

(23) Schelling: Jacobis Theosophismus

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling über Friedrich Heinrich Jacobis Theosophismus. Aus „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1827)

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie sein, so müßte uns der höchste Begriff, d.h. der Begriff des höchsten Wesens müßte uns zugleich mit der Existenz desselben durch die bloße Erfahrung gegeben sein.

[Es überrascht, daß Schelling seine Auseinandersetzung mit der Jacobischen Gefühls-Philosophienicht mit theologischen oder fundamentalphilosophischen, sondern mit Fragen der traditionellen Erkenntnistheorie beginnt, die an die Diskussion zwischen Kant und Hume erinnern. (Der geborene Empirist bleibt in seinem Zirkel, der geborene Denker hat ihn immer schon verlassen.)

Ein theologischer „Empirismus“ müßte tatsächlich die Voraussetzung des philosophischen Empirismus (dieser zählt zu den angestammten Eigenheiten des angelsächsischen Denkens), auch auf seinen Gegenstand, auf Gott oder das höchste Wesen übertragen. Doch spricht Schelling ausdrücklich nur vom „Begriff des höchsten Wesens“, was für jeden Empiristen, der als geborener Nominalist gelernt hat, Begriff und Realität zu trennen, nicht mehr als ein flatum vocis ist.

Die Unmöglichkeit, einen Begriff durch bloße Erfahrung gegeben sein zu lassen, müßte jedem Empiristen zu denken geben, wenn Denken für ihn ein ernstzunehmender Konkurrent der „bloßen Erfahrung“ wäre. Es bleibt erstaunlich, wie die damalige Philosophie (hier mit Schelling) fähig war, mit einem einzigen Satz in die (Diskurs)Mitte zwischen sinnlicher Datumsphilosophie und höchster Begriffsphilosophie einzutreten.

Wenn aber, wie alle Begriffe, auch der höchste Begriff allen Menschen nur durch Denken gegeben werden kann, widerspricht diese Art von philosophischer Theologie zugleich dem Empirismus der Wissenschaften und dem religiösen Vorstellungsdenken aller Religionen. Schelling und Jacobi sitzen zwischen den Stühlen von Locke und Hume einerseits, den kirchlich-theologischen Stühlen andererseits.]

Hier bieten sich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Existenz des höchsten Wesens durch unmittelbare Erfahrung gegeben sei? Unmittelbare Erfahrung ist entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein Begriff, der doch immer Sache des Verstandes ist, durch äußere Erfahrung gegeben sein? Offenbar doch nur durch eine Tatsache oder Wirkung, welche unmittelbar unsern Verstand affizierte. Ein äußere Wirkung aber, die unmittelbar unsern Verstand in Anspruch nimmt, also unmittelbar auch auf diesen wirkt, kann nur Lehre, Unterricht sein. [Schelling führt den Erfahrungsbegriff in die Aporie, indem er ihn gleichsam in die denkende Hand nimmt. Merkwürdigerweise setzt er jedoch die äußere Erfahrung, die

doch den Komplex des unmittelbaren Wahrnehmens durch die Sinne zu erwecken pflegt, sogleich in „Lehre und Unterricht“. Offensichtlich geht er bereits vom Begriff als gegebener Sache aus, und diese wird allerdings nur durch Schule und Wissen (eine Vorstufe von erkennendem Denken) vorgegeben. - Den Mond sehen wir mit schauenden Augen am Himmel stehen, aber daß er ein Himmelskörper und welcher ist, diesen Begriff haben wir aus den Wissensbüchern unserer Kultur, die ihn nicht mehr für einen Gott oder Dämon halten, „erfahren.“]

Der höchste Begriff müßte uns also durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderstehlicher Autorität gegeben sein, und da eine solche unwiderstehliche Autorität nur der Lehre zuzuschreiben wäre, die von dem höchsten Wesen selbst käme (denn dieses allein ist in Ansehung seiner selbst die unwidersprechliche Autorität), so müßte uns der höchste Begriff durch eine Lehre gegeben sein, die sich in ihrer letzten Quelle auf das höchste Wesen selbst zurückführen ließe. Diese Zurückführung selbst könnte nur geschichtlich (auf historischem Wege) geschehen.

[Nun führt Schelling den „höchsten Begriff“ – das andere Extrem zu den sinnlichen Datis des Empirismus und alltäglichen Wahrnehmens – in dessen Aporie: in das Labyrinth seiner Voraussetzungen. Wobei „irrefragable“ auf ein englisches Wort zurückgeht, das soviel wie „nicht hinterfragbar“ bedeutet. Und „nicht hinterfragbar“ ist offensichtlich ein Schreckgespenst für jeden Relativisten. Es bedeutet: „absolut“ im Sinne von „letztbegründet.“ Und diese Fiktion eines metaphysischen Gespenstes, von gewissen Philosophen ersonnen, soll tatsächlich denotwendig und daher wirklich sein? (fragt der Empirist unwillkürlich.)

Die Fragenbeharrlichkeit des Relativisten, der Recht haben muß, weil er immer schon recht gehabt zu haben glaubt, ist unheilbar, oder positiv formuliert, ein Zeichen (mehr nicht) der Freiheit des Menschen, die wirklich alles in Frage stellen kann. Aber unter „alles“ vergißt der geborene Relativist auch sein eigenes Fragen zu subsumieren. Er selbst möchte der Auserwählte sein, der nicht mehr fragen muß? Obwohl er doch das Gegenteil behauptet hatte: welche Wonne, alles in Frage stellen zu können! Kurz: er macht lediglich den notorischen Querulanten in der Taferlklasse, um seinen Lehrer zu ärgern, der längst schon verlernt hat, alles in Frage zu stellen.

Wie der Relativist wird nun auch sein Gegenüber, der Absolutist, der Schuldner eines „irrefragablen“ Seins und Wesens, ebenso in seine Aporie geführt. Die Autorität der Lehrbücher und des Wissens (aller Kulturen der gesamten Menschheitsgeschichte) behauptet, eine letzte und erste Autorität zu sein. Obwohl der Absolutist doch weiß, daß es viele Kulturen und sehr verschiedene gibt und gegeben hat, folglich auch sehr verschiedene „letztbegründete“ Letztgründe. Es ist daher lediglich seine

Deutung nur eines dieser scheinbaren Letztgründe, die ihn dazu verführt habe, ein wirklich letztes und allerletztes (erstes und allererstes) Grundwesen anzunehmen und zu verkünden. (Er ist nur eine andere Art des Relativisten, er ist ein verbohrtter Absolutist, der seinen unheilbaren Relativismus noch nicht durchschaut hat).

An dieser Stelle trennen sich nun, wie der Kenner erkennt, die Wege Schellings und die Wege Hegels. Wenn sich jede Letztbegründung als immer nur vorletzte entpuppt, wie Schelling hier behauptet, dann ist der Menschheit zeit ihres Bestehens der Begriff (und die Realität) eines höchsten Wesens allezeit unzugänglich. Religionen führen nur historische und vergängliche Idole und Idolatrien eines Absoluten (Seins und Wesens) vor, alle ihre Begriffe (und Realitäten) sind nur Scheinbegriffe (und Scheinrealitäten) von anderen, die erst und wirklich das Geheimnis wirklicher, aber unerkennbarer Begriffe enthalten.

Und davon sind auch die „spekulativen“ Begriffe der philosophischen Ontotheologie nicht ausgenommen, weil deren ontologischer Gottesbeweis derselben Aporie einer immer nur vorletzten Letztbegründung unterliege. Die letzten (ersten) Urkunden der religiösen Offenbarungen sind gegebene und angenommene Offenbarungsschriften. Die letzten (ersten) Urkunden der philosophischen Offenbarungen sind jene Bücher jener Philosophen, die ihre Begriffe des Absoluten als letztbegründete begründen. Weil aber jeder Versuch dieser Art von Philosophie vom historisch nächsten Versuch einer Letztbegründung übertroffen wird, führt dieser („absolute“) historische Prozeß in einen endlosen Regress, der sein Ziel niemals erreichen wird.

Nur eine Lehre, die erweisbarerweise vom Höchsten selbst käme, wäre eine wirkliche Lehre vom höchsten Wesen. Genetivus subjektivus und objektivus wären identisch. Was dem Wesen gehört, hat es auch gehörig mitgeteilt. Der Grund aller Gründe hätte sich selbst begründet und demonstriert. Weder ist eine höhere noch eine gewissere Autorität möglich und wirklich.

Läßt sich ihr tatsächliches Wirken aber nur historisch feststellen, kommen wir von der Schiene der spekulativen Philosophie des Absoluten doch wieder zurück in den vielgleisigen Bahnhof der historischen Religion(en). Im Klartext: Schelling bezweifelt Hegels Systemvorschlag einer erkennbaren absoluten Idee.]

Im übrigen ließe sich, wenn als höchstes Prinzip der Philosophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken. Entweder ist eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß diese Autorität doch selbst auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art sie nun sein mögen, gestützt werde. Will man das^[184] erste, so ist diese Annahme einer völligen Aufhebung der Philosophie gleichzuschätzen. Will man das zweite, so würde also doch (wenn nicht Zirkel) wieder eine von dieser Autorität unabhängige Philosophie erforderlich sein, sie zu begründen, und der Kreis dieser Philosophie müßte so

weit und umfassend gezogen sein als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philosophie.

[Die Vernunft des Menschen sollte sich nur d e r Vernunft unterwerfen, diese These Schellings hätte Hegel durchaus geteilt. Weshalb dieser auch unterstellen konnte, daß die geheimnisvollen Autoritäten und Dogmen der Kirche(n) sehr wohl durch Vernunft begründet wären. Daher verschiebt sich der Streit der beiden Philosophen auf die Frage nach der vernunftgemäßen Begründung der Begründung – von Hegels Begründung der Vernünftigkeit der christlichen Religion. Nochmals im Klartext: Schelling muß Hegels Begründung des ontologischen Gottesbeweises zurückgewiesen haben.

Diesen Beweis muß aber auch die Religion zurückweisen, und jene Theologen, die ihn demonstrierten (Anselm und vielleicht einige andere) wurden nicht als autoritative Stimme der katholischen Theologie und Kirche anerkannt. Und die protestantische hatte sich gleich anfangs ihrer Tradition aus dem Rennen genommen: Die Hure Vernunft (Luther) sollte der sola-fidei-Theologie nicht in die Quere kommen.

Bekanntlich kam auch Kant, am Ende seiner Vernunftreligion, zu einer Aufhebung der Philosophie in Ansehung der Gottesfrage: Er habe die Vernunft aufheben müssen, um zum Glauben zu gelangen. Aber seine Postulate eines Gottesglaubens blieben ein Kind der (aufgeklärten) Vernunft, sie führten nicht in das Gehege einer Offenbarungsreligion zurück. Weshalb auch der Mensch Kant, der mit dem Philosophen nicht identisch ist, den Kulthandlungen der Kirche fernblieb, obwohl er gewiß getauft worden war. Sein neuer Glauben untersagte ihm, dem alten treu zu bleiben, weil er diesen als Aberglauben erlebt und erkannt hatte. Aber auch bezüglich des Gottesbeweises verhielt sich Kant verweigernd: ob ein Gott und welcher sei, könne weder bewiesen noch nicht bewiesen werden.

In der philosophischen Begründungsfrage macht Schelling auf den endlosen Voraussetzungszyklus aufmerksam, der jeden Vernunftgrund für eine Existenz Gottes begleitet: Der erste oder letzte Begriff (oder der größte Kreis, wie Schellings Metapher lautet) müßte „so weit und umfassend gezogen sein“, daß er wirklich der konkrete allgemeine Grund (in der Diktion Hegels) wäre, der jede Besonderung in sich enthielte.]

Anstatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung sich zu stützen, könnte sich nun aber die Philosophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl sich berufen. Dies könnte nun wieder auf zweierlei Art geschehen. Einmal, indem man sich dieses (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemischen Mittels etwa gegen die bloß rationalistischen Systeme bediente, ohne selbst auf Wissen, nämlich auf eine aus diesem Gefühl oder aus dieser geistigen Intuition zu schöpfende Wissenschaft Anspruch zu machen. Oder diese (wahre oder angebliche) innere Erfahrung suchte sich zugleich zur Wissenschaft

auszubilden, sich als Wissenschaft geltend zu machen. Wir beschränken uns nun zunächst wieder auf die erste Möglichkeit.

[Was der wirklich Glaubende glaube, dies glaube er zwar innerlich, weil er doch nicht außerhalb seiner selbst glauben könne, meint auch der Vernunftphilosoph Liebrucks, - und dennoch müsse dem Glaubenden sein Glaubensinhalt zugleich „von außen auf ihn zukommen.“ Offensichtlich erweist hier der hegelsche Vernunftphilosoph dem Vorstellungsglauben eine philosophische Reverenz. Aber schon die nächste naheliegende Frage: welches Äußere darf, soll oder muß das Innere repräsentieren, ist keine mehr, die unsere Vernunft beantworten könnte, weil das Äußere der Religion (Symbole, Kulte, Worte und Sprüche) ins Unendliche geht.

Schelling aber wendet sich Jacobi zu, der bekanntlich Kants Kritik der reinen Vernunft durchaus spekulativ kritisiert hatte, ohne doch Hegels Lösungsvorschlag zu akzeptieren.

Die beiden Varianten von innerer Erfahrung, die Schelling vorstellt, könnte man zunächst als *fühlende Gefühlserfahrung* einerseits, als *wissend denkende Gefühlserfahrung* andererseits auseinanderhalten, allerdings nur „zunächst“ - als grobgesagte Einteilung. Grund: es gibt kein Fühlen des Menschen, in das sich das erkennende Denken nicht immer schon eingemischt hätte.

Ausnahmen sind allein die unwillkürlichen Reflexe der Sinne, die uns fast wie schützende (Rest-)Instinkte durch das Leben begleiten und worin sich ein Momentgefühl unmittelbar auf sich, also ohne Begriff und Gedanke auf sich bezieht. (Das Augenlid des Menschen schließt und öffnet sich permanent, bei körperlich verspürter Gefahr zucken wir zusammen oder legen unwillkürlich, wie in „instinktiver Abwehr“, unsere Hände über unseren Augen. Ähnlich reagieren wir bei einem Lärmanschlag auf unsere Ohren.)

Sonst aber erkennen wir sogar unsere Sympathie für oder gegen gewisse Speisen als bestimmte und individualisierte Gefühle, denn wir fühlen den positiven oder negativen Geschmack nicht nur auf unserer Zunge, sondern auch in unserem Selbst. Umsomehr sind daher auch religiöse Gefühle durch Sympathiebildungen erworben worden, die ein Wissen und (Wieder-)Erkennen mit sich führen, das vom Fühlen auch unterschieden ist. Der Betende kennt sein Gebetsgefühl gleichsam in- und auswendig. Und zu behaupten, es wäre nicht durch ein denkendes Wissen vermittelt, wäre eine Lüge und Irreführung.

Mit einem Wort: Wer sich auf eine „unmittelbare innere Erfahrung“ als Begründung für seine Religiosität beruft, hat die „äußeren Erfahrungen“ seines Religionslebens unterschlagen oder vergessen.

Die Polemik des Gefühls gegen das Denken ist aber verständlich: Das Gefühl scheint das wahre Innere des Menschen, alles Gedachte im Menschen hingegen nur ein Äußeres und Zufälliges zu sein.

Die „rationalistischen Systeme“ speziell der Theologie gehen dem religiös Fühlenden gegen den Strich seines „wahren Inneren“, seines Lebens und Empfindens. Sie widerstreben dem „existentiell“ Glaubenden, hätte man vielleicht ab und mit Kierkegaard gesagt.

Den Mangel des „wahren“ und sogar religionsbegründenden Gefühls versucht nun das denkende Innere in der religiöse Innenerfahrung zu beheben. Ob dies durch Ausbildung „zur Wissenschaft“ geschieht oder geschehen muß, bleibt zunächst dahingestellt. Schelling will sich zuerst dem polemischen und insofern durch sich selbst rechthabenden Gefühl zuwenden. Ähnlich versuchte die englische Moralphilosophie, ein moralisches Gefühl als Grundlage von Moral und deren Ethik zu beweisen, zum Entsetzen von Kant, wie sich denken läßt.

In beiden Fällen hält sich etwas für den Grund der Sache, das seine reale Begründung vergessen und verdrängt hat. Man will das Rad seines Glaubens und seiner Religiosität neu - aus dem Geist des reinen Fühlens - erfinden.]

Durch die Verzichtleistung auf Wissenschaft würde jenes Gefühl sich schon von selbst als ein bloß subjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, so müßte es sich auch zu Wissenschaft gestalten können. So aber hat die Äußerung dieses Gefühls gegenüber von den rationalistischen Systemen nur den Wert einer individuellen Erklärung: »ich will dieses Resultat nicht, es ist mir zuwider, es widerstrebt meinem Gefühl.« Wir können eine solche Äußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir selbst räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigstens für die vorgängige Begriffsbestimmung der Philosophie ein.

[Schelling scheint „Wissenschaft“ noch in der ursprünglichen Bedeutung von *verbindlich geltendem Wissen* überhaupt zu gebrauchen. Darauf deutet dessen Negation durch jedes Gefühl hin, das schon als Gefühl auf Wissen überhaupt verzichten kann, um sich als Gefühl wahrhaft wirklich zu wissen. Es genügt sich selbst und ist insofern der unverrückbare Identitätspunkt in jedem empirischen Subjekt. Und dazu benötigt es kein weiteres, gar „wissenschaftliches“ Wissen über sich selbst.

Es ist schon sein Wissen, es gibt kein sich nichtwissendes Selbst des Menschen. (Demente Personen ausgenommen.) Es ist unmittelbar reflexiv: ein nichtdenkendes Denken. (Der normale Mensch ist unmittelbar bei sich zu Hause, oder ist der Mensch, der sich vom Tier zum Menschen erhebt, um diesen Sprung zu tätigen.) Und wie jedes Ich von seiner Existenz unmittelbar weiß, (als ob sein Sein Begriff wäre, würde Hegel ironisch einwerfen), weiß es von seinen unmittelbar betreffenden Gefühlen des

Geschmacks, des Wahrnehmens usf., ohne ein Buch oder eine Lehre oder auch nur ein anderen Menschen darüber befragen zu müssen.

Aber ist dieses seiner selbst gewisse Selbst überhaupt mitteilbar? Wenn nicht, kann es auch nicht als Begründer des religiösen Empfindungs-Selbstes fungieren. Und dies ist wohl der Punkt, an dem Schelling konstatiert: noch das emphatischste Ich taugt nicht dazu, verbindliche religiöse Empfindungen zu generieren oder gar mit anderen Ich zu teilen.

Kurz: schon das Sprechen des angeblich nur aus Empfindungen gebauten Menschen widerspricht seiner Gefühlsideologie. Dennoch abstrahiert es von diesem Sprechenkönnen, wenn es ablehnt, was ihm sein Fühlen abzulehnen oder zu befürworten gebietet. Insofern ist sein Gefühl sein Wille, und es fühlt, was es will. Der Wille des Menschen als Grund seiner praktischen Vernunft, die tätig sein soll und sein muß, scheint nun doch Grund seiner Religion sein zu können. Aber auch dieser wollende Empfinder käme über sich als dieses einzelne Selbst nicht hinaus.

Schelling deutet nebenbei an, daß er den Willen des Menschen mehr noch als das Denken als Grund der Philosophie begründen möchte. Womit er sich als erster Vorläufer in der Kette Schopenhauer-Nietzsche-Lebensphilosophie anzukündigen scheint.]

Die erste (der Philosophie selbst noch vorausgehende) Erklärung der Philosophie kann sogar nur der Ausdruck eines Wollens sein. Es muß insofern verstattet sein, nachdem eine Denkweise sich hinlänglich exponiert oder erklärt hat, zu sagen: ich mag sie nicht, ich will sie nicht, kann sie nicht mit mir vereinigen.

[Ob Schellings Bevorzugung des Willens vor dem Denken gegen Hegels „Theoretizismus“ gerichtet gewesen sein mag? Anzuerkennen, daß Wollen und Denken, oder Wille und Begriff im Menschen jederzeit untrennbar, obwohl zugleich unterscheidbar vorgegeben sind, sollte Philosophen, die sich die konkrete Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft klargemacht haben, evident sein. Diese Einheit konstatiert oder begründet Hegel bekanntlich auch für seine absolute Idee, allerdings unter dem Namen von Leben und Erkennen, weil er auch noch die Natur, in der noch kein freier Wille existiert, nicht außerhalb seiner absolute Idee begründet sein lassen konnte.

Daß aber die Selbstbestimmung des Begriffes zugleich als Selbstbestimmung eines sich wollenden Begriffes, somit der wirklichen Freiheit des Menschen, zu verstehen ist, ist kaum zu bestreiten. Eine Selbstunterscheidung in der Idee, in deren denkendem Sein, das allerdings dem Wollen vorausgeht, die somit auch die Einheit von Theorie und Praxis ermöglicht und (als Idee) garantiert.]

Es ist schön, wie[185] Jacobi zu sagen: ich verlange einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist – ich verlange nicht ein bloß immanentes Wesen in diesem Sinn, das außer meinem Denken nichts ist, ich verlange ein transzendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich ist – es ist löblich dies zu sagen; aber diese Äußerungen für sich allein sind schöne Worte, denen keine Taten entsprechen.

[Und was – nach Schelling – für die Philosophie gilt, soll auch für die Begründung der Religion gelten können. Daher muß er nun Jacobis Glaubensbekenntnis, das einem Gefühlsbekenntnis gleichkommt, zunächst zustimmen, dann aber einige erhebliche Zweifel anmerken. Sein „Es ist schön“, trägt unverkennbar pejorative Züge: Jacobi wird verdächtigt, Mitglied im Verbund der schönen Seelen zu sein, ein Genosse Hölderlins und Heros einer ästhetischen Religion, die um zweitausend Jahre zu spät kommt.

Ob Schellings erste Diagnose, Jacobis Religion und Gott seien die eines gewollten Willens, standhält, wird sich zeigen.

Jacobis Position ist, bei aller Kritik, weniger „ästhetisch“ als vielmehr „philosophisch“, weil sie eine Leerstelle füllt, die die Philosophen der Kantischen und der idealistischen Richtung eröffnet hatten: Dem Glauben ihrer Kirchen entflohen, hatten sie zugleich einen (Begriff von) Geist entdecken und begründen müssen, der durch Vernunft die Differenz von endlichem und absolutem Geist offenbarte.

Also sei kein endlicher außerhalb des absoluten Geistes, dieser aber zugleich noch unerkant in der Welt der neuen säkularen Kultur, deren Kirchen abzusterben begonnen hatten. Zugleich aber wollte keine Philosophie Begründerin einer vernünftigen Geistesreligion sein, vielleicht weil keine als Nachfolgerin der kantischen Moralreligion oder keine mit den Kirchen konkurrieren wollte. Diese Situation führte zu sehr verschiedenen Konzepten einer Vereinigung von absolutem und endlichem Geist, wie noch bei Michelet, dem vielleicht letzten Vertreter einer spekulativen Theologie vor Nietzsche (und auch nach Schopenhauer) zu studieren ist.

Unnötig zu sagen, daß der Gott der Philosophen unter diesen weltgeschichtlichen Auspizien ein zugleich vernünftig-allgemeiner wie zugleich radikal subjektiver und „privater“ sein mußte. Seine Gegenwart und Offenbarung mußte universal und individuell verfügbar sein, wodurch das Gebet, bei Kant noch im Geruch eines Aberglaubens stehend, in den Rang einer ultimativen Vermittlung aufrückte.

Aber vordringlich begehrt Jacobi gegen Kants „moralischen Welturheber auf“, der der Welt zwar ein Gesetz für gutes Handeln aus guter Gesinnung hinterlasse habe, - jedoch die Du-Position Gottes als abergläubisches Dogma-Postulat des Glaubens der Religionen dequalifiziert hatte. Womit

auch das philosophische „Neue Testament“ eines „moralischen Welturhebers“ einem unpersönlichen Testamente-Verfasser und ebenso unpersönlichen Vernunftinhaber zuzuschreiben war. Das moralische Sittengesetz wird zum Gegensatz-Pendant von Naturgesetz, denn auch jenem ist wie diesem eine Vielheit bestimmter Gesetze zu entlocken. Die Freiheit des Menschen wird durch aufgeklärte Enttheologisierung radikal autonomisiert, sie verliert ihren himmlischen Gesprächspartner.

Schellings Zweifel ist offensichtlich: Das transzendente Wesen, das wie ein siamesischer Zwilling zu mir spricht, wenn ich zu ihm spreche, ist eine schöne Vorstellung, die sich durch schöne Worte verkünden läßt, aber diesen entspricht keine Tat-Sache: aus den geglaubten Worten über Gott folgen keine Taten desselben Gottes.]

Gibt es, im Widerspruch mit unserem Gefühl und unserem besseren Wollen, ein Wissen, das vielleicht sogar sich das Ansehen eines notwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, so bleibt uns vernünftigerweise nur die Wahl, entweder in die Notwendigkeit uns zu ergeben, unserem Gefühl Stillschweigen zu gebieten, oder jenes Wissen durch wirkliche Tat zu überwinden. Jene Art von Philosophie aber, welche wir als die nächste Stufe empirischer Philosophie jetzt betrachten und als deren Repräsentant wir Fr. H. Jacobi ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sei Heil

[Jacobis Alternative zwischen unausweichlich notwendigem Wissen einerseits und Gefühl und Wollen andererseits scheint sich auf Kants Vernunftseite zu schlagen. Da ein Du-Gott zwar eine gute und „schöne“ Sache und Vorstellung und dennoch nur eine Fiktion im Range eines Selbstbetrugs sei, müsse der Vernünftige dem Gefühl und Wollen „Stillschweigen gebieten“ oder (!?) das Wissen (?) durch wirkliche Tat überwinden. Offensichtlich hat Schelling an dieser Stelle zuviele Alternativen gleichzeitig bedacht, zuviele für einen indogermanischen Satz, der allgemein verstehbar sein sollte, um als vernünftiger Satz aner kennbar zu sein. Welches Wissen wird durch das „Stillschweigen gebieten“ überwunden? Und wenn diese Frage falsch gestellt sein sollte: Welches Wissen wird durch wirkliche Tat(en) überwunden?

Das Folgende liefert nähere Einsichten: Jacobi habe sich ins Nichtwissen zurückgezogen und versichert, nur darin sei das Heil zu erlangen. Da es hier nicht (mehr) um religiöses Heil und Versöhnung geht, kann es nur um das vernünftige Heil durch Vernunft (in Theorie und Praxis) gehen. Mit einem Wort: Da die Vernunft (Kants und seiner Nachfolger) den Religionen jegliches wirkliche Wissen über Gott abgesprochen hat, ist deren dennoch behauptetes Wissen ein Glaubenswissen, das vor der Vernunft nicht standhält. Und weil der säkulare Denker Jacobi zugleich auch das Denken

der Vernunft (jener Philosophen) als für ihn unhaltbar zurückweist, ist er auf einer Insel des gleichsam verdoppelten Nichtwissens gestrandet. Weder glaubt er den Inhalten des religiösen Glaubenswissens, noch glaubt er den Inhalten von Kants Moral- und Hegels Vernunftreligion.

Nicht argumentiere Jacobi gegen Kant und Hegel, weder aus und mit Vernunftgründen, noch aus religiösen Gründen, denn von diesen habe er nur einen allgemeinen Vorbehalt der Religion adaptiert: jeder Versuch des Menschen, sich Gott mit Vernunft zu nähern, sei zum Scheitern verurteilt. Damit wäre Jacobi als Radikal-Agnostiker erkannt und anerkannt. Doch diesem Fazit widerspricht offensichtlich das zitierte „schöne Verlangen“ nach einem „persönlichen Gott“, das entweder durch Schelling in Jacobis geistigen Mund gelangte, oder von diesem gleichsam testamentarisch verbindlich niedergeschrieben wurde.]

Hieraus folgt also daß sie jenes bloß substantielle, Aktus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche echte und wahre Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt, da eigentlich dieses rationale Wissen selbst = nicht Wissen ist. Seiner eigenen Meinung, daß jenes substantielle Wissen das einzig mögliche Wissen sei, hat Jacobi kein Hehl. Unter seinen frühesten Behauptungen steht diese obenan, daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d.h. auf ein bloßes Notwendigkeitssystem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab sich Jacobi ein eignes Verhältnis.

[Lesen wir unmittelbar verstehend, reklamiert Schelling zwei Arten von Wissen (von Gott): Einmal das „substantielle“ des Rationalismus, zum anderen aber ein Wissen über den (die) Aktus (Akti) Gottes. Das erste scheint das begriffliche Wissen der rationalen Theologie zu umschreiben, wonach ein Begriff (etwa das ens realissimum) ein höchstes Wesen definiert, aus dem die weiteren Entwicklungen des rational-theologischen Erkennens folgen. Das andere Wissen hingegen scheint die rationale Theologie zu übertreffen, indem es über gewisse Akti Gottes gleichwohl rationale Aussagen tätigt, die Gott vielleicht sogar als Du des Menschen-Ichs erkennen lassen. Jacobi hingegen sei rationaler Theologist geblieben, indem er die rationale Theologie als einziges, aber zugleich hinfälliges Wissen über Gott erkannt habe.

Was die rationale Theologie als Wissen ausgabe, sei im Grunde das Gegenteil: Nichtwissen. Die rationale Theologie mag daher das Vernunftnotwendige, das die menschliche Vernunft von Gott erkennen kann, wirklich erkennen, aber dieser Zusammenschluß der Menschenvernunft mit einer vermeintlich höchsten Gottesvernunft erreiche das überrationale Wesen Gottes (das auch die christliche Trinitätstheologie verfehle) mitnichten.

Und zwischen diesen beiden Sackgassen – Fatalismus der rationalen Theologie hier, trinitäre Gottesvorstellungen dort – sei seine, Jacobis Theologie, angehalten, seiner individuell-personalen Vernunft zu vertrauen, um aus dieser die Hypostasen eines persönlich Du-Gottes zu begründen. Darin besteht also nach Schelling das „eigene Verhältnis“, in dem sich Jacobi „gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam“ (dessen Namen Schelling nicht nennen wollte?) positionierte. Man mag es solipsistischen Offenbarungsglauben oder sonstwie nennen, Jacobis Totalverweigerung gegen die dominierenden Richtungen hat bereits etwas von Kierkegaards existenzialistischer Auffassung einer zu lebenden Gottesbeziehung.]

Nicht die Vernunftwahrheit, die Konsequenz ihrer Systeme griff er an, er gestand ihnen diese zu, jubelte aber[186] um so mehr, jetzt sei es am Tag, wohin eigentliches Wissen, Wissen aus einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus usw. Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrigbleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres wisse und z.B. seiner wissenschaftlichen Einsicht nach selbst nur Spinozist sein würde. Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wissen, nicht eine speziell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) so viel eingeräumt als Jacobi.

[Daß Jacobi die „neueren Systeme“ der Philosophie, sofern sie die Gottesfrage betrafen, als Varianten des Systems von Spinoza deutet, wird auch an seiner Bezugnahme auf „Aktus(Akti)“ deutlich, die nichts anderes bedeutet als Spinozas actus-purus-Lehre, die sich der ens-realissimum-Lehre der rationalen Theologie verwandtschaftlich anfügte. Die neuzeitliche Ontotheologie, die bei Hegel ihren Gipfel erreichte, begann mit Spinozas actus purus eines amor intelletualis Dei, in der zwischen der Liebe des Menschen zu Gott und der Liebe Gottes im Menschen jeder Unterschied als Schein aufgehoben wurde. Eine Intellektuale-Liebe mithin, mit der Spinoza glaubte, die Differenz zwischen Philosophie und Religion (überhaupt) geschlossen zu haben. Der Schluß eines Zusammenschlusses, der Jacobi „restlos“ überzeugte und eben dadurch mit dem Schmerz eines widerlöckenden Stachels versah. Weil die Gotteslehre Kants bei Spinoza schon zu Ende gedacht worden war, kam auch Jacobi von jenem auf diesen wieder zurück.]

Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Übergangs vom Rationalismus zum Empirismus stelle. Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungeteilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Insofern ist vielleicht Jacobi die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie, womit ich jedoch nicht sagen will, daß er eine solche für jeden sei – auch etwa für den Anfänger, denn diesen können seine Schriften, so vielen Wert sie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des

Verfassers, fast nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewisse Erschlaffung des Geistes gegenüber von den höchsten Aufgaben des menschlichen Verstandes gewöhnen, eine Erschlaffung, die durch ekstatische Gefühlsäußerungen nicht gutgemacht wird. Indes kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als indem ich ihm zugestehe, daß er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfnis einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat.

[Schelling beteuert, daß er „mit Recht“ die Position Jacobis zwischen Rationalismus und Empirismus verortet habe, oder genauer, da es sich um eine Bewegung und daher auch um die Bewegungsrichtung von Jacobis Position handelt: daß er ihn vom Rationalismus in den Empirismus übergehend sehe. Freilich verwendet Schelling den Ausdruck „Empirismus“ recht freizügig.

Mit Lockes und Humes Empirismus hatte Jacobis „Empirismus“ beispielsweise nichts auf dem Hut. Schon weil diese Denker, wenn sie überhaupt dazu kamen, Religionsfragen zu erörtern, diese Fragen und Inhalte den Kirchen und Konfessionen überließen: Mit gutem Grund: welcher englische Denker wäre in den religiösen Fragen nicht ein gebranntes Kind gewesen?

Jacobis „Empirismus“ wäre eher als die Position eines (religiösen) Gefühlsdenkens zu bezeichnen, wobei sich unter „Gefühl“ bereits alle Ingredienzen versammelten, die dann bei Kierkegaard und den Existentialisten zum Ausbruch kamen. Ingredienzen, die auch den Pietisten unter den Protestanten und den Mystikern unter den Katholiken nicht fremd waren und mitunter auch bei Goethe, in dessen „Genius“ als Vermittler zwischen dem Geist Goethes und seinem Gott eine gewisse Bedeutung erlangt hatten.

Jacobi geht es viele weniger um erkenntnistheoretische als vielmehr um religiöse Fragen am Rand oder vielmehr im Abgrund der Philosophie, die sich auch beim Jungromantiker Friedrich Schlegel einstellten, um von Hölderlin zu schweigen.

Und durch diese fragende Position („zwischen den Stühlen“) ist Jacobi allerdings die vielleicht „lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie“ gewesen. Lehrreich nur für denkende Gemüter, die schon Bescheid wissen über die vielfältigen Verschränkungen der philosophischen mit den theologischen Fragen und überdies mit den Verflechtungen der Philosophien vor und nach Kant.]

Ob Jacobi mit seiner Position zugleich ein Bedürfnis nach einer geschichtlichen (Offenbarungs-) Philosophie ausgedrückt habe, - eine These Schellings, die stark nach einer eifersüchtigen Feindschaft gegen Hegels absolute Philosophie riecht - bleibe dahingestellt.]

Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältnisse reduzierendes, Freiheit und Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. Zeugnis des geben einige seiner früheren Schriften, z.B. sein Brief[187] über Theismus an Schlosser, worin er die Leere des absolut ungeschichtlichen Theismus, der sogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einsah. Auf diesem Wege fortgehend hätte er vor allem zum Begriff einer geschichtlichen Philosophie gelangen müssen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig sein wollen, allein zu wissen der Mühe wert halten können, nur einen leidigen Ersatz bieten, ein Wissen, in welchem das Denken nie über sich selbst hinauskommt und nur innerhalb seiner selbst fortgeht, während wir eigentlich über das Denken hinaus verlangen, um durch das, was höher ist als das Denken, von der Qual desselben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi.

[Unverkennbar interpretiert Schelling „seinen Jacobi“ als Vorgänger seiner - Schellings - Philosophie, natürlich in der Überzeugung, daß der Aufstieg der Hegelschen Philosophie zur führenden der Zeit unrechtmäßig erfolgt sei. Man darf daher annehmen, daß Schelling mit der Beschreibung von Jacobis Charakterprofil zugleich auch eine (partielle) Selbstbeschreibung mitformuliert. Er hätte demnach - wie Jacobi - Hegels Philosophie als „absolut ungeschichtlichen Theismus“ erlebt? Den Gott der Aufklärung, einen Gott der immergleichen Vernunft, hätte demnach auch Hegels Philosophie vertreten.

Und dieses Schicksal hätten alle „neueren Systeme“ geteilt, alle hätten uns die wahre „geschichtliche Philosophie“ vorenthalten, in der das Denken immer schon das zeigt, was „wir eigentlich zu wissen verlangen.“ Merkwürdig, daß Schelling, der anfangs als (transzendentaler) Philosoph der Natur dachte und publizierte, nunmehr ganz als Geschichtsphilosoph zu argumentieren scheint. Zwischen dem frühen und dem späten Schelling scheinen Welten zu liegen.

Das Systemdenken der neueren Philosophen bereite uns lediglich die „Qual“ eines In-sich-Kreisens, von dem allein nur die „geschichtliche Philosophie“ erlösen könne. Denn nur diese erreiche, lebe und denke in dem, „was höher ist als das Denken.“ Auf den ersten Blick scheint Schelling die Geschichte als realen Vollzug oder als Medium oder als Ort von Offenbarung, somit als neue Religion zu interpretieren. Er scheint sich als Vater und Urheber (auch gegen Kant) des Historismus ausweisen zu wollen.]

In seinen frühesten Schriften hatte er sogar den Ausdruck »geschichtliche Philosophie« gebraucht; der Zusammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geschichtliche, sondern vielmehr eine solche verstand, welche Offenbarung und Geschichte zur äußeren Grundlage habe. Insofern konnte seine Philosophie scheinen, zu der ersten Art empirischer Philosophie zu gehören. Damals schien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten in völliger Übereinstimmung, z.B. mit Lavater Schlosser. Dies brachte ihn für eine Weile in einen sehr schlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß subjektiven Vernünftigkeit, worin

allein die sogenannte Aufklärung bestand mächtig hinstrebte, und gegen welche er die Ansprüche des Gemüts und einer poetischen Natur geltend zu machen suchte. Dem damals erworbenen schlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutage noch übriger ernst und christlich gesinnte Schriftsteller ihn gleichsam unter den Zeugen der Wahrheit anführen.

[Schellings Unterscheidung von „innerer und äußerer Geschichte“ führt nun konkreter auf Jacobis Position, die natürlicherweise gleichfalls eine Entwicklung durchgemacht haben muß. Dennoch ist noch unklar, worin nun bei Schelling die „innere Geschichte“ und deren „eigentliche“ Offenbarung konkret besteht, und wie sie sich von der Geschichte als lediglich „äußerer Grundlage“ unterscheidet. Wie schon angedeutet, war Jacobis Empirismus eher religiös ausgerichtet. In seiner früheren Zeit verdächtigt ihn Schelling an dieser Stelle sogar, mit „sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten“ unter einer Decke gesteckt zu haben. In diesem Fall war somit „die Geschichte“ wirklich nur die äußere Grundlage für die christliche Offenbarungsgeschichte und deren Glaubensgeschichte.

Und diese fromme Gläubigkeit mußte in der Epoche der hochsteigenden Aufklärung, die ganz auf „subjektive Vernünftigkeit“ (nicht zuletzt bei Kant) setzte, allerdings für einen „sehr schlimmen Ruf“ sorgen. Jacobis Position wurde mit der eines frommen Sektierers gleichgesetzt. Wie so oft fehlt auch hier die entscheidende Information: wie veränderte sich Jacobis Einstellung zur Kirche bzw. zu seinem in der Kindheit übernommenen Kirchenglauben?

Wenn er gegen die Ansprüche der Aufklärung nur das Gemüt und die „poetische Natur“ favorisierte, wäre er noch nicht als „christlich gesinnter Schriftsteller“ zu denunzieren gewesen. Und was wurde nun aus einem Konflikt, dessen Inhalt immer noch vage verblieben ist, beim späteren Jacobi?]

Von diesem schlimmen Ruf strebte er jedoch in der Folge, sich immer mehr zu reinigen und die Welt über seinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer seiner letzten Anhänger nötig fand, sich seiner in dieser[188] Hinsicht anzunehmen und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geschehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, sein Glaube sei (dies könne er versichern) ein reiner Vernunftglaube.

[Der „Offenbarungsgläubige im gemeinen Sinn“ ist demnach der Kirchenchrist, der den Glauben seiner Kirche vollständig teilt, - der Vernunftgläubige hat davon (spätestens mit Kant) Abschied genommen, - und der vernünftige Offenbarungsgläubige im Sinne Hegels hat allen Offenbarungsglauben in einen Vernunftglauben verwandelt, an den freilich nur wenige seiner „Schüler“ glaubten. In diese dreifache Gemengelage versucht nun Schellings „geschichtliche Philosophie“ einzugreifen.]

Es bedurfte dessen nicht, indem er zumal gegen das Ende seines Lebens zur wahren Betrübniß nicht bloß der Besseren unter seinen Verehrern, sondern selbst derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüt in ihm einen der besseren Geister zu erkennen – späterhin warf er sich, sage ich, dem leersten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philosophie eine so hohe Ausbildung erlangt hatte und der sich rühmte, daß in ihm die Vernunft selbst sich erkenne, sondern jenem dürftigen, bloß subjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt dessen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Gesellschaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geistern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Gesellschaft der tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit herabsank. Seine Äußerungen über Christus und Christentum in seinen späteren Schriften sind völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus.

[Indem er zunächst schon an dieser Stelle Jacobis Rückfall in eine Antiaufklärung beklagt, die ihn mit einem „leersten Rationalismus“ (oder „subjektiven Rationalismus“) erfüllte und zur „tiefsten philosophischen Mittelmäßigkeit depravierte. Ob der „tollste theologische Rationalismus“ des späten und letzten Jacobi mehr katholischer oder mehr protestantischer oder sonstiger Art war, bleibt offen. Kurz: Jacobi endete als Renegat von Philosophie und Vernunft, und ist auch dadurch in Schellings Augen ein repräsentatives Beispiel für den Geist seiner (spätidealistischen) Zeit.]

Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieser Männer ist Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgendeiner anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines[189] geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.

[Schellings These, daß Pascals Pensées als Muster oder doch als Beispiel für eine „wahrhaft geschichtliche Philosophie“ zu nehmen wären, mag schon zu Schellings Zeiten überrascht haben. Aber der Verdacht, auch diese Verbrüderung Schellings mit Pascal richte sich eigentlich gegen Hegel, wird erhärtet durch seine Invektive gegen eine Philosophie, die „allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat.“ Doch soll uns bei der Lektüre von Pascal die „Idee eines geschichtlichen Systems“ nur „im Großen wenigstens anwandeln.“]

Der andere dieser Männer ist Johann Georg Hamann, dessen jetzt gesammelte, früher wie sybillinische Blätter zerstreute und nicht leicht zu habende Schriften ohne alle Frage die wichtigste Bereicherung sind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich sage dies nicht etwa in der Absicht, Ihnen diese Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannigfaltige Gelehrsamkeit dazu, ihre zahlreichen Anspielungen zu verstehen, tiefere Erfahrung, sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen; sie sind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfstein seines eigenen Verständnisses betrachten sollte -Hamann, von dem Jacobi urteilte, er sei ein wahres Pan von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finsternis, Spiritualismus und Materialismus.

[Den vagen Referenzen für Pascal folgt plötzlich eine Begegnung mit Hamann, der wieder für andere ein „Mann der geschichtlichen Philosophie“ soll gewesen sein. Doch auch bei Hamann ergibt sich ein ähnlich vages Bild: „Keine Lektüre für Jünglinge“, aber anregend für Männer, die das Niveau ihres Denken heben möchten. Aber eine Mischung bzw. ein Panoptikum aus Licht und Finsternis, aus Spiritualismus und Materialismus kann gleichfalls nicht als Muster oder auch nur als Avantgarde einer „geschichtlichen Philosophie“ im Sinne Schellings anerkennungswürdig sein.]

Hamann hatte kein System und stellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen sich bewußt wäre, das alle die verschiedenartigen und disparaten Aussprüche, die gereimten und die scheinbar ungereimten, die höchst freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Äußerungen Hamanns in einen Verstand zusammenfaßte, der dürfte, soweit ein Mensch überhaupt sich vorstellen darf, etwas zu verstehen, sich selbst sagen, daß er zu einiger Einsicht gelangt sei. Die Philosophie ist wirklich eine tiefe Wissenschaft, ein Werk großer Erfahrung, Menschen ohne geistige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei steht, in einem Urteil über Hamann ihre Natur zur Schau zu stellen, und da sie in den Kern seiner Denkart nicht einzudringen vermögen, sich an seine persönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann schwerlich dieser Mann gewesen sein würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten seines Geistes so zusammenhängen, daß sie sich nicht davon trennen lassen. Jacobi wirft seinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor.

[Schellings Apologie für Hamanns ungereimte Reime erweckt den Eindruck einer polemischen Gereiztheit. „Wäre sich ein Jemand bewußt dürfe er sich sagen, zu einiger Einsicht gelangt zu sein.“ Man muß kein Apologet Hegels sein, um diesen und dessen Dunkelheiten gegen jene von Hamann und Pascal, soweit sie bei Schelling lobend erwähnt werden, vorzuziehen. Und dies fällt uns umso leichter, da wir wissen, was auf die Phase des Schellingschen Spätidealismus in der Geschichte der Philosophie folgte.]

An manchen Äußerungen desselben würde er freilich um keinen Preis teilgenommen^[190] haben. Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhänge, aber es ist die blindeste Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen müssen. Wenn es nun aber

anderes wäre! und es ist anders; dies läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was ist, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders sein kann.

[Nach dieser Bemerkung Schellings ist die Welt der Geschichte eine eigene Welt, deren (Schein) Gesetze nur a posteriori einzusehen sind. Folglich wäre auch eine geschichtliche Philosophie nichts weiter als eine Unterabteilung der sogenannten allgemeinen Geschichte und deren Historik. Aber just diese Sätze wollen vermutlich keine nur a posteriorisch gültigen sein. Denn in diesem Fall wäre jede beliebige Deutung der res facta der Geschichte möglich, und dies beträfe auch die Geschichte der Philosophie. Wodurch es auch aller Philosophie verwehrt wäre, auch nur den Namen „Vernunft“ in den Mund zu nehmen. Schellings Mischkulanz von a priori und a posteriori kann nicht überzeugen. Wieder stellt sich der Verdacht ein, Schelling suche krampfhaft nach einer Gegenposition zu Hegel, und je weniger eine zu finden ist, umso heftiger sein Polemisieren und Konstruieren.]

Es hängt eben nicht alles so plan und einfach, als man sich vorstellt, sondern gar wunderlich und insofern, wenn man will, ungereimt zusammen. Gott heißt im A. T. selbst ein wunderlicher Gott, d.h., über den man sich wundern muß, und Hamann mit ganz eigentümlichem Witz versteht in diesem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus sagte: Je länger ich über Gott nachdenke, desto weniger begreife ich ihn (er versteht diese Worte nicht anders, als man sie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menschen verstehen würde). Muß man dasselbe doch zuweilen von einem originalen Menschen fknann.

[Auch diese Suada ist eine; und auch hier muß der Verdacht naheliegen: Schelling protestiert gegen Hegels rationalen Gott einer allwissenden Vernunft. Der Freund und Kollege der früheren Jahre, habe ein System von Begriffen hinterlassen, das uns an Gottes Allwissenheit teilnehmen lasse, alles hänge „plan und einfach zusammen.“

In Wahrheit ist alles wunderlich und paradox, und wer dies nicht begreift ist nur ein gewöhnlicher Mensch. Unvermeidlicher Kollegenneid? Ausgerechnet der schwerverständliche Tübinger Stiftsbruder prangt und glänzt?]

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterschieden, eine, wo seine Philosophie eine supernaturalistische zu sein scheinen konnte, eine andere, wo er sich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geschichtlichen) erklärte und bei einem bloß subjektiven Gefühl stehenblieb und sich mit demselben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, so suchte er in der späteren Zeit nicht bloß seinen Frieden mit dem gemeinen subjektiven Rationalismus zu schließen, auch dem objektiven, wissenschaftlichen suchte er sich zu nähern durch eine ihm eigentümliche Erfindung, welche nämlich darin bestand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Wortes Gefühl das Wort Vernunft zu setzen und dieser ein unmittelbares gleichsam blindes Wissen von Gott zuzuschreiben, ja sie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben.

[Jacobi wird als Philosoph des Vernunftgefühls erkannt. Nach einer ersten Periode, in der er sich als noch Kirchengläubiger verstand oder auch nur ausgab, folgte eine zweiten Periode, die gegen die erste revoltierte: Jetzt habe sich Jacobi in das Gefühl seiner selbst zurückgezogen, in ein Selbstgefühl, das er in einer dritten Periode als Quelle seiner Vernunft erkannte.

Womit und woraus, folgt man Schellings Deutungs-Parcours, eine subjektive Vernunft resultierte, die sich als Vernunftglaube ein „gleichsam blindes Wissen von Gott zuzuschreiben“ nicht umhinkonnte. Ob für Jacobis Verwandlung die „schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen“ des Theologen Schleiermacher Pate gestanden hat, bleibe dahingestellt. Dennoch knüpft seine Kritik an der „Zauberei“ Jacobis, das Wort Gefühl durch das Wort Vernunft (plan und einfach) ersetzt zu haben, zweifellos an Schellings Kampf gegen Schleiermachers Vermittlungstheologie bzw. Kulturprotestantismus an.

Dieser hatte gegen den Rationalismus der Aufklärung, der mit Kant seinen Gipfel erreicht hatte, eine Erneuerungs- und Erweckungsbewegung von Glauben und Kirche mitgetragen, die zwischen Religion und Kultur, die sich einander stark entfremdet hatten, auf neue Weise vermitteln sollte. Für die einen wurde Schleiermacher zum „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“, für die anderen zum Feind einer geschmähten „Vermittlungstheologie“ und eines Kulturprotestantismus, der noch Kierkegaards ungebändigten Zorn erregen sollte.

Jacobi muß irgendwo in der Mitte dieser verschiedenen Strömungen mit- oder auch gegengeschwommen sein. Oder, um mit Rudolf Haym zu formulieren: mitten in der „Antithese der romantischen gegen die aufklärerische Bildung“]

Dies war noch das schlimmste Geschenk, das Jacobi der Philosophie machte,[191] indem dieses bequeme unmittelbare Wissen, wodurch man wie mit einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben ist, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen sie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der echt wissenschaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden getan hat. Man konnte in dieser der Vernunft gegebenen Bestimmung fast nur einen Mißverstand der gleichzeitigen Philosophie oder einen Versuch erkennen, sich durch diese Anbequemung sicher gegen sie zu stellen.

[Schelling fragt sich, wie ein Denker, der als einer genannt werden wollte, auf den Gedanken kommen konnte, das bewußte Nichtdenken als höchstes Denken, als Grund und Grundlage, als Ziel und Erfüllung einer „Philosophie des unmittelbaren Wissens“ zu verkünden. Sollte dieser Standpunkt fordern oder wünschen: Glaube Deinem Nichtwissen, und Du wirst weise und wissend sein, gesalbt und erfüllt mit einem höheren Wissen, das dem

geheimniserfüllten Glaubenswissen von Kirche und Religion Paroli bieten wird können?

Welche „gleichzeitige Philosophie“ könnte Jacobi mißverstanden haben, um zu seinem nichtwissenden Wissen zu gelangen? Oder welcher Philosophie könnte er sich sogar „anbequemt“ haben, um einen neuen Quietismus zu verkünden, nachdem der alte schon von Leibniz erfolgreich bekämpft worden war? Das Sein der hegelschen Idee kann Schelling schwerlich ins Treffen führen, nachdem er soeben noch die halb unverständliche Reflexionstiefe des Tübinger Kollegen beklagt hat?

Ein naheliegender Gedanke wäre dieser: nachdem der deutsche Geist seit Kant mit tieflastigen Philosophien belastet und überlastet worden war, mußte sich in seinem übermüdeten Gehege (unzählige Fürstentümer, darunter auch noch einige Kirchenfürsten) ein Denker finden, der alle Last des Denkens und Reflektierens abwarf, um fortan ohne jeglichen Ballast, die Fahrt des deutschen Kulturschiffes, dessen Nation noch gar nicht geboren war, fortzusetzen. Auf zu neuen Abenteuern lautete die Devise, denn die alten sind zwar interessant gewesen, aber sie haben ihr Geschäft übertrieben. Sie haben unsere Dauermigräne verursacht, und eben damit soll jetzt Schluß sein, - ein für allemal.

Beim Gebrauch des „Nichtdenkens“, als Kategorie und Realität von Geist, muß man allerdings genau unterscheiden. Der praktisch veranlagte und unermüdlich tätige Mensch ist keineswegs „nichtdenkend“, wenn er für das philosophische Denken weder Interesse noch Ambition zeigt. Er scheut oder ignoriert nur die Profession derer von Platon, Aristoteles und Nachfolgern.

Wollte sich nun Jacobi nicht nur aus den Räumen der Philosophie, sondern auch noch aus denen der stets praktisch denkenden Menschheit verabschieden, wäre sein Nichtdenken den Spuren der Jogi, Einsiedler und Mönche gefolgt. Worüber aber keine Berichte und keine Bekenntnisse Jacobis vorzuliegen scheinen.

Also scheint es sich doch um eine Art des philosophischen Nichtwissens zu handeln, dem Jacobi zu einer philosophischen Karriere verhelfen wollte? Und wie stand es um die Anhänger und Mitläufer der neuen (nichtlehrenden) Lehre? Mitläufertum war und ist allen deutschen Stämmen seit jeher bestens vertraut.]

Das Ungereimte dabei war, daß dieser Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens nicht etwa die allgemeine Substanz, sondern wirklich der persönliche Gott mit all der Fülle von geistigen und moralischen Eigenschaften sein sollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt ist. Ein unmittelbares Verhältnis zu einem persönlichen Wesen kann aber auch nur ein persönliches sein, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empirischen Bezug mit ihm stehen, ein solches empirisches Verhältnis ist ja aber von der Vernunft ebenso ausgeschlossen, wie alles Persönliche von ihr ausgeschlossen ist; sie soll gerade das Unpersönliche sein. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenso frei wie sie selbst von

allen empirischen und daher auch von allen persönlichen Bestimmungen sein. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft schon gesetzt und gewußt ist, so braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wissens, d.h. keiner Wissenschaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen noch um sich von seinem Dasein zu überzeugen.

[Ein „Ungereimtes“ (Widerspruch, Paradox, Lüge, Betrug als Selbstbetrug usf.) das somit aller Theologie des Christentums seit Anbeginn unterläuft: Es wird ein Gott vorausgesetzt, dem „eine „Fülle“ von geistigen und moralischen Eigenschaften zugeschrieben wird. - Thomas von Aquin gehen bis heute, im Auge seiner gläubigen Leser von heute, die omnipotenten Supereigenschaften (Allwissenheit, Allgüte, Allmächtigkeit usf.) Gottes ohne Bedenken und daher fließend über die Lippen des staunenden Mundes. Indem aber diese Supereigenschaften mit der Eigenschaft „Ich“ bzw. „Du“ oder „Persönlichkeit“ desselben Allgottes verbunden werden, ergibt sich der Jammer einer „rationalen“ (!) Unvereinbarkeit.

Woraus folgt: es ist unmöglich, daß ein Allgott mit den genannten Supereigenschaften zugleich ein Ichgott sein kann, der als Du ansprechbar und als Person die Geschehnisse von Natur (Universum) und Menschheit (Geschichte seit Anbeginn) konzipiert (vorsieht) und lenkt (aushandelt).

Nach Schellings Auskunft kann ein Gott, den Jacobi als Gott eines unmittelbaren Vernunftwissens, hingegen alle Denker des ontologischen Gottesbeweises als Gott eines durch Vernunft, (unserer und zugleich nicht unserer Vernunft) vermittelten Vernunftwissens denken - und daher auch „glauben“- als existent annehmen, nicht zugleich eine Person, nicht eine persönliche Macht sein. Und an diesem unauflösbaren Widerspruch ändert sich nichts, wenn andere Denker (Kant) den ontologischen Gottesbeweis ablehnen und bereits jene übermenschlichen Superlativeigenschaften als nicht durch Vernunft, sondern durch postulierenden Glauben erzeugt beurteilen.

Kant hätte somit gegen die These: es ist ein allmächtiges Wesen über und in mir, nichts einzuwenden; aber unsere Vernunft sollte so redlich und menschlich vernünftig sein, jegliches menschliche Wissenkönnen über dieses höchste oder tiefste Wesen als Produkt eines schwärmerischen Phantasiedenkens zu erkennen und zu entsorgen.

Womit der ontologische Gottesbeweis das wird, was er vermutlich immer schon war: der Nachweis, daß unser beweisendes Denken über die Möglichkeit eines göttlichen Wesens notwendig ist, populär: widerspruchsfrei möglich ist. Man darf auch nicht vergessen, daß der ontologische Gottesbeweis auf der „Daß-Schiene“ und nicht auf der „Was-Schiene“ fährt. Ob Gott persönlich oder nicht, ist seine Sache und Frage nicht, nicht einmal: welche der Religionen die wahre und höchste sein könnte. Vom beweisbaren Sein und beweisenden Denken Gottes auf ein trinitarisches Sein und Wissen zu gelangen, ist bereits eine theologische

Erweiterung und „Anwendung“, die versucht, einen religionsphilosophischen Beweis für das Christentum zu liefern.

Kants Vernunftdenken über ein höchstes Wesen anerkannte keine historischen Offenbarungen der Religionen. Nicht, weil diese unübersehbar viele sind, sondern weil sie das Niveau unserer Vernunft ex ovo unterbieten. Daher blieben nur zwei sinnliche „Referenzpunkte“ zurück: der „gestirnte Himmel über mir“ und das „moralische Gesetz in mir.“

Versucht man nun, in der Geschichte (der Religionen, der Künste, der Rechte und Staatsbildungen und auch der Wissenschaften) Gesetze zu finden, die eine Vollendungsspirale infolge teleologisch operierender Gesetze für diese Departements der Geschichte mehr als nur wahrscheinlich machen, muß man empirische Aprioris akzeptieren, die Kants Skepsis erregten. Ein weites, wenn auch interessantes Thema, dessen Suppe allerdings noch nicht gegessen ist, weil sie kaum schon (von wenigen) gekostet wurde.

Für Kant war der Befehl an den Menschen, a) Gutes zu wollen und zu tun und b) durch einen Blick auf den nächtlichen Sternenhimmel ein *unüberschaubares* Ganzes anzuschauen zugleich ein Pflichtgebot des „moralischen Welturhebers“, sich von der Beschränktheit seiner praktischen und theoretischen Vernunft prima vista (ohne Suche nach Beweisen) zu überzeugen. Worin ihm bis heute die Wissenschaften der Natur und der Geschichte nicht widersprechen können. Während die Denker des ontologischen Gottesbeweis, zuerst die theologischen des Mittelalters, dann die Philosophen der frühen Neuzeit, gar nicht über die ersichtlichen Grenzen der menschlichen Vernunft gesprochen und nachgedacht haben. Denn ohne Immanenz der göttlichen in der menschlichen Vernunft sei jede Rede von einem „Dasein Gottes“ für sie doch nur eine Hypothese, eine religiöse oder eine säkulare.

Diese „Unmittelbarkeit“ einer Einheit beider „Vernünfte“ ist offensichtlich eine ganz andere als das gewünschte „unmittelbare Verhältnis zu einem persönlichen Wesen, das noch dazu nicht als empirisch-menschliches zugegen ist, weil es auch als „zweite Person“ in der trinitarischen Gottheit einiger raffinierter theologischer Umdeutungen der Realität von Person bedarf. Indem die ganze Gemeinde (als Heiliger Geist) in eine bekennende Du-Beziehung zu einer Geist-Person tritt, hat dies etwas Weltenrücktes oder Gespenstisches für die säkularen Vernunftgemüter der modernen Menschheit.

Und diesen Heiligen Geist als dritte Person Gottes zu setzen, brachte schon manches Konzil und manchen Papst in unlösbare Probleme. Diese innerhalb ihres Gewissens, jene bezüglich ihrer Entscheidungen und Handlungen. Es ist noch bekannt, zu welchen aberwitzigen Entscheidungen und Handlungen der angemaßte (instrumentalisierte) Heilige Geist in der Geschichte der

Kirchen das jeweils aktuelle Christentum verführte. Und dies sollte heute anders geworden sein? Die Ungewißheiten und Streitfragen beim, im und über den jetzigen Papst, sind „Zeugnis“ genug.

Schelling zweifelt nicht: mit Personalkategorien über Gott zu denken und zu reden, dies ist für die Vernunft (des Menschen) ausgeschlossen. Deshalb auch für die Vernunft Gottes, wie man nach dem ontologischen Gottesbeweis annehmen müßte? Antworten wir mit einem Ja, dann haben wir die Thesen und Dogmen der Religion, auch der christlichen als Hypostasen des religiösen Vorstellens abqualifiziert.

Antworten wir mit Nein, weil religiöses Vorstellen eine eigene traditionsbildende Praxis des Menschen ist (ähnlich wie die der Künste), dann haben wir die Trennung von Vernunft und Religion nochmals tiefer gelegt. Die Vernunft beweist das Dasein Gottes, kann aber über dessen religiöse Daseinsweisen weder urteilen noch richten.

Daraus ergeben sich welche (neuen) Relationen zwischen den differenten Traditionen von Philosophie und Religion? „Magd-Verhältnisse“ wie im Mittelalter dürften für immer vergangen sein. Beide dienen einander nicht mehr, beide sind zwei differente Zugänge zu einem Dasein, das sich künftige Entscheidungen über seine Gegenwart in und unter Menschen vorbehält, diese auch nicht mehr Päpsten, Konzilen und ähnlichen selbsternannten Organen einer göttlichen (Gemeinde-)Verwaltung anvertrauen wird.

Unstreitig war es gerade wegen dieser Ausschließung jedes persönlichen Verhältnisses von der Vernunft, warum Jacobi in seinen früheren Schriften und seiner besseren Zeit die alles Empirische ausschließende Vernunft überall unter den Verstand herabgesetzt hatte. Wie ganz er von seinem ersten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweist der Umstand, daß er in der Gesamtausgabe seiner Werke, die er gegen Ende seines Lebens veranstaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen[192] Charakter angedeutet hatte, seine Leser benachrichtige, statt Vernunft müsse Verstand und statt Verstand Vernunft gelesen werden – gleichsam um damit alle Spuren seines früheren besseren Strebens zu vertilgen.

[Ob der Gebrauch des Unterschiedes von Verstand und Vernunft – im Sinne Kants und Hegels – für Schelling und Jacobi das Gleiche oder gar Dasselbe bedeutet hat? Die Relation beider - von Vernunft und Verstand - zum „Empirischen“ könnte auch bei Jacobi nochmals spezifisch individuell verstanden worden sein.

Aber Schelling geht auf diese Frage nicht näher ein. Jacobis Weg vom anfänglichen Rationalisten der Aufklärung zum späteren Dunkelmann einer Gefühlsvernunft dürfte dennoch kein nur einzelner gewesen sein. - Sein köstlicher Befehl an den Leser: lies Verstand statt Vernunft und umgekehrt, beweist, bis zu welcher Verwirrung es führen muß, wenn fundamentale Begriffe nicht mehr identisch, sondern nur noch „divers“ verstanden

werden. Als hätte die Antivernunft der Postmoderne schon mit Jacobi begonnen.]

Denn daß dem Verstand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philosophie die erste Stelle gebühre, der Vernunft die zweite, dies erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden soll, woraus von selbst folgt, daß sie nicht das ursprünglich Begreifende ist, es vieles gibt, das sie nicht ursprünglich begreift.

[Die Verwirrung lag wohl schon bei Schelling, wie der Passus über die vieles nicht begreifende Vernunft belegt. Wäre es Aufgabe der Philosophie, im Namen der Vernunft, die Kontingenzen der empirischen Welten zu begreifen: vom Leben der Bienen bis zu Agieren der deutschen Fürstentümer, Herrn Krugs Feder eingeschlossen, wäre Philosophie nichts weiter als Wissenschaft, nun aber in eine unübersehbaren Vielzahl von Wissenschaften auseinandergehend. Und ist dies nicht der Zustand der modernen Welt, wird er nicht durch die völlig autonomisierten und philosophiefreien Wissenschaften an unseren Universitäten bewiesen?

Nach dieser These des (allerdings) späten Schelling, wären die empirischen Wissenschaften (als Inkarnation und Agentur des menschlichen Verstandes) für alle empirischen Gebiete die ursprünglich begreifende Instanz. Sie allein könnten daher auch den Grund und Zweck aller Realitäten *und* ihren Ort im System aller Realitäten und aller empirischen Wissenschaften begreifen und festlegen. Eine Aufgabe, die natürlich keine einzelne Wissenschaft für die anderen erfüllen kann. (Der Chemiker läßt sich vom Botaniker nichts vorschreiben, der Botaniker vom Chemiker nur partielle (chemische) Einsichten). Weshalb man eine eigene Systemwissenschaft (manchmal flugs auch „Systemphilosophie“ genannt) einführte, um gleichsam „die Übersicht nicht zu verlieren.“

Nun war es bekanntlich Hegel selbst, der den Aufstieg der empirischen Wissenschaften begrüßt hat, um das empirische Wissen in jeder Richtung zu erweitern. Dieser Aufstieg stehe mit der Philosophie und deren Realphilosophien nicht nur nicht in Gegensatz und Widerspruch, er sei sogar notwendig, um die allgemeinen Aussagen der Philosophie und Realphilosophien über die spezifischen Gegenstände, von der Flora bis zur Musik, von der Fauna bis zur Malerei, immer besser, also immer richtiger und wahrer in das Besondere und Einzelne präzisieren zu können.

Wenn Schelling das „ursprüngliche Begreifen“ allein den Wissenschaften vindizieren möchte, hat er an dieser Stelle offensichtlich den Unterschied von Grund und Ursache vernachlässigt oder ignoriert. Er setzt das Wirken und die Realität spezieller Kausalsysteme (von Pflanzen über Bienen bis zu den Kulturen der Menschheit) mit deren Begründung und Bezweckung im Ganzen überhaupt und in ihrer Spezialwelt sowie jener der Menschenwelt gleich.

Auf die Frage: welche Art von Tier ist der Mensch? Muß der Fragende in eine

der vielen Perspektive des Zoologen schlüpfen, und tendenziell kann jede der Einzelwissenschaften zur führenden Wissenschaft im Rang eine Leitphilosophie, die über Grund und Zweck der gesamten Realität Auskunft gibt, aufsteigen. Ist es nötig, für die Konsequenzen dieses Wahns zugehörige Beispiele anzuführen?]

Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dies nicht Verstand nennen will, wie will man es dann nennen? Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt, und zwar der höchste, gebildetste ans Ziel des Denkens gekommene Verstand erkennt erst Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht sein Könnende, sie ist wie das Weib im Hause auf die Substanz, die ousia angewiesen, an dieser muß sie festhalten, damit Wohlstand und Ordnung im Hause bleibe, sie ist eben das Zusammenhaltende, Begrenzende, während der Verstand das Erweiternde, Fortschreitende, Tätige ist.

[Kaum noch zu verstehen ist Schellings Einwurf, man solle das, was über den „eigenen unmittelbaren Inhalt“ hinausgehe, weil es diesen begreiflich macht, „Verstand“ nennen. Wieder stößt man auf eine bedenkliche Gleichsetzung von Ursache und Grund. Als ob nicht auch für Schelling klar sein müßte, das nur Vernunftgründe zureichenden Gründe für jeglichen Inhalt sind. Sind keine vorhanden oder keine nötig, genügen die empirischen Ursachen des Verstandes durchaus, zB. auch zur Erklärung von Herrn Krugs Feder. Schelling verkehrt die Bedeutung der Termini Vernunft und Verstand, die seit Kant Konvention geworden war; wo Vernunft war, soll nun Verstand sein; und wo Verstand sei, sei die eigentliche Vernunft.

Geht man nun mit dieser Logik an den höchsten Gegenstand Gott, folgt konsequent die Erhebung einer Verstandesphilosophie in den Rang einer Vernunftphilosophie, sofern man jetzt noch weiß, wie welches Wort in welchem Sinn gemeint ist.

Allerdings führt Schelling nun, gleichsam in letzter rettender Minute, die Differenz eines „höchsten Verstandes“ ein, in dem das menschliche Denken Gottes seine Erfüllung finde. Und warum das „Unmittelbare das Nicht-sein-Könnende“ und zugleich das Erkenntnisobjekt der Vernunft sein soll, erschließt sich wohl keinem Verstand unter Menschen. Der Verstand sei „das Erweiternde, Fortschreitende und Tätige“, die Vernunft das „Begrenzende und Zusammenhaltende“ – die genaue Umkehrung des früheren, des noch nicht „spätidealistischen“ Wortegebrauchs, wie gezeigt.]

Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse, und alles, was sie außerdem begreifen soll, muß ihr erst

durch den Verstand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft ist es aber gerade am Negativen festzuhalten, wodurch eben der Verstand genötigt ist, das Positive zu suchen, dem allein jener sich unterwirft. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, daß vielmehr erst an ihrem Widerspruch der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert.

[Hegels Vernunft, daran kann kein Zweifel bestehen, versucht das Unbewegte und das Bewegende in eine Einheit zu fassen. Daher auch Vernunft und Verstand, weil dieser deren „Eigentum“ ist und bleibt. Hegels Vernunft liegt aber auch in doppelter Fassung vor: einmal in der der Idee, gefaßt als Logik, dann in der der Enzyklopädie als erweiterter Idee, oder in Schellings Perspektive: als durch den Verstand erleuchteter Vernunft. Diese sei die positive, jene (der Logik) die nur negative Vernunft. Schelling wechselt (unbemerkt) von der ontologischen zur erkennenden Perspektive. Der Grund ist anfangs der ontologische, im letzten Satz aber er mit Erkenntnis erfüllte oder zu erfüllende Grund.

Im Klartext: von einer reinen, sich auf sich beziehenden Vernunft will der späte Schelling nichts mehr wissen. Und Hegels reine oder absolute Vernunft hat das Problem, im „Kontext“ der Wissenschaften als deren bleibende Mitte (nicht mehr) anerkannt werden zu können. Zudem das Problem, die Einheit im unbewegten Bewegten lösen zu sollen und nicht zu können.]

Jacobis früheres Verhältnis oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zuwenig ihr zugestand, daß er zum Göttlichen, Positiven unmittelbar, d.h. mit Ausschließung des Negativen und ohne Überwindung desselben, gelangen[193] wollte. Das Verhältnis, in dem er sich später gefiel, war aber das allerverkehrteste, nämlich jenes unmittelbare Wissen, das er früher mit Ausschließung der Vernunft zu behaupten gesucht hatte, nur vielmehr der Vernunft selbst zuzuschreiben.

[Für Schelling ist (an dieser Stelle) das Göttliche das Positive und Unbewegte, und alles Negative fällt allein in die Welt. Und zu diesem Göttlichen durch denkendes Erkennen gelangen zu wollen, was Schelling hier seinem frühen Jacobi unterstellt, ist allerdings ein Ding der Unmöglichkeit: Denn jenes Unmittelbare des in sich bleibenden Göttlichen muß unerreichbar in seinem Jenseits verbleiben, weil ihm alle Negationen, die das menschliche Erkennen mit sich führt, schlechthin fremd bleiben müssen.

Und auch der Versuch des späten Jacobi, die menschliche Vernunft durch Ausschließung des Denkens zugänglich für das Göttliche zu machen, verfehlt ihr Ziel. An diesem Punkt des Scheiterns von positiver und negativer Vernunft, scheint nun die Religion einspringen zu können, indem sie das Göttliche durch einen konkreten Inhalt vorstellig macht, im Fall des Christentums sogar durch eine (Heils) Geschichte, die sich gleichsam im Himmel und auf Erden zugleich zugetragen habe.

Jacobi aber wollte in seiner nichtdenkenden, rein nur fühlenden Vernunft verbleiben. Was für Schellings Denkerseele als Abfall von der Vernunft und als menschliche Regression erscheinen mußte.

Vielleicht läßt sich sagen: für beide – Schelling und Jacobi – war die Religion zu phantastisch, die Philosophie hingegen zu sehr nur denkend, eine nur denkende Vernunft (vor allem bei Hegel), die nicht die Wirklichkeit der Realität (von Natur und Geist) erreiche. Und daher die Versuchung, sich von den Denkerphantasten der höchsten Philosophie und von den Vorstellungsphantasten der höchsten Religion in gleichem Fernabstand zu halten: als nichtdenkende, rein nur fühlende Vernunft.]

Wäre das unmittelbare Wissen der Vernunft ein Wissen Gottes, so könnte Gott auch nur das unmittelbar Seiende, d.h., er könnte nur Substanz sein, wogegen Jacobi sonst eifrig ankämpft, indem er einen persönlichen empirischen Gott will. Das unmittelbare Wissen Gottes könnte nur ein blindes, d.h. ein nichtwissendes Wissen sein; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht seiend Seiende, to mê ontôs on sein, denn das seiend Seiende, das ontôs on, könnte auch nur positiv, ausdrücklich, wissender Weise gewußt werden.

[Als unmittelbares Wissen hätte unsere Vernunft ein Wissen über und in Gott, das als sinnliche Gewissheit seines Wissens gewiß wäre. Ich, dieser Mensch, bin mir gewiß, Gott zu sein, nicht der ganze Gott, aber doch der ganze Gott in mir. So wäre er wohl das, was Schelling als Substanz jedes fühlenden Vernunft-Ichs anspricht. Doch dagegen spricht, daß ein unmittelbares Wissen, wie das unserer Sinne, nicht weiß, was es durch seine Sinne erfährt. Es ist nicht durch unsere Sinne in uns gekommen, daß die Sonne ein leuchtender Stern, der Mond kein leuchtender Stern ist. Solange kein wirkliches Wissen über die Himmelskörper erobert worden war, waren alle nur das, was Menschen sahen: leuchtende Wesen am Himmel. Und ungewiß war bereits, ob es sich um Körper oder Geister oder beides handelte.

Schellings Verweis auf die Differenzen im Seienden einer Substanz, die die (Gottes-)Blindheit im Subjekt nicht aufheben können, ist wohl evident. Daher ist Jacobis Gefühls-Ich auch ohne eigene Vernunftkriterien bezüglich seines Gottes und hält diese Leere sogar für den Inhalt Gottes. Weshalb es auch jederzeit in ein nicht-glaubendes, in ein nihilistisches umstürzen kann: Gott ist das reine Nichts, oder popularisiert: Gott ist tot. Der Weg von Jacobi zu Nietzsche war wohl kürzer, als man denken wollte oder konnte.]

Ganz so, als wäre Gott nur das nicht seiend Seiende (das Negative), lautet der bekannte Jacobische Ausspruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d.h. (so müßte man eigentlich den Satz verstehen), Gott ist etwas so Negatives, daß er aufhörte, Gott zu sein, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wissens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobische Satz lautet ganz gleich dem: die Finsternis, die gesehen würde, wäre nicht mehr Finsternis (schon die Alten sagten, sie sei das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende).

[Die Frage nach und in Gott muß den Gefühlstandpunkt eigentlich nicht berühren oder beunruhigen: Es genügt ihm das Daß seiner Präsenz zu wissen, und je weniger der Fühlende um ein Was weiß, umso besser und „überzeugter“ sein Gefühlswissen. Natürlich hat dieser Standpunkt kein Argument gegen das „Credo quia absurdum.“ Sein Obskurantismus ist ein Maximum an „erhellter“ Finsternis. Und nach moralischen oder sonstigen normativen Werten, die durch eine objektive Vernunft begründbar wären, zu fragen, ist gleichfalls hinfällig.]

Diesen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuschreiben. Denn teils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, teils widerspricht dies seinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen persönlichen, einen menschlichen Gott wollte, zu dem auch ein persönliches oder menschliches Verhältnis möglich wäre. Was er seiner ursprünglichen Denkart oder Gesinnung nach sagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieses: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wissenden Wissen, ein solcher Gott wäre gar kein Gott.

[Mit welcher Art von Wissen weiß jener Mensch, der seinen Gott als einen persönlichen Du-Gott zu wissen glaubt, sein Glaubenswissen? Offensichtlich nicht in der Art des mathematischen Wissens. Und daher ist es auch richtig und wahr, daß ein „ausrechenbarer“ Gott, nur die ideologische Erfindung einer verblendeten Religion wäre. Jacobi würde wohl einwenden: ein philosophisch gewußter Gott, etwa ein mit Kant postulierter Gott, wäre schon als postulierter kein berechenbarer, auch keiner, der einer Behörde gestattete, die Sünden der postulierend Glaubenden durch bezahlbare Ablässe zu begleichen.

Bei Kant ist die Notwendigkeit des Postulierens bekanntlich mit der Einsicht in die Grenze der (praktischen und theoretischen) Vernunft des Menschen untrennbar verknüpft. Diese ist weder allwissend, noch allgütig. Aber die Quelle und der Urheber der moralischen Vernunft könne eben nicht als begrenzt gedacht werden, und daher ist es nicht unvernünftig, an diese zu appellieren.

Eine Appellation, die bei Kant und in der Philosophie der Vernunft generell keine kultische Gestalt annimmt, weil sie aus der Vernunft des Menschen selbst folgt, und daher durch diese ohnehin (unbewußt oder bewußt) vollzogen wird, wenn sie nicht durch die Mächte der Gegen-Vernünfte der Geschichte zu Atheismus oder Agnostizismus verführt wurde. Bei Kant allerdings auch durch Kirchen zu Aber- und Afterglauben, wie bekannt.]

Wenn nun aber dies seine wahre Meinung ist, so folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar^[194] gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wissen kann nur das blinde

sein, das nicht wissende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung ist Vermittlung), sondern nur weiß, indem es sich nicht bewegt. Wie schwankend – ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird – Jacobi war, sieht man nun eben aus diesem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott etc.) und der nachher aufgestellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes.

[Diese Interpretation von Bewegung als Vermittlung könnte auch Hegel formuliert haben. Daß sie im positiven Faktenwissen nicht vollzogen und vom positiven Faktenwissen kaum wirklich verstanden wird, versteht sich: Im Faktenwissen ist die Bewegung (der Ereignis- oder/und Prinzipien-Kette) - statuarisches Ereignis geworden.

Pawlowsche Wiedererinnerung ersetzt die Vermittlung: wann Cäsar ermordet wurde, dies zu wissen, genügt: Die Wann-Ziffer hat alle Bewegungsmomente der Ereignisse und ihrer Interpretationen, deren Zahl Legion ist, in sich hineingezogen und verschluckt. - Jedes Auslegen ist Bewegung, und kein Ereignis ist ohne Bewegung Ereignis geworden. Daher kann auch Auslegung, die Ereignis wurde, etwa ein heiliges in heiligen Schriften, nur durch weitere Auslegung weitere Ereignisse bewirken.

Der religiöse Kult versucht allerdings, diese permanente Wechselentwicklung, die den Inhalt gleichsam „auf Trab“ hält, stillzustellen: In ihm kehre der ursprüngliche Ereignisinhalt unverstellt - „authentisch“ – wieder. Dieser Krug geht oft lange zu seinem Brunnen, aber eines Tages werden seine Löcher offenbar, er hält das heilige Wasser nicht mehr, es beginnt auszutropfen und der Krug zerschellt. Also wird ein neuer gesucht und gefunden, und noch darin, in dieser letzten aller möglichen Auswechslungen bestätigt sich das Gesetz der permanenten Auswechslung von Ereignis und Auslegung. Aktuell im katholischen Kampf zwischen alter und neuer Messe zu beobachten.]

Indem Jacobi später, um seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft substituierte, verlor seine Philosophie auch noch die Wahrheit, die sie zuvor hatte. Gefühl drückt ein persönliches Verhältnis aus. Nun sollte aber der unpersönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältnis zu dem persönlichen Gott zugeschrieben werden, was völlig undenkbar ist. Jacobi hatte die bestimmteste Einsicht, daß die rationalen Systeme in letzter Instanz nichts eigentlich erklären (sowenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder sagt: es ist so). Jacobi gehört die geistreiche Vergleichung aller Vernunftsysteme mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns nur so lange nicht anekelt, bis wir alle seine Wendungen kennengelernt haben. Dennoch – durch ein eignes Mißgeschick – sah er keine andere Möglichkeit des Wissens außer jenem Negativen.

[Vernunft durch Gefühl ersetzen ist Unvernunft. Gefühl als abhängig von Vernunft erkennen und durch Vernunft begründen, war das Programm von

Hegels Phänomenologie des Geistes. Dennoch muß die oftmals erfahrene Unvernunft des „Emotionalen“ nicht geleugnet werden. Der Aufstieg von der sinnlichen Gewißheit zur Gewißheit der Vernunft wurde bei Hegel auch als ein Weg der Überwindung des Irrationalen durch (theoretische und praktische) Vernunft demonstriert.

Ob „Gefühl als Gefühl“ bereits ein persönliches Verhältnis ausdrückt, ist fraglich. Denn mit einer irrationalen Person zu interagieren, ist fast nur Sache speziell ausgebildeter Ärzte. Schelling meint natürlich, daß jeder Person, sie mag so vernünftig wie nur möglich sein, auch im und als Gefühl eine Selbstbeziehung eignet, ohne welche die Identität der Person gestört oder auch nicht mehr vorhanden wäre. Fühle ich nicht mehr, daß ich die von mir verspeiste Melone als eine von mir verspeiste empfinde, könnte ein leichter, aber auch ein schwerer Fall von Amnesie vorliegen. Sich selbst vergessen können, ist die Bedingung erfüllter, konzentrierter Aufmerksamkeit. Sich nicht mehr an sich erinnern können, weil man sich nicht mehr auf sich als Subjekt zurückbezieht, ist Demenz. Personen ohne Selbstempfindung sind keine Personen (mehr), wie nicht nur Hegels Vernunft erkannte.

Insofern muß auch ein Gott, zu dem eine persönliche Beziehung aufgenommen wird, was für Kant unter Aberglaube rangiert, ein selbstempfundener sein, - ohne daß jedoch zwischen Glauben an Gott und dem Sein oder Selbst Gottes ein Unterschied gemacht wird. Welcher Undifferenziertheit sich die Vernunft, wieder nach Kant, nicht schuldig machen sollte.

Ungenau formuliert Schelling auch über das Verhältnis von Vernunft und Gott. Daß die „unpersönliche Vernunft“ in uns notwendigerweise transpersonal sein muß, weil sie sonst das Eigentum von vielleicht nur wenigen („auserwählten“) Personen sein könnte, versteht sich. Aber ebenso, daß die Vernunft in jeder Person deren eigene individuelle Modifikation erfährt. Zwischen der universalen und der persönlich und individuell angeeigneten Vernunft bleibt eine Differenz: Einige Personen sind mehr vernünftig (und verständig), andere weniger, je nach ihrem praktischen oder/und theoretischen Vernunftgebrauch.

Die Relation von unpersönlicher Vernunft und persönlichem Gott ist eine Relation einander fremder (eigenbegründeter) Praxen und Wissensweisen des Menschen. Kein Glaubender, und somit wohl auch nicht Jacobi, wollte eine unpersönliche Vernunft als Quelle eines persönlichen Gottes voraussetzen. Der Glaube ist seine eigene (meist religiös vermittelte) Quelle und Zwecksetzung. Bei Kant hingegen, wie bereits gezeigt, durch eine nötige Negation der Vernunft vermittelt.

Könnten rationale Systeme (des Verstandes, der Vernunft?) eigentlich nichts erklären, wäre sie keine rationalen Systeme. Schelling unterschlägt

hier sogar den Unterschied von Erklären und Begründen, somit von Verstand und Vernunft, ein Unverstand Schellings, der sich bereits angekündigt hatte.]

Das einzige Wissen, das ihm gegen dieses substantielle Wissen blieb, war, die Augen vor ihm zu verschließen, nichts von ihm wissen zu wollen. Damit beraubte er sich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wissenschaft zu gelangen. Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung. Eine solche wissenschaftliche Hektik ist der wahre Charakter der Jacobischen Philosophie. Denn selbst das, was er auf seinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reduziert sich auf so wenig, ist gegen die Fülle und den Reichtum echt religiöser Erkenntnis so dürftig und so arm, daß man das Los des menschlichen[195] Geistes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzusehen vermöchte. Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenstehende nichts eigentlich, nämlich wissenschaftlich wisse.

[Ein radikales Nichtwissenwollen wäre allerdings eine Bankrotterklärung des Menschen und seiner theoretischen und praktischen Vernunft, - es ist so illusorisch wie sich selbst widersprechend. Wenn Schelling das „Negative“ als Vorbedingung des „Positiven“ anerkennt, scheint er, wenigstens an dieser Stelle, nicht abgeneigt, Hegels Konzept einer sich selbst begründenden und entwickelnden Vernunft zu billigen. Auch Schellings „höchster Verstand“ setzt diese Vernunft voraus.

Interessant, daß er an dieser Stelle auch einen „Reichtum echt religiöser Erkenntnis“ anerkennt, gegen den der Gefühlsreichtum der Jacobischen Vernunftgefühlsreligion eine beklagenswerte Dürftigkeit bleibe.]

Jacobi zeichnete sich früh durch ein hohes Streben nach dem Geistigen, wir können sagen, nach dem Übersinnlichen aus, nur fehlte seiner Natur das notwendige Gegengewicht. Denn das Geistige kann wahrhaft nur im Verhältnis zum Ungeistigen und durch Überwindung desselben gewonnen werden. Alles Exklusive, gesetzt selbst, es ziehe die bessere Seite vor, ist in der Philosophie vom Argen. Jacobi hatte von seiner philosophischen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeschlossen, worin er namentlich von Kant sehr verschieden war, der durch alle seine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntnis derselben zeigte, während Jacobi stets wie von einem panischen Schrecken vor der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntnis von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umstand beitrug, daß er nämlich in der Physik und Philosophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Professor Le Sage in Genf, der entschiedener Cartesianer war und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem System der Descartesschen Wirbel ähnliches atomistisch-mechanisches Gravitationssystem ausdachte.

[Die Zweideutigkeit des Ausdruck „das Übersinnliche“ kann Schelling nicht unvertraut gewesen sein, sollte man meinen. An dieser Stelle spricht er

nur von einer Überwindung des Sinnlichen der Natur, das Jacobi mit Schrecken und Abneigung erfüllt habe. Ähnlich und doch anderes sprach Hegel von der „Geistlosigkeit“ der Natur, die die Vernunft des Begriffes nicht festhalten könne, womit er sich den Spott der selbständig gewordenen Naturwissenschaften zuzog, die allerdings ganz ohne Differenz von Geist und Natur auszukommen pflegen, wenn sie sich der Realität und Evolution von Fauna von Flora widmen.

Der Versuch Jacobis, die Natur aus seinem Streben nach dem Übersinnlichen auszuschließen, bringt ihn allerdings um die Einsicht in einen wesentlichen Unterschied von Natur und Geist. Schon der „natürliche“ Mensch besitzt mehr „Übersinnliches“ als die höchsten Tiere jemals erlangen können.

Aber die Frage, nach dem Logischen als positiver Negation des Geistes wäre dringlicher (gewesen). Dieser und diesem hatte sich Kant gestellt, und die Antworten seiner Kritiken nennen sich nicht zufällig „Kritiken.“

Der Verweis auf den mechanistisch denkenden Cartesianer Le Sage wäre allerdings bezeichnend für die Ignoranz Jacobis gegen die Natur. Aus dessen Natur war eine Evolution in das Geistige des Geistes, in die Welt von Freiheit und Menschheit allerdings undenkbar. Schon Descartes Disqualifikation der Tiere als lebender Maschinen hatte jedes evolutionäre Band zwischen Natur und Geist, Tier und Mensch zerschnitten.

Und Hegel unterstellte eine universale logische Negation (als „Tod der Natur“) als Beginn und zugleich empirische (!) Voraussetzung des Geistes. Denn der Tod der Natur mußte einen realen Geist, den des ersten Menschen gezeugt haben. Ob sich Schelling einer analogen oder anderen Vernunftbegründung des „Übersinnlichen“ bediente und bedienen mußte, nachdem das Unzureichende der religiösen Begründung („und Gott sprach...“) für alle Philosophen, die sich durch die Geschichte der Aufklärung gebildet hatten, übereinstimmende Selbstverständlichkeit geworden war?]

Vielleicht schrieb sich von diesem Lehrer Jacobis Idiosynkrasie her, die Materie, wie er mir öfters sagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z.B. einmal äußerte, er wisse nicht, wie er es anfangen sollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Diese Eigentümlichkeit blieb Jacobi auch in späteren Jahren; weder Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre noch eben desselben Kritik der Urteilskraft – Kants tiefstes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrscheinlich seiner ganzen Philosophie eine andere[196] Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur [Entwicklung, Evolution?] als wesentliches Element in die Natur aufgenommen sah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieses System Phantismus im gemeinsten und größten Sinn zu schelten und auf jede Weise es zu verfolgen. Die Philosophie darf sich aber nicht bloß mit dem Höchsten abgeben, sie muß, um wirklich alles befassende Wissenschaft zu sein, das Höchste mit dem Tiefsten wirklich verknüpfen. Wer die Natur als das

schlechthin Ungeistige zum voraus wegwirft, beraubt sich dadurch selbst des Stoffes, in und aus welchem er das Geistige entwickeln könnte.

[Wenn Jacobi gesteht, daß ihm auch die (organische) Natur als unlebendige Materie erscheine, verhält er sich beinahe noch ärger als Descartes. Die Differenz von Descartes und Leibniz war offensichtlich eine epochale, die sich in nicht wenigen führenden Geistern widerspiegelte. Offensichtlich kursierten verschiedene Begriffe von Leben durch die Räume der (National-) Kulturen Europas. Und die Kirchen konnte man nicht fragen, weil man ihrer salbungsvollen Zitatsprüche längst schon überdrüssig geworden war. Jacobis Kant-Lücke hat sich gerächt. Wer bei den metaphysischen Anfangsgründen von Natur und Geist schlampt, darf sich über die Angriffe der rächenden Nemesis von Vernunft und Realität nicht beklagen.

Interessant, aber zugleich philosophie-trivial, daß auch Schelling das Spezifische der Dritten Kritik Kants nicht entgangen war. Auch diese übrigens eine Synthese von Verstand und Vernunft, die nicht eines eigenen „höheren Verstandes“ bedurfte.

Der Schreibfehler des verdoppelten „die Natur“ läßt tief blicken: Natur ohne Entwicklung war bald nach Hegels Tod ein Unding, Natur als (ihre) Entwicklung eine Selbstverständlichkeit geworden. Daher möchte man Hegel noch heute ein um zehn Jahre verlängertes Leben nachwünschen. Wie hätten sie die beiden Kantkenner auf dieser Konsensbasis miteinander ausgetauscht? Schelling hätte den phantastischen Seiten seiner Naturphilosophie, Hegel hätte seinen Vorwürfen einer manifesten Geistlosigkeit der Natur abschwören müssen. Denn mit einer langen und gar sehr langen Eigenentwicklung der Natur waren auch deren vielfältige Artenbildungen problemlos vermittelbar. (Obwohl die „Länge der Zeit“ damals noch kaum erahnbar war.)

Es war also - in der Sicht Hegels- vernünftig geworden, was ihm noch als Ausbund von Unvernunft und verrückter Phantasie erschienen war. Und diese Einsicht hätte welche Rückwirkungen auf sein Konzept von Logik, Logos und auch Religion und Christentum gehabt?

Damit wäre die Frage nach dem Pantheismus schon für Hegel und nicht erst für seine Nachfolger wie beispielsweise Michelet unausweichbar geworden.

Eigentlich konnte schon Leibniz das „Moment“ der Evolution nicht aus seiner Monadenlehre über die Welt und den Menschen ausschließen. Doch verbargen sich ihm die anrückenden neuen Fragen teils aus religiös-kirchlichen, teils aus den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prämissen, die sein Systems einer ewig in sich waltenden Urmonade bestimmten. Und doch glaubte er, seinem Vernunftoptimismus folgend, sogar die Differenzen der geschiedenen christlich-kirchlichen Konfessionen (mindestens vier) auflösen zu können, um der Kirche ihre verlorene Einheit wiederzugeben.

Jacobis Widerstand gegen die erkennbar gewordene Entwicklung auch in der Natur, hat sich wohl nur noch aus den Quellen seiner unbestimmt sein sollenden „unmittelbaren“ Vernunft gespeist. Und insofern trifft sich deren radikale Unbestimmtheit, die schon Schopenhauers blinden Ur-Willen vorwegzunehmen scheint, durchaus mit der radikalen Bestimmtheit von Hegels Logoswillen.

Ein empirisches Werden, das noch hinter oder über allem Sein ebenfalls sein könnte, schien den Begriff der Vernunft radikal zu unterlaufen. Oder anders: Das Außersichsein der Idee konnte nur als dezimierte oder gar noch nicht erscheinende Vernunft zugelassen sein.

Schelling moniert nun gegen Jacobi, was er auch gegen Hegels Logozenismus einwendete: Wer eine sich entwickelnde Natur negiert, kann auch keinen konkreten Geistbegriff zur glaubwürdiger Realität entwickeln. - Fragen, die uns noch heute unmittelbar bedrängen: weil die logischen Negationen unserer Begriffe von Materie und Leben, von Natur und Geist, seit der ersten radikalen Wissenschaftsepoche nach Hegel zu ihrer Verifikation auf empirische Bestätigungen nicht mehr verzichten könnten.]

Die Kraft des Adlers im Flug bewährt sich nicht dadurch, daß er keinen Zug, nach der Tiefe empfindet, sondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn selbst zum Mittel seiner Erhebung macht. Der Baum, der seine Wurzeln tief in die Erde schlägt, kann wohl noch hoffen, den blüteschweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche sich gleich von vornherein von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen oder höchstens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätsommers in der Luft schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein solcher Alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet sich auch vorzüglich nun in Jacobis übrigens geistreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

[Ob auch diese poetische Einlage nochmals zurückkommen wird?]

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist also das allgemeine Nichtwissen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philosophie gerade das, was von ihr am eifrigsten begehrt wird, nämlich Aufschluß über das jenseits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, so ist er hierin mit dem Rationalismus völlig einverstanden und übereinstimmend, nur darin verschieden, daß er wegen alles dessen, was eigentlich der höchste Preis der Philosophie sein sollte, an die Nicht-Philosophie, an das Nichtwissen verweist – an das Gefühl, an eine gewisse Ahndung oder auch wohl, besonders in seinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil[197] für eine ganz rationalistische Zeit der Glaube etwas Anstößiges hatte) unmittelbares Vernunftwissen substituierte, das indes ebensowenig als das Gefühl sich zu Wissenschaft sollte gestalten können (Widerspruch).

[Jacobi in seiner Sackgasse: weder der Gefühlsglaube, noch eine Enthaltung von allem Wissen und Wissenwollen, noch auch die Religion der Kirchen

konnten sein Interesse an einem vermuteten Sein jenseits aller sinnlichen Erfahrung erfüllen. Die spekulative Dialektik von Hegels absolutem Wissen wird (vermutlich mit Schellings Zustimmung) ignoriert, und daher konnte nur noch ein universaler Skeptizismus unter dem Namen „allgemeines Nichtwissen“ übrigbleiben. Ein merkwürdiges Ergebnis, ein merkwürdiges Resultat eines sogenannten Denker-Lebens, das mitten unter den Philosophen und Literaten seiner (Biedermeier-)Zeit lebte.

Ironisch summiert: Jacobi wußte also nur, daß er über das Wesen von Welt und sein eigenes nichts wußte. Ist dies mehr als die hinfällige Eitelkeit eines Skeptizisten, der seine Radikalität nicht als leere Attitude zu erkennen vermag? Oder war es nur die höchst prosaische Eigenschaft einer Denkfaulheit, die sich dem Zeitgeist als Original anzudienen versuchte?]

Diese Auskunft, wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven den Menschen an den Glauben zu verweisen, war übrigens nicht eine der Jacobischen Philosophie eigentümliche, sie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltslosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es sich hier um das Verhältnis von Wissen und Glauben handelt, so will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterschiede machen.

[Schelling scheint unter „gewöhnlicher Philosophie“ die des Alltagsbewußtseins zu rubrizieren, mit einem Wort: das vorphilosophische Normalbewußtsein, dessen Lebensvollzug genug mit seinen Sieben Sachen zu tun hat. Diesem Bewußtsein „Inhaltslosigkeit“ vorzuwerfen und anzuraten, es möge sich beim reichen Inhalt seiner oder einer Offenbarungsreligion bedienen, spricht nicht für die Lebenserfahrung des Philosophen Schelling. Den allermeisten Menschen genügt es, das Leben zu lieben, solange und sofern es nur möglich ist.

Nicht die Differenz von Wissen und Glauben sollte erörtert werden, wenn ein frustrierter Philosoph wie Jacobi sein Missbehagen an sich und seiner Nichtphilosophie äußert. Einzig die Differenz von Theorie und Praxis in Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit wäre sinnvoll zu erörtern gewesen. Auch der erklärt glaubenslose Glaube Jacobis, der sich damit vielleicht schon als suchender Vorahne Nietzsches betätigte, konnte kaum geeignet sein, das vielfach abgehandelte Tandem von Glauben und Wissen nochmals zu besteigen. Vermutlich lag es gar nicht in Schellings Interesse, Jacobis Versuch eines originell sein wollenden Skeptizismus zu näher zu untersuchen. Er wollte sich nicht als Psychologe und nachträglicher Therapeut betätigen.]

1. Diejenigen, die gegen die Philosophie gleichgültig sind oder deren Interesse es sogar ist, daß sie als mangelhaft erscheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter sie aber den historischen, christlichen verstehen, enthalte, was die Philosophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig sei. Dabei bleiben also Wissen und Glaube oder Philosophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift diesen Gegensatz ganz wohl und

sieht sogar ein, wie er seit der Emanzipation der Philosophie durch Descartes entstehen mußte. Denn von da an ließ die Philosophie den Inhalt der positiven Religion außer sich stehen. (Descartes protestiert in allen seinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, sich den Stoff seiner Philosophie ganz auf eigne Faust zu verschaffen. Da nun aber die Philosophie – schon von der Scholastik her gewohnt, den positiven Inhalt nur vorauszusetzen – jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative geraten.)

[In welches „Negative“ Descartes geraten mußte, ist nicht schwer zu erraten: Es ist dasselbe „Negative“, das Schelling auch Hegel vorwarf, und für welchen Vorwurf Schelling auch noch Kant reklamieren könnte, aber nur sehr bedingt und eingeschränkt. Denn schon die Naturgesetze der Wissenschaften, für deren Status und Objektivitätsbeweis Kant eine apriorische Quelle im Verstand des menschlichen Denkens suchte und fand, war nichts „Negatives“ sondern eine positive Voraussetzung für das menschliche Erkennen und Wissen der Natur. Und daß die neuzeitlich erkannten Naturgesetze schwerlich in den Glaubensartikeln des Christentums zu finden waren, ist evident.

Immerhin mußte Descartes noch beteuern (versichern), daß er ganz außerhalb der Kirche(n) nach Gründen, Begriffen und Realitäten und vor allem Gedanken suche, um seine (neue) Philosophie zu begründen. Und noch in Kants Religionsschrift wird das Emanzipatorische einer „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ als bewusster Befreiungsakt einer Vernunft gesetzt, die sich von Theologien und Kirchenbehörden nichts mehr vorschreiben lassen wollte.

Schelling unterschlägt, ob absichtlich oder unabsichtlich, bleibe dahingestellt, daß die neue Philosophie sehr wohl auch in theologischen Gründen zu grasen begann. Insofern trat neben eine „positive“ Theologie eine durchaus „negative“ Theologie, die jedoch an die rationale Theologie des Mittelalters, an die des lumen naturale, anschließen konnte. Und ob dieser Anschluß bruchlos erfolge oder nicht, war anfangs umstritten.

Leibniz hatte wohl kein Bedenken, eine vernünftige Bruchlosigkeit (Kontinuum) anzuerkennen. Der christliche Glaubensinhalt sollte nicht jenseits aller Vernunft in einem irrationalen Reich der Gnade gründen. (Weshalb es auch möglich sei, die verfeindeten Konfessionen zu einem wiedervereinten Christentum zurückzuführen.)

Und damit deutet sich auch ein Weg zu Hegels Religionsphilosophie an, die Schelling ablehnte, weil er die „negative“ Philosophie des Tübinger Altfreundes nicht als vernünftige Offenbarungsphilosophie anerkennen konnte. Und dieser Aberkennung schien auch Jacobis Ablehnung – von Inhalten und des Philosophierens überhaupt – zuzustimmen. Hegels Versöhnung von Glauben und Wissen war für Schelling gleichsam doppelt negativ, ohne deshalb die gesuchte Negation der Negation als höchste

Vernunft erreichen zu können. Schelling höchster Verstand sollte das letzte Wort behalten (können), mußte sich dann aber der Frage stellen: Ist eine sich selbst begründende philosophia der Vernunft das Zeugnis einer widergöttlichen, einer „atheistischen“ Vernunft?]

Weniger begreiflich ist es nun aber 2, wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube – beide philosophisch sein sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dies aber noch auf[198] zweierlei Art geschehen, entweder so, daß Glaube und Wissen dabei als einig (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander entgegengesetzt gedacht werden.

[Wenn die Differenz von Glauben und Wissen innerhalb der Philosophie gelten soll können, dann muß es für dieses Gelten Vernunftgründe bzw. Vernunftregeln geben, die allein dafür sorgen können, vernunftloses Gelten auszuschließen. Glauben darf man zunächst alles, aber wenn ein vorgeschlagener Glaubensinhalt nicht der reinigenden Vernunftargumentation standhält, ist dieser Inhalt als vernunftloser Glaube zu verabschieden. In diesem Sinne ist es zunächst auch erlaubt, zu glauben (sozusagen auf Hoffnung anzunehmen), daß $2+2=5$ gilt. In diesem Fall regiert somit die Variante der von Schelling genannten Entgegensetzung: Glaube und Wissen widerstreiten einander: beide können nicht zugleich und in derselben Welt mathematische Wahrheit sein.

In der anderen, der nichtwiderstreitenden Variante, kann auch manche Hypothese als philosophischer und sogar als wissenschaftlicher Glaubensakt gelten. Hier kann nämlich das „auf Hoffnung annehmen“ durch ein erreichbares Ziel, die empirische Verifikation oder Falsifikation, erfüllt werden.

In der unentscheidbaren Verhältnisvariante von Glauben und Wissen wird das Verhältnis recht eigentlich erst philosophisch interessant: Wenn eine Hypothese „geglaubt“ wird, die keine empirische Wahrheitsbestätigung jemals erlangen kann. Und von dieser Art sind schon die allermeisten „Glaubensakte“ des Descartes. Viele davon wurden als philosophische, weil durch Vernunft begründete Wissensakte anerkannt, und wenn nur unter Philosophen, ist diese Beschränkung kein Einwand gegen die Anerkennung: Wer sonst außer (vernünftigen) Philosophen sollte beantworten könnten, welche Hypothesen der Philosophie dem Vernunfttest vernünftiger Selbstbegründung standhalten und welche nicht? Das Wissen der Philosophie ist nun einmal mehr als ein empirisches Wissen: Das reflexive Wissen überragt das empirischen Wissen um (reflexiv erkennbare) Stockwerke (in die Höhe und in die Tiefe).

Und mit dem religiösen Glauben und dessen Inhalten, die je nach Religion sui generis sind, kann und soll die Vernunft (weder der Menschheit noch der Philosophie) nicht streiten, weil die Quelle des Geltens in der Religion gleichfalls religiös ist. Wenn man will: einem Zirkel Auserwählter und dessen Spezialwissen angehört. Was naturgemäß die Vernunft im Denken und Reden jener Theologen, die sich um Vermittlung ihrer religiösen Wahrheiten bemühen, zu unlösbaren Fragen führt.

Das letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sei. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide in der Philosophie, also philosophisch sein sollen (und gewiß, Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ungeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch auch eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden.

[Schelling will Jacobi gleichsam nicht ohne (Selbst-)Erklärung davon kommen lassen: Wenn nur der unmittelbare Glaube (der sich glaubend auf sich selbst beziehende Glaube) hinüber zu Gottes Vorsehung, Freiheit und Willen führt, dann enthält ein sich selbst glaubender Glaube verständlicherweise keinen Anspruch auf die Realität oder Realisierbarkeit dieser Glaubensinhalte.

Denn ein sich selbst glaubender Glaube könnte auch nichts als eine völlig leere, eine völlig vernunftlose Vernunft(äußerung)sein; deren Postulate wären keine oder lediglich bei Kant gestohlene.

Schelling fordert philosophisch glaubwürdige Definitionen der genannten Instanzen von Wissen und Glauben und ihrer allbekannten Theologumena: Vorsehung, Freiheit und Wille. Zumindest müßte der fabelhafte Philosoph des Nichtwissens seine „philosophische Lehre“ näher präsentieren. Wir wollen sehen, ob es mehr zu sehen gibt als des Kaisers neueste Kleider.]

Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen diesem total entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur formell bestehen zu können, das System eines philosophischen, d.h. philosophisch begriffenen, Dualismus sein. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der Tat als alles Sein erkannte – nämlich als alles endliche Sein (denn wenn sie sich unbedingt als alles Sein erkannte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft).

[Wieder ist nicht Jacobi der eigentliche Gesprächspartner Schellings, - es ist Hegels Philosophie, der hier gleichsam „ins Gewissen geredet“ wird. Wenn beide Instanzen nur Arten von Glauben sind: a) das philosophische Wissen

(der Philosophie) und b) der philosophische Glaube (Jacobis), dann ist dieser wenigstens wahrhaftiger als jener, denn er bekennt ein, daß Denken und Erkennen das Ziel der Philosophie (zu wissen), immer nur verfehlen. Jener Glaube glaubt noch, daß er mehr als Glaube wäre, dieser weiß, daß sein Glaube nichts weiß und daß dieses Nichtwissen das Ziel seines Nichterkennens und Nichtdenkens ist. Ein erreichbares und immer schon erreichtes Ziel. Dieser Igel hat seinen Hasen schon vor dem Start ihres Wettlaufs besiegt. Und dieses (tautologische) Spiel der beiden Instanzen endet mit gleichem Ergebnis, wenn wir sie als zwei Arten des Wissens voraussetzen. Jenes (das philosophische) ist dann ein wirkliches Wissen, und dieses (der Glaube) ist ein wirkliches Nichtwissen (das sich als nichtwissender Glaube weiß und erkennt.)

Im Folgenden versucht Schelling ein Vernunft-System des Wissens zu skizzieren, in dem das, was in ihm Nichtwissen wäre, dennoch ein Wissen wäre: unvermittelt ausgesprochen: was durch das System nicht gewußt werden kann, wird dennoch durch das System gewußt. (Der Vorwurf des betrogenen Betrügers.)

Jedes endlich Seiende ist sein endlicher Begriff, und der Begriff aller Begriffe ist der unendliche Begriff: die Vernunft, in deren unendlichem Sein alles Seiende allein ein endliches Seiendes sein kann und sein muß. Dieses substantielle Wissen ist von dem, was es weiß, somit von den Substanzen der einen Substanz bzw. vom Sein aller Seienden unterschiedslos unterschieden: denn es ist das Wissen und das Sein seines Begriffes. (Ein Begriff ohne sein Wissen ist weder denkbar noch existenzfähig.)

Von dieser ontologischen Position, sie ist bei Hegel eine ontotheologische, möchte Schelling eine selbständige zweite Position des Seins (und dessen Begriffs) abspalten: Offenbar eine Vernunft des Menschen (dessen höchster Verstand?) die zwar auch alles endlich Seiende erkennt, aber nur nach und nach, im Lauf von Jahrhunderttausenden oder Jahrmillionen.) Unendliches Vernunftsystem bei Hegel, endliches Vernunftsystem bei Schelling. Dieses scheint die Menschheit davor zu bewahren sich selbst als Gott und ihre Vernunft mit der Vernunft Gottes gleichzusetzen. Man könnte von der Kantischen Schranke Schellings sprechen.

Aber trifft diese Hegelkritik Schellings überhaupt zu?

Müßte Hegel, sollte sie zutreffen, nicht erklären, daß sein System keiner weiteren Entwicklung mehr bedarf? Müßte nicht nur, sondern hätte längst schon erklären müssen, als er seinem Begriff von Vernunft die Vollmacht zu unendlichem Wissens überschrieb? Warum hat er dies unterlassen bzw. nicht einmal in Erwägung gezogen? Offensichtlich, weil er sich keiner vernunftlosen Verrücktheit schuldig machen wollte.

Wir müßten in den hitzigen Argumentationskessel der spätidealistischen Philosophiegeschichte nochmals zurückkehren können, um die damaligen

Idiosynkrasien, Verblendungen und Vorurteile der „Diskurspartner“ nachzuvollziehen. Ohne Zweifel ein Desiderat (Leckerbissen) der Philosophiegeschichte für wirkliche Kenner.]

Als alles endliche Sein, oder um bestimmter zu sprechen, als Prinzip alles endlichen Seins würde das Wissen eben dann sich erkennen wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältnis zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schliesse. Der bis dahin von der Vernunft zurückgelegte Weg, der sie zur Erkenntnis ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber eben in diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich als bloße Substanz erkennen, und so notwendig das, dem es Substanz oder unterworfen ist oder gegen das es sich als[199] das bloß nicht Seiende verhält, von sich unterscheiden und es bestimmen als das nicht bloß substantiell oder subjektiv Seiende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität – in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität – seiende.

[Schelling versucht Hegels Position und System, „oder um bestimmter zu sprechen“: das, was er für Hegels Position und System hält, in die Aporie zu führen. Indem es sich durchführt bzw. in und als Geschichte der Philosophie durchgeführt hätte, würden sich System und Lehre selbst als Unwahrheit erweisen: als Nicht-System und als Nicht-Lehre.

Notabene: nicht eine andere Lehre, nicht ein anderes System würde diesen Nachweis führen, sondern Hegels eigene Lehre und die Geschichte der Philosophie selbst. Schellings Angriff oder Nachweis hat somit nur die Aufgabe, eine Widerlegung durchzuführen, die auch Hegel und jeder andere Philosoph durchführen könnte. Und der Beweis scheint von zwei gegenüberliegenden Seiten derselben Sache geführt werden können. Von Hegels Seite her, von den Prämissen und Resultaten seiner Philosophie, und von der Geschichte der Philosophie her, von deren Prinzipien und Resultaten her.

Der erste Einwand gegen Hegel lautet: weil das Wissen der reinen Subjektivität zu einer unübersehbaren Vielfalt gewußter Objektivität führt, modern gesprochen: zu einer unübersehbaren Vielfalt objektiver Wissenswelten, diese Vielfalt aber nicht mehr Inhalt einer Subjektivität oder eines Systems sein kann, das Menschen begründen und verwalten könnten, ist der ganze Ansatz illusorisch – schlechte Utopie.

Einfacher formuliert: ein opakes Subjekt, in dem ein unendlicher Inhalt verwahrt und gewußt wird, kann sich darin nicht erhalten und nicht wissen. Allerdings hat Schelling einen „feinen“ Unterschied bemerkt und sich selbst korrigiert: Zwischen *dem Subjekt alles endlichen Seins* und dem „Prinzip alles endlichen Seins“ liege ein gravierender Unterschied. Es gehe doch nur um das Prinzip, nicht um das Subjekt, denn in diesem Falle wäre wohl jedes menschliche Subjekt, auch ein Tausendsassa von Polyhistor aller

Wissenschaften, „restlos“ überfordert. Und die Frage wäre einzig und allein diese, ob ein übermenschliches Subjekt denkbar sei, das sowohl die Fähigkeit wie auch das Interesse hätte, als allwissender Millionen- oder Milliardenassa zu existieren.

Nun hat Hegel in der Tat darauf bestanden, daß in der Philosophie der Vernunft „alles darauf ankomme, daß die Substanz Subjekt wird“ oder als Subjekt erkannt wird. Und es ist wohl dieser Satz, der Schellings Lust auf Widerspruch und Ablehnung erregt hat. Nach Schelling kann sich das wissende Subjekt – am Ende seiner Vollendungsgeschichte „nur als Substanz“ erfassen. Lesen wir aber diesen Satz Schellings sine ira et studio fällt uns die Identität mit dem Satz Hegels geradezu stechend ins Auge.

Beide Philosophen scheinen somit entweder dasselbe oder nicht dasselbe gemeint zu haben – mit ihren Begriffen von Subjekt, Substanz und deren Verhältnis. Können wir zweifelsfrei feststellen: ob dasselbe oder nicht dasselbe?

Schellings Formulierungen (oder nur die des Herausgebers?) sind allerdings – gelinde gesagt – etwas verkorkst: Das Subjekt erkennt sich als „bloße Substanz“, und [ist] „so dem es Substanz oder unterworfen ist oder gegen das es sich als das bloß nicht Seiende verhält, von sich unterscheiden und es bestimmen als das nicht bloß substantiell oder subjektiv Seiende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität – in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität – seiende.“

Schelling wird dem Subjekt vermutlich a) eine Seins-Bewegung und b) eine Erkenntnis-Bewegung zugeschrieben haben: Unter a): Das Subjekt ist oder ist geworden, unter b): Das Subjekt erkennt, entweder endlich oder unendlich (vollkommen). Doch hat er beide Zuschreibungen gleichsam ineinander geschrieben, weshalb sich der Leser verwirrt nach Hilfe umsieht, wenn er den verkorksten Zuschreibungssatz liest. Und Schellings „reine unendliche Objektivität – in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität – seiende,“ läßt ihn noch ratloser zurück.

Gleich davor gibt er aber zu erkennen, daß für ihn das „bloß Substanzielle“ und „das subjektiv Seiende“ identisch sind oder sein sollen (können). Aber diese Identität, die Hegel gewiß als formale oder leere Identität angeklagt hätte, lehnt auch Schelling ab: jene Freiheit der unendlichen Objektivität soll ja *nicht* das „bloß Substanzielle oder bloß Subjektive“ sein.

Gründe und Ursachen des Streits der beiden Heroen der deutschen Philosophiegeschichte liegen tiefer: Nachdem Hegel 1831 verstorben war, verfügte seine Philosophie, die nach und nach in vollständigen Büchern erschien, über jene von Schelling, der Hegel um 23 Jahre überlebte, über einen nicht einholbaren Vorsprung. Das System Schellings blieb zerklüftet und „mehransätzig“; das System Hegels war klar nach Zentrum (Logik) und Peripherie (Realphilosophien) organisiert. Und seine „Enzyklopädie“ legte

sogar einen Versuch eines gemeinsamen Systems von Logik und Realphilosophien vor, in dem auch die anfangs noch als Einstiegstreppe konzipierte „Phänomenologie des Geistes“ einen realphilosophischen Unterschlupf fand. Diesem Lebenswerk gegenüber hatte Schelling kein vergleichbares Werk anzubieten.

Aus biographischen und aus philosophiesystematischen Gründen: Hegel war ein schreibender Verarbeitungsdenker, der Unmengen von Literatur lesen und systemrelevant integrieren konnte; Schelling war mehr ein redender Anregungsdenker, der mehrerer Grundlegungen für sein gesuchtes Vernunftsystem bedurfte, um sich zwischen ihnen doch nicht ultimativ entscheiden zu können.

Dazu kam ein gesellschaftlich anerkannter philosophischer und kulturpolitischer Triumph der Philosophie Hegels, der mindestens durch drei Jahrzehnte hindurch anhielt und dem auch viele „Schulen“ und Richtungen entsprangen. Und noch deren fundamentale Entzweigungen (Rechtsh Hegelianismus gegen Linksh Hegelianismus) sollten die Geschichte Deutschlands und Europas bis ins 20. Jahrhundert prägen.]

In diesem letzten Akt würde es sich daher vielmehr als das – nicht alles, nämlich nicht auch das wahrhaft Objektive seiende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst als des alles seienden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seiende – in Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektsein) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieser Akt wäre notwendig selbst ein subjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältnis des völligen Subjekt-, d.h. nicht-selbst-Seins, setzen. Dieser rein subjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des Glaubens oder selbst als Glauben bezeichnet werden – und zwar aus folgendem Grund.

[Angesichts dieser verdunkelten Ausführungen Schellings erhebt sich Verdacht, er wollte Jacobis Entsagung als rechtfertigenden Erklärungsgrund seiner (Schellings) Niederlage gegen Hegel vorschieben. Angesichts einer Philosophie (Hegels), die schnurstracks in ein gottsetzendes Denken und Bewußtsein des Menschen führe, sei es besser, entweder sogleich mit dem Denken aufzuhören oder sich auf eine äußere Reflexion, ohne tiefer führende Selbstreflexion, zu beschränken.

Denn in ihrem „letzten Akt“ würde sich unsere gottsetzende Vernunft als das objektivierte Sein Gottes erkennen und sich anmaßen, in die Höhle der göttlichen Subjektivität selbst einzutreten.

Dann aber würde es erkennen, daß am höchsten bzw. tiefsten Punkt des denkenden Denkens doch nur wieder das Zelt des Glaubens warte, niemals das Meer des unendlichen Wissens einer unendlichen Subjektivität, die alle Objektivität in sich enthält.

Daher habe Jacobi so falsch nicht gelegen, als er sich das glaubende Glauben einer entsagenden Vernunft zum Weg erwählte, um zu seinem Gott zu finden. Daß zwischen diesem (dezisionistisch scheinenden) Glauben und jenem von Kant, der gleichfalls sein Beschreiten der Vernunftwege beizeiten beendete, „um für den Glauben Platz zu bekommen“, gewisse „unterirdische“ Verbindungen bestehen, dürfte unleugbar sein.]

Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seienden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seiende nicht, solange noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solange es sich nicht vernichtet hat, es vernichtet sich also nur im Glauben, daß ihm durch diese Selbstvernichtung – gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit – das Überschwengliche werde.

[Das sich vernichtende Denken und Wissen(wollen) – Jacobis „letzter Akt“ - scheint nur das genaue Gegenteil des gottsetzenden Bewußtseins zu sein, denn es ist sein geistiger Zwilling. Indem es sich nichtwissend macht und erhält, glaubt es, das „überschwenglich Seiende“ erlangen zu können. Philosophie- und religionsgeschichtlich gesehen, hat es alle Aufklärung und alle (seine) Religion verabschiedet, und glaubt eben darin, eine neue Religion begonnen und deren Erlösung und Versöhnung, die als „überschwängliche“ vorgestellt wird, erlangen zu können.

Auch Kants unendliche moralische Vervollkommnung des moralischen Subjekts, das auch seinen Tod moralisch hinter sich gebracht hat, bewegt sich auf diesem Weg. Kaum einem Zweifel unterliegt, daß Hegel seine Philosophie nicht als Agentur eines gottsetzenden Denkens durch endliches Denken und Sehnen verstanden hat. Gilt aber dies, dann müssen auch für seine Lehre vom Begriff und absoluten Geist gewisse analogia-entis-Wege offen bleiben, - was Schelling mit seiner eher dunklen Hegelkritik vielleicht andeuten wollte.]

Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes Wissen ist (vorher, solange es noch objektiv sein wollte, war es das Produzierende der Natur), so bliebe es gerade als Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre – das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche setzende Wissen. Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Übergang von Wissen zu Glauben. Jacobi war indes weit entfernt von einer solchen Erklärung. Das[200] Ende seiner Philosophie ist eine reine Dissonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst ist.

[Schelling gesteht, daß seine (überschwängliche) Deutung der Jacobischen Entsagung mit der realen Entsagung Jacobis nicht übereinstimmt. Dieser blieb nur das Verklingen ihrer reinen Dissonanz.]

Ohnedies würde eine Erklärung wie die eben angedeutete nur in einem System denkbar sein, das auch die Antwort auf folgende notwendig sich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen – insofern das nicht Seiende ist (denn das Wissende ist gegen das Seiende notwendig das nicht selbst Seiende) – wenn also dieses, was in seiner Innerlichkeit das reine Wissen und das nicht Seiende ist, in seinem Außersichsein das Erzeugnis des objektiven Seins ist, woher kommt diesem Prinzip die Macht, sich objektiv, als seiend zu setzen, da es doch das nicht seiende – nicht nur sein soll, sondern auch ursprünglich gewiß ist?

[Warum das Wissende bei Schelling (an dieser Stelle): - „das reine Wissen in seiner Innerlichkeit“ - ein Nicht-Seiendes sein soll, bleibt unerklärt und unbegründet. Konsequenterweise wäre dann das (nichtwissende) Seiende ein Außersichsein, aber als „Erzeugnis des objektiven Sein.“ Der Unterschied zu Hegel könnte nicht krasser sein. Die Differenz von Wissen und Seiendem fällt bei ihm schon auf der ontologischen Ebene in eine Identität zusammen und geht aus dieser hervor, - der seit Platon bekannten Einheit von Denken und Sein.

Indem Schelling diesen Grund nicht (mehr) anerkannte, erhielt er zwei Gründe, einen Wissens- und einen Seins-Grund, - eine „ideale Reihe“ und eine „reelle Reihe“, wie seine Systementwürfe formulierten. Und die Vermutung liegt nahe, daß er über Systementwürfe zu einem wirklichen System nicht hinausgelangen konnte oder wollte.

Eine erste Folgerung aus diesem geteilten Erstgrund war bereits Schellings Unmöglichkeit, Natur und Geist zu versöhnen: Philosophisch formuliert: Natur und Geist in einem System unterzubringen. Eine zweite, nicht weniger grundlegende Folgerung: Erkenntnisse, denen ein Außersichsein (der Natur, des Geistes) eine unüberwindbare Barriere entgegenstellt, sind keine objektive Erkennens. Sie bleiben ein subjektives Begriffswissen, das unter dem berechtigten Vorwurf (auch Kants), nichts als eine Erfindung des Begriffe-Machers zu sein, in sich zusammenbrechen muß. (Und Jacobi zog aus diesem Verlust aller philosophischen Erkenntnisdignität die Konsequenz, für die ihn Schelling insgeheim bewundert haben müßte.)

Realphilosophische und triviale Erkenntnisse: Die Sonne ist ein Stern, die Erde ist ein Planet, Monde sind keine Planeten usf. sind keine wirklichen Erkenntnisse, wenn sie nicht beanspruchen können, Aussagen über Wirkliches zu sein. Treffen ihre Begriffe nicht die Sache selbst, könnten sie auch Konstrukte der heftig phantasierenden Menschheit sein.

Lesen Wissenschaftler diese Zeilen, pflegen sie zu erstaunen: warum zweifeln Philosophen an etwas, das jeder Wissenschaftler jeder Wissenschaft niemals bezweifeln wird? Man sieht doch, was man sieht. Dieses ist eine Sonne, dieses andere ist ein Planet. Dies ist ein Planet namens Saturn, dies ist ein Mond namens Europa. Leiden die Philosophen

an einer unbehandelten oder gar an einer nicht behandelbaren Krankheit. Werden sie bereits als Welten-Bezweifler geboren?

Auch diese Fragen müssen einen Jacobi der Philosophie bestürmt haben, ehe er sich in sein reines Gedankenzelt zurückzog, um allen Stürmen des Denkens ein wirklich wirkendes Ende zu bereiten.]

Woher seine Ex-sistenz, d.h. sein außer Sich, außer dem Ort Sein, wo es eigentlich sein sollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieser Äußerlichkeit das Welt erzeugende Prinzip ist, wie ist es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es sein. Weil es nicht äußerlich sein soll, wie das Ende zeigt, so konnte es auch nicht ursprünglich äußerlich sein. Und wenn es denn ursprünglich innerlich ist oder war, wie war es als innerlich gesetzt? Denn dies muß ja doch auch erklärt werden. Kurz, jene Erklärung wäre selbst nur in einem System möglich, das schon ein geschichtliches wäre oder dem geschichtlichen sich annäherte. Ein solches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erklärt; denn was das Wissen betrifft, stimmte er ganz dem Rationalismus bei.

[Da das Wissen vollständig nur in sich, rein und wirklich nur in seinem Insichsein steckt und existiert, kann es als diese reine Insistenz niemals wirklich werden, es kann niemals „Ex-sistenz“ werden. (Das Ei dieser Henne wird also nie gelegt, denn ihr Bauch legt nicht, legt nicht aus, erzeugt und beschenkt uns nicht. Und mit vollem Bauch ist gut insistieren.) Wir stehen an der Wiege des Existentialismus, mehr noch: wir waren bei seiner Geburt dabei und waren zugleich als Geburtshelfer tätig, denn wir haben das Argument als Argument anerkannt.

In dieser Geburt verbirgt sich aber auch die Geburt aller Wissenschaften, denn auch diese müssen nach ihrem Austritt aus dem Haus der Philosophie bekennen: Uns hat kein Denken des Seins, keine Idee geküßt, kein Begriff erleuchtet, und als wir das Fundament unseres eigenen Hauses legten, mußten wir einen eigenen Grund suchen und haben ihn auch gefunden, dazu eigene Baumaterialien, um eigene Häuser zu erbauen

Es versteht sich, daß diese Art von Wissenschaftsgeburt nur für jene Wissenschaften gilt, die geboren wurden, als es eine Philosophie schon gab und aus dieser, meist als deren Realphilosophien, hervorgingen. Wie sich für die Frühsokratiker, aber auch für die neuen Wissenschaften der frühen Neuzeit belegen läßt.

Weil aber nicht die Philosophie selbst, sondern „nur“ das, was sie erkenntnistheoretisch ausbrütete, (noch ein Ei) und außerdem bei diesem Ausbrüten anfangs noch die Religionen und Mythen und auch alle auch alle Lebensbewältigungspraxen der Menschheit als Hebammen mitwirkten, ist das Haus der Menschheit stets noch größer als auch das größte Haus der Philosophie - dessen größtmögliche System-Einheit größtmöglicher Realphilosophien immer noch von einer größeren Welt(en)-Einheit überflügelt wird.

Schellings Unterstellung, das Wissen wäre „in dieser Äußerlichkeit der Welt“ entstanden, teilt das Vorurteil aller empirischen Wissenschaften. Ein Vorurteil, das einem Philosophen nicht unterlaufen sollte, jedoch den damals aktuellen Aufstieg der neuen Macht eines wissenschaftlichen Wissens widerspiegelt, das sich mit einem philosophischen verwechselte.

Und Schelling hatte reichliche Auswahl: nicht nur die Naturwissenschaften prosperierten, auch die historischen Wissenschaften begannen, zumal in Deutschland ihre große Karriere. Philosophiegeschichte wurde gleich- oder sogar noch wichtiger als Philosophie.

Sinn und Zweck des Aufstiegs der Wissenschaften dürfte heute keinem Zweifel mehr unterliegen: Zuerst mußte eine industrielle, dann eine technologische Zweitwelt geschaffen werden, um den Fortbestand einer maximal sich vermehrenden und über den Erdball sich ausdehnenden Menschheit zu sichern.

Aber für bzw. gegen die ontologische Perspektive bedeutete das wissenschaftliche Argument der historischen und der naturwissenschaftlichen Zunft: Wenn Platon die ontologische Einheit von Denken und Sein nicht entdeckt hätte, wären die Wissenschaften für alle Zeiten von jeder philosophischen Besserwisserie verschont geblieben...

Die Historiker hätten sich „in Sachen Geschichte“ auf die Feststellung dessen beschränken können, „was wirklich gewesen ist“, - ihr Kampf um die Palme der Anerkennung hätte sich unter „reinrassigen Fakten-Checkern“ vollzogen. Und das Übel habilitierter oder freischaffender Spekulanten, von Nietzsche bis Spengler, wäre als Konkurrenz außer Konkurrenz, als erlaubtes Narrentum zu Unterhaltungszwecken duldbar gewesen.

Unter „Rationalismus“ bei Jacobi versteht Schelling das wissenschaftliche Wissen der „rationalen Wissenschaften“, bemerkend oder nicht, daß er damit die Philosophie unter „irrationale Wissenschaft“ rubriziert hat. Sehr wahrscheinlich wäre Schelling von seinem noch lebenden Tübinger Philosophie-Kollegen auf den Grund und auf die Folgen seines verhängnisvollen Harakiri-Urteils aufgeklärt worden. Ist wirkliches Denken „ein für allemal für unmöglich“ erklärt, ist es nur noch als unwirkliches Denken auf dem Marktplatz der Wissenschaften präsentierbar, und Jacobi hätte einen rechtzeitigen Abschied von der Händler-Bühne genommen.]

Wenn man ihm also ein System zuschreiben will, so kann man seine Philosophie nur als eine absolut dualistische ansehen, aber man muß hinzusetzen: sie ist ein völlig unaufgelöster, aber eben darum selbst nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite ist Freiheit, auf der anderen Notwendigkeit, aber wie – wenn Freiheit ist – dann auch Notwendigkeit, oder wenn Notwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie beide zusammenhängen, darüber ist nach

ihm nicht nur nichts zu wissen, sondern sogar nichts zu denken. Jacobi erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen,[201] daß eine Vereinigung selbst nicht denkbar sei.

[Da es illusorisch ist, Jacobis Denken oder Nicht-Denken „ein System zuschreiben zu wollen“, ist dies für Schelling nur ein Vorwand, Hegel einen System-Dualismus vorzuwerfen, der auf die Stufe Kants zurückgefallen sei. Freiheit und Notwendigkeit sollen zwar zusammenhängen, aber sie fallen auf zwei völlig verschiedene Seiten (gleichsam an die extremen Ränder einer leeren Mitte ohne jegliche Vermittlungskraft) auseinander. Oder mit Kant formuliert: Kausalität aus Freiheit und Kausalität aus Natur gehören zwei verschiedenen Welten an, nicht einer und derselben.

Wenn aber Schelling seinem Jacobi das Argument unterschiebt, der genannte Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit sei nicht auflösbar, weil er gar nicht denkbar sei, unterbietet er das „voridealistische“ Niveau Kants und sein eigenes, weil Schelling selbst durch einige Vermittlungs-Entwürfe, die weit über die Transzendentalphilosophie hinausgingen, die Entgegensetzung Kants hinter sich gelassen hatte.

Wieder erscheint der mehr als nur latente Vorwurf an Hegels System: dessen negative Philosophie des Logischen haben keine positive Philosophie des Äußeren und Wirklichen der Welt begründen können. Das Innere des Begriffs, für Hegel „das Freie“, habe sich nicht als Welt von Natur und Geschichte auslegen und beweisen können.]

Die billigste Ansicht, die man nach dem allem von Jacobi noch fassen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten stehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche Wüste lag und die er als eine solche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinsah; doch ist zwischen ihm und dem israelitischen Gesetzgeber, der sein Volk durch die Wüste führte, der große Unterschied, daß Mose zwar selbst nicht in das Gelobte Land kommen sollte, aber doch, daß sein Volk hineinkommen und in ihm einst wohnen werde, mit Gewißheit und höchster Zuversicht voraussah, Jacobi aber nicht nur selbst nicht hineinkam, sondern auch behauptete, es sei unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme.

[Schellings eher poetischer Vergleich mit Moses als Religionsgründer scheint die kaum verhüllte Frage zu erörtern, welche Philosophie der Jahrhundertwende (1800) zu welcher neuen Religionsgründung berufen sei. Eine Vernunftreligion sei im Schwange, doch könne man noch nicht sehen, welche in welcher Zukunft. Wie Moses das Gelobte Land nur sah und nicht selbst betreten konnte, könnten die berufenen Philosophen der neuen Zeit das Gelobte Land einer neuen Menschheit vielleicht nur erblicken, noch nicht erobern und betreten.

Doch nun sei Jacobi gleichsam ausgeschert: indem er das Gründungsprojekt widerrief und für undurchführbar erklärte, habe er auch noch den Erfolg des

Religionsgründers Moses unterboten, der das erblickte Land immerhin geschaut, wenn auch nicht betreten habe.

200 Jahre nach dieser philosophischen Erweckungswelle muß man ernüchtert feststellen, daß die Philosophie des 19. und 20. Jahrhundert zwar viele Versionen einer aggressiven Religionskritik, viele Atheismus-Varianten und noch mehr säkulare Ersatzreligionen hervorgebracht hat, daß aber eine universale Weiterführung des Projekts der europäischen Aufklärung kaum noch verkündet wird. Scheinbar ist die Religion mit ihrer historisch gewachsenen Macht einer unübersehbaren Vielfalt zurückgekehrt, und der Kampf um ihre neue kulturspezifische Durchsetzung, Selektion und Vermischung habe soeben erst begonnen.]

Darnach müssen wir ihn als einen lebendigen Widerspruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer besseren ehren und anerkennen, als einen unfreiwilligen, weil er diese Zeit, die nach seiner Meinung nie kommen konnte, auch nicht voraussagen wollte, als einen Propheten aber, weil er sie gegen seinen Willen voraussagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Israel zu fluchen, und es segnen mußte.

[Die Zwei- und Vieldeutigkeit dieser Sätze sprechen für sich. Hat Jacobi (und mit ihm Schelling) die Zukunft Europas verflucht oder gesegnet? Nach dem Abgang des 20. und des Beginns des 21. Jahrhundert, müssen wir wohl zugeben, daß die verfluchenden Seher Europas auf der „richtigen Seite“ der Geschichte lagen. Von einer die Menschheit durch Vernunft führenden Philosophie sind kaum noch mehr als zerstreute Reste zu erblicken.]

Es gibt ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte und das, indes es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt – ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als Ursache der Welt, das Freiheit des menschlichen Willens, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift – das jedoch den Glauben nicht bloß in diesem Sinn nicht ausschließt, sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich selbst hat.

[Schelling verkündet die Vollendbarkeit der Aufklärung und stimmt darin mit Hegel überein. Alles, was der Glaube der Religion verlange, enthalte und entfalte auch die neue Philosophie, die somit berechtigt sei, Kants vernunftgeborene Moralregion zu vollenden. Ein vereinfachtes Fazit läßt demnach Schelling verkünden: was der Glaube nur glaube, das wisse die wissende Vernunft und mit ihr der Mensch, wenn er diese zum führenden Prinzip und Vorspann seines individuellen Wesens und Lebens erhebe.

(Mit Blick auf das Freimaurertum könnte man ergänzen: diese Sekte - ein unhaltbarer Zwitter zwischen Religion und aufgeklärter Vernunft – sei ein höchst zwielichtiger Erbe der Aufklärung. Denn der nur halb aufgeklärte Freimaurer binde das Anteilhaben des Menschen an die Vernunft nochmals

an sinnliche Riten und Kulte, die doch nur mehr als geschauspielerte Quasi-Riten und Quasi-Kulte möglich waren und sind, weshalb sie auch das Zwielficht des Okkultischen und den Geheimbund der Auserwählten benötigen.)

Naturgemäß muß ein dürftiger Satz, dessen sich Schelling bedient, um ein Resümee seiner Vernunftphilosophie vorzustellen, vieles im Unklaren belassen. Die „rationalistische“ Seite des Vernunftwissens scheint ein Formwissen zu sein, das die materialen Inhalte der Welt, darunter auch die der Religion, „in sich schließt.“ Relationen von Form und Inhalt, die sich in ähnlicher, aber systematisch ausgeführter Gestalt auch bei Hegel finden.

Ist für Schelling die allen Welten vorausliegende und allen Welten inliegende Vernunft der Inbegriff eines Wissens, das uns Freiheit und Vorsehung als „Ursache der Welt“ offenbart und erkennen läßt? Und mit der Freiheit des menschlichen Willens dessen „individuelle Fortdauer nach dem Tode“ untrennbar verknüpft? Zur letztgenannte Frage hatte sich Hegels Lehre nicht dezidiert geäußert. Schelling scheint sie nochmals und anders zu beantworten, weil seine Vernunft das Individuum anders als die hegelsche Vernunft „in sich schließt?“

Wobei das „wirklich begreifen“ seine Formalität immer schon überwunden zu haben scheint, da es das Begriffene „wesentlich in sich selbst hat.“

Es verwundert nicht, daß Schelling nach diesen Postulaten, die denen Kants die Stirn bieten, eine dichtgewebte Auseinandersetzung über das Verhältnis von Glauben und Wissen folgen läßt.]

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beständigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wissen nicht schlechthin und in jedem Sinn, sondern nur dem unmittelbaren Wissen, dem Schauen, entgegengesetzt[202] wird, wie schon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist also der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich mit diesem verbunden, so daß, wo mittelbares Wissen ist, notwendig auch Glauben ist und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wissen sich zeigt und berührt.

[Unsere Erwartung wird enttäuscht: Schelling setzt nicht direkt und unmittelbar bei einem Thema an, das an der (traditions geladenen) Schnittstelle von Religion und Philosophie situiert wäre, um an ihm zu zeigen, wie welche Philosophie die althergebrachte Religion beerben und transzendieren könnte. Stattdessen wählt er einen sprachkritischen Traditionsast der jüngeren Philosophiegeschichte, dessen Wurzeln bis zu Platos Kratylos zurückreichen und der auch von Hegel oft genug traktiert wurde:

Wie pflegen wir im Alltagsdenken Glauben und Wissen zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen? Erster Befund: beide haben einen Bezug zum

„Schauen“ – somit zur sinnlichen Gewißheit und zur Wahrnehmung, in der Terminologie der Phänomenologie des Geistes.

Dem Schauen und Hören unserer Sinnlichkeit wird ein „unmittelbares Wissen“ zugesprochen, ohne welches allerdings kein (kleiner) Mensch nicht (großer)Mensch werden könnte, weil er sonst die Brust seiner Mutter nicht gegen den Busen der Frau vertauschen könnte.

Mit dem unmittelbare Sinn (nicht zufällig eines der mehrdeutigsten Worte der deutschen Sprache) der theoretischen Sinne beginnt in diesem Sinn das Dasein des Menschen, und kaum etwas ist schicksalstrauriger als Taubheit oder Blindheit von Geburt. Diesem Umstand ist es wohl zuzuschreiben, daß die nicht-theoretischen Sinne des Schmeckens und Tastens usf. in die zweite Linie zurückgeschoben werden. Ebenso die Dummheit der postmodernen Ästhetik und Kunstpädagogik, eine Wahrnehmung „mit allen Sinnen“ als neues Ei des Kolumbus anzupreisen.

Aus der Negation des unmittelbaren Sinns gewinnt Schelling in einem nächsten Schritt den Akt des Glaubens. Ironisch an das Vorige anknüpfend ließe sich sagen: Glaube ist anerzogene Taubheit und Blindheit, - als Bedingung der Möglichkeit nämlich, zu einer neuen Sinnlichkeit zu gelangen, die uns durch Vermittlung höherer Mächte und Kräfte etwas wahrnehmen läßt, das „nicht von dieser Welt ist.“ Der glaubend Sehende und Hörende ist daher ein Beseligter, denn er sieht und hört etwas, das die Unseligen dieser Welt nicht zu sehen und zu hören vermögen. Mit dem Kurzwort einer Spruchweisheit zusammengefasst: Hast Du den Glauben, siehst und hörst Du, was der Glauben zu sehen und hören gebietet.

„Selig“ ist zwar nach deutschen Sprachgebrauch schon jeder Verstorbene, aber nicht diese Negation verunsicherte die Lehre von der religiösen Schau-Beseligung. Dafür waren zwei andere Umstände in der langen Geschichte der Menschheit ursächlich verantwortlich: Zum ersten eine Vielheit von Religionen, die sich bis in die jüngste Zeit fortsetzte und weiterhin fortsetzt. Zum anderen ein Bereich der Wirklichkeit, dessen Gründe und Quellen zwar gleichfalls nicht sichtbar und nicht hörbar waren, denen aber eine umfassende und durchringende Macht über alle Wirklichkeit des Menschen nicht abgesprochen werden konnte.

Aus dem ersten Umstand resultieren bis heute alle Konflikte der Religionen und Konfessionen, aus dem zweiten Umstand die Konflikte einer aufklärenden Vernunft, die nach ihrem „Fehlstart“ in der Antike bis zur Neuzeit auf eine zweite Starterlaubnis warten mußte.

Schelling setzt dem unmittelbaren Sehen (und Hören) ein mittelbares entgegen, und weiß natürlich, daß es neben der religiösen Mittelbarkeit viele nichtreligiöse gibt, beispielsweise alle, die durch Philosophie und Wissenschaft entdeckt und zu neuer Weltrealität aufgestiegen sind. Auch die Sinnlichkeit der Künste ist eine selbständig entstandene, die sich oft mit

der religiösen verband, oft auch von ihr trennte. Das Glauben im Sinne eines vorausgesetzten Wissens finden wird auch in unseren modernen empirischen Wissenschaften wieder, - in jeder Hypothese, und das bewiesene Wissen dieses Glaubens in jeder empirischen Bestätigung.

Daraus folgt, daß alles mittelbare Wissen Glauben enthält, voraussetzt und verwirklicht. Wir glauben (gern) daß die Gesetze von Arithmetik und Geometrie welche sind, und lassen sie uns ebenso gern von den zuständigen Wissenschaften als wirkliche bestätigen. Und auch einige Gesetze des moralischen Handelns finden sich schon in den Urschriften der Religionen. Aber ist uns mit dem Nachweis dieser innigen Verwandtschaft von Glauben und Wissen gedient – in der von Schelling aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie im Zeitalter halbrealisierter Aufklärung?]

Glauben heißt im gemeinen Leben, dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz, was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist. Insofern, kann man sagen, geschieht alles im Glauben. Der Künstler, der den Marmor vor sich hat, aus dem ein Kunstwerk hervorgehen soll, sieht dieses Kunstwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d.h. die Zuversicht, daß das, was er jetzt nicht sieht, durch seine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, sichtbar werden könne, so würde er nie die Hand anlegen. Glaube setzt immer ein Ziel voraus und ist wesentlich bei jedem Tun, das etwas Bestimmtes erreichen will.

[Daß Wissen und Glauben auch im Alltagsgebrauch der Sprache gang und gäbe sind, ist unvermeidlich. Aber Schelling hat hier nur den praktischen Aspekt des (vorreligiösen) Glaubens im Visier. Dieser will mit bestimmten Zielen bestimmte Zwecke erreichen. Mit einem Wort: Das Alltagshandeln, aber auch das Tun einiger nichtalltäglicher Teilkulturen begründet den alltäglichen Sprachgebrauch von Kultur und Gesellschaft. Nicht zufällig hat sich Wittgenstein mit der Liebe des Sammlers und Bastlers in den Lagerbeständen der Worte- und Sätzegebrauchtümer herumgetrieben. Aber Schelling vernachlässigt hier das theoretische, das rein betrachtende Verhalten des Menschen zur Welt, das gleichfalls seinen alltäglichen Sprachgebrauch benötigt, vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang.

Nicht zu bestreiten ist, daß Schelling ein gutes Kriterium für Kulturvergleiche und sogar für Epochenvergleiche innerhalb derselben Kultur formuliert hat: An allem, was Menschen zu einer Zeit unwillkürlich für möglich und unmöglich halten, läßt sich der Pegel der Veränderung von Gesellschaften und Kulturen fast unmittelbar ablesen. Daß Sonne und Mond ohne Isis und Osiris auf- und untergehen könnten, war für die alten Ägypter eine unmögliche, eine unvorstellbare Vorstellung. Daher lagen ihnen unsere

Vorstellungs- und Sprachgebräuche weit jenseits des Horizonts ihrer Zukunft.

In der modernen Säkularkultur des Westens gibt es schon seit langem keine sakral geschützten Hochsprachen mehr.

Die höchsten und tiefsten Worte und Begriffe der nichtalltäglichen Teilkulturen der modernen Gesellschaften – philosophische, wissenschaftliche, künstlerische und eben religiöse – sind nicht sakrosankt, sie sind öffentlich und privat zugänglich, um das Mindeste zu sagen. Und neuerdings lassen auch die wissenschaftlichen IT-Teilkulturen, die jeden Tag mehr zur neuen Leitkultur aufsteigen, ihre technologischen Spezialbegriffe flächendeckend in unsere Alltagssprache einfließen.

Auch die erkünstelten Namen der Genderideologie drohen nun die deutsche Sprache zu durchdringen und in ihrer Traditionsbildung „nachhaltig“ gebräuchlich zu werden,- „bereichernd“ für die einen, zerstörerisch für die anderen.

Mit einem Wort: eine Kultur, in der „nichts mehr unmöglich ist“, weil in ihr „alles möglich wurde“ hat offensichtlich einen Horizont erreicht, den sie für den letzten aller möglichen hält. Entsprechend selbtherrlich und diktatorisch urteilt sie über alle verflossenen. Eine selbsterklärte Endzeit, die sich als ebenso selbsterklärte Anfangszeit einer neuen Menschheit versteht, muß auch in der Frage von Glauben (Religion) und Wissen (Philosophie, Wissenschaft und Kunst) glauben, umstürzende Neu-Erkenntnisse in Anschlag bringen zu können und bringen zu sollen.

Von dieser Zeiten-Novität der künftigen Geschichte scheinen Schellings geradezu idyllische Reflexionen über Glauben und Wissen noch nichts zu ahnen.]

Kolumbus glaubte an die Existenz eines zu seiner Zeit unbekanntem Weltteils und steuerte mutig nach Westen. Könnten wir sagen: Kolumbus habe an diesen Weltteil geglaubt, wenn er die spanische Küste nie verlassen hätte? Glaube ist daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Tun ist; glauben und dabei sich nicht bewegen, ist Widerspruch, wie es Widerspruch ist, wenn man vorgibt, an das Ziel zu glauben, und sich nicht regt, es zu erreichen. Es war also ein Widerspruch, wenn Jacobi sich eines Glaubens rühmte und dabei die Hände in den Schoß legte. Der wahre Glaube hätte sich hier dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde. Ist der Glaube ein notwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Tuns, so ist er auch ein wesentliches Element[203] der wahren Philosophie.

[Glaube sei praktischer Glaube, und dieser habe ein Ziel oder auch mehrere, an deren Erreichbarkeit er tätig glaubt. Wie kann man *tätig glauben*? Schelling kann sich für diese Bedeutung von Glauben als möglicher und

daher „geglaubter“ (zielführender, vorwegnehmender) Handlung oder Handlungsfolgen durchaus auch auf die Sprachgewohnheiten der Alltagssprache berufen: „Ich glaube, ich nehme diesmal den Zug A, nicht wieder den Zug B.“ Glauben hat hier die Bedeutung einer Selbstversicherung, einer Zuversicht, die „felsenfest“ oder auch vermutungsflexibel an die Ausführbarkeit ihres Glaubensinhaltes glaubt. Nicht ist dies die Tautologie eines (nur) sich selbst glaubenden Glaubens, wie säkulare Religionskritiker dem heutigen Christentum (und jeder Religion) oft vorwerfen, weil sie nur an theoretische Akte denken, wenn sie an „Glauben“ denken.

Insofern ist der Glaube des wahren Christen und jedes Anhängers seiner Religion immer praxis- und zielorientiert. Und die „Pointe“ des religiösen Glaubens (wohl der meisten Religionen) ist bekanntlich ein Ziel jenseits des Todes der Gläubigen. Sei es ein Auferstehungsleib beim Christen, sei es der Eintritt in ein „weites Land“ bei den Buddhisten: man praktiziert seinen Glauben im Visier des fernen Ziels.

Und auch Kants moralischer Glaube hat bekanntlich ein Vollendungsziel angenommen und dieses als Gebot der Vernunft behauptet. Was uns hier noch zur moralischen Vollkommenheit fehle, werde in einer anderen Welt vollendet oder doch auf den Weg zum Vollendungsziel gebracht. Damit hatte Kant zugleich Leibniz' Glauben an eine vollkommene Welt, die schon hier Realität wäre (wenn auch verborgene) in eine jenseitige Welt verlegt. Wohlgermerkt: Kant der große und vernünftigste Kritiker von Kirche und Christentum.

Somit scheint Schellings Urteil über Jacobis quietistischen Glauben besiegelt: Mit ein wenig Übertreibung formuliert: Jacobi habe seine Enthaltung von theoretischer und praktischer Vernunft als Tathandlung einer noch höheren Vernunft behauptet und erfahren, - denn „praktiziert“ läßt sich im Fall von Jacobis Vernunftnegation nicht mehr sagen. Mein Glaube, konnte der fröhliche Skeptiker Jacobi allenfalls verkünden, bewährt sich selbst und hat sich immer schon bewährt. Und für dieses „Immer schon“ konnte er auf die Ahnengalerie aller Einsiedler und Asketen verweisen, die sich wohl in allen Religionen finden lassen, und ebenso auf alle Skeptizisten aller Kulturen.

Schellings Gegenkonzept für einen Vernunftglauben, (nachdem die Epochen von Kant und Hegel vergangen waren), wird nun auch Jacobi empfohlen: Der wahre Glaube von Vernunft und Philosophie bewähre sich durch die „Entdeckung“ jener Gründe und „Vermittlungen“, durch die das Woran des Glaubens nicht nur diesem selbst, sondern auch der Vernunft und sogar der „strengsten Wissenschaft“ einsichtig wird.

Die Zweideutigkeit von „Glauben“, die Schelling hier ins Spiel der Argumente bringt, ist unverkennbar. Der „Glaube“ ist nun nicht mehr oder

nicht mehr nur jener der unmittelbaren Lebenspraxis von vorhin, sondern entweder der Glaube der (primär christlichen) Religion oder der Glaube der Philosophie der Vernunft oder auch beider zusammen, weil oder wenn jener auf diesen zurückgeführt werden kann.

Der wahre Glaube (von Vernunft und Philosophie) bewähre sich nicht durch einen Jacobischen Quietismus, sondern durch die „Entdeckung“ jener „Vermittlungen“, durch die er – der Glaube – in Religion und Vernunft (sogar in der „strengsten Wissenschaft“) zielgerichtet tätig sei.

Daß Jacobi mit diesen Argumenten, die für alle Religionen (und einige Philosophien) entscheidende Gottesfrage sozusagen elegant umgangen und ausgeblendet hat, scheint prima vista evident zu sein.]

Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben; wer die ersten Sätze des Euklid soeben gelernt hat, würde die höchsten Leistungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde sie nicht einmal verstehen – dieselben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen ist. Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie, schließt den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heutzutage ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgendeinem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann.

[Nochmals kehrt Schelling zurück zum Glauben als unverzichtbares Moment von Praxis, und daher auch von Wollen und Absicht. Glaubte der Philosophierende nicht an sein Philosophieren, würde er sein Tun weder beginnen noch fortsetzen. Doch diese Gewißheitsklausel gilt für jede der Milliarden Praxen, die unter Menschen alle Tage manifesto sind. Wer aber „diejenigen sind“ die dies leugnen, angeblich eine „ungemein zahlreiche Klasse von Menschen“, wird (noch) nicht näher ausgeführt.]

Entweder nämlich denken sich solche Gläubige unter Glauben kein Schauen, so müssen sie nicht das Wissen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wissen, verwerfen, sondern nur um so mehr dieses anerkennen, oder sie verstehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, so müssen sie sich nicht Vernunftgläubige nennen, sondern denen sie gleichstellen, die sich für unmittelbar Gottbegeisterte ausgeben, und daher auch nicht Philosophen, sondern Theosophen sich nennen.

[Somit sei es unmöglich, vernünftigerweise einen Glauben ohne Wissen (schon dessen, was er glaubt) anzunehmen. Ein inhaltsleerer Glaube sei keiner. Nun hat Schelling den Terminus ad quem gewechselt: War es bisher die Teleologie der Praxis, ist es nun die Unverzichtbarkeit von Wissen, die den Glauben nicht nur begleitet, sondern zugleich auch erfüllt und bewegt.

Aber noch eine zweite Variante von Glauben erregt Schellings Aufmerksamkeit. Es ist jene, die ihm bereits durch Jacobis Philosophie bekannt geworden war. Sie sei jene Glaubensart, die sich ihres Sehens und Schauens als eines wahren und unmittelbaren Schauens rühmt. Doch kann dieses an sich glaubende Schauen nicht das Schauen und Sehen selbst sein, weil der Mensch sein Sehen und Schauen nicht sehen und nicht schauen kann, wie er auch sein Hören bekanntlich nicht hören kann. Woraus unmittelbar folgt, daß er nur sein Denken denken kann. Weil allein diese „Funktion“ seines Geistes allen anderen Funktionen sowohl und zugleich unendlich fern als auch zugleich unendlich nahe ist. Das Denken ist immer schon bei ihm, und es ist bei ihm auch in seinem empirischen Alltagsdenken und Alltagshandeln.

Das wahre Schauen wird nun den Theosophen und Gottbegeisterten überlassen, nicht aber den Vernunftgläubigen der Philosophie, denn diese müssen sich, wie soeben entdeckt, einer anderen Funktion ihres Geistes bedienen. Daß die Tradition der Gottesschau den innersten Bezirk der Mystik (nicht nur des Christentums) entfaltet, verdeckt freilich eine zentrale Begründungszone der Philosophie sei Platon: Dieser kennt eine Schau der Ideen, weil das Denken über die Gegenstände dieser Welt nicht bei den gedachten und im Menschen denkenden Begriffen der Gegenstände stehen bleiben könne, wenn es deren ursprüngliches Wesen schaue wolle. Alles Denken der (Vernunft) Idee führe daher auf eine Anschauung des Wesens im Grunde aller Ideen. Diese (geheime?) Lehre Platons kann Schelling nicht vergessen haben, seine Begründungsschriften zur neuen Philosophie um 1800 kamen auf diese Begründungsoperation Platons des Öfteren zurück.

Daß sich aber Jacobis Philosophie nur schwer oder gar nicht in das Eck der Theosophen abdrängen läßt, dürfte außer Streit stehen.]

In bezug auf die Philosophen des Nichtwissens bekennen sich zwar die Theosophen ebenso wie diese als nicht wissenschaftlich Wissende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wissende, sondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müssen sagen als vorzugsweise oder im höchsten Maße Wissende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwissens sich zeigt, so reich und inhaltsvoll erscheint dagegen der Theosophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu sein sich rühmt und wie durch eine Verzückerung alle Dinge zu sehen, wie sie in Gott sind, in ihrem wahren ursprünglichen Verhältnis.

[Man könnte man sagen, Theosophen und Gottbegeisterte definieren sich als „rein Schauende“. Philosophisches oder wissenschaftliches Wissen scheint sie dabei nur stören und ablenken zu können. Es sei denn, die philosophische Schau (nach) Platon wäre mit der Gottesschau der Mystiker, entweder verwandt oder sogar in gewissen Teilmengen identisch.

Mit Platon glaubten auch mystische Theologen und Philosophen des Mittelalters wissend zu schauen, wie die Dinge in Gott sind, - nichts weniger

als dies: das reine und ewige Wesen aller Dinge. Darauf könnte Schellings Formulierung „als vorzugweise oder in höchsten Maße Wissende“ anspielen.

Und noch Spinozas visio dei ließe sich als Gipfel einer Tradition eines erfüllten Philosophieglaubens anführen, die Jacobi ignoriert habe, obwohl er anfänglich auch mit Spinoza gegen die idealistische und kantische Philosophie argumentiert hatte.]

Diese Form des Empirismus behauptet also nicht ein bloßes, übrigens nichts aussprechendes, höchstens polemisch, d.h. negativ, sich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares[204] Vernunftwissen, das doch nicht zum Wissen sich gestalten kann, sondern sie schreibt sich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entstehung der Dinge zu. (Theosophismus ist also eine zweite Unterabteilung derjenigen Philosophie, welche sich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt.)

[Schellings Andeutungen über den „höheren Empirismus“ der „unmittelbar Schauenden“ sollen wohl zeigen, daß diese Form von Theosophie nichts mit der von Jacobi angenommenen Position zu tun hat. Denn diese sei polemisch, negativ, verweigere positive Aussagen und Inhalte und sei nur die Behauptung (eine leere Hypothese) eines „unmittelbaren Vernunftwissens“, nicht dieses selbst.

Schelling, als „gestandenem“ Vernunftphilosophen müssen alle Formen einer „unmittelbaren inneren Erfahrung“, die ein höheres Wissen über Gott, Welt und Menschheit offenbaren zu können vorgeben, äußerst suspekt (gewesen) sein. Er wird sie vermutlich als betrogene Betrüger taxonomiert haben. Mit einem Wort: alle Formen des höheren Empirismus stehen mit dem Rücken zur Wand des denkenden Denkens und damit zur Philosophie eben dieses Denkens.

Worüber Schelling bisher noch geschwiegen hat, rückt immer näher heran: Das Konfliktfeld zwischen dieser höchsten („spekulativen“) Philosophie und der Religion des Christentums, die auch in der Perspektive der höchsten Philosophien um 1800 als höchste Religion erachtet wurde. Ein Konfliktfeld, das in Hegels System allerdings als höchstes Versöhnungsfeld erschien, womit sich die Auseinandersetzung Schellings mit Hegel auf das Feld der Religionsphilosophie verlagert.]

Weil dieses Schauen sich nicht mitteilen läßt und daher etwas Geheimnisvolles, Mystisches ist, so ist insofern der Theosophismus eine Art von Mystizismus. Es gibt nämlich 1. einen bloß praktischen oder Subjektiven Mystizismus, der gar keinen Anspruch auf Wissenschaft macht. Es gibt aber auch 2. einen objektiven Mystizismus, der Anspruch auf Objektive Erkenntnis macht. Dieser ist der Theosophismus, der spekulativer oder theoretischer Mystizismus ist, und obgleich der wissenschaftlichen (rationalen) Form sich begebend, nichtsdestoweniger auf einen spekulativen Inhalt Anspruch macht.

[Den Philosophen Schelling interessiert die Mystik des homo privatus nicht, sehr wohl aber der „objektive Mystizismus“ der organisierten Theosophen

und Mystiker, weil diese beanspruchen, worauf Jacobi freiwillig verzichtet hatte: objektive Erkenntnis. Daß es spekulative Inhalte auch außerhalb der spekulativen Philosophie geben müsse, war für Hegel und Schelling wohl eine Trivialität. Was ist ein spekulativer Inhalt? Ein Stichwort für alle Insider und Kenner der traditionellen Fundamentalphilosophie.]

Wie läßt sich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, sondern selbst des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theosoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn Sie sich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphilosophie ausgesprochen worden, so ist das im Menschen sich selbst Bewußte und zu sich Gekommene – dieses ist das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichsam alles getragen, alles erfahren hat, das aus der Selbst-Entfremdung wieder in sich, in sein Wesen Zurückgebrachte.

[An dieser Stelle wird auch deutlich, daß wir einen Vorlesungstext vor uns haben, denn das „Wenn Sie sich zurückrufen“ ist deutlich genug: Schelling erinnert an eine Passage aus einer seiner Vorlesungen über Naturphilosophie.

Das „unmittelbare Schauen des Göttlichen“, das soeben bei den Theosophen und Mystikern gesichtet wurde, sei auch ein Thema seiner Naturphilosophie gewesen. Mehr noch: sogar der Hergang der Schöpfung, allerdings unter dem Kategorien-Titel „Emanation“, sei traktiert worden, womit Schelling gesteht, im Feld der Theosophen gegrast haben, es sei denn diese hätten sich ins Feld der spekulativen Naturphilosophie verstiegen.

Da nun ein unmittelbares Schauen sowohl angesichts des Vermitteltesten, das sich denken läßt, wie auch des Verborgenen, das sich denken läßt, kein Thema noch Objekt sein kann, ist die Frage nach einer „Rechtfertigung“ eines für Menschen unbekanntes Schauens eine rhetorisch-kritische Frage, die radikal und restlos zurückweisen soll.

Wenn nun das Werden der Dinge aus dem Sein Gottes für den Philosophen Schelling eine legitime Form der spekulativen Philosophie ist, ist das Werden des „Dinges“ Mensch in traditioneller (religiöser wie philosophischer) Perspektive ganz offenbar nicht unter das Emanieren der Natur subsumierbar. Weshalb der Schöpfung des Menschen in den Religionen eine eigene Genealogie gewidmet wird, die dem Menschen als Menschen gerecht zu werden versucht.

Während alle modernen Evolutionstheorien unserer Naturwissenschaften das Werden der Natur (ihren drei Grundformen) und das Werden der Menschheit als ein Kontinuum betrachten. Womit sie nicht nur mit der Tradition der Religionen brechen, sondern auch mit den vormodernen Traditionen der Philosophie. Einzig die Kontinuitätsphilosophie der Leibnizschen Monadologie könnte eine Ausnahme sein.

Das Sein des Anfangs, dem das emanierende Werden emaniert, scheint nun, nach Schellings Naturphilosophie, als Unbewußtsein, als sich nicht wissendes, aber zugleich tragendes und erfahrendes Sein durch die ganze Natur hindurchgegangen zu sein, bis es „eines Tages“ seiner selbst bewußt wurde und als zu sich gekommenes und wissendes Sein im Menschen Mensch wurde. Der Mensch als sich wissender (Anfangs-)Gott: Resultat und Offenbarung der spekulativen Philosophie und Vernunftreligion - wie noch bei Hegels Schülern (Michelet u.a.) zu studieren.

Die damit verknüpften Probleme für die heutige Menschheit sind bekannt und in aller Kürze andeutbar: Etwa die Frage, die unmittelbar aus dem Ansatz der ontologischen Emanation folgt und weder rhetorisch noch distanzierbar ist:

Ob das besagte „tragende“ Sein in seinem vormenschlichen Dasein nur im Bewußtsein der Tiere sich erfahren hat, oder darüber hinaus in einem ewig transzendenten Bewußtsein. Eine Frage, die uns in die Aporie einer alles Vorstellen sprengenden Vorstellung versetzt: Wie soll ein sich wissendes Bewußtsein die nicht kurze Zeit der Evolution auf Erden und (nach universaler Erweiterung des Prinzips Entwicklung) auch die Zeit der Evolution des Kosmos begleitet, getragen und erfahren haben können? –

Ein Millionen Jahre währendes Wachbewußtsein ward unter Menschen noch nicht erblickt, und wird über ihnen wohl nie erblickt werden(können.) Grund: Ist etwas von einer unbekanntem Art, etwa im Rahmen der Evolution, suchen wir deren schon aktiv gewesenes Allgemeines auf, um aus Spuren und Fermenten die verschollenen Arten zu entdecken. (Ein indirektes Schließen beweist vernunftschlüssig, somit: wissenschaftlich rational.) Ist aber zur unbekanntem Art gar keine Gattung bekannt, könnte sie vielleicht noch bekannt werden, wodurch auch immer. Oder sie ist prinzipiell inexistent, womit schon die Frage nach ihrer Entdeckbarkeit als sinnlose und „falsch gestellte“ Frage entlarvt wäre.

Auch Hegel hat zur Frage der Schöpfung einen emanatologischen Standpunkt vertreten: Aus dem Unbewußtsein der Natur geht das Bewußtsein des Menschen durch die Negation des (bewußten) Todes hervor. Im Geist des Menschen kehre die Idee des ersten Seins, die in der Natur in ihr Außersichsein versenkt bleibt, wieder in sich zurück. Und die Frage ob dem ersten Sein, in das die Menschheit doch zurückgekehrt sein soll, bereits ein übermenschliches Wissen zukam, wird ausweichend, nicht zufriedenstellend beantwortet. Auch Schellings Lehre geht an dieser Textstelle nicht über die spekulative Emanationslehre Hegels hinaus.]

Ist es aber der zurückgebrachte Anfang, so ist das Wesen des Menschen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es ist nicht mehr dem Erschaffenen, sondern es ist wieder der Quelle der Schöpfung gleich – das menschliche Bewußtsein ist also, indem es das Ende ist, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung; ihm also müßte die ganze Bewegung von

Anfang bis zu Ende durchsichtig sein, es wäre eingeborene Wissenschaft, gleichsam von Natur schon, durch sein eigenes Werden das universell Wissende. Aber so findet es sich ja nicht, und wenn eine solche Wissenschaft auch substantiell[205] noch im Wesen des Menschen gedacht wird, so ist sie wenigstens nicht aktuell in ihm, sondern verdunkelt und in die tiefste Potentialität versenkt.

[Die Analogie zum religiösen Denken ist auffällig: auch die Religionen, besonders das Christentum, träumen vom „zurückgebrachten Anfang“: Wieder mit Moses ausziehen, wieder mit Mohammed die Ungläubigen in Mekka schlachten, wieder mit den Urchristen in Jerusalem Gemeinschaft halten. Denn damals war die Quelle unseres höchsten heiligen Lebens lebendig, körperlich greifbar, real existierend vor aller Augen, es wurde aus dem gegenwärtigen Lebenszentrum gelebt, nicht aus Glauben wurden gelebt: gedacht und gehandelt, erkannt und entschieden. Das Glauben war ein noch nicht bemerkter Teil des religiös geführten Lebens, nicht umgekehrt.

Schellings Zweifel an der neuen Emanationsreligion des bei Hegel kulminierenden deutschen Idealismus ist unverkennbar: Wenn der Anfang des Denkens alles Denkens (in allen hervorgebrachten und daher geschaffenen Dingen und Wesen) wirklich in der neuen Menschheit der spekulativen Meta- und Megawissenschaft Vernunftphilosophie (nach 1800) angekommen wäre, hätten wir (in der entsprechenden Terminologie) eine absolut wissende Religion eines absoluten Wissens. Die ganze Bewegung (von Anfang bis Ende von Universum und Menschheit) und nicht nur der Ursprung im Denken des Denkens, wäre „durchsichtig“, evident und irgendwie auch anschaulich offenbar.

Und mehr noch: weil der nunmehr Mensch-gewordene Anfang die natürliche (biologische) Natur des Menschen gleichfalls mitgetragen und mitgeführt hätte, hätte die neue Menschheit schon von Natur aus (mit jeder Geburt jedes neuen Menschen) eine ihm „eingeborene Wissenschaft“ - eben die des Denkens des Denkens in seiner größtmöglichen enzyklopädischen Erweiterung. Was uns Hegels System lehrt, so Schellings Einwand, wäre wahr und wirklich und auch als Religion real existierend, wenn es als unmittelbares Wissen existierte. Mit einem Wort: wenn Hegel die Forderung und den Wunsch Jacobis erfüllt hätte. Stattdessen: nichts als grenzenlose Enttäuschung.

Oder moderater formuliert bei Schelling: das neue absolute Wissen ist vielleicht als Möglichkeit in uns neuen Menschen präsent, nicht aber als „Aktualität“, sie bleibe „verdunkelt“ und in „tiefste Potentialität“ versenkt. Weshalb sie sich auch nicht durchgesetzt habe, könnte man ergänzen, nicht einmal in der Welt der Philosophie und noch weniger in der Welt der Wissenschaften von Kultur und Natur, und auch nicht im Sinne eines Glasperlenspiels à la Hesse. Weshalb wir nicht wissen, ob wir beim Hören eines „Songs“ der Rolling Stones und dem nachfolgenden Hören von

Beethovens Fünfter Sinfonie in verschiedenen Musikwelten oder doch nur in einer und derselben Musikgeschichte-Welt gelandet oder vielmehr gestrandet sind.]

Dies kann sich nun, jene Theorie (daß das im Menschen sich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen ist) als richtig vorausgesetzt, daraus erklären, daß das Wesen des Menschen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die ursprüngliche Schöpfung gesetzt war, daß der Mensch seine universelle oder zentrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, selbst wieder zum Ding geworden ist, indem er in seiner Freiheit von allen Dingen und über ihnen als Prinzip, als Quelle, sich sehend in dieser Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, sondern sich als eine Besonderheit wollte, nach einem eignen Sein verlangte, und so den Dingen gleich wurde, ja zum Teil unter sie zu stehen kam, aus der Zentralanschauung, in der er ursprünglich war, gesetzt wurde, und dem peripherischen Wissen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen ihn selbst – äußere, nicht nur sich selbst untereinander, sondern auch ihn ausschließende sind.

[Schellings philosophierende Paraphrase auf den biblischen Sündenfall läßt tief blicken. Sie ist naturgemäß als Kritik an Hegels enzyklopädischer Emanationslehre gedacht, deren Potentialität nicht einmal als dialektische Philosophie real wirklich geworden sei.

Die abstrusen Gedankengänge, die Schelling vorbringt, bezeugen uns noch heute sein völliges Mißverstehen von Hegels System. Woraus natürlich nicht folgt, daß Hegels logozentrisch begreifbar sein sollende Emanationslogik Enzyklopädie-fähig war und ist.

Wenn man das Sich-Durchhalten des Ersten Zustandes zugesteht und voraussetzt, so Schelling, dann könne nur eine (irgendwie gleichfalls ursprüngliche) Katastrophe dazu geführt haben, daß die Menschheit die Erinnerung an den ersten Zustand verloren habe. Das Erste und Anfangende hätte sich demnach zwar durchgehalten, aber nur als verborgene Potentialität.

Der erste Zustand war anfänglich anfangend und ist zugleich bleibend ewig, weil das Sich-Durchhalten der ewigen Idee als *conditio sine qua* für alles weitere Werden von Welt und Menschheit gilt. Eine sich wissende (Seins-)Bewegung vollzieht sich als anfangender Anfang der Schöpfung alles Seienden. - Hegels Anleihe beim unbewegten Urbeweger des Aristoteles läßt sich kaum leugnen.

Nach Schellings Phantasmagorie sei „der Mensch“ im besagten „bleibenden“ Anfang noch am richtigen Ort im Weltganzen positioniert gewesen. (Womit Schelling offensichtlich eine ewige oder doch erschaffene Gattungsexistenz in den „damals“ existierenden Individualmenschen voraussetzt.) Dann aber kam die Katastrophe und deren Folge: der Mensch wurde zum Ding, weil er sich als nur mehr als Teil-Wissender wollte, durch welchen Sündenfall er

sogleich seine „zentrale Stellung gegen die Dinge“ verlor: Vor dem Sündenfall noch im Besitz einer Zentralanschauung, nach dem Sündenfall nur mehr Zwerg und Spezialist von Partialanschauungen.

Und durch die Fragmentierung eines peripherischen Wissens desorientiert, suchte die Menschheit seither nach einem neuen Welt-Ordo, den ihr eine Enzyklopädie-fähige Wiederinnerung an den Anfang aller Dinge wirklich verschafft haben sollte. Der sich durchhaltende Anfangsgeist belohnt sich mit einer vollkommen durchsichtigen Emanations-Vernunft.

Offensichtlich kritisiert Schelling diese Hegelsche System-Lösung der Emanationsvernunft als undurchführbar, hängt jedoch ihrem spekulativen Geist gleichfalls nach, ohne eine überzeugende Alternative zu Hegels System bieten zu können.

Was diesen Spekulationen zum Verhängnis (und zur intellektuellen Katastrophe) wurde, dürfte mittlerweile klargeworden sein: Die Philosophen um 1800 „rechneten“ immer noch mit kaum erweiterten biblischen Welt-Zeitlängen, nicht mit jenen unvorstellbar ungeheuren, die man spätestens seit dem 20. Jahrhundert festgestellt hat.

Der Anfang der Natur (und Welt) lag immer noch lediglich ein paar tausend Jahre zurück, auch wenn manche Philosophen (wie Kant) bereits Zweifel an den Zeitdimensionen erhoben, die in der Bibel und bei vorneuzeitlichen Kirchenvätern und Theologen (oft nur vage) genannt worden waren.

Erst in der frühen Neuzeit belebte der Geist exakter wissenschaftlicher Ziffern auch die Konkurrenz einiger Kirchenfürsten und Theologen, und der Anfang der Welt wurde durch schriftenintensive Deutungen sogar auf den Tag genau ermittelt. Im Mittel sollten etwa 4000 Jahre zugereicht haben.]

Eine solche Katastrophe des menschlichen Wesens ist unter dieser oder jener Form in allen Religionen, in der christlichen unter dem Namen eines Falls, angenommen. Jenes Zentralwissens ist also der Mensch verlustig gegangen. Dies gesteht selbst der Theosoph zu.

[Der „Theosoph“ des Christentums kann das „Prinzip“ Katastrophe leicht zugestehen: Der Mythos vom „Gefallenen Engel“, mit dem der Abfall begonnen habe, ist „testamentarisch“ verzeichnet. Das von Schelling unterstellte (als verloren gegangene) „Zentralwissen“ ist ein philosophischer Mythos, den Schellings Fehldeutung verantwortet. In aller Regel geschah der Fall von Engeln, davor der Fall von Göttern, nicht durch mangelhaftes Wissen, sondern durch irregeleitete Taten, „hinter“ denen, in den monotheistischen Religionen, der Widersacher Gottes alias Teufel oder Beelzebub die Strippen zog. Woran sich bald die theologischen Fragen der Theodizee anschlossen: wie konnte Gott zulassen, was kein Gott zulassen kann?]

– Aber, sagt man, diese Katastrophe auch angenommen, konnte doch die Substanz des menschlichen Wissens nicht aufhören, substantiell oder materiell noch immer das alles Wissende zu sein, sie hörte nicht auf das zu sein, in welchem die Materie alles Wissens enthalten, nur das aktuell alles Wissende, welches jetzt als bloß des Wissens Begieriges (als Verstand) außer dem Menschen ist, war sie nicht mehr. Der Mensch ist also nicht mehr an dem Ort, an den er – durch die Schöpfung selbst – gesetzt war; durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Zentrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit[206] in die Gottheit selbst verzückt werden können? – So müßte der Theosophismus sich erklären.

[Schelling versucht der „Katastrophe“ des (absoluten) Wissensverlustes mit der Unterscheidung zwischen potentiell qua substantiellem bzw. materiellem Wissen einerseits, und aktuellem qua jeweils gewußtem Wissen in der Geschichte der Menschheit näherzukommen. Eigentlich wäre das „Zentralwissen“ doch nie vergessen worden, wie auch die neuere Philosophie (mit und nach Kant) bewiesen habe.

Wenn das eigentlich aktual sein sollende Wissen durch eine falsche Ekstasis in die Dunkelheit einer (nicht realen) Potentialität abgerutscht und versunken ist, müßte sie allerdings durch eine „umgekehrte Ekstasis“ wieder zugänglich werden können. Schelling scheint sich als neuer und endgültig korrigierter Theosoph anzubieten, aber nicht mit hegelscher Logozentrik, wie wir gesehen haben. Daß sich das philosophische Urbild einer „umgekehrten Ekstasis“ in Platons Höhlengleichnis finden läßt, dürfte evident sein.]

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zustände des menschlichen Wesens können wir nun hier nicht eingehen (Psychologie), aber gesetzt, es müßte für einzelne Menschen die Möglichkeit einer solchen Wiederversetzung in das ursprüngliche Wesen, in das Zentrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Versinken in die Gottheit zugegeben werden, so wäre dieser Zustand nur dem zu vergleichen, von dem der Apostel (1. Kor. 14), sagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntnis aufhöre, nämlich eben die mittels der Sprache sich auseinandersetzen, diskursive, mit Unterscheidung verbundene Erkenntnis.

[Zwar möchte Schelling nicht auf „außerordentliche Zustände des menschlichen Wesens“ eingehen, doch zwingen ihn gewisse Botschaften aus dem Reich der Religion, hier der christlichen, doch auf das „Versinken in die Gottheit“ ganz ohne und sogar über alles Philosophieren hinaus näher einzugehen. In der Tat: auch die Religion reklamiert ein „Zentralwissen“, an dem teilzuhaben, des gefallenen Menschen Erlösung und Rückkehr in die Gottheit wäre. Der durch die Erbsünde abgefallene Adam möge diese Rückkehr leisten, um in den auferstehenden Christus in der Seele des Gläubigen verwandelt zu werden.

Dessen bereits verwirklichte Auferstehung soll sich in jedem in die Gottheit versunkenen Gläubigen reinkarnieren. Zwar hat Christus zurückgewiesen, über die Fähigkeit der Allwissenheit und Allgüte (Heiligkeit) seines Vaters zu verfügen, und jene Gläubigen, die das Prinzip einer *Imitatio Christi* allzu wörtlich verstehen, indem sie sich auch die Wundmale Christi reinkarnieren lassen, bleiben eine selbstausgewählte Minderheit unter den lebenden Christen.

Aber Schellings Einwand gegen die religiöse Ekstasis richtet sich nicht gegen diese mystische Union zwischen Glaubenden und Geglaubtem. Denn über die „Wiederversetzungen einzelner Menschen“ in das ursprüngliche Wesen zu urteilen, sei Aufgabe der Philosophie nicht.

Doch das von den mystisch Zurückgekehrten bezeugte Ende und Aufhören alles Denkens und Erkennens und aller Worte und Sprache noch dazu, zwingt ihn zur Einsicht, daß die Erwählten mit ihrer Rückkehr allein bleiben möchten. Auch wenn sie wollten, könnten sie sich nicht mitteilen, nicht aus Mangel und Gebrechen, sondern aus überschießender Erfüllung und Glück.

Wie aber soll die Philosophie Erleuchtete, deren Erleuchtung Geheimnis bleiben muß und soll, jemals auch nur von außen beurteilen und erschließen, geschweige, mit ihnen Kontakt und Diskurs aufnehmen können? (Dem mystischen Totalschweigen widerspricht schon die Redseligkeit, mit der die Bibel über das Damaskuserlebnis des Saulus/Paulus berichtet.)]

Ein solcher Zustand würde dann aber auch alle Mitteilung von Erkenntnis unmöglich machen; was ein solcher Entzückter selbst vernähme, wären, wie es der Apostel (2. Kor. 12,4) von sich sagt, *arrhêta rhêmata*, nicht auszusprechende Worte. Ferner, an wen sollte er doch diese Erkenntnis mitteilen? Unstreitig doch an die, die außer diesem Zustand sind, für die er also eben darum absolut unverständliche Worte spräche. Sein Reden wäre, wie jenes rätselhafte mit Zungen Reden, wovon der Apostel spricht, der übrigens (1. Kor. 14,19) selbst sich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d.h. bei dem ich selbst eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit Zungen, wo also der Gegensatz zeigt, daß mit Zungen reden so viel ist, als für andere unverständlich reden.

[Wenn das „in Zungen Reden“ ausdrücklich als irrationales oder subrationales oder auch metarationales Reden von einem Apostel erkannt wurde, der bekanntlich selbst einer mystischen Unionserfahrung teilhaftig geworden war, hat diese Aussage kein geringes Gewicht.

Wir stehen am Anfang und Ursprungs eines Glaubens, der seither zwischen einem „Credo quia absurdum“ und dessen Gegenteil schwankt, das die Möglichkeit ontologischer Gottesbeweise durch vernünftig schließende Begriffe vollzieht.]

Unverständlich in hohem Grade sind nun größtenteils auch die Reden der theoretischen Mystiker, der eigentlichen Theosophen, und wir sehen sie nicht in der seligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, sondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf sich abmühend; ihre Äußerungen sind so unfreiwilliger Art, daß wir sie als in einem Prozeß begriffen denken müssen. Wären sie wirklich im Zentro, so müßten sie verstummen, aber – sie wollen doch zugleich reden, sich aussprechen, und für die sich aussprechen,[207] die außer dem Zentro sind. Hierin der Widerspruch des Theosophismus.

[Nun spielt Schelling die Apostel gegen die Mystiker alias Theosophen aus: wovon diese nur reden und worüber sie „mit gewaltigem Ringen“ nur nachdenken, das haben jene schon erreicht. Sie sind im „Zentro“, die anderen, Meister Eckhart, Tauler und Böhme und Verwandte, nur in der Peripherie. Und Jacobi hat zwischen allen Stühlen Platz genommen?]

Wenn jenes Prinzip, in dem sich zwar der Eindruck, aber nur der verwischte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieses für sich, also mit Zurückstoßung des freien Geistes (der ihm im jetzigen Zustand als Moderator, als Entbinder beigegeben ist), wirken will, so kann es nur als eine ihrer selbst nicht mächtige Natur erscheinen. Der individuelle Geist, in dem es auf solche Weise wirkend wird, verliert alles Maß und ist nicht Meister seiner Gedanken, sondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszusprechen keine Mittel hat, dennoch auszusprechen, ist er ohne alle Sicherheit (wie Jakob Böhme selbst von seinem Geist sagt), »was er trifft, das trifft er«, jedoch ohne dessen gewiß zu sein, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande als in einem Spiegel (in der Reflexion) beschauen zu können; anstatt Herr des Gegenstandes und über ihm zu sein, wird der Theosoph vielmehr selbst zum Gegenstand, anstatt zu erklären, wird er selbst zum Phänomen, das Erklärung verlangt.

[Schelling hat die Gefilde der Religion und ihrer mystischen Geheimnisse für einem Moment verlassen, um sich eine fiktive Rückkehr in die Vorstadien seines Geistes zu gönnen. Er konstruiert eine Rückerinnerung, der das Subjekt des Erinnerns noch fehlte. Und er meint, eben bei diesem subjektlosen Subjekt, das mit der Natur noch eins und daher ihren unfreien und vorgeistigen Wirkungen noch unterworfen war, Ähnliches oder sogar Identisches bei gewissen Theosophen zu finden.

Der von Hegel als „erster deutschen Philosoph“ gewürdigte Jakob Böhme wird nun als Gewährmann mit Äußerungen zitiert, die den „damaligen Menschen“ als Objekt unter Objekten bzw. als untermenschlichen Teil der Natur zu umschreiben versuchen: Ob überhaupt ein Etwas und welches Etwas diesem Geist begegnete, konnte dieser nicht sagen. Heute staunen wir über die Ignoranz Schellings, das Bewusstsein der Tiere als mögliche Vorstufe des Subjekt-Objekt-Bewußteins des Menschen nicht in Erwägung zu ziehen. Ein unwillkürliche Ausklammerung, die sich der damaligen Ausklammerung der natürlichen Evolution im Reich der Natur verdankte und schuldete.]

Ich spreche von denen, die wahrhaft ursprünglich und durch eine wahrhafte Eigentümlichkeit ihrer Natur Theosophen sind, nicht von solchen, die nur als irrende Ritter gleichsam auf wissenschaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theosophismus affektieren, um sich das Ansehen tiefer Einsicht zu geben und weil sie damit schneller und leichter als mit redlicher wissenschaftlicher Arbeit Aufsehen erregen zu können meinen. Der Theosophismus streitet ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens, der Theosoph beraubt sich selbst des höchsten Vorteils des gegenwärtigen Zustandes, des distinktiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Übergang ist, aber so wie das ganze gegenwärtige Leben Übergang ist. Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d.h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d.h., es muß stückweis, sukzessiv, nach Abstufungen und Abteilungen erzeugt werden.

[Obwohl das vernünftig unterscheidende und verbindende Erkennen gewiß auch in allen unseren Sinnesaktivitäten gelobt und gerühmt wird, wird es dennoch unter die alltagssprachliche Kategorie „Übergang“ subsumiert. Gibt sich Schelling damit als philosophischer Theosoph zu erkennen? Ist er doch mit Jacobi als heimlicher „Bruder im Geiste“ einer (jenseitigen?) Philosophie verbunden, deren schauendes Denken sich dem Menschen nach seinem Tod eröffnen wird?

Und in diesem „Land des unmittelbaren Wissens wird uns zugleich die Wiederkehr des sich durchhaltenden Anfangs“ offenbar sein? Das Ende alles stückweisen und sukzessiven Erkennens wäre erreicht, schon weil das Nacheinander der Zeit für immer und ewig der Vergangenheit des gelebten und daher gestorbenen Lebens angehört?

Hienieden leben wir noch „im Glauben“, getrennt in Bewußtsein und Welt, getrennt in Theorie und Praxis, nicht aber dort, wo alles Glauben dem Wissen des Gottwesens gewichen sein wird?]

Wer das Wohltätige der Auseinandersetzung[208] seiner Gedanken, einer sukzessiven Erzeugung von Wissen und Erkenntnis je gefühlt hat, der wird sozusagen um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußeren Welt sieht ein jeder mehr oder weniger dasselbe, und doch kann es nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Prozesse, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu seiner Vollkommenheit; diesen Verlauf, in der Pflanze z.B., sieht der Bauer so gut wie der Gelehrte und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht gesondert, nicht in ihrer Entgegensetzung aussprechen kann.

[Das Diskursive unseres Denkens sei mit der Bewegung der Sachen dieser Welt selbst verwandt: Hier wie dort ein Prozeß, der sein Ziel und seinen Zweck sucht, auch wenn er zunächst oft nur ein Zwischenziel erreicht. Dagegen sei das ruhende Objekt und auch das ruhende Subjekts als Inhalte des Schauens nichts als eine Abstraktion vom lebendigen Leben der Dinge.

Wenn im Schauen als Schauen kein Verstand ist, wie Schelling meint, dann wissen wir beinahe schon, welche Gefahren der Verdummung und Infantilisierung unsere neue Kultur, die eine primär schauende Kultur wurde, seit langem schon zu erobern beginnen. Film, TV, digitale Medien samt akustischen Dauerbeschallungsmedien haben die frühere Lesekultur und deren waches Begleitdenken verabschiedet. - Das Schauen als Nur-Schauen hatte Hegel als Glotzen qualifiziert, und die Leere des nur glotzenden Geistes bevorzugt bei ländlichen und bäuerlichen Menschen konstatiert.

Schellings Beispiel der Pflanze ist gut gewählt. Jeder „sieht“ ihr Gedeihen, weiß um deren Stadien, ist aber nicht wirklich wissend im Inneren der Pflanze dabei. Grund für die Gründung einer Wissenschaft der Botanik und des agrarischen Zweckdenkens. Und ein genaue sprachliches Rechenschaft zu geben, bleibt zumeist nur Wunsch und Versäumnis. Und was für unser Verhältnis zur Flora gilt, gilt cum grano salis für alle unsere Welt-Verhältnisse.

Wenn Schelling auf eine insgeheime Identität des nur schauenden Schauens und der mystische Ekstasis hinaus wollte, hätte er noch deutlicher werden müssen. Eine philosophischen Ekstasis jedoch ist hienieden ganz offensichtlich nur im Vollzug der Diskursion – über alles und nichts möglich. Hegels Entfaltung des Nichts als unendliche Negativität der ontologischen Vernunft blieb auch für Schelling unvergessen, wenn auch nur als Beispiel einer „negativen Philosophie“, von der kein Weg zu einer erst noch zu verwirklichenden positiven Philosophie führe.]

Ebenso – könnte der Mensch auch jenen transzendenten Prozeß, durch den alles geworden ist, in sich selbst erfahren, wie der Theosoph sich des rühmt, so würde dies doch nicht zu wirklicher Wissenschaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um ausgesprochen zu werden; fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so ist er, wie gesagt, eins mit dem Gegenstand und für jeden Dritten etwas ebenso Unverständliches wie der Gegenstand selbst.

[Auch diese Bemerkung Schellings läßt erahnen, wie klein und kurz, wie geradezu biedermeierlich idyllisch die kosmischen Zeitvorstellungen damals noch gewesen sein müssen. Wer verfiel heute noch auf Analogien zu einem „transzendenten Prozeß“ der uns eine erfahrbare Erfahrung des Weltganzen verschaffen könnte? Schelling schiebt diesen Gedanken zwar in das Wunschenken der Theosophen ab, aber es läßt sich wohl richtig vermuten, daß Kant, auch aufgrund seiner kosmologischen Studien und Werke, bezüglich der Nichtanschaulichkeit der „Welt im Ganzen“ schon weiter, schon der späteren Wissensentwicklung näher war.

Näher zur späteren Zeit steht Schelling mit seinem Verweis auf die Notwendigkeit der sprachlichen Vermittlung dessen, was als Wissen

erfahrbar werden soll. Stummes Wissen mag es durchaus geben, und es mag im Leben der Individuen sogar unersetzlich sein, denn es ist schon ein Wissen in nuce. Und auch das nur glotzende Schauen des Menschen bleibt vom instinktgeleiteten und stets erregten (geängstigten und begierigen) Schauen der Tiere unterschieden.

Dennoch ist das mit den Dingen Einswerdenwollen des Menschen der Sehnsucht des Menschen nach Instinktresiduen zuzuschreiben. Oft sind es mechanistisch vereinfältigende Tätigkeiten, gleichsam säkulare Tätigkeits-Rituale, dies uns in den Schein einer bleibenden Vereinigung mit bestimmten Dingen und Teilwelten verhelfen. Die ganze Welt der Spiele zehrt von dieser Sehnsucht.]

Alles, was in jenem Prinzip, das wir die eigentliche Substanz der Seele nennen können, potentiâ enthalten ist, muß erst zur wirklichen Reflexion (im Verstand oder im Geist) gebracht werden, um zur höchsten Darstellung zu gelangen. Hier geht also die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen wird, ohne sich durch die scheinbare Fülle des Stoffs in den theosophischen Systemen verleiten zu lassen. Denn freilich unterscheidet sich z.B. jene frühere Philosophie des Nichtwissens von der Theosophie hauptsächlich durch ihre absolute Substanzlosigkeit. Die beiden Formen haben sich gleichsam in die zwei Prinzipien geteilt, aus deren Zusammenwirkung allein wirkliche Wissenschaft entsteht.

[Die tätige Entelechie aus ihrer faulen Ruhe zu wecken, ist für den Philosophen das Tun des Philosophierens. Ohne Reflexion kein zu erreichendes Ziel der Reflexion, und oft und lange ist schon der Weg das Ziel, weil sich ihr Fragen und Antworten jeder schlafenden Substanz erbarmt.

Sollen aber theosophische Systeme durch bestimmte und bestimmende Reflexion vernünftig durchforscht werden, dürfte sich schon mancher Philosoph in einen ratlosen Mythologen verwandelt haben. Ähnlich dem Ethnologen, der die Kultur und Sprache eines der „Steinzeit“ entstammenden oder noch in ihr lebenden Volksstammes auf deren Begriff bringen möchte.

Welche „frühere Philosophie des Nichtwissens“ mag sich von welcher Theosophie durch absolute Substanzlosigkeit unterschieden haben?]

In Jacobis Philosophie ist jenes[209] Prinzip, von dem wir sagen können, es sei das substantiell nicht wissende, aber eben darum nach Wissen begierige, hungrige, der Verstand. Jacobis Gefühl ist eigentlich nur der Hunger nach Wissen. Der Verstand, das positive Prinzip des Wissens, ist in dieser Philosophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben ist, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers sich aufhebt durch Anziehen oder Zusichnehmen der Nahrung.

[Nach diesem Ausflug ins Grundsätzliche die unausweichliche Rückkehr zu Jacobi, der sozusagen sein Endurteil erwartet. Bald wird sich Richter Schelling zum letzten Urteilspruch erheben.

Obwohl die Reflexion überall, an jeder Ecke dieser Welt, an jedem Zipfel ihrer Sachen anknüpfen könnte, um ihre Entelechie ein und ausleben zu lassen, gibt es ruhende Verstandeswesen, die vor gedecktem Tisch verhungern, weil sie nicht wissen, wie zugreifen und wie verspeisen. Daher Schellings erstes, wenig trostreiches Urteil über den Hungerkünstler Jacobi. Dieser möchte das lustvoll empfundene Gefühl seines Hungers nicht missen, nicht überwinden, weil er es nicht als Überwindungsbedürftig erfährt.]

Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich und läßt daher auch die Natur ganz außer sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie. Der Theosoph aber, in dem Verhältnis, als er spekulativ ist, ist er auch wesentlich und hauptsächlich Naturphilosoph. Aber wie die Philosophie des Nichtwissens an Mangel, so leidet er an Überfüllung mit dem bloßen Stoff des Wissens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theosophismus zugleich das merkwürdigste Individuum dieser Gattung, den berühmten Jakob Böhme geschildert.

[Schelling, dessen zentrales philosophisches Reflexionsgebiet die Natur war, - samt eines und sogar mehrerer naturphilosophischer Systeme -, muß die naturphilosophische Enthaltensamkeit Jacobis sauer aufgestoßen sein. Allerdings ist sie ihm jetzt zugleich ein willkommener Anlaß, vom Jacobi der Philosophie wieder zum Jakob der theosophischen Mystik zurückzukehren.

Der merkwürdigste Theosoph aller sei Böhme: ein Urteil, das wohlbegründet sein dürfte und wohl auf den Geist der deutschen Gründlichkeit zurückzuführen ist, der in Böhme theosophisch gewütet hatte. (Während die Palme des merkwürdigsten Reflexologen unter allen Philosophen zweifelsohne Hegel gebührt.)

Wer Böhme gelesen hat, vermutlich vor längerer Zeit, wird sich wohl an Texte erinnern, deren Überfrachtung mit symbolischem Tiefsinn kaum zu überbieten sein dürfte. Zu dieser Entwicklung mußte es wohl kommen, als nach dem Mittelalter die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn an die protestantische Freiheit weitergereicht wurde, an deren Früchten sich wiederum das katholische Deutungsparadigma zu laben begann.]

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und ursprünglich ist, wohl unterscheiden von einer andern Klasse von Mystikern, bei denen nichts Lebendiges und Ursprüngliches mehr anzutreffen, alles schon korrupt ist; in diese Klasse gehört besonders der bekannte St. Martin man hört in ihm nicht mehr wie in J. Böhme den ursprünglich Ergriffenen, sondern nur noch den Konzipisten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdies schon zu Zwecken anderer Art zubereitet sind; was bei J. Böhme noch lebendig ist, ist bei ihm abgestorben, nur gleichsam noch das Kadaver, die einbalsamierte Leiche, die Mumie eines ursprünglich Lebendigen, wie

sie in geheimen, zugleich alchemische, magische theurgische Zwecke verfolgenden Gesellschaften vorgezeigt wird.

Vor solchen Mysterien zu warnen ist Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wissen kann, daß dieser Mystizismus seine Anhänger nicht in den gesunden, sondern gerade in den korruptesten Klassen der Gesellschaft gefunden hat. Ein solcher mit Gewürz, wo nicht mit weit schlimmeren Ingredienzen angesetzter[210] Wein, höchstens gut und dazu bestimmt, einen längst abgestumpften Geschmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Faust verwiesen hat. Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Hölleugebräu jetzt und immer bewahren!

[St. Martins Leben (1743-1792) als Jesuiten-Zögling, Offizier und Freimaurer-Meister ist zureichend dokumentiert. Wir halten im Frankreich vor der Revolution, in dem seine Bücher in den einschlägigen Kreisen, darunter auch messmerische und mystische, Anerkennung und auch Bewunderung fanden. Durch seine Übersetzung der Schriften Böhmes veranlaßt, legte er 1790 alle seine Logen-Ämter zurück. Schelling muß viele dieser Schriften gekannt haben. einige dürften ihn zu seinen naturphilosophischen Phantasmagorien angeregt haben, die Hegel mehr oder weniger anwiderten.]

Bei Jakob Böhmes Schriften standen Schelling und Hegel wohl vor dem Problem, eine liebgewordene Tradition für die vernünftige Lektüre zu retten. Ein Ritt hindurch zwischen den nachpulsierenden Ideen des Mittelalters und den dominierenden Ideen und Mentalitäten der Aufklärung.]

Heutzutage wird der Begriff Mystizismus, Mystiker von Unwissenden auf die seltsamste Art gebraucht, indem sie z.B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geschähe dies übrigens im geschichtlichsten Sinn, schon einen Mystiker nennen. Solchen Leuten wäre z.B. auch Johannes Müller ein Mystiker. Aber dies ist ein Mißbrauch einer alles zusammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterscheidenden Zeit. Die falsche Anwendung der Worte: mystisch, Mystizismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverständnis dieser Worte, indem man nämlich derselben sich bedient, um eine gewisse materielle Beschaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten.

Der kurze Begriff von mystisch, den sich viele gemacht haben, ist dieser: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich mystisch nennen – gesetzt selbst, es wäre ein Satz, der durch rein wissenschaftliche und vollkommen methodische Entwicklung gewonnen wäre, denn es soll einmal nichts über unser Begreifungsvermögen hinausgehen, noch soll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben.

[Schellings Unmut über die Instrumentalisierung von „Mystik und mystisch“ ist verständlich. Auch Hegel hatte sich einer, nämlich seiner Instrumentalisierung dieser Worte schuldig gemacht, als er deren Sinn durch seine spekulative dialektische Vernunft neu definierte. - Das sprachgeschichtliche Problem, daß Worte, deren Sinn am Anfang ihrer (oft über Jahrhunderte) währenden Karriere relativ eindeutig war, späterhin

immer „erfüllter“ und dadurch uneindeutig und nach Belieben verwendbar werden, ist kein Problem, sondern die sprachgeschichtliche Realität jeder sich entwickelnden (und wieder absterbenden) Sprache der Menschheit.

Wenn der Gebrauch aber tabuisierend eingegrenzt wird (wovon man in der Epoche des Genderwahns ein langes Lied singen könnte), liegen Interessen zugrunde, denen wiederum philosophische Motive inhärieren: Alles was ich nicht begreife, ist für mich (nicht „spanisch“, sondern) „mystisch.“

Auch Schelling mußte ein Interesse daran haben, ein „Mystisches“ jenseits der religiös-theologischen Terminologie anzuerkennen, weil die Gegensatz-Polaritäten seiner Systeme, die die Entwicklung von Natur und Geist begründeten, weit über das Begreifen des Verstandes der vorphilosophischen Wissenschaften hinausgingen.]

Dieser Kunstgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden sollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, ist freilich leichter als wissenschaftliche Untersuchung. To mystikon heißt alles, was verborgen, geheim ist. Materiell betrachtet ist aber alles verborgen, alles mystisch, und diejenigen, welche sich am meisten wissen mit dem beliebten Wort: »Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist«, erklären ja eben damit die Natur selbst für mystisch. In der Tat, das vorzugsweise Mystische ist gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meisten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Mystik für das am wenigsten Mystische halten, z.B. ihr[211] Gefühl für gutes Essen und Trinken – die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweise der Sinne, dies ist doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenste. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewisse Begriffe und Behauptungen auszuschließen oder zum Verstummen zu bringen sucht, sind ganz würdig einer liberal zu sein sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt.

[Man glaubt sich in die Idiotismen unserer woken Cancel-Kultur versetzt, liest man Schellings Klagen über das Bestreben, nur eineindeutige Worte zuzulassen, die der „Seichtigkeit“ der Zeit zum Wortgebrauch dienen sollen. Man rühmt(e) sich einer neuen und selbsterfundenen Liberalität, um in ihrem Namen und Geist einer hemmungslosen Illiberalität zu huldigen.

Unser aktuelles Mystisches der Natur wäre nach diesen Prämissen alles, was die Quantenphysik zum Innersten der Natur erhebt und als Grund und Ursache von Natur und Geist erklärt. Auch die Freiheit und Vernunft des Geistes aller Menschen wird demnach als Produkt oder „Epiphänomen“ der verborgenen Teilchenwelt umgedeutet.]

Das Wort »mystisch« hat in der Literatur zunächst immer nur eine formelle Unterscheidung bezeichnet. Wollte man diesen Begriff auf das Materielle ausdehnen, so müßte z.B. der

Rationalismus in seiner höchsten, objektiven Gestalt Mystizismus genannt werden, denn beide stimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die substantielle Bewegung. Dennoch ist der Mystizismus von jeher bestimmt worden als ein Gegensatz des Rationalismus. Mystiker ist also niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet. Mystizismus drückt nur den Gegensatz gegen formell wissenschaftliche Erkenntnis aus. Keine Behauptung ist bloß des Inhalts wegen, sei er auch übrigens beschaffen wie er wolle, mystisch, zu nennen, selbst dann nicht, wenn sie zufällig diesem Inhalt nach mit der Behauptung irgendeines Mystikers übereinstimmen sollte. Denn wenn man alles das nicht behaupten sollte, was irgendeinmal auch ein Mystiker behauptet hat, so dürfte man am Ende gar nichts behaupten.

[Es ist nicht zufällig, daß Schelling versucht, auf dem (Um)Weg eines Begriffes der Bewegung, der nicht formal, sondern allbegründend material sein soll, dem Wort „mystisch“ eine universale Bedeutung einzuhauchen. (Möglicherweise erinnert Schelling auch eine Auseinandersetzung mit Trendelburgs Kritik.)

Schon Hegels These, die Bewegung von Dingen beweise, daß diese an zwei Orten zugleich sein müssen (können), hatte etwas skandalös Unbegreifliches, das man abzuhalten versuchte und wohl noch heute abzuhalten versucht. Schellings weitere Reduktion: „mystisch“ sei die Art, wie man etwas behauptete, nicht jedoch was man behauptete, führt den Begriff des Mystischen endgültig ad absurdum.

Der aktuelle oder gewesene Gebrauch von Wörtern ist doch nur ein Vorhang vor den „dahinterliegenden“ Begriffen und Realitäten, denen unsere Vernunft mit wahren Behauptungen und Erkenntnissen (auch mit Hypothesen und Verifikationen) näher rücken soll und muß.]

Mystizismus kann nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche alle wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmährt, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum eingeschlossenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung aus bloßer ekstatischer Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man sich über den Ausdruck versteht, z.B. auch die Jacobische Gefühlsphilosophie[212] mystisch genannt werden kann und oft genug so genannt worden ist; nur daß es ihr gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-spekulativen Mystizismus fehlt. Dieselbe Wahrheit kann also bei dem einen mystisch sein, die bei dem andern wissenschaftlich ist, und umgekehrt. Denn bei dem, der sie aus einer bloß subjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausspricht, ist sie mystisch; bei dem, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft versteht, ist sie wissenschaftlich.

Das wahre Kennzeichen des Mystizismus ist der Haß gegen klare Einsicht – gegen Verstand, der in unserer Zeit ein so erwünschtes Übergewicht erhalten –, gegen Wissenschaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Mystiker, sondern gar viele von denen, welche über und gegen Mystizismus schreien, ebenso sehr als irgendein Mystiker Feinde der Wissenschaft sind,

so mußte man eigentlich sie selbst Mystiker nennen, wenn man nicht vorzöge, sie für die wahren und eigentlichen Obskuranten zu erklären.[213]

[Nach diesem (abschließenden) Urteil Schellings wäre Jakobis Enthaltung von Philosophie und Wissenschaft erkennbar begründet gewesen: Die Hoffnung auf eine Offenbarung aus ekstatischer Intuition hätte ihn gezwungen und motiviert. (Eine Hoffnung übrigens, die auch in Musils „Mann ohne Eigenschaften“ eine bedeutende Rolle spielt.) Allerdings scheint sich die Hoffnung nicht erfüllt zu haben: nach dem Urteil Schellings sind Jakobis mystische Früchte leer an Inhalt.

Sie würden demnach das Schicksal des philosophischen Nominalismus teilen, als wirklicher Nominalismus gesellschaftsfähig zu werden zu müssen. Im Bild: als nackter Kaiser an den wichtigsten Modenschauen im Land teilzunehmen. Sind alle Begriffe nur austauschbare Namen, ist alle Realität alles Glaubens an sie verlustig. Und alle selbsternannten Mystiker werden als erkannte Obskuranten zu weiteren Untersuchung abgeführt.]

Leo Dorner, Februar 2024