OUKA
Osaka University Knowledge Archive

Title	Jacobis „Spinoza und Antispinoza''
Author(s)	Sandkaulen, Birgit
Citation	Philosophia OSAKA. 2013, 8, p. 23-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26506
rights	©2013 by Birgit SANDKAULEN. All rights reserved.
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

Birgit SANDKAULEN (Ruhr-Universität Bochum)

Jacobis „Spinoza und Antispinoza“

Vortrag zur Spinozismus-Tagung in Osaka 4.11.12

„Was meinen *Spinoza und Antispinoza* angeht“[1]: mit diesem Wort hat Friedrich Heinrich Jacobi seinen philosophischen Ansatz kurz und treffend charakterisiert. Und sogleich ist klar: einfach kann die Sache nicht sein, die ich im folgenden vorstellen möchte. Einfach liegen die Dinge, wenn jemand *eine* Theorie oder *eine* Auffassung vertritt. Wenn aber jemand eine *Doppelphilosophie* verfolgt, dann handelt es sich unvermeidlich um eine komplexe Angelegenheit. Genau darin liegt das Besondere von Jacobis Position. Er spricht sich zugleich *für* Spinoza und *gegen* Spinoza aus. Einerseits bezieht er den Standpunkt Spinozas und andererseits ist er der Gegner Spinozas – und diese beiden gegensätzlichen Positionen lassen sich nicht voneinander trennen, sondern sie gehören in Form der Doppelphilosophie untrennbar zusammen. Wie soll man das verstehen?

Das möchte ich in drei Schritten zeigen. Im ersten Schritt berichte ich kurz vom historischen Ereignis der *Spinozabriefe*. Im zweiten Schritt lege ich die inhaltlichen Gesichtspunkte von Jacobis Doppelphilosophie frei, um im dritten Schritt dann ins innere Zentrum dieser Konzeption zu führen. Daß ich mich in der Kürze der Zeit auf einige Aspekte beschränken und vieles auslassen muß oder höchstens nur andeuten kann, versteht sich von selbst.

1. Das Ereignis der Spinozabriefe

Jacobis Doppelphilosophie des „Spinoza und Antispinoza“ ist höchst ungewöhnlich und provokativ und hat eine immense Wirkung nach sich gezogen. Das ist das erste, was man festhalten muß. Tatsächlich läßt sich die Bedeutung Jacobis kaum überschätzen. Nicht allein ist ihm die sogenannte „Spinoza-Renaissance“ gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu verdanken – wenn wir heute Spinoza als einen Klassiker der neuzeitlichen Philosophie studieren und

[1] Friedrich Heinrich Jacobi, *Schriften zum Spinozastreit,* in: *Werke Gesamtausgabe*, hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke, Hamburg 1998 ff., Band 1,1, S. 274. Vgl. zu den folgenden Ausführungen von Birgit Sandkaulen: *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, sowie weitere zahlreiche Aufsätze.

wie jetzt in Osaka auch Tagungen über den „Spinozismus“ veranstalten, dann geht dies ursprünglich auf Jacobi zurück. Über die Spinoza-Renaissance hinausgehend ist Jacobi auch von bahnbrechendem Einfluß auf die Ausbildung und Weiterentwicklung der nachkantischen Philosophie im Ganzen gewesen. Fichte, Schelling und Hegel, um nur die prominentesten Philosophen der nachkantischen Epoche zu nennen, wären gar nicht denkbar, wenn es die provokativen Anstöße Jacobis und die Auseinandersetzung mit seiner Doppelphilosophie nicht gegeben hätte. Die enorme Bedeutung Jacobis ist insofern vergleichbar mit der Bedeutung Kants. Beide, Kant und Jacobi, haben um 1800 – auf je unterschiedliche Weise – eine neue Epoche der Philosophie begründet: Kant mit seinem Grundwerk der *Kritik der reinen Vernunft* und Jacobi mit einem Buch, das den Titel *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* trägt.

Dieses Buch, von dem ich im folgenden unter dem Kurztitel *Spinozabriefe* sprechen werde[2], ist erstmals 1785 erschienen und macht sofort eine ungeheure Sensation. 1789 publiziert Jacobi eine zweite erweiterte Auflage, in der er wesentliche Texte hinzufügt. Jacobi nennt diese Ergänzungen „Beilagen“, aber hier darf man sich nicht täuschen. Was normalerweise wie eine Zugabe klingt, die weniger wichtig ist als der Haupttext, gehört im Falle Jacobis konstitutiv zum Haupttext hinzu. Insbesondere die „Beilage VII“ ist von größter Relevanz, auf die ich später zurückkomme.

Zunächst aber kann man dem Titel des Buches wie auch der Erweiterung um die sogenannten „Beilagen“ entnehmen, daß nicht nur sein *Inhalt* – die erwähnte Doppelphilosophie „meines Spinoza und Antispinoza“ –, sondern auch die *Form der Darstellung* sehr ungewöhnlich ist. Tatsächlich dürfte kaum jemals ein Buch einen solchen Effekt gemacht haben, das eigentlich gar kein „Buch“ im strengen Sinne ist. Weit entfernt von einer durchgehend argumentierenden oder gar more geometrico demonstrierenden Abhandlung ist es in dieser Hinsicht weder mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* noch mit Spinozas *Ethik* zu vergleichen. Vielmehr setzt sich Jacobis Buch aus einer Reihe verschiedener Text-‚Bausteine’ zusammen, und dies hat vor allem mit seiner spezifischen Entstehungsgeschichte zu tun. Nicht gänzlich, aber größtenteils ist die Publikation aus einem Briefwechsel hervorgegangen, den Jacobi – so steht es ja im Titel – „über die Lehre des Spinoza“ mit Moses Mendelssohn geführt hat.

Anlaß dieser Korrespondenz zwischen Jacobi und dem prominenten Vertreter der

[2] Ausdrücklich verwende ich nicht den Titel „Spinozabüchlein“, der von Georg Hamann stammt und sich in der älteren Forschung leider eingebürgert hat. Es ist klar, daß Jacobi kein „Büchlein“ vorgelegt hat, sondern ein gewaltiges Grundlagenwerk der ganzen Klassischen Deutschen Philosophie.

rationalistischen Berliner Aufklärung und engen Freund Lessings war eine brisante Nachfrage Jacobis: ob Mendelssohn wisse, daß Lessing ein „*Spinozist*“ gewesen sei.[3] Da Mendelssohn nichts davon weiß, übermittelt ihm Jacobi die Aufzeichnung seines Gesprächs mit Lessing, das 1780 in Wolfenbüttel stattgefunden hat und mit der Publikation der *Spinozabriefe* berühmt geworden ist. Nach Jacobis Darstellung besteht an Lessings Bekenntnis zu Spinoza kein Zweifel, und auch die wesentlichen Motive von Jacobis eigener Doppelphilosophie werden hier bereits greifbar. Selbstverständlich komme ich auf diesen zentralen Text zurück, der gleichsam die älteste Schicht der *Spinozabriefe* bildet. An diesem Gespräch entzündet sich aber nun auch die Auseinandersetzung mit Mendelssohn, die unter dem Namen „Spinozastreit“ in die Geschichte eingegangen ist. Es ist dies der erste große Streit, den Jacobi ausgetragen hat (später folgen dann nicht weniger wirkmächtig der sogenannte „Atheismusstreit“ mit Fichte und der „Streit um die göttlichen Dinge“ mit Schelling). Das bedeutet: Mendelssohn ist – nach Lessing – der erste, der in statu nascendi das provokative Potential von Jacobis Doppelphilosophie zu spüren bekommt. Und dabei stellt sich heraus, daß er weder hinlängliche Kenntnis von Spinoza besitzt noch in der Lage ist, sich Jacobis Doppelposition des „Spinoza und Antispinoza“ verständlich zu machen. Der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi kreist in der Folge daher wesentlich um die Frage, worin eigentlich die „Lehre des Spinoza“ besteht und welche Optionen es gibt, sich zu dieser Lehre zu verhalten. Aber obwohl Jacobi eine Reihe weiterer Anstrengungen unternimmt, um die Sachlage zu verdeutlichen, führt dies nicht zum Erfolg. Im Ergebnis scheitert Mendelssohn an dieser Debatte. Mit den Mitteln, über die er verfügt, den Mitteln des schulphilosophischen Rationalismus, kann er die für ihn ganz neuartige Konstellation nicht mehr bewältigen.

Auch deshalb wirkt die Veröffentlichung der *Spinozabriefe* 1785 als eine Sensation. Die Welt erfährt von Lessings Spinozismus, sie erfährt von Jacobis Doppelphilosophie, und sie sieht den bislang aus dem offiziellen Diskurs verbannten Spinoza überraschend und ungemein attraktiv auf die philosophische Bühne gestellt. Und in einem damit erfährt die Welt eben auch, daß der Rationalismus Mendelssohns definitiv an sein Ende gekommen ist. Bereits Kant hatte diesen Rationalismus durchgreifend kritisiert. Jetzt und ganz anders als bei Kant, der Spinoza leider auch ignoriert hat, liegt vollends am Tage, daß diese rationalistische Richtung des Denkens gescheitert ist. Um auf der Höhe der Zeit zu sein, das ist die Botschaft der *Spinozabriefe*, muß man hinter den schulphilosophischen Rationalismus ins 17. Jahrhundert zurückgehen: man muß zurückgehen auf Spinozas verfemte und totgesagte

[3] Jacobis *Spinozabriefe* zitiere ich im folgenden im Text nach der auf der Grundlage der historisch-kritischen Gesamtausgabe (vgl. Fußnote 1) erarbeiteten Studienausgabe von Marion Lauschke, Hamburg 2000, hier S. 12.

Ethik. Diese revolutionäre Botschaft hat die geistige Welt nach Hegels Worten „wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter“ erschüttert.[4]

Eine alles in allem singuläre Geschichte, über die man immer von neuem staunen kann. Und ohne das Ereignis dieser Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der *Spinozabriefe* vor Augen zu haben, kann man über Jacobis Buch tatsächlich nicht sprechen. Das gilt im übrigen auch für alle späteren Schriften Jacobis – nie hat er ‚reine' Monographien geschrieben, immer hat er sich dialogisch mit anderen Positionen auseinandergesetzt: Er hat öffentliche *Streitsachen* geführt und genau damit die philosophische Entwicklung vorangetrieben. Was das Studium Jacobis betrifft, liegt darin allerdings auch eine Gefahr oder so etwas wie eine Verführung, der die Forschung zur Klassischen Deutschen Philosophie zu ihrem eigenen Schaden lange aufgesessen ist. Weil Jacobi so immens gewirkt hat, wurde er in der Hauptsache nur aus der Perspektive des *Anregers* wahrgenommen: aus der Perspektive all der vielen Zeitgenossen also, die im Bann des Ereignisses der *Spinozabriefe* standen. Und dabei hat man Jacobis eigene Position kurzerhand mit dem Reflex identifiziert, wie er in der Rezeption (bei Mendelssohn, Kant, Goethe, Herder, Fichte, Schleiermacher, Novalis, Reinhold, Schelling, Hegel usw. usw. ….) als seine *vermeintlich* eigene Position jeweils zur Sprache kam.

So aber kann man methodisch nicht verfahren. Zweifellos ist die Rezeption Jacobis ungemein wichtig, dies habe ich ja selbst mehrfach betont – aber man muß sich hüten, das wirkungsgeschichtliche Ereignis der *Spinozabriefe* mit Jacobis *authentischer* Position zu verwechseln. Dieser Zugang eröffnet keinen Weg zu Jacobis Denken: aus dem einfachen Grund, weil das Interesse der Zeitgenossen nicht darin bestand, Jacobis Überlegungen zu *folgen*, sondern vielmehr darin, das Provokationspotential seines „Spinoza und Antispinoza“ zu *entschärfen*. Dieses Interesse hat unweigerlich zu Fehlverständnissen, Auslassungen und Umdeutungen von Jacobis Doppelphilosophie geführt, die die Wirkungsgeschichte der *Spinozabriefe* in vielfacher Hinsicht prägen. Es ist hochinteressant, die Serie solcher Fehlverständnisse zu verfolgen, die alle mit dem Versuch zusammenhängen, der Problemdiagnose Jacobis zu entkommen. Damit erschließen sich ganz neue Forschungsperspektiven, die sich aber ihrerseits auch nur dann erfolgreich bearbeiten lassen, wenn man grundsätzlich zwischen Jacobis authentischen Anliegen und der Rezeption seines Buches unterscheidet. In diesem Sinne rücke ich jetzt sozusagen in Klammern, was aus

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theorie Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1970 ff., Band 20, S. 316 f. Der „Donnerschlag“ war im übrigen um so gewaltiger, als Jacobi sogleich und dann vor allem auch in der „Beilage VII“ *Kants* Vernunftkritik in diese neue philosophische Auseinandersetzung ebenfalls hineingezogen hat. Diesen wichtigen Strang der Debatte kann ich hier nicht näher ausführen.

Jacobis „Spinoza und Antispinoza“ im Fortgang der Klassischen Deutschen Philosophie geworden ist, und widme mich der Konstellation bei Jacobi selbst.

2. System und Freiheit

„Was meinen *Spinoza und Antispinoza* angeht“ – aus welchen Gründen spricht sich Jacobi sowohl für als auch gegen Spinoza aus? Warum vertritt er den Standpunkt Spinozas und warum ist er zugleich der Meinung, man müsse auf die Seite des Antispinoza wechseln? Und wie hängen diese beiden Positionen miteinander zusammen? Offenbar liegt es in der Struktur dieser Konstellation, daß man die Frage nach der Position des „Antispinoza“ nur dann beantworten kann, wenn zunächst einmal die Frage des „Spinoza“ geklärt ist. Und dies ist bereits eine wesentliche Auskunft über Jacobis Denken. Er widmet sich Spinozas *Ethik* keineswegs aus bloß historischem Interesse. Es geht ihm nicht um die Beschäftigung mit einer Philosophie der Vergangenheit, sondern er behauptet, daß man sich die Position Spinozas vergegenwärtigen und wirklich aneignen muß. Was begründet diese These?

Die Antwort Jacobis lautet: Spinozas Metaphysik der Immanenz ist das einzigartige Paradigma eines schlechthin *konsequenten Denkens*. Sie ist der Inbegriff eines in sich geschlossenen und lückenlosen *Systems* – einer „Philosophie aus Einem Stück“.[5] Diese Auffassung ist ganz neu, bisher hatte niemand dergleichen über Spinozas *Ethik* gesagt. Im Gegenteil: Bekannt war die Behauptung von Christian Wolff, daß Spinozas Lehre insgesamt nicht schlüssig sei. Auch und nicht zuletzt wegen dieser sogenannten „Widerlegung Spinozas“ durch Wolff war Spinoza aus dem offiziellen Diskurs der Philosophie verdrängt. Allerdings hatte sich Wolff dabei auf die geometrische Methode der *Ethik* bezogen. Er hatte also das buchstäbliche Beweisverfahren der Sätze geprüft und als unzureichend verworfen.

Ganz anders verfährt Jacobi. Zu seiner neuen Auffassung gelangt er deshalb, weil er sich nicht auf die geometrische Form der *Ethik* bezieht. Ob mit Recht oder nicht hält er diese Form nur für eine äußerliche Einkleidung, hinter die man zurückgehen muß, um die *innere Stringenz* des Spinozanischen Monismus zu entdecken. Im Gespräch mit Lessing wird dieser neue Zugriff auf Spinozas Text ganz deutlich. Auf die Frage Lessings nämlich, was Jacobi für den „Geist des Spinozismus“ halte, „den, der in Spinoza selbst gefahren war“, antwortet Jacobi: „Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza,

[5] Diese Formulierung prägt Jacobi dann im *Brief an Fichte* (1799), in dem er Fichtes Wissenschaftslehre als „Verklärung“ der spinozanischen Metaphysik analysiert.

nach abgezogenern Begriffen, als die philosophierenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch jeden Wechsel in demselben, ein *Etwas aus dem Nichts* gesetzt werde. Er verwarf also jeden *Übergang* des Unendlichen zum Endlichen […] und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur *immanentes* Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre." (24)

Jacobi kennt den Text der *Ethik* (und übrigens auch Spinozas Briefwechsel) sehr genau; alle seine Behauptungen kann er mit Zitaten aus Spinoza belegen – er ist, das kann man ohne Übertreibung notieren, der beste Kenner Spinozas in der ganzen Epoche, und der erste, der Spinozas Philosophie in ihrer inneren Folgerichtigkeit rekonstruiert. Aber noch einmal: dem geometrischen Gang der Sätze folgt er dabei nicht. Anstatt den schrittweisen Beweis Spinozas dafür nachzuvollziehen, daß es nur *eine* Substanz geben kann und alles andere als interne Differenzierung der göttlichen Substanz in Attribute und Modi begriffen werden muß, zielt Jacobi auf Anhieb ins Zentrum des spinozanischen Monismus: auf das entscheidende Theorem der göttlichen *causa immanens* als dem „*lauteren* Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des *Seins* in allem Dasein" (45).[6]

Dies ist kein willkürliches Vorgehen. Es verfälscht auch nicht Spinozas Philosophie. Jacobi überlegt nämlich, welchem Motiv diese Philosophie entsprungen ist, und völlig richtig führt er dieses Motiv auf das basale Interesse zurück, eine *universale und vollkommen rationale Erklärung des Gesamtzusammenhangs* der Welt und des Lebens der Menschen in dieser Welt zu geben. Aus diesem Grundinteresse universaler Erklärung heraus ist Spinozas *Ethik* aber nicht nur konzipiert – sie befriedigt dieses Interesse auch auf singuläre Weise. Eine erfolgreiche metaphysische Theorie muß auf innere Kohärenz zielen. Sie muß also eine Begründung des Endlichen auf eine Weise leisten, die jeglichen ontologischen Bruch oder „Übergang" zwischen Unendlichem und Endlichem vermeidet. Sie muß sich von jeglicher transzendenter Schöpfungslehre und auch vom neuplatonischen Emanationsdenken befreien, die beide einen rational nicht begreifbaren Anfang der Welt unterstellen. Dies ist Spinoza in der radikalen Umsetzung des Theorems „a nihilo nihil fit" auf einzigartige Weise gelungen.

---

[6] Wie viele andere Passagen ist auch diese Formel vom „Sein in allem Dasein" höchst wirkmächtig geworden. Sie findet sich beispielsweise auch in Hegels *Wissenschaft der Logik*. An einer Stelle wie dieser zeigt sich zugleich, wie sehr Jacobi mit der Übersetzung der scholastischen Sprache Spinozas in eine neue philosophische Sprache auch begriffs- und sprachbildend tätig gewesen ist. Jacobi war, das ist nicht zu vergessen, nicht nur Philosoph, sondern auch Autor von zwei viel beachteten Romanen („Allwill" und „Woldemar") – ein Schriftsteller also, der über eminente stilistische Qualitäten verfügte.

Damit wird die Pointe von Jacobis ganz neuartigem Zugriff auf Spinoza klar. Indem er in Spinozas Metaphysik das Paradigma konsequenter Rationalität am Werke sieht, behauptet er zugleich, daß sich die inhaltlichen Aussagen Spinozas ebenso konsequent und in direkter Abhängigkeit daraus ergeben. Das *epistemische* Erklärungsinteresse und die *ontologischen* Aussagen dieser Metaphysik bilden einen unauflöslichen Zusammenhang. Der spinozanische Monismus konstituiert sich in genau diesem onto-logischen Zusammenhang und genau darin besteht Jacobi zufolge seine singuläre Stärke und Überzeugungskraft. Folgerichtig sind aus dem Grundtheorem der göttlichen Immanenz auch alle weiteren Aussagen Spinozas abzuleiten, wozu insbesondere die Parallelität der Attribute Denken und Ausdehnung sowie mitfolgend auf der Ebene der endlichen Modi die Parallelität von Geist und Körper und nicht zuletzt der damit verbundene *Ausschluß der causa finalis* gehören. Weder für Gott noch für den Menschen kann es so etwas wie ein intentionales Handeln geben, ein Handeln, das sich auf die Freiheit des Willens gründet und auf ein bewußt gesetztes Ziel hin entworfen ist. Daß Spinoza die Annahme der causa finalis im Gegenteil als das grundlegendste menschliche Vorurteil kritisiert und komplett aus seinen Überlegungen verbannt hat, ist, wie Jacobi unterstreicht, völlig konsequent und zwingend gedacht.

Und weil es sich so verhält, analysiert Jacobi die Metaphysik Spinozas nicht nur in ihrer rationalen Stringenz, sondern er *bewundert* sie auch. Er ist fasziniert von diesem Entwurf und der kompromißlosen Haltung Spinozas. Überaus bezeichnend ist seine Replik auf Lessings berühmt gewordenen Ausspruch, daß die „Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde reden“: „Sie würden vor wie nach so von ihm reden“, vermerkt Jacobi. „Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Überzeugung an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: …non praesumo, me optimam invenisse philosophiam; sed veram me intelligere scio. – Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben.“ (33)

Aber ist es nun etwa verwunderlich, daß Lessing daraufhin fragt: „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi!“ (33)? Alles deutet doch darauf hin, daß Jacobi ein rückhaltloser Vertreter der spinozanischen Position ist. Einen größeren Bewunderer und Verteidiger der *Ethik* als Jacobi kann es gar nicht geben. Und dennoch und gerade deshalb kommt jetzt die Wende. Jacobi ist kein Spinozist, sondern bezieht in genau diesem Augenblick die Position des „Antispinoza“. Wiederum zitiere ich wörtlich, wie er diese nach allem erstaunliche und

gleichwohl ihrerseits konsequente Wende begründet: „Ich liebe den Spinoza“, so sagt Jacobi, „weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff der inniger, als der von den Endursachen wäre: keine lebendigere Überzeugung, als *daß ich tue was ich denke*, anstatt, *daß ich nur denken sollte, was ich tue*. Freilich muß ich dabei eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz geraten, dessen Anwendung auf einzelne Fälle, und in seinem ganzen Umfange betrachtet, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann.“ (33 f.)

Drei Momente sind hier entscheidend. Erstens erfahren wir, worauf Jacobi in seiner Auseinandersetzung mit Spinoza inhaltlich zielt, nämlich auf das *intentionale Handeln.* Es ihm völlig bewußt, daß Spinoza ein solches Handeln nach Endursachen als eine menschliche Illusion verworfen hat und konsequenterweise auch verwerfen mußte. Aber dies ändert nichts daran, daß es für Jacobi die „lebendigste Überzeugung“ ist, die er hat. Damit ist zweitens klar, daß Jacobi nicht irgendeinen rein intellektuell-theoretischen Einwand gegen Spinoza erhebt, sondern aus der *lebensweltlichen Praxis* heraus spricht. Spinozas Metaphysik eröffnet den „Himmel im Verstande“, aber eben darum formuliert er eine „Ethik“, die direkt an den Lebensnerv rührt. Was Spinoza verlangt, ist eine so radikale Revision der lebensweltlichen Überzeugung freien Handelns, sie betrifft so sehr die Fundamente unseres Selbstverständnisses als handelnde Personen, daß die Vorstellung, seine Konzeption in den Lebensvollzug umzusetzen, zu einer ganz unerträglichen Vorstellung gerät.

Der dritte Punkt, der jetzt noch zu erwähnen ist, ist vielleicht sogar der wichtigste von allen. Denn er zielt auf die *epistemische* Konsequenz in Jacobis Überlegungen. Wenn es nämlich so ist, daß Spinoza eine durch und durch rationale Theorie aufgestellt und aus diesem Grund das intentionale Handeln ausgeschlossen hat, dann folgt daraus, so argumentiert Jacobi, daß man ein solches Handeln nun nicht seinerseits mit rationalen Gründen verteidigen kann. Die „lebendige Überzeugung“, daß ich frei handle, indem „ich tue, was ich denke“, läßt sich nicht begründen. Sie ist ein Faktum lebensweltlicher Praxis, das „unerklärlich“ bleibt. Denn sobald man in den Begründungsprozeß eintritt, erweist es sich, wie Spinoza stringent gezeigt hat, als unrettbare Illusion.

So ist schließlich in den ersten entscheidenden Zügen deutlich geworden, worum es bei Jacobis „Spinoza und Antispinoza“ geht und welche philosophische Provokation damit

wirklich verbunden ist. *Für* die Seite Spinozas spricht der Inbegriff rationaler Stringenz – hier ist das Paradigma eines metaphysischen Systems in aller Konsequenz formuliert. *Gegen* Spinoza spricht die Erfahrung menschlicher Praxis – die „Teilnehmerperspektive“, wie man heute sagt. Und wiederum *für* Spinoza spricht, daß die *Ethik* aufgrund ihres konsequenten Zusammenhangs zwischen dem Interesse an vollständig rationaler Erklärung und den daraus folgenden ontologischen Aussagen zu genau der zentralen Einsicht verhilft, daß ein System einerseits und die Freiheitsüberzeugungen menschlicher Praxis andererseits nicht miteinander vereinbar sind. „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus“ (122) – oder anders gesagt: Ein *System der Freiheit* kann es nach Jacobis Problemdiagnose nicht geben. Es genügt, dies so formulieren, um zu erahnen, was die nachkantischen Systeme Fichtes, Schellings und Hegels in Atem halten wird.

Tatsächlich kommt die Provokation Jacobis vollends zum Vorschein, wenn ich jetzt noch den berühmt-berüchtigten „Salto mortale“ ins Spiel bringe – den *Sprung* also, mit dem Jacobi von der Position des „Spinoza“ auf die Seite des „Antispinoza“ wechselt. „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache“, sagt Jacobi im Gespräch mit Lessing. Und nachdem Lessing wissen will, was es damit auf sich hat, erläutert Jacobi: „Sie mögen mir es immer absehen. Die ganze Sache bestehet darin, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe.“ (26) Was ich eben dargestellt habe, ist also nichts anderes als genau dieser Sprung. Der Sprung ist ein *praktischer Vollzug*, der die Überzeugungen der lebensweltlichen Praxis verteidigt. Und es kann dies nur ein *Sprung* sein, weil es unmöglich ist, gegen ein konsequent rationales System seinerseits logisch zu argumentieren. Jacobi hat diesen fundamentalen Sachverhalt auch noch in folgender Weise zum Ausdruck gebracht: Danach ist die „Lehre des Spinoza“ „unwiederleglich“, aber „nicht *unwidersprechlich*“.[7]

Zwischen *Widerlegung* und *Widerspruch* muß man also unterscheiden. Spinozas Metaphysik kann man nicht widerlegen; man kann nicht mit rational-logischen Einwänden gegen sie vorgehen – könnte man es, würde es sich nicht um das einzigartige Paradigma eines perfekten Systems handeln. In strenger Konsequenz heißt das, daß man nach der Diagnose Jacobis die Konzeption Spinozas weder in irgendeiner Weise ‚verbessern’ oder in dem ein und anderen Punkt ‚ändern’ noch und schon gar nicht eine Alternative zu Spinoza konstruieren kann, die ebenso rational und monistisch geschlossen wäre wie Spinozas *Ethik* selbst. All dies ist aufgrund der Logik der Sache unmöglich. Einwände gegen Spinozas Philosophie sind

[7] *Schriften zum Spinozastreit*, JWA 1,1, S. 290.

damit nicht ausgeschlossen. Um sie zur Geltung zu bringen, bleibt aber nur die Figur eines praktischen Widerspruchs. Aufs Ganze besehen bedeutet das, daß man sich *entscheiden* muß. Tatsächlich zielt Jacobi auf eine solche Entscheidung. *Entweder* steht man auf dem Standpunkt Spinozas und akzeptiert seine Position mit allen dazugehörenden Konsequenzen. *Oder* aber man widerspricht seinem System im Interesse freien Handelns und vollzieht dann diesen Widerspruch im Sprung *aus dem System heraus* auf die Seite des „Antispinoza".

Offenkundig ist dies eine provozierende Konstellation. Daß keiner von Jacobis Zeitgenossen der Aufforderung zum Sprung gefolgt ist, wundert in gewisser Weise nicht. In jedem Fall ist es aber ein Mißverständnis, den Sprung für einen *irrationalen* Akt zu halten. Was Jacobi im Auge hat, ist kein irrationaler Befund, sondern der Aufweis von *Grenzen der Rationalität*. Nicht alles, was bedeutsam ist, was sich im Leben als bedeutsam aufdrängt, ist rational erfaßbar. Dafür hat Jacobi im Gespräch mit Lessing eine eindrucksvolle Formel geprägt, die in die Wirkungsgeschichte der *Spinozabriefe* eingegangen ist: „Nach meinem Urteil ist das größeste Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren … Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache." (35) *Enthüllen*: das heißt ‚Aufdecken' oder ‚Zeigen'. Dies ist der Modus, in dem uns in letzter Instanz, wie Jacobi überzeugt ist, die Fundamente unseres Lebens zugänglich werden, in dem wir uns der Gewißheit freien Handelns versichern.

3. Die Vermischung von Grund und Ursache

Bisher habe ich vom Sprung aus dem „Fatalismus" gesprochen, aber noch nicht erwähnt, daß sich in Jacobis *Spinozabriefen* auch dieser Satz findet: „Spinozismus ist Atheismus" (118). In der Wirkungsgeschichte des Buches hat er besonders viel Aufsehen erregt, was zunächst einmal verständlich ist. Als solche, das ist klar, sind die Vorwürfe sowohl des „Fatalismus" als auch des „Atheismus" völlig konventionell – diese Kritik an Spinoza hat es immer schon gegeben. Nach Jacobis Analyse erhalten sie aber ein ganz anderes Gewicht. Denn die Negation der Willensfreiheit und einer transzendenten Vorstellung Gottes erscheint ja nun nicht mehr als beliebige – und vor allem verwerfliche – Ansicht Spinozas, sondern als notwendige und unvermeidliche Konsequenz stringenter Rationalität. Im Vergleich mit Kants Vernunftkritik wird die Provokation dieser These noch einmal deutlicher. Gegenstände rationaler *Erkenntnis* sind Freiheit und Gott auch bei Kant nicht mehr. Aber immerhin sind sie noch „Ideen", auf die die Vernunft im Interesse der Letztbegründung des Bedingten im

Unbedingten stößt und die zu *denken* zumindest nicht widersprüchlich ist. Jacobi hingegen bestreitet auch noch diese Option – konsequente Rationalität führt nicht zu Kants „kritischer“ Metaphysik, sondern zu Spinozas Metaphysik der Immanenz zurück.

Allerdings habe ich den sogenannten Atheismus-Vorwurf Jacobis bisher ganz bewußt nicht erwähnt. Gerade er hat das besonders gravierende Mißverständnis veranlaßt, als reklamiere Jacobi gegen Spinoza das traditionelle Weltbild des christlichen Glaubens. Davon kann aber gar keine Rede sein. Zwar gehört der Bezug auf eine „verständige persönliche Ursache der Welt“ (26) – als Kontrastfigur zur spinozanischen causa immanens – zur Position des „Antispinoza“ hinzu. Jedoch hat dies nichts mit der Beschwörung traditioneller Religion zu tun. Im Gegenteil habe ich im zweiten Schritt gezeigt, wie Jacobi wirklich operiert: Sämtliche „Überzeugungen“, die er gegen Spinoza geltend macht, wurzeln in der *Erfahrung menschlichen Handelns*. Auf diesen elementaren Bezug auf die lebensweltliche Praxis kommt es in jeder Hinsicht an.

Dies möchte ich, soweit es an dieser Stelle möglich ist, in meinem dritten und letzten Schritt untermauern, der anhand der schon erwähnten „Beilage VII“ nun vollends ins innere Zentrum der Doppelphilosophie führt. Auch in diesem Text stellt Jacobi zunächst die paradigmatische Gültigkeit von Spinozas Metaphysik heraus und belegt diese These sogar noch durch eine philosophiegeschichtliche Skizze: Alle Probleme, die von der Antike bis hin zu Descartes ungelöst geblieben waren, vermag Spinozas Philosophie erfolgreich zu lösen. Aber, so heißt es dann weiter, was Spinoza „eigentlich zu Stande bringen wollte: *eine natürliche Erklärung des Daseins endlicher und sukzessiver Dinge*, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden“ (276).

Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung in eklatantem Widerspruch zu dem bisher Gesagten zu stehen. Ging es nicht gerade darum, daß es Spinozas Monismus gelungen ist, das endliche Dasein „natürlich“, nämlich als Modifikation der göttlichen Substanz und ihrer immanenten Kausalität zu erklären? Darum ging es in der Tat, und davon nimmt Jacobi jetzt auch nichts zurück. Was er jetzt jedoch radikaler hervorhebt als im Gespräch mit Lessing (wo davon durchaus auch schon die Rede war), ist ein Problem, in das sich sogar das perfekte System verstrickt – gerade weil es die endlichen Dinge erfolgreich als Produkte der causa immanens begründet. Worin besteht dieses Problem? Es besteht darin, daß die endliche Welt, die Welt der Natur und die Lebenswelt der Menschen, eine *zeitlich* verfaßte Welt ist. Jacobis durchgreifende These lautet, daß an eben diesem Phänomen der Zeit jede, auch Spinozas Metaphysik scheitert.

Im Falle von Spinoza läuft dies nach Jacobis Analyse nicht darauf hinaus, daß die Zeit einfach negiert und alles in Ewigkeit aufgelöst wird. Das Problem ist dramatischer: Spinozas Ontologie gerät in die paradoxe, in sich widersprüchliche Bestimmung einer „*ewigen Zeit*" (276), über die sie sich zugleich auch noch hinwegzutäuschen sucht. Daß Jacobi mit dieser Diagnose eine glänzende Problembeschreibung liefert, kann ich hier nur andeuten. Die endlichen Dinge haben laut Spinoza ein *ewiges Wesen* und eine *Existenz in der Zeit*. Wenn aber unter monistischen Bedingungen gelten soll, daß nichts *außer* Gott sein und gedacht werden kann, dann kann auch die zeitliche Existenz nicht aus der göttlichen Immanenz herausfallen. Und das bedeutet, daß es keinen offenen Zeitverlauf geben kann. Die zeitliche Sukzession, das Phänomen also, daß endliche Dinge *entstehen* und *vergehen*, muß wie das ewige Wesen der Dinge in der göttlichen Einheit begriffen sein: womit sich das Phänomen zeitlicher Veränderung aufhebt in einer „ewigen Zeit", in der „die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander [sind], ohne vor und nach einander zu sein" (283).

Jacobi stößt aber mit dieser Problemdiagnose nicht nur in den Kern der *Ethik* vor. Er liefert auch ein treffscharfes Argument dafür, wie es zu dieser Aporie der „ewigen Zeit" kommt. Spinoza nämlich, so lautet dieses Argument, hat den Begriff der *Ursache* mit dem Begriff des *Grundes* vermischt – *ratio sive causa* heißt es ja wirklich in der *Ethik*. Diese Gleichsetzung oder Vermischung von Grund und Ursache ist für die Konzeption der spinozanischen Metaphysik einerseits notwendig und andererseits ist sie zugleich verantwortlich für ihre unauflösbare Problematik. Welcher „wesentliche Unterschied" (283) der beiden Begriffe wird hier vermischt? Jacobis Antwort lautet: Der Begriff des Grundes ist ein logischer Begriff – er impliziert das *logische* Abhängigkeitsverhältnis von *Grund und Folge*. Der Begriff der Ursache hingegen ist völlig anderer Art. Er verweist auf das *reale* Abhängigkeitsverhältnis von *Ursache und Wirkung* und damit auf eine *Differenz in der Zeit*. Als eine Bestimmung nicht der Logik, sondern der zeitlich verfaßten Wirklichkeit ist der Begriff der Ursache ein „*Erfahrungsbegriff*", den wir dem Bewußtsein unseres Handelns verdanken. Wir erfahren uns als Akteure, als handelnde Personen, die ursächlich eine Tat – eine Wirkung – in der Welt hervorbringen (282 f.).

Ausgehend von dieser Erläuterung sind im folgenden fünf Punkte entscheidend zu beachten. Erstens ist mit Blick auf den Begriff der Ursache zu sehen, daß Jacobi wiederum die *Erfahrungsdimension des Handelns* ins Spiel bringt, die er jetzt auch noch ausdrücklich mit dem *Phänomen der Zeit* verknüpft – denn „eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, ist ein Unding" (283). Auf die Konstellation der Doppelphilosophie bezogen, heißt das

zweitens, daß die Seite des „Antispinoza“ nun noch genauere Konturen gewinnt. Jacobi geht es um die Verteidigung unseres Welt- und Selbstverständnisses, von dem die Erfahrung der Zeit nicht abgetrennt werden kann. Damit nimmt er offenkundig das Anliegen der modernen Existenzphilosophie in wesentlichen Aspekten vorweg.

Im Kontrast dazu gilt für die Seite Spinozas drittens, daß er mit der Vermischung von Grund und Ursache ein logisches Verhältnis mit der Handlungserfahrung realer Kausalität fälschlich identifiziert. Die reale Ursache wird vermeintlich zum logischen Grund und der logische Grund schreibt sich in die zeitliche Differenz zwischen Ursache und Wirkung ein, als handle es sich um die Abhängigkeit einer Folge. So entsteht die Paradoxie der „ewigen Zeit“. Daß aber Spinoza so verfährt und ganz fraglos zwischen die Bestimmungen von „ratio“ und „causa“ ein „sive“ setzt, ist kein Zufall, sondern konstituiert geradezu seine ganze Konzeption – die Grundlegung seiner Metaphysik in der göttlichen *causa immanens* also, die sich der beschriebenen Vermischung der Hinsichten von Grund und Ursache verdankt.

Hätte Spinoza sich beschränkt auf die Hinsicht des Grundes, dann hätte er eine reine Logik verfaßt ohne jeden Bezug zur Wirklichkeit. Hätte er sich hingegen ausschließlich auf die Bestimmung der Ursache konzentriert, hätte er auf das Interesse vollständiger Erklärung verzichten und von Gott als einem personalen Akteur sprechen müssen, der intentional handelt. Nichts aber ist Spinoza ferner gelegen als das. Mit anderen Worten: soll die *Ethik* eine onto-logische Bedeutung haben, soll sie vollständig rational sein und sich zugleich auf die Wirklichkeit beziehen, dann ist sie zur Vermischung von Grund und Ursache im Zentrum des Monismus gezwungen – und scheitert dennoch und eben deshalb, weil sie die genuine Wirklichkeit der zeitlichen Welt nicht trifft. Im Zentrum der causa immanens herrscht Verwirrung: Die göttliche Substanz ist der Grund, aus dem alles folgt (sequi); und zugleich wird Gott eine Ursache genannt, der ein Handeln zugeschrieben wird (agere). Im Resultat bezeichnet Jacobi den Gott Spinozas als „blind aktuoses Wesen“ (293). Ich halte dies wie gesagt für eine großartige Analyse der *Ethik* – und wenigstens im Vorbeigehen sei vermerkt, daß Fichte, Schelling und Hegel, wenn sie auf diese Analyse der „Beilage VII“ geachtet hätten, vielleicht etwas vorsichtiger mit der Behauptung gewesen wären, Spinozas System der Substanz durch ein System des Subjekts ersetzen zu können.

Zum vierten Punkt: Ich habe eben mit Blick auf die Doppelphilosophie gesagt, daß Jacobi die zeitliche Erfahrungsdimension des Handelns auf der Seite des „Antispinoza“ verteidigt. Das ist völlig richtig, und doch müssen wir noch einmal genauer hinschauen. Dann ist nämlich ausdrücklich festzuhalten, daß Spinoza seinerseits die Begriffe von Grund und

Ursache gar nicht hätte vermischen *können*, wenn nicht auch er – in Gestalt der Ursache – den Erfahrungsbefund des Handelns implizit *vorausgesetzt* (und dann explizit logisch überformt) hätte. Tatsächlich ist genau dies Jacobis ungemein bedeutsame These. Das heißt: die Doppelphilosophie des „Spinoza und Antispinoza" stellt nicht einfach zwei gegensätzliche Positionen nebeneinander. Vielmehr legt sie auf der Seite des „Spinoza" selbst die Fundamente menschlicher Praxis frei und zeigt zugleich, daß und wie sie auf dieser Seite des Systems dem Prozeß der Rationalisierung unterworfen werden. Was Jacobi, wie vorhin zitiert, „Dasein enthüllen" nennt, ist somit auch für die Auseinandersetzung mit der Position des „Spinoza" relevant.

Damit komme ich zum fünften und letzten Punkt: nämlich zu Jacobis in der „Beilage VII" im einzelnen entwickelten Überzeugung, daß in die Erfahrung unseres Handelns eine *metaphysische Dimension* eingeschrieben ist. Ursächliches Handeln aus Freiheit setzt den *Anfang* einer Veränderung in der Welt. Und obwohl wir als endliche Wesen den Bedingungen der Natur unterworfen sind, gewinnen wir im freien Handeln das Bewußtsein von etwas *Unbedingtem*, das aus den Bedingungen des Endlichen nicht abzuleiten ist und das deshalb als ein unerklärbares Faktum die menschliche Existenz auf etwas absolut Unbedingtes, auf den *Anfang einer absoluten Ursache* verweist. Nicht aus der traditionellen Religion, sondern im Bewußtsein freien Handelns „enthüllt" Jacobi mithin, was zur Position des „Antispinoza" wesentlich hinzugehört: den Bezug auf Gott als „verständige persönliche Ursache der Welt". Aber das ist nicht alles, was zuletzt zu sagen bleibt, denn wiederum ist die Konstellation der Doppelphilosophie zu beachten. In Form einer Frage formuliert: Wie ist denn Spinoza eigentlich auf den Gedanken gekommen, im Interesse einer universalen Erklärung den Gesamtzusammenhang der Welt im Unendlichen, in einer *absoluten* göttlichen Substanz zu begründen? Die Antwort Jacobis ist klar: Wann und wie immer metaphysische Systeme auf die Dimension des Absoluten zielen, liegt ihnen dasjenige Bewußtsein des Unbedingten zu Grunde, das Menschen in der Erfahrung des Handelns gewinnen.

©2013 by Birgit SANDKAULEN. All rights reserved.