

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1993, HEFT 3

Friedrich Heinrich Jacobi

Präsident der Akademie, Philosoph,
Theoretiker der Sprache

Vorträge auf einer Gedenkveranstaltung
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
250 Jahre nach seiner Geburt

Vorgelegt am 7. Mai 1993
Herausgegeben von Dieter Henrich

MÜNCHEN 1993
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1570 0

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1993
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
Printed in Germany

Inhalt

Einleitung	5
<i>Horst Fuhrmann</i>	
Grußwort zum Jubiläum Friedrich Heinrich Jacobis	9
<i>Dieter Henrich</i>	
Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken	13
<i>Heinz Gockel</i>	
„ . . . ein weiteres Ergründen der Spracherfindung“. Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie	29

Einleitung

Während der letzten Jahrzehnte hat sich die Bayerische Akademie der Wissenschaften zu einem Zentrum der Editionstätigkeit und damit auch der Erforschung der nachkantischen Philosophie entwickelt. Nach dem Zweiten Weltkrieg, der bedeutende Verluste von bis dahin überlieferten Beständen von Handschriften zur Folge hatte, wurde diese Aufgabe als besonders dringlich angesehen; bedeutende Mittel wurden für sie, ähnlich wie für die Musikereditionen, bereitgestellt. Ursprünglich und für mehrere Jahrzehnte wurden diese Mittel von der Deutschen Forschungsgemeinschaft verwaltet, die damit auch die Aufgabe hatte, die wissenschaftliche Solidität und die zügige Realisierung der Editionsarbeiten zu sichern. Es erwies sich aber, daß die Editionen innerhalb der für sie zunächst geplanten Fristen nicht zu vollenden waren. Auch konnte die Forschungsgemeinschaft nicht als Arbeitgeber von Mitarbeitern für mehr als eine begrenzte Zahl von Jahren auftreten. Darum wurde es für notwendig erachtet, mit den sogenannten Langfristunternehmen auch die Editionen zur nachkantischen Philosophie in die Akademien der Wissenschaften zu überführen. Innerhalb der Bayerischen Akademie und auf dem Gebiet des Freistaates waren längst schon mehrere dieser Editionen in Gang gebracht. So ist München mit seinen bedeutenden Bibliotheken und die Bayerische Akademie in die Rolle eines solchen Zentrums eingetreten. Man muß sich zwar fragen, ob die Akademie mit ihrer Tradition gegeneinander weitgehend isoliert arbeitender Projekte bereits wirklich die günstigsten Bedingungen für ein solches Zentrum der Forschung und für zügige Arbeit in ihm anzubieten hat. Wohl aber ist sie als gelehrte Gesellschaft und als eine an einem für Forschungen begünstigten Ort auf Dauer gestellte Einrichtung sehr wohl dazu imstande, solche Bedingungen einzurichten.

Zu den drei Kommissionen der Akademie, die für Editionen zur nachkantischen Philosophie verantwortlich sind, gehört auch die Kommission zur Herausgabe des Briefwechsels von Friedrich Heinrich Jacobi. Ihre Aufgabe wurde kürzlich um die der Kontextfor-

schung zur nachkantischen Philosophie erweitert. Es besteht auch Hoffnung und eine Aussicht darauf, daß seit langem geplante Editionen der Werke und des Briefwechsels von Karl Leonhard Reinhold einmal im selben Zusammenhang in Gang gebracht werden können.

Jacobi und Reinhold sind die großen Anreger der gesamten nachkantischen Philosophie gewesen. Jacobi war zudem ganz unmittelbar durch seine zahlreichen Briefwechsel mit beinahe allen bedeutenden Köpfen und Autoren seiner Zeit in das philosophische und das literarische Geschehen beinahe eines halben Jahrhunderts der deutschen Ideengeschichte einbezogen. Die Herausgabe seiner Korrespondenz hat deshalb gewiß dieselbe Bedeutung wie die seiner Werke, die bisher nur in zeitgenössischen Ausgaben und damit schwer zugänglich sind.

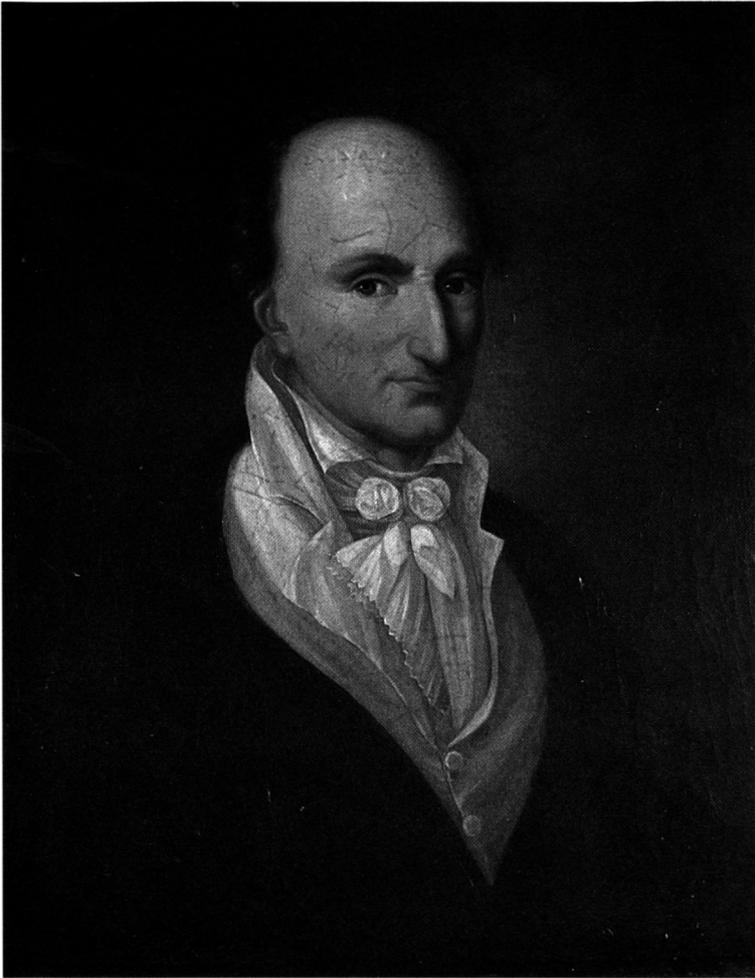
Zur Bayerischen Akademie hat Jacobi zudem die ganz besondere Beziehung, ihr erster Präsident in einer wichtigen Phase ihrer Entwicklung gewesen zu sein. Ihm fiel die Aufgabe zu, die Akademie aus ihrer Frühgeschichte innerhalb von Absolutismus und Merkantilismus und während der napoleonischen Vorherrschaft in Deutschland zu einer modernen, im wesentlichen bürgerlichen Forschungseinrichtung im Dienste des Staatswohls zu machen. Die mit diesen Plänen verbundenen Aussichten griffen bis in die Gegenwart voraus. Ihre Realisierung mißlang jedoch zunächst einmal ziemlich gründlich. Die Akademie kann also noch immer aus der Zeit der Präsidentschaft Jacobis Lehren über ihre Aufgaben ebenso wie über Chancen und Risiken beim immer wieder notwendigen Wandel ihrer Einrichtungen ziehen.

Am 25. Januar 1993 jährte sich der Tag der Geburt Friedrich Heinrich Jacobis zum 250ten Male. Für den Nachmittag dieses Tages hatte die Akademie zu einer Feierstunde eingeladen. In ihr wurde zeitgenössische Musik vorgetragen, die Jacobi selbst geschätzt und kommentiert hat. Sie umrahmte die drei Vorträge, die in diesem kleinen Band nunmehr dem Druck übergeben werden. Der Präsident der Akademie, Horst Fuhrmann, sprach das Grußwort, in dem er einiges über Jacobis Präsidentschaft aufgrund von Akteneinsicht bekannt machen konnte. Heinz Gockel, der Projektleiter der Korrespondenzausgabe, verdeutlichte die bisher nur wenig gewürdigte Leistung Jacobis auf dem Gebiet der Sprachtheorie. Ich selbst habe als Vorsitzender der Kommission, in deren Aufgabengebiet die Korrespon-

denzausgabe gehört, die Bedeutung Jacobis für die Philosophie seiner Zeit zu verdeutlichen gesucht und auf die Züge und Wirkungen seines Denkens hingewiesen, die auch für uns selbst noch von Bedeutung sind.

Dieter Henrich





Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819)

Ölgemälde (68 × 71 cm) im Besitz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ohne Signatur. Das Inventarverzeichnis gibt als Entstehungszeit des Porträts die Zeit um 1830 an, nennt nicht den Namen des Malers, sondern vermerkt nur, daß es sich um einen deutschen Künstler handle. Das Bild wurde also – wohl auf Veranlassung der Akademie für die Galerie der Präsidenten – nicht ad vivam effigiem angefertigt; es zeigt den späten, wahrscheinlich vom Präsidentenamt schon zurückgetretenen Jacobi.

Horst Fuhrmann

Grußwort
zum Jubiläum Friedrich Heinrich Jacobis

Prima la musica, poi le parole: Das Ihnen vorliegende Programm sieht vor, daß nach der Eingangsmusik der Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu Beginn dieser Veranstaltung, die dem Gedenken an den Geburtstag Friedrich Heinrich Jacobis vor 250 Jahren gilt, ein Grußwort spricht, und es besteht mehrfacher Grund zu dieser Geste. Zunächst ein ganz pragmatischer. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften unterhält eine „Kommission zur Herausgabe des Briefwechsels Friedrich Heinrich Jacobis“, und so ziemt es sich, daß deren Präsident grob gesagt: als Arbeitgeber eines von der Akademie mit nicht unerheblichen Mitteln unterhaltenen Projekts auftritt. Zudem hat der Vorsitzende der Kommission, Herr Kollege Henrich, bereits im vorigen Jahrbuch der Akademie angekündigt, daß in einem Festakt – der hic et nunc abläuft – Jacobis in bestimmter Weise zu gedenken sei: Es solle „vor allem Jacobis Wirken als Präsident in den Jahren 1807 bis 1812“ gewürdigt werden (Jahrbuch 1991, S. 162). Als sein Nachfolger im Amt habe ich mir für diese Veranstaltung aus unserem Archiv die Akte Jacobi geben lassen. Das älteste Schriftstück ist die Ernennung Jacobis zum Akademiemitglied (sie ist noch im Original erhalten), ausgestellt „30. Jänners 1805“. Entsprechend der damaligen Verfassung wurde Jacobi nicht von den Mitgliedern der Akademie gewählt, sondern offenbar ohne Rücksprache vom damaligen Kurfürsten Max IV. Josef, der ein Jahr später König Max I. sein sollte, ernannt: „Um das Andenken der ersprießlichen Dienste, welche der geheime Rath Jacobi in seinen ehemaligen Verhältnissen als Geschäftsmann in Unserem Herzogthum Berg geleistet hat, zu erneuern, haben wir ihm zum ordentlichen frequentirenden Mitgliede bey Unsrer Akademie der Wissenschaften ernannt.“

Nicht der philosophierende Schriftsteller, nicht der Gelehrte, nicht

der Poet oder der Romanschreiber Jacobi ist der Akademie zugeordnet worden, sondern, wie es blank und frei heißt, der „Geschäftsmann“ (Jacobi war in den Jahren nach 1773 Hofkammerrat im Herzogtum Berg gewesen), und zwei Jahre später wurde derselbe Jacobi durch Kabinettsorder zum Präsidenten ernannt. Fünf Jahre – von 1807 bis 1812 – hatte er dieses Amt inne, und es ist die Frage, ob er am Ende oder am Anfang einer Epoche in der Geschichte unserer Akademie steht. Alle seine Vorgänger als Präsidenten waren aristokratischen Standes und konnten zum Beleg der Eignung für dieses Amt wenig mehr als den Ruf aufklärerischer Gesinnung und kultureller Aufgeschlossenheit vorweisen. Sein unmittelbarer Vorgänger war Anton Clemens Graf von Törring-Seefeld, ein um das Haus Wittelsbach und Altbayern hochverdienter Mann, der vorübergehend der Hofkammer vorstand und „Geheimer Finanzminister“ gewesen ist. Es war ein Zeugnis seiner engen Verbindung zum Hof, daß er 1793 zum Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ernannt wurde, ein Amt, das er 14 Jahre innehatte und als 82jähriger schließlich abgab. Graf Törring, der sich mit einigem Erfolg auch als Stückeschreiber betätigte, sah in der Akademie ein Instrument, die Lage im Land, sei es wirtschaftlich, sei es rechtlich, zu fördern; schon als Ehrenmitglied, bevor er zum ordentlichen Mitglied aufrückte, verfaßte er 1768 die von der Akademie preisgekrönte Schrift: „Ob der baierische Hopfen dem Böhmischem an Güte gleich seye“, was nachdrücklich bejaht wurde, und hob für seine Herrschaft 1803 – Jahre bevor es im ganzen Lande galt – die bäuerliche Leibeigenschaft auf.

Die sieben Präsidenten seit Gründung der Akademie 1759 hatten die Grafenwürde; mit Jacobi trat das erstmal ein Bürgerlicher an die Spitze der Akademie, zudem jemand, der nicht auf Gutsbesitz und Liegenschaften zurückgreifen konnte, sondern – nach dem Zusammenbruch des schwägerlichen Handelshauses Clermont, in das Jacobi Teile seines Vermögens gesteckt hatte – auf ein Einkommen angewiesen war. Ihm wurde aus der königlichen Schatulle eine – wie es heißt – „Entschädigung“ von 1000 Gulden jährlich gewährt (immer nur annuarisch bewilligt, wie die noch erhaltenen Anweisungsdekrete bezeugen). Mit der hohen Dotierung des Präsidenten deutete sich die neue Struktur der Akademie an: sie wurde professionalisiert, ihre Mitglieder waren Berufsakademiker, sie wurden vom König er-

nannt, ohne daß die Akademie groß Einfluß nehmen konnte. Die Akademie bestand aus drei Klassen mit fünf verschiedenen Arten von Mitgliedern: ordentliche, in München residierende, auswärtige wirkliche Mitglieder, Correspondenten und Ehrenmitglieder. Zentral war die Rolle der ordentlichen Mitglieder; sie mußten in München wohnen und durften kein öffentliches Amt im Staatsdienst bekleiden, hatten in ihrem Fachgebiet wissenschaftlich zu arbeiten und jährlich Beiträge zu liefern; sie wurden wie höhere Verwaltungsbeamte besoldet, und ihre Witwen und Waisen erhielten Pensionen.

Der vom König und seinem Minister Montgelas mit der Neuordnung der Akademie erhoffte wissenschaftliche Ertrag blieb jedoch aus. Manche Gelehrte wollten sich offenbar nicht in die Pflicht nehmen lassen, und auch die Mittel scheinen recht schmal und zögerlich geflossen zu sein, so daß die Zahl der Mitglieder rapide zurückging: 1818 gab es z. B. in der philosophischen Klasse zwei, in der historischen drei Mitglieder, aber der Mitgliederschwund hatte schon vorher eingesetzt. Aus einer gewissen Resignation heraus war Jacobi 1812 um seine Entlassung eingekommen.

Die Enttäuschung am Hof über das Versagen der Akademie war so groß, daß Jacobi keinen Nachfolger erhielt, sondern die Sekretäre die Geschäfte führten. Erst 1827, 15 Jahre später, unter dem neuen König Ludwig I. (nach Verlegung der Universität von Landshut nach München, so daß mehr akademable Gelehrte zur Verfügung standen, und nach Erlaß eines neuen Statuts), wagte man einen Neuanfang, an dem der König, wie seine kürzlich publizierten Signate zeigen, energischen Anteil nahm. Damals auch – unser Inventarverzeichnis gibt die Jahre um 1830 als Entstehungszeit an – scheint die Akademie ein Porträt ihres 1819 verstorbenen Präsidenten Friedrich Heinrich Jacobi nach einer Vorlage aus dessen letzten Lebensjahren in Auftrag gegeben zu haben: es zeigt einen blassen, leicht ausgezehrten älteren Mann mit hoher Stirnglatze, von dem man nicht ohne weiteres annehmen möchte, daß es derselbe Mann ist, den wahrscheinlich Johann Christian von Mannlich in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts gemalt hat: einen voller Leben steckenden Dreißiger mit auffallend wachem Blick.

Die Akademiereform brachte erhebliche Veränderungen. Den Mitgliedern wurde – jedenfalls nach dem Buchstaben des Statuts – ein Kooptationsrecht zugestanden, doch bedurfte jede Zuwahl der

königlichen Bestätigung, die nicht selten verweigert wurde. Die nicht mehr besoldeten Mitglieder erhielten lediglich Präsenzgelder; wer länger als ein Jahr den Sitzungen fernblieb, galt als ausgeschlossen. Ein neuer Präsident wurde eingesetzt: Der „Geheime Hofrath von Schelling“, der zugleich ein Ordinariat für Philosophie an der Münchner Universität erhielt. Schelling war während Jacobis Präsidentschaft dessen Antipode gewesen. Schon mit seiner Eröffnungsrede von 1807 ‚Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck‘ war Jacobi in Gegensatz zu Schelling geraten, der im Jahr zuvor zum Direktor der Akademie der Künste berufen worden war. Hier in diesem Kreise inhaltlich auf den sich immer mehr vertiefenden Streit zwischen den beiden Philosophen einzugehen, sei den Kennern überlassen.

Das Grußwort des jetzigen Präsidenten wollte nur Jacobis Tätigkeit für die Akademie in den großen Zusammenhang ihrer Geschichte stellen, die Ambivalenz seiner Präsidentschaft aufzeigen: die Loslösung vom aristokratisch dominierten Klub hin zu einem Expertengremium, dem freilich noch die Freiheit der Zuwahl fehlte und das wegen mangelnder personeller Ressourcen vor sich hin kümmerete. Immerhin: die Hinwendung zur späteren Akademieform war vollzogen. Jacobi steht mehr am Anfang einer neuen Akademiebewegung, als am Ende der alten.

Dieter Henrich

Der Ursprung der Doppelphilosophie

Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken

Wenn die Bayerische Akademie der Wissenschaften Friedrich Heinrich Jacobis gedenkt, der vor 250 Jahren an eben diesem Tag geboren wurde, so erinnert sie zu allererst an den ersten Präsidenten, der ihr in ihrer neuen Verfassung von 1807 bis 1812 vorstand, und zugleich an eine der bedeutendsten Perioden in ihrer Geschichte. Nach dieser Neuordnung war die Akademie als eine ‚Centralanstalt‘ des eben erst begründeten gesamtbayerischen Königreiches konzipiert. Ihre wenigen Mitglieder waren hochbesoldete Staatsbeamte. So war es möglich, Berufungen eigens an die Akademie in das ganze Deutschland hinausgehen zu lassen.

Jacobi verdankte die seine nicht allein seinem Ansehen als einer der bedeutendsten Repräsentanten des intellektuellen Lebens oder seinem Rang als Philosoph und Anreger vieler philosophischer Theorien und Debatten. Er hatte im bergischen Dienst und also in einem mit Bayern eng verbundenen Staat eine lange Erfahrung in komplizierten Verwaltungsangelegenheiten erworben. Zudem war er vor der französischen Besatzung von seiner Düsseldorfer Heimat nach Norddeutschland ausgewichen und durch die Kontinentalsperre um einen großen Teil seines Vermögens gekommen. Im bayerischen Dienst hatte aber sein eigener ehemaliger Sekretär Johann Heinrich Schenk eine einflußreiche Stellung. Er betrieb nun die Berufung Jacobis, der ihm einst sein Studium ermöglicht hatte, – aus Freundschaft, aus Dankbarkeit und aus einer Bewunderung für Jacobi, die aus langer Vertrautheit hervorgegangen war.

Zum Mitglied der Akademie ist bald auch Schelling berufen worden. Jacobi hielt 1807 die Eröffnungsrede der Akademie ‚Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck‘. Ihr folgte, nur drei Monate später, Schellings Rede zum Namenstag des Königs ‚Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur‘. Von den vier Philo-

sophen, welche den Gang der von Kant ausgehenden Philosophie bestimmt hatten, waren nunmehr zwei in München und in dieser Akademie an ihrem Werke. Eine solche Konstellation war bisher nur für jeweils gute zwei Jahre in Jena zustande gekommen, wo zunächst Schelling neben Fichte und dann Hegel mit Schelling zusammen gelehrt hatte. Doch galten in jenen Jahren Schelling gegenüber Fichte und Hegel gegenüber Schelling als die Juniorpartner in einem gemeinsamen philosophischen Gesamtprogramm und -entwurf. Dagegen traf in München Jacobi, an dem sich einst die gesamte Generation der nachkantischen Philosophen orientiert hatte, mit dem mehr als dreißig Jahre jüngeren Schelling zusammen, der inzwischen um sein sogenanntes Identitätssystem eine eigene Schule von an einer Gesamt-Theorie der Natur arbeitenden philosophierenden Wissenschaftlern versammelt sah. München war damit in dem von Napoleon beherrschten Deutschland zu dem Ort geworden, an dem sich die intellektuellen Tendenzen der Zeit mehr als an irgend einem anderen Ort auf einen kritischen Wert hin verdichteten. Niemals seither hat die Stadt wieder dieselbe Stellung erreicht, wenn sie ihr auch vor dem ersten Weltkrieg noch einmal in etwa nahekam.

Jacobi hat wohl früh bemerkt, daß Fichte und die aus Tübingen hervorgegangenen jungen Kant- und Fichteaner, wie er sich selbst ausdrückte, ‚mit seinen Kälbern pflügten‘.¹ Zugleich war er aber also ebenso einfühlsamer wie radikaler Kritiker dieser nachkantischen Bewegung hervorgetreten. Seine Kritik an Kant, die ehemals Fichte und Schelling dazu ermutigt hatte, die Fundamente der kantischen Konzeption tiefer legen zu wollen, hatte er zu einer Kritik an Fichtes Idealismus fortgeschrieben. In Schellings Naturphilosophie sah er dieselben Grundtendenzen am Werke. Da er nun mit Schelling nicht in den getrennten Hörsälen einer Universität, sondern in der einen Versammlung der Akademie auftrat, und überhaupt zum ersten Mal mit einem der Nachkantianer am selben Wirkungsort zusammentraf, war der Konflikt beinahe unausweichlich geworden.

Er ging von Jacobi aus, und war veranlaßt bereits durch Schellings Rede ‚Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur‘, so daß er also seine Wurzeln in den allerersten Monaten der Tätigkeit der

¹ F. H. Jacobi an Goethe, Brief vom 7. Juni 1794; in: Jacobi, M. (Hg.): Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, Leipzig 1846, S. 138.

neugeordneten Akademie hatte. Jacobi hatte von Beginn seiner philosophischen Schriftstellerei an damit Eindruck gemacht, daß er unausgesprochene Konsequenzen philosophischer Entwürfe zu durchschauen und deutlich zu machen verstand. Nun bemerkte er eine Zweideutigkeit in Schellings Verhältnisbestimmung von Kunst und Natur und nahm, da sie seine eigenen Überzeugungen in der Mitte betraf, Anstoß an ihr. Schelling ging aus von dem Naturbegriff seiner Identitätsphilosophie und interpretierte die Leistung der Kunst als den vollendeten Ausdruck des in den Naturformen eingebildeten Idealen. Jacobis eigene Einsicht aber ging dahin, daß jener Gedanke von der Natur, in Beziehung auf die der Künstler das an sich Wahre zu Gestalt und Anschauung bringen soll, selbst nur eine aus der Konstruktion der Philosophen hervorgebrachte Scheinwirklichkeit sei. Und daraus folgte für ihn, daß Schellings Sprache, die der Kunst eine ausgezeichnete Beziehung zum eigentlich, absolut und somit göttlich Wirklichen zuerkennt, nur darüber hinwegtäuscht, daß sie die Wirklichkeit, welche sich in Begriffen nicht konstruieren läßt, verstellt und daß sie das wahrhaft Unbedingte, das aller Theorie vorausliegt und von ihr nicht erschlossen werden kann, nur mit Schweigen übergeht.

Erst vier Jahre später hat Jacobi aus dieser seiner frühen Reaktion einen öffentlichen Angriff auf Schelling herausgearbeitet. Er erfolgte in der Schrift ‚Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung‘. Schelling hat ihn mit einer eigenen Schrift abgewehrt. Schon in ihrem Titel verwarnte er sich gegen die ihm von Jacobi gemachte „Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“. Hatte Jacobi Schelling die Verleugnung alles aus eigenem Recht, nicht aus dem Recht rationaler Herleitung Wirklichen vorgeworfen, so wurde ihm nun von Schelling vorgehalten, daß er alle Wissenschaft gegenüber einem begrifflosen ‚Köhlerglauben‘ herabsetze. Eine Erkenntnis des Daseins Gottes als eines persönlichen Wesens sei nicht nur überhaupt, sondern höchster und letzter Gegenstand der Wissenschaft, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen habe. Jetzt, so reklamiert Schelling, wo dies Ziel durch ihn und sein Werk erreicht werden möchte, „da (will) Herr Jacobi noch einmal es vor ihren Augen hinwegreißen“.²

² WW (hrsg. v. K. F. A. Schelling) VIII, 82; WW (hrsg. v. M. Schröter) IV, 458.

Der Streit ist damals im wesentlichen zugunsten Schellings ausgegangen. Seine Rede von 1807 hatte schon am meisten dahin gewirkt, daß ihm das Amt des Generalsekretärs der Akademie der bildenden Künste in München übertragen wurde. Jacobis Präsidentschaft in der Akademie der Wissenschaften ging aber zu der Zeit, in der der Streit mit Schelling auf seinen Höhepunkt kam, zu Ende – wenn auch nicht so sehr seinetwegen als wegen der Veränderungen in Bayerns kulturpolitischer Großwetterlage, die ihrerseits mit dem beginnenden Niedergang der napoleonischen Herrschaft über Deutschland zusammenfielen.

Der Streit Jacobis mit Schelling markiert zugleich auch den Abschluß der Periode von zwei Jahrzehnten, während deren sich die Philosophen der von Kant ausgehenden Bewegung ins Verhältnis und nach Möglichkeit in Übereinstimmung mit Jacobi zu setzen versuchten. Jacobis Münchener Polemik gegen Schelling ist nur noch von dem Versuch bestimmt, die Erkenntnis des Wahren, die Jacobis Leben und Wirken bestimmte, gegen die Verstellungen geltend zu machen und durchzusetzen, welche nach Jacobis Einsicht ein Philosophieren durchherrschen, das er als das in sich vollendete *Gegenbild* der maßgebenden Wahrheit durchschaut zu haben meinte. Der Streit läßt nichts mehr von dem erkennen, was es uns verständlich machen könnte, warum die jungen Nachkantianer allesamt in Jacobi ein Leitgestirn auf ihrem eigenen Wege sehen konnten, um dessen Zustimmung sie anhaltend, manchmal sogar inständig geworben hatten. Wie also ist es zu verstehen, daß derselbe Schelling im Jahre 1795 geschrieben hatte: „Ich wünschte mir Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobis, um das absolute unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können“³? Und wie, daß Fichte, als er unter die Anklage des Atheismus kam, öffentlich so an Jacobi appellierte: „Und Du, edler Jacobi, dessen Hand ich zutrauensvoll fasse; so verschieden wir auch über die bloße Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, hast Du schon längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme, mit welcher ich es nie sagen kann“⁴? Wie versteht es sich, daß Jacobi seinerseits durchaus mit Stolz vermerken konnte, daß die,

³ WW (hrsg. v. K. F. A. Schelling) I, 216; WW (hrsg. v. M. Schröter) I, 140.

⁴ WW (hrsg. v. I. H. Fichte) V, 232.

die Kants Denken zu weiter ausgreifenden Folgerungen vorantreiben wollten, mit seinen, Jacobis, ‚Kälbern pflügten‘?

Die Antwort auf solche Fragen läßt sich in zwei Stufen geben, wobei jede dieser Teilantworten auch dazu geeignet ist, Jacobi als Innovator in der Geschichte der Philosophie ins Licht zu stellen und seine Rolle an eine Zeitgenossenschaft auch zu unserem Denken näher heranzurücken.

Im Münchener Streit mit Schelling scheinen sich Jacobis Überzeugung, daß jede begründende Erkenntnis vor dem Unbedingten und vor jeglichem Wirklichen als solchem zum Erliegen komme, und das Programm einer philosophischen Wissenschaft vom Absoluten und vom Ganzen der Welt nicht nur diametral, sondern auch einander gänzlich fremd gegenüber zu stehen. Das wurde dann auch wohl unausweichlich, als es dem alten Jacobi darum ging, die Wahrheit seines Lebens vor der Heraufkunft des Abends seiner Lebenszeit unverstellt und rein als solche in die Zeit zu stellen. Doch ist damit das Werk, welches mit seinem Namen verbunden ist, in dem für es wesentlichen Grundzug noch gar nicht angemessen verstanden.

Wo ein Grundgegensatz wie der, der Schelling und Jacobi schließlich trennte, eine philosophische Überzeugung prägt, so daß sie sich selbst zur Wahrheit des einen Pols bekennt, da ist diese Überzeugung doch immer auch von dem Gegenpol mitbestimmt, gegen den sie ihre Position bezogen hat. Platon hat nicht nur die Sophistik entkräften wollen. Um dies zu können, hat er vielmehr das reine Bild des Sophisten selbst erst ausformulieren müssen. Kant wollte den Erkenntnisanspruch der rein rationalen Wissenschaft der Metaphysik hinwegfallen lassen. Doch zeigte er auch, daß dies erst dann gelingen kann, wenn man selbst und zum ersten Mal den bisher unbekanntem Grundplan einer konsequenten rationalen Metaphysik in seiner reinen Gestalt zu entwerfen vermag. Jacobis Werk ist in noch höherem Maße von einer Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt, die Wahrheit, welche sich dem Irrtum entgegenstellt, vor allem dadurch einseitig werden zu lassen, daß die Wege, die in die Irre führen, in einer Weise übersichtlich und durchsichtig gemacht werden, wie dies denen, die sie selbst begehen, niemals gelingen kann. Die Kraft dieser Diagnose wird dabei zum vorzüglichsten criterium veritatis für das Gegenteil dessen, was in dieser Diagnose durchschaut ist. Und Jacobis besondere Begabung und der Stil seines Denkens sind daran zu

erkennen, daß er das Gegenbild der Wahrheit mit einer Eindringlichkeit, also mit einer Kraft und auch Sympathie des Eindringens zu zeichnen vermag, die hinter der Intensität nicht zurückbleibt, mit der er seine Schlußfolgerung, dies Bild sei ein Bild des reinen Irrtums, ausgesprochen und erläutert hat.

Rein der Sache nach sind die beiden Bilder so einander entgegengesetzt, daß man das eine verwirft, indem man in die Bahnen des anderen eintritt. Sie sind zugleich so aufeinander bezogen, daß die Überzeugung, mit der man das eine Bild akzeptiert, aus der Einsicht gespeist sein muß, daß das andere durchaus nicht akzeptiert werden kann. Doch gilt für Jacobi weiterhin, daß der sachliche Gegensatz eine Bewegung im Leben dessen zum Komplement hat, der den Gegensatz rein herauszuarbeiten vermochte. Er kann sich selbst auch in solche Begründungsgänge hineinziehen lassen, die doch dahin führen, daß er preisgeben und verlieren müßte, was ihm schlechthin unaufgebbar bleibt. Daß dies der Fall ist, wird er eben daran gewahr, wohin er mit seinen Gedanken und in deren Folge auch mit den in ihrer Weise immer auch einleuchtenden Möglichkeiten seines Lebens gelangt, wenn er sich Konsequenzen überläßt, die das Gegenbild der Wahrheit diesem Leben aufnötigt. Dies Gegenbild ist darum auch innerlich mit dem Bild, das schließlich als wahr anerkannt wird, verbunden: Auch es erscheint zunächst als Kandidat möglicher Einsicht, für die Gründe sprechen und die zur Zustimmung einlädt.

Sehr viele der bedeutendsten Philosophen sind zu ihren Theorien gelangt, weil sie sich zwischen Gegensätzen hin- und hergezogen sahen. Leibniz hat mitgeteilt, daß das Problem, mit dem er in seinem Philosophieren zurechtkommen mußte, dies gewesen sei, daß ihn alles, was er las, trotz der Unvereinbarkeit der Resultate irgendwie überzeugt habe. Seine Lösung war der Entwurf einer ersten Gestalt von Doppelphilosophie, die auf der Unterscheidung und Zuordnung einer den Sinnen zugänglichen und einer nur in Gedanken zu erschließenden Welt beruhte. Dadurch, daß Jacobi die Implikationen mitvollzog, die sich aus jedem Weltgedanken für das Selbstbild und die Motivationen der Lebensbewegung des Menschen ergeben, hat er den Typus einer Doppelphilosophie in einem noch anderen und tiefergehenden Sinne in das Denken eingeführt. Vor allem Kierkegaard ist ihm darin nachgefolgt. Aber schon Hegels Phänomenologie und die Theorie Fichtes, welche seiner ‚Anweisung zum seligen Leben‘

zugrundeliegt, lassen sich als Ausweitungen von Jacobis Doppelphilosophie zu einer noch weit reicheren Sequenz von philosophischen Grundstellungen interpretieren. So ist Jacobi nicht nur in dem Maße, in dem Kierkegaard für die Philosophie unseres nun ausgehenden Jahrhunderts Bedeutung gewann, zu einem Vorbereiter der Modernität jenes Denkens geworden, das Weltbilder aus der Lebensbewegung derer aufzuschließen vermag, über die solche Bilder eine Macht gewinnen.

Darin ist auch die Einheit der Werke des Schriftstellers und des Philosophen Jacobi begründet. Wer sich in den Gesichtspunkt dessen gestellt hat, der die Konsequenzen theoretischer Konzepte und die Verfassung von Lebensbewegungen in Beziehung aufeinander zu analysieren versteht, für den kann eine Literatur, die hellsehtig macht, nicht wie ein anderer Kontinent von der Philosophie abgetrennt sein. So muß man es sich erklären, daß mit der nachkantischen Philosophie ein Denken zur Vorherrschaft kam, das nicht nur Resonanz in der Literatur fand und das die gesamte romantische Literatur überhaupt erst möglich werden ließ. Mit ihm wurde die Philosophie selbst zu einer Disziplin, deren Werke einige Formeigenschaften von Literatur angenommen haben, ohne doch von der Theorieaufgabe der Philosophen und der mit ihr verbundenen Begründungspflicht irgendwie abzulassen. Auch dafür ist mit Jacobis Werk der Gründungsakt vollzogen worden, was wiederum verständlich macht, daß dies Werk für die Philosophen unter den Dichtern, für Novalis und Hölderlin, gerade in ihren Anfängen eine Bedeutung hatte, die von dem Werk keines anderen übertroffen worden ist.

Wenn nun Jacobi in den Lehren der Nachkantianer über das Absolute von ihm selbst freigesetzte Kräfte wirksam werden sah, so waren es doch gewiß nicht die Kräfte der Gedanken, für die er innerhalb seiner Doppelphilosophie selbst optiert und plädiert hatte. Es waren die Kräfte, aus denen er das Gegenbild der für ihn selbst verbindlichen Wahrheit komponiert hatte. Durchaus mit gutem Grund sprach er sich zu, die Bahnen der Gedanken antizipiert zu haben, in die Kants Nachfolger einzuschwenken begannen. Er hatte sie sogar selbst mit dazu veranlaßt, indem er im Jahre 1787 die Kantianer dazu aufgerufen hatte, „den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen

Egoismus sich nicht zu fürchten“.⁵ Darin konnte Jacobi eine Antizipation von Fichtes Wissenschaftslehre sehen. Und ebenso konnte er wohl beanspruchen, das schellingsche System der absoluten Identität vorausgesagt und ihm zugleich die Diagnose gestellt zu haben, als er im ‚Allwill‘ von 1792 schrieb: „Oeffnet uns das Allerheiligste eures Unveränderlichen, Selbstständigen, Wirklichen, in sich Wahren, Würdigen und Guten! – Auf dem Vorhange steht: Alleinige Vernunft. . . Hen kai Pan! – Leider, für die menschliche Anschauung auch: Ouden kai Panta!“⁶ – ein Konzept von allem also, das aus dem reinen Nichts herausgesponnen worden ist.

Die Zugtiere der nachkantischen Spekulation sah er also das unfruchtbare Land bestellen, das er selbst zuerst vermessen hatte, als er die Philosophie des Spinoza seiner Zeit auf neue Weise erschlossen hatte. Hatte er doch Lessing ein Bekenntnis zum Spinozismus mit den Worten ‚Hen kai Pan‘ in den Mund gelegt. Und hatte er selbst dies Bekenntnis doch mit der weiteren Bemerkung einleuchtend gemacht, daß man sich mit ihm den orthodoxen Begriffen von der Gottheit entziehen kann. Er sprach eine Erfahrung der Jungen aus, die in den Schulen der orthodoxen Theologie aufgewachsen waren, als er Lessing sagen ließ, diese Begriffe von der Gottheit „sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht *genießen*“ (kursiv v. Vf.),⁷ was heißt: im eigensten Vollzug meines Lebens platzgreifen lassen. Damit ist gesagt gewesen, daß die Gottheit nicht der Welt, vor allem aber nicht dem Leben und Wissen des Menschen wie eine fremde Macht entgegenkommen könne, und sei es auch um dessentwillen, daß sie dies Leben zu erlösen und zu beseligen verspricht.

Daß der Jacobi, der die Erfahrung ihres Lebens und ihrer eigenen Studienzeit mit solcher Klarheit und Kraft zur Sprache bringen konnte, in Wahrheit darauf aus war, die Gedanken, welche auf dieser Erfahrung aufbauten, schließlich doch nur des Nihilismus zu überführen, das wollte denen, die seine Briefe ‚Über die Lehre des Spinoza‘ zusammen mit Kants Kritiken gelesen hatten, nicht in den Sinn. Sie nahmen das um so weniger als Jacobis letztes Wort, als es Jacobi

⁵ WW (hrsg. v. F. Roth u. F. Köppen) II, 310.

⁶ WW (hrsg. v. F. Roth u. F. Köppen) I, 235/36.

⁷ „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn“, 2. Auflage, Breslau 1789, S. 22.

erkennbar nicht darum ging, die orthodoxen Begriffe von der Gottheit zu erneuern. Zwar katapultierte sich Jacobi aus dem Sog des spinozanischen Weltbildes über einen Salto mortale⁸ in den Glauben an einen persönlichen Gott und damit an die Freiheit des Menschen und die Wirklichkeit einzelner, für sich bestehender Dinge. Die Sprungfeder, kraft deren er diesen Salto zustandebrachte, waren, wie er später selbst sagte, die unauslebbareren Konsequenzen der spinozanischen Lehre, die für ihn auf den Fatalismus und auf eine das Leben tötende Naturfrömmigkeit hinausliefen. Was er dann aber selbst über seinen Glauben, zu dem er auf diesem Weg gelangt war, zu sagen hatte, war ebensoweit von jenem anderen Glauben entfernt, den die orthodoxe Lehre gepredigt hatte. Zwar redete Jacobi nicht nur von Glaube, sondern auch von Offenbarung. Aber diese Offenbarung geschah ihm nicht in Gottes Wort, das von der Erlösung durch Jesu Opfertod sprach. Er gebrauchte das Wort ‚Offenbarung‘, um ein Wissen zu benennen, von dem der Mensch jederzeit ausgehen muß, ohne es selbst noch begründen zu können. Und ‚Glaube‘ war ihm das Wissen vom Dasein der Dinge und der anderen Menschen, das sich ebensowenig begründen läßt und das doch die Grundlage für das ist, was im Gegensatz zur logischen Herleitung von Wissen das „größte Verdienst des Forschers“ ausmacht. Dies Verdienst ist, wie Jacobi in einem anderen Wort, das seine Epoche bewegte, gesagt hatte: „Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren“, – das also aufzuweisen und zu entbergen, was sich nicht erklären läßt: „das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache“.⁹

Die jungen Philosophen, die Kant folgten, setzten ebensowenig ihr Vertrauen in eine Theorie, die wie die des historischen Spinoza oder die von Christian Wolff alle Grundwahrheiten nach mathematischer Methode oder durch eine Kette von Syllogismen erschließen und bestimmen soll. Sie wollten, wie Kant, der darin Rousseau gefolgt war, die Grundeinsichten verstehen und rechtfertigen, die, wo Vernunft sich ausbildet, schon in Geltung und die mit dem Bewußtsein der Freiheit unmittelbar verbunden sind. So meinten sie, zwischen Jacobis Rekonstruktion von Spinozas All-Einheitslehre und seinem Begriff einer Erkenntnis, die nicht Ketten von Syllogismen und kau-

⁸ ebd. 27.

⁹ ebd. 42.

salen Herleitungen aufbaut, sondern ‚Daseyn offenbart‘, müsse noch eine ganz und gar andere Beziehung als die eines Entweder-Oder, also eines Gegensatzes unvereinbarer Extreme bestehen. So machten sie sich daran, allen voran übrigens Friedrich Hölderlin, die Pole der Doppelphilosophie Jacobi in eine Konzeption aus einem Guß zu transformieren. Aus einem Guß und dennoch in die Nachfolge Jacobi gestellt sein konnte eine Konzeption allerdings nur dann, wenn sie in sich selbst einen Grund dazu legte und einen Raum dafür öffnete, daß gegenläufige Weltbilder als die Korrelate von unterschiedlichen Weisen begriffen werden können, in denen das seiner selbst bewußte Leben zu einer Verständigung über sich selbst zu gelangen vermag.

Jacobi selbst hat dem wohl Vorschub geleistet. Er hat aber dem, was er selbst mit ausgelöst hatte, doch durchaus seine Zustimmung entzogen. So sehr er die Attraktionen der Gedanken vom ‚Hen Pantata‘ kannte und sprechend hatte werden lassen, so sehr beharrte er doch auf dem bloßen Entweder-Oder zwischen den Polen seiner Doppelphilosophie. Deren einer Pol war ihm die Wahrheit, die Freiheit anerkennen läßt und somit frei macht. Jede Option, die den anderen Pol mit seiner All-Einheitslehre gelten lassen will, ließ er in dem Atheismus enden, den er selbst, als wirkungsmächtigster unter den Erfindern dieses Wortes, zuerst ‚Nihilismus‘ genannt hat. Diese Diagnose stellte er zunächst Spinoza und dann Fichte und Schelling in Folge, so daß er von Schopenhauer mit dem bösen Wort ‚Atheistendenunziant‘¹⁰ belegt werden konnte. Daß er aber all dem, was er zur Enttäuschung derer, die seine Werke mit bewundernder Zustimmung gelesen hatten, so gänzlich verwarf, doch Vorschub geleistet hatte, bringt uns zu der zweiten Stufe der Antwort auf die Frage nach dem Grund seiner Bedeutung in der Geschichte der nachkantischen Philosophie.

Jacobi's Stärke lag nicht in der Analyse von Begriffen und auch nicht im Aufbau von Begründungen, die allseitig gesichert und zugleich energisch Schritt um Schritt vorangetrieben werden. Sie war die Stärke des Konzipierenden, der Problemfelder erkundet und der Skizzen von möglichen Begründungsgängen entwirft, mit denen

¹⁰ vgl. A. Schopenhauer: Sämtliche Werke, hrsg. v. P. Deussen, Bd. 3, München 1912, S. 616f.

sich der Mensch in Beziehung auf diese Felder so orientieren kann, daß er sich damit zugleich eine Bahn für sein Leben erschließt. Aber auch solche Konzeptionen müssen eine Form und Verfassung haben, um sich von unartikulierten Ahnungen und Gesten zu unterscheiden. Jacobi hat aber nun beide Pole seiner Doppelphilosophie so artikuliert, daß sich auf beiden Seiten jeweils eine Konzeption in einer Form und Sprache ergab, die zuvor niemals ausgebildet gewesen war. Beide hat er zudem so angelegt, daß sie in dem Bewußtsein seiner Zeit zu einer Resonanz kamen, welche Leibniz' Metaphysik, Voltaires Aufklärung und der englische Empirismus inzwischen verloren hatten. Sterne, Rousseau und andere, die früh aus der neuen Bewußtseinslage heraus schrieben, hatten deutlich werden lassen, daß nur solche Erkenntnisse noch als profund und orientierend anerkannt werden können, die dazu imstande sind, Wahrheiten über die Welt und über das, was fortan ‚das Absolute‘ hieß, *in einem* mit Wahrheiten über Grund, Verfassung und Dynamik der Selbsterfahrung des Menschen und seiner Selbstbilder zu gewinnen.

Jacobi hat dem auf *beiden* Seiten seiner Doppelphilosophie entsprochen – nicht aus einer von ihm selbst formulierten Einsicht heraus, wohl aber aus dem sicheren Sinn des Intellektuellen und des Schriftstellers für das, wodurch die Minimalbedingungen möglicher Wahrheitsfähigkeit erfüllt werden. So gelang ihm die Rekonstruktion der Lehre von Spinoza in einer von ihm selbst ausgebildeten Begriffsförmigkeit. Er begründete seinen neuen Spinozismus auf einem Gedanken vom ‚Seyn schlechthin‘, der den Vorzugsstatus hat, überall vorausgesetzt werden zu müssen und doch nicht bloßer Gedanke zu sein. Mit dem alles, auch alles Wissen und alle Subjektivität, einbegreifenden Vorrang dieses Gedankens verbindet sich nach Jacobi bei Spinoza das Vernunftprogramm der herleitenden Erkenntnis alles Wirklichen; und daraus entsteht die spinozanische Metaphysik des immanenten Absoluten, für die aber alle Individualität und Freiheit zu einem bloßen Schein werden muß.

Dagegen kann nur ein Denken aufkommen, das sich dem Begründungsprogramm der Vernunft zur Gänze entzieht und das überall davon ausgeht, daß Wirkliches nicht hergeleitet, sondern nur im offenbarenden Aufweis erschlossen werden kann. Eine solche These könnte wohl auch dem Empirismus zugeschrieben werden. In dessen Schule war Jacobi selbst auch gegangen; und er hat sich, als seine

eigenen Behauptungen des Obskurantismus bezichtigt wurden, gern und häufig auf ihn berufen. Doch sollte der Pol in seiner Doppelphilosophie, für den er votierte, auf einer Gewißheit vom *übernatürlich Unbedingten* begründet sein. Empiristische Argumente lassen sich dafür nicht geltend machen. So hatte sich Jacobi also um eine andere Begründungsart zu bemühen. Es ist wichtig zu sehen, daß auch sie den Forderungen entsprach, die eine Philosophie, die in ihrer Zeit eine Resonanz finden sollte, zu erfüllen hatte: Jacobi suchte zu zeigen, daß schon in dem Wissen von sich, das für jedes erkennende Wesen die erste und eine gänzlich dem Zweifel entrückte Gewißheit hat, ein Wissen vom übernatürlich Unbedingten gelegen ist. Er führte diesen Nachweis in einer von ihm selbst entwickelten Begriffssprache: Wo wir etwas aus der ihm vorausgehenden Ursache begreifen, da verstehen wir es als durch diese Ursache *Bedingtes*. Insofern diese Bedingung von ihm selbst zu unterscheiden ist, verstehen wir es *vermittelt* dieser Bedingung und als ein durch sie vermittelt Wirkliches. Naturerkenntnis ist Erkenntnis aufgrund solcher *Vermittelungen*. Die endlose Abfolge dieser Vermittelungen kann niemals ein Un-Vermitteltes und in diesem Sinne *Un-Bedingtes* erreichen. Wo wir aber ein Wirkliches anerkennen, ohne es damit zugleich in seiner Bedingtheit herleiten wollen zu können, da müssen wir es unter dem Gedanken des Unbedingten verstehen, der begrifflich die Voraussetzung der Verstehbarkeit des Gedankens des Bedingten ist. Als endlich, als nicht selbstgenügsam und insofern als bedingt wissen wir aber von unserem eigenen Dasein, und zwar diesseits jeder Perspektive auf Erklärung aus der Dimension der Vermittelung und also der Natur. In diesem Wissen ist aber der Gedanke eines Un-Bedingten diesseits oder, wenn man will, jenseits der Natur schon vorausgesetzt. Wir wissen also unmittelbar von ihm. „Wir brauchen also 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.“¹¹

Jacobi hat die Beilage zu seinem Spinozabüchlein, die er ihm 1789 hinzufügte und die dieses Raisonnement entwickelt, für seine wichtigste philosophische Abhandlung gehalten. Es ist nun zwar nicht

¹¹ „Über die Lehre des Spinoza . . .“, a. a. O., 423/24.

allzu schwer, die Sprünge in der Logik von Jacobis Raisonement aufzuweisen. Was es dennoch zu einer innovatorischen Leistung macht, ist die Konzeption, die Jacobi mittels seiner zum Ausdruck gebracht hat: Selbstgewißheit und die Gewißheit von einem unbedingten Dasein sind voneinander nicht abzuschneiden. Zugleich sind sie entgegengesetzt unserem vermittelten Wissen und seiner Begriffsform, auf der alle wissenschaftliche Naturerkenntnis beruht. Hegel hat später diese Positionsnahme Jacobis als die Erkenntnis beschrieben, daß die Kategorien des Endlichen nicht auf das Unendliche angewendet werden dürfen, daß aber Unendlichkeit und eigentliches Wissen, das eigentliche Wissen von Endlichen eingeschlossen, aus der Form der Selbstbeziehung verstanden werden müssen.

Man sieht nun auch, wodurch *beide* Pole der Doppelphilosophie Jacobis in einer Weise aufgebaut sind, die sie der Alternative zwischen rationaler Metaphysik, Empirismus und biblischer Offenbarungstheologie gleichermaßen entrückt. Spinozismus und jacobii-sche Lehre der unmittelbaren Gewißheit von der übernatürlichen Gottheit sind in je anderer Weise auf dem einen Gedanken von der Gegenwart des Unendlichen in allem Endlichen begründet. So sind sie beide angelegt auf die Resonanz in einer Erfahrung des Lebens, das seiner selbst inne ist und das von ihr her eine über seine Welt ausgreifende Gewißheit beglaubigt finden muß. Beide gehen auch von der Erkenntnis aus, daß die Begriffsformen, in denen sich die bis dahin entfalteten Grundgedanken über die Beziehung von Mensch, Welt und Gottheit artikuliert haben, nicht dazu geeignet sind, die Wahrheit über Leben und über Erkenntnis auszusprechen, ohne sie schon vermittels ihrer Sprache von Grund aus zu verfehlen.

Jacobi hat auch mit seiner Option für den Pol seiner Doppelphilosophie, die dem spinozanischen entgegengesetzt ist, viel Nachfolge gefunden. So sagte Hegel in einer seiner Vorlesungen: „Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen . . . und man nennt dies auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung“.¹² Jacobi hat also schon damit eingegriffen in den weiteren Gang des

¹² WW (hrsg. v. H. Glockner) Bd. 19, 544.

Denkens, daß er eine Bahn der Vergewisserung erschloß, die aus der bis dahin erschöpfend scheinenden Alternative von Optionen herausführte.

Ihren eigentlichen Rang und ihre bedeutendste Wirkung haben Jacobis Denkweise und das Ganze seines Werkes aber immer dann und dort erreicht, wo sie zum Anlaß dazu geworden sind, *beide* Pole der Doppelphilosophie, die Jacobi entwarf, zugleich ins Auge zu fassen, den Antagonismus, der zwischen ihnen herrscht, zu begreifen und womöglich tiefer zu bestimmen, zugleich aber und in einem damit die gemeinsame Grundlage zu sehen und sie aufs neue und in anderer Weise auszuarbeiten, von der her beide Pole dieser Doppelphilosophie konzipiert sind. Dann tritt aber auch der Optionszwang zwischen den Polen der Doppelphilosophie in der Aufmerksamkeit und Einsicht des Philosophen hinter die Verständigung über den einen Grund zurück, der Erkenntnis und Leben in die gegenläufigen Bahnen hineinzieht, welche auf den Polen der Doppelphilosophie als Weltkonzeption und Selbstbild durchgebildet sind.

Wohl gilt auch für uns noch immer, daß wir zu erwägen haben, ob wir uns, wie Jacobi selbst, aus der Zerrissenheit zwischen Denkmöglichkeiten und den Evidenzen, die sie aufrufen, durch einen Sprung in die Option für eine unter ihnen zu retten vermögen. Doch die Alternative dazu ist uns gleichfalls durch das Werk Jacobis und seine Nachgeschichte nahegelegt worden, wenngleich Jacobi selbst niemanden zu ihr ermutigen wollte. Sie kann nur darin bestehen, die Denkbahnen, die Jacobi zuerst erschlossen hat, in ihrem ganzen Umfang und somit zusammen mit dem Konflikt, in dem sie sich bewegen, wieder aufzunehmen und sie im Denken ebenso wie in dem Leben, das von ihnen beirrt ist, erneut auszustehen. Damit wäre die Präsumption verbunden, die auch die jungen Leser und Zeitgenossen Jacobis in der Epoche der zum vollen Bewußtsein ihrer selbst gelangten Moderne geleitet hat: Die Wahrheit, nach der wir suchen, insofern wir philosophieren, läßt sich nur gewinnen, wenn wir den Grund, von dem her sich die Alternativen des Denkens selbst ausbilden, in einem Denken erreichen und erschließen, das alle diese Bahnen umfaßt, ohne eine von ihnen, so wie Jacobi selbst es freilich wollte, nur in die Haltlosigkeit und Nichtigkeit abzustoßen. Und weiter: Zur Klarheit über sich, nach der das Leben verlangt, um dessentwillen das Philosophieren kein gleichgültiges Geschäft ist,

findet nur der, der den Sog, der in diese Bahnen zieht, und damit ihren Konflikt erfahren hat, ohne ihnen auszuweichen oder in der Bedrohung, unter die er so gerät, zu erstarren.

Hat man sich diese neue Alternative, über die Jacobis Werk geschichtsmächtig geworden ist, deutlich gemacht, dann ist dieser Philosoph vom Anreger einer ganzen Generation zu einem unserer Zeitgenossen geworden.

Heute vor zweihundertfünfzig Jahren wurde Jacobi geboren, und auf dem Alten Südlichen Friedhof dieser Stadt hat man ihn zu Grabe getragen. Noch immer kann man dort an seinem Grabstein seiner gedenken und seinen Gedanken nachgehen.

Heinz Gockel

„... ein weiteres Ergründen der Spracherfindung“

Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie

In der ‚Kritik der Urteilskraft‘ stellt Kant eine Verwandtschaft ästhetischer Urteile mit dem moralischen Gefühl her, um freilich einschränkend zu bemerken, daß solche Verbindung des Vermögens ästhetischer Urteile mit dem moralischen Gefühl zu studiert aussehe, „um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“.¹ Das Interesse an der Chiffreschrift der Natur allerdings sei ein zutiefst moralisches, zumindest habe man Ursache zu vermuten, daß derjenige, den die Schönheit dieser Chiffreschrift unmittelbar anspricht, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung habe.

In der Ausgabe des ‚Allwill‘ von 1792 zitiert Friedrich Heinrich Jacobi diese Passage aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ zustimmend, wohl auch deshalb, weil Kant zuvor das Interesse der Vernunft an der objektiven Realität der ästhetischen Ideen bedeutet hatte, „d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen.“ Aber Jacobi zitiert auf seine Weise: „Die Natur in ihren schönen Formen spricht figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen.“² Davon hatte Kant nicht gesprochen. Kant hatte auf die Verwandtschaft zwischen der Erkenntnis der Chiffreschrift der Natur und dem letzten Zweck des Menschen, seiner moralischen Be-

¹ Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. V, Berlin 1968, S. 301.

² Eduard Allwills Briefsammlung herausgegeben von Friedrich Heinrich Jacobi mit einer Zugabe von eigenen Briefen, Königsberg 1792, 2. Titelblatt.

stimmung, hingewiesen. Jacobi spricht von der Auslegungsgabe – ein Wort, das bei Kant nicht vorkommt, Auslegung meint bei ihm Interpretation – und daß uns diese Gabe im moralischen Gefühl verliehen sei. Beide – Jacobi und Kant – gehen von der Hamannschen Vorstellung der Chiffreschrift der Natur aus, um doch zu grundsätzlich unterschiedlichen Folgerungen zu kommen. Was bei Kant die Feststellung einer möglichen Analogie ist, ist bei Jacobi vorausgesetzt. Es kommt auf die Auslegungsgabe im moralischen Gefühl an, um die Chiffreschrift der Natur nicht erkennen, sondern verstehen zu können. Um die Sprache der Natur verstehen zu können, muß es in der moralischen Anlage der Menschen einen Sinn geben, der auf einen vergleichbaren in der Sprache der Natur trifft. In dieser – wenn auch entscheidenden – Veränderung des Zitats argumentiert Jacobi noch sehr unauffällig. Aber der Zusatz, den er dem Zitat gibt, weist doch die Richtung: „Schon der bloße *Reiz* in Farben und Tönen nimmt gleichsam eine Sprache an, die einen höhern Sinn zu enthalten scheint und die Natur näher zu uns führt.“ Auch dieser Zusatz ist auf dem 2. Titelblatt des ‚Allwill‘ als Zitat aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ gekennzeichnet, er findet sich so bei Kant nicht.³ Er führt aber konsequent fort, was mit der „Auslegungsgabe“ in das Zitat gekommen war. Denn was sollte dieser höhere Sinn anderes sein als das, worauf die Auslegungsgabe antwortet. An anderer Stelle wird Jacobi den gleichen Gedanken mit der Metapher vom Wort umschreiben: Die Natur gibt „stumme Buchstaben an. Die heiligen Vokale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, *sind im Menschen*.“⁴ Wenn auch die „heiligen Vokale“ erst das Wort zum lebendigen Wort machen: sie bedürfen der Konsonanten. Beide zusammen ergeben das Wort. Und es kann nicht mehr nur darum gehen, im Buch der Natur – ein in der literarischen Aufklärung längst verfestigter Topos – zu lesen. Da würden wir nur stumme Konsonanten lesen, nicht das lebendige Wort. Konsonanten und Vokale – um in der

³ Vgl. Marco M. Olivetti, Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis, in: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, hrsg. von Klaus Hammacher, Frankfurt am Main 1971, S. 89.

⁴ Über eine Weissagung Lichtenbergs. Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, Nachdruck der Ausgabe 1825, Darmstadt 1976, Bd. III, S. 327.

Metapher zu bleiben – sind in ein Gespräch zu bringen, damit das Wort werde. Es kommt darauf an, den höheren Sinn zu verstehen, der dem so entstandenen gemeinsamen Wort zugrunde liegt. Zu fragen ist: welche Art Wort? Das Wort als Zeichen für etwas? Das Wort als Ausdruck des Wesens der Dinge?

Jahre zuvor schon, in einem Brief vom 30. Juni 1784, hatte Jacobi Herder an eine Stelle aus dem Buch ‚Jesus Sirach‘ erinnert, in der der Prophet auf den ersten Schöpfungsbericht mit den Worten verweist: „Durch Gottes Wort entstanden seine Werke“. Jacobi zitiert auch hier nicht korrekt, aber doch für sein Verständnis des Schöpfungswortes bezeichnend, indem er aus dem Praeteritum ein Praesens und aus dem „entstanden“ ein „bestehen“ macht: „Durch sein *Wort* besteht alles“. Auch ist die Hervorhebung nicht unwichtig. Denn Jacobi will Herder von einer langjährigen, wenn auch noch nicht argumentativ zu belegenden Überzeugung berichten, die von dieser Stelle aus dem Buch ‚Jesus Sirach‘ veranlaßt ist: „Seit länger als zwanzig Jahren bin ich überzeugt, daß keine That geschehen kann, als durch das Wort. Ich begreife zwar auch diese Art des Wirkens nicht, aber ich erfahre sie; und zwar erfahre ich sie auf eine Weise, die mich zwingt, alle andre Geburt als klaren Unsinn zu verwerfen.“⁵

Was Jacobi hier erst ahnt, wird er im Laufe seiner Sprachkritik immer deutlicher, wenn auch gelegentlich paradox zu formulieren wissen. Zunächst einmal ist es dieser Hinweis auf den Propheten und dessen Rede vom Wort Gottes als Tat. Indem Gott spricht, erschafft er, nicht, wie der zweite, wenn auch ältere und eine ältere Bewußtseinsstufe ausweisende Schöpfungsbericht nahelegt, indem er das unförmige Chaos modellierend gestaltet. Das Wort als Tat. Diese Überzeugung teilt Jacobi mit Goethe. Als Faust den Prolog des Johannesevangeliums in sein geliebtes Deutsch übertragen will, stockt er gleich beim ersten Vers. „Im Anfang war . . .“ Ist Logos mit Wort, mit Sinn oder Kraft zu übersetzen? Sinn und Kraft – das liefe auf Spinozismus hinaus. Der aber wird überboten: „Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat!*“⁶ Nur – daß Goethes Faust die Tat an die Stelle des Wortes setzt.

⁵ Jesus Sirach 42,15; Jacobi, Werke, Bd. III, S. 495.

⁶ Goethe, Faust, V. 1236f.

Jacobi in seinem Brief an Herder aber weiß, daß die Tat nicht das Wort ersetzt, sondern durch es ist.

„Daß keine That geschehen kann, als durch das Wort“: diese Überzeugung wird Jacobi in die Lage versetzen, eine Alternative zu überwinden, die die literarische Aufklärung des 18. Jahrhunderts bei der Frage nach dem Wesen der Sprache bestimmte. Jacobi nimmt an dieser Debatte teil, im ‚Allwill‘, in den ‚Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers‘ und in seiner Auseinandersetzung mit Lichtenberg. Es ist die Frage, ob die Sprache Übereinkunft von verabredeten Zeichen zur Verständigung ist oder Ausdruck für das Wesen von Dingen und Sachverhalten. Ist sie, um mit Leibniz zu reden, Zeichensprache, die der Vervollkommnung bedarf, oder ist sie, um mit Jacob Böhme und der Mystik zu reden, Natursprache, deren Natürlichkeit im Laufe des Gebrauchs Schaden genommen hat? Diese Frage hat Johann Georg Walch in seinem ‚Philosophischen Lexikon‘ mit der nach dem Ursprung der Sprache verbunden: „ob die Wörter [. . .] eine natürliche Kraft etwas zu bedeuten haben, und ob sich diese Kraft auf die Übereinstimmung mit der Sache selbst gründe, oder ob solche Bedeutungskraft von der Anordnung und Willkür unserer ersten Aeltern herrühre.“⁷ Die literarische Aufklärung neigt durchaus der letzteren Ansicht zu. Aber nicht nur die literarische Aufklärung. Daß die Sprache Setzung sei, die durch zunehmenden Verstand verfeinert und fähig gemacht werden könne, mit deutlichen und eindeutigen Begriffen der Wirklichkeit zu entsprechen, ist auch die Meinung Michaelis’, Sulzers und Büttners.⁸ Die Rede soll darüber hinaus dazu dienen, mit Hilfe unzweideutiger Worte Gedanken klar an den Tag zu legen.

Die Alternative, die der Natursprachlehre, stützt sich auf drei Bibelstellen, auf die sich auch Jacobi beruft: auf den Prolog des Johannesevangeliums, auf den Bericht von der Namengebung durch

⁷ Johann Georg Walchs philosophisches Lexikon, 2. Bd., Leipzig 1775, Sp. 570.

⁸ Johann David Michaelis, Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen, Berlin 1760; Johann Georg Sulzer, Allgemeine Theorie der Schönen Künste, 2. Teil, Berlin 1774; Christian Wilhelm Büttner, Vergleichungs-Tafeln der Schriftarten verschiedener Völker, Göttingen und Gotha 1779.

Adam in Gen 2,18 und auf den Bericht von der Babylonischen Sprachverwirrung.

„Im Anfang war das Wort“: die Dinge sind durch Gottes Wort zu dem geworden, was sie sind. Deshalb wohnt ihnen Gottes Geist als Wort inne. Sie sind zu dem geworden, was sie sind, dadurch daß Gott sprach, durch das „Wort deß *der da ist*“⁹.

Daneben ist die Erklärung von Gen 2,18 ff. heranzuziehen. Das den Dingen durch das Wort eingegebene göttliche Wesen konnte von Adam, indem er Gottes Wort nachsprach, erkannt und benannt werden. Er sprach lediglich das vom Beginn der Schöpfung in ihnen ruhende Gotteswort aus.

Aber schon mit dem Sündenfall beginnt die Babylonische Sprachverwirrung, die bis heute anhält. Jacobi in den ‚Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers‘: „es sitzt die Doppelzüngige noch immer auf dem Baume der Erkenntniß, und täuscht, minder oder mehr, mit *förmlicher* Wahrheit und *wirklichem* Irrtum alle Söhne Adams.“¹⁰ Aber Jacobi ist sich auch bewußt, daß die „Zunge Gottes“ unter allen Sprachverwirrungen sich erhalten und als das erweisen wird, was das Wort „zur mächtigsten der Energien macht“. Hier schon wird ein Widerspruch erkennbar, dessen Lösung ansteht: auf der einen Seite das Bewußtsein vom Gotteswort, auf der anderen die Erfahrung der Doppelzüngigkeit.

In der Diskussion um den Ursprung und das Wesen der Sprache nimmt Jacobi zunächst für beide Seiten Stellung. Einerseits fordert er ganz im Sinne von Leibniz' *Characteristica universalis* eine Regierungskunst der Zeichen und Worte, die zwar schwierig, aber doch zum besseren Verständnis notwendig ist; denn „alle Empfindungen, Urtheile, Meinungen und Leidenschaften der Menschen, ihr Haß und ihre Liebe hangen nothwendig an diesen Fäden, werden damit zusammen, auseinander, dann wieder anders zusammen gezogen auf eine unendlich mannigfaltige Weise.“¹¹ Andererseits weiß er von der „Zunge Gottes“ in der Chiffrenschrift der Natur und des Menschen. Und er ist durchaus der Meinung, daß es möglich ist, dem anfänglichen Wort der Dinge nachzuspüren. Es käme nur darauf an, die

⁹ Idealismus und Realismus, Werke II, S. 235.

¹⁰ Werke I, S. 287.

¹¹ Werke I, S. 278.

Wörter, die sich im Laufe ihres Gebrauchs begrifflich verselbständigt haben, zurückzuverfolgen bis an ihren Ursprung. „Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter aufsuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen.“ Diese Bemerkung aus dem Gespräch über Idealismus und Realismus setzt eine Sprachentwicklung voraus, die Jacobi nur als fortgesetzten Sündenfall des spekulativen Denkens verstehen kann. Eindeutig ist die Beurteilung dieser Sprachentwicklung. Sie ist ein Abfall vom ursprünglichen Wort und damit von der Erkenntnis der Wesensbeschaffenheit der Dinge. Eine Entfremdung ist eingetreten zwischen Wort und Sache, zwischen Ausdruck und Gefühl. „Der nicht spekulative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfangen zu reden, und ehe einige Philosophen es allmählig dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich hatten nach den Dingen richten müssen.“¹² Was hier sprachkritisch erkannt wird, ist nichts anderes als die Entfremdung des Menschen von seinem Ursprung. Wäre der Rückgang ins Arkadien der Spracheinheit eine Lösung?

Zunächst ist die Diagnose zu stellen. Und Jacobi stellt sie durchaus in Übereinstimmung mit der Sprachkritik der Aufklärung. Johann Christoph Lichtenberg war es, der ähnlich wie Jacobi die Kräftigkeit der Sprachen unausgebildeter Nationen bewunderte und diese gegen eine durch Konvention und Gebrauch kraftlos gewordene Sprache des Begriffs ausspielte. Jacobi weiß, daß der gemeine Sprachgebrauch gewöhnlich klüger ist als der der Philosophie. Lichtenberg weiß, daß die Metapher oft klüger ist als der Begriff. Denn was geschah im Zuge der Verselbständigung des Begriffs? Das Wort verlor seine Ursprünglichkeit, seinen Bezug zur Wirklichkeit, das Zeichen verlor seine Bedeutung. „Es ist ein ganz unvermeidlicher Fehler aller Sprachen daß sie nur *genera* von Begriffen ausdrücken, und

¹² Werke II, S. 200f. In dieser Einschätzung folgt Jacobi Hamann, der ihm am 1. März 1786 geschrieben hatte: „... daß man nicht Unrecht habe, uns vor der Vernunft zu warnen, und keiner Gotteslästerung sich durch eine so nöthige Warnung schuldig mache, weil die Philosophen den Anfang mit der Sprachverwirrung gemacht, und aus der menschlichen Erkenntniß ein wahres Babel.“ (Werke IV, 3, S. 169).

selten das hinlänglich sagen was sie sagen wollen. Denn wenn wir unsere Wörter mit den Sachen vergleichen, so werden wir finden daß die letzteren in einer ganz anderen Reihe fortgehen als die erstern.“ So Lichtenberg in einem sehr frühen Sudelhefte.¹³ In einer ganz anderen Reihe gehen die Wörter fort, weil sie sich begrifflich verselbständigt und dadurch den Bezug zu ihrer Wirklichkeit verloren haben. Ganz ähnlich diagnostiziert Jacobi, wenn in den ‚Zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers‘ von einer Sprache handelt, die sich vom Leben der Menschen getrennt hat. Ihr Wort ist nur noch Körper, ihr fehlt die Seele „und ist und bleibt wie alles Körperliche, in sich finster und leblos. Schrift und Sprache, getrennt vom Leben der Menschen, sind nicht Schrift, nicht Sprache mehr, sind nur formlose Züge, sinnlose Laute.“¹⁴ Auf einen Unterschied allerdings ist hinzuweisen: Lichtenberg spricht von den Wörtern, die sich von den Sachen getrennt haben, Jacobi von den Wörtern, die sich vom Leben getrennt haben. Das Ergebnis der Diagnose ist dennoch vergleichbar. Die formlosen Züge, die sinnlosen Laute, die den Bezug zum Leben und damit ihr Leben selbst verloren haben, sind trefflich zu gebrauchen – eine Domäne des Verstandes, der mit Begriffen jonglieren und mit Worten streiten kann, ja ganze Denksysteme mit Hilfe solcher lebloser Begrifflichkeit aufzustellen imstande ist. Wohin das führen kann, hat Jacobi angedeutet. Ausgesprochen und mit der Wahrheitsfrage verbunden hat es Friedrich Nietzsche in ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“¹⁵ Die Wahrheit: eine Illusion des Sprachgebrauchs. Die Spra-

¹³ Georg Christoph Lichtenberg, Aphorismen, A 109 (Zählung nach Leitzmann).

¹⁴ Werke I, S. 285.

¹⁵ Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 3. Abt., 2. Bd., Berlin 1979, S. 374f.

che hat ihre Energie verloren. Unsere vermeintlichen Wahrheiten sind Wahrheiten der Worte geworden. Sie sind Wahrheiten der Zeichen, Wahrheiten der Verallgemeinerung. In ihnen geht unter, was sie ausdrücken sollten. Nietzsche nennt es das „individuelle Uerlebnis“. Jacobi nennt es das, was unser Leben wahr macht. Die Sprache des Verstandes aber als Sprache der Schemata tötet das, was unser Leben wahr macht. „Werde ich es sagen, endlich laut sagen dürfen“, so Jacobi am Ende des ‚Allwill‘, „daß sich mir die Geschichte der Philosophie je länger desto mehr als ein Drama entwickelte, worin *Vernunft* und *Sprache* die Menächmen spielen.“¹⁶ Wir sind freilich nicht in der Komödie des Plautus. Aber angesichts der Herrschaft des Verstandes und der leblosen Worte können die Menächmen schon verkannt, wenn nicht irre gemacht werden. Und es ist die Frage, ob es im Drama der Geschichte der Philosophie einen Messenio gibt, der Licht in das Dunkel bringt.

Nietzsche verwendet ein Bild, das auch Lichtenberg, Goethe und Jacobi verwenden: das von der abgegriffenen Münze. Goethe und Jacobi wissen: „Verba valunt sicut numi. Aber es ist ein Unterschied unter dem Gelde. Es gibt goldne, silberne, kupferne Münzen und auch Papiergeld. In den erstern ist mehr oder weniger Realität, in dem letzten nur Convention. Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig fort, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tiefern Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andre Sprache ein, die poetische.“¹⁷ Jacobi würde Goethe bis auf den letzten Satz zustimmen. Auch er weiß: „Es geht uns mit den Begriffen wie mit dem Gelde; das allgemeine Zeichen verwandelt sich in unserer Einbildungskraft in die Sache selbst, und wir ziehen es ihr vor, das scheinbar allgemeine Mittel jedem besondern Zweck.“¹⁸ Goethes Ausweg ist die poetische bzw. symbolische Sprache. Und wenn Lichtenberg bedauert, daß unsere Worte wie abgegriffene Münzen sind, so gilt sein Bedauern der Unschärfe des sprachlichen Ausdrucks. Die Diagnose der zur Konvention gewordenen Worte ist die gleiche. Die Intention einer Therapie aber ist verschieden. Für Lichtenberg käme alles darauf an, das Zeichen dem

¹⁶ Werke I, S. 251.

¹⁷ Goethe, Symbolik (Weimarer Ausgabe II, 11, S. 167f.).

¹⁸ Werke VI, S. 163.

Bezeichneten unverwechselbar ähnlich zu machen – solche Ähnlichkeit kann auch in Komplexität bestehen – oder, um mit ihm zu sprechen, mit der Nadelspitze hinzuweisen, wo wir doch immer nur mit dem Stockknopf hinweisen. Der Zeichencharakter der Sprache ist nicht in Frage gestellt. Nicht einmal bei Goethe, wenngleich das Zeichen bei ihm in der poetischen Sprache die Valenz des Symbols bekommt.

Anders Jacobi: „Aller mittelbarer Bezeichnung muß eine unmittelbare, der künstlichen Sprache eine natürliche vorhergegangen seyn. Je mittelbarer unsere Bezeichnung, je künstlicher unsere Sprache wird, desto verworrener und dunkler werden unsere Begriffe von Wahrheit.“¹⁹ Das scheint Nietzsche vorwegzunehmen. Aber hier ist nicht mehr von einem Verlust die Rede, sondern von einem Verhältnis. Der „künstlichen“ Sprache als mittelbarer geht die „natürliche“ Sprache als unmittelbare vorher. Das „vorher“ ist nicht zeitlich zu verstehen. In jedem Wort, sei es auch nurmehr als Worthülse tradiert, lebt noch jene ursprüngliche, vorgängige Sprache.

Mit dieser Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Sprache verläßt Jacobi die Aporien, in die die Sprachkritik der Aufklärung geführt hatte. Und es war schon ein unerhörter Gedanke, wenn Jacobi diese ursprüngliche Sprache, aus der jede künstliche, minder oder mehr willkürliche Bezeichnung durch Worte, Schriftzüge und Gebärden hat entspringen müssen, nicht mehr als eine Sprache gelten lassen will, die in der Bezeichnung ihren Sinn erfüllt, sondern sich als Energie, als Leben der Sprache selbst oder – wie er es ahnend Herder schon schrieb – als Tat manifestiert. Damit ist zugleich die Frage nach der Wahrheit neu gestellt. Die *adaequatio verbi et rei* mag für die Erkenntnis wichtig bleiben, für das Verstehen ist sie von sekundärer Bedeutung. Dieses weiß sich von der unmittelbaren Sprache angedet und von jenem höheren Sinn, den Jacobi, als er Kant aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ zitierte, in der Chiffreschrift der Natur erahnte. Sprache erschöpft sich damit nicht mehr im Wesen der Bezeichnung. Ihr Wesen ist Anrede und Antwort.

An dieser Stelle seiner Sprachkritik sind wir genau dort angelangt, wo Jacobi die Aufklärung verläßt und zur Lebensphilosophie findet. Das ist freilich vorbereitet. In seiner Auseinandersetzung mit Lich-

¹⁹ Werke VI, S. 164.

tenberg stellt er die Herdersche Frage nach dem Ursprung der Sprache. Kann der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit versetzt und in dieser Besonnenheit als Reflexion frei wirkend, Sprache erfunden haben? Jacobis Nein resultiert aus dem Bewußtsein, daß Sprache Rede, und zwar Rede als Anrede und Antwort ist. Von allem weiß sich der Mensch angesprochen. Sein Sprechen ist immer Antwort, in der Antwort aber erneute Anrede. In solch antwortendem Sprechen ist das Wort als Bezeichnung sekundär. Indem ich spreche, spreche ich nicht nur *von* etwas: immer auch spreche ich mich selber aus. „Es ist überall im Menschen kein Erstes und kein Letztes Wort; kein Alpha, kein Omega. Er wird angeredet; und wie er angeredet wird, so antwortet es aus ihm.“ Angeredetwerden und Antworten ist Ausweis der unmittelbaren Sprache; das Sprechen ist ein Sich-ins-Wort-bringen, dem Wort als Tat vergleichbar. Solches Sprechen ist die Grundlage aller mittelbaren und vermittelnden Sprache. Es ist umfassender als die Sprache der Bezeichnungen. Das Wort ist nur ein Glied, wenn auch das wichtigste, in einer Kette von Sprachäußerungen. Auffällig ist, daß Jacobi vom „es“ spricht, das aus dem Menschen antwortet, „erst mit Gefühlen, mit aus Unlust und Lust, aus Schrecken und Freude gemischtem weissagendem Verlangen; mit dem Ausdruck desselben in tönender Gebärde; dann mit Empfindungen, mit Gedanken und Worten.“ Dann, aber erst dann, mag es zur Herderschen Besinnung und zur Bildung der Worte kommen, da ja die sich aussprechende Empfindung einer Gestalt bedarf. „Das ist die Würde des Wortes. Selbst offenbart es nicht; aber es beweiset Offenbarung, bevestiget sie, und hilft das Bevestigte verbreiten.“²⁰

Die Widersprüche sind nicht zu übersehen, die sich aus der hohen Meinung von der Würde des Wortes als Gestalt und der Kritik an der künstlichen Sprache ergeben. Einmal die Würde des Wortes, da es Offenbarung beweist, zum andern: wie es gewaltig vorangeht mit dem Turmbau zu Babel, wenn mit Wörtern eine Fähigkeit zum Abstrahieren entwickelt wird „und willkürliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse“ gesetzt werden. Die Würde des Wortes auch, da es dem Gesehenen und Gespürten Ausdruck verleiht. Andererseits: „Es ist der Instinkt des Buchstabens, die Vernunft

²⁰ Über eine Weissagung Lichtenbergs, Werke III, S. 209.

unter sich zu bringen, mit ihr umzugehen, wie Jupiter mit seinem Vater.“²¹ Nun, Kronos wird von Zeus in den Tartarus gestürzt, um aber doch später zum Herrscher der Insel der Seligen zu werden. Die mythologische Anspielung ist aufschlußreich. Der Buchstabe, der sich mit List der Vernunft bemächtigt, weiß diese zu verbannen, aber nicht zu vernichten. Dennoch ist das Bestreben nach Herrschaft unverkennbar. Die mythologische Anspielung weist in die Richtung, in der der Widerspruch sich löst. Er löst sich, wenn das Verhältnis von mittelbarer und unmittelbarer Sprache nicht als ein kontradiktorisches, sondern als ein dialektisches verstanden wird. Einerseits ist die Sprache mit der Gefahr des tötenden Buchstabens im wörtlichen Sinne Gegen-satz zur unmittelbaren; andererseits ist sie selbst die Garantie der Bewahrung des Unmittelbaren. Jacobis Philosophie der Unmittelbarkeit muß sich ja auch dem Problem stellen, wie das Unmittelbare in der Erscheinung manifest werden kann. „Überhaupt ist in dieser sinnlichen Welt keine Wirksamkeit des Geistes ohne Körper möglich.“ Das Unmittelbare muß sich vermitteln, um in der sinnlichen Welt Erfahrbarkeit, um in der Zeitlichkeit Dauer oder Beständigkeit zu erhalten. Das klingt sehr nach Schillers Ästhetischen Briefen, meint aber doch etwas anderes. Wenn Schiller von der Freiheit in der Erscheinung oder von der lebenden Gestalt spricht, will er den auf das Zeitliche gerichteten Stofftrieb in den aufs Unendliche gerichteten Formtrieb übernehmen, ihn im positiven Sinne aufheben, einen Ausgleich schaffen zwischen Existenz und Person. Für Jacobi ist das Unendliche der Stoff, das Endliche die Form der Dinge. Weil das Unendliche der Stoff und weil das mittelbare Wort am unmittelbaren Teil hat, so ist „ein ganz leeres Wort“ ein Unding. „Nicht einmal ein ganz leerer Schall ist möglich [. . .] jede Seele bedarf eines Leibes; und jeder Leib hat nothwendig eine gewisse Einrichtung und Gestalt, steht nothwendig mit andern Körpern in einem mannigfaltigen Zusammenhange.“²² Die mittelbare Sprache vermag der unmittelbaren jene Gestalt zu geben, die sie als zeitliche Erscheinungsform und um der Mitteilung willen braucht. Auch das ist die Würde des Wortes. Es ist zugleich sein Mangel: in dieser Erscheinungsform ist

²¹ Werke I, S. 87.

²² Werke I, S. 279.

Sprache schon nicht mehr das, was sie ursprünglich ist: Anrede und Antwort.

Angesichts solcher Überlegungen wird eine Bemerkung aus den Kladden Jacobis in ihrer Tragweite verständlich. „Alles Philosophieren ist nur ein weiteres Ergründen der Spracherfindung.“²³ Denn – wie gesagt – es stellt sich in solcher Ergründung der Spracherfindung die Wahrheitsfrage neu. In diesen Zusammenhang gehört auch die Rechtfertigung der Meinung als „Energie des Lebens“. Mehr noch: „daß jeder Mensch in dem, was ihm Wahrheit ist, sein Leben hat.“²⁴ Ein Wahrheitsbegriff wird formuliert, der sich dem des Lebens nähert, wenn nicht mit ihm identisch wird. Wieder einmal erweist sich Jacobi als Vordenker. „Was uns wahr macht daß wir sind, davon sagen wir daß es ist, empfinden es als offenbar gewiß; was uns unwahr machen würde daß wir sind, das läugnen wir, das empfinden wir als ungereimt.“ Doch schleicht sich hier ein Zweifel ein, ein nicht unberechtigter, „daß durch eine bloß angewöhnte, zufällige, fast durchaus schon gedankenlos gewordene Verknüpfung von Vorstellungen, Urtheilen und Empfindungen, das Wahrheitsgefühl des Menschen gleichsam von seiner Stelle gerückt, sich selbst untreu werden und falsches Zeugniß geben kann; der Gedanke, daß wir nie die Wahrheit selbst, sondern immer nur unser Leben lieb haben; nie recht erfahren können, was nur Wahrheit ist.“ Aber dieser Zweifel macht doch einem Gedanken hoher Ahnung Raum. Und hier ist Jacobi ganz vorsichtig wieder Aufklärer im Sinne Lessings und seiner ‚Duplik‘: „Doch schimmert hier ein Licht der Hoffnung. Es ist ein Gedanke hoher Ahnung, daß nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist; beyde, Wahrheit und Leben, Eins und Dasselbe.“²⁵

²³ Werke VI, S. 169.

²⁴ Werke I, S. 275.

²⁵ Werke I, S. 281.