Oliver Koch

Individualität als Fundamentalgefühl

Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul

Meiner

Studien zum achtzehnten Jahrhundert
Band 35

OLIVER KOCH

Individualität als Fundamentalgefühl

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 35

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

OLIVER KOCH

Individualität als Fundamentalgefühl

Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Die vorliegende Studie wurde im Jahr 2010 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Dissertation angenommen. Mein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin, Frau Prof. Dr. Birgit Sandkaulen, der das Buch philosophisch viel verdankt.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dn-b.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2253-4
ISBN E-Book: 978-3-7873-2254-1

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work*:at:*book / Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: bookfactory, Bad Münder. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort IX

Einleitung 1
I. Ein erster topographischer Streifzug 1
α) Emphatische Versicherungen I: Jacobi und Jean Paul im Briefwechsel 3
β) Emphatische Versicherungen II: Jacobi und Fichte im Briefwechsel 8
γ) Emphatische Versicherungen III: Folgerungen 13

II. Zu Anliegen, Methode und Aufbau der vorliegenden Studie 25

A. Jacobis Vorlage: Kritik systemischen Philosophierens und metaphysische Neuorientierung im Namen der ›Person‹ 35
I. Jacobis Spinozarekonstruktion 48
α) Metaphysische Grundverhältnisse im ›Spinoza‹ 48
β) Grundlinien der Kritik Jacobis 56

II. Jacobis Kritik des transzendentalen Idealismus 64
1. Der Kantische Kritizismus als theoretischer und praktischer ›Egoismus‹ 64
α) Ambivalenzen I: Jacobi und die Kantische Epistemologie 64
β) Ambivalenzen II: Kants (Vernunft-)Glaube 76
γ) Ambivalenzen III: Jacobi und die Kantische Ethik 80
2. Fichtes Wissenschaftslehre als ›umgekehrter Spinozismus‹ 90

III. Die Unphilosophie als alternative handlungstheoretische Metaphysik 102
α) Metaphysik I 107
β) Sinn – Verstand – Vernunft: eine Orientierung 113
γ) Von der Epistemologie zur Handlungsmetaphysik 118
δ) Sinn – Verstand – Vernunft: asymmetrische Vermittlungen . . . 126
ε) Sittliche Individualität 133
ζ) Metaphysik II 141

B. Die philosophische Doppelsinnigkeit von humoristischem Spiel und poetisch-sittlichem Ernst – Jean Paul auf den Spuren Jacobis 149
I. Jean Paul und die Transzendentalphilosophie 162
1. Jean Paul und Kant 165
α) Kants Ethik 165
β) Kants theoretische Philosophie 170
γ) Kant-Kritik in der *Rede des toten Christus* 171
2. Jean Pauls Fichte-Kritik – die *Clavis Fichtiana seu Leibgerberiana* 175
a. Die »Clavis« Leibgebers – Jean Pauls Kritik der Interpersonalitätslehre Fichtes 184
α) Anliegen, Strategie und Argumentation 184
β) Fichtes Interpersonalitätstheorem im Licht der Leibgeberschen Argumente 208
b. Die ›Druckfassung‹ der »Clavis« und die sprachtheoretische Kritik Fichtes durch den fiktiven Herausgeber ›Jean Paul‹ 221
c. Die »Vorrede« als Kritik am Prinzip der Wissenschaftslehre . . 232

II. Eine höllische ›Himmelfahrt‹ – Jean Pauls ›unphilosophisches‹ Konzept des Humors 234
1. Leibgeber-Schoppe – der Humorist und Fichteaner 243
α) Leibgeber im *Siebenkäs* 243
β) Schoppe im *Titan* 247
2. Jean Pauls Konzept des Humors als das ›Romantisch-Komische‹ in der Vorschule der Ästhetik 263
α) Momente des Humors 264
β) Programmatische Abgrenzungen 270

III. Ernste Poesie und sittliche Praxis – Jean Pauls Poesiekonzept und seine anthropologisch-metaphysischen Grundlagen 277
1. Die Grundbegriffe der Ästhetik: Das romantisch Schöne und der poetische Charakter 277
α) Organe und Konstituentien der schönen poetischen Tätigkeit . 281
β) Witz und Metapher 288
γ) Poetischer Charakter 297
δ) Roman 301

2. Grundzüge einer Metaphysik der Person: Anthropologie, Moral, Religion 304
α) Poesie und Philosophie 304
β) Anthropologie 310
γ) Ethik 320
δ) Freundschaft 330
ε) ›Religion‹ 342

Fazit 347

Literaturverzeichnis 353
Siglenverzeichnis 373
Personenverzeichnis 375

Für meinen Vater (†)

VORWORT

In den letzten Jahren ist der Begriff der ›Person‹ zu einem »Schlüsselbegriff«[1] des philosophischen wie des gesellschaftlichen Diskurses geworden.[2] Obwohl das Problem von ›Personsein‹ und ›Personalität‹ als Grundtopos des menschlichen Selbstverständnisses seit der Antike auf eine lange, wechselhafte Geschichte zurückblicken kann, ist ihm wohl noch niemals ein mit dem gegenwärtigen vergleichbares Interesse entgegengebracht worden. Eine ›Philosophie der Person‹ beginnt sich als eigene Disziplin zu etablieren.[3] »Nach der sogenannten Toderklärung des Menschen und des Subjekts«, so wird von prominenter Seite herausgestellt, »hat die Philosophie der Person die Aufgabe übernommen, epistemische und moralische Selbstverhältnisse konzeptionell wie praktisch zu rehabilitieren« und damit das »Erb[e] der philosophischen Anthropologie« anzutreten.[4] Zugleich ist die Personenfrage aus der theoretisch-akademischen Nische ins Licht öffentlicher Aufmerksamkeit gerückt.[5] Denn zum einen spiegelt das Personenkonzept das herrschende Selbstverständnis des modernen westlichen Menschen wider, ein selbständiges und eigenverantwortliches Leben nach (mehr oder weniger) selbstgewählten Wertvorstellungen und individuellen Lebensentwürfen zu führen. Zum anderen provozieren die weitreichenden Herausforderungen und die dramatischen Veränderungen in der Lebensweise, die die neuen kognitions- und neurowissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisse,[6] die neuen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten der modernen Medizin, der Bio- und Gentechnologie wie auch die jüngsten Entwicklungen der Kommunikationstechnik mit sich bringen, die Notwendigkeit einer erneuten und neuartigen Vergewisserung des menschlichen Selbstverständnisses, der theoretischen Erklärung und der moralischen wie rechtlichen Beurteilung handelnder Wesen.

Aufgrund der unterschiedlichen aktuellen Problemkonstellationen ist der Begriff der ›Person‹ zum Einheits- und Bezugspunkt für vielfältige Fragestellungen inner-

1 Brasser (Hg.) (1999), 11.

2 Neben Brasser (Hg.) (1999) sei hier von der wachsenden Zahl an Veröffentlichungen zum Personenkonzept genannt: Asmuth (Hg.) (2007), Ausborn-Brinker (1999), Beyer (2006), Gillitzer (2001), Kather (2007), Kobusch (²1997/1993), Löhr (2006), Mohr (Hg.) 2002, Northoff (2001), Quante (Hg.) (1999), Quante (2007), Schenk (Hg.) (1998), Spaemann (1996), Sturma (1997), Sturma (Hg.) 2001, Wald (2005).

3 Sturma (1997), 27.

4 Sturma (2001), 11 f.

5 Spaemann (1996), 7.

6 Zur neurowissenschaftlichen Diskussion personaler Identität vgl. u. a. Northoff (2001).

halb der theoretischen und praktischen Philosophie geworden. Die gegenwärtige Debatte umfaßt die Bedingungen der Personalität (synchrone Einheit) genauso wie die Bedingungen der personalen Identität (diachrone Einheit) oder den moralischen Status von Personen; im Zeichen der Person werden Fragen nach den Kompetenzen von Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Rationalität genauso reformuliert wie solche nach der leib-seelischen Einheit, solche von narrativer und biographischer Identität ebenso wie die nach sozialen Rollen und sozialen Zugehörigkeiten. Schließlich wird auch gefragt nach der Freiheit und Verantwortung des Einzelnen und nach der moralischen oder politischen Anerkennung im gesellschaftlichen Raum.[7]

Trotz dieser Diversität der Frageintentionen und trotz des bis heute umstrittenen Verhältnisses des Personenbegriffs zu Konzepten wie ›Subjekt‹, ›Ich‹, Selbst‹ oder ›Selbstbewußtsein‹ ist ein weitgehend gemeinsamer Grundzug des Personendiskurses festzustellen. Er liegt in der Überzeugung, daß es beim ›Personsein‹ um den Menschen als konkreten Einzelnen geht, als »individuell existierende[s] leibhafte[s] Lebewesen, das um sich selbst wissen, sich zu sich selbst verhalten und sich in [sein]em Handeln selbst bestimmen« kann.[8] Mit der ›Person‹ sind untrennbar Grundfragen im Blick auf die konkreten Problemlagen des alltäglichen Lebens, die existentiellen und moralisch-normativen Aspekte der Lebensführung des Individuums verbunden. Das fundamentale Problem der zeitlichen Identität des Einzelnen als eines wesentlich frei und verantwortlich in der Welt Handelnden führt schließlich, so zeigt sich u. a. an den Untersuchungen Spaemanns, auf das Paradigma der Selbstbindung zukünftigen Handelns im Versprechen, das man anderen Personen gibt, als einer der »tiefsten Eigentümlichkeiten der Person«.[9]

Doch auch eine weitere weitgehende Gemeinsamkeit der aktuellen Debatte um den Personenbegriff ist zu notieren: Angesichts der Verschmelzung systematischer Grundfragen der theoretischen und praktischen Philosophie mit dringenden Klärungen der Angewandten Ethik unter der Vorherrschaft der Ansprüche der letzteren wird wiederholt ein Defizit an diskursiver Gründlichkeit, »systematische[r] Distanz und semantische[r] Tiefe« der Personendebatte diagnostiziert.[10] Dagegen hat bereits Theo Kobusch nachgewiesen, inwiefern der Personenbegriff und seine konstitutiven normativen Momente eine meist verborgen bleibende Metaphysik, eine der »aristotelischen Naturdingontologie« alternative »Metaphysik der Freiheit« bzw. »Metaphysik der Person« voraussetzt.[11]

[7] Zu den verschiedenen Ansätzen der Diskussion zur Frage nach ›Person‹ vgl. Ausborn-Brinker (1999), 1-37, Quante (2007), 1-16.

[8] Mohr (2001), 26; vgl. auch Ausborn-Brinker (1999), 18 u. Kobusch (²1997/1993), 20.

[9] Spaemann (1998), 6.

[10] Sturma (2001), 21.

[11] Kobusch (²1997/1993), 12/18/23. Wie Kobusch spricht auch Mohr ausdrücklich von einer (seit dem 13. Jh. nachweisbaren) moralphilosophisch motivierten »Metaphysik der Person« (Mohr [Hg.] [2002], 14).

Wie mit der systematischen Untersuchung einer ›Metaphysik der Person‹ bei Kobusch eine historische Versicherung einhergeht, verbinden sich auch mit den Versuchen, eine ›Philosophie der Person‹ als philosophische Disziplin zu etablieren oder mit Blick auf die Person grundlegende aktuelle Fragen Angewandter Ethik zu beantworten, zunehmend Rückversicherungen in der philosophischen Tradition. – In der in den letzten Jahren sich in diesem Sinne etablierenden Geschichtsschreibung des Personenbegriffs spielen zwei Namen indes bisher kaum eine oder gar keine Rolle: Friedrich Heinrich Jacobi und Johannes Paul Richter (genannt Jean Paul). Während diesem noch immer im ganzen von philosophischer Seite kein nennenswertes Interesse entgegengebracht wird,[12] wird jener in jüngerer Zeit zwar verstärkt wieder als bedeutender Philosoph, der auf Augenhöhe mit Fichte und Schelling den nachkantischen Philosophiediskurs mitbestimmt und wesentlich mitprägt, ja vereinzelt auch als Denker der ›Person‹ wahrgenommen[13]; in den

[12] Eine der wenigen Ausnahmen stellt die jüngst erschienene Studie von Sandra Hesse (Hesse [2010]) dar, deren wichtiges Verdienst der Nachweis ist, daß Jean Paul (1.) einen bisher stets unterschätzten substantiellen Beitrag zur philosophischen Diskussion seiner Zeit und auf Augenhöhe mit »der zeitgenössischen, insbesondere der frühromantischen, aber auch der gegenwärtigen Fichte-Rezeption« (ebd., 15) geleistet habe und daß (2.) Jean Pauls Dichtung allererst in seinen philosophischen Überlegungen und speziell in seiner Fichte-Kritik ihre Fundierung erfahre (ebd.). – Allerdings interpretiert Hesse die philosophische Debatte zwischen Jean Paul und Fichte ganz im Paradigma einer Theorie des Selbstbewußtseins. – Doch ist es nicht nur im Falle Fichtes fragwürdig, die Wissenschaftslehre auf eine Theorie des Selbstbewußtseins zu verengen (so Hesse mit Berufung auf Henrich und Frank [ebd., 39/45 ff./79]). Denn ähnlich wie schon Descartes verfolgt Fichte – und der Name ›Wissenschaftslehre‹ zeigt dies deutlich an – als Programm eine Theorie des Wissens. – Vielmehr ist darüber hinaus auch zu bedenken, daß ein Streit über die rechte Auffassung des Selbst bzw. Ich nicht notwendig in eine Selbstbewußtseinsdebatte im Sinne einer Subjektivitätstheorie, d. h. einer Theorie von der Struktur von Subjektivität, führt. Wenn Jacobi Fichtes Ich-Begriff kritisiert und in ihm eine ›Derselbigkeit ohne Der‹ beklagt, dann grade nicht, weil Fichte in seinen Augen die Struktur der Selbstheit des Subjektes mißdeute, sondern weil die Wissenschaftslehre die Wirklichkeit eines Einzelnen, der allererst ein existierender Mensch ist und sich als solcher nicht in der Aktualisierung der Struktur von Subjektivität erschöpft, prinzipiell verfehle. Mit Jacobi im Rücken wird sichtbar, so die These der vorliegenden Studie, daß auch für Jean Pauls Auseinandersetzung mit Fichte und der Transzendentalphilosophie überhaupt nicht das ›Subjekt‹, sondern die (gerade nicht auf Subjektivität reduzierbare) ›Person‹ den zentralen Streitpunkt bildet. Daraus folgt dann, daß Jean Pauls Formel ›ich bin ein Ich‹ (Selberlebensbeschreibung; JPSW I/6, 1061) nicht einen Beleg für die Stabilisierung des zweistelligen reflexiven Modells des Selbstbewußtseins durch die Einführung einer dritten Stelle, das Jean Paul auf den Spuren Jacobis Fichtes vermeintlich einstelligem Selbstbewußtseinskonzept entgegensetze, darstellt (so aber Hesse [2010], 79/82), sondern vielmehr die Singularität und Wirklichkeit des (je bestimmten existierenden) Ich einklagt, die ganz jenseits des Streites um das zutreffende Strukturmodell von Subjektivität bzw. Selbstbewußtsein liegt. Angezeigt ist damit nicht weniger als ein Paradigmenwechsel.

[13] Hier ist vor allem die Studie Birgit Sandkaulens (Sandkaulen [2000]) zu nennen, daneben auch Kahlefeld (2000), Christ (1998), Henrich (1993). Etwas früher setzte bereits das Interesse an

Mainstream des Personendiskurses hat er gleichwohl noch keine Aufnahme gefunden.[14]

Bedauerlich ist dies gleich auf mindestens doppelte Weise: Denn zum einen leisten gerade Jacobis Schriften in dem Maße einen genuinen Beitrag zur ›Philosophie der Person‹, wie sie sich um den konkreten, real und normativ orientiert handelnden Einzelnen zentrieren und das Versprechen und das im Modell des Versprechens gedeutete Freundschafthalten bereits als dessen konstitutive Fähigkeit identifizieren. Dabei läßt Jacobi keinen Zweifel, daß die philosophische Verständigung über menschliches Personsein nur als eine ›Metaphysik der Person‹ bzw. eine ›Metaphysik der Freiheit‹ möglich ist, der er in Kritik der Spinozanischen und (transzendental-)idealistischen Systementwürfe eine originelle eigene Gestalt gibt. – Zum anderen erschließt sich unter dem Blickwinkel der Personenfrage auch Jacobis Verhältnis zum zumeist nur als humoristischen Schriftsteller bekannten Johannes Paul Richter (Jean Paul), der gerade um 1800 in der Hochphase des öffentlichen Diskurses um die (nach-)kantische Philosophie einer der engsten philosophischen Vertrauten Jacobis ist. Unter der Perspektive des Jacobischen Personenkonzeptes wird dabei die keineswegs unbedeutende, doch häufig unterschätzte *philosophische* Dimension, die auch dem Jean Paulschen Denken selbst eigen ist, allererst in angemessener Weise sichtbar. Es ist alles andere als ein Zufall, daß es gerade der Briefwechsel zwischen Jacobi und Jean Paul ist, in dem sich wesentliche Hinweise darauf finden, inwieweit die Frage des Personseins bzw. des individuellen Daseins das Zentrum der Jacobischen Überlegungen und damit auch seiner einflußreichen Einreden gegen die idealistische Philosophie bildet. »Individualität ist«, so formuliert Jacobi in einem Brief vom 16. März 1800 an Jean Paul die Quintessenz seiner Fichte-Kritik wie seiner eigenen Position, »ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntniß; ohne Individualität keine Substantialität, ohne Substanzialität überall nichts«. Nicht nur expliziert Jacobi damit ausdrücklich seinen Begriff der »Persönlichkeit«, sondern er versichert Jean Paul zudem, daß dieser

Jacobi von Seiten der Kant- und Fichte-Forschung ein (Baum [1969], Hammacher [1969], Hammacher [Hg., 1971], Höhn [1971], Homann [1973], Fichte-Studien 14 [1998]). In den letzten Jahren folgten schließlich, angeregt durch die Arbeiten Sandkaulens, Henrichs und Kahlefelds einige weitere Untersuchungen zur Philosophie Jacobis und ihrer zeitgenössischen Rolle (Götz [2008], Fetzer [2007], Schick [2006], Nenon [2005], Donovan [2004], Schumacher [2003]).

[14] Bei den genannten Autoren (Fn.2) findet Jacobi nur bei Kobusch ([2]1997/1993) Erwähnung. Aber auch hier geht dies nicht über eine kurze Erinnerung an Jacobis Vorgängerschaft hinsichtlich Martin Bubers These von der Gleichursprünglichkeit und ontologischen Gleichrangigkeit des Du neben dem Ich hinaus (ebd., 226/235). – Einzig Birgit Sandkaulen, deren Untersuchungen die vorliegende Studie Vieles und Wesentliches verdankt, arbeitet die Personenproblematik als Grundthema Jacobis heraus und weist dessen Personenkonzept als ebenso zentrale Herausforderung für die philosophische Grundlagenreflexion seiner Zeit wie auch als noch immer grundlegenden und aktuellen Beitrag zur Philosophie bzw. Metaphysik der ›Person‹ nach (Sandkaulen [2000], [2001], [2004a] u. [2004b]).

der erste sei, dem er sich so frei entdecke. Denn Jean Paul sei der bisher einzige, der ihm darin »auf halbem Wege schon entgegengekommen«, ja der durch seine analog ansetzende Kritik der Wissenschaftslehre »[i]n das innerste meines Geistes [d. i. des Geistes Jacobis, O. K.] […] eingedrungen« sei (JNach I, 238). – Der Entdeckung dieser grundlegenden, im Personenkonzept wurzelnden Gemeinsamkeit des Denkens Jean Pauls und Jacobis – und mithin dem *Philosophen* Jean Paul – sind die folgenden Ausführungen gewidmet.

EINLEITUNG

I. Ein erster topographischer Streifzug

»Wenn Sie ein Buch begehren, das mein ganzes philosophisches Gebäude umgebauet und dessen Tiefsin und Behauptungen gleich selten sind: so kaufen Sie …« An dieser entscheidenden Stelle ist der Brief an Pfarrer Vogel in Arzberg vom 16. Februar 1789 beschädigt und unlesbar. Man könnte diesen Umstand bald für einen Scherz halten, ist sein Absender doch niemand anderes als der Satirenautor Johannes Paul Richter, genannt Jean Paul. Alsbald wird er, nicht zuletzt gerade wegen des angesprochenen Umbaus, zu einem berühmten Autor humoristischer Romane ebenso wie zu einem originellen Theoretiker auf dem Feld von Ästhetik und Pädagogik werden. Bei dem empfohlenen philosophischen Buch, das so nachhaltig Jean Pauls Überzeugungen beeinflußt haben soll, handelt es sich höchstwahrscheinlich um Jacobis Gespräch *David Hume über den Glauben*.[1] Dazu würde passen, daß Jean Paul, wenn auch Jahre später, seinen Briefwechsel mit Jacobi mit der emphatischen Anrede »Verehrtester Lehrer meines Innersten«, »königliche[r] Beschützer seines Glaubens« eröffnet und Jacobi zugleich als philosophischen Mentor anerkennt.[2] Vor allem aber spricht für diese Annahme ihre inhaltliche Plausibilität: Jean Paul ist nämlich seit den frühen 1780er Jahren philosophischer Skeptiker – nach eigener Aussage aufgrund der Einsicht, daß allem Wissen notwendig das Gefühl des Individuums zugrunde liegen müsse, dieses jedoch rein subjektiv sei: Gründe vorzubringen, so argumentiert Jean Paul im Rückblick 1790 für seine (vormalige) skeptische Position, heiße nämlich »zeigen, daß der zu begründende Saz ein Theil, eine Folge etc. eines schon begründeten ist«. Zur Vermeidung eines unendlichen Begründungsregresses, der zur Aufhebung jedes Wissens führen würde, müsse daher angenommen werden, daß sich die ganze Schlußkette zuletzt auf eine »blos gefühlte Wahrheit stüz[e]«. Gründe seien mithin eigentlich »nur eine verstekte Appelazion« an das Wahrheitsgefühl. Die Erfahrung, daß dieses auch Ansichten begleitet, die

[1] Schon Berend, Herausgeber der Werk-Ausgabe Jean Pauls, gibt an, daß der Brief an Pfarrer Vogel wohl auf Jacobi verwiesen habe. Allerdings könnten, so Berend weiter, die *Spinozabriefe* »nicht gemeint sein, da sie erst im Frühjahr 1789 erschien[en]«, wohl aber das Gespräch *David Hume*, das »in der Unsichtbaren Loge neben Woldemar, Allwill und Spinoza als ›das beste über, für und gegen Philosophie‹ gepriesen wird (I. Abt., II, 142), während in den Teufelspapieren nur erst der ›Vermischten Schriften‹ (1781) gedacht wird (I. Abt., I/349, 36 f.)« (JPSW III/1, 496; vgl. *Die Unsichtbare Loge*, JPW I/1, 152 u. *Der Komet* JPW I/6, 671).

[2] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 106 f.).

später als Irrtümer erscheinen, es sich mithin »chamäleontisch« verändere »nach Stunde und Alter und Zuständen und Seelen und Ländern und Welttheilen«, weise jedoch auf ein grundsätzliches Problem hin: Die Wahrheit des Gefühls selbst sei nicht wiederum (durch etwas anderes) zu garantieren und aufzuzeigen. Aufgrund seines vermeintlich bloß privat-innerlichen Charakters könne nicht ausgeschlossen werden, daß ich mich im Gefühl stets täusche. Daraus folge letztlich aber sogar, so der Kernpunkt der radikalen Skepsis Jean Pauls, »die Ungewisheit, ob ich existiere: denn dieses ExistenzPostulat ist aufs bloße Gefühl gebaut – Ich will hoffen, daß ich existiere: ich wüste auch nicht, was Sie an mir lobten, wenn ich gar nichts hätte, nicht einmal Dasein.«[3] – Mehr noch als eine Anspielung auf Descartes' Wissensbegründung qua methodischem Zweifel in der Selbstgewißheit des ›cogito sum‹[4] ist diese Argumentation Jean Pauls ein starkes Indiz für seine Nähe zu Jacobis philosophischer Position schon weit vor Beginn ihres Briefwechsels 1798. Denn auch für Jacobi ist die Problematik des Begründungsregresses ein zentrales Motiv, das ihn zuletzt ebenso auf die Frage nach der Existenz des Ich als Grundvoraussetzung allen Wissens führt. Zudem ist es im Gegensatz zu Descartes bei Jacobi, vor allem auch in der Erstauflage des *David Hume* von 1787, ausdrücklich das ›*Gefühl*‹, das die Daseinsgewißheit eines Menschen ausmacht. Und es ist Jacobi, der die Existenzfrage unmittelbar mit der Frage nach dem sittlichen Wert, dem ›Lobenswerten‹, verbindet. Der entscheidende Aspekt besteht aber darin, daß der von Jacobi im *David Hume* verteidigte Gefühls- und Glaubensbegriff dieses als ein *objektivitätsgebendes* höheres und *sichereres ursprüngliches Wissen* konzipiert und damit einen unmittelbaren Ausweg aus der Problemlage zu eröffnen scheint, die Jean Paul in den Skeptizismus führte. Viele Jahre später stellt dieser selbst nämlich klar, daß im Begriff des Gefühls (bzw. der ›Vernunft‹[5]) und des Glaubens als dem ihm/ihr zugehörigen Gewißheitsmodus nicht ein *rein* Subjektiv-Privates gemeint sei: Eigentlich, so Jean Paul, *glaubten* wir das Wahre nicht, wenn dies nur einen innerlichen Akt meint, sondern »wir *schauen* es wirklich als schon [g]egeben oder [s]ich-[g]ebend [an]; und dieses Schauen ist eben ein Wissen, nur ein höheres«.[6] – Für Jacobis Schrift *David Hume* als Gegenstand von Jean Pauls Lektüreempfehlung spricht schließlich zuletzt auch noch, daß Jean Paul gerade in ihr am deutlichsten Motive des von ihm seit Jugendtagen philosophisch hochgeschätzten Leibniz in Jacobis Philosophie wiederfinden kann. Denn in diesem Werk führt Jacobi zwei ursprünglich eigenständige Gesprächsentwürfe zusammen, von denen einer ausdrücklich Leibniz zum Gegen-

3 Brief Jean Pauls an Wernlein vom 9.-11.8.1790 (JPSW III/1, 305).

4 Zu Jean Paul und Descartes vgl. Decke-Cornill (1987), 102 ff.

5 So die zunehmend von Jacobi präferierte Charakterisierung, die die im Vergleich zur bloß sinnlichen Gewißheit ›höhere‹ *geistige* Natur dieses Gefühls markiert.

6 Brief Jean Pauls an Jacobi vom 25.-27.1.1816 (JPSW III/7, 55 f.).

stand hatte. Zugleich fällt auf, daß sich um 1790 herum Jean Pauls Verhältnis zu Leibniz in einer Weise ändert, die ihn noch einmal näher an Jacobi heranbringt: Jean Paul kritisiert nunmehr nämlich verstärkt den Leibnizischen Parallelismus von Körper und Geist, der jede Kausalität aufeinander ausschließt, im Namen der Freiheit des Handelns, die zwar rätselhaft und wunderbar sei und sich nur, aber hier unabweislich im Gefühl, daß ich mit meinem Willen auch in der Körperwelt wirke, manifestiere.[7] Genau diese Freiheit des Handelns ist aber ein, ja das philosophische Hauptmotiv Jacobis. –

α) Emphatische Versicherungen I: Jacobi und Jean Paul im Briefwechsel

Jean Pauls (mutmaßliches) Bekenntnis zu Jacobis *David Hume* aus dem Jahr 1789 ist jedoch nicht nur entwicklungsgeschichtlich interessant, insofern es seine Selbstfindung als Romanautor mitbestimmt. Vielmehr verweist es auch, so die These, auf für Jean Paul fortan maßgebliche und stabile *Basisüberzeugungen*, die nicht nur seine großen Romane der nächsten zwei Jahrzehnte wesentlich mitformen, sondern auch seine philosophischen, ästhetisch-poetologischen und pädagogischen Abhandlungen. Diese Annahme erhärtet bereits ein oberflächlicher Blick in Jean Pauls Briefwechsel mit Jacobi. Dieser setzt 1798 ein, gestaltet sich gerade in den Jahren bis ca. 1802 sehr intensiv und dauert bis 1816, 3 Jahre vor dem Tod Jacobis, an, wenn zuletzt auch mit großen Unterbrechungen. Entscheidend ist aber die Konstanz des Inhaltes über all die Jahre hinweg: 1798 erklärt Jean Paul Jacobi, »wie viel mein Herz und mein innerer Tag den ihrigen schuldig ist«, genauso wie 1802, daß Jacobis »Lehren und meine Hofnungen« die »Wurzeln« seien, »womit du mein Herz fässest«. Und noch 1816 hebt Jean Paul ausdrücklich heraus, daß die von ihm zuvor im Brief beschriebenen philosophisch-metaphysischen Eckpunkte seines Denkens, »kein anderes wahres Wort« seien als Jacobis eigenes.[8] Jean Paul, so läßt sich seinen Briefen zudem entnehmen, liest in diesen zwei Jahrzehnten wiederholt Jacobis Schriften, die ihm von Anfang an »klar und doch jährlich klärer« vorkommen.[9] Zudem übersendet er ihm philosophische, zum Teil aber auch literarische Texte zur Begutachtung, wobei er vor allem bei ersteren Jacobis Urteil größtes Gewicht

[7] Vgl. u. a. *Über vorherbestimmte Harmonie* (JPW, II/2, 649–652).

[8] Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 106), 13.8.1802 (JPSW III/4, 169) u. 25.-27.1.1816 (JPSW III/7, 56). – Zur Stabilität bzw. Entwicklungslosigkeit von Jean Pauls Themenwahl wie seiner philosophischen Grundüberzeugungen vgl. auch Decke-Cornill (1987), 80.

[9] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 27.1.-4.2.1800 (JPSW III/3, 283); vgl. auch Brief Jean Pauls an Jacobi vom 21.1.-6.3.1806 (JPSW III/5, 80).

beilegt.[10] Und schließlich ermuntert Jean Paul Jacobi zugleich mehrmals, ja fordert ihn regelrecht auf, weitere philosophische Schriften zu veröffentlichen, um ihre *gemeinsamen* Überzeugungen in einer zusammenhängenden Form darzustellen.[11] Diese gemeinsamen Überzeugungen seien, so versichert er verschiedentlich, für den Roman *Titan* genauso entscheidend wie für die kleine Streitschrift *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* oder sein ästhetisches Hauptwerk *Vorschule der Ästhetik*.[12]

Jean Paul steht mit seiner Versicherung der Übereinstimmung nicht allein. Auch Jacobi, so zeigt u. a. der bereits zitierte Brief vom 16. März 1800, erkennt umgekehrt in Jean Paul den Gleichgesinnten. Nicht nur tauscht er sich daher seinerseits intensiv über philosophische Sachfragen mit ihm aus, sondern er beurteilt Jean Pauls eigene Werke, gerade die philosophischen Überlegungen, tatsächlich mit großer Zustimmung – so die *Clavis Fichtiana*, die *Vorschule der Ästhetik*, den kleinen Aufsatz über Madame Corday bzgl. einer ›höheren Moral‹ und schließlich auch (zumindest im zweiten Anlauf) den *Titan*.[13]

Der Briefwechsel zwischen Jacobi und Jean Paul verrät auch bereits die wesentlichen Themen dieser versicherten Übereinstimmung: Dabei handelt es sich erstens um die Kritik des transzendentalen Idealismus von Kant und Fichte. Diese nimmt sowohl im je eigenen Denken Jacobis und Jean Pauls eine zentrale Stellung ein als sie zugleich auch einen Hauptgegenstand des gegenseitigen Austauschs bildet. So sind es kritische Beobachtungen zu Fichtes Schrift *Über die göttliche Weltregierung*, die den Anlaß für Jean Pauls Kontaktaufnahme zu Jacobi geben.[14] Denn von diesem erhofft er für sich, für seine Zeitgenossen, ja für sein »ganzes Jahrhundert«

[10] Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 22.12.-26.12.1799 u. 21.2.-6.3.1800 (JPSW III/3, 267 bzw. 301).

[11] Vgl. Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 106), 22.12.-26.12.1799 (JPSW III/3, 266) u. 21.1.-6.3.1806 (JPSW III/5, 81).

[12] Vgl. Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798 (JPSW III/3, 128 ff.) u. 21.7.1801 (JPSW III/4, 90); vgl. weiterhin u. a. Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 27.1.-4.2.1800 (JPSW III/3, 283) u. 30.-31.1.1804 (JPSW III/4, 273).

[13] Briefe Jacobis an Jean Paul vom 11.1.1800 (JBr II, 290) und vom 3.9.1800 (JNach I, 279); weiterhin Briefe Jacobis an Jean Paul vom 19.1.1806 (JBr II, 385 f.), 18.4.1814 (JNach II, 119) u. 31.7.1802 (JBr II, 307). – Bei der Erstlektüre des zweiten Buches des *Titan* hat Jacobi zunächst das innerlich Ergreifende vermißt und sich oft »unbehaglich« gefühlt. Das Buch, so schreibt er Jean Paul, habe ihm »Mühe, Kummer und Sorge« gemacht und ihn gegen Jean Paul verstimmt (Brief Jacobis an Jean Paul vom 3.9.1800 [JNach, 279 f.]). Diese Beurteilung ändert sich im zweiten Anlauf jedoch vollständig: »Ich will an Dich schreiben mit Gewalt, lieber Friedrich, weil ich es nicht ertrage, Dir länger meinen Dank für die Freude zu verschweigen, die mir schon im vorigen Jahre Dein zweiter Titans-Theil, und für die noch viel größere, die mir der dritte jetzt verursacht hat. […] Ungeduldig eilte ich zum Ende des dritten Theiles, um beim ersten wieder anzufangen. Mit Entzücken las ich ihn durch, und begriff nicht, wie er mir vor zwei Jahren so ganz anders vorgekommen war.« (Brief Jacobis an Jean Paul vom 31.7.1802, JBr II, 307)

[14] Vgl. Brief Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 107).

die Rettung »durch alle kritische und fichtische Strudel«,[15] die Rettung vor der »fuga pleni«, in der »jede[r] Welten- und Kometenkern in einen Nebel zertreiben« soll.[16] Jean Pauls Diagnose und Vorwurf scheint mithin darin zu bestehen, daß der transzendentale Idealismus alle Realität und Positivität in die Nachkonstruktion ihrer begrifflich-idealen Sinnstrukturen auflöse und in Fichtes Vorstellungsbegriff die Beziehung auf deren reale Bedingungen verlorengehe. Darstellung und Form würden zum Substitut des Gehaltes und insbesondere das Ich (als reine, alle ideale Realität für es konstituierende Selbsttätigkeit) sei von der »Beschauung« (Anschauung) losgerissen worden – so, »als müsse nicht diese auf jenes wirken«. Fichtes Ich bzw. seine Vernunft sei, so Jean Paul eine Formulierung aus Jacobis *Allwill* aufnehmend, das ›Licht‹ oder das ›Auge‹, das selbst für das Objekt gehalten werde.[17] – Das »Ruder«, um sich vor dem beschriebenen idealistischen ›Strudel‹ der Fichteschen ›Luftleerheit‹ zu retten, habe dabei eben Jacobi gegeben – außer im Gespräch *David Hume* vor allem in der »einzige[n] VII. Beilage« im »ewigem Spinoza«, gemeint ist Jacobis Buch *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* in der reichlich vermehrten zweiten Auflage von 1789. Bereits der vermeintliche philosophische Dilettant Jean Paul identifiziert *Beilage VII* der *Spinozabriefe* also zielsicher als eines der philosophischen Hauptwerke Jacobis.[18] Das ›Ruder‹ – oder wie es mit Blick auf die *Clavis* heißt, der ›Schlüssel‹, den von Jacobi empfangen zu haben Jean Paul bekennt –[19] hat genaugenommen sogar eine doppelte Funktion: Es/er leitet und eröffnet sowohl das rekonstruktive Verständnis der Transzendentalphilosophie als auch ihre Kritik.

Jacobi seinerseits bestätigt Jean Paul gegenüber diese Deutung und reklamiert ausdrücklich im genannten Sinne eine zweifache philosophiehistorische Rolle für sich: Er habe schon, so erklärt er mit Blick auf die *Beilage Über den transzendentalen Idealismus* zum *David Hume* (1787), »bei der ersten Erscheinung der kritischen Philosophie auf das bestimmteste vorausgesagt, was sich heute [1798, O. K.] zuträgt«. Dadurch sei er den nachkantischen Transzendentalphilosophen »ein Täufer Johannes« und ein ›Prophet‹ der Wissenschaftslehre geworden.[20] Denn im Text von 1787 hat er als konsequentere, weil sich aus den transzendentalidealistischen Prämissen

[15] Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798 (JPSW III/3, 130) u. an Thieriot vom 23.2.1800 (JPSW III/3, 294).

[16] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 106); vgl. auch Brief Jacobis an Jean Paul vom 5.11.1798 (JBr II, 259).

[17] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798, (JPSW III/3, 129). Vgl. Jacobi: *Allwill* (JW I, 115).

[18] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798 (JPSW III/3, 130). – Zur *VII. Beilage* als Hauptwerk vgl. Birgit Sandkaulen (Sandkaulen 2000).

[19] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 27.1.-4.2.1800 (JPSW III/3, 283).

[20] Brief Jacobis an Jean Paul vom 5.11.1798 (JBr I, 259).

notwendig ergebende Fassung der Kantischen Philosophie eine solche empfohlen, die jeden Bezug auf ein ›Ding an sich‹, mithin eine dem Ich bzw. dem Vorstellungssubjekt transzendente Realität leugnen würde. Und Fichte hat für Jacobi (wie für Jean Paul) mit der Wissenschaftslehre tatsächlich diese Empfehlung umgesetzt. Er habe durch eine konsequente Reduktion des Realismus auf einen bloß empirisch-phänomenalen, so Jacobi in Bekräftigung der Überlegungen Jean Pauls in der *Clavis*, »den Traum der Erfahrung als Traum« gesetzt und jedes reale »Erwachen« daraus ebenso vernichtet wie die Objektwelt als wirkliche praktische Handlungssphäre, indem er sie zu einem vom Ich selbst allererst Gesetzten erklärt – gesetzt in einer Reflexion auf seinen Akt freier Selbstbeschränkung als widerständiges Korrelat seiner Tätigkeit.[21] – Mit dem Verweis auf die systemische Bedeutung der Prämissen hat Jacobi zugleich, dies ist ebenso ihrem Briefwechsel zu entnehmen, auch die methodische Vorlage für die Art und Weise von Jean Pauls Fichte-Rezeption gegeben: Für die Beurteilung des Charakters der Wissenschaftslehre komme es aufgrund ihres Systemanspruches, so Jean Paul, vor allem auf das Fassen ihres Prinzips an, da sich aus ihm alle Folgerungen und mithin das ganze System mit Notwendigkeit ergäben.[22] Diesen Folgerungen widersprechende oder sie überschreitende ausdrückliche Intentionen und Behauptungen des systembildenden Philosophen würden, genau betrachtet, weder seinen philosophischen Entwurf erweitern noch ihn gar rechtfertigen helfen, sondern wiesen im Gegenteil auf die Begrenztheit systemischen Erklärens hin. In diesem Sinne hat Jacobi im *David Hume* mit der Erinnerung an die von Kant selbst im Begriff der Sinnlichkeit mit in Anspruch genommenen realistischen Annahmen den Weg zur Kritik des transzendentalphilosophischen Ansatzes und seiner Prämissen angezeigt. Und in diesem Sinne deutet Jacobi, vor allem aber auch Jean Paul die Behauptung eines vermeintlichen Primats des praktischen Ich und damit die Prinzipienfunktion des Freiheitsbegriffs in der Wissenschaftslehre letztlich als Indiz eines systemisch nicht beherrschbaren praktisch-realistischen Überschusses.[23]

Die Übereinstimmung von Jean Paul und Jacobi soll sich zweitens auch noch auf die konkrete Gestalt dieses Realismus erstrecken: »In das innerste meines Geistes bist Du«, so schreibt Jacobi an Jean Paul, »an der Stelle eingedrungen, wo Du von Fichte sagst: ›Hier wird er unheilig.‹«[24] Mit diesen Worten widerspricht Jean Paul in einem Brief an Jacobi Fichtes Bestreiten der Personalität Gottes, das aus dessen systemisch notwendiger Identifizierung von Personsein, Endlichkeit, natür-

21 Vgl. Brief Jacobis an Jean Paul vom 16.3.1800 (JNach I, 239 f.)

22 Brief Jean Pauls an Jacobi vom 15.5.-4.6.1799 (JPSW III/3, 198); vgl. Brief Jacobis an Jean Paul vom 16.3.1800 (JNach I, 241).

23 Vgl. Brief Jacobis an Jean Paul vom 16.3.1800 (JNach I, 241).

24 Brief Jacobis an Jean Paul vom 16.3.1800 (JNach I, 238 f.).

lich-körperlicher Einzelheit und bloßer Phänomenalität einerseits sowie von Absolutheit, Unendlichkeit und Allgemeinheit andererseits folgt.[25] Beharren Jean Paul und Jacobi gegen das transzendentalphilosophische System auf einem Realismus, geht es daher primär, so die Grundthese vorliegender Untersuchung, um die *persönliche* Existenz eines sittlichen Individuums. Diese läßt sich als reale nach Jacobi nicht »a priori oder ursprünglich und absolut« durch eine philosophische Erklärung bestimmen, liegt zugleich aber jeder philosophischen Erklärung und transzendentalidealistischen Konstitutionshandlung voraus.[26] »Ichheit«, wie Fichte sie verstehe, »als eine bloße Handlung des Gleichsetzens von – Nichts, als Nichts, in Nichts, durch Nichts,« sei, so Jacobi gegenüber Jean Paul in der Überzeugung, von einer gemeinsamen Auffassung zu reden, »ein baarer Un-Gedanke; und das Entgegensetzen, als Bedingung dieses Gleichsetzens, eine wahre Tollheit, da ich zum Entgegensetzen nur ein Nichts plus Nichts, eine unendliche Größe von plus Nichts vorfinde. Reine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne Der.« Genau dieser Gedanke bestimmt tatsächlich den Ansatz von Jean Pauls sachlich ernster Fichtekritik in der *Clavis* ebenso wie die humoristische Vermischung von empirischem und reinem Ich in *Clavis* und *Titan*, denen Jacobi mit seinen Erläuterungen vollständig beipflichtet. »Der oder das«, so skizziert Jacobi weiter seine alternative Position, die sich nicht nur gegen die transzendentale Subjektivitätsauffassung, sondern auch gegen einen empiristischen Personenbegriff wendet, sei »nothwendig immer ein Individuum. Also liegt der Identität Substanzialität, der Substanzialität Individualität schlechterdings zum Grunde. Bewußt ist ein Adjectiv; es kann ohne Substantiv nicht gedacht werden, und dieser Substantivus ist das, was sich im Gefühl der Identität unanschaubar darstelt. Die Persönlichkeit des Menschen ist als ein bloßes Schweben durch Synthesis ganz undenkbar; als ein Erzeugniß in der Zeit, als etwas, das durch Besinnung erst entstünde, ist sie erweislich unmöglich. Ich, Fr. Heinr. Jacobi erkenne mich als solchen ohne alles Merkmal, unmittelbar, Kraft meiner Substanz; ich brauche mich nicht erst zusammen zu setzen.« »Ich bin«, so faßt Jacobi in direkter Ansprache Jean Pauls diese Haltung schließlich zusammen, »Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism und totalem Realism. – Du bist der erste, dem ich mich auf diese Weise entdecke, weil Du der erste bist, dem ich es zutraue, daß er mir auf halbem Wege schon entgegen gekommen sei.«[27] –

Tatsächlich war Jean Paul Jacobi bereits entgegengekommen, indem er in analoger Weise seine eigenen realistischen Intentionen von der Fragestellung nach der

[25] Vgl. Brief Jean Pauls an Jacobi vom 21.2.-6.3.1800 (JPSW III/3, 299) sowie Brief Fichtes an Reinhold vom 8.1.1800 (GA III,4 178 ff.).

[26] Brief Jacobis an Jean Paul vom 30.4.1801 (JNach I, 288).

[27] Brief Jacobis an Jean Paul vom 16.3.1800 (JNach I, 238 f.).

(sittlich-)handelnden Person aus anging und diese zugleich noch als Fundament aller systemisch-wissenschaftlichen Einsichten ansah. Schon 1798 schrieb Jean Paul in diesem Sinne Jacobi und wiederholte damit wesentliche Aussagen aus dessen *Spinoza-Buch*, daß die Wissenschaft als solche zu Recht überall nur ›mechanische‹, nur wirkende Ursachen antreffen könne, aber »nirgends Endabsichten«. Diese jedoch, und hier liegt der systemkritisch entscheidende Punkt, begleiteten eigentlich nicht nur »jedes Gesez der Natur« wie auch »Physik, Metaphysik und Teleologie«, sondern würden es allererst selbst machen. Die Perspektive des zweckhaft Handelnden, d. i. der Person, verleiht m. a. W. nach Jean Paul (wie nach Jacobi) der wissenschaftlichen Erkenntnis erst Realität und Bedeutsamkeit und kann darum nicht selbst wieder vollständig wissenschaftlich erklärt werden.[28]

β) Emphatische Versicherungen II: Jacobi und Fichte im Briefwechsel

Doch ist es nicht Jean Paul allein, der beharrlich Jacobi als philosophisch Gleichgesinnten beschwört. Auch Johann Gottlieb Fichte wirbt kaum weniger ausdauernd bereits seit 1794 um das philosophische Einverständnis Jacobis. 1796 versichert er ihm schließlich sogar, trotz der scheinbaren Gegnerschaft als Idealist (Fichte) und Realist (Jacobi) philosophisch mit ihm vollständig übereinzustimmen.[29] In diesem Sinne nehmen auch seine publizierten Schriften, wie das *Naturrecht* (1796, SW III, 29) und die *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797, SW I, 481 f.), wiederholt positiv auf Jacobi Bezug. Die Fichtesche Abhandlung *Über die Bestimmung des Menschen* (1800) wirbt schließlich durch die geradezu exzessive Verwendung einer besonders Jacobi-nahen Terminologie, die bis hin zu einer Vielzahl wörtlicher Zitate reicht, nochmals ausdrücklich um Jacobis Beistimmung. Und selbst das Spätwerk Fichtes zeigt ein nicht verlöschendes Bemühen, Jacobi für sich zu gewinnen,[30] indem nicht nur dessen Einwände gegen die Transzendentalphilosophie Ursache einer produktiven Beunruhigung bleiben,[31] sondern die Wissenschaftslehre Trans-

[28] Brief Jean Pauls an Jacobi vom 3.12.1798 (JPSW III/3, 129); vgl. auch Brief Jean Pauls an Jacobi vom 25.-27.1.1816 (JPSW III/7, 55 f.).

[29] Fichtes Briefe an Jacobi vom 29.9.1794 (GA III,2 202) und vom 26.4.1796 (GA III,3 17 f.), vgl. auch Fichtes Brief an Jacobi vom 30.8.1795 (GA III,2 391 ff.). Zum Bild als idealistischer Grundsatzphilosoph, das Fichte in seiner frühen Wissenschaftslehre abgibt, vgl. u. a. auch Traub (1990), 44 u. Frank (1997), 101.

[30] So berichtet bspw. Jean Paul 1805, daß Fichte sich sehr nach Jacobi ›sehne‹ und wirklich hoffe, diesen »mündlich in seine Meinung herüber zu ziehen« (Brief Jean Pauls an Jacobi vom 15.4.- 4.5.1805 [JPSW III/5, 40]).

[31] So sammelt Fichte noch in den Jahren 1806/07 Material für eine weiterhin geplante Antwort auf Jacobis *Sendschreiben* (vgl. GA II,11 35 ff.).

formationen erfährt, wie eine ›Bildtheorie des Wissens‹,[32] die sich neuerlich als eine versuchte Annäherung u. a. an Jacobi interpretieren lassen.

Umgekehrt vermutet auch Jacobi bereits vor Fichtes Kontaktaufnahme eine gewisse Affinität zwischen ihnen beiden, da dieser »mehr als alle seine Vorgänger in der Predigt des in die Welt gekommenen neuen Lichts auch noch für das am ersten Tage geschaffene Licht ein Auge« offen zu haben scheine.[33] Vor allem aber glaubt er mit Blick auf die Programmschrift *Begriff der Wissenschaftslehre* bei Fichte alle wesentlichen eigenen Motive an entscheidenden Stellen aufgenommen zu finden: »[D]ieser neue Professor« pflüge, so schreibt Jacobi an Goethe, »mit meinem Kalbe, ja mit allen meinen Kälbern, und nicht für die lange Weile«.[34] Dabei überlegt Jacobi wenig später sogar, ob er von Fichte hinsichtlich des besseren Verständnisses seiner eigenen Motive nicht selbst noch etwas lernen könne.[35] – Allerdings währt diese Zuversicht nur kurz. Ab Dezember 1797 ist bei Jacobi das Gefühl der »Harmonie«[36] mit Fichte der Sicherheit über eine trotz aller Berührungspunkte grundsätzliche Differenz ihrer philosophischen Anschauungen gewichen.[37] Durch Fichtes Zusendung seiner *Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen* (SW V, 191–238) am 18. Januar 1799, verbunden mit einigen wenigen handschriftlichen Zeilen mit dem Ersuchen um Jacobis Freundschaft (vgl. GA III,3 176), sieht sich dieser schließlich veranlaßt, in den Jenaer ›Atheismusstreit‹ einzugreifen und zugleich endlich grundsätzlich seine Position gegenüber der Fichteschen Philosophie kritisch zu bestimmen und die Differenz zu markieren. Dies geschieht im berühmten *Sendscheiben An Fichte* vom 3. bis zum 21. März 1799, das für Jean Paul schließlich zur entscheidenden Quelle seiner eigenen Fichte-Kritik wird.

32 Vgl. u. a. Asmuth (1997).

33 Brief Jacobis an Goethe vom 7.6.1794 (FiG I, 115), vgl. auch Brief Jacobis an Wilhelm v. Humboldt vom 2.9.1794 (FiG I, 141).

34 Brief Jacobis an Goethe vom 7.6.1794 (FiG I, 115).

35 Vgl. Jacobis Briefe an Reinhold vom 22.2.1797 (FiG I, 408) und an Baggesen vom 21.10.1797 (FiG I, 463).

36 Jacobis Brief an Fichte vom 24.12.1795 (GA III,2 436).

37 Jacobis Brief an Dohm vom 13.12.1797 (FiG I, 471 f.). – Genaugenommen zweifelt Jacobi bereits 1795 erstmals an der vermeintlichen philosophischen Übereinstimmung mit Fichte, vermutlich, wie Ives Radrizzani überzeugend dargelegt hat, veranlaßt durch Fichtes Aufsatz *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*, in dem Fichte eine »strikt immanente, formale Bestimmung der Wahrheit« vornehme, die Jacobi als Indiz eines in einer absoluten schöpferischen Tätigkeit des Ich gründenden absoluten Idealismus bei Fichte deute (Radrizzani [1998], 58 ff., vgl. Jacobis Brief an Goethe vom 1.3.1795 [FiG I, 252]). – 1796 ist es dann Friedrich Schlegels polemische Rezension von Jacobis Roman *Woldemar*, die Jacobi auch hinsichtlich der Einstellung Fichtes zu ihm verunsichert (vgl. Lauth [1989], 274 ff.).

Auch im Fall des Verhältnisses von Jacobi und Fichte erlauben bereits ihr Briefwechsel sowie ein erster Blick auf die angesprochenen ausdrücklichen Stellungnahmen Fichtes zu Jacobi in seinen frühen Veröffentlichungen eine Orientierung über die Sachgehalte hinter den beiderseitigen Vermutungen hinsichtlich ihrer Übereinstimmung und/oder Divergenz. Als eigene Theoriestücke in der Wissenschaftslehre identifiziert Jacobi im Einklang mit Fichtes expliziten Bekenntnissen dabei zunächst die Kritik am Kantischen ›Ding an sich‹ als einer den transzendentalphilosophischen Prämissen fremden Annahme.[38] Dasselbe trifft auf die bereits in den *Spinozabriefen* entwickelte Charakterisierung streng systematischen Wissens zu. Die dortige Bestimmung des Begriffs des ›Wissens‹ bzw. der ›Wissenschaft‹ als ein aus einem obersten *unbedingten*, selbst *indemonstrablen* Prinzip deduktiv-notwendig folgendes System von einander bedingenden Sätzen nimmt Fichte augenscheinlich programmatisch im *Begriff der Wissenschaftslehre* auf.[39] Zugleich sucht er auch an Jacobis Bestimmung von ›Gefühl‹ und ›Anschauung‹ als höchsten Erkenntnisweisen und von ›Glauben‹ als ursprünglichem Erkenntnismodus anzuknüpfen.[40] Eine grundlegende Gemeinsamkeit erkennen Jacobi wie Fichte daher in der vernunft- bzw. verstandeskritischen Intention ihrer Projekte.[41] – Auch reklamiert

[38] Vgl. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (SW I, 480 f.). Zu Jacobis Kritik am Ding an sich als überaus wichtige Verbindung zu Fichte vgl. auch Sandkaulen (2007); Kahlefeld (2000), 116; Frank (1997), 65 f./99; Oesterreich (1998), 158; Lauth (1989a), 270; Summerer (1974), 42 und Rohs (1991), 34; Baumanns (1974), 23–25.

[39] Vgl. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (SW I, 508) sowie den Brief Fichtes an Jacobi vom 26.4.1796 (GA III,3 17 f.). Zu Jacobis Entdeckung des Unbedingten bzw. seinem ›erkenntnistheoretischen Fundamentalismus‹ und Fichtes (grundsatzphilosophischem) Anschluß daran vgl. auch Frank (1997), 66/153/168/606; Zöller (1998), 34 f.; Rohs (1991), 42 und di Giovanni (1997), 259; Hammacher (1996), 6–8. – Zwar hat Kant selbst bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* die Frage des Systems überhaupt (wie auch die seines Verhältnisses zum »Weltbegriff« bzw. zum »Sittengesetz« [A 838 f./B 866 f.]) für seine Nachfolger auf den Weg gebracht, indem er die Philosophie als Wissenschaft auf die systemische Form, d. i. auf die »systematische Einheit« der »mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee« durch ihre »Ableitung von einem einigen obersten und inneren« Prinzip, wodurch sowohl der »Umfang des Mannigfaltigen«, inklusive des »Sittengesetzes«, »als die Stelle der Teile unter einander, a priori bestimmt wird« (A 832 f./B 860 f.), verpflichtet. Die eigentliche Schärfe der in dieser Verpflichtung liegenden Problematik, durch die allererst Fichtes anhaltendes, intensives Ringen um die angemessene Gestalt der Wissenschaftslehre verständlich wird, resultiert jedoch aus Jacobis Bestreiten der Möglichkeit der von Kant geforderten *systemischen* Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie.

[40] Daher stimmt Jacobi auch Fichtes Diktum »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist« (SW I, 434) emphatisch zu (JW III, 55). – Zur Nähe Jacobis und Fichtes hinsichtlich Unmittelbarkeits- und Gefühlsbegriff vgl. Zöller (1998), 34; Loock (1997), 222. Zu dabei erfolgenden weitreichenden Verschiebungen vgl. Loock (1997), 237; Zöller (1998), 22; Henrich (1992), 90; Sandkaulen (1997), 362; Hammacher (1969), 88.

[41] JW III, 31. Zur Übereinstimmung im negativen Geschäft einer Rationalitätskritik vgl. auch Homann (1973), 139; Kahlefeld (2000), 116.

Fichte für den dritten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, der die quantitative Wechselsetzung von Ich und Nicht-Ich als bestimmten behauptet, die Vorgängerschaft des Jacobis Spinozarekonstruktion zugrundeliegenden Satzes ›omnis determinatio negatio est‹[42] sowie von Jacobis These vom instantanen, aber zeitlichen Zugleichgegebensein von Bewußtsein und seinem Gegenstand, von Selbst- und Fremdgewißheit.[43] Daher beruft Fichte sich auch in seiner eigenen Zeitkonzeption auf Jacobi und das bei diesem intim mit der Zeitfrage verbundene Verhältnis von Zweckbegriff, Handeln und Dauer. Und Jacobi selbst meint zwischenzeitlich in diesem Sinne in Fichtes Quantitätsbestimmung tatsächlich seinen eigenen Körperbegriff wiederzufinden.[44] – Zentrales Moment einer scheinbaren Übereinstimmung ist daher letztlich der Vorrang der praktischen Tätigkeit des/eines Ich als frei und vernünftig nach Zwecken handelndes Wesen. War bei Kant das Verhältnis von theoretischem und praktischem Ich, von Spontaneität und Freiheit noch offengeblieben, erhebt Fichte auf Jacobis Spuren das moralisch-praktische Ich geradezu zum Prinzip des transzendentalphilosophischen Systems.[45] – Im Anschluß an diese Wendung wird deutlich, daß über die Frage nach der Übernahme einiger bestimmter, wenn auch äußerst zentraler Theoriestücke Jacobis in der Wissenschaftslehre hinaus bei Fichtes Bemühen um Jacobis philosophische Beistimmung zugleich wesentlich mehr auf dem Spiel steht. Vor allem nämlich, gerade dies zeigt ihr Briefwechsel, geht es um eine Verständigung über das Konzept und die Rolle der Philosophie im ganzen. Zur Diskussion steht m. a. W. das Verhältnis zwischen unserer ursprünglichen Selbst- und Weltgewißheit als konkrete

[42] Vgl. Spinozas Brief an Jelles vom 2.6.1674: »determinatio negatio est« (Spinoza: *Briefwechsel*. 50. Brief).

[43] Vgl. Brief Jacobis an Dohm vom 13.12.1797 (FiG I, 471 f.) sowie den *David Hume* (DH 65). Darüber hinaus vgl. Loock (1997), 220 Anm. 3; Frank (1997), 128. Zur Ausdehnung dieses Gedankens auf mögliche Übereinstimmungen in der Intersubjektivitätslehre von Jacobi und Fichte vgl. Siemek (1997), 251; Höhn (1971), 290.

[44] Vgl. hierzu Jacobis Kladdennotiz (JKl. VI, 28), in der er vermutet, »daß Fichte hier durch die Quantität eben das meynt, was ich in meinem David Hume Cörperlichkeit genannt habe, die immer, folglich auch der Begriff der Ausdehnung, dessen Abstractum der Raum ist, entstehen muß, wo zwey Singuläre Wesen miteinander in Verbindung kommen«. Vgl. hierzu: Radrizzani (1998), 55 ff. Zur Zeit- und Kausalitätsproblematik und möglichen Beziehungen Fichtes zu Jacobi hierbei vgl. Jacobis *David Hume* (DH 111 ff.) und Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo* (Wlnm, 206) u. *Grundlage des Naturrechts* (SW III, 29) – darüber hinaus: Loock (1997), 220, Anm. 3 u. 233; Lauth (1989a), 270; Fuchs (1990), 206.

[45] Fichtes Erklärung, seine Philosophie sei »vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit«, so daß »in ihm diesem nicht widersprochen werden [könne], indem gar kein anderes Ingrediens hineinkommt (Brief an Reinhold vom 8.1.1800 [GA III,4 182]). Zur jeweiligen praktischen Fundierung bei Fichte und Jacobi und der gemeinsamen Freiheitsthematik vgl. Lauth (1989a), 271, Hammacher (1989), 253; Hammacher (1969), 176; Homann (1973), 158; Fuchs (1990), 216; Kahlefeld (2000), 103.

vernünftige, in der Welt und mit anderen Einzelnen handelnde individuelle Wesen und dem philosophisch-wissenschaftlichen, systematischen Begreifen dieser Gegebenheiten als begrifflich-allgemeine. Es geht also, in der Perspektivierung dieser Frage durch Fichte gesprochen, um das Verhältnis von »empirischem Realismus« und »transcendentalem Idealismus«, vom »Gesichtspunkte des Lebens« und dem spekulativen »philosophischen Gesichtspunkte«.[46] Als entscheidendes Problem deutet sich dabei die Frage an, ob, wie Fichte annimmt und sich darin vom 15. Brief aus Jacobis Briefroman *Allwill* bestärkt fühlt (vgl. JW I, 124), eine ›Aussöhnung‹ beider Standpunkte durch die Deduktion des lebensweltlichen Realismus aus dem transzendentalen Idealismus, des Ich als individuellem aus dem allgemeinen ›absoluten‹ Ich erfolgen könne und müsse.[47]

Jacobi akzeptiert zwar auch im *Sendschreiben an Fichte* 1799 öffentlich seine Rolle als ›Prophet‹ und Geburtshelfer der Wissenschaftslehre, indem er einerseits an Spinoza das Wesen systemisch-begrifflichen Philosophierens sowie andererseits auch Kants Inkonsequenzen angesichts seiner transzendentalidealistischen Prämissen aufgezeigt habe, ja er reklamiert diese Vorgängerschaft unter Anerkennung der philosophischen Konsequenz und Brillanz der Wissenschaftslehre ausdrücklich für sich.[48] Sein daraus folgendes Verständnis der Wissenschaftslehre als »umgekehrten Spinozismus« (JW III, 12) markiert jedoch nicht nur Hochschätzung für ein rational überzeugendes System, sondern zugleich seine Gegnerschaft. Denn bereits dem Spinozismus hatte Jacobi im Namen des konkreten individuellen Daseins eines vernünftig Handelnden einen ›Sprung‹, einen ›salto mortale‹ aus der bloß begrifflich-allgemeinen, erklärenden Philosophie in eine vorgängige unmittelbare Seins- und Weltgewißheit entgegengesetzt (Spin 26). Versucht Fichte den gemeinen realistischen Standpunkt philosophisch durch eine subjektivistische Konstitutionstheorie

[46] Brief Fichtes an Reinhold vom 4.7.1797 (GA III,3 69 f.), vgl. auch Brief Fichtes an Jacobi vom 30.8.1795 (GA III,2 391 ff.) bzw. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (SW I, 482 f.); vgl. zur Entwicklung von Fichtes Verhältnisbestimmung von ›Philosophie und Leben‹ Breazeale (1989), 81–104. Zur Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Leben als entscheidender Angel- und Streitpunkt zwischen Jacobi und Fichte vgl. u. a.: Kahlefeld (2000), 112 ff.; Zöller (1998), 35/40; Lauth (1989a), 272; Oesterreich (1998), 157 u. 168; Verra (1969), 218; Homann (1973), 155 f.; Sandkaulen (1997), 362.

[47] Brief Fichtes an Jacobi vom 30.8.1795 (GA III,2 393).

[48] JW III, 15; vgl. *David Hume* (DH 229). Nicht nur der Eliminierung des ›Dings an sich‹ in der Wissenschaftslehre stimmt Jacobi innersystemisch zu, sondern er erkennt im übrigen auch in der praktischen Philosophie eine solche richtige, in den eigenen *Aphorismen über Nichtfreyheit und Freyheit* in der zweiten Ausgabe der *Spinozabriefe* bereits vorweggenommene Konsequenterstellung bei Fichte, indem dieser bereits in den Vorlesungen *Von den Pflichten der Gelehrten* zeige, wie man den kategorischen Imperativ und die regulativen Ideen »leicht« »aus dem Triebe der mit sich selbst Uebereinstimmung« herleite (JW III, 42; vgl. hierzu auch Lauth (1989a), 291 u. Müller-Lauter (1994), 51).

zu überbieten, behauptet Jacobi im Gegenzug durch die Unterscheidung eines vorgängigen substantiellen ›Wahren‹ von einer bloß formalbleibenden nachkonstruierenden philosophischen ›Wahrheit‹ ein geradewegs umgekehrtes Fundierungsverhältnis, das sich darum auch nicht mit den Mitteln Fichtes oder Spinozas mehr beschreiben lasse. Nicht durch Widerlegung des philosophischen Systems, sondern durch das Freilegen seiner Leerstellen gilt es nach Jacobi, gegen die Allmacht rationaler Welterklärungsansprüche die Sphäre menschlichen Daseins als noch dieser Erklärung allererst Wirklichkeit und Bedeutsamkeit verleihend (un-)philosophisch wiederzugewinnen (vgl. JW III, 17, 29 u. 32 ff.).

γ) Emphatische Versicherungen III: Folgerungen

Zwei Autoren berufen sich also emphatisch mit der Versicherung der vollkommenen philosophischen Übereinstimmung auf Jacobi und stellen diesen der philosophischen Bedeutung nach neben oder gar über Kant,[49] die auf den ersten Blick unterschiedlicher kaum sein könnten. Bedeutet für Jean Paul die Kongruenz der eigenen Überzeugungen mit denen Jacobis dabei letztlich die Transzendierung *aller* Systemphilosophie und die grundlegende Kritik an Fichte, so tritt umgekehrt für Fichte Jacobi zunächst vor allem gerade dort ins Mittel, wo es um die begrifflich notwendige idealistische Überbietung der Kantischen Philosophie geht – oder anders ausgedrückt: um ihre Überführung in eine eigentlich erst wahrhaft systematische Form. – Für eine Analyse der philosophischen Beziehung Jeans Pauls zu Jacobi ergeben sich aus dieser Konstellation unmittelbar zwei wesentliche allgemeine Gesichtspunkte:

1. Wendet sich Jean Paul Jacobi als Mentor zu, handelt es sich entgegen mancher Behauptung bei dieser Allianz keineswegs nur um den Austausch zweier philosophischer Außenseiter oder gar Dilettanten.[50] Im Gegenteil indizierte bereits der flüchtige Blick auf Fichte Jacobis kaum zu überschätzenden Einfluß auf die

[49] Vgl. »Fichte erklärt Jacobi für den tiefsten Denker unserer Zeit und setzt ihn weit über Kant; ich auch.« (Brief Jean Pauls an Thieriot vom 23.2.1800 [JPSW III/3, 294]). Vgl. Fichtes Bemerkung über Jacobi als den »mit Kant gleichzeitigen Reformator in der Philosophie« (*Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* [SW II, 334]).

[50] Vgl. u. a. Haselberg (1974), 205: »Zwischen Jean Paul und der Philosophie seiner Zeit besteht kaum eine Beziehung. Seine Freundschaft zu Jacobi machte ihn zum Gefolgsmann eines outsiders, die Clavis Fichtiana war zu sehr auf einen einzigen spekulativen Punkt der Wissenschaftslehre zentriert, als daß von ihr aus der Disput hätte eine Fortsetzung nehmen können. Mit erstaunlicher Einhelligkeit haben die Philosophen der Epoche den beliebtesten Dichter zumindest eines Teils ihrer Lebenszeit ignoriert.«

Herausbildung der Wissenschaftslehre,[51] der sich um 1799/1800 im Blick auf Veränderungen in Fichtes Konzeption zeitweilig vielleicht sogar noch einmal verstärkt.[52] Insofern Fichte zugleich fraglos eine zentrale Rolle in der nachkantischen Philosophie zukommt, gehört allein schon dadurch auch Jacobi zum Zentrum, nicht zur Peripherie der philosophischen Entwicklung um 1800.

Bekennt sich Jean Paul nun wiederum zu Jacobi und folgt er tatsächlich, wie von ihm selbst behauptet, dessen Überlegungen, ist auch sein Philosophieren der Sache nach keineswegs randständig. Vielmehr bewegt er sich dann ebenso inmitten der zentralen philosophischen Probleme seiner Zeit, mag er historisch auf die Entwicklung der Diskussion auch keinen großen Einfluß gehabt haben. Dies gilt umso mehr, als er, so die These, die brisante, eine große Dynamik in der Entwicklung der Transzendentalphilosophie initiierende und mitbestimmende Doppelrolle Jacobis als Systematiker mit antisystemischen Zielen nicht nur bemerkt, sondern für sich selbst übernimmt. – Jean Paul ist zudem, dieses läßt sich zuletzt auch noch bereits seinem Briefwechsel mit Jacobi entnehmen, alles andere als ein philosophischer Laie, der unvorbereitet in diffizile Problemlagen der nachkantischen Philosophie gerät. Vielmehr bringt er eine reiche Vorbildung mit, hat er sich seinem eigenen Zeugnis nach doch von seiner Jugend an, und in den ersten Jahren sogar vornehmlich, intensiv mit Philosophie beschäftigt.[53] Diese Kenntnisse baut er später beständig durch die zeitnahe Lektüre wichtiger Neuerscheinungen der verschiedensten Disziplinen und Genres weiter aus.[54] Dabei bleibt Jean Paul keineswegs nur bei der Rezeption stehen, sondern entwickelt philosophische Vorlagen auf originelle Weise weiter[55] – allerdings, so die These, wesentlich dem Geiste Jacobis treubleibend. Dies zeigen sowohl seine sprachtheoretischen Argumente gegen Fichte und seine Kritik der Interpersonalitätstheorie der Wissenschaftslehre als auch seine eigenen poetologischen und pädagogischen Überlegungen.

51 Fichtes Position gilt in diesem Sinne heute in weiten Teilen der Forschung sogar als »Synthesis« bzw. »Balanceakt« zwischen den Konzeptionen Kants und Jacobis (Lauth [1989a], 274; Zöller [1998], 35). – Anders hingegen Baumanns und Tilliette, die vor einer Überbetonung der Bedeutung und Nähe Jacobis für bzw. zu Fichte warnen (vgl. Baumanns [1974], 25 und Tilliette [1997], 6).

52 Vgl. u. a. Breazeale (1989), 94; Oesterreich (1998), 158–160; Hammacher (1993), 73; Hammacher (1989), 243; Summerer (1974), 30.

53 Vgl. Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 13.10.1798 (JPSW III/3, 131) u. vom 4.10.-11.11.1799 (JPSW III/3, 253)

54 Vgl. Harich (1970), 7 f. – Angesichts der eigenen großen Belesenheit erscheinen Jean Paul im übrigen umgekehrt sowohl Fichte als auch Friedrich Schlegel wenig gebildet (Briefe Jean Pauls an Jacobi vom 29.5.1800 [JPSW III/3, 338] u. 154.-4.5.1805 [JPSW III/5, 40]).

55 Vor allem Harich hat dies besonders hervorgehoben und gewürdigt (Harich [1970], 15/81 ff.).

2. Die sich im Briefwechsel zeigende merkwürdige Konstellation gegenseitiger Übereinstimmungsversicherungen scheinbar sehr unterschiedlicher Autoren indiziert außerdem und vor allem, daß nicht nur historisch wie der Sache nach die Beziehung zwischen Jacobi und Fichte verwickelt und perspektivenreich ist, sondern daß die Philosophien Jacobis und Fichtes auch je für sich betrachtet bereits eine hochkomplexe, vermutlich sogar ambivalente Struktur aufweisen und sich daher allen einfachen Bewertungen entziehen. Darauf aufzumerken oder nicht führt im Fall Jacobis außer zu recht unterschiedlichen Beschreibungen seines tatsächlich und konkret ausgeübten historischen Einflusses auf Fichte zu signifikant verschiedenen Urteilen über seine *inhaltliche* Nähe oder Differenz im philosophischen Projekt. Dies betrifft in gleicher Weise ebenso die sachliche Konstellation zwischen Jacobi und Spinoza. – Mißdeutungen zweierlei ganz unterschiedlicher Art sind daher häufig: Die erste Variante resultiert aus dem Übersehen oder Ignorieren der kritischen Intention von Jacobis Spinoza- und Fichterekonstruktion, deren strategisch-systematische Aufgabe trotz oder gerade wegen der systemisch-rationalen Affirmierbarkeit der rekonstruierten Positionen durch Jacobi eigentlich die Vorbereitung des unmittelbaren Übertritts in eine alternative, ›Unphilosophie‹ genannte Metaphysik von Individualität und Personalität ist. Ungeachtet dieser ursprünglich und fundamental doppelbödigen Positionierung wird Jacobi bereits von Zeitgenossen zumeist auf eine Weise rezipiert, die nicht streng zwischen den Überzeugungen Spinozas bzw. Kant-Fichtes und Jacobis eigenen unterscheidet und Motive seines ›Spinoza‹ wie seines ›Antispinoza‹, aber auch (wie im Falle Fichtes) seines ›Kant‹ und seines ›Antikant‹ unmittelbar verbindet.[56] In der Folge einer solchen Lesart erscheint Jacobi selbst sogar als nur mühsam kaschierter ›Spinozist‹.[57] – Tatsächlich teilt Jacobi zwar, dies gehört zu den komplexen Verhältnissen seiner »Doppelphilosophie«,[58] mit Spinoza das allgemeinste philosophische Prinzip des ›Totum parte prius necesse est‹. Doch bildet dieses in Jacobis Augen nur den gemeinsamen Rahmen von *Metaphysik* überhaupt. Innerhalb dieser versucht er aber eine grundlegende Differenz

[56] Zur merkwürdigen Rezeptionsgeschichte von Jacobis Auseinandersetzung mit Kant wie auch mit Spinoza vgl. u. a. Kahlefeld (2000), 8; Timm (1974), 137, 197 u. 226; Henrich, (1993), 19 f.; Höhn (1971), 281.

[57] Vgl. bspw. Hermann Timm, der eine weitgehende Übereinstimmung von Spinozas Konzept des amor Dei intellectualis und Jacobis Vernunftbegriff sieht und daher Jacobis ›Antispinoza‹ nur für den »andere[n] Spinoza des 5. Buches der ›Ethik‹« hält, allerdings unter Verwerfung des ›pantheistischen‹ 1. Buches (Timm [1974], 210). In ähnlicher Weise behauptet Henrich, daß Jacobi in seinem eigenen Begriff des ›Daseins‹ selbst verborgen spinozistisch sei (Henrich [1992], 89 f.). Kurzzeitig hatte im übrigen bereits Fichte Jacobi im Verdacht, ›Spinozist‹, d. h. Leugner der persönlichen Freiheit des endlichen Wesens zu sein, weil er alle Tätigkeit auf den Unendlichen als letzten Grund übertrage (Brief Fichtes an Reinhold vom 8.1.1800 [GA III,4 182]) – Dagegen allerdings vehement Kahlefeld (2000), 25/106 und Sandkaulen (2000).

[58] Henrich (1993).

zwischen einer rational-systemischen Philosophie der Substanz oder Subjektivität einerseits, die das ›Totum parte prius necesse est‹ identitätslogisch als Grund-Folge-Beziehung deute, und einer vernünftig-›unphilosophischen‹ Metaphysik von Existenz und Personalität andererseits, die das metaphysische Grundprinzip im Modus der Ähnlichkeit bzw. in der reale Verschiedenheit bewahrenden ›Logik‹ von ›Ursache‹ und ›Wirkung‹ auslege, zu etablieren. – Die zweite Variante des Mißverständnisses der Philosophie Jacobis beruht im Gegenteil darauf, daß die konstitutive Bezogenheit von Jacobis eigener unphilosophischer Position auf die rationale Systemphilosophie und der noch beiden gemeinsame Rahmen *philosophisch-metaphysischen* Denkens nicht angemessenen berücksichtigt werden, ja ganz aus dem Blick geraten. Allein deshalb können Lesarten der Position Jacobis im Sinne eines bloß empiristischen Realismus der sinnlichen Unmittelbarkeit und als irrationalistischer, radikal dualistischer Gefühls- und Glaubensphilosophie den Anschein von Plausibilität erwecken.[59]

Verbreiteter noch als die Diagnose eines vermeintlichen Spinozismus Jacobis ist indes der Vorwurf eines verkappten Fichtianismus Jean Pauls,[60] wobei gerade die Deutung des Jean Paulschen Liebesbegriffs zudem stark spinozistische Züge gewinnt. Jean Pauls Kritik am Idealismus sei, so heißt es oftmals, engstens mit der idealistischen Ich-Philosophie verwandt und bleibe in deren Aporien befangen.[61] Denn auch Jean Paul gehe von einem allgemeinen geistigen Ich aus, das sich aus allen Weltbezügen herauslösen lasse und noch unter der Voraussetzung einer aufgehobenen Welt bestehen bleibe. Damit sei es Fichtes ›reinem Ich‹ sehr ähnlich.[62] In gleicher Weise sei Jean Pauls Liebesbegriff als Urbeziehung dieses Ich letztlich narzißtisch und befreie keineswegs aus der Ich-Isolation in eine Ich-Du-Korrelation.[63] Die Liebe beruhe bei Jean Paul m. a. W. nicht auf schätzenswerten Eigenschaften und auf der konkreten Individualität des Geliebten, sondern allein auf dem allgemeinmenschlichen Faktum des Zum-Tode-geweiht-Seins; man liebe in Jean Pauls Romanen nicht einander, sondern miteinander das Unendliche – allerdings nicht das natürliche Unendliche, das Universum, sondern eine höhere, geistige, transzendent-jenseitige Welt. Die natürliche Welt erscheine vielmehr, so die verbreitete Deutung des Dualismus Jean Pauls, als vollkommen wert- und realitätslos, als bloße, schmutzige physische Fessel der Seele, die es zu überwinden gilt. Ihre Überwindung und Negierung geschehe dabei solipsistisch-idealistisch

59 So u. a. Homann (1973), 140 sowie Zöller (1998), 24.

60 Vgl. Brose (1975), 66; Kommerell (1966), 344; Baumann (1967), 19; Schweikert (1970), 43; Storz (1951), 60 f.

61 Decke-Cornill (1987), 102.

62 Brose (1975), 93.

63 Decke-Cornill (1987), 10.

durch Verwandlung in einen Bewußtseinsinhalt. Ideale würden, statt sie als reale praktische Tugenden oder Handlungen zu verteidigen, in die bloße Innerlichkeit ›gerettet‹ und ihre Erfüllung für ein unbestimmtes Jenseits aufgespart.[64] Das Geistig-Jenseitige Jean Pauls sei dabei letztlich, so die kritische Diagnose, also ein bloß durch die Innerlichkeit des verzweifelt hoffenden endlich-sterblichen Ich gesetztes Subjektives. Dieser Vorwurf erinnert nicht nur an Friedrich Schlegels Kritik Jacobis, daß bei diesem ein bloßer ›individueller Optativ‹ Basis seiner (Un-)Philosophie sei,[65] sondern dient zugleich vereinzelt auch als Indiz für die These, daß Jean Pauls Dualismus von humoristisch-erkenntnisskeptischer Weltvernichtung und religiösgläubiger Jenseitshoffnung letztlich ganz der Dialektik Fichtes von theoretisch-kritischer und praktisch-spekulativer Philosophie entspreche.[66] Der Gott Jean Pauls, so heißt es darum weiter, sei in Analogie zu Kants regulativen Ideen kaum mehr als eine nützliche Illusion und »eine religiös verklärte«, eigentlich jedoch bloß ästhetische »Wiederholung des Ich«. Deshalb trage Jean Pauls Position, recht besehen und an den Maßstäben seiner eigenen Kritik von Transzendentalphilosophie und Zeitgeist gemessen, selbst stark atheistische Züge.[67] Zugleich erscheint sie damit als ein letztlich *ästhetischer* Fichtianismus in großer Nähe zur *Frühromantik*[68] – obwohl Jean Paul diese wiederholt, so u. a. in der *Vorschule*, ausdrücklich als ›poetischen Nihilismus‹ kritisiert. Doch soll dessen ungeachtet auch für seine eigenen literarischen Texte, wenigstens unter der Hand, genauso wesentlich gelten, daß in ihnen ein omnipräsenter Dichter seine epische Welt als creatio ex nihilo erschaffe und alle Personen, Ideen und Gegenstände in einer absolut gemachten poetischen Reflexionsbewegung auflöse.[69] Jean Pauls Begriff des Humors würde danach, die poetische Inszenierung des Humoristen Leibgeber als Fichtianer im Roman *Titan* unmittelbar beim Wort nehmend, ebenso als eine Spielart romantischer Ironie gedeutet werden müssen wie er als Ausdruck eines bei Jean Paul nie überwundenen Skeptizismus erscheint.[70]

64 Decke-Cornill (1987), 137 ff.; Storz (1951), 12 f./22 f./44 f. – Selbst wenn Jean Paul nicht vollständig auf die objektive Natur der poetischen Gehalte verzichte, so ergänzt Kiermeier diese Lesart, bleibe aufgrund seines starken ›Hangs zum Allgemeinen‹ und zur ›Gattung‹ in der ›symbolischen Individualität‹ statt wirklicher Objekte (und Personen) nur eine allgemeine »Schablone«, »die besetzt werden kann, wie immer es gefällt« (Kiermeier [1980], 171 f.).

65 Vgl. Friedrich Schlegel: *Jacobis Woldemar* (1796; KSF 1, 186).

66 Brose (1975), 93.

67 Decke-Cornill (1987), 134 f.

68 Vgl. Preisendanz (1963).

69 Decke-Cornill (1987), 48; Storz (1951), 22 f. – Auch Kiermeier betont, daß Jean Paul, insofern bei ihm im Gegensatz zu seinem geistigen Vorbild Platon letztlich die Phantasie die Idee im irdischen Abbild in Erscheinung treten lassen soll, »in der Ausweglosigkeit der trugbildnerischen Nachahmung stecken[bleibe]« (Kiermeier [1980], 170).

70 Wirtz (2001), 121.

Jacobi selbst hat angesichts einer an Jean Pauls Romanen in der Tat zu beobachtenden großen Freude am humoristisch-poetischen Spiel und aufgrund zahlreicher intensiver Inszenierungen ästhetischer Künstlerpersönlichkeiten, wie der Roquairols im *Titan*, Jean Paul kurzzeitig ebenso im Verdacht des ästhetischen Fichtianismus gehabt. Grund dafür ist nicht das schlichte Vorhandensein und die Intensität dieser Motive.[71] Auch er, so bekennt Jacobi, hätte Roquairol erdichten können, ja habe es in seinen Romanfiguren Woldemar und Allwill auch getan. Die Gefahr des Fichtianismus bestehe aber wegen einer möglichen Einseitigkeit Jean Pauls, d. h. aufgrund des scheinbaren Fehlens des ›Wahren‹, des ›Ernstes‹ jenseits des freien ästhetischen und humoristischen Spiels, denen dieses noch unterworfen sein sollte.[72] – Jean Pauls Reaktion auf diesen Verdacht könnte eindeutiger jedoch kaum sein: Dieser Fehler, so beteuert er wiederholt, betreffe, betrachte man den Roman im Ganzen und seine Intention, allein bestimmte Romanfiguren, nicht aber ihn selbst.[73] In ihm sei vielmehr ein »unwandelbarer Ernst«; auch er gehe von einem Wahren aus, das kein anderes als das Jacobis sei: Der »Scherz«, so versichert er diesem, »begehre freilich die ganze Lehr- und Lern-Welt, aber nur als Ingredienz, nicht als Ziel. Ohne Ernst kenn' ich keinen Scherz, aber Ernst ohne Scherz ist denkbar und sogar ursprünglich.«[74]

71 So erscheint es etwa bei Brose, insofern auch er die Vorlage Jacobis nicht genau im Blick hat (vgl. Brose [1975], 86 f.).

72 Brief Jacobis an Jean Paul vom 31.7.1802 (JBr II, 307 f.), vgl. auch den Brief Jean Pauls an Christian Otto vom 12.-13.6.1812 (JPSW III/6, 272).

73 Brief Jean Pauls an Jacobi vom 19.-23.11.1800 (JPSW III/4, 23 f.); Brief Jean Pauls an Christian Otto 24.10.1800 (JPSW III/4, 9). – Allerdings räumt Jean Paul für die ersten beiden Bücher des *Titan* die Gefahr eines solchen Fehlers ein, doch entstamme diese einer persönlichen Schwäche und erhaltenen Resten eines noch unvollkommenen früheren literarischen Plans. Anliegen und Grundkonzeption seien davon jedoch nicht infiziert, wie die Bücher 3 bis 5 bewiesen, in denen kein Fehler und er »Selbst-Sieger« über seine humoristische Manier sei (Briefe Jean Pauls an Christian Otto vom 21.11.1801 [JPSW III/4, 120] u. vom 20.9.1802 [JPSW III/4, 178] sowie an Jacobi vom 13.8.1802 [JPSW III/4, 167]).

74 Brief Jean Pauls an Jacobi vom 21.1.-6.3.1806 (JPSW III/5, 81). – Bereits 1797 komponiert Jean Paul daher seine Schrift *Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele* aus zwei ganz unterschiedlichen Teilen: einem ernsten, im erhabenen Gestus gehaltenen, wesentlichen Teil, der »Hoffnung« gibt »durch den Glauben der Unvergänglichkeit« und einem zweiten durch »Zerstreuungen« »Frohsinn« gebenden Teil, der den Menschen nötig sei in einem »Zeitalter, in dem viele […] bluten und weinen« (1797; JPW I/4, 565), wobei wohl allgemeiner gilt: aufgrund der menschlichen Vergänglichkeit und Endlichkeit überhaupt. – Und im Nachschreiben zum *Siebenkäs* heißt es in diesem Sinne: »Die wachsende Menschenliebe bricht dem satirischen Vergnügen an fremder Torheit immer mehr ab; die Torheit eines Busenfreundes macht uns nichts als bittern Schmerz: warum wollen wir nicht alle Menschen als Busenfreunde behandeln?« (JPW I/2, 433 Anm.)

Nimmt man dieses Zeugnis beim Wort, geht man also probeweise vom Gleichklang der Überzeugungen Jean Pauls und Jacobis aus[75] und achtet man zudem auf die Doppelbödigkeit des Jacobischen ›Spinoza-Antispinoza‹, sollte sich einerseits im Blick auf einfache frühromantisch-fichtianisierende Lesarten auch für Jean Paul ein differenzierteres Bild ergeben, für alternative Deutungen andererseits aber ein wesentlich geschärftes Verständnis der zugrundeliegenden philosophischen Problemlage. Jean Pauls Fichtisieren, Humorkonzept, Weltverachtung, Todesproblematik etc. sind, so die These, deutbar als Momente einer komplexeren Bewegung von Rekonstruktion und Kritik systemischen Philosophierens im Namen des individuellen Daseins eines Menschen als sittlich-praktisches Vernunftwesen und werden von ihm selbst auch so verstanden. – Zwar trifft zu, daß Jean Pauls Charakterisierung dessen, was es heißt, ein sittlich-praktisches Vernunftwesen zu sein, an der Oberfläche häufig an fichtesche Beschreibungen erinnert: Vor allem dort, wo er zur Abgrenzung gegen eine empiristische Bündeltheorie des Ich, dem »zufällige[n] Weg- und Zuwägen einzelner Kräfte« (QF 221 f.), dem sittlich-praktischen Ich die ›schlechte‹, sinnlich-zufällige Einzelheit, das »bloß[e] Bewußtsein persönlicher [d. i. physischer und bürgerlicher, O. K.] Verhältnisse« bestreitet[76] und es vielmehr als »Gattung«, »in welcher sich die Menschheit widerspiegelt«, mithin als das »Rein-Menschliche« auffaßt (V 59). Dem korrespondieren tatsächlich auch Überlegungen, wonach Liebe und Freundschaft, zumindest in ihrem höchsten Grad der ›Menschenliebe‹, von gewissen zufälligen Verhältnissen, wie Verwandtschaft, absehen würden und der Freund auch nicht als der *konkrete* Freund geliebt werde, sondern als »etwas Höheres«: als ›Mensch‹ bzw. ›Menschheit‹ (QF 224, V 221 f.). Daher würde jeder bekannte (sittliche) Fehler das Freundschaftsverhältnis bedrohen, so daß Freunde wie Geliebte sittliche *Perfektion* einander ›*vortäuschen*‹ müßten.[77] – Liest

75 Jean Pauls Versicherung widerspricht der Sache nach auch nicht seine einzige überlieferte inhaltliche Kontroverse mit Jacobi über dessen Satz, »daß die Objekte den Menschen vernünftig ordnen« (Brief Jean Pauls an Jacobi vom 4.10.-10.11.1799 [JPSW III/3, 251]). Nicht weil Jean Paul später selbst diesen Satz doch für identisch erklärt mit der eigenen Überzeugung, daß wir »durch einen Ruk <Zuk> […] beim Erwachen auf einmal vernünftig« werden, indem er die ›Objekte‹ als unsere eigenen Nerven deutet, die uns ›innerlich‹ bestimmen (Brief Jean Pauls an Jacobi vom 1.-7.4.1800 [JPSW III/3, 315]). Vielmehr beruht Jean Pauls Widerspruch auf dem Mißverständnis, Jacobi wolle mit seinem Satz das Bewußtsein in seiner Bewußtseinsform selbst vom Objekt ableiten, vielleicht ganz und gar noch durch effiziente Kausalität. Jacobi liegt jedoch, so werden wir sehen, das eine so fern wie das andere.

76 Brief Jean Pauls an Jacobi vom 1.-7.4.1800 (JPSW III/3, 315).

77 Vgl. Brief Jean Pauls an Amöne Herold vom 19.3.1796 (JPSW III/2, 183). – Zudem scheint es so, als könnten Einzelne als ›schlechte‹ Individuen auch ganz aus der sittlichen Ordnung herausfallen: Wenn Madame Corday Marat erdolcht, dann tötet sie nicht unzulässigerweise als einzelne Bürgerin einen anderen einzelnen Bürger, sondern als Agentin eines sittliches Organismus (und ausgestattet mit dem Glaubensmut des sittlichen Genies) den »Staatsfeind«,

man diese Äußerungen jedoch vor der Folie der ›Doppelphilosophie‹ Jacobis, zeigt sich, daß sie keineswegs Indiz eines ausdrücklichen oder verkappten Universalismus kantisch-fichtescher Art bei Jean Paul sind. Die Erinnerung an Jacobi hilft deutlicher zu sehen, daß Jean Pauls sittliches Vernunftwesen genauso wenig ein transzendental Allgemeines, ein reines Ich oder Ichheit überhaupt sein soll, wie es ein bloßes Bündel vermeintlich individuierender natürlicher Bestimmungen ist. Die dritte, Jean Paul mit Jacobi verbindende Option zum Verständnis des Ich ist vielmehr die Idee einer »geistige[n] Individualität«, einer höheren konkreten vernünftigen Einheit, die alle ästhetischen, sittlichen und intellektuellen Kräfte, mithin seine sinnlich-natürlichen Bestimmtheiten und die allgemeinen Regeln, Gesetze und begrifflichen Einsichten des Verstandes, zu einer (individuellen) Seele bindet und beherrscht. Diese sei nichts anderes als der »Charakter« eines Menschen. Allein auf diesem je bestimmten »durch das ganze Leben reichende[n] Wollen« (L 783, vgl. auch 18), das kein überindividuelles *reines* Wollen, sondern, so läßt sich vor dem reklamierten Hintergrund Jacobis und dessen ausdrücklicher Bezugnahme auf Aristoteles sagen, eine konkrete Tugend ist (V 56, L 560), gründet nach Jean Paul der Wert eines Menschen. Auf ihm beruhe unser Vertrauen, Befreunden und Anfeinden ebenso wie unser Glauben an eigene oder fremde Autorität, die entscheidend für Überzeugungen auch im theoretischen Feld sei (L 18/73/636 f.).

Ein solches an Jacobis Vorlagen geschärftes Verständnis von Jean Pauls Personenkonzept erleichtert auch die Orientierung hinsichtlich gelingender und fehlschlagender Verwirklichungen von Freundschafts- und Liebesverhältnissen in seinen Romanen. Leicht sichtbar wird dann, daß die Freundschaft zwischen Roquairol und Albano im Roman *Titan* gerade an der Unfähigkeit scheitert, im Gegenüber den *realen* Menschen (als geistig-sittlichen) zu erblicken und nicht nur das selbst entworfene Ideal des Anderen, das uns gemeinsame Allgemeine.

Der Jacobische Hintergrund hilft dabei weiterhin besser zu verstehen, daß auch Jean Pauls Dualismus im Kern nicht im reinen Widerspruch zwischen einer endlichen, wertlosen sinnlich-natürlichen Welt, die überwunden werden muß, und einem höheren geistigen Jenseits, dem allein unsere zukünftigen Hoffnungen gelten, besteht. Vielmehr legt das rechte Verständnis des sittlichen Wesens im Sinne einer »allegorischen oder symbolischen Individualität« (V 221) eine durchaus positive, wenngleich gebrochene Beziehung zwischen Geist und Welt, zwischen

das ›kranke Glied‹ (Jean Paul: *Dr. Katzenbergers Badereise* [JPW I/6, 337]). – Jacobi im übrigen zeigt sich von diesem scheinbar universalistisch-systemischen Zungenschlag keineswegs irritiert, sondern weiß ihn richtig einzuordnen. Denn gerade die Ausführungen Jean Pauls im Aufsatz über Madame Corday bezüglich einer ›höheren Moral‹ gehören zu den Überlegungen, die seine ausdrückliche lobende Zustimmung finden (vgl. Brief Jacobis an Jean Paul vom 18.4.1814 [JNach II, 119]).

seelischer und sinnlich-körperlicher Verfassung des Menschen nahe (Sieb 546, KT 565). In analoger Weise verbindet Jacobis ›salto mortale‹ – als ›Sprung‹ aus der rationalen-systemischen Welterschließung qua allgemeiner Begriffe in die unerklärliche, ›unphilosophische‹ Realitäts-, Handlungs- und Freiheitserfahrung des je Einzelnen – ›Absprung-‹ und ›Landestelle‹ in der Relation von ›zuhandenem‹ Mittel und Zweck, wodurch beide zugleich prinzipiell und real voneinander unterschieden bleiben. Auch Jean Paul, so die These, erscheinen zwar Welt, Sinnlichkeit, Endlichkeit als das Gegenteil des ›Jenseits‹, des Geistes, der Unendlichkeit, doch letztlich von diesen durchdrungen und als *Momente* seiner *bestimmten endlichen Unbedingtheit* als geistiges Individuum gerechtfertigt, ohne ihren Eigensinn und ihre Gegenständigkeit jedoch gänzlich in die Form des Geistes und in die poetische Tätigkeit der Einbildungskraft aufzulösen.

Angesichts des metaphysisch-realistischen Projektes Jacobis wird damit auch deutlich, daß Analogisierung bzw. Metaphorisierung für Jean Paul mehr als ein poetisch-literarisches formales Verfahren ist. Der reale Mensch *ist* selbst gleichsam eine ›Metapher‹ aufgrund seiner wesentlichen und ursprünglichen Fähigkeit als zweckhaft handelndes Wesen, durch Anverwandlung den Körper temporär zur »Reliquie des Geistes«, eines konkreten Geistes zu machen.[78] Und nur weil dies die *ontisch-ontologische* Verfassung des Menschen ist, wird für Jean Paul, auch dies läßt sich bereits an Jacobi studieren, die Poesie mit ihrer auf Ähnlichkeit, nicht auf Identität beruhenden sinnlichen, d. h. für Jean Paul ihrer schönen oder humoristischen Konkretion zum Medium der unphilosophisch-metaphysischen Auseinandersetzung.

Eine solche an Jacobi orientierte Lesart vermag daher auch das poetische Verfahren bzw. die lebensweltliche Haltung des Humors, als mildes *Verlachen* des Endlichen

78 Sieb 452. – In ähnlicher Weise, so werden wir sehen, bemüht sich auch Jacobi, die konkrete Bezogenheit in der Entgegensetzung von theoretischer Systematizität und praktischer Freiheit in der Logik von Analogisierung und Symbolisierung zu erschließen. Im Differenzgefälle von Urbild- und Abbildlichkeit im ›Anthropomorphisieren‹ soll die Verbindung von Unendlichkeit, Freiheit und Anschauung (unmittelbarer Gewißheit) einerseits und Endlichkeit, Notwendigkeit und (theoretisch-rationalem) Wissen andererseits in nicht systemisch-monistischer Weise aufgefaßt werden können. Diesem Gefälle entspricht, daß sich der Weg von der Endlichkeit zur Unendlichkeit, vom Wissen zur unmittelbaren Gewißheit, von der Theorie zur Praxis in der um ihres antisystemischen Charakters ›Unphilosophie‹ genannten Philosophie Jacobis nur als ›Sprung‹ darstellen kann. ›Analogie‹ und ›Sprung‹ bilden die komplementären Figuren der komplexen, weil doppelbödigen Position Jacobis, die einzig – so ist dieser überzeugt – der Verfassung des Menschen, zugleich als natürliches und als sittliches Wesen zu existieren und diese beiden Momente *allein in seinem Dasein selbst* zu verbinden, angemessen ist. Nur durch eine solche Betrachtung ließen sich die Chancen, berechtigten Ansprüche und Gestaltungen systematischer (philosophischer) Erkenntnisse ebenso erkennen wie auch ihre Bedingungen, Grenzen und notwendigen Transzendierungen.

angesichts des Unendlichen, in dem Maße gegen die romantische Ironie, die Aufhebung des Endlichen in einem endlosen immanenten Reflexionsprozeß, zu profilieren, wie seine grundsätzliche, von Jean Paul versicherte Verwiesenheit auf den ihm transzendenten poetisch-ontologischen ›Ernst‹, als positiver, metaphorischer bzw. ›schöner‹ Manifestation des Absoluten im Endlichen, im Blick bleibt. Dasselbe gilt für die zahlreichen nihilistischen Schreckensvisionen, die Jean Paul entwirft, im Hinblick auf eine vermeintliche in ihnen sichtbar werdende anhaltende skeptische Haltung. Ebenso wie die in den Augen Jean Pauls intuitiv und existentiell unerträgliche, weil in der Leugnung aller Transzendenz heillose *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* im *Siebenkäs* soll auch die humoristisch-parodierende Rekonstruktion der Fichteschen Wissenschaftslehre in der *Clavis Fichtiana* durch groteske Veranschaulichung und Bewußtmachung absurder Konsequenzen eine Form praktischer Widerlegung darstellen – einer Widerlegung, die einen aber selbst nicht ihrerseits wieder im bloßen ›Nicht‹ stehenläßt, sondern zum substantiell Wahren als ihrer Voraussetzung zurückführt. Insofern die Aufgabe der poetischen Darstellung dabei bei Jean Paul, wie analog bei Jacobi diejenige der philosophischen Rekonstruktion der rationalen Systemphilosophie, darin besteht, eine *reale (praktische) Entscheidung* zu evozieren, stellen auch diese Verfahren, recht besehen, eine literarisch-sinnliche Ausdeutung von Jacobis salto mortale dar und stehen im Zweifel selbst Fichte in dessen (für Jacobi und Jean Paul systemisch allerdings nicht vollständig integrierbaren) praktischen Intentionen noch näher als etwa dem ›logischen Enthusiasmus‹ der frühromantischen Poesie von Friedrich Schlegel oder Novalis.[79] – Die Orientierung an Jacobis Doppelphilosophie erlaubt schließlich auch eine Lesart von Jean Pauls Reden über die Personalität Gottes, die auch dieses als genuin philosophisch-metaphysisches, im Bemühen um die Selbstverständigung über *endliches*, über *menschliches* Personsein wurzelndes versteht,[80] d. h. weder als christlich-religiöses noch als allein innerliches im Modus bloß hoffender ästhetischer Projektion der Subjektivität des Ich selbst.

[79] Das Verhältnis von Philosophie und Poesie ist m. a. W. bei Jean Paul (und dies gilt für Jacobi ebenso) weder als widersprüchlich noch als geradezu identisch gefaßt: vielmehr gilt die Dichtkunst im obigen Sinne als »elektrischer Kondensator der Philosophie, die erst das elektrische Spinngewebe und die Beatifikation dieser zu Blitzen verdichte, die erschüttern und heilen«. »Der Mensch geht nicht allmählich von einer Überzeugung zur entgegengesetzten […], sondern mit einem Sprung: bloß ein Wetterstrahl kehret seine magnetischen Pole um.« (KT 563 f.)

[80] Auf Seiten der Jean-Paul-Forschung war es dabei vor allem Schmidt-Biggemann, der bereits 1975 die Problematik der Person und ihre metaphysische Behandlungsart als zentralen Gesichtspunkt Jean Pauls und wesentlichen Aspekt seiner Übereinstimmung mit Jacobi markierte, allerdings im Rahmen einer Jean Pauls frühen, vor 1790 entstandenen Satiren und dem in ihnen sichtbar werdenden Hintergrund der gesamten europäischen Geistesgeschichte gewidmeten Studie (Schmidt-Biggemann [1975], vgl. vor allem 259 ff.).

Das Ernstnehmen von Jean Pauls Versicherungen der gänzlichen Übereinstimmung mit Jacobis Philosophie führt jedoch nicht nur zur Profilierung der Überlegungen Jean Pauls mit Hilfe der doppelbödigen Konstellationen bei Jacobi. Vielmehr werfen umgekehrt auch sich an Jean Paul zeigende Problemlagen ein Licht zurück auf Jacobis eigene Position. Dies gilt zumindest für den Fall, daß markante Auffälligkeiten bei Jean Paul sich auch bei genauerer Betrachtung weder als philosophisch-sachlicher Widerspruch zu Jacobi noch als ausschließlich in den besonderen persönlichen und psychischen Verhältnissen Jean Pauls begründet zeigen, sondern als symptomatisch für das erklärtermaßen gemeinsame Projekt Jacobis und Jean Pauls genommen werden dürfen. Solche Differenzen zu Jacobis Texten bestehen ohne Zweifel bei Jean Paul sowohl hinsichtlich Gestus als auch in bezug auf thematische Schwerpunktsetzungen. Jean Pauls Texte sind skeptisch-besorgter, stellen Todes- und Unsterblichkeitsproblematik, Selbstbeobachtungen der eigenen Innerlichkeit, Existenzangst und Vernichtungsvisionen viel intensiver in den Vordergrund.[81] Sowohl die nicht immer kontrollierte satirisch-humoristische Neigung als auch das wiederholte Bemühen um die Rechtfertigung seines Wunsches nach Unsterblichkeit der Seele, zumindest anfangs sogar im Rückgriff auf traditionelle rationalistisch-metaphysische Beweise,[82] zeigen eine Intensität an Beunruhigung, an Unbefriedigtsein im Akzeptierenmüssen, daß sich das Unendliche, Ewige, Wahre zuletzt nicht *beweisen* und philosophisch *erschließen* lasse, sondern wie das eigene Handeln in der Verantwortung des Einzelnen verbleibt, die über Jacobis Texte um einiges hinausgeht. Entgegen der bei Jean Paul wiederholt aufleuchtenden Sorge über eine möglich scheinende bloße Subjektivität des Geistgefühls, strahlt der philosophische Glaube Jacobis trotz seiner Unbeweisbarkeit viel eher gleichsam die Ruhe der Erfahrungssättigung aus.[83]

Der Sache nach liegt gleichwohl nahe, so die These, diese Haltung Jean Pauls als forcierte Erfahrung und literarische Verarbeitung der Doppelbödigkeit von Jacobis

[81] Vgl. Jacobis Bewertung von Jean Pauls Text *Wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht*, die sich wesentlich mit dem Problem von Tod und Seelenunsterblichkeit beschäftigt: »Deinen neuen Aufsatz hab ich nur einmahl, noch in Eutin gelesen, und muß ihn noch einmahl lesen, um bestimmter zu erfahren, wie er sich zu mir verhält. Bewundert habe ich ihn durchaus. Betrachtungen dieser Art haben etwas zu fürchterliches für mich, als daß ich mich wohlgefällig darin waiden könnte.« (Brief Jacobis an Jean Paul vom 3.9.1800 [JNach I, 279])

[82] Vgl. Jean Paul: *Über die Fortdauer der Seele und ihres Bewustseins* (JPW II/1, 776–798), vgl. hierzu weiterhin Baierl (1992), 41 f.; Harich (1970), 56.

[83] Vielleicht liegt die Sache psychologisch auch genau andersherum. Zumindest Jean Paul scheint Jacobis Distanz gegen seinen Aufsatz *Wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht*, dessen Betrachtungen ihm ›fürcherlich‹ seien, in seinem Antwortbrief so zu verstehen. »Dein Schauder vor der tiefen Perspektive der langen langen Zeit hat mich unter dem Schreiben und schon öfters ergriffen; nur nicht so stark wie dich. Die Unendlichkeit kann sich der Nichtigkeit nie fürchterlicher gegenüberstellen.« (Brief Jean Pauls an Jacobi vom 19.-23.11.1800 [JPSW III/4, 23])

eigenem Philosophieren zu verstehen, die dieser im *Sendschreiben an Fichte* selbst als Hin-und-her-gerissen-Sein zwischen Wahrem und rationaler Wahrheit beschreibt und dabei zugleich die in ihr liegende praktisch-existentielle Dramatik andeutet. Diese ergibt sich daraus, daß das Hin-und-her-gerissen-Sein auch bei Jacobi nicht allein die Binnenstruktur einer philosophischen Theorie beschreibt, sondern vor allem des Daseins des einzelnen Menschen selbst: Entweder, so *bekennt* Jacobi, schäme er sich fast, sobald er in intellektueller Hinsicht den Standpunkt Fichtes eingenommen habe, anderer Meinung als Fichte zu sein, oder aber, von der Position der ›Unphilosophie‹ aus betrachtet, ärgere und erzürne er sich bald über das »künstliche Von-Sinnen-Kommen« der Wissenschaftslehre (JW III, 18 f.). Auch ist zu beobachten, daß die an der Romanfigur Schoppe vorgeführte Verfallsanfälligkeit des Humors hin zur fichtianisierenden ironischen Welt- und Selbstvernichtung als Individuum, für die sich, wie wir sehen werden, prinzipiell nicht einmal ein überzeugender Grund angeben läßt, eine Entsprechung bei Jacobi hat: Denn einen ähnlichen Verfall, einen Fall in die reine Verstandesphilosophie, der überhaupt erst die Doppelphilosophie[84] zu einer notwendig doppelbödigen macht, kennt auch der Anfang der »natürlichen Geschichte der spekulativen Philosophie« in *Beilage VII* der *Spinozabriefe*.[85]

Danach wären auch die bei Jean Paul deutlich zu Tage tretenden Ambivalenzen und scheinbaren Affinitäten zu Fichte nicht Zeichen für eine ›mittlere Position‹ Jean Pauls zwischen diesem und Jacobi,[86] was streng systematisch genommen heißen müßte zwischen ›Unphilosophie‹ und Systemphilosophie, sondern würden

[84] »Doppelgesichtigkeit« (Hesse [2010], 15) bzw. »Janusköpfigkeit« (ebd., 33) als »Simultaneität von Weltbezug und Weltverlust« (ebd., 15), von Wunschtraum und Alptraum, von Gefühl und Rationalität, von Realismus und Idealismus (ebd., 33) bzw. von Transzendenz und Immanenz (ebd., 36) erkennt auch Hesse vollkommen zu Recht als entscheidendes Kompositionsprinzip des Denkens Jean Pauls. Dieses liege – so ist auch Hesse überzeugt – der Bildungskonzeption der *Levana* ebenso zugrunde wie dem ästhetischen Programm der *Vorschule* und bilde schließlich auch »das philosophische Prinzip seiner poetischen Praxis« (ebd.). – Keineswegs jedoch spielt Jean Paul damit »im Konzert seiner Zeit ein Solo« (so Hesse, ebd., 15), sondern hat gerade Jacobis Doppelphilosophie des ›Spinoza-Antispinoza‹ als entscheidenden Vorgänger. Nicht erst bei Jean Paul, sondern bereits bei Jacobi ist der Mensch wesentlich ein gemischtes Wesen, gemischt aus »Geistige[m] und Körperliche[m], Göttliche[m] und Weltliche[m]«, Glaubendem und Wissendem (so Hesse über Jean Paul, ebd. 153).

[85] Daher wäre in der Tat der These zuzustimmen, daß Jean Pauls Kritik des ›poetischen Nihilismus‹ bzw. ästhetischen Nihilismus auch eine Selbstkritik der eigenen Poesie ist (Hesse [2005], 146) – und zwar nicht nur wegen einer persönlichen Manier, sondern als Verweis auf eine grundsätzliche Ambivalenz und Gefährdung aufgrund der bruchhaften Natur von konkreter poetischer und praktischer Tätigkeit.

[86] So Riedel (1999), 93. Ähnlich Rose, wenn er als ›dritten Weg‹ neben der Entscheidung zwischen der (nihilistischen) Selbstvergötterung des (absoluten) Ich und dem Gottesglauben auf Jean Pauls metaphorischen Gott verweist (Rose [1990], 221).