliche Pracht Gottes so über Wall und Graben nur zu beschielen (...) Ich raffte mich zusammen, und zog hinaus in den vollen Sonnenglanz, wandelte, und nahm Besitz von Acker, Wiese, Bach, Wald und Stroh, Höh´ und Tiefe, Himmel und Erde.“⁵⁹

Die beiden Erlebnisse eröffnen kunstvoll komponiert den Roman. Es sind, bei allem Unterschied, Erlebnisse der Begegnung mit dem Höchsten und der Begegnung mit der Welt. Das Moment der Begegnung mit dem Höchsten ist das primäre Moment, die primäre Beziehung; dann erst wird das Verhältnis von Sylli und Clerdon zur Natur, zur Welt thematisch. Es sind keine ‚pantheistischen‘ Einheitserlebnisse mit der Natur – im Gegenteil, Clerdon nimmt von dem „Besitz“, was, in einer pantheistischen Auffassung, als das umfassende Größere ihn ‚besitzen‘ müßte. Natur ist der Ausdruck der Macht des Schöpfers, Natur ist aber nicht die Schöpferin selbst; als Geschöpfe eines höheren Schöpfers sind Sylli und Clerdon keine Geschöpfe der Natur, stehen ihr insofern distanziert gegenüber. Zwischen Welt als Natur und dem Subjekt verläuft eine unaufhebbare Trennlinie. Und auch zwischen den Subjekten selbst: Sylli und Clerdon, die eine Jugendliebe untergründig zu verbinden scheint⁶⁰, erleben zugleich, aber eben räumlich getrennt ihre Zuwendung zum Schöpfer und zur Natur; der Brief als Medium der Mitteilung hebt zwar zum einen die Trennung auf, schreibt sie aber zum anderen auch fest.

Die Trennung ist letztlich unaufhebbar, das aus der Trennung entstehende Leiden ist nicht zum Verschwinden zu bringen. Wenn Clerdon in einem späteren Brief die Möglichkeit der Leidensüberwindung imaginiert („Eine immer reiner und voller klingende Saite auf der großen Leier der Natur, ein immer mächtigeres Organ in dem Ganzen des Allliebenden zu

⁵⁸ A, S.20/21.

⁵⁹ A, S.21/22. Jacobis Brief an Goethe vom 26. August 1774 zeigt, wie stark Jacobi beim Verfassen des „Allwill“ aus eigenem Erleben schöpft. Jacobi, Max: Briefwechsel zwischen Goethe und F.H. Jacobi. Leipzig 1846. S.32ff. In der Folge Briefwechsel. Auf den bedeutenden, mit Unterbrechungen lebenslangen Briefwechsel zwischen Jacobi und Goethe werde ich noch häufiger eingehen – er läßt sich, wie Jacobis Verhältnis zu Goethe und dessen Werken überhaupt, als ein Orientierungspunkt im Werk Jacobis nehmen.

⁶⁰ A, S.4/5.

werden, o, das lohnt dir jeden Schmerz.“⁶¹), so weiß Syllis Nichte in einem Zusatz zu demselben Brief um das Wunschhafte dieser Vorstellung: „Schön, was Clerdon sagte, gut auch und wahr; aber wenn es am Ende doch – nur Trost wäre (...) Ich hör ihn ja so hell aus deiner Brust hervorgehn den Schrey des tiefsten Schmerzes.“⁶²

Clerdons Erlebnis der Besitzergreifung der Natur wird bezeichnenderweise „unterbrochen“ durch Eduard Allwill – „Ich ward in meiner Begeisterung durch einen Besuch von Eduard Allwill unterbrochen“⁶³ –, wodurch Jacobi etwas subreptiv zu dem Helden seines Romans überleitet. Allwill (bzw. Allwills Jugendgeschichte) wird aus der Perspektive Clerdons dargestellt, er selbst kommt erst in einem Brief an einen Freund, den Clerdon seinem Brief an Sylli beilegt, zum ersten Mal zu Wort. Der ‚Stürmer und Dränger‘ ist, wie eingangs erwähnt, in ein dichtes (Brief-) Beziehungsnetz eingefügt. In diesem Netz werden seine Erlebnisse und Lebensansichten kontrastiv zu denen Syllis und Clerdons gesetzt – die Einsamkeit Werthers kennt Allwill nicht.⁶⁴ Eine erste Sicht auf Allwill gibt Clerdon in dem Brief an Sylli: „Seitdem Sie ihn sahen, hat er sich sehr ausgebildet, aber ein eben unbegreifliches **Durcheinander** von Mensch ist er noch immer. Nie habe ich eine solche Allgemeinheit des Gefühls gesehen, und das in einem Alter von zweyundzwanzig Jahren, wo sie nicht aus vielen Erfahrungen und Bemerkungen abgezogene, kalte, mangelhafte **Erkenntniß**, sondern nur unmittelbare **Empfindung** seyn kann (...) Dabey ein so glühendes muthiges Herz, seine ganze Seele so offen, so lieb, kurz, für mich ist dieser Eduard einer der interessantesten Gegenstände.“⁶⁵ „Allgemeinheit des Gefühls“ überrascht ebenso wie eine erfahrungsgesättigte Erkenntnis, die eine kalte Erkenntnis sein soll – ist Gefühl doch zumeist ein besonderes Gefühl und ist kalte Erkenntnis doch eher einer ‚trockenen‘, erfahrungsunabhängigen (mathematischen) Erkenntnis vorbehalten. Es muß sich um ein ‚naturegebenes‘, gesellschaftlich ungeformtes, gleichsam apriorisches Gefühl handeln. Charakteristisch ist seine Unmittelbarkeit. Was Clerdon an einem der „interessantesten Gegenstände“ beobachten zu können meint – allgemeines unmittelbares Gefühl –, ist der Fluchtpunkt auch der späteren philosophischen Untersuchungen Jacobis. Es handelt sich um Jacobis Suche nach einem vorgängigen, das Subjekt fundierenden Gefühl. In der Formulierung „Allgemeinheit des Gefühls“ zeigt sich zum ersten Mal die Antinomie von Welt und Subjekt: Allgemein, apriorisch soll das Gefühl sein – und doch eben auch Gefühl, Empfindung, die nur über die je besondere Welt und

⁶¹ A, S.57.

⁶² A, S.58.

⁶³ A, S.22.

⁶⁴ „Die Technik des Briefromans gestattet es Jacobi, das Problem, das diese Figur sichtbar machen soll, und seine Tragweite von verschiedenen Standpunkten aus zu beleuchten und dadurch gültig zu objektivieren.“ Heinz Nicolai in seinem Nachwort zur hier verwendeten Fassung des Romans, S.123. In der Folge Nachwort.

⁶⁵ A, S.23.

andere je besondere Subjekte vermittelt sein können. Auch in der Wendung von der „mangelhafte(n) **Erkenntnis**“ aus (vielfacher) Erfahrung zeigt sich die Antinomie: Erfahrungserkenntnis ist – auch für den späteren Jacobi – etwas Positives; und doch ist Erfahrungserkenntnis anscheinend nicht genug, anscheinend nicht das eigentlich Gesuchte. Jacobi steht hier überraschenderweise nahe bei Descartes und Kant, was ihre Abwertung des Empirischen, Erfahrungshaften zugunsten reiner Erkenntnisprozesse⁶⁶ betrifft; und doch wird er in schärfster Form die kantische Konzeption reiner Erkenntnis kritisieren.

Der Clerdonsche Vorausblick auf Allwill ist in den mittleren Teil des Romans, der vorwiegend von Clerdons gesellschaftlichem Wirken und familiären Leben handelt, eingebettet. Der vorbildliche, uneigennütige Einsatz Clerdons für seine, ökonomischen Repressalien ausgesetzten Mitbürger sowie das harmonische Familienleben im Kreis um Clerdons Frau Amalia zeigen die weltliche Seite des mystischen Einheitssuchers Clerdon. Amalias Familienkreis kontrastiert mit der einsamen Sylli, der ein Familienkreis versagt blieb. Während Clerdon im ersten Teil des Briefromans Allwill in das Briefgeschehen einführt, wird umgekehrt Allwill vom letzten Teil des Romanes her das Leben des Clerdon-Amaliaschen Familienkreises beschreiben und kommentieren: Alle stehen in wechselseitiger Korrespondenz.⁶⁷ Der Roman, schlicht mit „Eduard Allwills Papiere“ betitelt, ist höchst beziehungsreich, höchst kunstvoll komponiert. Was getrennt zu sein scheint, ist eigentlich eng verbunden. Und doch: der Roman endet abrupt; auch in der Form ‚ganzer Fragmente‘ ist letztlich eine Aufhebung der Trennung unmöglich.

I.3. Allwill und Luzie

Syllis und Clerdons Einheitserlebnisse sind, wie gesagt, keine Einheitserlebnisse mit der Natur. Natur gewinnt bei beiden Bedeutung erst nach dem Einheitserlebnis mit dem Schöpfer der Natur. Allwill dagegen, der so spät erst selbst zu Wort kommende Held des Romans, dreht dieses Verhältnis um: die Natur rückt an die erste Stelle, der Schöpfer der Natur wird nur noch in Andeutungen erwähnt. Ein besonderes Einheitserlebnis mit der Natur wie bei Sylli

⁶⁶ „...tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j’y avais recues avant ce temps-là, qu’en faisant amas de plusieurs expériences, pour être, après, la matière de mes raisonnements...“ Descartes, René: Discours de la méthode. Paris 1953. S.140.

⁶⁷ So findet sich auch Syllis Bild vom Gang des Menschen im Kranen, Gleichnis menschlicher Existenz überhaupt, im Denken Allwills wieder, nun bezogen auf das je einzelne Leben des Menschen: „Nehmen wir auch einen einzelnen Menschen, den empfindsamsten, stärksten; und laßen wir ihn, nach unzählig gemachten Erfahrungen, **blos für seine Person**, mit dem freyesten Muth, eine Philosophie des Lebens entwerfen; er wird in der Folge abermals auf Ausnahmen stoßen; und fürchtet er sich diese zu gestatten, so wird er nach und nach zu einer Art von **Maschine**, wiewohl zu einer vorzüglichen vor jenem andern, der in dem Rade noch allgemeinerer Vorschriften dreht.“ A, S.88.

und Clerdon gibt es bei Allwill nicht; sein Leben überhaupt will er in Einheit mit der Natur leben. Allerdings – welche Natur meint Allwill? In Allwills Auffassung von Natur, in dem daraus entspringenden Menschenbild sowie in der Entgegnung seiner Briefpartnerin Luzie, die eine andere Auffassung von Natur – besonders auch der Natur des Menschen - entwirft, wird das eigentliche Zentrum des Romans sichtbar. Möglicherweise geben Allwill und Luzie zusammen ein Gesamtbild ihres Autors Jacobi; die teilweise Unvereinbarkeit ihrer Positionen zeigt die Zerissenheit Jacobis.

Statt Natur in einem besonderen Erlebnis zu erfahren⁶⁸, beschreibt Allwill seine Auffassung von Natur an Hand einer Person. Clerdons Frau Amalia, die uneigennützigste Gattin und Mutter, wird Allwill zum Inbild der Natur. „Sie ist allen Menschen so gut, Mutter Amalia, und könnte doch, gewiß, im Fall der Noth sie alle mißen, wenn ihr nur der Mann blieb und die Kinder. Ich mag dir nicht verheelen, daß sie an diesen – an ihrem Hause auf eine sehr sträfliche Weise hängt, nemlich eben so ohngefähr, wie die alten Republikaner an ihrem Vaterlande hiengen. Aber du gehörst ja nicht zu unsern mächtigen Philosophen, welche nie weniger als den ganzen Erdkreis – was? – das ganze Universum übersehen, und, gemäßlich, zu Herzen nehmen, und aus brennender Liebe zu **den Menschen** überhaupt dem Patriotismus der Alten und jeder andern partheyischen Liebe so gram sind; sie sollen herkommen, die gütigen Herren, mit ihrem unbeschränkten göttlichen Wohlwollen, mit ihrer allsehenden Gerechtigkeit – mit ihrem ganzen **Untadel**; sie sollen kommen, die Fratzen, und schauen und fühlen, wo von allem diesen – in **That** und **Wahrheit** am Ende dann doch mehr angetroffen wird, ob bey ihnen, oder bey dem Weibe hier, das für Mann, Kinder, Haus, sich gegen die ganze Welt empörte! – Holde Mutter Natur! o wie laut sagt mein klopfendes Herz mir da wiederum, daß doch allein auf deinem Pfade wahres Heil zu suchen ist!“⁶⁹ Die „Mutter Amalia“ wird zum Bild der „Mutter Natur“. Charakteristisch für beide sind in den Augen Allwills Abgrenzung und Besonderung⁷⁰, die in Kontrast gesetzt werden zu den alle Abgrenzung und Besonderung scheinbar auflösenden (modernen) Philosophen. Die Stellungnahme Allwills gegen die nur das Ganze, nur das All sehen und deuten wollenden Philosophen kehrt wiederholt in seinen Briefen wieder; passagenweise sind seine Briefe weniger Schreiben an bestimmte Personen als vielmehr Pamphlete gegen den (aufklärerischen) Zeitgeist und die ihn prägenden Philosophen. Hierin ist Allwill sicherlich

⁶⁸ Das einzige Erlebnis Allwills ‚in‘ der Natur, seine Hilfeleistung für einen im Wald verunglückten Fuhrmann, ist ein gesellschaftliches Ereignis: es zeigt, wie Allwill über alle Standesgrenzen hinweg handelt. A, S.32ff.

⁶⁹ A, S.71/72.

⁷⁰ In demselben Brief schreibt Allwill auch: „...denn, wie ich mich eben besinne, bin ich selbst, der ich doch Amalien persönlich kenne, nicht einmal im Stande mir das eigentliche dabey vorzustellen, wenn ich sie mir nicht in den bestimmtesten Verhältnissen, als die Gattin ihres Clerdons, als die Mutter ihrer Kinder, als die Frau ihres Hauswesens denke.“ A, S.69.

das alter ego Jacobis. Insofern Allwill für Besonderung und gegen die Allphilosophen Partei ergreift, mutet sein Name falsch gewählt an: wenn man seinen Selbstaussagen folgen will, ist er es ja gerade, der nicht alles will, nicht alles erleben, erkennen, bewirken will. Allwill kritisiert das Allhafte, Maßlose, Unvermessene, von dem er wesentliche Bereiche menschlichen Seins, vom persönlichen Leben bis zum Staatsleben (deswegen das Ausspielen der alten Republik gegen den ‚Allstaat‘) bedroht sieht.

Natur ist Besonderung; alles Allgemeine, das nicht die Natur zur Grundlage hat, verfällt dem Verdikt Allwills. „Unsere Philosophen allein bewohnen Himmel=nahe Felsenhöhen, von keinem Dufte getrübt, rundum endlose Helle und Leere. Mir gienge da der Athem aus. Schon ist mir die Luft zu dünn, wo ich bin, und ich sinne darauf, wie ich allmählig noch etwas tiefer herabkomme. Auch ist nicht wohl zu läugnen, daß in einem engeren Horizont uns die Gegenstände viel wärmer an Aug und Herz kommen. Grenzenlose Begrenzung, Raum ohne Maas und Ende, wo ich’s erblicke, macht’s mir Höllen=Angst...“⁷¹ Im Kern ist in der Höllenangst Allwills Jacobis spätere Kritik an Kant vorgebildet: die reinen Anschauungsformen Zeit und Raum, mit denen Kant das transzendente Subjekt ausstattet, sind in Jacobis Augen nichts anderes als ‚Formen‘ grenzenloser Begrenzung, in denen jede Besonderung notwendig verlorengegangen ist bzw. Besonderes sich nicht darstellen kann. Das Paradox einer grenzenlosen Begrenzung kann nicht Voraussetzung sein für Besonderung. Jacobi wird die kantischen Anschauungsformen Raum und Zeit verwerfen. Erkenntnistheoretische Fragen sind in der ersten Fassung des „Allwill“ allerdings noch nicht von Bedeutung; die Problematik von Besonderem und Allgemeinen wird hier wesentlich im Bereich der Ethik behandelt. Ein erster Hinweis darauf, daß Jacobi die Philosophie ins Praktische rückübersetzen will.

Für die Praxis bedeutet dies (wenn man Allwills Anliegen auf eine Formel bringen will): Das Besondere der Natur ist gegen das Allgemeine künstlicher, menschlich-gesellschaftlicher Gesetze wiederzugewinnen und zu verteidigen. Allwills bevorzugtes Diskussionsfeld dieser Problematik ist die Ethik, ist die Frage nach dem Woher und dem Warum der Tugenden. Jedes vorgegebene Tugendgesetz wird von ihm als starr und willkürlich abgelehnt. Wieder ist „Mutter Amalia“ das Vorbild: „Daß sie Gutes aller Art unermeßlich würkt – darauf giebt sie nicht Acht; daß sie alle Pflichten erfüllt, alle Gebote hält – das weiß sie nicht; hat von den Gründen ihres durchgängigen Verhaltens nichts weniger als vollständige Begriffe, gar keine eigentliche Moral, kaum eine solche wie schon vor Jahrtausenden dem uralten Hiob eine zu

⁷¹ A, S.75/76.

Diensten stand.“⁷² Unbewußt-natürlich tut Amalia das Richtige, das Gute; sie muß nicht vor oder nach dem Tun darüber reflektieren – wie etwa Allwill, dessen Reflexionen über Natur eine Theorie des Untheoretischen darstellen. Insofern ist auch Allwill ein Philosoph, gehört zu denen, gegen die er sich absetzen will.⁷³

Mutter Natur gibt in Allwills Auffassung das Maß vor: „Sind doch alle Tugenden eine freye Gabe des Schöpfers; unmittelbare Naturtriebe, nur verschieden gestaltet nach den verschiedenen Formen und Zuständen menschlicher Gesellschaft; keine, die nicht da war, ehe sie **Namen** hatte und **Vorschrift**.“⁷⁴ Die Tugenden waren vor ihren „Namen“ da, die Sache vor dem Begriff: Allwill gibt mit seiner Tugendauffassung vor, was Jacobi später in seinen philosophischen Schriften als seinen (erkenntnistheoretischen) Realismus ausarbeiten wird. Die Tugenden, überhaupt die Dinge sind da, sind in dem von Allwill so geschätzten „enge(n) Horizonte“ vorhanden vor jeder begrifflichen Fixierung; die Benamung der Dinge ist ein sekundärer Vorgang. Verstand und Vernunft, mittels derer das Subjekt in Urteilen die Dinge benennt, sind deswegen auch, bei aller Bedeutung an sich selbst⁷⁵, nur sekundäre Vermögen, die immer auf das vorgängig Unbegriffliche angewiesen bleiben müssen und nie getrennt von diesem verabsolutiert werden dürfen. „Es ist die hohlste Idee von der Welt, daß die bloße Vernunft die Basis unsrer Handlungen seyn könne. Das Ding **Vernunft**, woher hat es sein Wesen? Ist es mehr als helleres **Bewußtseyn** durch zartere Sinnlichkeit hervorgebracht? In seinem ganzen Umfange genommen, und zu einem besondern Dinge abstrahiert, mehr als System unsrer Empfindungen und Neigungen? Am Ende ist es doch allein die Empfindung, das Herz, was uns bewegt, uns bestimmt, Leben giebt und That, Richtung und Kraft.“⁷⁶ Der Ausdruck „helleres Bewußtseyn durch zartere Sinnlichkeit“ umreißt die erkenntnistheoretische Position, die Jacobi in seinem „David Hume“ entwerfen wird. Vielleicht gibt der Vorrang der Praxis im ursprünglichen „Allwill“ das eigentümliche Verhältnis von Theorie und Praxis, um das es Jacobi geht, am besten wieder. Praxis ist für Jacobi das Vorrangige; die erkenntnistheoretischen Überlegungen spielen für ihn nur insofern eine Rolle, als damit Erkenntnistheorie destruiert werden kann. Die späteren Schriften mit ihrer breiten Diskussion erkenntnistheoretischer Fragen scheinen das zu verdecken; ihr Resultat ist jedoch jedesmal

⁷² A, S.73.

⁷³ Konsequenter spricht Luzie in ihrem Antwortschreiben auch von dem „System(s)“ der Allwillschen Anschauungen. A, S.102.

⁷⁴ A, S.74.

⁷⁵ „Jacobi ist älter als die eigentliche Sturm- und Dranggeneration und hat erst ziemlich spät den Anschluß an sie gefunden (...) Insbesondere lassen sich drei Einflüsse durch sein ganzes Leben hindurch als grundlegend nachweisen: der Rationalismus, der ihn bei allem Rückgang auf das „Gefühl“ trotzdem das eigene Recht des begrifflichen Denkens nicht vergessen läßt...“ Bollnow, S.4.

⁷⁶ A, S.85.

dasselbe, die Demaskierung der in Jacobis Augen falschen Ansprüche bestimmter erkenntnistheoretischer Positionen, besonders der kantischen Position.

Das Ursprüngliche in jeder Erkenntnis ist etwas den Begriffen Vorgängiges, das Jacobi hier mit („zartere“) Empfindung beschreibt. Die Empfindung ist das Primäre und nicht der begriffliche bzw. kategoriale Prozeß, in dem die Empfindungen verglichen und geordnet werden. Erkenntnis ist immer schon vor Erkenntnis. „Es wird überhaupt nie genug erwogen, was für ein unendlicher Unterschied zwischen Bild und Sache, zwischen Idee und Empfindung ist. Welch eine Menge der entgegengesetztesten Dinge können wir in der **Idee** neben einander stellen, auf einander folgen lassen? Ich denke, **Himmel** und **Hölle** (...) Ein Mensch, der beständig in der Anschauung edler Gegenstände ist, wird gewiß nie unedel handeln; wer aber das minder Gute, das minder Schöne in der **Anschauung**, und das höhere Schön´ und Gute in der **Idee** hat; wie wollte der handeln können diesen gemäß? (...) daher der beständige Widerspruch zwischen Handlungen und Grundsätzen – daher die Irrungen selbst in dem System der Grundsätze, weil nichts irrlitender ist, als die Combinationen bloß speculativer Ideen.“⁷⁷ Im Vorstellen der Ideen, in der Kombination der Vorstellungen der Ideen ist dem Subjekt alles möglich – und doch haben die Vorstellungskombinationen nichts zu tun mit der Wirklichkeit (der Empfindung). (1776, lange vor dem Erscheinen der kantischen kritischen Schriften, war Jacobi, als dessen Sprachrohr Allwill an dieser Stelle wohl bedenkenlos gelten kann, schon Antikantianer. Kritisiert Jacobi hier die „Combination“ der Ideen, so wird er später den Geist der „Konstruktion“ der KdrV kritisieren. Siehe dazu Kap.IV). Nach Allwill vergessen die Philosophen, daß das Subjekt nur im Kombinieren der Ideen ‚frei‘, sonst aber an das vorgängige Wirkliche seiner Empfindungen als die Basis seiner Ideen gebunden ist. Im ersten Fall verhält es sich willkürlich, im zweiten Fall natürlich. Allwill läßt nur den zweiten Fall gelten; für die Idee, die über die gröbere Empirie hinausliegt, muß die „zartere Empfindung“ die Grundlage sein.

Jede Sache, jede Empfindung ist eine besondere Sache, eine besondere Empfindung: jede Erkenntnis davon muß eine besondere Erkenntnis sein. Erkenntnis ist Besonderung. Allgemeinheit und Erkenntnis scheinen sich für Allwill auszuschließen, während sonst Allgemeinheit gerade ein Kennzeichen für Erkenntnis ist. In Luzies Antwortbrief wird Allwill diese gängige Theorie auch präsentiert: „Was nützen Erfahrungen, wenn nicht durch ihre Vergleichung **standhafte Ideen** zuwege gebracht werden; und was wäre überall mit dem Menschen vorzunehmen, wenn man nicht auf die Würksamkeit solcher Ideen zu fußen

⁷⁷ A, S. 92/93.

hätte?⁷⁸ Besondere Erkenntnis versus allgemeine Erkenntnis – es wird am Schluß dieses Kapitels zu fragen sein, ob der „Allwill“ zu einer Auflösung dieser Problematik gelangt.

„Am Ende ist es doch allein die Empfindung, das Herz, was uns bewegt, uns bestimmt, Leben giebt und That, Richtung und Kraft“⁷⁹: das Herz hat vor dem Gebot jedes Tugendgesetzes gesprochen, es ist die Richtschnur, das Maß alles Tuns. Das Herz ist das kostbarste Geschenk der Mutter Natur; wenn Allwill sich seinem Herzen ganz allein anvertraut, vertraut er sich der Natur an.⁸⁰ Die Natur, nicht gesellschaftliche Vorschrift sagt Allwill, wie er sein Leben gestalten soll: „Deswegen überlaßt mich meiner guten Natur; welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse. Freylich drängt sich’s da wohl einmahl: aber die freye Bewegung hilft durch, paßt, sondert und vereinigt; und so immer leichter der Geist, immer mächtiger das Herz.“⁸¹ Allwill stellt die Führung seines Lebens der Mutter Natur anheim; in der Natursphäre meint er die Freiheit zu finden, die die gesellschaftliche Sphäre der Erziehung ihm versagt hatte: „Ich weiß ja das alles; bin ja mehr als einer gehütet worden irgend zu wissen (...) ausgestopft mit erkünsteltem, erzwungenen Glauben; verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhängender Ideen...“⁸²

In dem Schlagen seines besonderen Herzens meint Allwill den Schlag der allgemeinen Natur zu vernehmen. Mutter Natur war Allwill zunächst in der Gestalt Amaliens erschienen; am Ende seines Briefes an Luzie zeichnet Allwill dagegen ein Bild der Mutter Natur, das Natur als Besonderung transzendiert: Mutter Natur ist nun der aller Besonderung zugrundeliegende unendliche Prozeß: „O, schlage du nur fort, mein Herz – muthig und frey; dich wird die Göttin der Liebe – es werden die Huldinnen alle dich beschirmen: denn du ließest alle – alle Freuden der Natur in dir lebendig werden; vertrauest unumschränkt der allgütigen Mutter –

⁷⁸ A, S.105.

⁷⁹ A, S.85.

In seinem Brief an Fichte formuliert Jacobi 1799 dieselbe Problematik folgendermaßen: „Das Moral=Princip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit – ist das Höchste im Begriffe; denn es ist diese Einheit die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseyns überhaupt; folglich auch alles vernünftigen und freyen Handelns: **in** ihr und **mit** ihr allein hat der Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber diese Einheit selbst **ist** nicht das **Wesen**, **ist** nicht das Wahre. Sie selbst, in sich allein ist öde, wüst und leer. So kann ihr Gesetz auch nie das Herz des Menschen werden, und ihn über sich selbst wahrhaft erheben; und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen – der nicht leeren, ist.“ B, S.40/41.

⁸⁰ Den Philosophen wirft Allwill vor, das Herz als Richtschnur verloren zu haben: „Da verschleudert, da verpufft ihr eure Seele in die weite Welt, seydt überall, und nirgend; euer unbefangenes, richtungsloses Herz – jedwedem Anfall bloß – ohne Drang und ohne Ruh, ohne Genuß und Gabe...“ A, S.73.

⁸¹ A, S.89. Bezeichnenderweise spricht Allwill nur von einem Erwachenlassen, nicht von einem Formen der Naturkräfte – viel trennt ihn von dem Bildungsprogramm, das sich etwa Wilhelm Meister verordnet: „Daß ich Dir’s mit einem Worte sage: mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht.“ Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Hamburger Ausgabe. Bd.7. München 1982. S.290.

⁸² A, S.87.

schenktest ihrem zartesten Lächeln jedesmal von neuem dich ganz – strömtest hin in verdachtlosem Entzücken: lernstest, empfiengst darum von ihr, zu geben und zu nehmen, wie sie selbst; wie die Millionen Lichtstralen, die auf unzähligen Gegenständen reverberiren, ohne sich zu verwirren, dann im Auge sich sammeln – wieder ohne sich zu verwirren: - O, unaussprechliches Wohlthun – unendliche Güte – Leben und Liebe – Luzie! liebe Luzie! daß ich Dir es mittheilen könnte! Könnte leben dich lehren dies **unendliche** Leben...“⁸³ Es ist das Sichüberlassen, das Anvertrauen der ganzen Person, das Allwills Verhältnis zur Natur charakterisiert. Insofern ist Allwills Name doch berechtigt: er will alles, d.h. er will die Mutter Natur, die alles ist. Diese Mutter Natur ist nicht mehr die Mutter Amalia. Die „Lichtstrahlen“ „reverberiren“ auf „unzähligen Gegenständen“, nicht mehr nur auf dem kleinen Kreis der Familie; das Leben ist ein Dahinströmen, nicht mehr ein ruhiger Gang; alles Besondere ist aufgehoben in dem allgemeinen Strom der Natur, der gibt und nimmt ohne Ansehen der Person, des Individuums. Allwill will sich diesem Leben der Natur ganz, mit allen Konsequenzen hingeben: „**Genießen** und **Leiden** ist die Bestimmung des Menschen.“⁸⁴

Allerdings beschreibt Allwill dieses „unendliche Leben“ nicht ausführlicher; nur soviel wird im Roman deutlich, daß es nicht das durch starre Vorschriften und Gebote (maß)geregelte gesellschaftliche Leben ist. Allwill kann in der Tat nicht, was er so gerne wollen könnte: dies „unendliche Leben“ Luzie „mittheilen“, es sie „lehren“; in seinen Briefen findet sich keine Darstellung dieses „unendlichen Lebens“. Auch in den späteren Werken kann und will Jacobi keine Darstellung dieses Lebens geben, das gleichwohl zentraler Gegenstand seines Forschens bleibt: das „unendliche Leben“ wird im Spinozabuch, im „David Hume“ und in der „Einleitung“ zum „Seyn“, das enthüllt werden soll.

Welche Natur nun meint Allwill, wenn er von Natur spricht: die besondere Natur der Mutter Amalia oder die allgemeine Natur des „unendlichen Lebens“? Schließen die beiden Auffassungen von Mutter Natur einander aus oder bilden sie eine Einheit? Welches ist die Natur Allwills selbst? Im Antwortbrief Luzies werden Allwill (und dem Leser) diese Fragen gestellt; Luzie stellt die zentrale Frage des Romans und der jacobischen Philosophie überhaupt.

„Es kann nicht anders kommen; die unbesonnene Heftigkeit, womit Sie Sich überall anwerfen, sich so vielfach zertrennen, muß die ungereimteste Verwirrung in Ihrem Wesen verursachen, der gänzlichen Zerüttung es immer näher bringen. Alle Hände voll, wollen Sie doch immer noch mehr greifen, und können dann weder fassen noch halten. Ueberdem soll jeder Gegenstand des Genußes sich Ihnen noch in jedem andern Gegenstande vervielfältigen

⁸³ A, S.93/94.

(...) Und das heißt denn doch Eines Sinnes seyn mit Natur! – Allwill! Sie, eines Sinnes mit Natur? der Sie immerwährend die ächtesten Bande der Natur auflösen; wahre, reine Verhältnisse zerstören, um erträumte, schimärische an die Stelle zu setzen (...) **Sie**, Eines Sinnes mit Natur? Wenn ich nur etwas wüßte, das der Natur entgegengesetzter wäre, als jene Unmäßigkeit, welche alle Bedürfnisse vervielfältiget und gränzenlosen Mangel schafft, mit seinen unendlichen Nöthen... „⁸⁵ Luzie spricht Allwill das Einssein mit der Natur rundweg ab; sein Leben ist kein natürliches Leben, ist nicht eins mit dem „unendlichen Leben“, ist vielmehr ein Leben von „unendlichen Nöthen“. Die „Unmäßigkeit“, die Luzie Allwill unterstellt, ist nicht das Maß der Natur. Natur, so wie Luzie sie versteht, ist charakterisiert durch Stetigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit – es ist die Natur, die Allwill selbst an der Mutter Amalia beschrieben hatte.⁸⁶ Das Leben der Natur ist für Luzie das Leben der Dauer, welches das Leben des Augenblicks, des Momentes integriert in ein Ganzes, Durchgängiges – das Leben Allwills hingegen ist in Luzies Augen ein Leben des Augenblicks, des Momentes⁸⁷. Ein unnatürliches Leben ohne Maß und Richtung: was Allwill den Aufklärungsphilosophen vorgeworfen hatte, wirft nun Luzie ihm selbst vor.

Es ist eine Eigentümlichkeit des Romans, daß Luzie die Rolle zufällt, Allwills Verlorensein an den Augenblick darzustellen; Allwill selbst spricht bei seiner Feier des „unendlichen Lebens“ nicht von einem Genuß des Augenblicks, nicht von einer Steigerung des Moments zu einem einzigartigen Innewerden des Seins – Allwill ist noch kein romantischer Ästhet, kein kierkegaardscher Verführer.⁸⁸ Oder wagt er die Konsequenzen seiner Anschauungen nicht auszusprechen, spricht dagegen Luzie sie direkt an? Luzie ist es ja auch, die dem Namen Allwill seine Berechtigung gibt, indem sie Allwills Alleswollen anspricht.

Allwills Maßlosigkeit liegt nicht allein in seinem Augenblicksleben; die Unnatürlichkeit seines scheinbar natürlichen Lebens liegt tiefer: „Ihr guten Leute überwacht euch in den Kinderschuhen. Bevor ihr euch in euch selbst ganz sammeln könnt, ist euer Wesen schon angegriffen; bevor sich euer Herz selbst fühlen kann, ist es schon bethört.“⁸⁹ Es ist nicht das unverfälschte Herz der Mutter Natur, sondern es ist ein künstlich beeinflusstes Herz, das Allwill zum Maßstab seines Handelns machen will. Wenn Allwill nur auf die Stimme seines

⁸⁴ A, S.85.

⁸⁵ A, S.99f.

⁸⁶ Als der Unstete, als den Allwill sich selbst beschreibt (A, S.99), hebt er die Stetigkeit Amalias hervor: der Unstete will eigentlich gerade nicht unstet sein.

⁸⁷ „Doch unterscheiden Sie übrigens so scharf, empfinden so reinweg alles Schöne! – freylich, aber auch alles Schöne so lebhaft, daß jedweder Eindruck davon Sie berauscht, Ihnen für die Zeit alle weitere Besinnung raubt...“ A, S.101.

⁸⁸ „Romantisch“ wird im Roman pejorativ gebraucht für das unreife Betragen eines Zöglings: „Das romantische Gebrause Ihres jungen Grafen ist unerträglich.“ A, S.97.

⁸⁹ A, S.95.

Herzens hören will, verhört er sich. Allwills Herz hat kein Selbstgefühl, es ist von Anfang an an Anderes verloren. Allwills Berufung auf Natur ist eine Berufung auf Unnatur, zumindest in Luzies Augen.

Der Selbstverlust von Anfang an bedeutet ein Sich-nicht-sammeln-Können zu einer Einheit, bedeutet eine innerliche Zertrenntheit⁹⁰, die Grund ist für die äußerliche Verlorenheit an den Augenblick. Der Selbstverlust bedingt Verhaltensweisen, die Luzie Allwill als unnatürliche Verhaltensweisen entgegenhält: „Aber sagen Sie mir, lieber Eduard, ist es eine reellere Sache um das müßige Sammeln von **Empfindungen**, um das Bestreben, **Empfindungen** zu **empfinden, Gefühle** – zu **fühlen**; findet nicht hier eine eben so ungereimte Absonderung statt, wie dort bey'm Wissen? Ich glaube, wer eine schöne große Seele **in der That** besitzt, hält sich nicht damit auf, die Empfindungen, welche seine Handlungen betreiben, die entzückenden Gefühle, welche sie begleiten, auf solche Weise abzusondern; wird sich ihrer nie dergestalt bewußt, daß er sie in **Ideen** aufbewahren, und aus derselben Betrachtung einen unabhängigen Genuß sich bereiten könnte; er sagt nicht: es ist Seligkeit in dieser **Empfindung**, in diesem **Gefühl**, sondern es ist Seeligkeit in dieser **That**.“⁹¹ Im Empfinden der Empfindung, im Fühlen des Gefühls geht die von Allwill gesuchte Unmittelbarkeit des „unendlichen Lebens“ verloren. Starre Gebote zerstören die Unmittelbarkeit, da hat Allwill wohl recht; unbedingt unmittelbar sein zu wollen zerstört die Unmittelbarkeit aber auch. Die Befreiung von diesen falschen Vorstellungen liegt für Luzie im Tun. Auch ihr Schöpfer Jacobi wird in seinen auf den „Allwill“ folgenden philosophischen Schriften seine (erkenntnistheoretischen) Bemühungen jeweils mit einem Aufruf zum Tun abschließen.

Die zerstörte Unmittelbarkeit bedroht viele Lebensbereiche Allwills: „Nur einen flüchtigen Blick auf die Welt – was sie vermindert, verringert, was den schlechten Bürger giebt und den schlechten Staat, was den Acker verödet und des Lebens weniger macht überall. – Nichts anders als eben jene Ungenügsamkeit, jenes blinde Ringen nach allem, jenes Scheidekünsteln an den Dingen, um das Wesen von der Substanz, um die Wirkung von der Ursache abzulösen, um zu widernatürlichen Bedürfnissen widernatürliche Mittel zu erfinden.“⁹² Das Wesen ist von der Substanz nicht zu trennen, denn sie sind dasselbe; Ursache und Wirkung sind eine nicht zu trennende Einheit: der Philosoph Allwill hat in Luzies Augen längst alle Natur verlassen, wenn er Untrennbares trennen will. Gerade das Scheidekünsteln an den Dingen beraubt die Dinge ihrer Natürlichkeit, d.h. ihrer Unmittelbarkeit und

⁹⁰ „Bedenk einmahl, wie unterschiedne auch einander entgegengesetzte Interessen jeden einzelnen Menschen in ihm selber theilen...“ A, S.70.

⁹¹ A, S.103. Allwill ist in der Tat, wie H. Nicolai feststellt, kein Roquairol (Nachwort, S.127); aber Allwill gibt, aus Luzies Sicht zumindest, das Programm für Roquairol vor.

⁹² A, S.100.

Ursprünglichkeit.⁹³ Wenn Allwill an Luzie schreibt: „Wir brauchen starke Gefühle, lebhaftere Bewegungen, **Leidenschaften**“⁹⁴, so hat er diese schon nicht mehr, so ist diese Unmittelbarkeit für ihn verloren.

Natur und Ordnung, Natur und Form widersprechen sich Luzie zufolge nicht. „Eure Flitter=Philosophie möchte gern alles was **Form** heißt verbannet wissen; alles soll aus freyer Hand geschehen; die menschliche Seele zu allem Guten und Schönen **sich selbst – aus sich selbst** bilden; und ihr bedenkt nicht, daß menschlicher Charakter einer flüßigen Materie gleicht, die nicht anders als in einem Gefäß **Gestalt** und **Bleiben** haben kann...“⁹⁵ Das Sichbilden allein aus sich selbst ist nur ein Scheinbilden, ist Solipsismus; gerade in der Natur bildet sich jedes Besondere nur in Wechselwirkung mit anderem Besonderem nach bestimmten Gesetzen. Zum Guten und Schönen bildet die Seele sich allein in der Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Welt; Allwills Selbstseelenausbildung dagegen wäre eine, die das Gute und Schöne als Ideen in sich schon vorfindet und diese Ideen dann ohne Auseinandersetzung mit der Umwelt ausgestaltet – oder ausspinnt, je nachdem, wie man es sehen will.⁹⁶ Lange vor jeder möglichen Lektüre des kritischen Kant ringt Jacobi mit dem Zwiespalt zwischen einer apriorischen und einer empirischen Weltsicht: auch auf diese Weise bringt er die Antinomie von Welt und Subjekt zum Ausdruck.

Was ist aber nun Natur in „Eduard Allwills Papieren“, welche Position, die Allwills oder die Luzies, vertritt Jacobi selbst? Und gibt es im „Allwill“ Ansätze zu einer Überwindung der Antinomie von Welt und Subjekt oder bleibt die Antinomie, wie Bollnow meint⁹⁷, unauflösbar?

I.4. Resümee

Auf den ersten Blick stehen sich die Auffassungen Allwills und Luzies schroff gegenüber: Natur als „unendliches Leben“, als Leben im Augenblick und in der Unmittelbarkeit versus Natur als Ordnung und Gesetz. Aber schon bei Allwills Darstellung von Mutter Amalia wird deutlich, daß seine Position nicht einheitlich ist, daß er eigentlich von mehreren Naturen spricht. Durchgängigkeit, Zusammenhang des Lebens erscheinen ihm bei Amalia als etwas

⁹³ In diesem Sinn ist auch Kant ein Allwill: die kantische Erkenntnistheorie wird sich in der Sicht Jacobis auch als ein „Scheidekünsteln an den Dingen“ erweisen.

⁹⁴ A, S.86.

⁹⁵ A, S.105.

⁹⁶ Das wäre in der Tat das, was Jacobi Jahrzehnte später als Verfehlung einer sich selbst gebärenden Einbildungskraft bei Kant kritisiert. Ihren schärfsten Ausdruck findet diese Kritik in der 1801 erschienenen Schrift „Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie ueberhaupt eine neue Absicht zu geben.“ Siehe dazu Teil II, Kap.IV.2.

Lobenswertes. Luzie zitiert in ihrem Antwortschreiben frühere Briefe Allwills, die seinen jetzigen Anschauungen widersprechen: „Mancherley **Gutes** thun (ich sag es noch einmahl) ist leicht: mancherley **Großes** – eine Lust: aber ohne Sünde bleiben, ohne Missethat – das ist – o wie schwer! aber auch, wie weit erhaben über alles (...) Ein vortreflicher Schriftsteller sagt irgendwo: Ich wüßte nichts preißwürdiges, wozu nicht auch der äusserst mißrathene, durchaus fehlerhafte Mensch zuweilen sich erheben könnte – **Ordnung, Mäßigung und Beständigkeit** ausgenommen.“⁹⁸ Natürlich ist das eine zeitlich zurückliegende Äußerung – aber meint nicht Allwills aktuelle Darstellung der Mutter Amalia dasselbe? In Allwills Auffassungen ist immer auch schon ihre Aufhebung mitgegeben.

Und auch Luzies Auffassungen bewegen sich in einigen Punkten durchaus auf Allwill zu. Luzie plädiert für Ordnung, Regelmäßigkeit, Durchgängigkeit nicht um einer starren Dogmatik willen – in dieser Dogmatikablehnung ist sie sich mit Allwill einig -, sondern weil eine lebendige Ordnung für sie eine Lebensnotwendigkeit ist: „Unter allen Formen zu Bildung unserer Natur ist freylich die Form eines bloßen moralischen Systems die geringste und zerbrechlichste: aber besser als keine ist sie doch allemahl. Gar alle Grundsätze verwerfen, weil man öfter Grundsätze unzulänglich oder unwürksam befunden, ist klarer Unsinn. Was nützen Erfahrungen, wenn nicht durch ihre Vergleichung **standhafte Ideen** zuwege gebracht werden; und was wäre überall mit dem Menschen vorzunehmen, wenn man nicht auf die Wirksamkeit solcher Ideen zu fußen hätte?“⁹⁹ Ideen entstehen in der Wechselwirkung mit der Welt, Ideen werden nicht vom Subjekt aus sich allein herausgesponnen: die Ideenbildung ist ein lang andauernder Prozeß, darin der Allwillschen Naturbeschreibung als „unendliche(s) Leben“ ähnlich.¹⁰⁰ Luzies lebendige Ordnung ist kein Gefängnis; es erlaubt jederzeit ein Transzendieren des eigenen Selbst, das Allwill – und Jacobi – so sehr am Herzen liegt: das Subjekt braucht die Freiheit, sich „weiter über sich selbst empor (zu) schwingen.“¹⁰¹

Luzie decouvriert nicht nur das Scheinhafte an Allwills Verehrung der Unmittelbarkeit, der Empfindung und des Gefühls, sondern erkennt in der Berufung auf diese ‚Gegebenheiten‘ auch einen positiven Aspekt. „Wir preißen denjenigen, bey dem – der Empfindung das Gefühl, und dem Gefühl der Gedanke die Wage hält. Also nicht unsere Gefühle **verringern**, nicht sie **schwächen** will die Weisheit, sie nur reinigen will sie; und dann bis zur

⁹⁷ Bollnow, S.53.

⁹⁸ A, S.98.

⁹⁹ A, S.105.

¹⁰⁰ „...lernstest, empfiengst darum von ihr, zu geben und zu nehmen, wie sie selbst...“ A, S.93. Siehe dazu auch Kap. II.4., S.56.

¹⁰¹ A, S.88.

Lebhaftigkeit des Gefühls den Gedanken erhöhen; also die Empfindung überhaupt – **schärfen, vergrößern.**¹⁰² Es geht Luzie um eine wechselseitige Belebung von Empfindung und Denken – Natur und Reflexion schließen sich nicht aus, sie ‚bearbeiten‘ sich wechselseitig sinnvoll. Natürliche Empfindung ist nicht allein etwas unmittelbar Gegebenes; natürliche Empfindung ist in Luzies prähegelischer Auffassung ein durch die Reflexion hindurchgegangenes Gefühl, das Natur nicht hinter sich, sondern geradezu zu sich kommen läßt.

Zur „Lebendigkeit des Gefühls den Gedanken erhöhen“: Luzie spricht von einer möglichen Aufhebung, zumindest von einer Milderung des Hiatus zwischen Empfindung und Denken. Der Dualismus wäre aufgehoben, wenn beide Seiten jeweils von der anderen Seite etwas übernähmen: Der traditionell als unlebendig geltende Gedanke etwas von der Lebendigkeit der Empfindung; die traditionell als unpräzise geltende Empfindung etwas von der Präzision des Gedankens, des Urteils. Eine Empfindung muß nicht sofort auf einem Begriffsriff auflaufen; ein Begriff nicht in einer Empfindung seine Konturen verlieren. Natur wäre der Vernunft nicht schroff gegenübergestellt, beide wären vielmehr einander nahe gebracht bzw. ihr Nahesein wäre eingesehen. Allwills „unendliche Natur“ und Luzies „schärfere Empfindung“ bilden ein Ganzes.

Vielleicht liegt hier auch der Grund, warum Allwill und Luzie in einer wesentlichen Bestimmung von Natur übereinkommen: Natur ist Unschuld.¹⁰³ „Glaube mir, holde Liebe, das Beste ist, wir bleiben eines Sinnes mit Natur. Ihr Wesen ist Unschuld...“¹⁰⁴ Luzie stimmt dem zu, wenn sie auch Allwill gerade als der Unschuld verlustig bezeichnet.¹⁰⁵ Unschuld bezeichnet so etwas wie einen Bereich vor jeder Trennung bzw. einen Bereich der Aufhebung aller Trennung; die Antinomie von Welt und Subjekt gibt es da nicht (mehr), Empfindung und Denken sind keine Gegensätze mehr. Auf Unschuld weist Luzie, wenn sie von reineren Empfindungen¹⁰⁶ spricht; auf Unschuld weist auch Allwill in seinen schon erwähnten erkenntnistheoretischen Überlegungen über das „hellere(s) **Bewußtseyn** durch zartere

¹⁰² A, S.105.

¹⁰³ Eingeführt wird das Thema der Unschuld von Sylli bei ihrer Begegnung mit dem Unnennbaren: „Der Himmel war so rein, die Luft so sanft, die ganze Erde wie ein lächelndes Angesicht, voll Trost und Verheißung, Unschuld und Fülle des Herzens.“ A, S.11.

¹⁰⁴ A, S.86. Auch schon bei der Darstellung von Amalia: „Liebe Mama, Mutter Amalia, auch wohl Mutter schlechtweg – wenn ich dir sagen könnte, wie mir ist, wenn ich sie so heiße, und ich ihr dabey in das spiegelhelle Angesicht schaue, das nur gut ist, und mich nur anlacht! – Ich fühle mich wie untergetaucht in Unschuld und Reinheit...“ A, S.68.

¹⁰⁵ A, S.94f.

¹⁰⁶ A, S.105.

Empfindung hervorgebracht“¹⁰⁷; eine reine bzw. reinere Natur, darum dürfte es Jacobi wohl ursprünglich zu tun sein.

Jacobi zeigt auf diese Weise zumindest die Richtung einer Aufhebung der Antinomie von Empfindung und Denken, von Welt und Ich. Bollnows Urteil einer gänzlichen Nicht-aufhebung der Antinomie ist zu strikt. Aber zu einer wirklich befriedigenden Aufhebung kommt es in dem Roman nicht. Das Trennende bleibt stark; vielleicht reden Allwill und Luzie auch aneinander vorbei, meinen ganz verschiedene Dinge: Allwill spricht davon, Natur überhaupt erst einmal rege werden zu lassen¹⁰⁸; Luzie davon, Natur zu bilden, zu formen. Auch bleiben der Briefteil von Sylli-Clerdon, der von der Begegnung mit dem Schöpfer handelt, und der Briefteil Allwill-Luzie, der vor allem die Begegnung mit der Natur zum Thema hat, außer über die wichtige Thematik der Unschuld nahezu unverbunden. Das nähere Verhältnis der Natur zum Schöpfer der Natur wird in dem Roman nicht behandelt.

Beinahe jede der Romanfiguren ringt mit der schroffen Antinomie von Ich und Welt (eine bedeutsame Ausnahme ist Amalia). Der Fragment gebliebene Roman gibt keine Auflösung, aber Jacobi zeigt zumindest die Richtung einer Lösung. Die Überwindung des (Herzens-) Solipsismus liegt in seiner Philosophie der Gleichursprünglichkeit von Du in Ich. Für diese Philosophie finden sich im „Allwill“ erste Ansätze. Allwill selbst, das eigene solipsistische Herzenshören vergessend, spricht davon: „Eigenliebe? alles soll Eigenliebe seyn: was geh´ ich mich dann selber mehr an als andre, **ich**, der ich mich nur im andern fühlen, schätzen, lieben kann?“¹⁰⁹ Der Andere ist die Bedingung des eigenen Selbst, die Wirklichkeit des Anderen ist die Voraussetzung für die eigene Wirklichkeit. Gerade in dem Verhältnis von Clerdon und Amalia scheint ein wesentliches Moment der Du-Ich-Beziehung auf. Allwill, der sein eigenes inneres und äußeres Leben als wesentlich zertrennt und zerfahren erlebt, betont bei Clerdon und Sylli deren Einheit: „...so ganz in ihn verlohren, daß ihr Herz nun alle seine Rege allein von dem seinigen empfängt, ihre gesammten Kräfte sich unverrückt in seinem Willen fühlen; Freyheit, Leben, Glück, Thun und Seyn – ihre ganze Seele hingewaget auf ihn.“¹¹⁰ Hier scheint eine Aufhebung der Antinomie zwischen Welt und Subjekt, zwischen Subjekt und Subjekt möglich zu sein – und doch, was bedeutet sich im Anderen fühlen für Allwill, wenn er, wie Luzie meint, noch nicht einmal sich selbst fühlen kann? (Einen Hinweis zumindest, aber auch nicht mehr, gibt der Roman in der häufigen Verwendung der Blick- bzw. Spiegelmetapher: der erwiderte Blick des Anderen ist wesentlich für die

¹⁰⁷ A, S.85.

¹⁰⁸ „Deswegen überlaßt mich meiner guten Natur; welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse.“ A, S.89.

¹⁰⁹ A, S.77.

¹¹⁰ A, S.70.

Selbstkonstitution des Subjekts.¹¹¹) Und die Beziehung Clerdon – Amalia ist eine einseitig einheitsstiftende, Widerspiel eines idealtypisch überhöhten historischen Rollenmusters, keine (vollständige) gleichursprüngliche Beziehung von Du und Ich. Die Frage bleibt für die philosophischen Schriften Jacobis, ob er seine These der wechselseitigen Bedingtheit von Du und Ich deutlicher machen kann, ob er seine Theorie des Subjekts als eines nicht solipsistischen, sondern wesentlich vom Anderen bedingten plausibilisieren kann – was einer Überwindung der Antinomie von Welt und Subjekt gleichkäme -, oder ob nicht seine Philosophie selbst stark solipsistische Züge aufweist, die Philosophie des Du nur Wunsch bleibt.

Der Roman „Eduard Allwills Papiere“ eröffnet zwei Zugangswege zur Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis: das mystische Einheitserlebnis Clerdons und die Schau Syllis verweisen auf ein ursprüngliches Sein, um dessen ‚Enthüllung‘ es Jacobi in seinen folgenden Schriften (auch) gehen wird; Allwills und Luzies Ringen um die Natur des Subjekts verweisen auf Jacobis anthropologische Überlegungen, wie das Subjekt in der Wechselwirkung mit der Welt zu denken bzw. besser wohl zu erfahren ist. Sein und Dasein lassen sich nicht trennen: trotzdem möchte ich mich in der vorliegenden Arbeit auf die Herausarbeitung von Jacobis anthropologischen Ansatz konzentrieren.

¹¹¹ „...Mutter Amalia (...) wenn ich dir sagen könnte, wie mir ist, wenn ich sie so heiße, und ich ihr dabey in das spiegelhelle Angesicht schaue, das nur gut ist, und mich nur anlacht (...) Liebe Mutter Amalia – dein Antlitz, dein Lächeln!“ A, S.68-S.71. „...vertrauest unumschränkt der allgütigen Mutter – schenktest ihrem zartesten Lächeln jedesmal von neuem dich ganz...“ A, S.93. Auch bei Sylli findet sich die Spiegelproblematik. A, S.11.