

# Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik Schopenhauers<sup>1</sup> von Jens Lemanski (Hattingen)

Die wissenschaftliche Revolution, in der Sprache Kuhns, der Wechsel der Paradigmata, der Fortschritt also – um es in einer konventionellen Sprache zu sagen – der wissenschaftlichen Theorie, entsteht im Randbereich der übertriebenen Verfeinerung durch das Auftreten inkonsistenter Daten.

Hans Blumenberg – *Theorie der Unbegrifflichkeit*

## I.

Die Wirkung von Friedrich Heinrich Jacobis philosophischer Frühschrift *Über die Lehre des Spinoza* kann für die kantische und nachkantische Philosophie gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Manch einer rät sogar dazu, nur wegen Jacobis Werk ab 1785 von einer nachspinozistischen Philosophie zu sprechen. Dass aber die „wissenschaftliche Revolution“ der Philosophie ab 1785 durch das „Auftreten inkonsistenter Daten“ entstanden ist und welche Wirkung diese gehabt haben, soll hier noch einmal als These durchgegangen werden.

F. H. Jacobis 1785 erschienenes Buch *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* gilt nicht nur als Hauptwerk seiner eigenen theistischen „Unphilosophie“<sup>2</sup>, sondern ist auch die einzige deutschsprachige Quelle zum Atheismus des Spinoza, die bis zur Paulus<sup>3</sup>-Edition 1802 von allen Vertretern des Deutschen Idealismus benutzt wurde. Zwar ist es bekannt, dass Schelling und Hegel im Tübinger Stift zu einer Originalausgabe der *Ethik* Spinozas Zugang hatten und Fichte zu Berliner Zeiten im Besitz der *Opera Posthuma*

- 
- 1 Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags, den der Verfasser beim *II. Internationalen Doktorandenkolloquium für Forschungen im Umkreis der Philosophie Schopenhauers* am 31. Okt. 2008 in Mainz gehalten hat.
  - 2 Jacobi, Friedrich Heinrich: *Jacobi an Fichte* [Sendschreiben 1799]. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Quellenband. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993, 6.
  - 3 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851): *rationalistischer Theologe*.

von 1677 war<sup>4</sup>, doch ist ebenso sicher anzunehmen, dass die maßgebliche Interpretation Spinozas in der Klassischen Deutschen Philosophie von Jacobi ausging und durch ihn geprägt war<sup>5</sup>. Aber nicht nur Spinoza selbst, sondern auch der Pantheismus Giordano Brunos, den Jacobi als einen Vorgänger Spinozas anführt<sup>6</sup>, und die Lehre der *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues werden in der Schrift Jacobis zitiert, die 1785 Auslöser des sogenannten Pantheismus- oder Spinozismusstreites war.

Auch Jacobi selbst, der in allen drei großen Streitfragen bis zum Jahre 1812 maßgeblich beteiligt war – nämlich an dem schon erwähnten Pantheismusstreit mit Moses Mendelssohn, dem Atheismusstreit mit Fichte und dem Streit um die göttlichen Dinge mit Schelling – hatte hinsichtlich theologischer Positionen erheblichen Einfluss auf die Klassische Deutsche Philosophie. Jacobis eigene „Philosophie des Nicht-Wißens“<sup>7</sup>, die „Unwissenheitslehre“<sup>8</sup>, wie er seinen theistischen Standpunkt 1799 gegenüber Fichtes Atheismus definiert, lässt sich im wesentlichen auf drei Grundüberzeugungen reduzieren: 1. ist Jacobi Theist und

---

4 Vgl. Lauth, Reinhart: Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas. In: Ders.: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg: Meiner, 1989, 25f. – Pätzold, Detlev: *Spinoza, Aufklärung, Idealismus. Die Substanz in der Moderne*. 2. erw. Aufl. Assen u. a.: van Gorcum, 2002, 119f.

5 In Bezug auf Fichte widerspricht Ivaldo unserer Auffassung und meint dagegen: „Im Unterschied zu dem, was bei den anderen damaligen deutschen Gelehrten der Fall war, ist aber das Fichtesche Spinoza-Verständnis durch das Jacobische kaum vorherbestimmt.“ (Ivaldo, Marco: Fichte und Spinoza. In: *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Hrsg. von Manfred Walther. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991, 61.). Entgegen dieser These werden wir im Folgenden zeigen, dass Fichte nicht nur die Kritik Jacobis und Mendelssohns an Spinoza aufgreift, sondern sie auch konsequent in seinem System umsetzt. Eine umfassende Zusammenstellung der Forschungsliteratur zum Thema „Jacobi und Fichte“ findet man in: Ivaldo, Marco: *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2004, 70, Anm. 23.

6 Vgl. Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner, 2000. [Meiner Philosophische Bibliothek (=PhB) 517], 159. Diese These wird auch von der Spinoza-Forschung bestätigt: Vgl. Dunin-Borkowski, Stanislaus von: *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*. Münster i. W.: Aschendorff, 1910, 481f. – Lloyd, Genevieve: *Spinoza. Critical assessments*. London, New York: Routledge, 2001, 114. – Bauer, Emanuel J.: *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt a. M., u. a.: Lang, 1989, 82. – Gaukroger, Stephen: *Spinoza's Physics*. In: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. von Michael Hampe. Berlin: Akademie Verlag, 2006, 123. – Kritischer und differenzierter setzen sich folgende Autoren mit dem Verhältnis Brunos zu Spinoza auseinander: Pfeleiderer, Otto: *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*. 3., erw. Aufl. Berlin: Reimer, 1893, 42ff. – Pollock, Frederick: *Spinoza. His life and philosophy*. London: Kegan, Paul & Co, 1880 (Reprint: Kessinger, 2000.), 120f.

7 Jacobi, F. H.: Sendschreiben an Fichte. A. a. O., 18.

8 Ebd., 24.

vertritt somit die Position der natürlichen Theologie, die an einem personalen Schöpfergott festhält, der durch seinen Willen diese Welt geschaffen hat, 2. erfolgt, Jacobis Auffassung nach, die Schöpfung *aus dem Nichts* – *creatio a nihilo*<sup>9</sup> – und das bedeutet, dass die endliche Welt einen Anfang und ein Ende – Genesis und Apokalypse – hat. Und 3. beansprucht Jacobi keine dezidierte Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem, sondern allein den Glauben, d. h. ein radikaler Sprung aus dem Endlichen ins Unendliche<sup>10</sup>. Für Jacobi waren daher rationalistische Versuche, wie sie seit Descartes erneut die Philosophiegeschichte durchzogen, unhaltbar, sobald diese versuchten, einen Vermittlungsprozess zwischen Endlichen und Unendlichem zu beschreiben<sup>11</sup>. Eine auf Vernunft gestützte Vermittlung mit dem Unbegreiflichen ist Jacobis Meinung nach mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Daher trat Jacobi ab dem Jahre 1785 als radikaler Kritiker rationalistischer Philosophie in der Öffentlichkeit auf<sup>12</sup>.

Seine kritische Vorgehensweise blieb bis zum Streit mit Schelling im Jahre 1811 immer wieder dieselbe: Jacobi stellte die, seiner Meinung nach, beste Philosophie des Rationalismus oder Idealismus dar, um gerade diese repräsentativste Lehre anschließend *ad absurdum* zu führen. Das vereinfachte unter anderem seine Bemühung um die Widerlegung der vernunftgeleiteten Philosophien seiner Zeit, denn statt alle nacheinander kritisieren zu müssen, griff er sich allein die „beste“ heraus, so als wären nach der einen erfolgreichen Widerlegung auch alle anderen Systeme entkräftet<sup>13</sup>. Diese beste Philosophie war ihm im Jahr 1785 die pantheistische Lehre des Spinoza und im Jahr 1799, bzw. 1800 der transzendente Idealismus Fichtes.

---

9 Zum Unterschied von *creatio a nihilo* und *creatio ex nihilo* vgl. Bloch, Ernst: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Bd. 4. *Neuzeitliche Philosophie II*. Hrsg. von Burghart Schmidt u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, 236.

10 Einige Jacobi-Forscher haben versucht, den Sprung und den Glaubensaspekt gegen den Verdacht der Schwärmerei neu interpretieren zu müssen. Dass dieser Verdacht aber unbegründet ist, weil die Verabsolutierung des Glaubens als Methode für eine Bezugnahme des Menschen zum Absoluten kein schwärmerisches Element, sondern als *sola fide* nur die rationalistische Konsequenz aus dem Wegfall des *sola scriptura*-Prinzips durch den Fragmentenstreit ist, habe ich verdeutlicht in Lemanski, Jens: *Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus*. In: *Studien des gesellschaftswissenschaftlichen Institutes Bochum (GIB)*. Band 3. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2009. [im Erscheinen]

11 Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 80: „Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann.“ – Vgl. auch: ebd., 148ff.

12 Das macht ihn aber nicht zum Gegenauflärer, weil er – wie viele seiner Zeitgenossen – nur versucht, die konsequenten Folgerungen des aufklärerischen Rationalismus und der Bibelkritik anzunehmen, ohne gleichzeitig den Protestantismus aufzugeben.

13 Unsere Auffassung der kritischen Methode Jacobis wird gestützt durch Hammacher, Klaus: *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München: Fink, 169, 50. und Bauer, Emanuel J.: *Das Denken Spinozas*. A. a. O., 111f.

Bevor Jacobi allerdings dazu überging, die beste aller rationalistischen Philosophien zu widerlegen, sah er es als seine Aufgabe an, dem Leser die gegnerische Position *in extenso* vorzuführen und als die wirklich beste noch einmal zu bestärken. Im Jahre 1785 legte er daher zusammengefasst die Lehre des Spinoza dem deutschen Publikum vor, welches sich – bis auf wenige Ausnahmen – vor Jacobis Veröffentlichung davor scheute, die als Atheismus geltende Lehre überhaupt zu beachten. Was Jacobi aus den ersten beiden Büchern der *Ethik* Spinozas vorstellt, lässt sich ebenfalls auf drei Positionen zurückführen, die für die Wirkung des Spinozismusstreits in der nachkantischen Philosophie von Bedeutung sind: 1. vertrat Spinoza einen apersonalen und ewigen Substanz- und damit Gottesbegriff. Jacobi war der festen Überzeugung, dass der spinozistische Substanzbegriff von den Spinozisten als Gott interpretiert würde. Damit sind aus der Sicht der natürlichen Theologie die Spinozisten keine Gottesleugner, sondern Vertreter einer ketzerischen Gottesvorstellung, die nicht im Sinne der christlichen Offenbarungsreligion ist. 2. musste man Spinoza als Deterministen und Fatalisten bezeichnen: Nach Jacobi vertrat Spinoza nicht nur eine radikalisierte *creatio-continua*-Lehre, sondern lehnte jede Art Schöpfungsvorstellung vollständig ab<sup>14</sup>, denn die Substanz war immer, ist und wird immer sein. Entstehen und Vergehen scheiden aus seinem System aus und die mechanistische Auffassung von einem *deus (sive natura)* impliziert die Berechenbarkeit aller kausalen Abfolgen und Zustände. Denn 3. ist das Unendliche mit dem Endlichen, der Gott mit der Natur und Welt von Ewigkeit an identisch, so dass der Spinozismus keines Vermittlungsprozesses mehr bedarf<sup>15</sup>. Und auch bei Spinoza selbst fanden sich Sätze wie etwa:

---

14 Vgl. Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 26f.; 74. – Wenn Natur und Gott nach dem Leitspruch *deus sive natura* als identisch betrachtet werden (Pantheismus), kann die Frage nach dem Warum und Wie der Schöpfung zunächst nur mit der *creatio continua*-Lehre beantwortet werden. Während die christliche *creatio continua* nur eine Erweiterung der *creatio a nihilo*-Lehre darstellt, wird die beständige Schöpfung im Pantheismus als absolut interpretiert. Der a-personale Gott ist dann nur ein „mechanisches“ und unbewusstes Prinzip, das nur auf eine dem Prinzip entsprechende Weise schöpfen kann. Für eine Philosophie, die sich am christlichen Glauben orientiert, ist das unhaltbar, weil damit Konzepte wie Offenbarung, Parusie und auch die gesamte Eschatologie gefährdet wären. Die mechanische Schöpfung wird somit absolut und da die gesamte Natur ein Produkt dieser Schöpfung ist, droht auch die Freiheit unterzugehen. Die Folge aus diesen Überlegungen ist ein deterministisches Weltbild, das Jacobi gerade in Spinoza verwirklicht sieht. Aber auch die verabsolutierte und radikalisierte *creatio continua*-Lehre fällt in einem zweiten Interpretationsschritt bei Jacobi weg, weil eine Schöpfung ohne Anfang und Ende für ihn nur wie ein stagnierender Zustand der Identität von Natur und Gott erscheint. – Vgl. dazu auch Schopenhauers Kommentar in der Epiphilosophie am Ende des zweiten Bands der *Welt als Wille und Vorstellung*.

15 Vgl. bspw. Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 25ff.; 28ff.; 65; u. a.

Hinc videmus [scilicet: ex idea mentis humanae – J. L.] Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam.

(Hieraus sehen wir [nämlich: aus den Ideen – J. L.], daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sind.)<sup>16</sup>

Damit war die Lehre des Spinoza in den Anfängen der Klassischen Deutschen Philosophie als „radikaler Dogmatismus“<sup>17</sup> entlarvt und sein ganzes System nur denkbar, wenn – wie Kojève in seiner Vorlesung *Ewigkeit, Zeit und Begriff* anführt – alle Implikationen „in einem einzigen Augenblick“ gedacht, geschrieben und gelesen werden<sup>18</sup>. Der Leser des spinozistischen Systems bedarf keines Vermittlungsprozesses vom Endlichen zum Unendlichen, sondern nur der (hermeneutischen<sup>19</sup>) Einsicht, dass Endlichkeit und Unendlichkeit nie geschieden gedacht werden können: Das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit sind allen bekannt (omnibus esse notam). Auch deshalb kennzeichnet Fichte den Spinozismus als „Dogmatismus“<sup>20</sup> und schreibt (15. Januar) 1802 in einem Brief an Schelling: „Das Eine soll Alles seyn, und umgekehrt... Aber wie das Eine zu Allem und das All zu einem werde – den Uebergangs-, Wende- und realen Identitätspunkt derselben kann er uns nicht angeben“<sup>21</sup>.

In allen drei angeführten Punkten verriet sich der Spinozismus als A-Theismus, also als diejenige Lehre, die der theistischen Vorstellung eines persönlichen

---

16 Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* II, prop 47, Sch. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 1999. (PhB 92), 194.

17 Reinhart Lauth: *Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas*. A. a. O., 30f. – Vgl. ferner Marco Ivaldo: *Fichte und Spinoza*. A. a. O., 68.

18 Kojève, Alexandre: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, 107.

19 Weil Hermeneutik in der Neuzeit lange mit einer dogmatischen Position gleichgesetzt wurde, was sich erst mit Schleiermacher langsam änderte, aber noch für alle hier behandelten Philosophen galt, verwenden wir den Ausdruck, um ihn von dem Vermittlungsprozess abzugrenzen. Anders als die Hermeneutik war nämlich die Kritik – oder genauer gesagt die Bibelkritik – die differenzierte und rationalistische Auslegungsweise, die die natürliche Theologie gegenüber der geoffenbart-dogmatischen Religion vorzog. Im Unterschied zur Hermeneutik pochte daher die Kritik nicht auf den Glauben und die Akzeptanz des Rezipienten, sondern auf die Vernunft und war daher veranlasst, Fragen aufzuwerfen, Beweise zu führen und das bessere Argument gelten zu lassen – einfach gesagt: sich selbst zu behaupten (vgl. mit den dort angegebenen Quellen Jens Lemanski: *Philosophia in bivio*. A. a. O.).

20 Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794 (=GWL)*. GA I/2, 279ff. [PhB 246, 40.]

21 Fichte, J. G.: *Briefe*. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA)*. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a.: 1962ff. Hier: GA III, 5, Nr. 620: 112. – Vgl. auch Reinhart Lauth: *Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas*. A. a. O., 33.

und unendlichen Schöpfergottes, der die endliche Welt aus dem Nichts schuf, genau entgegengesetzt ist. In der zweiten Auflage der *Lehre des Spinoza* von 1789 – derjenigen Ausgabe, die Fichte, Schelling und Hegel besaßen – fügte Jacobi einige Beilagen zu: Unter anderem eine Zusammenfassung aus Giordano Brunos *De la causa...* und auch ein Erinnerungsschreiben Moses Mendelssohns. Mendelssohn behandelt in diesem Schreiben die Lehre des Spinoza, wie er sie zuvor durch Jacobi kennen gelernt hatte – nämlich dogmatisch –, denkt sie sich aber so, als sei sie nicht dogmatisch, sondern als gäbe es einen vermittelnden Prozess, der den endlichen Leser mit dem unendlichen Substanzbegriff vertraut mache<sup>22</sup>. Dadurch versucht er, den zunächst von Jacobi und später von Fichte interpretierten Dogmatismus Spinozas (dogmatischer Spinozismus) in einen fiktiven Kritizismus zu transformieren, den man als „kritischen Spinozismus“ bezeichnen könnte. In diesem Schreiben heißt es:

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir darin, dass er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen./Wie kann [aber] durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch *Vermehrung* des Extensiven das Intensive verstärkt werden, wenn in allen übrigen Systemen der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu sein. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen.<sup>23</sup>

Was Mendelssohn hier also anführt, kann als eine Schlüsselstelle oder zumindest als ein Schlüsselproblem der gesamten deutschen Spinoza-Rezeption nach dem Fragmentenstreit verstanden werden: Mendelssohn hinterfragt in dem angeführten Textstück die angebliche Dogmatik der Lehre des Spinoza – und Jacobi greift diese Frage in der von ihm verfassten 7. Beilage der Ausgabe 1789 nochmals auf. Die Überlegung von Mendelssohn, die jetzt Jacobi wieder aufnimmt, ist folgende: Wenn Spinoza nicht Dogmatiker gewesen wäre<sup>24</sup> und stattdessen

---

22 Im Übrigen überlegt auch Fichte, was gewesen wäre, wenn Spinoza eine kritische Philosophie gefunden hätte, vgl. Reinhart Lauth: *Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas*. A. a. O., 28.

23 Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 191f. – Mendelssohn bezieht sich hinsichtlich der Verstärkung des Endlichen zum Unendlichen meiner Meinung nach auf Spinozas *Ethica* I, 8, Sch I (*PhB* 92, 14) in der es heißt: „Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur [...] omnem substantiam debere esse infinitam.“ Und ferner auf *Ethica* I, 11 (*PhB* 92, 20): „Deus sive substantia constans infinitis attributis [...]“.

24 Die Formulierung „Wenn Spinoza nicht Dogmatiker gewesen wäre“ klingt zwar sehr hart, kann aber bei Mendelssohn und Jacobi herausgelesen werden. Und zwar aus einem einfachen Grund: In der Beilage wird der Vermittlungsprozess stark diskutiert. Weder Mendelssohn noch Jacobi

versucht hätte, dem Leser einen Vermittlungsprozess, eine Propädeutik seinem System voranzustellen, dann wäre dies eine „progressive Verknüpfung“ gewesen<sup>25</sup>. Spinoza hätte also nur durch „Zusammennehmen des Eingeschränkten“ zum *hen kai pan* kommen können<sup>26</sup>. Diese kritische Anmerkung Mendelssohns lässt sich auch so paraphrasieren: Wenn man durch Addition und Synthesis von Quantitäten „aufstiege“<sup>27</sup>, wie könnte dann dieser rationalistische Holismus den Umschlagspunkt in Qualität mit Sicherheit bestimmen? Oder nochmals anders ausgedrückt: Wie kommt es mit Sicherheit zu der qualitativen Bestimmung von Einem und Allem (*hen kai pan*), wenn man vorher nur unbestimmte Einzelheiten beliebig miteinander summiert? Mendelssohns skeptischer Einwand gegen den von ihm selbst fingierten „kritischen Spinozismus“ mündet in einer Kritik der „schlechten Unendlichkeit“: „Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen.“ Jede auf diesem Verfahren basierende holistische Theorie ist also der Kritik und dem Verdacht Mendelssohns und Jacobis ausgesetzt, eventuell nicht alles synthetisiert zu haben, bzw. steht jedes *Pan* unter dem Generalverdacht doch niemals wirklich *Alles* zu sein.

---

führen aber den von Spinoza selbst vollzogenen Vermittlungsprozess an (vgl. dazu Emanuel J. Bauer: *Das Denken Spinozas*. A. a. O.). Die herrschende Meinung der Forschung ist, dass weder Jacobi noch Mendelssohn die gesamte *Ethik* Spinozas kannten. Das wird auch an den ausgewählten Zitate bei Jacobi deutlich. Aufgrund dieser unvollständigen Lektüre lesen sie Spinoza notwendig dogmatisch, also ohne Vermittlungsprozess, und kreieren dann einen fiktiven Spinozismus mit einem Vermittlungsprozess als kritischen Spinozismus. Die daraus entstandene Diskussion, die aufgrund „inkonsistenter Daten“ (Blumenberg) geführt wird, interpretieren wir im Folgenden als Ausgangspunkt eines Paradigmenwechsels. Sollte dieser Versuch einer Entwicklungsgeschichte allgemeinen Zuspruch finden, dann könnte man den historischen Gang von Jacobi bis Schopenhauer als ein Beispiel für die gewaltige Produktivität von „inkonsistenten Daten“ ansehen.

- 25 Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 285. – Die Überlegung und Problematik der progressiven Verknüpfung Jacobis löst sich im Laufe ihrer Rezeption immer weiter von der Spinoza-Interpretation und taucht mehrfach bei Salomon Maimon und besonders zu Beginn des Jacobi-Kapitels in Hegels *Glauben und Wissen* auf (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Glauben und Wissen*. In: Ders.: *Gesammelte Werke* (=GW) 4, 347. [PbB 319c, 45.]).
- 26 Auch hieran wird wieder deutlich, dass es nicht um eine Rekonstruktion des „wahren“ Spinoza geht, sondern um den Spinozismus und die Konsequenzen wie sie von Jacobi und Mendelssohn gedacht werden. Auch wir halten uns allein an die Rezeptionsgeschichte – man könnte daher die Studie sogar, trotz eines gewissen Vorbehalts, in den methodischen Rahmen der henrichschen Konstellationsforschung stellen – und verweisen für den „wahren“ oder zumindest vollständigen Spinoza und Spinozismus auf Emanuel J. Bauer: *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, a. a. O. Bauer hat gezeigt, dass Spinoza nicht dogmatisch ist und ganz andere Vermittlungsprozesse ausführt als sie in der von uns betrachteten Rezeptionsgeschichte, die von Jacobi und Mendelssohn ausgeht, vorkommen, gleichzeitig aber auch die Unterschiede zu Jacobi herausgestellt.
- 27 Aufstieg bedeutet hier einen Vermittlungsprozess vom Endlichen zum Unendlichen, vom niedrigsten Prinzipiat zum höchsten Prinzip.

Im Übrigen zeigt sich auch hier die gemeinsame Problematik eines progressiven oder affirmativen Aufstiegs zum Absoluten und dem Induktionsproblem neuzeitlicher Wissenschaftstheorie – also ausgehend von Hume und Wolff bis hin zu Popper. Definiert man das Induktionsproblem mit den bislang aufgestellten *termini*, wird die Ähnlichkeit deutlich, denn dann muss gefragt werden: Wie viele Verifizierungen sind quantitativ nötig, um eine qualitative bzw. allgemeingültige Aussage tätigen zu können? Oder in Anlehnung an Mendelssohn: Wie kann durch Vermehrung extensiver Fakten die intensive Aussage verstärkt werden? Progressiver Aufstieg im Spinozismus, bzw. „Pantheismus“ und erkenntnistheoretische Induktion scheitern am „Umschlagplatz“ von Quantität in Qualität, weil beiden Vermittlungsprozessen gemein ist, in universalen Prädikaten enden zu sollen. – Soviel zur Aktualität des kritischen Pantheismus oder kritischen Spinozismus, den es nur in den Erwägungen Mendelssohns, Jacobis und später Fichtes gab.

Was Spinoza also in dem besten aller möglichen rationalistischen System vorgebracht hat – darin sind sich Mendelssohn, Jacobi und Fichte einig –, dass ist ein lebloser und toter Gott<sup>28</sup>, der keinen Anfang und keine Ende und somit auch keine Tätigkeit erfährt. Der fiktive Vermittlungsprozess oder das Begreifen des angeblich dogmatischen Systems beim kritischen Spinozismus scheitert immer, weil die Möglichkeit besteht, dass es doch nicht vollständig ist. Bei den philosophischen Nachfolgern Kants und dem durch Jacobi tradierten Spinoza war klar, dass man sich der Herausforderung stellen musste, einerseits den Dogmatismus zu überwinden und das Problem des nicht geschlossenen Systems<sup>29</sup> Spinozas zu vervollständigen, ohne dabei andererseits Gott oder den Menschen dem Vermittlungsprozess preiszugeben. Der dogmatische Spinozismus musste überwunden, der kritische von Grund auf verbessert werden. Gleichzeitig durfte man auch nicht mehr hinter Spinoza zurückzufallen, indem man wie Descartes mit *res extensa* und *res cogitans* wieder zwei absolute Prinzipien in die Philosophie einführte. Fichte fasste dieses Problem in dem Leitsatz zusammen:

---

28 Jacobi, F. H.: *Lehre des Spinoza*. A. a. O., 28. – Fichte, Johann Gottlieb: *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804* (= WL 1804<sup>2</sup>). In: GA II/8, 147f. [*PhB* 284, 76f.] – Der Vorwurf eines leblosen Gottes ist die Konsequenz aus der Spinozinterpretation, die eine Apersonalität (1.), eine radikalisierte *creatio continua*-Lehre (2.) und einen dogmatischen Systementwurf konstatiert. Ein Gott, der keine Person ist, sondern nur als ein „mechanisches Schöpfungsprinzip“ gedacht wird, gilt in der christlichen Tradition als leblos.

29 „Nicht geschlossenes System“ bedeutet hier das Fehlen eines in das System einführenden und damit auch zum Absoluten aufsteigenden Vermittlungsprozesses. Die Geschlossenheit des Systems ist eine Forderung des Rationalismus, die nicht durch eine dogmatische Hermeneutik (*omnibus esse notam*) erfüllt wird.

Dieß war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht!<sup>30</sup>

Die Konsequenz, die die nachkantische Philosophie, oder vielleicht besser gesagt nachspinozistische Philosophie zog, war: ein in sich geschlossenes System zu konstruieren, das monistisch, sowohl den Denker als auch die *monas* lebend, d. h. als tätiges Sein erhält, und gleichzeitig von jenem zu diesem vermittelt, so dass die höchste Einheit nicht eine in sich fragwürdige Allheit wäre. Es galt also, den monistischen Dogmatismus des Spinozismus durch eine der Transzendentalphilosophie entspringende Vermittlung zu überwinden. Wie Mendelssohn gezeigt hatte, würde sich ein nicht-dogmatischer, d. h. kritischer Pantheismus – also eine Philosophie, der nicht nur durch die hermeneutische Einsicht bekannt ist, dass Gott und Welt identisch sind – auf eine Vermittlung stützen, in der das unendliche Absolute nur eine synthetisierte Ansammlung endlicher Fakten wäre. Deshalb musste der angeblich dogmatische Spinozismus durch einen alternativen Vermittlungsprozess zum wiederum erdachten und kritischen Spinozismus überwunden werden. An eine Überwindung und Verbesserung sowohl des dogmatischen als auch kritischen Spinozismus haben sich 1. Fichte, 2. Schelling, 3. Hegel und 4. Schopenhauer versucht.

## II.

### 1. Fichte

Fichte scheint der erste bedeutende Denker zu sein, der nach Kant eine Alternative zum dogmatischen Spinozismus vertrat. Anstelle einer „*Synthesis post factum*“ nach Art des „Zusammennehmens des Eingeschränkten“ im Sinne des mendelssohnschen Spinozas, begründet Fichte in der Wissenschaftslehre (=WL) schon seit dem Jahr 1794 eine Alternative: Denn der Aufstieg zum 1. Grundsatz der WL vollzieht sich nicht mehr durch eine Addition von unbestimmten Faktizitäten, sondern durch eine „*Abstraktion* von allem“<sup>31</sup>. Hier im

---

30 Fichte, J. G.: WL 1804<sup>2</sup>. GA II/8, 114. [PhB 284, 76.] – Nur drei Jahre später wird Hegel dieselbe Forderung mit noch deutlicherem Bezug auf Spinoza wiederholen: „Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hievon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist; teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, [...]“ (Hegel, G. W. H.: *Phänomenologie des Geistes* (=PhG). GW 9, 18. [PhB 414, 14.]).

31 Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794* (=GWL). GA I/2, 255. [PhB 246, 11.] – Fichte ergänzt später (GWL GA I/2, 310f. [PhB 246, 76.]), dass dies die Abstraktion vom

Jahr 1794/95 legt Fichte aber wenig Wert auf den Vermittlungsprozess, den der Leser vom Endlichen zum absoluten Ich vollzieht. Auch in den Jahren um 1801 legt er mehr Wert auf die Deduktion als auf den Aufstieg zum höchsten Prinzip. Erst die zweite Wissenschaftslehre 1804 (=WL 1804<sup>2</sup>) wird Aufstieg und Abstieg gleichberechtigt thematisieren. Daher werde ich in Kürze den Aufstieg zum Einen und Absoluten zu skizzieren versuchen, den die WL 1804<sup>2</sup> dem aufmerksamen Rezipienten anbietet:

Die Frage, die Fichte im ersten Teil der WL 1804<sup>2</sup> aufstellt, könnte heißen: Welche verschiedenen Aufstiegsmöglichkeiten, d. h. welche Vermittlungsprozesse sind denkbar, und welcher davon ist durchführbar? Fichte geht in der Beantwortung experimentell vor: Er probiert verschiedene Aufstiegsmöglichkeit aus und zeigt, dass nur ein einziger Vermittlungsprozess vom Endlichen zum Unendlichen möglich ist. Wir können insgesamt zwischen drei Vermittlungsmöglichkeiten unterscheiden: 1. Die *Synthesis post factum*, welche die Pantheisten gewählt hätten (kritischer Spinozismus) und schon von Mendelssohn als problematisch eingestuft wurde. 2. Ein dialektischer Aufstieg mittels bestimmter Negation (*nihil privativum* oder *negatio simplex*) – Fichte selbst unterscheidet zwischen absoluter und privativer Negation. Diese Methode benutzt Fichte mindestens 10 der insgesamt 28 Vorträge hinweg, bis er sich und seinem Publikum eingestehen muss, dass dieser Vermittlungsprozess notwendig ins Endlose<sup>32</sup> führt. Denn der dialektische Aufstieg mittels bestimmter Negation unterliegt derselben Kritik wie auch der „progressive Aufstieg“ des jacobischen Spinoza: Fichte zeigt hier, dass im Bereich des *lógos*<sup>33</sup> sich gegenseitig ausschließende Begriffe, sich auch gegenseitig konstruieren; Konkret heißt das, dass wir beispielsweise Unbegreifliches nicht ohne Begriff, Immanenz nicht ohne Emanenz, Idealismus nicht ohne Realismus verstehen und begreifen können. Daraus folgt, dass die bestimmte Negation vom Idealismus sofort einen Realismus, und umgekehrt erschafft; eine bestimmte Negation von Wärme Kälte, von Dunkelheit Licht<sup>34</sup>, usw. Fichte erkennt, dass dieser dialektische Aufstieg im Grunde genommen einem vermeintlichen Aufstieg Spinozas – wie ihn Jacobi und Mendelssohn fingiert haben (kritischer Spinozismus) – ähnlich ist, nur dass anstelle der Affir-

---

Nicht-ich sein muss, weil ohne diese ein dogmatischer Realismus (d. i. materialer Spinozismus) entstehen würde.

32 Endlos im Sinne von „ohne Ende“, nicht im Sinne von Unendlichkeit (~Ewigkeit).

33 *Λόγος* zwar im Sinne von *ἀποφαίνεσθαι*, aber nicht wie bei Heidegger in Verbindung mit *ἀλήθεια* (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2001, 32f.). Denn bei Fichte ist es gerade das Problem des *lógos* als Begriff, dass er nicht nur entdeckt, sondern im Entdecken das dialektische Gegenstück zum Entdeckten verdeckt.

34 Fichte selbst benutzt diese Beispiele nicht. Sie sollen hier allein zur Illustration der Methode dienen. Weil Fichtes eigene *termini* meistens sehr abstrakt und voraussetzungsreich sind und sich nicht auf reale oder anschauliche Dinge richten, haben wir uns für diese Begriffe als Beispiele entschieden.

mation hier eine Negation, anstelle einer Addition eine Subtraktion tätig ist. Die bestimmte Negation endet also in der unmöglichen Forderung, wirklich alles negieren zu müssen, wobei sie gleichzeitig der Problematik unterliegt, dass sich bei Negation des Einen sofort ein entgegengesetztes Anderes konstruiert: Die Negation von Wärme würde Kälte erschaffen, und umgekehrt.

Der Aufstieg ist also endlos oder strebt gegen unendlich. Dennoch entwickelt Fichte aus diesem unmöglichen Vermittlungsprozess die 3. und wahre Aufstiegsmethode<sup>35</sup>, denn aus den vorangegangenen Aufstiegsversuchen lässt sich ein Prinzip lokalisieren: Es ist die Tätigkeit des *lógos*, die Dia-lektik, selbst. Durch das Eine erschafft sich das disjunkte Andere, durch die bestimmte Verneinung des Realismus der Idealismus, durch das Licht die Dunkelheit, usf. Anstelle einer Reduktion auf verschiedene Kategorien<sup>36</sup>, reduziert Fichte die Tätigkeit des *lógos* auf das Prinzip des Durch, der Dialektik.

Dies ist die Wurzel des Begreifens, und anstatt alle Begriffe zu negieren, kann die Vermittlung durch einen einzigen Gedanken<sup>37</sup> vollzogen werden: Die Negation der Wurzel allen Wissens, die (bestimmte) Negation der Dialektik. Anstatt also alles zu verneinen, negiert Fichte die Wurzel, aus der alles, also die endlos scheinende Mannigfaltigkeit im Wissen entspringt. Und diese Negation begründet und legitimiert die schon 1794 eingeführte „Abstraktion von allem“ als Alternative des dogmatischen und kritischen Spinozismus, und führt so zum Absoluten, dem *esse in mero actu*, dem in sich geschlossenen Singulum und unmittelbaren und lebendigen Sein<sup>38</sup>.

---

35 Aufstiegsmethode 2) entspricht einem serpentinenartigen Aufstieg, Aufstiegsmethode 3) einer *Direttissima*.

36 Wie bspw. bei Kant.

37 Der Kenner der hier angesprochenen Problematik weiß, dass es kritisch ist von einem Gedanken zu sprechen, weil der Gedanke sich in seinem Vollzug, dem Negieren, selbst negiert. Problematisch ist auch, dass vom Standpunkt des „gewöhnlichen Wissens“ hier von meinem, d. h. dem individuellen Gedanken gesprochen werden muss, vom Standpunkt des „absoluten Wissens“ dagegen vom Gedanken des überindividuellen Absoluten („Wir“).

38 Auch hier muss darauf hingewiesen werden, dass die Abstraktion von allem nur die Bedingung der Möglichkeit von Einsicht in das Absolute oder lebendige Erfahrung desselben sein kann. Die Abstraktion ist also der für den Menschen aktive Teil eines Erfahrungsprozesses, an dessen Ende er passiv wird, weil das Absolute in dem Prozess an Aktivität gewinnt. Damit greift Fichte einen alten christlich-mystischen Topos auf, den ich bspw. schon ausführlich bei Johannes Eriugena, Meister Eckhart, Thomas von Kempen u. a. unter dem Aspekt „aktive Eigenleistung und passiver Gnadenakt“ dargestellt habe (vgl. Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik A. Schopenhauers*. London u. a.: Turnshare, 2009. [im *Erscheinen*]). – Der Unterschied zu diesem „mystischen Aspekt“ besteht aber darin, dass Fichte die Lebendigkeit des Absoluten durch die Korrelationalität zum Menschen bewiesen sieht (vgl. Mojsisch, Burkhard: „Dieses Ich“. Meister Eckharts Ich-Konzeption. Ein Beitrag zur Aufklärung im Mittelalter. In: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. v. Christoph Asmuth. Amsterdam u. a.: Grüner, 1997, 239–253.). Das Absolute wird auch

Jacobi scheint daher nur teilweise recht zu behalten, wenn er Fichte 1799 einen „umgekehrten Spinozismus“ attestiert, denn das lebendige Sein, das aus Fichtes radikaler Abstraktion entspringt ist nicht das Gegenteil des *Pan* oder der Substanz Spinozas. Vielmehr tritt Fichte ab 1800 als ein von Lütkehaus vergessener Protagonist der Nichtsvergessenheit auf. Denn Fichtes radikale Negation mittels der bestimmten Negation der Dialektik endet nicht im Nichts, sondern in einem „vergöttlichten“ bzw. „geseintem Nichts“, und das ist das Sein selber<sup>39</sup>.

## 2. Schelling

Vielleicht wäre es eine zu harte These, wenn man Schelling bis in seine Spätphilosophie als Dogmatiker in der Nachfolge Spinozas bezichtigen wollte; denn wenn es auch nur wenige Textstellen gibt, die einen Vermittlungsprozess vom Endlichen zum Unendlichen darstellen, so kann man doch nicht über diese hinwegsehen. Der prominenteste Passus findet sich in Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* aus dem Jahre 1801. Dort heißt es im §1, der die Vernunft als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven versteht:

Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuten; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahiert werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein.<sup>40</sup>

Obwohl Schelling hier seinem Leser eine Anweisung gibt, wie man sich auf den geforderten Standpunkt begibt, so kann man doch nicht von einem wirklichen Vermittlungsprozess sprechen. Vielmehr ist der Aufstieg ein „unmittelbarer Sprung“ oder ein Besinnen auf den Standpunkt des Absoluten. Der Unterschied Schellings zum dogmatischen und kritischen Spinozismus ist der Denkakt der Abstraktion. Was bei Jacobis Spinoza einfach nur „allen bekannt“ ist (*omnibus esse notam*), dass wird bei Schelling erst nach dem Vollzug der Abstraktion un-

---

als rein lebendig-tätiges Bilden im absoluten Wissen beschrieben, bleibt damit aber nach christlicher Vorstellung ein „mechanisches“ Prinzip, das sich nicht gegen die Vermittlung des Menschen durch die Abstraktion verwehren kann. Wenn es keinen Vorbehalt des Absoluten gegen den menschlichen Vermittlungsversuch gibt und damit alle Menschen die Möglichkeit auf den von Fichte veranschlagten Erfahrungsprozess haben, muss – vergleichend gesprochen – die aktive Eigenleistung (Abstraktion) höher veranschlagt werden als der passive Gnadenakt (Einsicht). Die Abstraktion ist also im Vergleich zum christlichen Topos die Bedingung der Möglichkeit und gleichzeitig hinreichender Grund einer nicht-diskursiven Erfahrung des Absoluten.

39 Vgl. Lütkehaus, Ludger: *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*. Zürich: Haffmann, 2004. Insbes. 642–682.

40 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Darstellung meines Systems der Philosophie* § 1. In: *Sämtliche Werke* (= SW) I/4, 1. [*PhB* 524 a/b, 336].

mittelbar gedacht. Die subjektive Vernunft steigt aber nicht mittelbar auf, sondern nach Negation des Denkenden, erkennt die Vernunft sich nicht mehr subjektiv, sondern als absolute. Ähnlich wie die Identitätsphilosophie hat auch Jacobi nur einen qualitativen Sprung, also einen unmittelbaren Übergang vom Subjekt zum Absoluten. Zwar gibt es bei Jacobi ein negierendes „ablassen müssen“<sup>41</sup>, doch kann die „höchstmögliche Vereinigung alles Vereinbaren“<sup>42</sup> nur durch den personalen Willen Gottes zur Offenbarung geschehen. Außerdem gibt es keine Deduktion oder Selbsterkenntnis der Identität in der jacobischen Philosophie des Nicht-Wissens wie bei Schelling. Für Jacobi gilt vielmehr: „Gott könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott.“<sup>43</sup> Schelling scheint also bezüglich des Aufstiegs eine Mittelstellung zwischen dem Dogmatismus Spinozas und dem Agnostizismus Jacobis einzunehmen. Fakt bleibt, dass sich Schelling durch den Denkkakt der Abstraktion in die Reihe der Negationsdenker im Ausgang des jacobischen Spinozismus einreicht, aber ebenso wie Fichte ein positives Resultat durch ein negatives Moment begründet – eine These auf die schon Ernst Gottlob Schulze in seinen *Aphorismen über das Absolute* mit der Formel „alles ist Nichts und Nichts ist Alles“, und der Jacobi-Schüler Friedrich Köppen in *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts* (1803) hingewiesen haben<sup>44</sup>. Dass Schellings Nichts aber nicht als Nichts, sondern als Absolutes bezeichnet wird, beruht Köppen zufolge auf der „Namensverwechslung, durch welche das Nichts Gott und der Atheismus Religion genannt wird“<sup>45</sup>. Die Nichtsvergessenheit (als Namensvergessenheit) durchzieht also auch die Philosophie Schellings.

### 3. Hegel

Bekanntlich übte auch Jakob Friedrich Fries in einem Brief an Jacobi schon am 10.12. 1807, also kurze Zeit nach der Veröffentlichung des ersten Hauptwerks Hegels, Kritik daran, dass Hegel nur Wahrheit mittels Negation im Fluss kenne, an das Ende seiner *Phänomenologie des Geistes* aber ein positives absolutes Wis-

---

41 Jacobi, F. H.: *Lehre des Spinoza*. A. a. O., 140.

42 Ebd., 150.

43 Jacobi, F. H.: Sendschreiben an Fichte. A. a. O., 5. – An dieser Aussage wird Jacobis Rückzug auf das lutherische *sola fide*-Prinzip deutlich, das für ihn nach dem Wegfall des *sola scriptura*-Prinzips im Zuge des Fragmentenstreits absolut gesetzt werden muss.

44 Schulze, Gottlob Ernst: Über das Absolute. In: *Neues Museum für Philosophie und Literatur*. Erster Band. Zweites Heft. Leipzig: 1803, 139, und Köppen, Friedrich: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, (...). Hamburg: Perthes, 1803.

45 Ebd., 199.

sen setze<sup>46</sup>. Diese frühe Rezeption, die auf Jacobi<sup>47</sup> und von Jacobi zum Teil wieder auf Hegel gewirkt hat<sup>48</sup>, verdeutlicht, dass Hegels absolutes Wissen auf ähnliche Kritik gestoßen ist wie Schellings Absolutes bei Schulze und Köppen. Einige Jahre später wird der ehemalige Hegelianer Carl Friedrich Bachman diese Kritik ähnlich wiederholen<sup>49</sup>. Auch wenn die heutige Hegelforschung sich nicht mehr mit der frühen Kritik auseinandersetzt und vielmehr der Meinung ist, dass Hegels Religionskapitel und das absolute Wissen keine neuen Entwicklungsstufen der *Phänomenologie* darstellen<sup>50</sup>, wollen wir dennoch versuchen, die indi-

- 
- 46 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von Günther Nicolin. Hamburg: Meiner, 1970 [*PhB* 245.]. S. 87f: „Er [Hegel – J. L.] will eine allgemeine philosophische Geschichte des menschlichen Geistes oder der Vernunft geben. Diese ist völlig Schellings Naturphilosophie nur auf der Seite des Geistes ausgeführt, auf die Schelling in der Regel nie hat hinüber kommen können. Hegel lobt also den Begriff und die Reflexion, aber es gilt ihm keine stehende Wahrheit sondern nur Wahrheit im Fluss, das heißt für diesen oder jenen Standpunkt der Entwicklung des Geistes, ungefähr eben wie die neue plausibler beschriebene der Weltansichten bei Fichte. Indem Hegel aber an die Spitze aller dieser Weltansichten doch wieder absolutes Wissen setzt, welches doch mehr sein soll als die andern Wissensarten, so widerspricht er sich selbst. Denn die wahre Wahrheit ist nun nicht mehr der Fluss, dessen Lauf wir beobachten, sondern allein das tote Meer des absoluten, in das er sich ergießt und dessen Strand wir endlich ankommen.“ – Zur Kritik dieser Interpretation vgl. Gawoll, Hans-Jürgen: Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein. In: *Hegels Seinslogik*. Hrsg. von Andreas Arndt u. a. Berlin: Akad. Verlag 2000, 90–109, hier: 100; 105. – Vgl. zur Hegel-Kritik aber auch Fries, Jakob Friedrich: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*. Bd. 1. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1837, 672ff. – Schelling, F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen. In: *SW I/10*, 137–140. – Interessant ist ferner, dass auch Horkheimer und Adorno sich einer ähnlichen Kritik bedienen. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es: „Mit der bestimmten Negation hat Hegel ein Element hervorgehoben, das Aufklärung von dem positivistischen Zerfall unterscheidet, dem er sie zurechnet. Indem er aber freilich das gewußte Resultat des gesamten Prozesses der Negation: die Totalität in System und Geschichte, schließlich doch zum Absoluten machte, verstieß er gegen das Verbot [den Gottesnamen auszusprechen – J. L.] und verfiel selbst der Mythologie.“ (Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: *Gesammelte Schriften* (= *GS*), Bd. 3. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, 41f.)
- 47 Vgl. Falke, Gustav: Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“. In: *Hegel-Studien* 22 (1987), 129ff.
- 48 Vgl. Gawoll, Hans-Jürgen: *Der logische Ort des Wahren*. A. a. O.
- 49 Vgl. Bachman, Carl Friedrich: *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz (...)*. Jena: Croker, 1835, 14f. – Eine etwas fundiertere Kritik bei Weisse, Christian Heinrich: *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft in besonderer Beziehung auf das System Hegels*. Leipzig: Barth, 1829, 86; 190.
- 50 Vgl. Kofler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln. Dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1990, 76: „Die beiden letzten Kapitel „Die Religion“ und „Das absolute Wissen“ sind lediglich die Explikation dieses Ergebnisses [der Versöhnung von Substanz und Subjekt – J. L.]. Es ist daher nicht richtig, die Religion und das absolute Wissen als weitere „Stufen“ der PdG zu bezeichnen....“ – Obgleich diese Interpretation in der Forschung weitaus weniger umstritten ist als die Auslegung der frühen Hegel-

rekt von Fries hervorgehobene Nichtsvergessenheit kurz zu kommentieren – also den metaphorischen Gedankengang Fries etwas zu „logifizieren“.

Man muss Adorno widersprechen, der mehrfach darauf hinwies, dass das Novum Hegels die „bestimmte Negation“ sei<sup>51</sup>. Denn vielmehr ist das Novum die Methode des „Aufhebens“. Dass eine bestimmte Negation nicht dem Aufheben entsprechen muss, wird erst deutlich, wenn man beide „Methoden“ aus ihrem Ursprung heraus betrachtet, nämlich aus Platons *Politeia* (= *Resp*). Die bestimmte Negation entspricht der griechischen ἀφαίρεσις (*Resp* 534b). Die absolute Negation oder Abstraktion von allem ist die ἀφαίρεσις τῶν πάντων, die sich erst im Neuplatonismus ausbildet. Hegels Aufhebung entspricht hingegen dem platonischen ἀναίρεῖν (*Resp* 533c), die die Methode der Dialektik ist. Während Fichte mit der bestimmten Negation an der Wurzel der Dialektik zur Abstraktion von Allem und Schelling die radikale Abstraktion für seinen Aufstieg zum Absoluten als Methode wählte – beides eine Methode die laut Hegel „den Weg im Rücken vergisst“<sup>52</sup> – entwickelt Hegel eine Negation, die alles Negierte gleichzeitig in ein Anderes positioniert. Denn Aufheben ist ein bestimmtes Negieren (*negare*), das konserviert (*conservare*) und einen gleichzeitig die Sprossen der Leiter zum absoluten Wissen emporhebt (*tollere* im Sinne von *elevare*)<sup>53</sup>. Weil der Geist sich zum Zwecke seiner Selbstanschauung dirimiert, das Wahre bei Hegel aber bekanntlich nur als Ganzes ist, „müssen die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“<sup>54</sup>. Das heißt, dass die Analyse des Geistes mittels bestimmter Negation, die einzelnen Momente des Geistes nicht vernichten darf, sondern er muss sie als Resultat der Er-Innerung des Geistes übergeben<sup>55</sup>. Damit der Geist sich nicht selbst vernichtet, muss die bestimmte Negation auch eine bestimmte Position sein, die als Resultat zur absoluten Position, zum absoluten Wissen, wird. Während oberflächlich der Geist als bestimmte Negation die einzelnen Momente seiner durchläuft, arbeitet unter der Oberfläche des Textes eine verborgene Affirmation und Position, die Hegel –

---

Kritiker, folgen wir dennoch Fries' Darstellung eines ununterbrochen dialektischen Aufstiegs bis zum absoluten Wissen.

51 Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. A. a. O., 40ff. und Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. In: *GS*, Bd. 5, 315ff. – Wir haben bei Fichte schließlich schon die bestimmte, bzw. privative Negation kenntlich gemacht.

52 Hegel, G. W. F.: PhG. *GW* 9, 133. [*PhB* 414, 159.] – Das heißt, die übliche Negationsmethode überführt das Negierte nicht in das Negierende.

53 Vgl. auch Hegel, G. W. F.: Die Lehre vom Sein (1832). In: *GW* 21 [Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Die objektive Logik. Erster Band.], 94f. [*PhB* 385, 101f.]

54 Hegel, G. W. F.: PhG. *GW* 9, 360. [*PhB* 414, 440.]

55 Ebd., *GW* 9, 433. [*PhB* 414, 530.]

und das ist keine Wertung – unter dem Deckmantel des *conservare* verbirgt<sup>56</sup>: Es ist die Idealität der Seele, dass die Negation des Reellen das Negierte zugleich aufbewahrt, das somit „virtualiter erhalten ist“<sup>57</sup>. Gerade dadurch lenkt er geschickt von der mendelssohnschen Problematik des Holismus ab, wie durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden kann. Oder anders ausgedrückt: Wie kann die Summe aller konservierten Momente des Geistes ein absolutes Resultat setzen, wenn man sich der Summe selbst nicht sicher sein kann? Wenn also jedes Moment auf dem langen Weg der bildenden Bewegung notwendig ist<sup>58</sup>, dann stellt sich also die Frage, ob nicht noch mehr Momente notwendig wären und der Weg nicht noch länger wär, oder woher Hegel weiß, wann die Quantität der Momente in die Qualität des Ziels und Resultats umschlagen<sup>59</sup>.

- 
- 56 Die Affirmation wird auch durch die Negation der Negation ersichtlich: „Die doppelte Negation (...) ist der Affirmation äquivalent, deren Negation in ihr negiert ist. Ferner: Von einer Aussage, die die Negation einer Negation im hegelschen Sinn ausdrückt, darf man sagen, sie sei äquivalent einer *neuen* Affirmation, deren Prädikat gegenüber demjenigen der früheren Affirmation inhaltlich bestimmter ist und aus der sich nicht rückwärts über die Aussage des der Negation der Negation entsprechenden Prädikats auf die frühere Affirmation schließen läßt.“ (Fulda, Hans Friedrich: Negation der Negation. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter u. a. Basel: Schwabe & Co., 1971ff. Bd. 6, 686–692, hier: 688.)
- 57 Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) §403. [*PhB* 33, 329.] – Das zeigt sich auch an der Stellung des Religions-Kapitels in der *PhG*: „Die „Vereinigung“ der Seiten der Substanz und des Selbst, von der Hegel zuvor [*GW* 9, 430 – J. L.] spricht, ist deshalb nicht in Form einer Addition der beiden Resultate der beiden Partialgeschichten [Philosophie- und Religionsgeschichte – J. L.] vorzustellen, als deren gemeinsames Resultat sich dann das „absolute Wissen“ ergäbe. Sie ist vielmehr ein Prozess, in dem diejenige partielle Vereinigung, die zuvor auf der Seite der Religion erfolgt ist, in ihrer traditionellen Form aufgelöst wird und nunmehr auf der Seite des Subjekts verwirklicht wird.“ (Jaeschke, Walter: Das absolute Wissen. In: *Hegels „Phänomenologie des Geistes“ heute*. Berlin: Akademie, 2004, 194–217, hier: 209.) Der Prozess von dem hier gesprochen wird, ist also keine Addition oder kein „Zusammennehmen von Eingeschränkten“, bzw. ein „progressiver Aufstieg“, sondern endet mit einem Resultat, in dem die scheinbare Realität und Objektivität in die Idealität überführt und transformiert (Ebd., 195.) wird, die sich aber wiederum zum Schluss als identisch mit der Realität begreift.
- 58 Hegel, G. W. F.: *PhG. GW* 9, 25. [*PhB* 414, 23.] – Die hegelsche Metapher knüpft bewusst an den μακρός ὁδός des platonischen Sokrates an.
- 59 Die klassische Antwort der Forschungsliteratur, die auf diese Frage gegeben wird, besagt, dass die Vollständigkeit der Momente und damit auch die Geschlossenheit des Systems durch die Rückkehr zum Ausgangspunkt gewährleistet wird. Das Ende der Momente wird an der wiederholten Aufsuchung des Anfangs deutlich, wodurch in der Mitte kein Moment ausgelassen sein soll. Die Rückkehr ist damit nicht nur ein wiederholtes quantitatives Moment, sondern gleichzeitig auch der qualitative Umschlagspunkt. M. E. besteht aber gerade dabei das Problem, dass es Hegel zufolge keine Rückkehr zum Ursprungs- und Ausgangspunkt gibt, weil sich die Momente mit der Entwicklung des Bewusstseins ebenso verändern. Das zeigt sich in der *Phänomenologie* sowohl mikroskopisch in der Reflexion über die Sichselbstgleichheit (G. W. F. Hegel: *PhG. GW* 9, 38ff; 53f. [*PhB* 414, 40f.; 57f.]) oder an der Negation der Negation (vgl. Wandschneider, Dieter: Zur Struktur dialektischer Begriffsentwicklung. In: *Das Problem der Dialektik*. Hrsg. von

Die Antwort die Hegel gibt, ist rein logischer Natur: Sowohl im Eubulides-Kapitel der *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* als auch in der *Seinslogik* von 1832 erörtert Hegel<sup>60</sup>, dass es einen Umschlagspunkt von Quantität in Qualität gibt:

Daß aber eine als bloß quantitativ erscheinende Veränderung auch in eine qualitative umschlägt, auf diesen Zusammenhang sind schon die Alten aufmerksam gewesen und haben die [aus] der Unkenntnis desselben entstehenden Kollisionen in populären Beispielen vorgestellt; unter den Namen des Kahlen, des Haufens sind hierher gehörige *Elenchen* bekannt, d. i. nach des Aristoteles Erklärung Weisen, wodurch man genötigt wird, das Gegenteil von dem zu sagen, was man vorher behauptet hatte. Man fragte: macht das Ausraufen *eines* Haares vom Kopfe oder einem Pferdeschweife kahl oder hört ein Haufe auf, ein Haufe zu sein, wenn ein Korn weggenommen wird? Dies kann man unbedenklich zugeben, indem solche Wegnahme nur einen, und zwar selbst ganz unbedeutenden quantitativen Unterschied ausmacht; so wird *ein* Haar, *ein* Korn weggenommen und dies so wiederholt, daß jedesmal nach dem, was zugegeben worden, nur eines weggenommen wird; zuletzt zeigt sich die qualitative Veränderung, daß der Kopf, der Schweif kahl, der Haufe verschwunden ist. Man vergaß bei jenem Zugeben nicht nur die Wiederholung, sondern daß sich die für sich unbedeutenden Quantitäten (wie die für sich unbedeutenden Ausgaben von einem Vermögen) *summieren* und die Summe das qualitativ Ganze ausmacht, so daß am Ende dieses verschwunden, der Kopf kahl, der Beutel leer ist.<sup>61</sup>

Auch etliche Seiten später erklärt Hegel, dass es in der Natur häufig zu Sprüngen kommt, in dem sich die Quantität nicht langsam der Qualität nähert, sondern jene in diese unmittelbar umschlägt:

---

Dieter Wandschneider. Bonn: Bouvier, 1997, 114–170, hier: 145, Anm. 40.), als auch makroskopisch in dem veränderten Von-vorn-anfangen (GW 9, 433. [*PhB* 414, 530.]). Aus dieser Problemstellung heraus müsste man das qualitative Resultat der Rückkehr als ein Wissen um die Sichselbstgleichheit trotz Anderssein interpretieren. Das würde aber nicht zur ontologisch-holistischen Komponente der *Phänomenologie* passen. Gleichzeitig müsste man sich dann auch fragen, ob die Andersheit nicht ebenfalls einen qualitativen Sprung erlebt hätte, wodurch sie evtl. ein neues nicht-integriertes Moment werden würde. Desweiteren veranschlagt Hegel die qualitativen Punkte in seinem System – wie bspw. das absolute Wissen in der *Phänomenologie* – vor der in der Forschungsliteratur angedachten Rückkehr zum Anfangspunkt.

60 Eine ausführliche Diskussion um die Kategorien Quantität und Qualität in der Seinslogik gibt Pluder, Valentin: *Argumentationsstrukturen in Hegels Logik des Maßes*. Berlin: Europäischer Universitätsverlag, 2004.

61 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik* I, Die Lehre vom Sein. GW 21, 331f. [*PhB* 385, 373f.].

Alle *Geburt* und *Tod* sind, statt eine fortgesetzte Allmählichkeit zu sein, vielmehr ein Abbrechen derselben und der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative.<sup>62</sup>

Die Auseinandersetzung mit diesem Thema ist für Hegels System von größter Bedeutung, denn wie oben gezeigt, müssen sich die versteckten Affirmationen der Problematik stellen, die Mendelssohn am „progressiven Aufstieg“ eines kritischen Spinozismus verdeutlicht hat.

Zwar gibt Hegel anhand der Elenchen des Aristoteles zu verstehen, dass schon „die Alten“ den Übergangspunkt vom Quantitativen ins Qualitative bestimmen konnten, doch wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass damit nicht das Problem des Umschlags zum absoluten Wissen bei Hegel gelöst werden kann. Denn während bei Hegel eine affirmative Summierung von Momenten in der Idealität (Er-Innerung) stattfindet, kann er doch den Umschlagspunkt immer nur an negativen Abstraktionen bestimmen: Das heißt, anhand des Beispiels vom Haufen und Beutel lässt sich zwar der Übergang vom Sein zum Nichts verdeutlichen, niemals aber der Übergang von Etwas zum Alles, zum *pan* oder zum Ganzen.

Auch das Beispiel von Geburt und Tod hinkt, weil Geburt und Tod nur definierte Termini sind, über deren Umschlagspunkt gerade in aktuellen Diskursen wieder stark gestritten wird, und andererseits Hegel selbst den Tod nicht durch Veränderung bewirkt begreift, sondern im Gegenteil als Stagnation aller Veränderung<sup>63</sup>. Dass man zudem Geburt und Tod nur eine „höhere Potenzierung“ von Quantitäten, also keinen Sprung ins Qualitative zuschreiben kann, zeigt im Übrigen auch Schopenhauer (*WI*, 365)<sup>64</sup>.

Hegels System bricht also dadurch aus dem einheitlichen Negationsdenken der nachkantischen Philosophie heraus, weil er kein reiner Abstraktions- bzw. Negationsdenker ist. Vielmehr erlebt der Deutsche Idealismus durch Hegel eine Annäherung oder gar Verwirklichung an einen kritischen Spinozismus, also einen Spinozismus, den es zuvor nur als fiktionalen Plan in den Überlegungen Jacobis und Mendelssohns gab. Das heißt also auch ein Spinozismus, der zwar besonderen Wert auf die Vermittlung des Endlichen zum Unendlichen legt, gleichzeitig aber auch wieder einen holistischen Substanz- wie Subjektbegriff einführt<sup>65</sup>, dem es schwer ist Rechnung zu tragen.

---

62 Ebd., *GW* 21, 367f. [*PhB* 385, 414.].

63 Ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts § 151 (Zusatz). In: *Theorie-Werkausgabe*. Hrsg. von Eva Modenhauer u. a. Bd. 7, 302.

64 Schopenhauer wird zitiert nach der Ausgabe von Ludger Lütkehaus.

65 Zur Versöhnung der dirimierten Instanzen „Substanz – Subjekt“ am Ende der *PhG* verweise ich noch einmal auf Matthias Kößler: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., bes. 76ff.

#### 4. Schopenhauer

Arthur Schopenhauer ist der letzte der nachkantischen Systemphilosophen, in dessen Philosophie das Negationsdenken einen entscheidenden Stellenwert einnimmt. Unter Aussparung des 4. Buchs der *Welt als Wille und Vorstellung* (=WWV) könnte man Schopenhauer als reinen Dogmatiker betrachten<sup>66</sup>. Dieser Anschein von Dogmatik wird dadurch bewirkt, dass Schopenhauer zwar gezielt immer wieder auf die Einsicht seiner Leser insistiert, gleichzeitig aber scheinbar keine Vermittlung zwischen Rezipienten und seinem höchsten Prinzip, dem Willen, anführt<sup>67</sup>. Die Welt wird intuitiv gewusst, ist „unmittelbar gegeben“<sup>68</sup> und muss nur hermeneutisch entschlüsselt werden; und der Wille wird unmittelbar im Leib wahrgenommen, von wo aus er per Analogieschluss („Anwendung der Reflexion“, W I, 163) an allen Objekten erkannt werden kann<sup>69</sup>. Die Parallelität zwischen Schopenhauers „unmittelbar gegeben“ und dem „omnibus esse notam“ des Spinozismus ist offensichtlich. Zwar behilft sich Schopenhauer dadurch, dass er die Konzeption seines Hauptwerks nicht wie etwa Schelling vom höchsten Axiom aus gestaltet, sondern zuvor eine Erkenntnistheorie des rezipierenden Subjekts einführt, beide – Wille und Subjekt – aber als „unmittelbar schon vermittelt“<sup>70</sup> versteht und damit für den Rezipienten in reiner, objektiver Diskretion beschreibt. Erst das 4. Buch eröffnet dem Leser eine auf Negation fußende Philosophie, die unter anderem als Vermittlungsprozess zwischen Vorstellung und Willen interpretiert werden kann.

Schopenhauer reduziert in §58 der WWV die Problemstellung auf eine Dialektik, die sich im konkreten durch die sich gegenseitig ausschließenden Prinzipien „Wunsch und Befriedigung“ darstellt. Wunsch und Befriedigung werden wie in Hegels § 428 der *Enzyklopädie* von 1830 zum Ausgangspunkt der praktischen Philosophie<sup>71</sup>, doch während Hegel den Mangel an Befriedigung, den er Begierde nennt, als Antrieb des Anerkennungsprozesses versteht, interpretiert Schopenhauer diese Realdialektik als Prinzip für das gemeinige Leiden und damit

---

66 Er selbst bezeichnet seine Philosophie sogar selbst als „immanenten Dogmatismus“ (P I 131).

67 Die Frage wurde schon aufgeworfen von Matthias Koßler: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., 90; 107; ferner: 130f.; 132; 136; 156.

68 Vgl. ebd., 86; 91; 92. Koßler versteht Hegels *Phänomenologie des Geistes* als Einleitung (Ebd., 41) in das erste Systemkonzept, das *System der Wissenschaft* (Ebd., 31). Schopenhauers WWV erscheint dagegen „unmittelbar schon vermittelt“ (Ebd., 86.).

69 Vgl. Koßler, Matthias: *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, 71; ferner: 178–191.

70 Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., 86.

71 Bei Hegel ist die Konzeption im subjektiven Geist beschrieben, verweist aber auf das System der Bedürfnisse des objektiven Geistes.

als Beleg für die schlechteste aller möglichen Welten (W II, 678). Der natürliche und zirkuläre Prozess, der vom Wunsch zur Befriedigung, von der Befriedigung zum nächsten Wunsch usw. eilt, bringt er mit der „Bejahung des Willens zum Leben“ auf die Formel: „[...] [U]nsere Natur ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist.“ (W I, 527) Weil im Zirkel der realen Dialektik von Wunsch und Befriedigung, also in der Bejahung des Willens zum Leben, der Mensch immer nur von einem Wunsch zum nächsten getrieben wird, erlangt er niemals eine absolute Affirmation, eine vollständige Befriedigung oder ein universales Glücksgefühl. In Parallelisierung zu Mendelssohn heißt das: Durch Hinzukommen von Befriedigungen können wir den Grad nicht verstärken. Durch bloße Vermehrung einzelner Befriedigungen erhalten wir niemals Verstärkung, weil wir sie nicht Unendliche fortsetzen lassen können. Oder in den Worten Schopenhauers: „dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben“ (W I, 504).

Schopenhauer überwindet aber diese „schlechte Unendlichkeit“, indem er ebenso wie Fichte, die Dialektik auf ein Prinzip reduziert und damit den Punkt lokalisieren kann, an dem eine bestimmte Verneinung eine radikale Negation bewirkt. Dieses Prinzip ist die Bejahung des Willens zum Leben, stellvertretend für jede konkret-reale Dialektik, an der die Verneinung wie an einer Wurzel ansetzen und ein Nichts hervorrufen kann. Damit siegt die idealistische Erkenntnis über den realistischen Willen, weil Schopenhauer nicht mehr jede konkret-reale Dialektik bejahen oder verneinen muss, sondern im Begreifen des Prinzips der Welt ein probates Mittel zur Verneinung findet, das stellvertretend für alle konkreten Sachverhalte zwischen Wunsch und Befriedigung steht.

Damit findet Schopenhauer ähnlich wie Fichte ein Antidot sowohl zum kritischen Spinozismus, wie er von Mendelssohn als schlechte affirmative Unendlichkeit und „unendlicher Progreß“ beschrieben wurde und überwindet gleichzeitig den dogmatischen Spinozismus, indem ein Vermittlungsprozess mittels bestimmter Negation, bzw. bestimmter Verneinung das individualisierte Subjekt in ein höchstes Prinzip überführt.

So bleibt die Frage übrig, was dieses Nichts als Resultat der bestimmten Verneinung ist – ein höchstes Prinzip oder doch vielleicht der Friede, der jenseits der Philosophie zu finden ist? In Anlehnung an Rudolf Malter's „Zwei Standpunkte gegenüber dem Nichts“<sup>72</sup> könnte man zwei Auslegungen der „Verneinung des Willens zum Leben“, zwei Interpretationen des Nichts und daher zwei

---

72 Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, §102. Stuttgart u. a.: Fromman-Holzboog, 1991. – Die zwei daraus entspringenden Interpretationen könnten auch an Robert Jan Bergs Unterscheidung zwischen einem weltimmanenten und einem welttranszendenten Prinzip anknüpfen (vgl. Berg, Robert Jan: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 292, Anm. 118.). Das müsste aber an anderer Stelle gezeigt werden.

Lesarten der WWV durchdenken, die ich als Hypothese beide gleichberechtigt zu vertreten versuche: Die eine ist der soteriologische Umschlag mittels bestimmter Negation eines *nihil privativum* zu einem *nihil negativum*<sup>73</sup> – auf den ich hier nur zum Schluss eingehen werde –, das andere ein kritischer, bzw. kritizistischer Vermittlungsprozess zwischen individualisierter Welt und dem ihr entgegengesetzten relativen Nichts. Kritischer Vermittlungsprozess bedeutet hier eine Interpretation der WWV als Aufstiegsprozess, der nicht in einer absoluten Transzendenz (*nihil negativum*) endet, sondern in einer relativen, die „vom Standpunkt der Philosophie“ sich erschließen lässt. Das relative Nichts gehört bei diesem Standpunkt immer noch zum Sein, weil es sich zu diesem Sein, also der Welt, negativ verhält. Damit erfüllt Schopenhauer den von Kant aufgestellten Anspruch der Transzendentalphilosophie, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu bleiben<sup>74</sup>. Als Begriff bleibt das relative Nichts der Form nach Bestandteil der Vernunft, hat noch nicht den „Gränzpunkt der Worte“ überschritten (*P* II, 449) und verweist nur dem Inhalt nach auf den dialektischen Konterpart zum Sein. – Hatte Schopenhauer im Laufe seiner systematischen Darstellung der Welt einerseits behauptet, dass der Wille nie im Ganzen betrachtet werden kann (*W* I, 153; *W* II, 229f.), aber den Willen auch „rein an sich betrachtet“ (*W* I, 361) dargestellt, so muss die hier angedeutete Transformation der Erkenntnisweise des Willens nicht nur aus der hermeneutischen Interpretation der erscheinenden Welt herrühren, sondern kann auch durch einen Vermittlungsprozess verstanden werden. Dabei schließen sich sogar dogmatische Hermeneutik<sup>75</sup> und kritischer Vermittlungsprozess<sup>76</sup> bei Schopenhauer nicht unbedingt aus, weil gerade die abbildende Funktion der Philosophie in ihrer systematischen Darstellung die Vermittlung erst ermöglichen könnte und der Vermittlungsprozess erst die Hermeneutik zum Verstehen bringt. Unter der Hypothese,

---

73 Hier endet die soteriologische Willensverneinung nicht in einer Sackgasse (wie etwa bei Rudolf Malter: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, §103. A. a. O., 440), sondern schlägt als Negation des relativen Nichts in ein absolutes um. Die soteriologische Lesart des Nichts ist gerade nicht partiell, sondern absolut.

74 Oder um hier zunächst gegen Wittgenstein zu sprechen: Über das Nichts muss man nicht schweigen, weil es als relatives Nichts innerhalb der Grenzen der Welt bleibt.

75 Hermeneutik meint hier nicht die heute gängige Daseinshermeneutik der Schopenhauerforschung, sondern wie in *Kapitel I* eine Besinnung auf den gewünschten Zustand. In diesem Sinn ist die Hermeneutik kein Vermittlungsprozess, weil das Subjekt der Erkenntnis keine gedankliche Anstrengung oder Methode – wie bspw. die Addition oder Subtraktion, Affirmation oder Negation im Vermittlungsprozess – bewältigen muss, um zum gewünschten Ziel zu kommen. Hermeneutik meint hier also nur, dass die philosophische Erkenntnis mit dem Subjekt „unmittelbar schon vermittelt“ ist, so dass sie nur noch gedeutet und ausformuliert werden muss.

76 Vermittlungsprozess meint auch hier wieder eine im Text explizit ausformulierte und aufsteigende Anweisung oder Hinführung zur Erkenntnis eines höheren Prinzips, zu dem es keine tiefere Exegese bedarf.

dass es eine Transformation der Erkenntnisweise des Willens gibt, muss der Aufstieg innerhalb der *WWV* zum relativen Nichts als Aufstieg aus der phänomenorientierten Vielheit der Vorstellung in die Einheit des Willens interpretiert werden. Anders gesagt: Der Aufstieg zum relativen Nichts muss als Aufstieg des *Selbstbewusstseins* („Charakter der Subjekt-Objekt-Beziehung“) zum *Selbstbewusstsein* (*reine Identität*) verstanden werden<sup>77</sup>. Weil die reine Identität des *Selbstbewusstseins* eine solche ist, „die sich nicht denken lässt“<sup>78</sup>, kann sie aus der Sichtweise des Denkens, also der des Philosophen nur als (relatives) Nichts beschrieben werden. Dass das schopenhauersche *omnibus esse notam* „[j]eder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt“, erklärt sich daraus, dass der Vermittlungsprozess, der zur reinen Identität des Nichts führt, zuletzt nicht mehr in Worte ausgedrückt werden kann, denn die reine Identität lässt sich nicht denken. Was zunächst wie ein Rückfall in die spinozistisch verstandene Dogmatik erschien, kann vielmehr die Konsequenz der kantischen Transzendentalphilosophie, der jacobischen Unphilosophie und des aufklärerischen Rationalismus sein, nicht mehr *alles* im Denken und in Begriffen ausdrücken zu können. Der Vermittlungsprozess muss deshalb explizit leisten, was der Hermeneutik zunächst versagt bleibt: Er wird wie in der klassischen Metaphysik und Mystik zur Leiter oder zum Sprungbrett aus dem System, zur ἐπιβάθρα<sup>79</sup>. Erst dadurch wird die rein abbildende oder positivistische Hermeneutik zu einer verstehenden.

Nochmals: Schopenhauer sagt selbst von sich und seiner Philosophie, „daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegeben Selbstbewußtseyn ausgehe und auf den Willen als das einzig Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme“ (*W* II, 748). Schopenhauer versteht daher seine eigene Philosophie nicht nur als Aufstieg, sondern auch als Aufstieg zum Willen („auf den Willen als das einzig Metaphysische hinleite“), der damit als Vermittlungsprozess verstanden werden muss. Erst durch diesen Aufstieg ergibt sich die Durchdringung des *principium individuationis* und die Erkenntnis der Distinktion von Welt: nämlich dass sie für uns immer Vorstellung, an sich aber Wille ist. Das Nichts, das nun mit der Einheit des Willens (reine Identität) identifiziert werden kann, gewinnt aber seine Relativität durch den Akt der Identifikation selbst: Denn sobald das Nichts oder die Einheit des Willens prädiert wird, fällt der Prädiierende in die Erkenntnis zurück, nämlich: dass die Welt

---

77 Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., 92ff.; 98; 112; 122; 126; 130; 137; 193. – Dazu auch Dürr, Thomas: Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik. In: *Jb.* 84 (2003), 91–121, hier: 109ff.

78 Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., 91.

79 Vgl. bspw. Iamblich: *De mysteriis* 5, 18; Epiktet: *Dissertationes* I 7, 22 oder Dionysius Areopagita: *De mystica theologia* I, 3 (1000D).

seine Vorstellung ist<sup>80</sup>. Das Nichts war nicht absolut, sondern hat nur für einen Moment den Schleier der Maja gelüftet, um dem Philosophen die Dialektik der Welt, in Wille und Vorstellung (im Gefühl, nicht im Begriff) zu offenbaren; Gleichzeitig hat das relative Nichts den Philosophen auch gelehrt, dass sein Reich, das der Vorstellung bleibt, solange er seine Erkenntnis mitteilt und begründet.

Mit diesem Vermittlungsprozess zwischen Vorstellung und Wille schließt sich sowohl die erste Auslegung der „Verneinung des Willens zum Leben“, die erste Interpretation des Nichts und die erste Lesart der *WWV*. Der Vermittlungsprozess hat eine Systemgenese herbeigeführt, die nun in „vermittelter Vermittlung“ den in die *WWV* eingeführten Leser mit der zweiten Lesart vertraut machen kann. Zugleich ist durch die vollständige Einleitung *der WWV in die WWV* die Welt zum Buch geworden<sup>81</sup>, das „den sich nicht begreifenden Begriff“<sup>82</sup> als Begreifen von Welt und System miteinschließt<sup>83</sup>, und das bei der nochmaligen Lektüre eine Systemdestruktion seiner selbst offenbart, die nur aus dem vollständigen, kritischen Vermittlungsprozess gleichberechtigt aufgefasst werden kann.

Mit der ersten Lektüre ist der Vermittlungsprozess durch die bestimmte Negation von Welt zum relativen Nichts vollzogen, wodurch sich gleichzeitig die „Ahndung“ eines absoluten Nichts einstellt, also der „Friede, der höher ist als alle Vernunft“ (W I, 527 nach Phil 4,7), also zu „Dem, wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann“ (W II, 709), „und von wo an nichts, als Mystik übrig bleibt“ (W II, 711).

Das relative Nichts kann für Schopenhauer nicht das Nichts der Mystiker und Heiligen sein, denn „deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie bei Raffael und Correggio dargestellt“ ist nicht transzendentalphilosophischer oder kritischer Natur, sondern rein soteriologisch und eschatologisch.

Das zweite Nichts (der zweiten Lesart) ist ein Nichts, das nicht sofort wieder in ein Etwas zurückfällt und eine Transformation der Erkenntnisweise bewirkt, sondern ein „ewiger Frieden“, der uns Philosophen nur durch die Heiligen und Mystiker indirekt vermittelt werden kann. Das relative Nichts, das die Systemgenese herbeiführte, wird bei dem mit dem System vermittelten Leser in der

---

80 Diese Feststellung knüpft an das Problem der *contemplatio continua* an. Vgl. dazu Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik A. Schopenhauers*. London u. a.: Turnshare, 2009. [im Erscheinen].

81 Zur Idee des absoluten Buches vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. A. a. O.

82 Koßler, Matthias: *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*. A. a. O., 132; 153ff.; 162f. – Ders.: *Empirische Ethik und christliche Moral*. A. a. O., 303.

83 Hier erfüllt Schopenhauer den ab dem Jahr 1800 durch Jacobi entstandenen Anspruch des Rationalismus: „Rationalismus muss also die Bestimmung seiner selbst und des Gegenteils sein.“ (Lemanski, Jens: *Philosophia in bivio*. A. a. O., Kapitel II).

zweiten Lektüre zum absoluten Nichts der Systemdestruktion. Das Buch als Welt, also das Buch, das die gesamte Welt fasst, fasst es nur, um sie überhaupt zerstören zu können. Die Befreiung und Erlösung von der Welt geschieht nur, durch ein absolutes Nichts, das ein relatives voraussetzt. Daher kann Schopenhauer in einem Brief an Julius Frauenstädt vom 6. August 1852 anführen: „[...] alles Nichts ist relativ [...]. Das über diese Erkenntnis hinausgehende ist absolut transzendent; daher die Philosophie hier aufhört, und die Mystik eintritt.“ (GBr Nr. 279, 288)<sup>84</sup>

---

84 Ich verstehe Schopenhauers Aussage derart, dass die Erkenntnis sich auf die Relativität des Nichts bezieht, während ein stärkeres oder absolutes Nichts sich jeder Erkenntnis verschließt. Daher ist mit dem relativen Nichts der „Grenzpunkt der Worte“ erreicht, was aber gleichzeitig bedeutet, dass es sowohl eine Jenseitigkeit und Transzendenz gibt, die außerhalb des philosophischen Systems liegt, als auch dass die Philosophie nur dahin anleitet, das Transzendieren aber nicht selbst vollziehen kann. Das ist spätestens seit Dionysius Areopagita ein typisch „mystischer Aspekt“ der negativen Theologie. Aufgrund solcherlei Zitate schließe ich mich übrigens Daniel Schubbes Aussage in seinem überaus lesenswerten Beitrag zu Schopenhauer und Jaspers nur teilweise an, wenn er schreibt: „Mir scheint, daß der Begriff des absoluten Seins und der Transzendenz in bezug auf das Philosophieren bei Schopenhauer fehlen“ (Daniel Schubbe: „...welches unser ganzes Denken in Anspruch nimmt“ – Zur Neubesinnung philosophischen Denkens bei Jaspers und Schopenhauer. In: *Jb.* 89, 2008, 19–41, hier: 30). Tatsächlich ist die Transzendenz bei Schopenhauer kein absolutes Sein, sondern vielmehr ein absolutes Nichts, zu dem das Philosophieren höchstens hinführen und vermitteln kann. Die Voraussetzung für diese Hinführung ist der „verstehende Nachvollzug“ des Lesers (ebd., 35.), den Schubbe aber nicht auf ein mögliches Transzendieren bezieht. Dass Schubbe die Transzendenz und damit vor allem auch die Anleitung zum Transzendieren ausspart und dafür die hermeneutische Entzifferung als „Sich-finden des Menschen in der Welt“ (ebd.) oder das „die Welt begegnen zu lassen“ (ebd., 31) zur primäre Aufgabe des schopenhauerschen Philosophierens macht, könnte einerseits an den spärlich explizit von Schopenhauer geäußerten Hinweisen zu einem Jenseits, Außerhalb oder einer Transzendenz seines Systems liegen, andererseits in Schubbes spezifischer Interpretation des transzendentalen Idealismus (ebd., 24f.) und der Ablehnung dessen, was er mit den problematischen Bezeichnungen Substanz- oder Seinsmetaphysik benennt. Mit dieser Fokussierung eröffnet sich rein historisch betrachtet die Gefahr, Schopenhauer in eine Linie mit dem stimmungs- und gefühlbetonten Theismus Jacobis (oder Eschenmayers) zu stellen, welcher ebenfalls jeden Vermittlungsprozess ablehnt und es als den größten Verdienst des Forschers ansieht, „Dasein zu enthüllen“ (Jacobi, F. H.: *Über die Lehre des Spinoza*. A. a. O., 35). Das wäre nicht weiter schlimm, wenn nicht diese Art des Denkens bis weit über Schopenhauer hinaus gerade als „unphilosophisch“ gegolten hätte, und weshalb sie auch Schopenhauer für seine Transzendentalphilosophie ablehnt (*P* II 17). Ich sehe im Unterschied zu Schubbe bei Schopenhauer eher eine Verbindung – und die weist vielleicht vielmehr auf Wittgenstein als auf die Existenzphilosophie hin – zwischen einer abbildenden Deskription, bzw. „positivistischen Hermeneutik“ – das bedeutet, eine Hermeneutik, die nicht von der Befindlichkeit des rezipierenden Subjekts beeinflusst ist, sondern fast ausschließlich von der sich anbietenden Welt (vgl. dazu Lemanski, Jens: *Christentum im Atheismus*. A. a. O.) – und einem daraus resultierenden Vermittlungsprozess: Die Hermeneutik überträgt die Welt in Sprache, also in ein Buch und das Buch trägt den Leser aus der Sprache heraus. Die Welt als Buch ist also die Stufenleiter, die zuletzt selbst über sich hinaus führt. Das damit angedeutete Transzendieren ist also ein Resultat der Welt und der exakten Erkenntnis der Welt in der Welt der Vorstellung. Ich stimme daher mit Schubbe

### III.

Der Spinozismus ist nach der Meinung Jacobis, Mendelssohns und Fichtes ein Dogmatismus, weil seiner Meinung nach, Gott und Ewigkeit „allen bekannt sind“ (omnibus esse notam), und er daher keinen Vermittlungsprozess für sein System veranschlagt. Wie Mendelssohn erwogen hat, könnte ein kritischer Pantheismus oder Spinozismus diesen Vermittlungsprozess nicht zufriedenstellend leisten, weil er mit endlichen Affirmationen ein unendliches Ganzes kreieren müsste. Die nachkantischen oder nachspinozistischen Philosophien gewinnen ein einheitliches Bild dadurch, dass sie sich gegen die Position und Affirmation aussparen und das Negationsdenken erstmals nach den großen Pantheisten wie Giordano Bruno (1548–1600), Herbert of Cherbury [Edward Herbart] (1583–1648), Spinoza (1632–72), John Toland (1670–1722), Johann Christian Edelmann (1698–1767)<sup>85</sup> wieder etablieren. Das heißt auch, dass sie wieder an derjenigen Vermittlungsmethode ansetzen, die vor den Pantheisten zuletzt die späten abendländischen Mystiker vertreten haben – nämlich die der Negation und Abstraktion. Denn kurz vor dem Aufkommen des Pantheismus im Abendland – Pantheismus hier als Epoche affirmativer Philosophie zwischen 1540–1770 – hatte noch Juan de la Cruz in der Nachfolge von Meister Eckhart, Bonaventura oder Francesco Petrarca mehrere Aufstiegs- und Vermittlungsmöglichkeiten *modo negativo* durchgespielt, um am Ende das „vergöttlichte Nichts“ (Lütkehaus) in Aussicht zu stellen<sup>86</sup>. Erst 200 Jahre nach dem *Aufstieg zum Berg Karmel* (*La subida del monte carmelo*) verfestigte sich in Europa wieder ein methodisches Negationsdenken<sup>87</sup>, und es bedurfte noch knapp 50 weitere Jahre<sup>88</sup> bis das Resultat

---

nicht darin überein, die Transzendenz und vor allem das Transzendieren zunächst einer Weltauslegung unterzuordnen; Ich schließe mich aber seinem Urteil an, dass die Transzendenz kein absolutes Sein sein kann. Ich würde sowohl das Transzendieren (zum Nichts) durch die *WWV* daher nicht als Replik auf die traditionelle Seinsmetaphysik verstehen, sondern als das von Ernst Bloch entnommene Wort vom „Transzendieren ohne Transzendenz“, das auch Jaspers in *Von der Wahrheit* bedient.

85 Vgl. dazu Wollgast, Siegfried: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*. Berlin (Ost): VEB Dt. Verl. der Wiss., 1972, 311–325.

86 Vgl. bspw. Johannes vom Kreuz: *Aufstieg zum Berge Karmel*. In: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von P. Ambrosius a S. Theresia. München: Kösel, 1967. Bd. 1, 103f.; ferner: 34. –Vgl. auch Balthasar, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. 2. Einsiedeln: Johannes, 1963, 478. Hier zeigt sich, dass Juan de la Cruz von einem Nichts (*nada*) spricht, es aber auch gleichzeitig mit dem Alles (*todo*) gleichsetzt. – Haas, Alois M.: Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. In: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2007, 511–533, bes. 513. – Lütkehaus, Ludger: *Nichts*. A. a. O., 644ff.

87 Ich unterschlage hier absichtlich die pietistische Tradition, Angelus Silesius u. a. und beziehe mich allein auf die philosophisch-argumentierenden Schriften, wodurch m. E. tatsächlich Juan de

tat des Aufstiegs wieder der Methode des Vermittlungsprozesses entsprach, d. h. bis die philosophische Negation wirklich mit Nichts endete.

Von diesem Panorama der Geschichte der Klassischen Deutschen Philosophie aus gesehen, könnte man die wissenschaftstheoretisch problematische Frage: warum gibt es Einflüsse christlicher Mystiker in der nachkantischen Transzendentalphilosophie? folgendermaßen beantworten: Versteht man den Pantheismus als Alternative zur mystischen Theologie, dann kann man auch die Klassische Deutsche Philosophie als Gegenbewegung zum Spinozismus verstehen. In dieser Geschichte absoluter Philosophien fallen die auf Nichts gerichteten, abstraktionsphilosophischen Strömungen Mystik und Klassische Deutsche Philosophie zusammen, sind sie doch beide entgegengesetzte Bewegungen gegen die affirmative „AllesPhilosophie“ des Pantheismus.

---

la Cruz der letzte bedeutende theologisch-philosophische Denker des Abendlandes vor Schopenhauer war, der nach einem vermittelnden und hinführenden Aufstieg wieder das Nichts in seinem Gesamtwerk thematisierte.

88 Wenn man vom kritischen Spinozismus Mendelssohns und Jacobis ausgeht, könnte hier auch von „einer Generation später“ gesprochen werden.