

Carmen Götz

Friedrich Heinrich Jacobi
im Kontext der Aufklärung

Diskurse zwischen Philosophie,
Medizin und Literatur



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 30

CARMEN GÖTZ

Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 30

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

CARMEN GÖTZ

Friedrich Heinrich Jacobi
im Kontext der Aufklärung

Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Baumgart-Stiftung, München
sowie des »Heimatvereins »Düsseldorfer Jonges«.

D 61

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1878-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2008. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	XI
Siglen	XII
I. Präludium	1
1. Das Vorhaben – eine Übersicht	1
2. Ansatzpunkte	3
2.1 Friedrich Heinrich Jacobi: Aufklärer oder Gegenaufklärer?	3
2.2 Aufklärung und Empfindsamkeit	12
3. Kontextualisierungen:	
Eine kurze Geschichte – und Theorie – der Aufklärungszeit	25
3.1 Anthropologische Grundlegung: Das Begehren nach Transzendierung räumlicher und zeitlicher Endlichkeit	25
3.1.1 »Pathognostik« als Anthropologie und Kulturphilosophie ..	30
3.1.2 Die Dialektik der Selbstabsolutheit: heillos und kulturschaffend zugleich	33
3.2 Die Aufklärung als Säkularisierung des Heilsgeschehens?	38
3.2.1 Das Christentum als historische Antwort auf die conditio humana	38
3.2.2 Der Umbruch ins Säkulare	40
3.2.3 Zum Säkularisierungstheorem	46
3.3 Säkulare Wende und mediale Revolution	56
3.3.1 Verschriftlichung, Individualisierung und die Formation einer neuen Gesellschaft	59
3.4 Der neue Kultus	65
4. Zugänge	71
4.1 Der Briefwechsel als Quelle	71
4.1.1 Die Korrespondenz Friedrich Heinrich Jacobis	71
4.1.2 Die Briefkultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts	76
4.1.3 Ideale Stilisierungen oder Einblicke in die Alltagskultur? Zur realitätsgenerierenden Kraft von Phantasmen	81
4.2 Der Leitfaden der Analyse: das »Andere der Vernunft«	84

II. Gefühl	89
1. Spuren der Empfindsamkeit	89
2. Die »Gefühlsphilosophie« Jacobis	101
2.1 Gefühl, Freiheit und der Weg zur Transzendenz.....	101
2.2 Kritische Stimmen	104
2.3 Die reine Liebe als transzendentes (göttliches) und immanentes (menschliches) Prinzip	107
3. Freundschaft als Unsterblichkeitsstrategie	111
3.1 Freundschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert – Forschungsansätze	111
3.2 Die »heilige« Freundschaft und das ständig scheiternde Begehren nach Indifferenz	116
3.2.1 Christoph Martin Wieland	116
3.2.2 Johann Wolfgang (von) Goethe	128
3.2.3 Friedrich Leopold Graf zu Stolberg	141
3.3 Differenz als Freundschaft erhaltendes Prinzip	154
3.4 Dialektik und Aporien der Freundschaft – Versatzstücke aus den Romanen	158
3.5 Dimensionen von Weiblichkeit: Die »schöne Seele«, die Tugend und der Tod	164
III. Begehren	175
1. Begehren im Briefwechsel Jacobis	175
2. Die Affektivität innerhalb der Morallehre Jacobis	178
3. Die Erziehung des Sohnes Georg Arnold Jacobi als Opfervorgang	186
3.1 Frühe Jahre in Wandsbek bei Matthias Claudius	186
3.2 Eine fürstliche Erziehung in Münster: Selbstkontrolle als bürgerliche Obsession	190
3.3 Das Desaster von Celle oder »Die Masken des Begehrens«	210
3.4 Im Zeichen der bürgerlichen Tugenden: Die Studienzeit in Göttingen und Heidelberg	220
3.5 Arbeit und Erlösung	228
3.6 Das säkulare Heil des Bürgertums oder Die Tugend und das Opfer	231
IV. Leib	235
1. Leib / Körper im Briefwechsel Jacobis	235
1.1 Die ambivalente Rolle des Körpers	235

1.2 Gegen die Fleisches- und gegen die »Knochen-Lust«	240
2. Der kranke Körper: Die Hypochondrie als Modell des Umgangs mit dem Körper im 18. Jahrhundert	243
2.1 Jacobi als Kranker	243
2.2 Der Diskurs über Hypochondrie im 18. Jahrhundert	247
2.3 Hypochondrie im Briefwechsel Jacobis	254
2.4 Die Ursachen der Hypochondrie	265
2.4.1 Zeitgenössische Diagnosen	265
2.4.2 Pathologie des Bürgers	267
2.4.2.1 Einübungsformen hypochondrischer Selbstthematisierung	271
2.4.2.2 Krankheit als Exkulpation des Bürgers	272
2.4.3 Pathologie der Aufklärung	275
2.4.3.1 Der Körper als Anfechtung von Autonomie	278
2.4.4 Pathologie der Schriftkultur	282
2.5 Das Phantasma vom organlosen Körper	289
2.6 Der Einspruch des Körpers?	291
V. Natur	293
1. »Natur« im Briefwechsel Jacobis	293
2. Natur als Leitbild und Norm der Dichtungstheorie	306
3. Die »heilige« Natur	316
3.1 Die Ästhetisierung und Sakralisierung der Natur in der Moderne	316
3.2 Säkularisierung, Sakralisierung und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit	325
3.3 Der Erlösungscharakter von Natur in Briefwechsel und Romanen Jacobis	331
3.4 Natur als Kultur- und politischer Raum: Einblicke in den »Alltag«	337
3.5 Die heilige Trias von Natur, Freundschaft und Poesie	343
3.6 Der empfindsame Garten – auch eine Ästhetik des Unendlichen	347
3.6.1 Paradiesische Entgrenzungen: Der englische Landschaftsgarten	350
3.6.2 Inszenierungen von (Selbst-)Schöpfung und Selbsterlösung des Menschen	359
3.6.3 Die Natur als Ich-Double	365
4. Die »unheilige« Natur: Natur als kausalmechanischer Zusammenhang	367
4.1 <i>Ueber die Lehre des Spinoza</i> : Gott und Freiheit, Natur und Vernunft	369

4.1.1 Gott als Effekt des Freiheitsbegehrens	378
4.1.2 Deus contra naturam	382
4.2 Der »pantheistische Vitzliputzli« oder Neue Wege zum Heil (Herder und Goethe)	385
5. Halbierte Sakralisierung – halbierte Säkularisierung: Deus sive ego oder Was zählt, ist einzig »unser wunderbares <i>Ich</i> «	398
VI. Phantasie	407
1. Phantasie und Einbildungskraft im Briefwechsel Jacobis	407
2. Enthusiasmus und Schwärmerei	416
3. Schwärmerei und (Aber-)Glaube	434
4. Die Auseinandersetzung Jacobis mit der Berliner Aufklärung	439
4.1 Der Streit mit Mendelssohn oder Die Schwärmerei der »Vernunftfeinde«	441
4.2 Der Streit um den »Kryptokatholizismus« oder Die Schwärmerei der Vernunftenthusiasten	449
4.2.1 Jacobis Analyse der »Dialektik der Aufklärung«	454
4.2.2 Die »herrschende Göttinn selbständiger Vernunft« und der Terror	460
4.3 Aufklärung contra Aufklärung?	469
VII. Resümee	475
1. Entgrenzung.....	476
2. Selbst-Schöpfung.....	477
3. Reinigung	480
Literaturverzeichnis	482
1. Quellen	482
1.1 Ungedruckte Quellen	482
1.2 Gedruckte Quellen	483
2. Literatur	489
Personenverzeichnis	523

»Denn ganz ebenso wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen, immer zu sein und unsterblich.«

Platon: Symposion

»Ach, Sylli! Warum hat allein die Seele Flügel! Und wie konnte sie mit ihren Flügeln an den häßlichen Leim gerathen, der ihr das Gefieder so zusammen klebte, daß an kein Loswerden in *dieser* Zeit zu denken ist? Dein guter Plato spricht zwar von einem Schritten und Jucken an der Stelle der Flügel, welches ein Zeichen des Losklebens seyn soll, und daß sie nun bald sich hervorthun werden. Aber ich glaube fast, der gute Mann hat uns das nur zum Zeitvertreibe erzählt; denn, wenn es wahr wäre, wie lange hätten wir beyde, Du und ich, nicht schon andre als diese ärgerlichen Gänsefedern, womit wir so leidig zu einander kommen.«

Friedrich Heinrich Jacobi: Eduard Allwills Briefsammlung

»Ihrer medialen Form nach legt Schriftlichkeit die Körper darauf fest, absent zu sein. Sie aktiviert die Aufteilung des Menschen zwischen Geist und Körper, die in den Zeiten Platons gemeinsam mit der Durchsetzung des Alphabets entstand, indem sie den Körper aus dem Spiel nimmt und den Geist verkehren läßt. Mit einem Wort: Schrift funktioniert – was immer Derrida sagt [...] – platonisch.«

Albrecht Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr

DANKSAGUNG

Die Anregung zu der Beschäftigung mit dem Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis geht auf den Medizinhistoriker Prof. Alfons Labisch zurück. Ebenso wie der Philosoph Prof. Rudolf Heinz hat er die Arbeit über viele Jahre begleitet. Sie gaben mir wertvolle Hinweise, gewährten mir den gewünschten Freiraum und waren doch immer zu einem Gespräch bereit. Für diese Unterstützung und ihr nie nachlassendes Interesse möchte ich ihnen an dieser Stelle meinen Dank aussprechen. Vorbildlich war und ist für mich die beide auszeichnende intellektuelle Offenheit.

Ein weiterer Dank geht an meine ehemaligen Kolleginnen und Kollegen am Institut für Geschichte der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, die in einer angenehmen, freundschaftlichen, in der Sache engagierten und offenen Atmosphäre Aspekte der Arbeit mit mir diskutiert haben. Mein besonderer Dank gilt dabei jenen, die darüber hinaus Teile davon Korrektur gelesen haben. Niemals genug danken können werde ich Dr. Fritz Dross, der in der größten Not einfach da war und half.

Herrn Prof. Walter Jaeschke, Leiter des Hegel-Archivs der Ruhr-Universität Bochum und Herausgeber der Werke wie auch des Briefwechsels Friedrich Heinrich Jacobis, danke ich für mannigfache Diskussionen – insbesondere zum Begriff der Säkularisierung – sowie für Hinweise, Kritik, Anregungen und Fürsprache.

Danken möchte ich ferner Gudrun Schury, M. A., langjährige Mitarbeiterin an der Jacobi-Forschungsstelle, die mich besonders zu Beginn meiner Recherchen – bei der Zusammenstellung des Quellenmaterials, der Korrektur von Transkriptionen und der Datierung von Briefen – sehr unterstützte. Großer Dank gebührt schließlich auch PD Dr. Cornelia Ortlieb für ihr Interesse, ihre Fürsprache und ihre Anregungen.

Der »Heimatverein »Düsseldorfer Jonges« hat die Arbeit im Jahre 2005 mit dem »Preis zur Förderung wissenschaftlicher Studien über Düsseldorf« ausgezeichnet. Ohne diesen und die großzügige finanzielle Hilfe der Baumgart-Stiftung (München) hätte die Arbeit in dieser Form nicht erscheinen können. Für die Unterstützung und für die damit dokumentierte Auszeichnung bin ich beiden Stiftern überaus dankbar.

Eine besondere Ehre und Freude ist es mir auch, in die Schriftenreihe *Studien zum achtzehnten Jahrhundert* aufgenommen worden zu sein, wofür ich der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts und dem Felix Meiner Verlag sehr danke.

SIGLEN

- AB Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. Hg. v. Friedrich Roth. 2 Bde. Leipzig 1825–1827
- Hamann Johann Georg Hamann; Briefwechsel. Hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel. 7 Bde. Wiesbaden u. Frankfurt a. M. 1955–1979
- JBW Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel. Gesamtausgabe. Begr. v. Michael Brügggen u. Siegfried Sudhof. Hg. v. Michael Brügggen, Heinz Gockel u. Peter-Paul Schneider bzw. v. Walter Jaeschke (ab 2003). Bisher 8 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981–2006
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hamacher u. Walter Jaeschke. 7 Bde. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998–2007 (Die Kommentare zu den Bänden 4 bis 7 sind noch nicht publiziert.)
- PLS Walter Jaeschke (Hg.): Philosophisch-literarische Streitsachen. 4 Doppelbde. Hamburg 1990–1995
- WW Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Hg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Köppen. 6 Bde. Darmstadt 1968 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1812–25)
- Zoeppritz Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz. Hg. v. Rudolf Zoeppritz. 2 Bde. Leipzig 1869

I. PRÄLUDIUM

1. *Das Vorhaben – eine Übersicht*

Wie ist der Düsseldorfer Philosoph und Schriftsteller Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext seiner Zeit – genauer: in der Phase der Hoch- und Spätaufklärung – zu positionieren? Diese Frage wird in der Forschungsliteratur kontrovers diskutiert, insofern Jacobi teils zum »Gegenaufklärer« stilisiert, teils als Aufklärer dargestellt wird. Ähnlich umstritten ist auch seine Zugehörigkeit zu Empfindsamkeit und Sturm und Drang: Den einen gilt er als nachhaltiger Kritiker jener Tendenzen, den anderen als ihr exemplarischer Vertreter. Zur Klärung der strittigen Positionierung Jacobis ist eine umfassende Analyse des Briefwechsels, der aufgrund seines Umfangs sowie der Vielzahl und Bedeutung der Korrespondenzpartner hervorragenden Einblick in die Diskussionen der Aufklärungszeit gewährt, bisher unterblieben. Der konsequente Zugang über den Briefwechsel soll eine neue Sichtweise Friedrich Heinrich Jacobis ermöglichen, die zudem durch neuere Tendenzen der Aufklärungsforschung, insbesondere durch jene zur Empfindsamkeit, nahegelegt wird. Dabei wird eine disziplinenübergreifende, tendenziell die gesamte Kulturgeschichte der Aufklärung in den Blick nehmende Untersuchung angestrebt.

Als Leitfaden der Arbeit dienen fünf Begriffe, die nach Hartmut und Gernot Böhme das »Andere der Vernunft« bezeichnen: Gefühl, Begehren, Leib, Natur und Phantasie. Dieses Begriffsraster, das wie ein Netz über dem Briefwechsel ausgeworfen wird, um den Diskurs der Zeit einzufangen und gleichzeitig zu systematisieren, gewährt einen exzellenten Zugang zu den in der Spätaufklärung verhandelten Themen und Problembeständen. Ausgehend von dem Leitfaden des »Anderen der Vernunft« gliedert sich die Arbeit in fünf Hauptkapitel. Jedes Kapitel ist einem der zentralen Begriffe und seinem semantischen Umfeld gewidmet und geht zunächst von seinem konkreten Gebrauch in der Quelle aus, um ein möglichst umfassendes Bild der mit ihm verbundenen Bedeutungsdimensionen und Diskussionslagen zu entwerfen. Jeweils im Ausgang von einer solchen detailgenauen Analyse wird dann einem oder mehreren Aspekten, die für das Wirken Jacobis ebenso repräsentativ sind wie für die zeitbestimmenden Diskussionen im allgemeinen, eine ausführliche Darstellung zuteil. Im einzelnen handelt es sich dabei um den Freundschaftskult (Gefühl), die aufklärerische Pädagogik als Teil einer bürgerlichen Disziplinierungsgeschichte (Begehren), die Hypochondrie als Modekrankheit der Aufklärungszeit (Leib), Naturkult und Pantheismus (Natur) sowie die Schwärmerdebatte (Phantasie).

In der Vielzahl dieser kulturellen Manifestationen zeigt sich, soviel sei hier schon vorweggenommen, ein gemeinsames Moment: Die durch den Fokus des Briefwechsels

sels freigelegte Ansicht des Zeitgeschehens – wie auch des Lebens und Werkes von Jacobi – läßt sich in allen Einzelaspekten begreifen als Ausdruck eines Säkularisierungsprozesses. Säkularisierung ereignet sich in zwei grundlegenden und miteinander verbundenen Dimensionen: einerseits als Absage an und Entfernung vom Christlichen / Religiösen als einer außerweltlichen Transzendenz, andererseits als Eingehen des Christlichen / Religiösen ins Weltliche, d. h. als Sakralisierung des Diesseits. Beide Momente prägen nachhaltig die Hoch- und Spätphase der deutschen Aufklärung, die zusammenfällt mit dem durch den Düsseldorfer Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis zugänglichen Zeitraum.

Diese keineswegs neuartige Sicht des 18. Jahrhunderts, die sich durch das imponierende Phänomen sprachlicher Säkularisierung machtvoll aufdrängt, soll hier allerdings in spezifischer Weise akzentuiert werden. Das sich mit der Aufklärung vollziehende – und im Briefwechsel Jacobis offenkundig werdende – Säkularisierungs-geschehen wird genauer gefaßt als Immanent-Werden der Gottesposition und als zunehmende innerweltliche Einlösung der religiösen Heilsversprechen. Die zentralen Heilsversprechen des Christentums sind die Auferstehung und die Vergebung der Sünden, d. h. die Erlösung von Sterblichkeit und Schuld. Das Begehren nach Überwindung von Sterblichkeit / Endlichkeit – und damit zugleich: von Schuld – fungiert hier ferner als anthropologische Grundkategorie. Der Mensch wird wesensmäßig verstanden als ein Mangelwesen, das auf – und zwar vollkommene – Abschaffung des Mangels zielt. Das letzte Ziel kommt daher einer Absolutheitsposition gleich. War das Absolutheitsphantasma einst durch die Position Gottes besetzt und im paradiesischen Himmel auch dem Menschen verheißen, so drängt es mit und seit der Aufklärung nach innerweltlicher Erfüllung und manifestiert sich nicht zuletzt in jenen kulturellen Konstrukten von Aufklärung und Empfindsamkeit – wie etwa Freundschafts- und Naturkult –, die auch für die moderne bürgerliche Gesellschaft bestimmend wurden, ja nachgerade deren Grundlage bilden. Besondere Aufmerksamkeit wird im Rahmen der Analyse dieser Transformationsprozesse und der sie vorantreibenden Phantasmen zudem den Formen medialer Repräsentation gewidmet, d. h. konkret: dem Faktum der ›Verschriftlichung der Kultur‹ im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts.

Es wird somit in dieser Arbeit darum gehen, ausgehend von dem Düsseldorfer Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobis ein Bild der Aufklärungszeit zu eröffnen, die Spuren des Eingangs der Transzendenz in die Immanenz zu verfolgen und Jacobis Verhältnis zu und Auseinandersetzung mit diesem fulminanten Umbruch, in welchem die Fundamente der modernen Gesellschaft gelegt wurden, aufzuzeigen.

2. Ansatzpunkte

2.1 Friedrich Heinrich Jacobi: Aufklärer oder Gegenaufklärer?

Informiert man sich heute in Lexika und sonstigen Nachschlagewerken über die Person Friedrich Heinrich Jacobis oder findet ihn in der Forschungsliteratur en passant erwähnt, so wird er in der Regel als »Vertreter einer Gefühls- und Glaubensphilosophie«¹ – bisweilen auch als »mystischer Philosoph«² – vorgestellt, zu den »Schwärmer[n]«³ und »Irrationalisten«⁴ oder unter die »Gegenströmungen«⁵ zur Aufklärung gerechnet. Isaiah Berlin erklärte ihn gar zu einem der »führenden Köpfe« der »deutsche[n] Gegenaufklärung«.⁶ Diese Klassifikation des Düsseldorfer Schriftstellers und Philosophen, der unter anderem zwei Romane im empfindsamen Stil verfaßte, als Kant-Kritiker und als Initiator des Spinoza- oder Pantheismusstreites Bedeutung erlangte, ist keineswegs ein Spezifikum unserer Zeit, sondern setzt im Grunde nahtlos die Rezeption schon seiner Zeitgenossen fort, allem voran diejenige der einflußreichen Berliner Aufklärer, denen der »GeheimRath zu Pimplendorf«⁷ als Vernunftverächter und Feind der Aufklärung galt. Tatsächlich finden sich in Jacobis Werk nicht wenige Passagen, die – meist in Gestalt einer überspitzten Polemik gegen

¹ Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. v. Manfred Windfuhr. 16 Bde. Hamburg 1973–1997, hier Bd. 8/2, S. 864 sowie Wilhelm Schmidt-Biggemann: Schwärmer / Schwarmgeister. In: Werner Schneiders (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München 1995, S. 373–375, hier S. 375. Diese Kennzeichnung Jacobis ist nachgerade traditionell zu nennen; vgl. etwa Walter Rehm: Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik. Halle a. d. S. 1928, S. 325. Der Titel »Glaubensphilosoph« wird dabei nicht selten im Sinne einer Verteidigung des positiven Christentums verstanden. Vgl. hierzu noch Samuel Thomas Soemmerring: Werke. Begr. v. Gunter Mann. Hg. v. Jost Benedum u. Werner Friedrich Kümmel. 23 Bde. Stuttgart u. a. 1990–2004 (Stand: Okt. 2007), hier Bd. 19/I, S. 227.

² Klaus Epstein: Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806. Berlin 1973, S. 257 u. 830. – Kritisch setzt sich Baum mit dieser, in der Rezeptions- und Forschungsgeschichte Jacobis wiederholt verwendeten Kennzeichnung auseinander. Vgl. Günther Baum: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn 1969 (= Mainzer philosophische Forschungen; Bd. 9), S. 136–144.

³ Schmidt-Biggemann: Schwärmer / Schwarmgeister, S. 375.

⁴ Reinhard M. G. Nickisch: Brief. Stuttgart 1991 (= Sammlung Metzler; Bd. 260), S. 134.

⁵ Karl Vorländer: Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung. Reinbek bei Hamburg 1967 (= Geschichte der Philosophie; Bd. 5), S. 117 f.

⁶ Isaiah Berlin: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Aus d. Engl. v. Johannes Fritsche. Hg. v. Henry Hardy. Mit e. Einf. v. Roger Hausheer. Frankfurt a.M. 1982 (= Europäische Bibliothek; Bd. 10), S. 239.

⁷ Brief von Marcus Herz an Immanuel Kant vom 27.2.1786 (Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bde. Berlin 1900–1997 [Stand: Okt. 2007], hier: Bd. X, S. 409). – Wirkungsmächtig war überdies Hegels Jacobi-Kritik in der Schrift *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*.

den Vernunftenthusiasmus seiner Zeit – kaum einen Zweifel zu ermöglichen scheinen an seinem irrationalistischen, gegenaufklärerischen Impetus.⁸ Auch ein Vergleich der Jacobischen Positionen mit Grundpositionen der Gegenaufklärung läßt auf den ersten Blick einige Übereinstimmungen sichtbar werden.⁹ So verwundert es denn auch nicht, daß sich diese Sicht Jacobis als dominanter Zug der Rezeptionsgeschichte bis heute erhalten hat. Sie ist selbst dort noch wirksam, wo Jacobi positiv beurteilt wird, ja gewissermaßen eine Renaissance erlebte, nämlich im Rahmen lebens- und existenzphilosophischer Ansätze:¹⁰ Seine Kritik des »kalten« Verstandes und die behauptete Verwurzelung des Menschen in etwas rational nicht Faßbarem wurden hier zwar begrüßt – der Gegensatz zu Vernunft und Aufklärung aber blieb.¹¹

In der neueren Jacobi-Forschung, die ich in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre – genauer: mit der Publikation der Briefe an seinen Amsterdamer Buchhändler Marc Michel Rey durch De Booy und Mortier, die nachdrücklich Jacobis aufklärerischen

⁸ Man vgl. etwa Friedrich Heinrich Jacobi: Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. In: Deutsches Museum (1788), 1. Bd., S. 153–184, bes. S. 181; vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Kleine Schriften II: 1787–1819. Hg. v. Catia Goretzki u. Walter Jaeschke. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 2007 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 5), S. 105–131 [im folgenden JWA 5 mit Seitenzahl], hier JWA 5,1, 129.

⁹ Vgl. Wolfgang Albrecht u. Christoph Weiß: Einleitende Bemerkungen zur Beantwortung der Frage: Was heißt Gegenaufklärung? In: Christoph Weiß (Hg.): Von »Obscuranten« und »Eudämonisten«. Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. Hg. v. Christoph Weiß in Zusammenarb. mit Wolfgang Albrecht. St. Ingbert 1997 (= Literatur im historischen Kontext; Bd. 1), S. 7–34.

¹⁰ Zu nennen wäre hier in erster Linie Otto Friedrich Bollnow: Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis. Stuttgart 1933 (= Göttinger Forschungen, Geisteswiss. Sammlung; Bd. 2); in 2. Aufl. (= Nachdruck der Ausgabe von 1933) Stuttgart 1966 erschienen. Zur Kritik Bollnows vgl. vor allem Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 4 f. Dort heißt es unter anderem: »Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erörterungen Jacobis werden zwar von Bollnow diskutiert, aber nicht in dem Sinne, daß von dem Eigenwert und dem rationalen Gehalt dieser Gedankengänge etwas sichtbar würde, denn dies wird ja gerade durch die Auffassung der Jacobischen Lehre als einer Lebensphilosophie unmöglich gemacht« (ebd., S. 5; vgl. auch S. 7–9 sowie S. 134–136). – Anders als Baum hält Klaus Hammacher an der zentralen Bedeutung des Lebensbegriffs für Jacobis Philosophie fest. Vgl. hierzu dessen Rezension zu Baum in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 625–633, hier S. 632. Ausgeführt ist dies in: Klaus Hammacher: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. München 1969 (= Kritik und Leben; Bd. 2), bes. Kap. 2. Homann reiht Hammacher vermutlich nicht zuletzt deshalb auch noch unter den »lebensphilosophischen« »Typus von Jacobi-Deutung« ein, den er – ähnlich wie Baum – als dominierend ansieht. Vgl. Karl Homann: F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit. Freiburg u. a. 1973 (= Symposium; Bd. 43), S. 16. – Eine nachdrückliche Verteidigung Bollnows nimmt Kahlefeld vor, wobei diese Parteinahme sich allerdings nicht nahtlos in die weiteren Positionen ihres Buches fügt. Vgl. Susanna Kahlefeld: Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. Würzburger 2000 (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie; Bd. 282), S. 20.

¹¹ Vgl. Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 8.

Zug betonen¹² – beginnen lassen möchte,¹³ zeigt sich ein widersprüchliches Bild. Auf der einen Seite findet man Jacobis Leistungen im Rahmen der Herausbildung einer nachaufklärerischen Philosophie, insbesondere seine Rolle als Impulsgeber für den sogenannten »Deutschen Idealismus«,¹⁴ zwar explizit gewürdigt, ihn selbst aber nach wie vor als »genuin irrationalist«¹⁵ qualifiziert oder einer »anti-rationalen Stoßrichtung«¹⁶ überführt.

¹² Hammacher bezieht sich zustimmend auf Mortier: »R. Mortier hat in der *Introduction* zu den *Lettres inédites* richtig festgestellt (p. 20): »une importante fraction de la critique allemande a donné trop longtemps une image simplifiée et tendancieuse [sic; C.G.] de la pensée religieuse de Jacobi en voulant voir en lui un précurseur de l'irrationalisme mystique romantique (...)«, und stellt abschließend fest (p. 41): »Il est donc faux (...) de tenir Jacobi pour un penseur mystico-religieux, pour un ennemi irréductible de l'*Aufklärung*. Sa position est nuancée, intermédiaire et se refuse aux classifications tranchées.« (J. Th. De Booy u. Roland Mortier [Hg.]: *Lettres inédites de F. H. Jacobi*. Genf 1966 [= *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*; Bd. XLV]; zit. nach Klaus Hammacher: Ein bemerkenswerter Einfluß französischen Denkens. Friedrich Heinrich Jacobis [1743–1819] Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau. In: *Revue internationale de philosophie* 32 [1978], Heft 2–3 [= *Rousseau et Voltaire 1778–1978*], S. 327–347, hier S. 336, Fn. 46. Die zitierten Passagen wurden von mir überprüft). – Auch die Arbeit von Valerio Verra: F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo. Turin 1963, ist wohl schon dieser neueren Forschung zuzurechnen. Interessant ist, daß somit die entscheidenden Schritte in Richtung auf eine neue Sicht Jacobis zunächst im romanischen Raum gegangen wurden. Die Gründe hierfür mögen darin liegen, daß in der deutschen Forschung im Rahmen lebensphilosophischer und nationalistischer Strömungen die Aufklärung mit dem französischen Materialismus identifiziert und der »Deutschen Bewegung« (so Nohls Begriffsprägung im Anschluß an Dilthey) gegenübergestellt wurde.

¹³ Einen sehr guten und umfassenden Überblick über die Forschungsliteratur vor dieser Zeit geben Baum: *Vernunft und Erkenntnis* und Homann: *Jacobis Philosophie*.

¹⁴ Vgl. Verra: F. H. Jacobi, vor allem S. 231 ff.; Klaus Hammacher (Hg.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt a. M. 1971 (= *Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts*; Bd. 11) (einen Überblick über die Beiträge dieses Tagungsbandes gibt Gerhard Höhn: Ein neues Jacobi-Bild. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 [1970], S. 136–140); Frederick C. Beiser: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass. u. a. 1987; Rolf-Peter Horstmann: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 1991 und Dieter Henrich: *The Origins of the Theory of the Subject*. In: Axel Honneth u. a. (Hg.): *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass. u. a. 1992, S. 29–87. Diese Vorreiterrolle Jacobis wurde im übrigen schon von Schelling und Hegel anerkannt; vgl. hierzu Homann: *Jacobis Philosophie*, S. 221 (Schelling), 232 (Hegel) u. 233 (zusammenfassend): »Damit ist [von Hegel; C.G.] Jacobis Denken wie bei Schelling als Vorstufe der idealistischen Philosophie begriffen«. – Inwiefern Jacobi, wenn er ausschließlich unter dem Blickwinkel seiner Vorläuferschaft für die spekulativen Systeme um 1800 betrachtet wird, Mißdeutungen ausgesetzt ist, hat Kahlefeld am Beispiel der Interpretation von Dieter Henrich unter dem Titel »Das produktive Mißverständnis« dargestellt (Kahlefeld: *Dialektik und Sprung*, S. 24–27). Vgl. hierzu auch Andreas Lindner: *Gefühl und Begriff. Zum Verhältnis Jacobi – Kant*. Internet-Publikation unter <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/106/index.html>, S. 16 f.

¹⁵ Beiser: *Fate of Reason*, S. 47: »It was Jacobi, and not Hamann, who was the genuine irrationalist«.

¹⁶ Horstmann: *Grenzen der Vernunft*, S. 64.

Auf der anderen Seite stehen Versuche, Jacobis Konzeption einer »anderen« Vernunft ernstzunehmen und aus dem Dickicht seines teils dialogischen, teils polemischen, letztlich auch eklektischen Stils¹⁷ systematisch zu entwickeln. Zu nennen wären hier etwa die Monographien von Klaus Hammacher,¹⁸ Günther Baum, Kurt Christ und Birgit Sandkaulen. Gemeinsam ist ihnen die Zurückweisung zweier dominanter Thesen der Rezeptionsgeschichte Jacobis: Die erste besagt, daß Jacobis Philosophie irrational sei, die zweite, daß er Zuflucht im Glauben – im Sinne eines positiv verstandenen Christentums – gesucht und gefunden hätte.¹⁹ Auch argumentativ setzen etwa Christ und Sandkaulen an derselben Stelle an, nämlich bei der von Jacobi explizit vorgenommenen Trennung von »adjektiver« und »substantiver« Vernunft oder – wie Jacobi gegen Ende seines Lebens definieren sollte – von »Verstand« und »Vernunft«, wobei wiederum Übereinkunft darin besteht, daß die Grenze zwischen jenen beiden nicht gesetzt, sondern – wie Jacobi auch selbst behauptet²⁰ – gefunden werden muß. Was genau allerdings und auf welchem Wege gefunden werden soll, darin gehen Christ und Sandkaulen dann doch ganz erheblich auseinander. Im Rahmen dieser – teils vorzüglichen, ja herausragenden Forschungen²¹ – werden Rationalität und Rationalitätskritik Jacobis dargestellt und verteidigt. Auch Susanna Kahlefeld

¹⁷ Vgl. Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 1 f.

¹⁸ Vgl. z. B. Hammacher: Philosophie Jacobis, S. 96, wo ausdrücklich auf Jacobis Unterscheidung zweier Vernunftarten hingewiesen ist.

¹⁹ Vgl. etwa Baum: Vernunft und Erkenntnis S. 9: »Doch gerade die folgenden Untersuchungen haben es sich zur Aufgabe gemacht, zu zeigen, daß Jacobi – weit davon entfernt, in einem bloßen Irrationalismus stecken zu bleiben – das Problem der *Vernunft* zum Leitbegriff seines Denkens erhoben hat. Nicht ein subjektives Gefühl, kein bloßer Mystizismus, sondern allgemein geltende Vernunftkenntnis ist nach Jacobis Auffassung das Wesen wahrer Philosophie.« Baum unterscheidet im übrigen drei »Spielarten« der Irrationalismus-These: Lebensphilosophie, Mystizismus und mystischer Platonismus (ebd., S. 144). Zu Jacobis Distanz zum Christentum vgl. ebd., S. 184 ff. – Vgl. auch Kurt Christ: Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits. Würzburg 1988, S. 164 sowie Birgit Sandkaulen: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis. München 2000, S. 60 f., 75, 143, Fn. 18 u. ö. In seinem Diskussionsbeitrag zu dem Vortrag von Michael Brügggen über *Jacobi, Schelling und Hegel* weist überdies Klaus Hammacher ganz entschieden die Behauptung zurück, Jacobi sei es um eine »positive Offenbarungs- und Glaubensphilosophie« gegangen (Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi [1971], S. 235). – Vgl. im übrigen auch Wolfgang Proß: Das »Notwendige« und das »Überflüssige« – Herders und Jacobis Auffassung des Organischen. In: Gerhard Kurz (Hg.): Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte (1750–1850). Düsseldorf 1984, S. 155–170, hier S. 168: Jacobis und Herders philosophische Ansätze verdienen »eine gerechtere Würdigung [...] als diejenige, die ihnen außerhalb von Fachzirkeln zukommt, nämlich als zwei Formen von Irrationalismus.«

²⁰ Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum Spinozastreit. Hg. v. Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske. Hamburg u. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (= Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke; Bd. 1) [im folgenden JWA 1 mit Seitenzahl], hier JWA 1,1, 29.

²¹ Dies gilt insbesondere für die Arbeit von Birgit Sandkaulen. Vgl. zu dieser auch unten das Kapitel V.4.1.

hat sich dies zur Aufgabe gewählt.²² Jacobi ist danach kein Kritiker *aller* Vernunft, sondern lediglich Kritiker einer die Grenze ihres Geltungsbereiches überschreitenden, zudem einer ihrer eigenen Grundlagen nicht bewußten Vernunft, die genau deshalb ständig bedroht ist, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Die Problematik der Position Jacobis aber persistiert – nicht zuletzt deshalb, weil fraglich bleiben muß, ob der Begriff »Vernunft« für dasjenige wirklich angemessen ist, was als »Jacobis Gegenkonzeption« jeweils zutage gefördert wird.²³

Zudem geht es in den genannten Arbeiten vornehmlich um eine Darstellung der philosophischen Position Jacobis und nicht um dessen kulturgeschichtliche Einordnung. Die historische Dimension ist somit allenfalls thematisch im Rahmen der Untersuchung philosophiegeschichtlicher Einflüsse oder der Auseinandersetzung Jacobis mit bestimmten Positionen der vergangenen und der zeitgenössischen Philosophie²⁴ – mithin in einer strikt innerphilosophischen Perspektive – oder im Kontext der genauen Rekonstruktion konkreter historischer Ereignisse wie etwa des Spinozastreits.²⁵ Für das Verhältnis Jacobis zu seiner Zeit ist allerdings von Bedeutung, daß innerhalb dieser Forschungen nicht zuletzt der für Jacobi unverzichtbare Rückgang auf jene »andere« Vernunft – auch und gerade im religiösen Kontext – als Beleg dafür gewertet wird, daß er ein »Sohn der Aufklärung« sei.²⁶ Fokussiert man die

²² Vgl. Kahlefeld: Dialektik und Sprung.

²³ Vgl. Christ: Jacobi und Mendelssohn, S. 175–179. Vgl. auch Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 131 f. – In Anlehnung an den Aufsatz von Birgit Sandkaulen »Oder hat Vernunft den Menschen?« *Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi* (Zeitschrift für philosophische Forschung 49 [1995], S. 416–429) ließe sich kritisch rückfragen: Wie vernünftig ist das Gefühl bei Jacobi wirklich? – Die Kritik, die Klaus Düsing in seiner Besprechung des Jacobi-Buches von Günther Baum zu entsprechendem Sachverhalt anmeldet (Philosophische Rundschau 18 [1972], S. 105–116, hier S. 114 f.), ließe sich – mutatis mutandis – im Hinblick auf die Thesen von Sandkaulen aktualisieren.

²⁴ Baum: Vernunft und Erkenntnis, spürt etwa den Einflüssen der Philosophie Bonnets, Berkeleys, Humes und Reids auf Jacobis erkenntnistheoretische Position sowie dem Einfluß der »moral sense«-Theorie, vornehmlich in der Fassung Hutchesons, auf Jacobis Ethik nach; vgl. auch die zusammenfassende Aufzählung der »wesentlichsten Einflüsse auf seine philosophische Entwicklung« ebd., S. 147. Klaus Hammacher sieht im Gegensatz zu Baum weniger ein Beeinflussungsverhältnis als eine »weitgehende sachliche Übereinstimmung«, wobei es allerdings auch diese hier und da zu differenzieren gelte (Hammacher: Rezension zu Günther Baum, S. 627; vgl. auch S. 629). Ganz ähnlich äußert sich auch Klaus Düsing in seiner Besprechung des Buches von Baum (Düsing: Rezension zu Günther Baum, S. 106–108 u. 115). – Hammacher stellt zum einen die Einflüsse von s'Gravesande, Hemsterhuis und Kant (Hammacher: Philosophie Jacobis), zum anderen diejenigen von Voltaire und Rousseau (Hammacher: Einfluß französischen Denkens) besonders heraus. – Eine umfangreiche Monographie zum Einfluß Rousseaus auf Jacobi hat Christ vorgelegt (vgl. Kurt Christ: F. H. Jacobi. Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis. Würzburg 1998).

²⁵ Vgl. Christ: Jacobi und Mendelssohn.

²⁶ Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 189. Inhaltlich bezieht sich Baum hier darauf, daß auch Jacobi den Offenbarungsglauben dem kritischen Urteil der Vernunft unterwirft. Zur »Säkularisie-

Philosophie, so erweist sich Jacobi tatsächlich in einer zweifachen Weise mit der Aufklärung verknüpft: als vehementer Rationalitätskritiker, dessen Kritik aber im Namen vernünftiger Einsicht selber erhoben wird. Allgemein läßt sich mit Sandkaulen festhalten, daß Jacobi den »Feind« der Aufklärung in ihrem eigenen Inneren aufdeckt. Somit käme Jacobi nicht auf der Seite der »Gegen-Aufklärung«, sondern auf der Seite einer »andere[n] Aufklärung« zu stehen.²⁷

Faßt man die Aufklärungsbewegung unter dem Aspekt ihrer emanzipatorischen Bestrebungen, so rückt zudem im Rahmen des Versuchs, Jacobi im Kontext seiner Zeit zu situieren, das Thema Freiheit in den Blick, das Jacobi mehrfach als das wichtigste Anliegen seiner Philosophie bezeichnet hat.²⁸ Die Freiheit wurde denn auch in der Jacobi-Forschung als zentrales Moment sowohl der Rationalität als auch der Rationalitätskritik Jacobis gesehen.²⁹ Unter dem Leitgedanken der Freiheit stehen ebenfalls die Darstellungen zur spezifisch progressiven (= bürgerlich-liberalen) Konzeption der (wirtschafts-)politischen Schriften Jacobis.³⁰ Freiheit wurde darüber hinaus zum Leitfaden einer Zuordnung Jacobis zu seiner Zeit. Bei Karl Homann bilden die

»christlichen Glaubens in Jacobis Philosophie vgl. etwa Bollnow: Lebensphilosophie Jacobis, S. 107 f. sowie Marco M. Olivetti: Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis. In: Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi (1971), S. 85–112, hier S. 88 (auch Fn. 9), 97 u. 107. – Im Zusammenhang der Analyse des Einflusses der französischen Aufklärungsphilosophie auf Jacobi hält Straetmans-Benl fest: »Die Begegnung mit dem französischen Materialismus macht Jacobi für immer zum Aufklärer, aber zu einem unglücklichen.« (Ingeborg Straetmans-Benl: »Kopf und Herz« in Jacobis »Woldemar«. Zur moralphilosophischen Vorgeschichte und Aktualität einer literarischen Formel des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 12 [1977], S. 137–174, hier S. 152.) – Aus marxistischer Perspektive unterscheidet Liepert eine aufklärungsadäquate und eine irrationalistische Seite an Jacobi. Vgl. Anita Liepert: Warum muß es Jacobi sein? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9 (1972), S. 1154–1161.

²⁷ Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 135. – Vgl. dagegen Christ, der Jacobi »in einer Riege« mit Lavater und Hamann der »Gegenaufklärung« zurechnet, was in einem gewissen Gegensatz zu seiner Betonung der Vernunftkonzeption Jacobis steht (vgl. Kurt Christ: Johann Georg Hamann [1730–1788]. Eine Portraitskizze nach hypochondrischen Briefen. In: Renate Knoll [Hg.]: Johann Georg Hamann 1730–1788. Quellen und Forschungen. Katalog zu den Ausstellungen von Universitätsbibliotheken anlässlich des 200. Todestages von Hamann und des Fünften internationalen Hamann-Colloquiums in Münster. Bonn 1988 [= Schriften der Universitätsbibliothek Münster; Bd. 3], S. 233–276, hier S. 253).

²⁸ Vgl. Sandkaulen: Grund und Ursache, S. 57 sowie die bei Homann: Jacobis Philosophie, S. 180 f. angeführten Stellen.

²⁹ Vgl. Sandkaulen: Grund und Ursache, aber auch Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 143 u. 181 sowie Kahlefeld: Dialektik und Sprung, S. 16 f.

³⁰ Vgl. Frederick C. Beiser: Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought. Cambridge, Mass. u. a. 1992; Klaus Hammacher u. Hans Hirsch: Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi. Amsterdam u. a. 1993 (= Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 1) und Ralf Hillemacher: Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen Friedrich Heinrich Jacobis. Thun u. a. 1993 (= Reihe Wirtschaftswissenschaften; Bd. 377).

»Leitbegriffe« Freiheit, Geschichte und Subjektivität den Rahmen für eine Untersuchung der zeitkritischen Schriften Jacobis und einer Darstellung seiner »Glaubensphilosophie«, wobei auch bei dieser, so Homann, das Verhältnis von Religionsphilosophie und Zeitkritik im Brennpunkt stehen sollte.³¹ Die erstmals genaue Untersuchung der bislang vernachlässigten politischen Texte sowie eine umfassende Darstellung der Wirkungs- und Forschungsgeschichte Jacobis machen diese Arbeit zu einer wichtigen Grundlage für die Jacobi-Forschung.³² Für das hier zu verhandelnde Thema muß allerdings einschränkend geltend gemacht werden, daß der gewählte Leitfaden keineswegs so stringent durchgehalten ist, wie Homann intendierte. Zudem fokussiert auch er vornehmlich die Philosophie Jacobis: Mit der Einordnung in die Epoche ist also wiederum vor allem eine philosophiehistorische Zuordnung gemeint.³³ Auch in Hermann Timms dickkleibigem Werk über *Gott und die Freiheit* wird, wie schon im Titel angezeigt, Freiheit zu einem der Leitbegriffe der Darstellung. Im Zentrum steht hier die Frage nach Jacobis Rolle im Kontext der bedeutenden religionsphilosophischen Erörterungen der Zeit.³⁴

An diese Arbeiten wird anzuknüpfen sein, wobei allerdings durch die hier zugrundegelegte spezifische Auffassung des Zeitgeschehens als eines »schwindenden Jenseits der Götter«³⁵ – also mit besonderem Nachdruck nicht nur (wie üblich) auf dem Übergang von der Transzendenz in die Immanenz, sondern auf dem Eingang der ehemals transzendenten Gottesposition in die Immanenz – auch das Freiheitsmoment eine neue Deutung erfahren wird.

Verfolgt man die Frage nach der Einordnung Jacobis in seine Zeit über die skizzierten philosophiehistorischen Forschungen hinaus, so trifft man auf ein vergleichbares Phänomen, denn ähnlich ambivalent, ja widersprüchlich, präsentiert sich die Rezeptionsgeschichte Jacobis unter literaturgeschichtlichen Aspekten: Teils wird

³¹ Vgl. Homann: *Jacobis Philosophie*, etwa S. 17, 19 u. 134.

³² Homann unternimmt in seinem Buch eine Generalabrechnung mit der bis dato existierenden Jacobi-Forschung, insofern er deren Jacobi-Deutung als »privatistisch« bezeichnet (ebd., S. 207–223 u. S. 246; zur Definition von »privatistisch« vgl. ebd., S. 206). Als Ausnahmen läßt er einzig Hegel und seine direkten Nachfolger gelten. Der Impetus Homanns wird bereits in seiner Einleitung deutlich: »Als Ergebnis wird sich herausstellen, daß Jacobi als Vertreter einer empfindsamen Seelenkultur, als moralisierender Gefühls- oder Glaubensphilosoph in einem Maße zeitgeschichtlich und damit auch politisch interessiert ist, wie es nach der vorliegenden Forschungsliteratur keineswegs zu vermuten steht.« (Ebd., S. 15.) Der das Werk durchziehende Gestus einer Verurteilung der gesamten bisherigen Jacobi-Forschung (etwa S. 16) wirkt allerdings überzogen, bisweilen auch abstoßend.

³³ Vgl. beispielsweise ebd., S. 90 ff.

³⁴ Vgl. Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1: *Die Spinozarenaissance*. Frankfurt a. M. 1974.

³⁵ Rudolf Heinz: *Vom schwindenden Jenseits der Götter. Programmatische Überlegungen zur Ontologie-Genealogie* (1979). In: Ders.: *Logik und Inzest. Revue der Pathognostik*. 3 Bde. Wien 1997 (= *Passagen Philosophie*), hier: Bd. 1, S. 131–200.

Jacobi als Kritiker von Empfindsamkeit und Sturm und Drang dargestellt,³⁶ teils gilt er als exemplarischer Vertreter dieser Richtungen.³⁷ Während literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu den Romanen Jacobis von der Empfindsamkeit ausgehen,³⁸ versuchen philosophische Darstellungen, ihn von der Empfindsamkeit »reinzuhalten.«³⁹ Sofern auch diese die Empfindsamkeit zum Ausgangspunkt wählen, wird sie ineins mit Pietismus, englischem Sensualismus, Rousseauismus und Sturm und Drang zur »antirationalistischen Bewegung des Jahrhunderts« gerechnet, deren gemeinsames Merkmal ein mystisch-schwärmerischer Platonismus sei.⁴⁰ Eine Ausnahme scheint die Dissertation von Friedrich Bechmann über die unterschiedlichen Fassungen und

³⁶ Vgl. Klaus Hammacher: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 10. Berlin 1974, S. 222–224, hier S. 222: »Sie [= Jacobis schriftstellerische Versuche] bedeuten schon in der Grundkonzeption [...] eine tiefgreifende Kritik an der Empfindsamkeit und dem Geniekult der ›Sturm und Drang‹-Bewegung«. – Vgl. auch Friedrich Bechmann: Jacobis ›Woldemar im Spiegel der Kritik. Eine Rezeptionsästhetische Untersuchung. Frankfurt a. M. u. a. 1990 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 301), S. 5 u. ö.

³⁷ Vgl. Renate Knoll: Empfindsamkeit. In: Diether Krywalski (Hg.): Handlexikon zur Literaturwissenschaft. 2., durchges. Aufl. München 1974, S. 106–111, hier S. 110; Gerhard Sauder: »Bürgerliche« Empfindsamkeit? In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg 1981 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; Bd. 7), S. 149–164, hier S. 149; Nikolaus Wegmann: Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1988, S. 105–116 (Wegmann rechnet Jacobi unter die »Radikalempfindsamkeit«) und Thomas Stäcker: Der Aufruhr der Seele. Zur Romankonzeption Friedrich Heinrich Jacobis. Hamburg 1993, S. I u. IV. – Vgl. auch Siegfried Blasche: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 2. Mannheim u. a. 1984, S. 303 f., hier S. 303 sowie Baum: Vernunft und Erkenntnis, S. 168–171, der sich allerdings kritisch auf die ältere Jacobi-Literatur und vor allem auf deren These, daß Jacobi ein Dichter des Sturm und Drang sei, bezieht.

³⁸ Vgl. Knoll: Empfindsamkeit; Friedrich Vollhardt: Friedrich Heinrich Jacobi. In: Gunter E. Grimm (Hg.): Aufklärung und Empfindsamkeit. Stuttgart 1988 (= Deutsche Dichter; Bd. 3), S. 387–396 und Stäcker: Aufruhr der Seele. Vgl. auch Friedrich Vollhardt: Die Romanprojekte Friedrich Heinrich Jacobis. Empfindsamkeitskritik, Sprachkonzeption und Moralreflexion in der Auseinandersetzung mit Rousseau. In: Herbert Jaumann (Hg.): Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption. Berlin u. a. 1995, S. 79–100.

³⁹ Vgl. etwa Hammacher: Einfluß französischen Denkens, S. 345 und Sandkaulen: Vernunft, S. 420 u. 422 f. – Vgl. auch Hammacher: Philosophie Jacobis, S. 156–158, wobei für Hammacher allerdings geltend gemacht werden muß, daß eine Auseinandersetzung mit neueren Tendenzen der Empfindsamkeitsforschung zum Zeitpunkt des Erscheinens seines Buches auch noch nicht stattgefunden haben konnte. Zudem sieht Hammacher sehr deutlich die Ambivalenz von Kritik und eigener »Anfälligkeit« bei Jacobi; die Kritik Jacobis erscheint somit als Selbstkritik, was dem an die Untersuchungen von Sauder und Doktor anknüpfenden Empfindsamkeitsverständnis entgegenkommt.

⁴⁰ Timm: Gott und die Freiheit, Bd. 1, S. 143; vgl. auch S. 150. – Als Ausnahme wäre hier Kahlefeld zu nennen, die sich allerdings merkwürdigerweise auf Timm und Gerhard Sauders revidiertes Empfindsamkeitsbild gleichermaßen bezieht, ohne doch die Diskrepanzen zu benennen (Kahlefeld: Dialektik und Sprung, S. 77–80).

die Rezeption von Jacobis Roman *Woldemar* darzustellen.⁴¹ Doch kurioserweise bestätigt gerade sein interdisziplinärer Ansatz das Schema, da er für die – mehr literarische – Erstfassung des Romans noch den Einfluß von Empfindsamkeit und Genieästhetik gelten läßt, während die – um vielfältige philosophische Dialoge ergänzten – Spätfassungen in strikter – meines Erachtens zu strikter – Absetzung hiervon gesehen werden.⁴²

Die widersprüchliche Wahrnehmung Jacobis hängt offenbar nicht zuletzt von einer sehr unterschiedlichen Wahrnehmung der Aufklärungszeit und ihrer Strömungen ab. Daher erscheint es ratsam, an diesem Punkt anzusetzen und die neueren Tendenzen der Aufklärungsforschung für den Blick auf Jacobi fruchtbar zu machen. Darüber hinaus gilt es, festgefahrene Disziplinengrenzen zu überschreiten, um eine breiter angelegte, kulturgeschichtliche Betrachtung zu ermöglichen. In diesem Sinne hatte Thomas P. Saine noch vor der großen Wende zur Kulturwissenschaft in einem programmatischen Aufsatz erklärt: »Wir meinen aber, daß neue, wichtige und weiterführende Ergebnisse gerade dann zu erwarten sind, wenn wir versuchen, das Zeitalter der Aufklärung nicht ausschließlich vom Gesichtspunkt der Literatur-, Philosophie- oder Wissenschaftsgeschichte usw. zu betrachten, sondern Kulturgeschichte im weitesten Sinne treiben.«⁴³

⁴¹ Vgl. Bechmann: Jacobis ›Woldemar‹.

⁴² Auch die Dissertation von Thomas Stäcker bewegt sich insofern in einem interdisziplinären Raum, als er sich anheischig macht, den Zusammenhang von Jacobis Romankonzeption und der Eigenart seines Philosophierens offenzulegen, wobei er von einer »dialektische[n] Einheit von Form und Inhalt« ausgeht (Stäcker: Aufruhr der Seele, S. III u. 279). Seine diesbezügliche Zusammenfassung ist aber nicht sehr überzeugend (etwa S. 274, 278 u. 281). Christ's Diagnose, es komme in Jacobis Roman *Woldemar* »bis zuletzt nicht zu einer durchgängig ästhetisch befriedigenden Symbiose« zwischen dem Philosophen und dem Literaten (Christ: F. H. Jacobi, S. 317), scheint mir die Sache weit eher zu treffen. Vgl. auch die von Hammacher vorgenommene, sehr überzeugende Enthüllung eines verbleibenden Widerspruchs (vgl. Klaus Hammacher: Jacobis Romantheorie. In: Walter Jaeschke [Hg.]: Früher Idealismus und Frühromantik. Hamburg 1990 [= Philosophisch-literarische Streitsachen; Bd. 1] [im folgenden PLS 1 mit Seitenzahl], S. 174–189, hier S. 187–189). Zudem ist die Entwicklung der »philosophischen[n] Dimension« (Kap. 3.2), die Stäcker vornimmt, wenig mehr als eine Nacherzählung des Romans mit überdies fragwürdigen Zuordnungen der im Roman vertretenen Positionen zur Autorposition.

⁴³ Thomas P. Saine: »Was ist Aufklärung?« Kulturgeschichtliche Überlegungen zu neuer Beschäftigung mit der deutschen Aufklärung. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 93 (1974), S. 522–545, hier S. 526. In diesem Zusammenhang macht Saine überdies auf die Briefwechsel »führender und einflußreicher Intellektueller« als bedeutende Quelle aufmerksam. – Vgl. auch Wolfgang Albrecht, der von »der deutschen Spätaufklärung als einer alle Lebensbereiche umgreifenden reformerischen Bewegung« spricht (Wolfgang Albrecht: Deutsche Spätaufklärung. Ein interdisziplinärer Forschungsbericht bis 1985. Halle a. d. S. 1987, S. 6).

2.2 Aufklärung und Empfindsamkeit

Die frühere Aufklärungsforschung operierte sehr stark mit der Dichotomie von Rationalität und Irrationalität, Vernunft und Gefühl.⁴⁴ Jene Tendenzen, die sich im zeitgenössischen Kontext explizit als Gegenbewegung zur vernunftorientierten (Früh-)Aufklärung herausbildeten, Empfindsamkeit und Sturm und Drang, positionierte man – teils ohne Distanz zu den zeitgenössischen Schablonen – jenseits der Aufklärung.⁴⁵ So wurde beispielsweise die Empfindsamkeit in der älteren Forschung nahezu ausschließlich als Gefühls- bzw. Innerlichkeitskult gesehen und als solcher der rationalen Aufklärung diametral entgegengesetzt. Dagegen betont die Aufklärungsforschung der letzten Jahrzehnte die »Vielgestaltigkeit des 18. Jahrhunderts«⁴⁶ und bezieht bislang als »Gegenströmungen« gewertete Tendenzen wie Empfindsamkeit und Sturm und Drang in den Aufklärungsprozeß ein.⁴⁷ »Überspitzt man nur ein klein wenig«, so ist etwa bei Carsten Zelle zu lesen, »und zieht seine schrillen Töne und seine rhapsodischen Formen ab, bleibt vom »Sturm und Drang« nichts als Spätaufklärung übrig.«⁴⁸ Für die Empfindsamkeitsforschung setzte diese neue Richtung mit

⁴⁴ Vgl. Holger Dainat u. Wilhelm Voßkamp (Hg.): Aufklärungsforschung in Deutschland. Heidelberg 1999 (= Beihefte zum Euphorion; Bd. 32), hierin vor allem Holger Dainat: Die wichtigste aller Epochen: Geistesgeschichtliche Aufklärungsforschung, S. 21–37, bes. S. 31–34. – Mit Blick auf die Empfindsamkeit hält Lothar Pikulik an dieser Dichotomie fest (vgl. Lothar Pikulik: Die Mündigkeit des Herzens. Über die Empfindsamkeit als Emanzipations- und Autonomiebewegung. In: Aufklärung 13 [2001], S. 9–31), indem er die Alterität des Gefühls und dessen Autonomisierung gegenüber der Ratio betont. Fraglos trifft Pikulik damit einen wesentlichen Aspekt des Aufklärungsdiskurses selber.

⁴⁵ Auch Zelle kritisiert diese Übernahme der »Geste des »großen Bruchs« aus der Selbstdarstellung der Sturm-und-Drang-Generation« (Carsten Zelle: Zwischen Rhetorik und Spätaufklärung. Zum historischen Ort der Sturm-und-Drang-Ästhetik mit Blick auf Johann Georg Schlossers *Ver such über das Erhabene* von 1781 [mit einem unveröffentlichten Brief Schlossers im Anhang]. In: Lenz-Jahrbuch. Sturm-und-Drang-Studien 6 [1996], S. 160–181, hier S. 166).

⁴⁶ Dirk Hempel: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Staatsmann und politischer Schriftsteller. Weimar u. a. 1997 (= Kontext; Bd. 3), S. 7; vgl. auch Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 166, mit Verweis auf Kondylis.

⁴⁷ Vgl. zusammenfassend und mit den entsprechenden Literaturhinweisen Peter-André Alt: Aufklärung. Stuttgart u. a. 1996 (= Lehrbuch Germanistik), S. 58 f.; Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 164–166 sowie Matthias Luserke: Die Bändigung der wilden Seele. Literatur und Leidenschaft in der Aufklärung. Stuttgart u. a. 1995 (= Germanistische Studien; Bd. 77), S. 224–227. Vgl. auch Hans Erich Bödeker u. Ulrich Herrmann (Hg.): Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien. Göttingen 1987, S. 10. – Zum mit solchen Indifferenzierungen verbundenen Problem der Auflösung des Aufklärungsbegriffs vgl. Martin Fontius: Zur Lage der Aufklärungsforschung im vereinten Deutschland. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 19 (1995), S. 193–205, hier S. 201–204. Möglicherweise als Reaktion auf diese Problemlage tendieren neuere Forschungen auch wieder vermehrt zu Differenzierungen, die allerdings immer die Gefahr des Rückfalls in alte Kategorien mit sich führen (vgl. Alt: Aufklärung, S. 59).

⁴⁸ Zelle: Rhetorik und Spätaufklärung, S. 166. In diesem Sinne äußert sich auch Roland Krebs

Gerhard Sauders umfangreichem und inzwischen zum »Klassiker« avanciertem Buch über die Empfindsamkeit ein.⁴⁹ Aufgrund ihrer grundlegenden Bedeutung sowohl für die Forschung als auch für die weitere Darstellung sollen seine Thesen hier ausführlicher präsentiert werden.

Sauder weist in seiner Studie vor allem zwei Klischees der deutschen Empfindsamkeitsforschung zurück: zum einen die These von der genaueklärerischen, anti-rationalistischen Ausrichtung der Empfindsamkeit, zum zweiten die Auffassung, daß Empfindsamkeit säkularisierter Pietismus – und zwar vor allem oder gar ausschließlich dies – sei. Beide Thesen hatten das Bild der Empfindsamkeit als eines Gefühlskults, eines Kults der Innerlichkeit, entscheidend geprägt. Entsprechend wurde sie – soweit überhaupt gewürdigt – in der bürgerlichen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts als tatenlos und auf die Vereinzelung des Menschen abzielend verworfen. Auch in der marxistischen Geschichtsschreibung wurde die Empfindsamkeit als Flucht des deutschen Bürgers in die Innerlichkeit (»Eskapismusthese«⁵⁰) verstanden und somit als reaktionär verurteilt.

Dagegen erfuhr die Empfindsamkeit – hierin der Jacobi-Forschung unmittelbar verwandt – innerhalb lebensphilosophischer Strömungen und nationalistischer Tendenzen eine erhebliche Aufwertung, insofern die sie kennzeichnende Gefühls- und Seelenkultur als dem »kalten« Rationalismus der »seichten« französischen Aufklärung

in seiner Rezension zu Martin Luserkes »Sturm und Drang«-Buch. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 25 (2001), S. 289–293, hier S. 291. – Zur Identifizierung des Sturm und Drang mit der Spätaufklärung vgl. auch Ehrhard Bahr: Aufklärung. In: Ders. (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur. Kontinuität und Veränderung. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. 3 Bde. Bd. 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. Tübingen u. a. 1998, S. 1–125. Bahr gibt S. 21–26 einen guten Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Sturm und Drang unter dem Aspekt der Verhältnisbestimmung zu Aufklärung und Klassik. Zu diesem Thema vgl. ferner Christoph Siegrist: Aufklärung und Sturm und Drang: Gegeneinander oder Nebeneinander? In: Walter Hinck (Hg.): Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Durchges. Neuaufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 1–13 sowie Andreas Huyssen: Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche. München 1980, S. 20–30. – Als Beispiel für die traditionelle Sichtweise vgl. H. A. Korff: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. I. Teil: Sturm und Drang. Leipzig 1923. Die einzelnen Kapitel heißen hier etwa: »Irrationalistische Kulturphilosophie«, »Weltanschauung des Irrationalismus«, »Irrationalistische Kunstauffassung«, »Irrationale Dichtung«, »Die dichterischen Symbole des Irrationalismus«. – Einer der ersten, die entschieden gegen diese »antithetische« Sicht eintraten, war Michelsen. Vgl. Peter Michelsen: Laurence Sterne und der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts. Göttingen 1962 (= Palaestra; Bd. 232), S. 144.

⁴⁹ Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart 1974. – Zur Rezeption und allmählichen Durchsetzung seiner Thesen vgl. Friedrich Vollhardt: Aspekte der germanistischen Wissenschaftsentwicklung am Beispiel der neueren Forschung zur »Empfindsamkeit«. In: Dainat / Voßkamp: Aufklärungsforschung, S. 49–77, bes. S. 53 f.

⁵⁰ Sehr dezidiert und kritisch setzt sich Andreas Huyssen mit dieser These auseinander (vgl. Huyssen: Drama des Sturm und Drang, S. 37–44).

entgegengesetzte und dem »deutschen Geist« gemäße Haltung deklariert wurde.⁵¹ Sauder entzog diesem ideologisch verzerrten Bild der Empfindsamkeit den Boden, indem er die zugrundeliegenden Thesen selbst entkräftete.

Die Widerlegung der ersten These impliziert eine Revision nicht nur der Bewertung der Empfindsamkeit, sondern auch derjenigen der Aufklärung: Weder kann für die Empfindsamkeit jene Vernunftfeindlichkeit bestätigt werden, die ihr von der Forschung bisher unterstellt wurde, noch kann die Aufklärung ohne weiteres mit »Rationalismus« gleichgesetzt werden. Die Empfindsamkeit einerseits nämlich integriert das »rationale« Moment, indem sie auf einen Ausgleich von »Kopf« und »Herz« abzielt. Die Aufklärung andererseits sorgt – vor allem in Gestalt des englischen Empirismus und des französischen Sensualismus – für eine »Rehabilitation der Sinnlichkeit«.⁵² Im Anschluß an Peter Michelsen kann an dieser Stelle sogar noch einen Schritt weitergegangen und ein direkter Zusammenhang von Aufklärung und Gefühlskultur hergestellt werden: »Beide: Empirismus und Sentimentalismus des 18. Jahrhunderts beruhen auf dem Induktionsprinzip der Aufklärung und gehören ihrem Wesen nach zusammen. Sie entwickeln sich zwar in eine gegensätzliche Selbständigkeit, aber doch nebeneinander und mit deutlichen Ähnlichkeiten im Formalen, weiter.«⁵³ Empfindsamkeit muß daher als »eine andere Welle der Aufklärung«⁵⁴, als eine »nach innen gewendete Aufklärung«⁵⁵ verstanden werden. »Die Empfindsamkeit der Aufklärung war keine Tendenz *gegen* die Vernunft, sondern der Versuch, mit Hilfe der Vernunft auch die Empfindungen aufzuklären.«⁵⁶

Sauder spürt den Voraussetzungen der Empfindsamkeit bis ins Zentrum der rationalistischen Schulphilosophie und der französischen Enzyklopädisten nach und bestätigt auch auf diese Weise die Verflechtungen der Empfindsamkeit mit den Po-

⁵¹ Vgl. hierzu auch Hans Robert Jauf: Deutsche Klassik – eine Pseudo-Epoche? In: Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. München 1987 (= Poetik und Hermeneutik; Bd. 12), S. 581–585 sowie vor allem Dainat: Epochen, S. 29 f.

⁵² Vgl. hierzu auch Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. München 1986, S. 19.

⁵³ Michelsen: Laurence Sterne, S. 111.

⁵⁴ Hermann Boeschstein: Deutsche Gefühlskultur. Bd. I. Bern 1954, S. 7; zit. nach Peter Pütz: Die deutsche Aufklärung, 4., überarb. u. erw. Aufl. Darmstadt 1991 (= Erträge der Forschung; Bd. 81), S. 90; vgl. auch Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 26.

⁵⁵ Pütz: Aufklärung, S. 90.

⁵⁶ Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. XV. Vgl. auch Sven-Aage Jørgensen, Klaus Bohnen u. Per Øhrgaard: Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik: 1740–1789. München 1990 (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, begr. v. Helmut de Boor u. Richard Newald; Bd. 6), S. 21 sowie Jochen Barkhausen: Die Vernunft des Sentimentalismus. Untersuchungen zur Entstehung der Empfindsamkeit und empfindsamen Komödie in England. Tübingen 1983 (= Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft; Bd. 3).

sitionen der Aufklärung im engeren Sinne.⁵⁷ Diese Verwurzelung im Diskurs der Aufklärung dient Sauder dazu, auch das zweite Klischee der deutschen Empfindsamkeitsforschung zurückzuweisen, nämlich – wie Klaus Peter Hansen im Anschluß an Sauder formuliert – »den Mythos der pietistischen Entstehung der deutschen Empfindsamkeit«⁵⁸. Nur am Rande sei hier erwähnt, daß diese Einflußthese ebenfalls eine Parallele in der Jacobi-Forschung hat.⁵⁹ Die These von der Empfindsamkeit als säkularisiertem Pietismus basiere, so Sauder, nicht zuletzt auf der Voraussetzung, daß die pietistischen Positionen zum Zwecke der Beweisführung verkürzt dargestellt würden. Im übrigen bewege sich die Identitätsbehauptung von Pietismus und Empfindsamkeit weitgehend auf der Ebene von Analogien. Als weiteres Argument gegen die »Säkularisationsthese« führt Sauder ins Feld, daß es sich bei der Empfindsamkeit um ein gesamt europäisches Phänomen handelt, während der Pietismus als spezifisch deutsche Erscheinung zu werten sei.⁶⁰ Der Blick auf die englischen und französischen Einflüsse – in England und Frankreich setzte die Tendenz der Empfindsamkeit früher ein – wurde damit frei.

Mit der Zurückweisung der beiden, die germanistische Forschung zur Empfindsamkeit bis in die späten 60er Jahre dominierenden Thesen wurde zugleich die Aussicht darauf eröffnet, daß es sich bei der Empfindsamkeit keineswegs um ein in erster Linie literarisches bzw. ästhetisches Phänomen handelt. In dieser Hinsicht muß ihr sogar, so jedenfalls Gerhard Sauder, die Eigenständigkeit abgesprochen werden. Die Empfindsamkeit hat keine eigene Stilistik entwickelt, sondern blieb auf bestimmte Motive beschränkt. Es gebe demnach auch keine rein empfindsame Literatur, sondern immer nur eine Mischung empfindsamer Tendenzen mit verschiedenen Elementen aufklärerischer Literatur. Einzig auf dem Gebiet der Wirkungsästhetik sei die

⁵⁷ Vgl. die einzelnen Kapitel bei Sauder: *Empfindsamkeit* (1974): z. B. »Empirismus und Sensualismus« und »Die Enzyklopädie. Diderot. Rousseau«.

⁵⁸ Klaus Peter Hansen: *Neue Literatur zur Empfindsamkeit*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64 (1990), S. 514–528, hier S. 516.

⁵⁹ Es wurde der Versuch unternommen, Jacobis Denken auf seine pietistischen Ursprünge zurückzuführen. Vgl. den Hinweis bei Sauder: *Empfindsamkeit* (1974), S. 61 u. 255 f. Vgl. auch Klaus Hammacher: *Über Friedrich Heinrich Jacobis Beziehungen zu Lessing im Zusammenhang mit dem Streit um Spinoza*. In: Günter Schulz (Hg.): *Lessing und der Kreis seiner Freunde*. Heidelberg 1985 (= *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*; Bd. 8), S. 51–74, hier S. 57 u. 66, Fn.; ders.: *Jacobi-Romantheorie*, S. 175, 177 u. 179 sowie Timm: *Gott und die Freiheit*, Bd. 1, S. 148–150 und Friedrich Heinrich Jacobi: *Woldemar. Introduzione, traduzione e commento storico-critico di Serenella Iovino*. Padova 2000 (= *Biblioteca dell'«Archivio di filosofia»*; Bd. 24), S. 58 f., Fn. 41 u. ö.

⁶⁰ Vgl. zusammenfassend hierzu Rolf Grimminger: *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*. In: Ders. (Hg.): *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*. München 1980 (= *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*; Bd. 3), S. 15–99 u. 835–845, hier S. 837, Fn. 23.

Empfindsamkeit bahnbrechend und innovativ gewesen; dies zeigte sich beispielsweise, so Renate Knoll, in einem neuen »Autor-Leser-Verhältnis[]« und einer »Sensibilisierung der Lesererwartung überhaupt.«⁶¹ Auf die ideen- und mentalitätsgeschichtlich herausragende Bedeutung der mit der Empfindsamkeit verknüpften wirkungsästhetischen Wende wird noch genauer einzugehen sein.

Im außerästhetischen Bereich war die Empfindsamkeit vor allem in moralphilosophischer, anthropologischer, psychohistorischer und sozialgeschichtlicher Hinsicht von Bedeutung, wobei »vor allen möglichen ästhetischen oder psychologischen Aspekten [...] der moralische« rangiert.⁶² Innerhalb der Empfindsamkeit findet jene moralphilosophische Diskussion vor Kant ihren Austrag, in der es um die Vermittlung von individuellen Wünschen (Gefühlen, Leidenschaften etc.) mit legitimen Ordnungsansprüchen der Gesellschaft ging, um eine Vermittlung also von – und letztlich um einen Ausgleich zwischen – Besonderem und Allgemeinem – eines der großen Themen der Romane Jacobis, wie sich noch zeigen wird. Die Empfindsamkeit war somit – zumindest in ihren anfänglichen Intentionen – keine bloße Rückzugsbewegung in die Innerlichkeit.⁶³ Vielmehr verweist dies auf ihre gesellschaftspolitische Dimension, daß sie das problematische Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft im Sinne einer Dialektik von Selbst- und Mitgefühl auf die Tagesordnung setzte und das Ziel einer Harmonisierung der Ansprüche in utopischen Gesellschaftsentwürfen literarisch faßte.⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, daß die Kritik an der Empfindsamkeit – in ihren Gestalten etwa als »Empfindelei«, »Affektation« oder egozentrischer Gefühlsrausch des Genies – konstitutiver Bestandteil der Empfindsamkeit selber ist.⁶⁵ Diese Sicht der Empfindsamkeit bietet, wie sich zeigen wird, zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Jacobi-Forschung.

⁶¹ Knoll: Empfindsamkeit, S. 111; vgl. auch Hansen: Neue Literatur, S. 514.

⁶² Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 205.

⁶³ Inwieweit die Modelle von Eskapismus und Kompensation die geschichtlichen Prozesse allgemein nicht angemessen beschreiben können, wird an späterer Stelle näher thematisiert (vgl. Kapitel IV.2.4.2 u. V.3.4). Ein wesentliches Moment der Kritik ist die immerzu unterstellte Nachträglichkeit: erst der Verlust, dann die Reaktion auf den Verlust (vgl. beispielsweise Odo Marquard: Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse. In: Karl-Georg Faber u. Christian Meier [Hg.]: Historische Prozesse. München 1978, S. 330–362, hier S. 359). Unter den Vertretern der »Eskapismus«-These ist an erster Stelle zu nennen: Wolf Lepenies: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969, bes. Kap. III u. IV – Zur Kritik an der Kompensations- und an der Eskapismusthese vgl. etwa Sauder: Empfindsamkeit (1974), S. 143; Grimminger: Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen, S. 99; Wegmann: Diskurse der Empfindsamkeit, S. 57 f. sowie Marianne Willems: Wider die Kompensationsthese. Zur Funktion der Genieästhetik der Sturm-und-Drang-Bewegung. In: Euphorion 94 (2000), S. 1–41.

⁶⁴ Vgl. zu dieser – durchaus rationalen – Generierung einer Sozialutopie auch Barkhausen: Vernunft des Sentimentalismus.

⁶⁵ Vgl. Wolfgang Doktor: Die Kritik der Empfindsamkeit. Bern u. a. 1975 (= Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe B: Untersuchungen; Bd. 5) sowie