Hans-Jürgen Gawoll: Nihilismus und Metaphysik

Spekulation und Erfahrung

Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus

Herausgegeben in Verbindung mit den Institutionen

Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Münch
Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Abteilung II: Untersuchungen Band 9

Nihilismus und Metaphysik

Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger

von Hans-Jürgen Gawoll

frommann-holzboog 1989

Redaktion:

Wilhelm G. Jacobs, München
Giuseppe Orsi, Napoli
Otto Pöggeler, Bochum
Wolfgang H. Schrader, Siegen

Dieser Band wird vorgelegt vom
Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gawoll, Hans-Jürgen:
Nihilismus und Metaphysik : entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger / von Hans-Jürgen Gawoll. [Dieser Bd. wird vorgelegt vom Hegel-Archiv d. Ruhr-Univ. Bochum]. –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann – holzboog, 1989
Spekulation und Erfahrung : Abt. 2, Untersuchungen ; Bd. 9)
ISBN 3-7728-0996-~~0~~ 5
NE: Spekulation und Erfahrung / 02

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 1989
Satz und Druck: Laupp & Göbel, Tübingen
Einband: Ernst Riethmüller, Stuttgart

Inhalt

Vorbemerkung 9

Vorwort 10

Einleitung: Die geschichtlichen Voraussetzungen des Nihilismus 22
1. Egoismus und Spinozismus 22
2. Die verzweifelte Metaphysik 28

I. Kapitel: Pro und Contra Kant 34
1. Die absolute Negation 34
2. Die Radikalisierung des Cartesianismus 43
3. Urteil und Sein 47

II. Kapitel: Die Hybris des Wissens und die Bestimmung des Menschen 54
1. Der methodische Spinozismus 54
2. Die Welt in praktischer Hinsicht 63

III. Kapitel: Wider den Dualismus 72
1. Das Nichts der Aufklärung 72
2. Der Paraklet des Christentums 83

IV. Kapitel: Naturphilosophie und Platonismus 95
1. Der absolute Nihilismus 95
2. Theismus und Atheismus 102
3. Der platonische Dualismus Jacobis 110

V. Kapitel: Aufklärung und Nihilismus 115
1. Die religiöse Aufklärung 115
2. Revolte gegen Plato und Gott 122
3. Gott und der Staat 133

VI. Kapitel: Vernunft- und gottlose Wirklichkeit 140
1. Die Negation der Philosophie Hegels 140
2. Der Tod Gottes 146

VII. Kapitel: Dionysos und die Metaphysik 150
1. Das Andere der Vernunft 150
2. Das Ressentiment der Metaphysiker 156

VIII. Kapitel: Die Geschichte des Nihilismus 167
1. Von den Eleaten zur nihilistischen Lebensform 167
2. Der nihilistische Ägyptizismus 175
3. Der Nihilismus des Christentums 178
4. Der hinterlistige Nihilismus 187
5. Die Entwirklichung der wahren Welt und der Fatalismus der Tatsachen 195
6. Buddhismus der Schwäche oder Buddhismus der Tat . 199
7. Nichtsekstase und Machtontologie 206

IX. Kapitel: Affirmation versus Nihilismus 212
1. Wiederkehr und Aufklärung 212
2. Wiedergeburt und Weltbejahung 226

X. Kapitel: Zwischen Logozentrismus und Seinsgeschichte 233
1. Von der Weltangst zum aktiven Nihilismus 233
2. Die große Politik 243
3. Das erste Ende der Metaphysik und der Vorbeigang des letzten Gottes 251
4. Nihilismus als Seinsgeschichte 262

Nachwort 285

Literaturverzeichnis 290

Personenregister 299

Vorwort

Nihilismus: Ein philosophischer Begriff, der Karriere gemacht hat wie kein anderer. So stellt *Der Spiegel* einen Bericht über das weltliche Oberhaupt der tibetanischen Buddhisten, den Dalai Lama, unter den koketten Titel ‚Viele nennen das Nihilismus',[1] und *Die Zeit* gibt einer Besprechung der Wiener Kunstausstellung ‚De sculptura' die provokante Schlagzeile ‚An der Grenze des ästhetischen Nihilismus'.[2] Der Nihilismus scheint ein Begriff zu sein, der das Schlimmste erwarten läßt; er impliziert, vertraut man *Der Zeit*, einen Verlust, der subjektivistischer Willkür Tür und Tor öffnet. Für Jaspers heißt Nihilismus die offene Glaubenslosigkeit, in der jeglicher Inhalt hinfällig geworden ist: „Alle Auslegungen der Welt und des Seins hat er (sc. der Nihilismus) als Täuschung entlarvt; alles ist ihm bedingt und relativ; es gibt keinen Boden, kein Unbedingtes, kein Sein an sich. Alles ist fraglich. Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."[3]

Allerdings hat Jaspers, wenngleich dem allgemeinen Bewußtsein am nächsten kommend, nur ein existentielles Bedeutungsfeld des Nihilismus beschrieben. Maßstäbe, die der Existenz des Einzelnen Halt zu geben versprechen, geraten in den Wirbel der Negation. Doch über diese von Jaspers festgestellte Entleerung des Glaubens hinaus findet der Nihilismusbegriff seine Anwendung auf vielen Gebieten der Geisteswissenschaften. Einige Beispiele mögen das illustrieren.

1. Für Alfred Schütz zeigt sich der Nihilismus in der modernen Wissenssoziologie, deren Anspruch auf Universalität das Zwischenreich der konkreten Lebenswelt überspringt: „Sobald Soziologie den Anspruch erhebt, das Welträtsel zu lösen, von der Bestimmung des Menschen zu handeln, erkenntnistheoretische Kategorien auf das

1 *Der Spiegel* vom 19. Mai 1986.
2 *Die Zeit* vom 30. Juni 1986.
3 Karl Jaspers: *Der philosophische Glauben*. München–Zürich. [8]1985. 103.

gesellschaftliche Sein zurückzuführen und sofort, ist sie schon dem nihilistischen Teufel verfallen."[4]

2. In der psychiatrischen Forschung rechnet man den Nihilismus unter die Wahnformen. Als Krankheitssymptom wird er durch die „affektive, spontane, sprachliche Verneinung der Existenz eines Objektes wider den eigenen Augenschein"[5] definiert.

3. Gershom Scholem findet einen religiösen Nihilismus in den mittelalterlichen Sekten des Judentums wieder. Die mystische Vereinigung mit Gott wird hier zu einer Spiritualität der freien Geister, die jede Beschränkung durch Moral ablehnen. Aus einer pantheistischen Glückseligkeit heraus propagieren sie die Abschaffung aller Werte, um das Leben zu befreien.[6]

4. Zum Abschluß sei noch ein Gebrauch des Nihilismus in einem Bereich erwähnt, wo man ihn wahrscheinlich am wenigsten vermutet. Paul Lorenzen sieht in der Axiomatisierung der Mathematik die Gefahr, daß sie in die Nähe eines „heroischen Nihilismus"[7] gerät.

Schon dieser kurze Überblick der verschiedenen Verwendungen des Nihilismusbegriffs läßt seine Konturen verschwimmen. Man weiß eigentlich nicht mehr, was schon nihilistisch und was nicht mehr nihilistisch ist. Glaubenslosigkeit und mystische Relativierung der Werte, abstraktes und formales Denken werden ebenso wie die pathologisch bedingte Verneinung von Sein unter den Begriff des Nihilismus subsumiert. Angesichts dieser verwirrenden Vielfalt ist eine Arbeit vonnöten, die Aufklärung darüber gibt, welche historischen

4 Brief vom 11. Juni 1945. In: Alfred Schütz/Aaron Gurwitsch: *Briefwechsel 1939–1959*. Mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe herausgegeben von Richard Grathoff. München 1985. 134.

5 Emma Moersch: Zum Nihilismus aus psychiatrischer und psychoanalytischer Sicht. In: *Probleme des Nihilismus*. Dokumente der Triester Konferenz 1980. Berliner Hefte 17. Berlin 1981. 116.

6 Vgl. Gershom Scholem: Der Nihilismus als religiöses Phänomen. In: ders.: *Judaica 4*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1984. 129–188, dazu auch ders.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1980. 328 f, 345 ff.

7 Paul Lorenzen: Wie ist eine Philosophie der Mathematik möglich? In: *Philosophia naturalis*. 4 (1957), 207.

Traditionen wirksam sind, wenn man sich der Bezeichnung ‚Nihilismus' bedient.

Während sich für philosophische Begriffsworte oftmals der Nachweis erbringen läßt, daß in ihnen, auch wenn sie die Vielstrahligkeit des alltäglichen Sprachgebrauchs auf eine Bedeutung konzentrieren, eine lebensweltliche Referenz erhalten bleibt, stellt sich die Bildung des Ausdrucks ‚Nihilismus' umgekehrt dar. Hier liegt ein Fall vor, bei dem die theoretische Verwendung des Begriffswortes älter als sein Auftreten in der gesprochenen oder geschriebenen Sprache ist. Sprachintern mag dies seinen Grund darin haben, daß die abstrakte Funktion der Verneinung die Möglichkeit bot, einen Gedanken rein festzuhalten und ihm ohne die Vermengung mit sinnlichen Elementen Ausdruck zu geben.

Der Negationspartikel ‚nihil', von dem das Begriffswort ‚Nihilismus' abgeleitet ist, setzt sich aus ne hilum, d. h. filum, nicht einen Faden zusammen. Bereits diese sprachliche Zusammensetzung bestätigt den logischen Sachverhalt, daß sich jede Negation immer auf ein vorhandenes Etwas bezieht. Die somit in der Negation angelegte Relationalität machte sich frühzeitig die philosophische Begriffssprache zunutze, um analog zum Infinitiv ‚sein' durch Subtantivierung die Notwendigkeit eines grundlegenden Gegenbegriffs zu formulieren. Behauptete Parmenides in der Weise den exklusiven Primat des Seins, daß sich das Nichts prinzipiell dem vernünftigen Sprechen und Denken entzieht, wies der Sophist Gorgias auf die Gleichursprünglichkeit beider hin. Die erste These seiner Schrift *Über die Natur oder das Nichts,* die besagt, daß nichts ist, bringt neben dem eleatischen Sein ebenfalls das Nichtsein zur Geltung. Ein affirmatives Sein und das Nichts, das wie das Sein ist, relativieren sich gegenseitig, da sie ontologisch auf der selben Stufe stehen. Aus einem verwandten, antiparmenideischen Anliegen heraus entwickelte Demokrit seine Naturphilosophie; er spezifizierte das Nichts zur Leere, die, insofern sie den Ort der Atombewegung bildet, jegliches Seiende mitkonstituiert.

Schon diese kurzen Hinweise auf die Entstehung der philosophischen Terminologie verdeutlicht, daß im Wort ‚Nichts' ein Sachproblem verborgen liegt. Zwar könnte die Substantivierung des Nega-

tionspartikel den Eindruck erwecken, als ob das Nichts ein Eigenname wäre, der einen individuellen Gegenstand bezeichnet. Aber in dieser Substantivierung des Negationspartikels kommt vielmehr eine Sprachnot zu Wort, die sich nur durch den Rekurs auf einfachste und elementarste, syntaktische Partikel zu helfen weiß. Das Zugeständnis, daß es sich bei der Sprachbildung ‚Nichts' um die „Ausgeburt tiefster logischer Verlegenheit"[8] handelt, darf jedoch nicht dazu führen, der an sie gebundenen Reflexion einen sachlichen Grund zu bestreiten. Mit dem ‚Nichts' und innerhalb des Nihilismus soll gerade *nicht* der in sich widersprüchliche Begriff eines nicht-seienden Etwas verabsolutiert werden. Eine solche Selbstaufhebung des Begriffs kommt, wie Cohen zeigte, im Grunde genommen allein der strengen Negation des Nicht zu.[9] Das Nichts hingegen besitzt keinen eigenen Inhalt. Formal besteht seine Leistung darin, die Gewißheit geläufiger Interpretationsschemata von Welt in Frage zu stellen. Die Rede vom Nichts meint stets einen Zwischengedanken, der je nach der historischen Situation die Bedeutung einer Vermittlungsinstanz erhält; so induziert das Nichts einen Entdeckungsweg, dessen Geschichte als Nihilismus die Dialektik von qualitativer Rückbesinnung und der Legitimität eines kritischen Neuanfangs verwirklicht.

Wenn man das thematische Vorfeld, das zur Begriffsbildung ‚Nihilismus' geführt hat, konkreter erfassen will, legt sich eine topische Betrachtungsweise nahe. Sofern es in der Topik darum geht, anhand von kleinsten Bedeutungsformeln historische Wandlungen zu begreifen, ist sie ein Medium, wo Wort- und Begriffsgeschichte füreinander durchlässig werden. Über die explizite Nichts-Spekulation hinaus muß man sich mit Blick auf die topische Antizipation des Nihilismus sprachlich an Termini orientieren, zu deren Neubildung das in ihnen enthaltene Stammwort ‚nihil' angeregt hat. In dieser Hinsicht gehört zu den topischen Vorbereitungen des Nihilismus eine kosmo-theologische Problematik, die der künstlich geprägte Ausdruck ‚annihilatio'

8 Hermann Cohen: *Logik der reinen Elemente*. In: ders.: *Werke*. Bd. 6. Hildesheim–New York 1977. 84.
9 Vgl. ebd. 104 ff.

bezeichnet. Aus der phonetischen Assimilation des Präfix ad- mit dem Negationspartikel zusammengesetzt, wurde in der hochmittelalterlichen Scholastik unter annihilatio die Möglichkeit einer schlechthinnigen Vernichtung der Geschöpfe gedacht. Da aber eine destructio rei in nihilum den Fortfall des ursprünglichen Schöpfungswortes und der die Welt erhaltenden Schöpfungstätigkeit implizieren würde, stellt die annihilatio ein bloßes Gedankenexperiment dar.

Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit konnte eine dem Nominalismus verpflichtete Philosophie die spekulativ-theologische Hypothese der annihilatio methodisch interpretieren. Die annihilatio erweitert sich dadurch um einen fundierenden Bedeutungsaspekt, daß man die Beziehung von anfänglicher Weltschöpfung und der Möglichkeit ihrer nachfolgenden Vernichtung umkehrte sowie auf den Menschen hin fixierte. Paradigmatisch hat Hobbes diese methodische Wendung vollzogen, indem er die Fiktion der Weltvernichtung zum Ausgangspunkt seiner Physik macht: „Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum, oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, ideas id est memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, &c. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa, et a virtute animi minime depentia, apparitura esse. His itaque nomina imponeret, haec subtraheret et componeret."[10] Der Mensch, der allein nach der materialen Vernichtung der Dinge übrigbliebe, besäße von der gewesenen Welt bloß erinnerte Bilder seiner Phantasie. Nach Hobbes sind diese Eindrücke des Vergangenen der im Subjekt vorhandene Stoff, aus dem der Mensch die Vorstellung einer Welt entstehen läßt. Der Mensch wird damit zu einem alter deus, für den lediglich das ein begreifbares ‚Sein' zu beanspruchen vermag, was aus dem Subjekt hervorgegangen ist. Eine derartige Begründung der neuzeitlichen

10 Thomas Hobbes: *De corpore*. In: ders.: *Opera Latina*. vol. I. Reprint of the edition 1839–43. Aalen 1961. 81 f.

Physik säkularisiert den biblisch-theologischen Begriff der creatio ex nihilo, die nun das Subjekt im Sinne einer wissenschaftlichen Weltkonstruktion übernimmt.[11]

Konnte bei Hobbes der Mensch das Experiment der Weltvernichtung durch die Eigenmacht seiner Weltkonstruktion bewältigen, so erfährt die annihilatio innerhalb der Theodizee-Problematik eine Radikalisierung. Da es hier nicht darum geht, das Erkennen der Welt aus dem Menschen abzuleiten, sondern die Existenz des endlichen Seienden zu rechtfertigen, muß der Gedanke einer annihilatio des Individuums wie der Umsturz aller Halt gewährenden, moralischen und von der Theologie sanktionierten Begriffe erscheinen. Leibnizens *Theodizee* bringt die metaphysische Auflösung der substantiellen Eigenständigkeit des Ich mit dem weitreichenden Einfluß kabbalistisch-mystischer Traditionen (z. B. Spinoza) in Verbindung, denen zufolge die Individualexistenz nur Modifikation einer einzigen Weltseele bzw. Substanz sei: „L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre porté fort loin par les Quiétistes pourrait bien être aussi une impitié déguisée chez quelquesuns." Am historischen Beispiel des chinesischen Quietisten Fo zeige sich, daß eine solche metaphysische Vernichtung der Individualität die Fundamente der natürlichen Religion negiere. Denn jetzt gelte die allesverschlingende Weltseele oder das Nichts, dem sich das Ich anzugleichen habe, für das erste Prinzip der Dinge. Gegenüber dieser ins Nichts zurückführenden, freigeistigen Gottlosigkeit hilft nach Leibniz allein das System der prästabilierten Harmonie, die eine Vielzahl voneinander unabhängiger Substanzen annimmt.

Nachdem Christian Wolff das pessimistische Verständnis von annihilatio zunächst in der Weise neutralisierte, daß er darunter die formale und materiale Auflösung eines Wirklichen definiert, knüpft Friedrich Schlegel wiederum an Leibniz an. Zwar gebraucht Schlegel auch einen profanisierten annihilatio-Begriff, der das Vernichten als eines relativierenden Außer-Kraft-Setzen durch den Nachweis von Irrtümern

11 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. 6. Berlin 1885. 55.

und inneren Widersprüchen meint. Aber darüber hinaus tritt bei ihm ein inhaltlich-metaphysischer Zusammenhang zwischen annihilatio und Nihilismus zutage. Der Sache nach mit Leibniz übereinstimmend ordnet er in einer Notiz „Nihilism und Mysticism" unter der Kategorie „Pantheismus"[12] ein. Eine ausführliche Erläuterung dieser Klassifikation geben seine Kölner Vorlesungen, die die Grundannahme des Pantheismus dahingehend bestimmen, daß alles eins und unveränderlich sei. Da die empirische Verschiedenheit der Dinge ein Schein im Hinblick auf die sinnliche Anschauung ist, leugne der Pantheismus das substantielle Fürsichbestehen des Endlichen. Für ihn besitzt nur das Unendliche die Gewißheit eines Realen, das nach dem Satz der Identität allein negative Prädikate beschreiben können. Wenn demzufolge innerhalb des Pantheismus der Satz der Identität die Bedeutung hat, daß +a den Unterschied zu −a ausschließt, dann gelangt man bloß zur negativen Idee einer von Mannigfaltigem entleerten Einheit mit sich. Diese Denkweise zieht laut Schlegel einen Mystizismus nach sich, den die indische Religion am reinsten ausprägte. Hier führt der Pantheismus zur mystischen Praxis der Versenkung in den negativen Begriff der Gottheit, wozu die Jogis „auf eine absolute Abstraktion von allem Positiven, nicht allein Sinnlichen, sondern auch Geistigen, auf eine gänzliche Annihilation ihrer selbst in sinnlich und geistiger Rücksicht"[13] hinwirkten. Einen verwandten Pantheismus stellt Schlegel ebenfalls in der christlichen Mystik fest, deren Affinität zur indischen Religion auf der von realen Bestimmungen freien Vorstellung Gottes beruht: „Mehrere jener Mystiker haben auch, da alle Prädikate und Qualitäten immerhin doch bestimmt und beschränkt sind, mithin der negativen Idee der Gottheit kein Prädikat, keine Qualität beigelegt

12 Vgl. Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Bd. 18. Philosophische Lehrjahre 1796–1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Ernst Behler. München–Paderborn–Wien 1963. 575.

13 Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Bd. 12. Philosophische Vorlesungen (1800–1807). Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Jean-Jacques Anstett. München–Paderborn–Wien 1964. 132.

werden kann, die Gottheit sehr konsequent als das *unendliche Nichts* erklärt, und ihre Denkart Nihilismus genannt."[14]

Die ostasiatische und die christliche Mystik kommen für Schlegel darin überein, daß sie den leeren Begriff einer eigenschaftslosen Unendlichkeit voraussetzen. Anhand dieser Gemeinsamkeit läßt sich nun der Zusammenhang von annihilatio und Nihilismus verdeutlichen. Die annihilatio im Sinne eines bewußten Auslöschens von Individualität ist der praktisch adäquate Erkenntnisweg des Pantheismus, der die Existenz selbständiger und besonderer Wesen prinzipiell bestreitet. Bei der von Schlegel erwähnten christlichen Mystik korrespondiert der annihilatio die Auflösung der Realität Gottes in ein logisch unbegreifbares Nichts: Von der Sache her gesehen, ist somit die annihilatio gleichsam der subjektive Vollzug eines negativ-pantheistischen Denkens, das der mystische Nihilismus auf den Begriff gebracht hat. Obwohl für Schlegel der religiöse Impetus im Gang von der annihilatio zum Nichts unbestritten ist, muß die Negativität einer derartigen Gottseligkeit bekämpft werden. Ein mystischer Pantheismus (= Nihilismus), der Ursprung und Existenz des Seienden annihiliert, stürzt uns „in den bodenlosen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit."[15] Die topische Einheit von annihilatio und Nihilismus bei der Mystik assoziiert Schlegel mit einem Schrecken vor dem Nichts, aus dem sich kein positiver Sinn für den Menschen folgern läßt.

Zusammenfassend kann man sagen: Schon im Frühidealismus ist bei Schlegel das Verständnis des Nihilismus und des aus ihm resultierenden Schreckens vor dem Nichts durch die annihilatio-Problematik mitbeeinflußt worden. Jedoch geriet die Tatsache, daß der Schrecken vor dem Nichts seinen Ort in der Metaphysik hat, für das allgemeine Bewußtsein in Vergessenheit. Diesen Schrecken vor dem Nichts beschwört man gegenwärtig immer dort, wo sich der Nihilismus auf die kulturkritische Diagnose eines Verfalls sittlich-religiöser Werte reduziert hat. Wenn man diese Ideologisierung vermeiden will, ist es erforderlich, den verengten Sprachgebrauch von Nihilismus zu unter-

14 Ebd. 132 f.
15 Ebd. 149.

brechen, damit die Möglichkeit einer Klärung dessen entsteht, was ihm historisch vorausgeht und was er begrifflich verdrängt.

Die hier vorgelegte Arbeit beabsichtigt daher, eine philosophiegeschichtliche Studie des Nihilismus zu erstellen; sie wendet sich gegen eine Philosophiegeschichtsschreibung, in der man sich allzu schnell mit einer philologisch-positivistischen Selbstbescheidung zufrieden gibt. Auch dort, wo man erwartet, über die Geschichte des Nihilismus sachlich umfassend informiert zu werden, kann man sich des Eindrucks eines mehr historiographischen denn philosophischen Charakters der Philosophiegeschichtsschreibung kaum erwehren. Die Wörterbuchartikel ‚Nihilismus' von Manfred Riedel und Wolfgang Müller-Lauter[16] bieten zwar eine reichhaltige Materialiensammlung, aber sie reihen die historischen Phasen der Nihilismus-Diskussion nur beziehungslos hintereinander auf. Indem man die wichtigsten Stationen des Nihilismus beim Namen nennt, geht die Sache dabei verloren.

Aus der Abgrenzung von einer reinen Historiographie will diese Arbeit einen operativen Begriff des Nihilismus gewinnen, dessen Anzeigefunktion weit genug ist, um geschichtliche Ausdifferenzierungen als sachverwandt nachweisen zu können. Ihre These lautet: Unter dem Begriff ‚Nihilismus' diskutiert man seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das Problem, wie das Verhältnis von *Mensch* und *Welt*, sei es mit oder ohne die Vermittlung eines Absoluten bzw. Gottes, begriffen werden soll. Vom Nihilismus ist immer dann die Rede, wenn eine bislang gültige, metaphysische Ausdeutung der Wirklichkeit in eine Krise gerät oder wenn man das Ende der Metaphysik erklärt, so daß eine Reflexion auf den ontologischen Status der Welt, die den Ort von

16 Vgl. Manfred Riedel: Nihilismus. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck. Bd. 4. Stuttgart 1978. 371–411 und Wolfgang Müller-Lauter: Nihilismus. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Darmstadt 1984. Sp. 846–854. – Einen Versuch, auch innerhalb des begrenzten Rahmens eines Wörterbuchartikels am Leitfaden des Verhältnisses von Subjekt und Welt die Geschichte des Nihilismus zu entwickeln, habe ich in meinem Artikel ‚Nihilismus' versucht, der im *Lexikon des modernen Humanismus* (Hrsg. von Hans Radermacher/Harald Holz) demnächst erscheinen wird.

Sinnbezügen des menschlichen Lebens bildet, notwendig erscheint. Für diesen Zusammenhang läßt sich eine Reihe von Oppositionen aufstellen, die im Verlauf der Geschichte die Nihilismus-Diskussion bestimmten: die Gegensätze von Nichts und Absolutem, wissenschaftlicher Weltbegründung und gläubigem Weltverhalten, Negation eines Idealismus und Affirmation eines Realismus, Vernunft und Tat, Sein und Werden, Seinsvergessenheit und Sein-Lassen sind Bezeichnungen dafür, daß die Bestimmung dessen, was Welt für den Menschen bedeute, philosophisch erörtert wird.

Mit ihrer These geht diese Arbeit sicherlich über eine rein begriffsgeschichtliche Studie hinaus. Obwohl Bildung und Prägung eines Begriffs aus seiner Geschichte analysiert werden müssen, besteht die leitende Absicht hier nicht allein darin, die historischen Wandlungen des Nihilismusverständnisses nachzuzeichnen. Zusätzlich läßt sich diese Arbeit von einer durchgängigen Problemstruktur leiten, die die unterschiedlichen Begriffe des Nihilismus inhaltlich füllen. Sofern eine den Nihilismus bestimmende Problemstruktur angenommen wird, darf man sie allerdings nicht im Sinne einer überzeitlichen, perennierenden Problemkonstanz verstehen. Eine solche Hypostasierung des Nihilismus*problems* widerlegt bereits die Tatsache, daß die Fragwürdigkeit des Weltbezugs erst in der neuzeitlichen Philosophie, besonders in der Nachfolge des Cartesianischen Paradigmas an Virulenz gewann. Die Annahme einer ahistorischen Problemidentität erfährt darüber hinaus eine Relativierung, wenn man berücksichtigt, in welchem Maße eine scheinbar unabhängige Sachfrage selbst wiederum mit einer vorgegebenen ideengeschichtlichen Situation verbunden ist. Um der Komplexität dieser Beziehung Rechnung zu tragen, wird die Methode der Kontextualisierung angewandt, die versucht, das jeweilige Verständnis des Nihilismus mit anderen Theoremen und historischen Einflüssen in Zusammenhang zu bringen. Die Kontextualisierung hat sich gerade für die Entstehungsgeschichte des Nihilismus als fruchtbar erwiesen; sie machte die Behandlung von bislang kaum beachteten Philosophen notwendig, die allererst eine geistige Atmosphäre schufen, aus der heraus der Nihilismus in das Bewußtsein treten konnte.

Indem man den Nihilismus kontextualisiert, zeigt sich die innere Dynamik seiner Geschichte, die auf einem sich wandelnden Problem*zusammenhang* beruht: Einerseits erfordert die innere Dynamik eine Konzentration auf exemplarische Stadien der Nihilismus-Diskussion, wodurch Differenzierungen deutlich werden. Andererseits muß man zur Sicherung des Zusammenhangs Zwischenstufen darstellen, die, indem sie Übergänge markieren, die Rahmenbedingungen angeben, innerhalb deren sich ein geschichtlich geprägtes Verständnis des Nihilismus entwickelte.

Aufgrund dieser methodischen Überlegungen kann man sagen, daß es *den* Begriff des Nihilismus nicht gibt; jedoch wird bei allen seinen begrifflichen Modifikationen das Verhältnis von Subjekt und Welt je nach dem Zusammenhang und dem Interesse thematisch, in dem es sich geschichtlich stellt. Zwar läßt sich also kein einheitlicher Inhalt des Begriffs ‚Nihilismus' extrahieren, aber die Stadien seiner philosophischen Erörterung, die, auch wenn sie nicht voneinander Kenntnis genommen haben, stets aufeinander bezogen sind, bewegen sich in *einer* Geschichte.

Um das unfangreiche Quellenmaterial, das für den Nihilismus vorliegt, überhaupt bewältigen zu können, macht diese Arbeit in zweifacher Hinsicht von einer pragmatischen Reduktion Gebrauch. Zum einen beschränkt sie sich auf die philosophieinterne Geschichte des Nihilismus. Den literarischen Verarbeitungen des Nihilismus, wie sie in der deutschen Romantik zum Ausdruck kommen, wird bewußt nicht nachgegangen; sie sind zudem schon hinreichend erforscht[17] und ließen sich bloß um einige, allerdings lohnenswerte Details ergänzen. Hölderlins *Hyperion* wäre hier sicherlich ein Beispiel.[18]

17 Vgl. dazu die wichtigen Arbeiten von Werner Kohlschmidt: Nihilismus der Romantik. In: ders.: *Form und Innerlichkeit*. Beiträge zur Geschichte und Wirkung der deutschen Klassik. München 1955. 157–175 sowie Dieter Arendt: *Der ‚poetische Nihilismus' in der Romantik*. 2 Bde. Tübingen 1972.

18 Der Umschlag von Hyperions ‚modernem' Lebensgefühl der Sinnentleerung hin zu einer metaphysischen Erfahrung des Ein und Alles (vgl. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Dritter Band. Hyperion. Hrsg. von Friedrich Beißner. Stuttgart 1957. 45 f und 52 f) ließe sich sicherlich mit dem theoretisch-methodischen Gang des Nihilismus bei Hegel parallelisieren. Vgl. dazu diese Arbeit 72 ff.

Zum anderen konzentriert sich diese Arbeit weitgehend auf die historischen Stadien des Nihilismus, in denen er *explizit* erörtert und reflektiert wurde. So mag zwar eine Analyse der Aufklärung, die Kondylis anhand des Nihilismusbegriffs gegeben hat,[19] durchaus erhellend sein, aber sie verfehlt auch jene geschichtliche Situation, in der ein Begriff faktisch relevant wurde. Ein Schwergewicht bildet daher die Aktualität, die der Nihilismus mit der Philosophie Kants und zu Beginn der Philosophie des deutschen Idealismus gewonnen hat. Darüber hinaus nimmt die Darstellung der Philosophie Nietzsches den meisten Raum ein, und zwar deshalb, weil sie eine Theorie des Nihilismus enthält, die ihn vor aller Zeitdiagnostik als geschichtliche Logik des abendländischen Denkens begreift. An den Versuch, eine geschichtsphilosophische Theorie des Nihilismus zu entwickeln, schließen sich Heideggers Überlegungen zur Metaphysik an. Da sie das Problem des Nihilismus in die neue Dimension der Seinsgeschichte führen, werden sie unter Berücksichtigung der *Beiträge zur Philosophie* am Abschluß dieser Arbeit behandelt.

Auch wenn sich die hier vorgelegte Untersuchung darum bemüht, Zwischenstufen und exemplarische Stadien des Nihilismus miteinander zu verknüpfen, erhebt sie nicht den Anspruch, eine historisch erschöpfende Summierung der Nihilismus-Diskussion zu sein. Aufgabe und Ziel hat sie vielmehr dann erreicht, sofern es ihr gelingt, in die Geschichte eines Begriffes die Linien eines theoretischen Problems zu ziehen.

19 Vgl. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart 1986. 490–495. Kondylis versteht den Nihilismus als materialistischen Monismus, der die Trennung von Geist und Natur sowie von Natur und Norm aufzuheben versucht. Indem Kondylis aber den Nihilismusbegriff auf die materialistischen Strömungen der Aufklärung fixiert, verengt er diesen Begriff; die Kraft der Verneinung wird zunächst von der Mystik her aktuell.

II. Kapitel

Die Hybris des Wissens und die Bestimmung des Menschen

1. Der methodische Spinozismus

Heydenreichs Philosophie läßt die von Jacobi aufgestellte Alternative zwischen einem Nihilismus und einem Positivismus der Erkenntnis erst gar nicht zu. Mit Kant stimmt Heydenreich darin überein, daß das transzendentale Subjekt das in sich ruhende Fundament jeder Erkenntnisleistung ist, so daß man etwas als etwas nach den Gesetzen des Denkens bestimmen kann. Gleichzeitig müsse man aber – das wird Jacobi konzediert – ein reales Sein voraussetzen, an dem das Ich und die Gegenstände der Welt ihren Anteil haben.[1] Solange man nicht den Paralogismus begeht, das Ich zum Realgrund seiner Inhalte zu hypostasieren, verliert Jacobis Kritik an Plausibilität. Ein solcher Paralogismus kündigte sich für Heydenreich allerdings schon durch Reinholds *Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) an. Reinhold begriff Kants These der „gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel"[2] der beiden Erkenntnisquellen von Sinnlichkeit und Verstand als eine Aufforderung, die *Kritik der reinen Vernunft* auf das ihr Einheit verleihende Fundament des Bewußtseins zurückzuführen. Nach Reinhold ist das Bewußtsein triadisch strukturiert; in ihm werden einerseits Subjekt und Objekt voneinander unterschieden sowie andererseits durch die Vorstellung miteinander verknüpft.[3] Was die

1 Der Bedeutung, die Heydenreichs Aufweis eines realen, allumfassenden Seins für die Entwicklung der Philosophie des deutschen Idealismus hat, bin ich in dem Aufsatz: Nebenlinien – Variationen $\frac{\text{zu}}{\text{von}}$ Hölderlins Urtheil und Seyn nachgegangen, der im *Hölderlin-Jahrbuch*. 26 (1987/88) erscheinen wird.

2 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 19/B 25.

3 Vgl. Karl Leonhard Reinhold: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Erster Band. Jena 1790. 425.

Elementarphilosophie Reinholds mit der These von der internen Relationalität des Bewußtseins vorbereitet hatte, war der Gedanke eines dynamischen Prinzips, das die unbedingte Bedingung aller Form und allen Inhaltes ausdrücken sollte. Zu dieser Konsequenz haben Fichte und mit ihm der frühe Schelling in seinem Aufsatz *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) den Ansatz der Elementarphilosophie weiterentwickelt; für sie stellt die Vernunft gleichsam einen einheitlichen Prozeß dar, in der sich der Inhalt (Ich) mit seiner Form (Ich) vermittelt.[4] Diese Versuche jedoch, Kant dadurch zu vervollkommnen, daß die unterschiedlichen Erkenntnisvermögen aus einem dem realen Sein vorgelagerten, höheren Grund demonstriert werden, verirren sich nach Heydenreich auf den „Abweg eines mit Begriffen künstlich spielenden Dogmatismus".[5]

Vor dem zeitgenössischen Hintergrund der Kritik an einem neuen Dogmatismus, den eine transzendentalphilosophische Einprinzipienspekulation heraufbeschwor, muß Jacobis Auseinandersetzung mit der Wissenschaftslehre Fichtes gesehen werden. In seinem Sendschreiben an Fichte aus dem Jahre 1799 versucht Jacobi der nachkantischen Theoriendynamik die gleiche Notwendigkeit zu vindizieren, die von Descartes zu Spinoza geführt hatte.

Das Kennzeichen jeder ‚spekulativen' bzw. wissenschaftlichen Phi-

4 Vgl. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. 14 Bde. in zwei Abtheilungen. Stuttgart–Augsburg 1856–1861. I. 1. 97.

5 Karl Heinrich Heydenreich: *Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie*. Dritten und letzten Bandes erste Abtheilung. Leipzig 1796. 46. – Fichte und Schelling als neue Kantausleger scheint auch Daniel Jenisch vor Augen zu haben, wenn er von einem unbedingten transzendentalen Idealismus spricht, der sich ganz vom Rest des Ding an sichs befreit und damit die vollständige Irrealität der menschlichen Erkenntnis behauptet. Dieser unbedingte Idealismus wird von Jenisch mit einem Nihilismus gleichgesetzt. Vgl. dazu: Daniel Jenisch: *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Berlin 1796. 200 ff, 259 f, 273 f, 277. Die bei Jenisch zum Ausdruck kommende Verstörung durch die Kantische Philosophie sieht Pöggeler als geschichtliche Antizipation der sogenannten Kant-Krise bei Kleist. Vgl. Otto Pöggeler: Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion. In: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Diskussion unseres Jahrhunderts*. Hrsg. von Dieter Arendt. Darmstadt 1974, insbesondere 335–339.

losophie sieht Jacobi in ihrem Totalitätsanspruch; sie strebe danach, die Welt in der Weise zu begreifen, daß sie das Wissen von ihr vereinheitliche. Einen solchen Anspruch der Philosophie konnte z. B. Descartes nicht einlösen, sofern er nämlich einen Dualismus von Ausdehnung und Denken behauptete, die sich nicht auseinander ableiten ließen. Erst Spinoza gab dem Cartesianischen Rationalismus seine wissenschaftlich-materialistische Gestalt, indem er Ausdehnung und Denken eine Substanz zugrunde legte, die beides zusammenschloß. Auf diese Weise wurde es ihm möglich, die Welt aus dem Prinzip einer sich selbst bestimmenden Materie zu deduzieren.

Ein analoges Problem hatte für Jacobi der Kantische Dualismus von Ding an sich und Erscheinung der nachfolgenden Philosophie aufgegeben. Da das Ding an sich jenseits der Sphäre der Erkenntnis liegt, könne die Philosophie das Ziel eines vollständigen Wissens nur dann erreichen, wenn sie auf eine schöpferische Intelligenz rekurriert, aus der die idealistische Welt der Erscheinungen hervorgeht. Fichte habe diesen entscheidenden Schritt über Kant hinaus getan, weshalb ihn Jacobi als den „wahren Messias der speculativen Vernunft"[6] durchaus anerkennt. Das heißt: Nach Jacobi spielt Fichte innerhalb der Tranzendentalphilosophie die gleiche Rolle, die Spinoza in bezug auf den Cartesianismus hatte. Gegenüber einem für das Denken unbefriedigenden Dualismus machen Fichte und Spinoza, von einem ‚logischen Enthusiasmus' beseelt, die Forderung der Wissenschaft nach einer einheitlichen Welterklärung geltend: „Ihre Richtung gegen einander ist keinesweges divergirend, sondern allmählich annähernd bis zur endlichen Berührung und Durchdringung."[7] Der oberflächliche Anschein einer fundamentalen Differenz zwischen dem Materialismus Spinozas und dem Idealismus Fichtes verschwindet für Jacobi vollends, wenn man berücksichtigt, daß es hier wie dort darum geht, die Identität des Objektes mit dem Subjekt zu beweisen. Statt die Objekti-

6 *Friedrich Heinrich Jacobis's Werke*. Herausgegeben von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. 6 Bde. Leipzig 1812–1825 (Nachdruck: Darmstadt 1968). III. 9. – Jacobis Werke werden unter der Sigel *JW* zitiert.

7 Ebd. 11.

vität zur Grundlage der Subjektivität zu machen, vertrete Fichte einen „*umgekehrten* Spinozismus",[8] der die *Ethik* gleichsam von den Füßen auf den Kopf stellt. Ging Spinoza noch von der Gewißheit der einen materiellen Substanz aus, so verabsolutierte Fichte das Subjekt, das nun zu einem „Materialismus ohne Materie" Veranlassung gibt. Fichtes Urbild eines Subjektes erfüllt die gleiche Funktion wie Spinozas Substanz, in der alles und außer der nichts existiert: „Eine *reine*, das ist, *durchaus immanente* Philosophie; eine Philosophie aus *Einem Stück;* ein wahrhaftes Vernunft=System, ist auf die Fichtesche Weise allein möglich. Offenbar muß alles in und durch Vernunft, im Ich als Ich, in der *Ichheit* allein gegeben und in ihr schon enthalten seyn, wenn reine Vernunft allein, aus sich allein, soll alles herleiten können."[9] Dieser subjekttheoretischen Umkehrung des Spinozistischen Gedankens der einen, absoluten Substanz gilt jetzt das Scheltwort vom Nihilismus, den Jacobi mit dem Idealismus *identifiziert:* „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze."[10]

8 Ebd. 12.

9 Ebd. 19.

10 Ebd. 44. – Diese Stelle zeigt, daß der Idealismus Fichtes von Jacobi mit dem Nihilismus gleichgesetzt wird. Der Nihilismus ist daher nicht eine Konsequenz des Idealismus, wie Müller-Lauter seinen Aufsatz betitelt hat (vgl. Wolfgang Müller-Lauter: Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen. In: *Denken im Schatten des Nihilismus.* Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Alexander Schwan. Darmstadt 1975. 113–163). Gegenüber dieser Interpretation soll gezeigt werden, daß erst Akosmismus und Atheismus die Konsequenzen des nihilistischen Verfahrens des Idealismus sind. Die Behauptung, daß der Nihilismus eine Konsequenz des Idealismus ist, scheint auf I. H. Fichte zurückzugehen. Sie wird von ihm in seinen *Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie zu Vermittlung ihrer Gegensätze.* Sulzbach 1829, an folgenden Stellen erwähnt: 192, 223. – Was die Begriffsbildung ‚Nihilismus' betrifft, so läßt sich die These Baums, daß Jacobi zu ihr durch die Lektüre der deutschen Übersetzung von Bossuets Einleitung in die *Geschichte der Welt und Religion* angeregt worden sei, nicht vollständig widerlegen (vgl. Günther Baum: *Vernunft und Erkenntnis.* Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn 1969. 44 f). Dieser These steht allerdings der frühe Gebrauch des Nihilismusbegriffs bei Obereit und Jenisch entgegen. Berücksichtigt man darüber hinaus, daß Jacobi mit Obereit bekannt war (vgl. dazu Thomas Stett-

Vorbereitet wurde diese Gleichsetzung des Idealismus mit dem Nihilismus bei Jacobi in einer Rezension der sämtlicher Werke des *Wandsbecker Boten,* an der Jacobi bereits 1798 gearbeitet hat und aus der er einige Stellen für das Sendschreiben übernahm. Hier gebraucht Jacobi den Begriff ‚Nihilismus' in einem theologischen Kontext, wo sich die Frage nach der Bedeutsamkeit der historischen Existenz von Christus für den Glauben stellt. Da der Wandsbecker Bote Matthias Claudius die christliche Offenbarung unauflöslich an die leibhafte Gestalt Christi bindet, gerät er nach Jacobi in die Gefahr eines sich selbst verborgenen Bilderdienstes, den dieser religiöse Materialismus impliziert. Gegen einen Glauben, der sich an dem historischen Gegebensein Christi orientiert, setzt Jacobi die Innerlichkeit der religiösen Gesinnung: Das entscheidende Moment des Glaubens liege darin, was die Wahrheit Christi im Menschen sei. An dieses idealistische Glaubensverständnis, für das die Wirklichkeit des Erlösers jenseits der bedeutsamen Vorstellung im glaubenden Ich nichts ist, konnte Claudius den Vorwurf „von *religiösem Chimärismus,* Phantasterei, Selbstgötterei, Nihilismus"[11] zurückgeben.

Auch wenn Jacobi zunächst unter Nihilismus die Fundierung des Glaubens im Subjekt verstand, so ließ sich dieser Begriff ohne Schwierigkeiten zur Charakterisierung einer Philosophie ausweiten, die in theoretischer Hinsicht aus der Immanenz des Ich die Vorstellung von Welt ableiten will. Schon aufgrund seines eigenen Sprachgebrauchs legte es sich für Jacobi von der Sache her nahe, die Wissenschaftslehre Fichtes nihilistisch zu nennen, weil sie, dem Monismus Spinozas folgend, das Subjekt zu dem Einen macht, aus dem alles erklärt werden muß. Der Nihilismus Fichtes basiert demnach auf einer methodischen Vorentscheidung, das Ideal einer wissenschaftlichen Erkenntnis dadurch zu verwirklichen, daß man vom Subjekt seinen Ausgangspunkt nimmt; er bedeutet ein dem

ner: Jacob Hermann Obereit. In: *Goethe-Jahrbuch.* 28 (1907), 201; hier wird ein Brief Obereits an Jacobi erwähnt), dann kann man nicht ausschließen, daß Jacobi den Nihilismusbegriff von Obereit übernommen hat.

11 *JW III.* 23.

Monismus der Methode innewohnendes Verfahren, durch das ein Wissen von der Welt vermittelt wird.

Während die monistische Philosophie Spinozas, die Gott und Welt in eins setzte, zum Atheismus führte, so bringt die monistische Subjektivitätsphilosophie Fichtes das Pendant dazu hervor: *die Konsequenz* des nihilistischen Prinzips der Subjektimmanenz ist nach Jacobi zunächst ein Akosmismus des Bewußtseins, das bei einem „Nichts-Außer-Ich"[11] endet. Konkret gestaltet sich der Nihilismus Fichtes zu einem Kreisgang des Denkens, das jedes für sich bestehende Sein auflöst und nur ein realitätsloses Bild der Welt zur Erscheinung bringt, in dem sich das Subjekt bloß selbst spiegelt: „Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein chemischer Prozes seyn, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig läßt – einen so reinen Geist, daß er, in dieser seiner Reinheit, selbst nicht *seyn,* sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls nicht *seyn,* sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das gesamte eine blose That = That."[12]

Das sich unabhängig gebärdende Subjekt, das die Wissenschaftslehre Fichtes abstrakt verklärt, hat nach Jacobi seine Vorgeschichte in einem naturhaften Sein;[13] beim Menschen entwickelt sich der animalische Selbsterhaltungstrieb zu einem Streben nach Erkenntnis, mit dem er sich in der Welt behaupten will. Zu diesem Zweck ist es für den Menschen notwendig, sich eine ihm fremd erscheinende Welt dadurch vertraut zu machen, daß er ihr eine von ihm geschaffene Welt gegenüberstellt. Denn Erkennen heißt für Jacobi, eine Sache begreifen und sie in Gedanken vor sich entstehen lassen. Was das Erkennen nicht aus sich heraus schaffen kann, muß ihm notwendigerweise unverständlich bleiben.

Von diesem anthropologischen Schema der Selbsterhaltung, nur dasjenige anzuerkennen, was man genetisch zu konstruieren imstande

12 *JW III.* 43.

13 Diesen Gedanken entwickelt Jacobi bereits in seinen Spinozabriefen. Vgl. *JW* IV. 2. 130–132. Diese Stelle fügt Jacobi dann dem Sendschreiben als Beilage I hinzu. Vgl. *Jacobi an Fichte.* Hamburg 1799. 61–64.

ist, wird nach Jacobi auch Fichtes Wissenschaftslehre bestimmt; sie enthält eine „*höhere* Mechanik des menschlichen Geistes",[14] die sich in eine explizite Logik der Hervorbringung sublimiert. Wenn daher ein Gegenstand theoretisch vollständig begriffen werden soll, muß man seine Realexistenz in Gedanken aufheben, um ihn im nachhinein als bloßes Schema des Subjektes wieder hervorzubringen. Für das sich selbst erhaltende Denken darf nichts Bestand besitzen, „was nicht unsere Handlung, *jetzt* eine blose Darstellung unserer productiven Einbildungskraft wäre".[15] In dem Maße, wie die Einbildungskraft den Inhalt des Ich produziert, verliert es seine Ausrichtung auf die Welt; die Einbildungskraft verwandelt das qualitative Sein der Dinge in begriffliche Bestimmungen, die aus einem subjektiven Prozeß entstehen: so vermag zwar das von der Annihilation des Realen induzierte Wiederherstellen idealer Gehalte zur wissenschaftlichen Wahrheit führen, aber die Sache, die außerhalb des Subjektes liegt, erscheint allein in ihrer kategorialen Gestalt.

Da das *Ich* in der Sphäre des Hervorbringens befangen bleiben muß, unterliegt es ebenfalls der idealistischen Desubstantialisierung. Seinen Anspruch, sich eine externe Welt mit Gedanken zu erobern, löst der menschliche Geist vollständig nur ein, sofern er sich im Vorstellen erschafft: „Aber auch sein eigener Schöpfer kann er (sc. der menschliche Geist) nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung seyn; er muß sich dem *Wesen* nach vernichten, um allein in *Begriffe* zu entstehen, sich zu haben; in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens".[16]

Weit davon entfernt, ein reales Substrat der Persönlichkeit zu sein, ist das Ich der Wissenschaftslehre nichts anderes als ein dem Streben nach Wissen (bzw. nach Selbsterhaltung) Tribut zollendes reines Werden: idealistisch konzipierte causa sui. Eine solche aus dem Prozeß generierte Ichheit, die niemals zu sich ‚Ich' sagen kann, liegt für Jacobi

14 *JW III.* 31.
15 *JW III.* 21.
16 Ebd.

auch der wissenschaftlichen Moralphilosophie des transzendentalen Idealismus zugrunde. Wird dergestalt die Moral aus einem an sich leeren „Ich ohne *Selbst*"[17] deduziert, dann bringt man es nur zu der abstrakten Allgemeinheit eines Gesetzes, das einen starren Gehorsam fordert und das Ideal der Humanität entstellt. Die Unerbittlichkeit des moralischen Imperativs, der den Menschen unter das Joch der Identität zwingt, mit seinem logischen Wesen einstimmig zu sein, greift in den Lebensnerv des Menschen hinein und macht ihn stumm und gefühllos. Letztlich verkehrt nach Jacobi das Sittengesetz das Wesen persönlicher Verantwortlichkeit, die der Mensch in jeweils konkreten Situationen zu übernehmen hat.[18] Sowohl praktisch wie theoretisch kommt bei einem streng durchgeführten Idealismus allein die Autoreferentialität des Subjektes heraus, das zwar Wissen begründet, aber sich eines verbindlichen Maßstabs für das Wissen begibt.

In seiner Auseinandersetzung mit Fichte thematisiert Jacobi hellsichtig die Gefahr, daß sich ein wissenschaftlich-diskursives Denken zu einem Selbstzweck verabsolutiert. Daher ist die Wissenschaftslehre für Jacobi *„ein nur sich selbst vorhabendes und betrachtendes Handeln,* blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object; ohne in, aus, für, oder zu".[19] Jacobi bringt seine Kritik eines zweckfreien Wissens, das ein reines Spielwerk der Einbildungskraft ist, im Namen eines theologischen Interesses vor: Die reine Lust am Wissen, der Fichtes Wissenschaftslehre beispielhaft Ausdruck gegeben hat, entzweit die menschliche Vernunft mit dem einen, übersinnlichen Wahren. Gerade die Wissenschaftslehre macht die folgende Alternative offensichtlich: „Eine solche Wahl aber hat der Mensch; diese Einzige: das *Nichts* oder einen *Gott.*"[20] Wenn sich der Mensch dazu entscheidet, die welthaften Vorgegebenheiten zu ergründen, werden sie ihm kraft des die Wissenschaften konstituierenden Konstruktionsverfahren zu entwirklichten Erscheinungen der Vorstellungstätigkeit

17 *JW III.* 39.
18 Vgl. *JW III.* 37 f.
19 *JW III.* 28.
20 *JW III.* 49.

des Subjektes. Da jedoch auf diese Weise Welt erklärbar geworden ist, widerstrebt es dem wissenschaftlichen Denken, über seine eigenen Produkte hinaus noch einen extramundanen Weltschöpfer anzunehmen. So zieht der der wissenschaftlichen Welterklärung inhärierende Akosmismus des Bewußtseins, obgleich von Fichte unbeabsichtigt, den Atheismus nach sich. Akosmismus und Atheismus sind also für Jacobi die sich komplementierenden Konsequenzen, die dem monistisch-nihilistischen Prinzip der Subjektimmanenz anhaften: „Gott ist, und ist *außer mir,* ein *lebendiges, für sich bestehendes Wesen,* oder *ich bin Gott.* Es giebt kein drittes."[21] Einerseits erscheint der Mensch zwar als Schöpfer einer Welt, die aus der Tätigkeit des Ich hervorgeht, aber andererseits gelangt er damit – angefangen von der Natur bis einschließlich seines Wesens – „zu lauter *An*=sich=Nichts".[22] Das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis realisiert für Jacobi im Grunde genommen nur einen „*Willen* der Nichts will".[23] Diesen Preis jedoch, den das Ich für seine Selbstvergottung zu zahlen hat, hält Jacobi für existentiell unzumutbar. Insofern das Ich das *einzige Reale* darstellt, zerstört seine Tätigkeit den ursprünglichen Dualismus von Denken und Sein, der eine Welt- und Gottesgewißheit erst ermöglicht. Beim bloßen Weben eines Webens,[24] wie Jacobi die reine Konstruktion von Erscheinungen begreift, handelt es sich um die tragische Hybris des Subjektes, für das jedes Außerhalb „zu einem widrigen Gespenste"[25] des Bewußtseins herunterkommt. Diese Anmaßung ruft Schauder und Entsetzen hervor, daß sich Jacobi von ihr abwendet „als von dem gräßlichsten unter allen Gräßlichkeiten".[26] Angesichts einer durch nichts eingeschränkten Autonomie der Vernunft tut sich die existentielle Nichtigkeit des Ich auf: „Ist das Höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nackt und bloses Ich, mit seiner Selbstständigkeit und Freyheit: so ist besonnene

21 Ebd.
22 *JW III.* 43.
23 *JW III.* 37, auch 39.
24 Vgl. *JW III.* 28.
25 *JW III.* 36.
26 *JW III.* 29.

Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mir ein Fluch – ich verwünsche mein Dasein."[27]

Gegenüber dem explizit akosmistischen und implizit atheistischen Nihilismus der Wissenschaftslehre, die den Menschen in die unfruchtbare Wüste eines Nichts von Sein verbannt, tritt Jacobi die Flucht nach vorne an. In fugam vacui kehrt sich Jacobi von dem transzendentalen Idealismus ab, um jene hohe Einfalt des Glaubens zu behaupten, durch den allein der Mensch sein Heil findet.[28] Gott offenbart sich in der Unmittelbarkeit des Glaubens als der freie Urheber des Menschen und einer bedeutungsvoll aufscheinenden, an sich seienden Welt.[29]

2. Die Welt in praktischer Hinsicht

Jacobis Kritik am Nihilismus der Wissenschaftslehre, daß in den geschlossenen Horizont einer sich selbst vernehmenden Vernunft das Sein nicht hineinfallen könne, hat Fichte während des um ihn entfachten Atheismusstreites erhalten. Erstaunlich genug erklärt er in einem Brief an Reinhold vom 22. April 1799 seine vollständige Übereinstimmung mit Jacobi: „Ich unterschreibe Jacobi's Aeußerungen in ihrer ganzen Ausdehnung; habe alles, was er da sagt, längst gewußt, und deutlich gedacht; und so innig es mich freut, daß Jacobi dieses trefliche Schreiben für mich schrieb, eben so unbegreiflich ist es mir, wie er glauben konnte, es gegen mich zu unterschreiben."[30] Die Überein-

27 *JW III.* 41. – In Jacobis Kritik an Fichte verbinden sich erkenntnistheoretische Überlegungen mit der Frage nach der menschlichen Existenz. Daher darf man sie weder als bloß theoretische Erörterung darstellen (vgl. Günther Baum: *Vernunft und Erkenntnis.* 40), noch den existentiellen Hintergrund überbetonen (vgl. Theobald Süß: Der Nihilismus bei F. H. Jacobi. In: *Theologische Literaturzeitung.* 76 (1951), 196).

28 Vgl. *JW III.* 54.

29 Vgl. *JW III.* 33.

30 Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Abteilung III. Band 3. Briefwechsel 1796–1799. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Peter Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972. 325 f. – Die *Gesamtausgabe* wird im folgenden unter der Sigel *FGA* zitiert.

Spekulation und Erfahrung

Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus

Abteilung I: Texte
Abteilung II: Untersuchungen

Neue Berliner Monatschrift
für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst
Berlin 1821. Reprint. Mit einem Nachwort von Helmut Schneider
Abteilung I, Band 1 und 2. 1987/88. Zus. 1189 Seiten. Leinen

Hans-Christian Lucas / Otto Pöggeler (Hrsg.)
Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang
der europäischen Verfassungsgeschichte
Abteilung II, Band 1. 1986. 544 Seiten. Leinen

Michael John Petry (Hrsg.)
Hegel und die Naturwissenschaften
Abteilung II, Band 2. 1987. XIII, 562 Seiten. Leinen

Peter-Paul Schneider
Die ›Denkbücher‹ Friedrich Heinrich Jacobis
Abteilung II, Band 3. 1986. XIV, 573 Seiten. Leinen

Walter Jaeschke
Die Vernunft in der Religion
Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels
Abteilung II, Band 4. 1986. 478 Seiten. Leinen

Christoph Jermann (Hrsg.)
Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie
Abteilung II, Band 5. 1987. 278, 10 Seiten. Leinen

Adriaan Peperzak (Hrsg.)
Selbsterkenntnis des Absoluten
Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes
Abteilung II, Band 6. 1987. 181, 10 Seiten. Leinen

Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.)
Philosophie und Poesie
Abteilung II, Band 7 und 8. 1989. Zus. 839 Seiten. Leinen

Hans Jürgen Gawoll
Nihilismus und Metaphysik
Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung
vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger
Abteilung II, Band 9. 1989. 301 Seiten. Leinen

Hans Christian Lucas / Guy Planty-Bonjour (Hrsg.)
Logik und Geschichte in Hegels System
Abteilung II, Band 10. 1989. 384 Seiten. Leinen

Martin Schraven
Philosophie und Revolution
Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848
Abteilung II, Band 11. 1989. 342 Seiten. Leinen

Wilhelm G. Jacobs
Zwischen Revolution und Orthodoxie?
Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen.
Texte und Untersuchungen
Abteilung II, Band 12. 1989. 325 Seiten. Leinen

Hans-Martin Pawlowski / Stefan Smid / Rainer Specht (Hrsg.)
Die praktische Philosophie Schellings
und die gegenwärtige Rechtsphilosophie
Abteilung II, Band 13. Ca. 380 Seiten. Leinen

Lothar Eley (Hrsg.)
Phänomenologie in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
Abteilung II, Band 14. Ca. 370 Seiten. Leinen

Karl-Otto Apel (Hrsg.)
Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie
Abteilung II, Band 15. Ca. 690 Seiten. Leinen