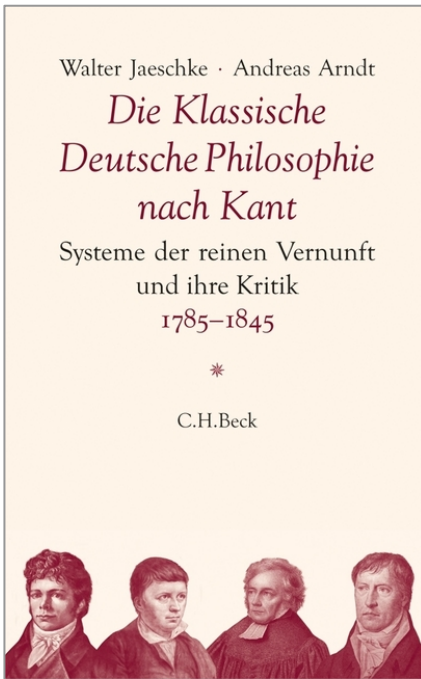


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Walter Jaeschke, Andreas Arndt**  
**Die Klassische Deutsche Philosophie**  
**nach Kant**  
Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik  
1785-1845

749 Seiten, Gebunden  
ISBN: 978-3-406-63046-0

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<http://www.chbeck.de/9326030>

## Vorwort

Der Titel dieses Bandes orientiert sich am Sprachgebrauch der Epoche, deren Denken er zum Gegenstand hat – der Epoche von Kant bis zur Julirevolution, mit Ausläufern bis zum Ende des Vormärz. Die philosophiegeschichtlichen Werke, die an ihrem Ende in großer Zahl und ebenso großer Ausführlichkeit erscheinen, bestimmen sie primär chronologisch. Mit nur geringer Abwandlung sprechen sie von der «Neueren Philosophie», der «Neueren Spekulation», der «Geschichte der letzten Systeme» und allenfalls der «Spekulation von Kant bis Hegel». Doch verbietet das damalige Wissen um die Differenziertheit und auch Gegensätzlichkeit des Denkens dieser Epoche, seine *chronologische* wie auch durch die miteinander verflochtenen Lebensgeschichten begründete Einheit zugleich als eine *gedankliche* Einerleiheit zu begreifen, die sich in einen plakativen Titel verdichten ließe – wie dies in heutigen Nachdrucken damaliger Werke zum Teil geschieht. Die spannungreiche Vielfalt der Antworten, die die Philosophie dieser Zeit auf die gestellten Probleme gibt, steht – damals – noch prägnant vor Augen, und dies vereitelt jeden Versuch, sie auf *einen* Nenner bringen zu wollen. *Eine* inhaltliche Gemeinsamkeit allerdings verbindet das Denken dieser Epoche: Es steht fast ausnahmslos im Schatten Kants, und deshalb wird es damals als «Philosophie nach Kant» oder, gelegentlich, als «Überwindung der Kant'schen Philosophie» bezeichnet.

Diese beiden Titel lassen sich heute, aus unterschiedlichen und naheliegenden Gründen, nicht mehr verwenden. Gleichwohl bleibt es richtig, daß die Philosophie dieser Epoche eine «Philosophie nach Kant» ist – und dies nicht nur chronologisch, sondern auch gedanklich, und zudem in einem doppelten Sinn. Im negativen Sinne ist sie Philosophie unter den Bedingungen des Endes der rationalistischen Metaphysik, das Kant heraufgeführt hat. Dies ist für sie eine nicht bloß selbstverständliche, sondern auch begrüßte Voraussetzung, von der sie ausgeht und auf der sie weiterbaut. Und wenn am Ende dieser Epoche – bedingt durch die Ungleichzeitigkeit des träge dahinfließenden Stroms der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte gegenüber der erstaunlichen Dynamik der Philosophiegeschichte und des mit ihr eng verbundenen Prozesses der Aufklärung – schließlich doch eine Rückwendung einsetzt, ein Versuch zur Rückgewinnung der Inhalte der vorkritischen Metaphysik, so steht doch auch er noch unter den Bedingungen der Kantischen Kritik. Im positiven Sinne aber ist das Denken dieser Epoche ein Denken «nach Kant», weil es seinen transzendentalphilosophischen Ansatz zwar von Beginn an zu modifizieren, zu komplementieren oder zu korrigieren sucht, ihn jedoch nir-

gends ignorieren kann. Selbst der Versuch seiner Überbietung bleibt ihm verhaftet. Auch von der ›Revolution‹, die Kant im Denken ausgelöst hat, ist zu sagen, daß sie ›sich nicht mehr vergißt‹.

Es ist ein weiteres Indiz für den Reichtum des Kantischen Denkens, daß dieser Band gar nicht alle von ihm ausgehenden Linien nachzeichnen kann – und dies deutet sein Untertitel an. Den Gegenstand dieses Bandes bildet nur die *eine* der von Kant ausgehenden Traditionen, die mit Carl Leonhard Reinholds Rezeption insbesondere der praktischen Philosophie Kants beginnt und über seinen Versuch ihrer verbesserten Grundlegung zu Fichte und weiter zu Schelling und Hegel verläuft. Gemeinsam ist ihnen, daß sie das von Kant ausgegebene Ziel zu verwirklichen suchen: die Philosophie als ›System der reinen Vernunft‹ auszuarbeiten. Doch steht, zeitgleich mit dem Beginn dieser Tradition, neben und noch vor Reinhold, ein anderer Denker, der eben dieses Ziel als eine – zudem verderbliche – Illusion verwirft und mit seiner Kritik kontinuierlich und nachhaltig diejenigen, die es zu erreichen suchen, zu immer neuen Wendungen herausfordert: Friedrich Heinrich Jacobi. Seine Briefe ›Ueber die Lehre des Spinoza‹ – in erster Auflage 1785 erschienen – führen eine zuvor weithin verdrängte Tradition und auch eine neue Denkform in die beginnende Diskussion um Kants Philosophie ein, und neben und hinter ihm stehen andere, deren Kritik am ›System der reinen Vernunft‹ sich aus anderen Quellen speist. In diesem Konflikt zwischen dem Versuch, das von Kant gesteckte Ziel zu verwirklichen, und dem Versuch des Nachweises seines unausweichlichen Scheiterns liegt gleichsam die ›Einheit‹ dieser Tradition und damit zugleich der repräsentativen Philosophie dieser Epoche: nicht in einer beschaulichen Gleichförmigkeit, sondern im Streit der Positionen. Nicht zu Unrecht heißt es in ihrer Spätphase, in den Jahren kurz vor 1845, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden.

Dieser Kampf wird allerdings nicht nur zwischen den Anhängern und den Kritikern des ›Systems der reinen Vernunft‹ ausgetragen. In der Philosophiegeschichte sind Traditionslinien zwar irreversibel, aber niemals eindimensional: Sie nehmen andere Traditionen in sich auf, verändern ihre Richtung, brechen ab oder verzweigen sich – und vor allem: Sie geraten nicht allein mit entgegengesetzten Traditionen – wie etwa dem Skeptizismus –, sondern auch untereinander in Konflikte, die keineswegs als ›Narzißmus kleiner Differenzen‹ abzutun sind. Darin manifestiert sich eine Bewegung des Denkens, die – bei aller erstaunlichen Kontinuität – eine interne Vielschichtigkeit, ja Gegensätzlichkeit aufweist, innere Wandlungen und sogar ›Brüche‹ kennt, so daß sie sich allen heute geläufigen Etikettierungen entzieht: Es geht um ›Idealismus‹ wie um ›Realismus‹, um ›Dogmatismus‹ wie um ›Skeptizismus‹, um ›Vernunft‹ wie um ›Gefühl‹, um ›Aufklärung‹ wie um ›Romantik‹; und es geht keineswegs nur um der Philosophie immanente Problemlagen, sondern es geht ebensowohl um die Umgestaltung der rechtlichen

und gesellschaftlichen Wirklichkeit und nicht zuletzt um die Rolle, welche die Religion und die Entwicklung der zeitgenössischen Wissenschaften und auch die politischen Umwälzungen vom Ende der Aufklärung und der Französischen Revolution bis zur Märzrevolution von 1848 spielen.

Diese lebendige Vielfalt läßt es geraten erscheinen, das sonst für philosophiegeschichtliche Darstellungen übliche Verfahren der personenzentrierten Abhandlung einzelner Denker partiell abzuwandeln – im Interesse, die konstitutive Bedeutung ihres Dialogs vor allem für die Genese der individuellen Positionen innerhalb des übergreifenden Problemzusammenhangs sichtbar werden zu lassen. Es gibt wohl wenige Epochen der Philosophiegeschichte, die in auch nur annähernd vergleichbarer Weise so sehr durch das Miteinander- und Gegeneinander-Philosophieren geprägt sind, daß sich die Genese des einen «Systems» gar nicht unabhängig von den Anregungen darstellen läßt, die sich dem anderen «System» verdanken. Die Zusammenarbeit *und* der Gestus der wechselseitigen Kritik und Überbietung treiben ihre Entwicklung voran – auf verschlungenen Wegen, die sich schließlich aber doch, durch philosophische Einsichten wie auch durch lebensgeschichtliche Divergenzen, von einander trennen. Die spätere Entwicklung lenkt deshalb wieder in eine eher «monologische» Form zurück, in der sich sehr unterschiedliche Gestalten des Denkens herausbilden, die sich nicht mehr zu dem *einen* System der reinen Vernunft vereinigen und deren keine als «Vollendung» des Denkens dieser Epoche ausgegeben werden kann.

Dieser Band verdankt sich einer langjährigen und engen, der Klassischen Deutschen Philosophie wie auch dem Denken der auf sie folgenden Epoche gewidmeten Zusammenarbeit. Sie hat ihren Niederschlag in zahlreichen gemeinsamen Publikationen und Veranstaltungen gefunden. So sind es äußere Gründe gewesen, die die Aufteilung der Arbeit an diesem Band bestimmt haben: Andreas Arndt hat den Teil über das frühromantische Symphilosophieren und seine Transformationen beigetragen; die anderen Teile hat Walter Jaeschke verfaßt.

Berlin, im Mai 2011

Walter Jaeschke und Andreas Arndt

Erster Teil  
Weiterbildung der Transzendentalphilosophie  
nach Kant

## I. Problemlage und Tendenzen

Kants Werk bildet eine tiefe Zäsur in der Geschichte insbesondere der deutschen Philosophie – schon für seine Zeitgenossen. Die Auseinandersetzungen, die er oder seine Anhänger mit Vertretern der vorhergehenden Schulphilosophie geführt haben, sei es mit Moses Mendelssohn (1729–1786), mit Johann Heinrich Feder (1740–1821) oder mit Johann August Eberhard (1739–1809), lassen leicht erkennen, daß deren Epoche zu Ende gegangen sei. Die Ansätze zu einer neuen Leibniz-Rezeption, die damals aus diesem Umkreis erwachsen, können deshalb den Siegeszug der Transzendentalphilosophie nicht aufhalten. Kants kritisches Werk prägt die Philosophie zunächst des auf die «Kritik der reinen Vernunft» (1781) folgenden halben Jahrhunderts bis zu Hegels Tod (1831), also die Philosophien insbesondere Fichtes, Schellings und Hegels, die sich ausdrücklich in ein insgesamt affirmatives, wenn auch mehrfach kritisches und zuweilen sogar polemisches Verhältnis zu Kant setzen. Es prägt aber auch noch diejenigen Entwürfe, die sich damals ausdrücklich gegen die Transzendentalphilosophie stellen, etwa den Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes (1761–1833) oder Friedrich Bouterweks (1766–1828) zwischen Transzendentalphilosophie und Realismus oszillierenden Ansatz. Unbestritten ist diese dominierende Stellung Kants selbst noch in der Philosophiehistorie von der Mitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts: Sie stellt die gesamte Epoche nicht etwa unter den Titel «Deutscher Idealismus», der sich erst seit Friedrich Albert Langes «Geschichte des Materialismus» (1866), also zu einer Zeit einbürgert, in der diese Philosophie in – vorübergehende – Vergessenheit versunken ist,<sup>1</sup> sondern sinngemäß – mit geringer sprachlicher Varianz – unter den Titel «Kant und die durch ihn geprägte Periode».

---

1 Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866, 292; <sup>2</sup>1875. Bd. 2, 520, 529. – Cf. Jaeschke: «Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht». In: Arndt/Jaeschke (edd.): *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hamburg 2000, 219–234.

## 1. Transzendentalphilosophie und Spinozismus

Doch die Feststellung der Dominanz des Kantischen Kritizismus erschöpft die Problemlage dieser Epoche der Weiterbildung der Philosophie nach Kant noch nicht. Zumindest eine weitere gedankliche Voraussetzung ist zu nennen: die Einführung der Philosophie Spinozas in den durch die Transzendentalphilosophie dominierten Horizont. Sie erfolgt zeitlich etwa parallel, jedoch unabhängig von der Transzendentalphilosophie. 1785 berichtet Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen «Ueber die Lehre des Spinoza» von einem Gespräch, das er im Sommer 1780 mit Lessing geführt habe – und darin habe Lessing sich zur Philosophie des damals als Pantheisten und Atheisten verschrieenen Spinoza bekannt: «Εν και παν! Ich weiß nichts anders. [...] Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.» An dieser Frage nach Lessings wirklichem oder nur angeblichem Spinozismus und an den Umständen seiner Bekanntmachung hat der «Spinoza-» oder «Pantheismusstreit» sich zwar entzündet. Seine philosophische Bedeutung liegt jedoch auf einer anderen Ebene: nämlich in der Frage, ob der Verstand oder die Vernunft – wie Jacobi hier behauptet – denn wirklich konsequent auf den Standpunkt Spinozas und damit nicht allein zu einem Freiheit leugnenden Fatalismus, sondern zum Gedanken der (absoluten) Substanz statt eines transzendentalen Ich oder gar eines persönlichen Gottes getrieben werde. Doch die Konsequenz, die Jacobi für diesen Weg der Vernunft behauptet und der er sich allein durch einen «Sprung», ja durch einen «Salto mortale» entziehen zu können glaubt (JWA 1, 16 sq., 20), wirkt auf viele seiner Zeitgenossen attraktiver als der Versuch ihrer Vermeidung durch den «Sprung», und der Gottesgedanke, der am Ende dieses Weges der demonstrierenden Vernunft steht – Gott als die (absolute) «Substanz» –, wirkt auf sie attraktiver als der persönliche Gott des Christentums, dessen Dasein, Persönlichkeit und Eigenschaften noch die Schulphilosophie des vorangegangenen 18. Jahrhunderts zum Gegenstand ihrer – spätestens durch Kants Vernunftkritik hinfälligen – Demonstrationen gemacht hat. Deshalb sieht Jacobi das «Gespenst des Spinozismus» damals «nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse», «von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet» (JWA 1, 91) – wie sich, um nur die wichtigsten zu nennen, durch die Namen Lessing, Herder und Goethe, und wenig später Schleiermacher, Schelling und Hegel illustrieren läßt. Es geistert zudem durch die religiöse wie auch durch die metaphysische Welt – und während es in der religiösen den Pantheismus als die bessere Alternative zum traditionellen Theismus empfiehlt, fungiert es in der metaphysischen als Alternative zur Transzendentalphilosophie, als Gegenpol zur Philosophie zunächst Kants, wenig später Fichtes. Spinozismus und Tran-

szendentalphilosophie stimmen darin überein, daß sie beide einen Wissenschaftsanspruch erheben, ihn jedoch in unterschiedlicher Weise einzulösen suchen: der Spinozismus durch methodische Orientierung an der Euklidischen Geometrie, die Transzendentalphilosophie durch Orientierung an den Naturwissenschaften und durch das Gewicht, das sie der Erkenntniskritik einräumt. Sofern der Spinozismus auf diese Prüfung verzichtet, gilt er dem Kantischen «Kritizismus» notwendig als Urbild des Dogmatismus – denn «Dogmatismus» ist für Kant «das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens» (B XXXV). Entgegen seiner Einschätzung von seiten des Kritizismus gilt der Spinozismus den Zeitgenossen dadurch aber nicht als immer schon obsolet – vielmehr verhilft Jacobi ihm gerade durch seine Warnung zu dem Rang, die einzig konsequente Vernunftphilosophie zu sein, gegen die mit «reiner Metaphysik» nichts auszurichten sei (JWA I, 87).

Anders als Kant teilt Fichte seit 1794 diese Charakterisierung des Systems des Spinoza als einer konsequenten Vernunftphilosophie – und anders als Jacobi, der sich bei seiner Einführung des Spinozismus in die zeitgenössische Diskussion (1785) noch nicht ausführlich mit der Transzendentalphilosophie auseinandersetzt, stellt er dem Spinozismus die Transzendentalphilosophie als eine argumentativ ebenso geschlossene Philosophie entgegen: «Ich bemerke noch, daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! [...] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.» (GA I/2, 264) Damit ist die Problemlage gegenüber Jacobis «Spinoza-Briefen» entscheidend verändert: Seine Alternative eines Vernunftsystems und eines «Sprunges» in den «Glauben» (den Jacobi keineswegs im engeren Sinne religiös deutet, wie immer wieder behauptet wird) wird ersetzt durch die Alternative zweier «völlig consequenter Systeme» – obschon Fichte das eine von ihnen als inakzeptabel ablehnt.

Eine derartige Dualität kann man jedoch mit ebenso gutem Grund als «Skandal der Philosophie» bezeichnen wie das ungelöste Problem der Realität der Außenwelt. Denn «Vernunft» zielt ja auf «Einheit», und so erscheint es als schlechthin skandalös, wenn dieses Verlangen nach Einheit in der unauflösbaren Dualität zweier Einheitskonzeptionen resultiert. Deshalb liegt in Fichtes Annahme einer Dualität zweier konsequenter Systeme zugleich ein Widerspruch, der den weiteren Denkweg der nachkantischen Philosophie bis in seine Verzweigungen vorzeichnet. Er läßt sich offensichtlich nur dann beseitigen, wenn entweder die beiden für den Dualismus konstitutiven Leitbegriffe – «Ich» und «Substanz» – zum Ausgleich gebracht werden oder entgegen der Ausgangsannahme doch eine Möglichkeit zur Entscheidung zwischen «Dogmatismus» und «Kriticismus» oder zumindest zu ihrer friedlichen Koexistenz besteht.



Den ersten Weg aus diesem Dilemma schlägt der junge Schelling vor. In seinen «Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus» (1795, AA I/3, 47–112) sucht er diesen Skandal der nachkantischen Problemlage dadurch zu entschärfen, daß er es als das Proprium der «Kritik der reinen Vernunft» bestimmt, «die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus zu begründen.» (AA I/3, 69) Den angesichts dieser Dualität naheliegenden Verdacht gegen die Vernunft kehrt Schelling sogar um: «Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll.» Dennoch sieht auch er, daß die beiden entgegengesetzten Systeme in diesem «philosophischen Kopf» nicht koexistieren können – ungeachtet der Vernunftnotwendigkeit ihrer Dualität. Die Wahl zwischen ihnen wird jedoch nicht durch Beweise, durch «eitle Demonstrirsucht» erzwungen, sondern sie «hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben.» (AA I/3, 74 sq.) Fichte hat diese Wendung aufgenommen und ihr die «klassische» Gestalt gegeben: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist» (GA I/4, 195) – und in dieser Gestalt ist sie als Charakteristik seines Ansatzes mißverstanden und weiter tradiert worden, obschon er im Anschluß an diese Formulierung die «Untauglichkeit» des Dogmatismus aufzuweisen unternimmt.

## 2. Idealismus und Realismus

Die Auseinandersetzungen um Kritizismus und Spinozismus sowie um ihre Vermittlung seit dem Jahre 1794 bilden jedoch nur einen, und zudem einen späten derjenigen Problemkreise, die für die Entwicklung der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant eine zentrale Bedeutung erlangt haben. Zuvor schon hat sich ein anderer Problemkreis aufgetan, dem für diese Epoche ein nicht minder großes, vielleicht noch größeres Gewicht zukommt: die Auseinandersetzung um «Idealismus und Realismus». Fraglos kann man damals das Thema «Idealismus» ein Jahrhundert lang zurückverfolgen, und bereits in der ersten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» erweitert es sich zum Thema «Idealismus und Realismus» – durch Kants im Wortsinne merkwürdige Verschränkung des transzendentalen Idealismus mit empirischem Realismus einerseits und des transzendentalen Realismus mit empirischem Idealismus andererseits. Schon darin deutet sich die fundamentale Intention an, «Idealismus» und «Realismus» in ein produktives Verhältnis zu

einander zu setzen – wenn auch unter der Dominanz des Idealismus und unter dem Titel des «transzendentalen» oder seit den «Prolegomena» «kritischen Idealismus». <sup>2</sup> Dennoch ist es – wiederum – Jacobi gewesen, der diese Debatte eigentlich eröffnet hat – mit seinem Werk «David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus». <sup>3</sup> Es ist im April 1787 erschienen, wenige Monate vor der Neuauflage der «Kritik der reinen Vernunft», in der Kant seine Auseinandersetzung mit dem Problem des Idealismus, die er in Auflage A im Rahmen der Widerlegung des vierten Paralogismus der rationalen Seelenlehre geführt hat, durch das brisante Kapitel mit dem lakonischen Titel «Widerlegung des Idealismus» ersetzt. Diese beiden Texte Jacobis und Kants lassen das Jahr 1787 zum Geburtsjahr des Streits um «Idealismus und Realismus» werden.

Daß diese Debatte nun erstmals unter diesem Titel steht, ist für ihren Verlauf keineswegs nebensächlich. Die terminologische Prägnanz nötigt zur umfassenden Ausarbeitung und zur schärferen Formulierung der Problemlage. Es empfiehlt sich daher sowohl im Sinne der begrifflichen Präzision als auch der historischen Erschließungskraft, den Begriff des «Idealismus» als erkenntnistheoretischen zu verwenden, und zwar mit der Bestimmtheit, die er damals durch seine Entgegensetzung gegen den des «Realismus» empfangen hat. Diese Debatte zeichnet sich zudem dadurch aus, daß in ihr nicht nur die Ansichten von «Idealisten» und «Realisten» äußerlich auf einander prallen. Vielmehr werden Idealismus und Realismus hier ins Verhältnis zu einander gesetzt, gegeneinander abgewogen und mit einander verbunden – aber schließlich dadurch in ihrem eigenen Recht aufgehoben und zu Momenten eines jeweils übergreifenden Systementwurfs herabgesetzt.

In seinem «David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus» übt Jacobi ebenso heftig wie wirkungsmächtig Kritik an Kants transzendentalem Idealismus: Dieser nehme neben den «Erscheinungen» noch «Dinge an sich selbst» an und sei insofern inkonsequent, als man «ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinnen nicht bleiben konnte» (JWA 2, 109). Aus diesem erkenntnistheoretischen Zwielficht sieht er einen doppelten Ausweg: einen konsequenten Realismus oder ebenso konsequenten Idealismus. Wer die realistische Alternative vermeiden wolle, müsse als transzendentaler Idealist «den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürch-

2 Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, § 13, Anm. III. AA IV, 293, 375. – Kant gibt zudem bereits in den Prolegomena (AA IV, 374 sqq.) und erneut in der Kritik der reinen Vernunft (B 274) die Terminologie vor, unter der das Problem des Idealismus nach ihm diskutiert wird.

3 Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau 1787. JWA 2, 5–112.

ten» (JWA 2, 112). Später hat Jacobi selber – und nicht ohne Grund – diese Forderung als eine prophetische Antizipation des Fichteschen Idealismus gewertet.<sup>4</sup>

Jacobi hingegen ergreift die andere Option: Er sucht seine immanente Kritik des Kantischen Idealismus durch Rückgriff auf realistische Argumente zu erweitern und gegen die Vorherrschaft des Idealismus das Recht des Realismus geltend zu machen. Als «entschiedener Realist» gilt ihm derjenige, «der auf das Zeugniß seiner Sinne äussere Dinge unbezweifelt annimmt; nach dieser Gewißheit jede andere Ueberzeugung abwägt, und nicht anders denken kann, als daß aus dieser Grunderfahrung alle Begriffe, selbst diejenigen, welche wir a priori nennen, müssen hergeleitet werden» (JWA 2, 32). Als philosophische Theorie aber kann der Realismus nur dann ernst genommen werden, wenn er nicht nur «äussere Dinge unbezweifelt annimmt», sondern auch zeigt, wie diese Annahme sich rechtfertigen lasse.

Zwar hat Jacobi das klare Bewußtsein, daß der Realismus nicht allein durch immanente Kritik des transzendentalen Idealismus zu etablieren sei, sondern daß es hierzu einer positiven Darlegung seiner konzeptuellen Überlegenheit bedürfe. Doch gerade diese Absicht bringt seine Kritik des transzendentalen Idealismus um ihre erhofften Früchte. Denn der Versuch, den Realismus als solche überlegene Alternative zum Idealismus zu etablieren, verrät ungewollt die Schwierigkeiten dieses Projekts: Daß der Realist nach dem Modell der sinnlichen Gewißheit «jede andere Ueberzeugung abwägt», wird schwerlich derjenigen Gewißheit gerecht, die sich bei analytischer Erkenntnis einstellt. Und daß aus «dieser Grunderfahrung» der sinnlichen Gewißheit, aus dem Zeugnis der Sinne, alle Begriffe, selbst die apriorischen, «hergeleitet» werden müssen und «Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben», bilden sollen, formuliert allenfalls eine Beweisabsicht – und zudem eine Absicht, die den wohlbestimmten Sinn von Apriorität aufhebt.

Zum einen sucht Jacobi alternativ zu Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eine «Deduktion» auf dem Boden des Realismus zu entwerfen – eine realistische «Deduktion» der Kategorien Wirkung und Gegenwirkung, Sukzession, Zeit, Realität, Ausdehnung. Für seine realistische «Deduktion» nimmt er sogar in Anspruch, daß die in ihr entwickelten Begriffe «einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit» gewinnen, «wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden». Diese Begriffe würden «weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn

4 Jacobi an Fichte. Hamburg 1799. JWA 2, 187–258, hier 198: Jacobi zeichnet sich als denjenigen, der an der Tür zu Fichtes Hörsaal, «lange bevor er geöffnet wurde, Sie erwartend stand und Weißagungen redete.» – Deutlicher noch in seinem Brief an Jean Paul vom 5. November 1798, in: Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel [ed. Friedrich Roth]. 2 Bde. Leipzig 1825–1827. Bd. 2, 259.

sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein sein und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind» (JWA 2, 60). Jacobi sucht dem Idealismus zwar den Realismus entgegenzustellen – doch mit diesem Beweisprogramm verirrt sein Realismus sich auf das Terrain des Kantischen Idealismus. Trotz aller prononcierten Bekenntnisse zum Realismus wird er idealistisch überformt, gleichsam zur idealistischen Pseudomorphose des Realismus. Die intellektuelle Gravitationskraft des Kantischen Idealismus schlägt auch noch den Versuch seiner Widerlegung in ihren Bann – und so gelingt es Jacobi nicht, einen diesem Idealismus ebenbürtigen Realismus zu entwerfen. Gleichwohl ist durch das Mißlingen seines Fundierungsprogramms das Problem des Realismus noch nicht erledigt – es ist vielmehr allererst gestellt.

Andererseits verwundert es nicht, daß Jacobis scharfe Entgegensetzung von Idealismus und Realismus keine Nachfolge findet. Wie schon sein eigener Versuch zur Etablierung des Realismus implizit bereits einen Anhaltspunkt zu dessen Überwindung bereitstellt,<sup>5</sup> so ist auch Fichte – und zwar schon der frühe Fichte – keineswegs allein durch das Epitheton «kräftigster Idealismus» zu charakterisieren. Denn sein Idealismus setzt sich trotz aller Radikalität nicht schroff dem Realismus entgegen; er ist vielmehr von Anfang an durch das Bemühen gekennzeichnet, Idealismus und Realismus zu einem differenzierten Ausgleich zu bringen – in den 1790er Jahren unter dem Primat des Idealismus, in den späten Wissenschaftslehren unter dem Primat des Realismus. Idealismus und Realismus bilden hier nicht eigenständige Denkrichtungen, die sich wechselseitig ausschließen; sie stehen vielmehr für unterschiedliche Momente oder Argumentationsstufen im Aufbau eines philosophischen Systems, dem nur in dem Maße Wahrheit zukommt, als es Idealismus und Realismus in ihrer Einseitigkeit und Entgegensetzung in sich aufhebt, beide zu Momenten *eines* Systems herabsetzt und ihnen erst so ihr Recht widerfahren läßt. Die angemessene Bezeichnung eines solchen Systems wäre deshalb weder Idealismus noch Realismus, sondern – allenfalls – zunächst «Idealrealismus» oder beim späten Fichte «Realidealismus».

Gegen dieses Programm der Vermittlung von Idealismus und Realismus legt Jacobi zwar wiederum Protest ein. Am 16. März 1800 schreibt er an Jean Paul: «Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism oder totalem Realism.» (PLS 2/1, 79) Doch trotz seines Protestes bleibt die Vermittlung von Idealismus und Realismus auf der Tagesordnung der Klassischen Deutschen Philosophie – bei Schelling nicht anders als bei Hegel.

5 An anderer Stelle (JWA 2, 37) führt Jacobi seinen «Realismus» mit einem vorausgreifenden Argument ein: «Der Gegenstand trägt eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns bey, als das Bewußtseyn zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblicke; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet.»

Und auch wenn Hegel den Streit zwischen Idealisten und Realisten schon bald für einen «unvernünftigen Streit» erklärt, über den «eigentlich nichts vernünftiges zu sagen» sei (GW 6, 291 sqq.), so ist doch seine letzte Publikation die Rezension eines Buches mit dem Titel «Der Idealrealismus».<sup>6</sup>

### 3. System und Freiheit

Aber auch mit diesem doppelten Gegensatzpaar – mit dem Gegensatz der Traditionen und der erkenntnistheoretischen Grundlegung – ist der Problemhorizont noch nicht abgesteckt, innerhalb dessen sich die Weiterbildung der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant vollzieht. Als geschichtswirksam erweisen sich neben dem Grundgedanken noch zwei weitere Begriffe der Transzendentalphilosophie, deren einer, inhaltlicher, eng mit ihrem Gehalt verbunden ist: der Begriff der Freiheit. Der zweite, formale, steht in eher indirekter Verknüpfung mit dem Begriff des Transzendentalen: die Forderung, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, ihr endlich Wissenschaftsform und -charakter zu verleihen. Freilich ist es ein alter Anspruch der Philosophie, Wissenschaft zu sein – und nicht bloß eine Wissenschaft unter anderen, sondern die Wissenschaft schlechthin. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts hat diesen Anspruch emphatisch erneuert – nach außen hin sichtbar durch das in den Titeln der Werke Christian Wolffs stereotype «methodo scientifica pertractata». Diese Wendung verrät bereits, daß der Wissenschaftscharakter dieser Philosophie durch ihre Methode konstituiert werde – durch eine an der Mathematik orientierte, vornehmlich «geometrische Methode».<sup>7</sup> Mit dem Ende des Rationalismus legt die Philosophie den Akzent jedoch nicht mehr auf die «geometrische Methode»<sup>7</sup> – auch wenn sie weiterhin eine der Mathematik vergleichbare Evidenz beansprucht. Vielmehr sieht sie ihren Wissenschaftscharakter durch ihre Systemform garantiert.

Dieser Anspruch auf Explikation der Philosophie in Wissenschaftsform und deshalb in Systemform bildet ein wichtiges *Movens* der Weiterbildung der Philosophie «nach Kant» – im zeitlichen wie auch im genealogischen Sinne. Der gegenwärtigen Rezeption erscheint die damalige Insistenz, das Wissen in ein «System» zu bringen, zwar häufig als ein dem kritischen *Impetus* Kants zumindest fremdes Moment, wenn nicht gar als Rückfall hinter das Kant zugeschriebene Programm, an die Stelle des für die metaphysische

<sup>6</sup> GW 16, 275–289. – Hegel rezensiert dort: *Der Idealrealismus. Erster Theil* [...] von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert. Neustadt an der Orla 1830.

<sup>7</sup> Abgesehen von Schellings «Darstellung meines Systems»; cf. 3. Teil, Kap. II, 1.

Schulphilosophie charakteristischen Leitworts «System» das Leitwort «Kritik» zu setzen. Doch ist es eben Kant, der der auf ihn folgenden Generation den Systemgedanken als Programm vorgibt. Er führt ja aus, daß das Eigentümliche der Vernunft «das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip» – und er zielt auf eine «vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis» als «ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System», also auf die «Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee», ja auf ein «vollständiges System der reinen Vernunft». Und diese durch die Vernunft hervorgebrachte «systematische Einheit» erhebe die «gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft» (KrV B 673, 860, 736). Der Systemanspruch der Philosophie folgt somit – schon für Kant – aus ihrem Wissenschaftsanspruch: Wäre die Philosophie nicht «System», so wäre sie auch nicht «Wissenschaft»; daß sie aber «Wissenschaft» zu sein habe, ist ihr seit alters und insbesondere seit dem Rationalismus der frühen Neuzeit selbstverständlich. Und er folgt ebenso aus dem Gedanken der Einheit der Vernunft: «da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich» (AA VI, 207).

Die auf Kant folgende Generation seit Carl Leonhard Reinholds «Elementarphilosophie» (1789–1791) macht es sich zur Aufgabe, in diesem «Geiste» Kants über seinen «Buchstaben» hinauszugehen: nämlich von der Konzeption der «Kritik» zum «System der reinen Vernunft». Sie kann sich dafür aber sogar auf den zitierten Buchstaben Kants berufen, auf seine Formel vom Zusammenhang der Erkenntnis «aus einem Prinzip» und auf sein Selbstverständnis, daß die «Kritik der reinen Vernunft» nicht schon dieses geforderte «System der reinen Vernunft» sei, sondern vorerst eine «Propädeutik» (KrV B 869, 109), die auf jenes Vernunftsystem hinzuleiten bestimmt sei. Als Kant sich später gegen diese Lesart der «Kritik der reinen Vernunft» als einer «Propädeutik» verwahrt (AA XII, 371), weist Fichte seinen Einspruch zurück: Seit Reinholds «Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchung» sei «von *Kant* kein System der reinen Vernunft erschienen», und es sei nicht einzusehen, daß «durch ihr bloßes Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben solle» (GA I/4, 213).

Kant hat jedoch das geforderte «System der reinen Vernunft» nicht allein nicht verwirklicht: Auch der Grundriß eines solchen «Systems» gilt der folgenden Generation durch die «Kritik der reinen Vernunft» noch nicht mit hinreichender Prägnanz vorgezeichnet – obschon dies bei der Verfolgung der Leitfrage «wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich» ihre Aufgabe gewesen wäre. Vielmehr habe Kant die Philosophie «oft wie durch höhere Eingebung geleitet» auf ihr letztes Ziel zu hingerissen – mit «genialischem», aber nicht so sehr systematischem Geiste (GA I/2, 110). Hierin sieht die junge Generation einen Mangel der Philosophie Kants, den zu beheben nun ihre

geschichtliche Aufgabe sei. Sie wird dabei von der Intuition geleitet, daß die Form des «Systems» nur *eine* sein könne. Die Weiterbildung der Philosophie nach Kant vollzieht sich deshalb als Suche nach der Systemform, in der die Philosophie als Wissenschaft zu explizieren sei – als Suche nicht bloß nach einer Ordnung, sondern nach einem Fundament des Wissens, nach «Begründung» aus Prinzipien oder gar aus *einem* Prinzip oder Satz sowie nach einem Verfahren, nach dessen Anleitung aus einem ersten Grundsatz weitere Sätze gewonnen werden können, so daß der Bau des Systems sicher aufgeführt werden kann. Für Kants Nachfolger ist «System» nicht mehr ein bloßer Ordnungszusammenhang, sondern ein Fundierungszusammenhang, der die Ableitung von Folgesätzen aus einem ersten Grundsatz oder Prinzip ermöglicht.

Dieses Bewußtsein seiner Generation – auf der Suche nach der *einen* Systemform der Philosophie mit Kant über Kant hinausgehen zu müssen – spricht der junge Schelling in einem Brief an Hegel so aus: «Die Philos[ophie] ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen, ohne Prämissen?» (AA III/1, 16) Eine Philosophie aber, die die Resultate ohne die Prämissen gibt, verstößt gegen die notwendige Form der wissenschaftlichen Explikation. Sie nötigt dadurch ihre Nachfolger, die systematische «Form der Philosophie überhaupt» aufzufinden (AA I/1, 263–300). In einer Wendung gegen Reinholds Suche nach dem «Fundament des philosophischen Wissens», die zugleich ein implizites Korrektiv zu Schellings Dictum bildet, bekräftigt Fichte dessen Kritik, kehrt aber zugleich ihre Stoßrichtung um: Es fehle der «Kritik der reinen Vernunft» «keineswegs am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da[.] nur ist auf dasselbe nicht aufgebaut, und die BauMaterialien – obgleich schon sauber zubereitet, – liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander.» (GA I/4, 231)

Die Überzeugung, daß die Aufgabe der Gegenwart darin bestehe, die Philosophie als System auszubilden und sie eben dadurch zur Wissenschaft zu erheben, beherrscht die Philosophie – noch knapp zwei Jahrzehnte über Hegels Tod hinaus. Ihr steht allerdings eine mit der «Kritik der reinen Vernunft» etwa gleichzeitige, und wenn auch nicht gleich starke, so doch sehr beharrliche Tendenz entgegen: die Kritik, die – abermals – Jacobi seit 1785 an diesem Systemverlangen der Philosophie übt – mit kritischem Blick zunächst auf Spinoza, später auf die systematisch verfaßte Transzendentalphilosophie insbesondere Fichtes. Dieser Kritik an der Systemform der Philosophie und der ihr eigentümlichen Methode des beweisenden Ableitens liegt die Überzeugung zu Grunde, die Jacobi prägnant so formuliert: «Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.» (JWA 1, 123) Jacobi teilt zwar die Ansicht, daß eine Philosophie, die Wissenschaftscharakter beansprucht, der Systemform bedürfe – nur wertet er eben dies als Einwand gegen eine Verstandes- oder Vernunftphilosophie, die sich notwendig des Verfahrens der Demonstration bedienen müsse. Alle Wissenschaft gehe unvermeidlich auf

Demonstration aus, doch Demonstration setze Notwendigkeit voraus – ob nun die Notwendigkeit mathematischer Relationen oder kausalbestimmter Entwicklungen. Sie schließe deshalb die Leugnung von Freiheit ein und führe in Fatalismus und damit Atheismus. Dies ist natürlich nicht in dem banalen Sinne gemeint, als ob jeder, der etwas demonstriere, damit Freiheit leugne. Doch in einer Welt, die mittels einer demonstrierenden Philosophie angemessen erfaßt werden kann, kann es keine Freiheit geben. Auch nach Jacobi muß ein «wahrhaftes Vernunft-System» eine «Philosophie aus *einem* Prinzip» oder «eine Philosophie aus *Einem* Stück» sein – doch eine solche Philosophie löse gleichsam in einem chemischen Prozeß alles in Vernunft auf und verwandle alles außer ihr in Nichts. Deshalb sucht Jacobi jenseits solcher Philosophie im menschlichen Geist einen höheren Ort – einen Ort nicht nur der Wissenschaften und ihrer «Wahrheiten», sondern den Ort des «Wahren» und der Freiheit (JWA 2, 200, 205).

Damit ist ein weiterer Leitbegriff genannt: Freiheit. Er ist jedoch keineswegs Jacobi eigen, sondern ebensosehr ein Leitbegriff der Kantischen wie auch der nachkantischen Philosophie. Damit ist er – wiewohl in unterschiedlicher Schattierung – der Leitgedanke, den die Anhänger sowohl des Systemgedankens als auch der Systemkritik teilen. Wohl keine Epoche der Philosophie stellt den Freiheitsgedanken so sehr in den Mittelpunkt wie die Klassische Deutsche Philosophie. Wie Kant, so macht auch Jacobi «Freiheit» zum Schlüsselbegriff seiner Philosophie, und nicht anders die Späteren. Trotz seiner Überzeugung, daß Philosophie als «System» zu konzipieren sei, ist auch für Fichte eine konsequente Philosophie ausschließlich als eine Philosophie der Freiheit möglich. Denn alles, was ist, ist gesetzt durch das Ich, und deshalb ist alles die Folge von Freiheit. Der damals gerade zwanzigjährige Schelling schließt sich in diesem Punkt begeistert an Fichte an; in sehr eindringlichen Wendungen spricht er die Konsequenzen des Fichteschen Ansatzes aus – bis hin zur Unterordnung des Wahrheitsbegriffs unter den Begriff der Freiheit. Der «hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objectiver Wahrheit» stellt Schelling den Primat der Freiheit entgegen und sucht «den Sklaven objectiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern». Die Begründung objectiver Wahrheit führe zudem in einen Regreß: Zu ihr gelange man nur durch Suchen nach einer schon vorhandenen anderen Wahrheit, «aber zum Ich nur durch das Ich». «Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, dein Ich ist, und dein Ich nur *durch* sich selbst und *für* sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst sezst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur *durch* dich und *für* dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich.» (AA I/2, 78 sq., 119) Und Fichte schreibt am 8. Januar 1800 an Reinhold, sein ganzes System sei «vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit» (GA III/4, 182).



Man könnte diese Aussage ausweiten, ohne sie zu überdehnen: Die Klassische Deutsche Philosophie ist von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende nichts als eine Analyse des Begriffs der Freiheit. Ihre Protagonisten überbieten sich in ihrem Pathos der Freiheit, auch in der Versicherung, sie hätten den Freiheitsgedanken am tiefsten oder überhaupt erst auf die richtige Weise gefaßt – ob schon die systematische Funktion des Freiheitsbegriffs sich von Ansatz zu Ansatz wandelt. Dennoch hat der Freiheitsbegriff – sowohl im transzendentalen Idealismus Fichtes und Schellings als auch im «Realismus» Jacobis – den Kulminationspunkt seiner philosophischen Geschichte erreicht. Er ist, könnte man in Kants Metaphorik sagen, nicht nur der Schlußstein im Gewölbe des Systems der Philosophie; er ist zugleich der Grundstein dieses Gebäudes.

Es legt sich nahe, den Grund für dieses Pathos im politischen Umfeld zu suchen: Die Klassische Deutsche Philosophie setzt ja nur wenige Jahre vor der Französischen Revolution ein, von deren Parole «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» bald Europa widerhallt. Diese Vermutung läßt sich nicht schon durch den Einwand widerlegen, daß die Revolution erst nach der ersten und auch der zweiten Kritik Kants ausgebrochen sei. Auch Vorläufer der Französischen Revolution wie Rousseau haben ja nachweislich einen erheblichen Einfluß auf Kant ausgeübt – gerade auch im Blick auf den Freiheitsgedanken. Im Entwurf eines Briefes an Jens Baggesen (?) vom April oder Mai 1795 spricht Fichte diesen Zusammenhang des transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriffs mit dem politischen nicht ohne Pathos aus: «Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Fekeln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpfte, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; nicht ohne ihr Zuthun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, u. jene Energie in mir entwikelte, die dazu gehört, um dies zu faßen. Indem ich über ihre Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten ›Winke‹ u. Ahnungen dieses Systems.» (GA III/2, 298) Mit der Umformung des transzendentalen Idealismus vom Jahr 1801 ab – sowohl durch Fichte (im Gefolge Jacobis) wie auch durch Schelling und schließlich durch Hegel – verändert auch der Freiheitsbegriff wieder seine systematische Stellung und Funktion. Es wird deshalb immer eine merkwürdige Koinzidenz sein – aber wohl nicht mehr als dies –, daß dem transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff gerade in den Jahren die größte Bedeutung zugeschrieben wird, in denen auch der politische Freiheitsbegriff – in der Französischen Revolution – seine Klimax erreicht.

Gleichwohl scheinen die Wurzeln des Freiheitsgedankens damals nicht primär im politischen Umfeld zu liegen. Er gewinnt seine Signatur und Dynamik vielmehr im Kontrast zur Welterklärung durch die frühneuzeit-

liche Wissenschaft. Der zentrale Begriff dieser Wissenschaft ist – seit Thomas Hobbes – der Begriff der «Ursache», und zwar im Sinne der «causa efficiens», der «Wirkursache», nicht mehr der Finalursache, die mit dem Freiheitsbegriff problemlos kompatibel ist. Wie die Philosophie ihren Wissenschaftscharakter durch ihre Systemform gewinnt und sichert, so gewinnt die Welterklärung ihre Wissenschaftlichkeit durch die ungehinderte Herrschaft des Kausalbegriffs. Die Wissenschaft zielt auf eine Welterklärung aus «Ursachen» – und zwar letztlich auf eine einheitliche Welterklärung aus einer einzigen Ursache. Denn eine Vielfalt von einander unabhängiger Ursachen würde ja gerade den Vorzug der «wissenschaftlichen Welterklärung» in Frage stellen und in einer Anarchie von Ursachen enden, die alle gesicherte Erkenntnis aufhobe. In einer umfassend mechanistisch gedeuteten Welt aber hätte Freiheit ebensowenig Platz wie in einem Uhrwerk oder einer anderen Maschine. Es könnte sich, wo Freiheit vermutet wird, stets nur um ein Mißverständnis des mechanisch geregelten Zusammenhangs handeln, letztlich um eine Selbsttäuschung dessen, der da meint, frei zu handeln, und sich doch nur wie Leibniz' Magnetrudel bewegt.

Diese Problematik hinterläßt tiefe Spuren schon in der Philosophie des späteren 17. Jahrhunderts – bei Spinoza und auch bei Leibniz. Insbesondere Spinoza gilt als derjenige, der die Freiheit des Willens aufhebt und die Begrifflichkeit bereitstellt, um die Welt als einen mechanischen Zusammenhang zu deuten. Gleichzeitig mit Kants «Kritik der reinen Vernunft» und «Kritik der praktischen Vernunft» interpretiert Jacobi Spinoza als den konsequenten Denker des Mechanismus und Determinismus, als den Denker einer Welt ohne Freiheit – ohne bei seinen Zeitgenossen auf Widerspruch zu stoßen. Jacobi zeigt ihnen aber zugleich, daß Leibniz – von dem viele die Rettung des Freiheitsgedankens gegen Spinoza oder allgemein gegen ein mechanistisches Weltbild erhoffen – ebenfalls unter die Deterministen zu rechnen sei. Kant sucht den – dritten – Widerstreit der Vernunft, zwischen der Annahme der Herrschaft des Kausalprinzips und der Freiheit, mittels der transzendentalphilosophischen Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinung und den Dingen, wie sie an sich selbst sind, zu lösen; Jacobi mittels der Unterscheidung zwischen einer vom Kausalprinzip beherrschten Welt und einer Freiheitssphäre, die strikt auf die Innerlichkeit beschränkt ist.

Die Klassische Deutsche Philosophie steht deshalb vor einem Dilemma: Schlägt sie sich kompromißlos auf die Seite der Freiheit und verwirft sie die vorherrschende Behauptung eines mechanisch abrollenden Weltzusammenhangs, so hebt sie die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft – im Sinne von Erfahrungswissenschaft – auf. Das störungsfreie Funktionieren der großen Weltmaschine gilt ja als Garant der Möglichkeit solcher Wissenschaft. Stellt sie sich aber uneingeschränkt auf die Seite der mechanistischen Weltdeutung und der durch sie ermöglichten Wissenschaft, muß sie Freiheit als Illusion preisgeben. Niemand ist damals bereit, eine Weltdeutung in Frage zu stel-

len, die die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft bildet. Doch nicht minder unvorstellbar ist es, statt dessen den Begriff der Freiheit preiszugeben – und zwar sowohl aus religiösen und moralischen Gründen als auch aus Gründen der unmittelbaren Selbsterfahrung, insbesondere der Erfahrung des Handelns. Dann aber erwächst aus dem beschriebenen Dilemma die Aufgabe, den Freiheitsbegriff mit dem Begriff der determinierten Weltmaschine kompatibel zu machen – soweit dies denn überhaupt möglich ist.

Und wie die Herrschaft des Kausalprinzips mit dem Gedanken der Freiheit zu vermitteln ist, so stellt sich auch die weitere Aufgabe, «System» und «Freiheit» zusammenzudenken. Der Systemgedanke verbindet sich mit dem Gedanken der Freiheit, von dem man zunächst vermutet, er sei dem Systemgedanken entgegengesetzt. Charakteristisch für die auf Kant folgenden Philosophien – mit der Ausnahme Jacobis – ist eben die Verbindung dieser beiden Momente «System» und «Freiheit»: Sie wird zwar bei denen, die an Kant anknüpfen, jeweils unterschiedlich ausgeführt, auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung auf dem ersten bzw. dem zweiten Moment, und diese Differenzen bilden den Stoff der nachkantischen Auseinandersetzungen. Unstrittig ist hingegen, daß die Philosophie als «System» durchzuführen sei und daß sie die Explikation von Freiheit zu leisten habe. Deshalb läßt sich die Signatur dieser überaus reichen Epoche der Philosophie auch in der Vermittlung dieser beiden Momente erkennen: als das in sich spannungsgeladene Programm, «System und Freiheit» in *einem* Zusammenhang zu verwirklichen.

Doch trotz dieses umfassenden Vermittlungsprogramms gilt das «System» – zumindest sofern es als «System *der reinen Vernunft*» gedacht ist – zwar als das Ziel, das die Philosophie zu verwirklichen habe; es gilt jedoch nicht als Totalität. Zum Leitgedanken «System» tritt deshalb konkurrierend der Leitbegriff «Geist» hinzu – und Hegel betont noch Jahrzehnte später ausdrücklich, es sei – ein weiteres Mal – Jacobi gewesen, der den Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geist gemacht und hierdurch den Leitgedanken «Geist» im Bewußtsein seiner Zeitgenossen verankert habe (GW 15, 11). Fichte ist sich der Differenz dieser beiden Leitbegriffe wohlbewußt; er sucht sie zunächst im Sinne einer Dualität von «Philosophie» und «Leben», von «Geist» und «System» und einer entsprechenden Rollenverteilung auf Literatur und Philosophie zu gestalten. Im Blick auf Jacobis Romane schreibt er, dieser fördere «den Geist *als Geist*, so sehr die menschliche Sprache es erlaubt, zu Tage: ich habe die Aufgabe, ihn in die Form des Systems zu fassen.» Bereits das Faktum solcher Dualität aber ist ein Einwand gegen den allumfassenden Anspruch des «Systems» – und Fichte gesteht sogar ein: «Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren.»<sup>8</sup> Dadurch

<sup>8</sup> GA III/2, 18. – Cf. Birgit Sandkaulen: «Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren». Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie.» In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50

aber wird die zunächst gestellte Aufgabe, das «System der reinen Vernunft» auszubilden, erweitert und vertieft zur Aufgabe, das Verhältnis von «Geist» und «System» zu fassen.

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)

---

(2002), 363–375. – Siehe auch ihre umfassende Darstellung: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis. München 2000.