

Erstveröffentlichung: Friedrich Heinrich  
Jacobis Kritik an der materialistischen  
Aufklärung. Eine Fallstudie zur  
Aufklärungsforschung

---

Französische Übersetzung: Jacobi critique de l'Aufklärung  
matérialiste. In: F. Dagognet, & P. Osmo, Autour de Hegel.  
Hommage à Bernard Bourgeois (S. 139-160). Paris, 2000

Hans Friedrich Fulda

2000 /2014

## **Friedrich Heinrich Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung. Eine Fallstudie zur Aufklärungsforschung Hans Friedrich Fulda**

Jacobi ist nicht nur der „Glaubensphilosoph“ gewesen, als der er im nachkantisch-idealistischen Denken vor allem mit seinem „Spinoza-Büchlein“ von 1785 und dann mit seinen Polemiken gegen den transzendentalen Idealismus und gegen Schelling zur Wirkung kam. Wichtige seiner Schriften, um die es im folgenden zu tun ist, sind älter und gingen nicht darauf aus, einen Gegensatz von Glauben und Wissen auf die Spitze zu treiben. Zu ihnen gehören vor allem die Romane ›Eduard Allwills Papiere‹ (1775 in ›Iris‹ erschienen und 1776 im ›Teutschen Merkur‹) und ›Woldemar‹ (1779/81), ferner der politikphilosophische Essay ›Etwas das Lessing gesagt hat‹ (1782) und einige Briefe dieser Zeit der 70er und der ersten Hälfte der 80er Jahre. Darin spricht kein Romantiker, der nur dem Gefühl vertraut und nicht mehr glaubt, daß die Menschen durch ihre Vernunft zu einem besseren geselligen, gesellschaftlichen und politischen Leben gelangen können. Erst recht nicht wird darin alle Philosophie seitens einer höchst subjektiven, auf individuelle Weise artikulierten Glaubensgewißheit in Frage gestellt. Das Corpus dieser Jacobischen Schriften ist von den späteren auch nicht durch einen klaren, alles Frühere rückblickend disqualifizierenden Schnitt getrennt. Vielmehr wurden die beiden Romane von ihrem Verfasser während der 90er Jahre (1792 und 94) in veränderter Version erneut publiziert - vermutlich nicht ohne den Anspruch, mit ihnen etwas zur Aufklärung des mentalitätsgeschichtlichen Hintergrundes beitragen zu können, den der Jakobinerterror gehabt hat. War Jacobi, wenn es sich so verhält, überhaupt der obskure Polemiker gegen die ganze Moderne als „Nihilismus“? War er der Irrationalist und Gegenauflärer, der uns unter seinem Namen bis heute in vielen Interpretationen der nachkantischen idealistischen Philosophie präsentiert wird?<sup>1</sup> Oder gilt es hier ein stereotypes Urteil zu berichtigen, das die Aufklärungsforschung und die Deutung der nachkantischen Philosophie gleichermaßen behindert?

### **Gegenstand der Kritik Jacobis**

Die hier interessierende, von Jacobi geübte Kritik richtet sich grob gesprochen gegen eine naturalistische Auffassung vom Menschen, wie sie sich in Frankreich während des 18. Jahrhunderts, von J. O. de Lamettrie, C. A. Helvetius und P.-H. Th. d'Holbach ausgehend, verbreitet hat, - insbesondere aber gegen das mit dieser Auffassung verbundene Konzept einer Wissenschaft der Moral und einer auf solcher Wissenschaft basierenden Aufklärung. Des Näheren stehen im Zentrum dessen, worauf Jacobi zielt, einige „-ismen“. An ihnen läßt sich auf die einfachste Weise ausmachen, was von Jacobi mißbilligt wird - und unter welchem Gesichtspunkt. Kritisiert nämlich werden die „-ismen“ nicht je für sich oder im Hinblick auf ihre Verträglichkeit untereinander. Vielmehr erscheinen sie Jacobi bedenklich wegen der *Auswirkung*, die sie gemeinschaftlich auf die gelebte Sittlichkeit der Menschen haben, und wegen der politischen Rolle, die sich die Aufklärung mit ihrer Verbreitung zuspricht, ja in den 80er Jahren z.T. auch wirklich verschafft. Doch vor den erhobenen Einwänden gilt es deren Ziel in Jacobis Sicht zu identifizieren.

---

<sup>1</sup> Um zwei jüngere Beispiele solcher Einschätzung zu nennen: Ch. Taylor, *Hegel*. Cambridge 1975. S. 184, 421, 480; R. B. Pippin, *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge 1997. S. 6, 130.

1. Im Unterschied zu den „Engländern“<sup>2</sup> hätten die Franzosen eine Philosophie, die *materialistisch* geworden sei, sobald sie „eigentliche Philosophie wurde und aufhörte, zugleich den Volksglauben unterstützen zu wollen“. Sie habe immer mehr alles verworfen, „was sich aus mechanischen Gesetzen nicht erklären, dem Verstande, wie sie sagten, nicht deutlich machen ließe“. Dies läßt Jacobi Woldemar (S. 74<sup>3</sup>) sagen. Aber man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß er es auch selber meint. Wie schon das Zitierte zeigt, ist unter „Materialismus“ dabei nicht das reduktionistische Programm verstanden, alle mentalen bzw. psychischen Phänomene ausschließlich in terminis physiologischer Zustände zu beschreiben und zu erklären; sondern ein Materialismus, der (anticartesisch) auch die Menschen (und nicht bloß die Tiere) in ihren psychischen Funktionen als Maschinen betrachtet und die psychischen Phänomene ebenso wie die physiologischen Vorgänge mechanistisch erklären möchte, d.h. unter Gesetzmäßigkeiten, die für Trägheit, Anziehung, Abstoßung und Widerstand zwischen verschiedenen psychischen Zuständen oder Vorstellungen gelten, wobei diese Zustände nicht als Zustände einer Entität verstanden werden, welche von unserem Körper substantiell verschieden ist, d.h. nicht als Zustände einer immateriellen Seele.<sup>4</sup> Es versteht sich daß dieser Materialismus prinzipiell durchaus mit der empiristischen Vorstellungspsychologie Locke'scher Provenienz verträglich ist.

2. Innerhalb dieser „materialistischen“ Vorstellungspsychologie wird nach Auffassung Jacobis und seiner Romanhelden ein entschiedener *Sensualismus* vertreten: Lust- und unlustbetonte Empfindungen, die ans Funktionieren unserer Sinnesorgane gebunden sind, werden als die Basis aller mentalen Phänomene betrachtet und zugleich als das Material, aus dem sich unsere intellektuellen Fähigkeiten und Tätigkeiten aufbauen.<sup>5</sup> Oder in der drastischen Ausdrucksweise Woldemars, auf Helvetius<sup>6</sup> gemünzt:

Endlich trat ein Mann auf, der es frei heraus sagte: Wir schätzten nur die Wollust, hätten nur unsere Sinne, gerade fünf an der Zahl und kein Herz, keinen Geist, nur *Begierden*, und kein unmittelbares Gefallen am Menschen, keine Liebe (177).

Der letzte substantivische Ausdruck des Zitats, „keine Liebe“, ist zugleich Anspielung auf einen weiteren „-ismus“, der diese sensualistische Psychologie näher kennzeichnet: die Begierden bzw. Empfindungen, die wir mit ihnen haben, sind solche, in denen sich durchgängig Selbstliebe geltend macht. Diese macht uns nach Helvetius ganz zu dem, was wir sind.<sup>7</sup> Die Psychologie unserer Begierden und Empfindungen, aber auch diejenige unserer moralischen Natur mit den Leistungen und Fähigkeiten, die sich angeblich allein aus Empfindungen bilden, vertritt einen strikten *Egoismus*.

Nun fragt sich, wie man auf diesem psychologischen Fundament eine sich als Wissenschaft verstehende Lehre vom Moralischen soll aufbauen können. Der entscheidende Beitrag zur Beantwortung der Frage ist die Spinoza'sche Überzeugung, daß der Mensch dem Menschen das *Nützlichste* ist. Dies unterstellt läßt sich die optimale Entwicklung und Befriedigung meiner Bedürfnisse in einem System menschlicher Kooperation denken,

---

<sup>2</sup> Namentlich erwähnt werden von den jüngeren Hume und Ferguson. Gemeint sind also eigentlich nicht die Engländer, sondern die Briten und unter ihnen in erster Linie die Schotten.

<sup>3</sup> Seitenangaben nach der Ausgabe in *Friedrich Heinrich Jacobis's Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Leipzig 1812ff.; Nachdruck Darmstadt 1980. Bd. I: *Allwill*. Bd. V: *Woldemar*. Zitate und Stellenangaben zu Schriften Jacobis beziehen sich, falls nicht anders vermerkt, im folgenden auf diese Edition (Band-Nr. in römischer Ziffer). Zur Differenz zwischen der ersten und der zweiten Auflage des *Allwill* sowie des *Woldemar* vgl. unten Fußnote N° 50.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. P.-H. Th. Holbach, *Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. 1770. Nouvelle édition ... Paris 1821. Hier insbes. das 6. und 7. Kapitel.

<sup>5</sup> Holbach, a.a.O., Kap.8

<sup>6</sup> Vgl. *De l'esprit* 1758. In: C.A. Helvétius, *Oeuvres Complètes*. Bd. I-VI. Paris 1795. Hier Bd. I, S. 177 ff.

<sup>7</sup> Ders., *De l'homme, de ses facultés et de son éducation*. In: *Oeuvres Complètes*. Bd. VII-X. Hier: Bd. VII, 230 ff. (4. Abschnitt, 4. Kap.)

in dem möglichst viele möglichst vielen wechselseitig zu möglichst viel Glück verhelfen. Darauf spielt Jacobi an, wenn er seinen Allwill sagen läßt:

*System der Glückseligkeit*, so heisset, was sie uns lehren wollen - *höchster Genuß der Menschheit*; was das ist, das wissen sie - für *jedweden* unter *allen* Umständen; haben im Auge die Harmonie aller Bedürfnisse, in der Seele das Maß aller menschlichen Kraft (191).

Das moralphilosophische Konzept, auf das Allwill sich damit bezieht, ist folgendes: Jeder ist auf sein eigenes Glück aus; aber das Glück eines jeden hängt von demjenigen anderer ab. Es wird erfahren, wenn man sich in einem Empfindungszustand befindet, in dem man verharren will, oder im Zustand der Vorfreude darauf. Der Maßstab für den Grad jeweiligen Glücks ist die Intensität, Dauer und Menge solcher Empfindungszustände; konkret: die Menge an Zeit, während welcher der einzelne täglich sowie in seinem ganzen Leben mit einer größeren oder geringeren Intensität Sinnenfreuden oder Freuden der Erwartung solcher genießt, also irgendwelche Bedürfnisse lustvoll befriedigt.<sup>8</sup> Da der einzelne sein individuelles Glück aber nur in Abhängigkeit vom Glück anderer und damit von der Herstellung eines kollektiven oder nationalen Glücks optimieren und erreichen kann, läßt sich in Bezug auf solches Glück nun *Tugend* bestimmen, die jemandem zu- oder abzusprechen ist; und dementsprechend läßt sich das Verhalten des einzelnen bzw. dessen Charakter moralisch qualifizieren. Tugend nämlich ist dasjenige an einem, was „wirklich und auf die Dauer den in Gesellschaft lebenden Wesen der menschlichen Gattung nützt“<sup>9</sup> - versteht sich, im Hinblick auf das kollektive Glück. Die Tugend ist also ein Mittel zum Zweck des von ihr verschiedenen, gemeinschaftlichen Glücks. Sie verdient, wie Woldemar sagt (73), „nur als Mittel zu einem von ihr verschiedenen Glück Achtung und Cultur“ - während umgekehrt die „höchste Glückseligkeit“, d.h. das kollektive Glück, nach Woldemars Worten „nur eine gewisse Art des äußerlichen Zustandes“ (182) ist - desjenigen Zustandes nämlich, zu dem der einzelne mit seinem tugendhaften Verhalten gelangen mag, wenn es ihm tatsächlich „glückt“, das für diesen Zustand nützliche Verhalten Früchte tragen zu lassen. Ein passender Ausdruck für die moralphilosophische Position, die so von der Tugend denkt, ist *hedonistischer Eudämonismus*, wenn darunter der Versuch verstanden wird, unsere moralischen Pflichten herzuleiten aus unserem Verlangen nach Glück, wobei aber der Zustand des Glücks betrachtet wird als ein Zustand (lustvoller Befriedigung sensueller Bedürfnisse), der allem Sollen und Gesollten noch voraussetzen ist.

Wir haben also drei doppelte „-ismen“: einen *mechanistischen Naturalismus*, *egoistischen Sensualismus* und *hedonistischen Eudämonismus*. Diese drei müssen wir jeweils in der angegebenen Bedeutung der gewählten Ausdrücke vor Augen haben. Denn sie bilden das Zentrum dessen, was Jacobi an der Moralauffassung seiner um 20–30 Jahre älteren materialistischen Zeitgenossen kritisiert. Doch um zu erfassen, was er an deren *Konzept von Aufklärung* auszusetzen hat, muß man im innersten Ring der Zielscheibe seiner Kritik einen weiteren Punkt identifizieren.

4. Die (wie umrissen konzipierte) Wissenschaft von der Moral soll sich – insbesondere nach den Vorstellungen von Helvetius – problemlos verbinden lassen mit einer Wissenschaft von der menschlichen *Erziehung* zu solcher Moral; und die Erkenntnisse dieser Wissenschaft vom Menschen sollen sich auch relativ leicht erfolgreich anwenden lassen. Man muß dazu nur der Kirche mit ihren abergläubischen Vorstellungen von theonomer Moral durch eine entsprechende öffentliche Gesetzgebung das ganze Erziehungswesen (soweit es noch in ihrer Hand ist) entwenden und es möglichst weitgehend in die Hand öffentlicher Erziehungs- und Bildungsanstalten geben; und diese Institutionen müssen dann im Sinn der neuen Moral- und

---

<sup>8</sup> Holbach, a.a.O., Kap. 9; Helvetius, *De l'homme...* . A.a.O., 8. Abschn, 1. und 2. Kap.

<sup>9</sup> Holbach, a.a.O., Kap. 9; Helvetius, a.a.O., 4. Abschn., Kap. 12

Erziehungswissenschaft arbeiten.<sup>10</sup> Denn „die Erziehung vermag alles“<sup>11</sup>, und gute oder schlechte Erziehung ist „fast voll-kommen das Werk der Gesetze“.<sup>12</sup>

Da Gesetze aber, bzw. ihre Befolgung, gegen Widerstand notfalls mit Zwang durchzusetzen sind, bedeutet das, daß die in den angeblichen Wissenschaften von der Moral und der Erziehung vielleicht zustandekommende Aufklärung des Menschen (über dessen Chancen, auf beste Weise glücklich zu werden) nicht in den Köpfen der Wissenschaftler und der von ihnen Belehrteten bleiben wird und daß sie sich auch nicht bloß aus je individueller Initiative umsetzen soll in persönliche Lebenskonzepte, die nach den Resultaten dieser Wissenschaften entworfen sind. Die propagierte Aufklärung soll sich vielmehr den Weg zum Glück, wie sie es und ihn erkannt zu haben glaubt, *mithilfe politischer Gewalt* bahnen. Dementsprechend proklamiert Helvetius – 1772 am Ende der Vorrede seines nachgelassenen Werks<sup>13</sup> – das Bündnis der Philosophen und ihrer Wissenschaft vom Menschen mit den sogenannten aufgeklärten Monarchien „des Nordens“ und Österreichs:

Le bonheur, comme les sciences, est, dit-on, voyageur sur la terre. C'est vers le nord qu'il dirige maintenant sa course; de grands princes y appellent le génie, et le génie la félicité.

Rien aujourd'hui de plus différent que le midi et le septentrion de l'Europe. Le ciel du sud s'embrume de plus en plus par les brouillards de la superstition et d'un despotisme asiatique; le ciel du nord chaque jour s'éclaire et se purifie. Les Catherine II, les Frédéric, veulent se rendre chers à l'humanité; ils sentent le prix de la vérité; ils encouragent à la dire; ils estiment jusqu'aux efforts faits pour la découvrir. C'est à des tels souverains que je dédie cet ouvrage; c'est par eux que l'univers doit être éclairé.

Les soleils du midi s'éteignent, et les aurores du nord brillent du plus vif éclat. C'est du septentrion que partent maintenant les rayons qui pénètrent jusqu'en Autriche; tout s'y prépare pour un grand changement.<sup>14</sup>

Höchstens 10 Jahre später und jedenfalls ein Jahr nach Beginn der Reformen Josephs II. von Österreich – diese vor Augen – antwortet darauf Jacobi mit einer Schrift, in der er kritisch gegen die Monarchen an *Etwas, das Lessing gesagt hat*<sup>15</sup>, erinnert. Darin schreibt er Helvetius<sup>16</sup> einen großen Anhang zu und charakterisiert den folgendermaßen:

Der große Haufe unserer denkenden Köpfe ... will das wesentliche Wahre und das wesentliche Gute ausgebreitet sehen – *mit Gewalt*, und *mit Gewalt* jeden Irrtum unterdrückt; sehen und helfen eine Aufklärung betreiben – *anderswo als im Verstande*, weil *dieser* ihm zu lange macht ... .

Der Ton, in dem hier gesprochen wird, belegt uns, daß Jacobi die zitierten Äußerungen Allwills und Woldemars durchaus gutheißt, obwohl er die Persönlichkeit seiner beiden Romanhelden sehr kritisch beurteilt. Das Zitat nämlich geht fort, aber damit ist bereits die Charakterisierung der Position zu deren Kritik hin überschritten:

die Lichter auslöschen, voll kindlicher Ungeduld, *damit es Tag werde*. O der hoffnungsvollen Finsternis, in der wir nach dem Ziel unserer Wünsche, nach dem höchsten Wohl auf Erden eilig voran tapen; voran, auf dem Wege der Gewalttätigkeit und der Unterjochung (336 f.).

---

<sup>10</sup> 10. Abschn., 1. Kap.

<sup>11</sup> Ebda

<sup>12</sup> Kap 11

<sup>13</sup> *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation*

<sup>14</sup> A. a. O., Bd VII, S. XVI ff.

<sup>15</sup> So der Titel der Schrift Jacobis von 1782

<sup>16</sup> allerdings, ohne ihn zu nennen

Was will Jacobi den denkenden Köpfen unter seinen Zeitgenossen mit dieser Kritik bedeuten? Das gilt es nun auszumachen. Gehen wir dazu der Reihe nach vor und beginnen wir mit Jacobis Einwänden gegen die Charakteristika der Position, die ich durch die drei Ausdrücke für „-ismen“ bezeichnet habe!

## Jacobis Einwände

1. Jacobi macht es sich mit dem *mechanistischen Naturalismus* verhältnismäßig einfach. Denn er ist an den epistemologischen Gründen, die für diesen Naturalismus sprechen, nicht interessiert und blickt ausschließlich auf verhängnisvolle Folgen, welche sich daraus für die Moralphilosophie ergeben mögen. Im ›Woldemar‹ läßt er einen britischen Gast unter Berufung auf Ferguson argumentieren, die wissenschaftliche Naturlehre und die wissenschaftliche Moral seien wesentlich unterschieden; und zwar darin, daß

was nach physisch-mathematischen Gesetzen ausgemacht erfolgen müsse, allemal auch wirklich erfolge; hingegen das, was nach philosophisch-sittlichen Gesetzen notwendig erfolgen solle, nicht allemal erfolge;

denn die Naturgesetze „bezögen sich auf eine ein für allemal bestimmte Kraft“; die moralischen Gesetze hingegen

auf eine Kraft, deren Wesen Selbstbestimmung wäre;

Diese Kraft habe

in sittlicher Betrachtung lauter Dinge der Wahl zum Gegenstand. (77)

Wenn man Freiheit als Selbstbestimmung versteht, so muß man m.a.W. vom mechanistischen Naturalismus bzw. Materialismus sagen, dieser laufe, in die Wissenschaft von der Moral getragen, auf die Verneinung menschlicher Freiheit hinaus. Das wird von Holbach auch unumwunden zugegeben.<sup>17</sup> Helvetius dagegen erklärt, ohne sich davon irritieren zu lassen, mit großem Pathos, in der Wissenschaft von der Erziehung hätten die Menschen und die Völker das Werkzeug für ihre Größe und ihre Glückseligkeit in den eigenen Händen.<sup>18</sup> Ihn interessiert nicht, was die bildliche Rede von einem Werkzeug, das man in eigenen Händen hält, bezüglich der Fähigkeit zu freiem Gebrauch von solchem Zeug und bezüglich der Art von Tätigkeit, die der Gebrauch ist, an Voraussetzungen mit sich bringt. Wohl aber interessiert das Jacobi, der daraus seinen zweiten Einwand gegen den mechanistischen Naturalismus in Sachen der Moral macht<sup>19</sup>: Von je her sei

das Edle dem Mechanischen, nicht allein wo Kunst und Handwerk unterschieden werden sollte, sondern in allen Dingen entgegen gesetzt worden, und zwar auf solche Weise: daß man bei dem einen Thätigkeit des Geistes, bei dem andern bloße Thätigkeit des Körpers sich dachte; bei dem einen ... Freiheit, Selbstbestimmung, und bei dem andern Slavery und fremden Antrieb. Diese Unterschiede zu verwirren und allmählig zu vertilgen, könnte man die große Absicht unsrer Zeiten nennen. Gerne sähen wir aus der Natur alle Selbstbestimmung, alle unmittelbare eigene Bewegungskraft hinweggeräumt; zeugten gerne das Leben nur aus Dingen die kein Leben haben, und aus lauter Leiden immer frische That; entschlugen gern uns alles dessen, was dem Geiste angehört; alles Ursprünglichen; alles aus sich selbst bestehenden und wirkenden – um an dessen Stelle lauter Räderwerk, Gewicht und Hebel einzuführen.

2. Der *egoistische Sensualismus* – oder sensualistische Egoismus – ist Jacobi hinsichtlich seiner beiden Komponenten verdächtig. Gegen den Egoismus läßt er Allwill voll Ingrim in den Ausruf ausbrechen:

---

<sup>17</sup>A.a.O., 1. Teil, 11. Kapitel

<sup>18</sup>A.a.O., *Introduction I. Importance de cette question*, S. 6

<sup>19</sup>vorgebracht in *Etwas...*; a.a.O. II, 356

*Eigenliebe?* Alles soll *Eigenliebe* seyn! Was gehe ich mich selbst denn mehr an, als mich andere angehen; ich, der ich nur in *andern* mich fühlen, schätzen, lieben kann? – Das heißt euren Philosophen Unsinn. Mags! Weiß ich doch, wer es besser hat; ich oder sie (75).

Und ein paar Zeilen davor:

... die Bande echter Freundschaft, wo zwey etwas anfassen, wie rechte und linke Hand, um es zu *Einem* Werke zu bilden; zwey etwas miteinander fortbewegen, wie beyde Füße den Leib. – Weg mit dem, welcher sagt, eine solche Freundschaft sey auf Eigennutz gegründet!

Woldemar behauptet (mit Fénelon und Spinoza):

... in meinem Gewissen werde ich einen Regierer der Welt nach höheren Gesetzen, einen heiligen verborgenen Gott; und zu diesem hohen Unsichtbaren und zu seinem Gesetz, im Innersten meines Wesens eine Liebe gewahr, die sich selbst genügt, alles andere Interesse unter sich bringt, und eine Zuversicht zu ihrem Gegenstande mit sich führt, die über alle Zweifel sich erhebt (94 f.).

Ihn kaum ausreden lassend macht der britische Gast und Gesprächsteilnehmer darauf aufmerksam, er rede wie der ehrwürdige Bischof Joseph Butler.

Am Sensualismus hingegen wird im ›Allwill‹ (119 ff.) nicht ohne Hinweis auf Berkeley das selbstreflexive Konzept von Empfinden ironisiert: daß wir nach der sensualistischen Philosophie

mit unseren Ohren überall nur unsere *eigenen Ohren* hörten ... [u.s.w. durch mehrere Sinnesorgane hindurch] ... rückwärts, bis zum Mittelpunkte der Empfindung, überall *nur Empfindungen empfinden*; (119) ... Ihr [d.h. der sensualistischen Philosophie] wahrer fester Boden ... [, die Empfindung nämlich, sei] ein ausgemachtes, allgegenwärtiges und ewiges *Nichts dahinter für den Menschen* (124).

Das aber ist nur die erste Hälfte des Einwandes. Es folgt eine *reductio ad absurdum*: Dennoch würden die Vertreter der hier interessierenden Auffassung, die Berkeleys frommen Spiritualismus nicht teilen, auch einem ursprünglichen, realistischen Instinkt folgen, der uns gebietet, Wesen und Wahrheit (also Etwas) „als das Erste und Festeste, *unmittelbar*, vorauszusetzen (122) – was sich mit dem anderen natürlich ganz und gar nicht verträgt. Oder, zum Paradox zugespitzt, wie Jacobi es liebt: Sie wollen

die Sinnlichkeit hier [d.h. auf Erden] um alle Ehre [auf anderes als sich selbst bezogen zu sein] bringen, und dann doch zuletzt mit ihr gen Himmel fahren (115).

3. Am *hedonistischen Eudämonismus* schließlich wird nicht moniert, daß er mit dem ausschließlich deskriptiv verfahrenen Naturalismus und mit dem – ausschließlich egoistischen – Sensualismus streng genommen unverträglich sei, sodaß die ganze moralphilosophische Position eigentlich an Inkonsistenz leide. Vielmehr wird dieser Position zunächst einmal angekreidet, daß ihre Resultate z.T. unplausibel und aufs ganze gesehen dürftig sind. Was die unplausiblen betrifft, fragt sich z.B.: Hat Helvetius recht, wenn er behauptet, daß es überhaupt keine nützlichen Irrtümer gibt; daß man den Menschen durchweg die Wahrheit schuldet; und daß die Erkenntnis der Wahrheit immer nützlich ist?<sup>20</sup> Soll man also stets die Wahrheit sagen, – und dies sogar, weil es nützlich ist? Als Antwort hierauf fragt Allwill rhetorisch zurück, indem er an die sterbende Desdemona erinnert (195):

hat es nicht zu allen Zeiten Fälle gegeben, wo es Trieb der erhabensten Menschheit, wo es Eingebung Gottes war zu lügen?

Die Dürftigkeit der Resultate, die auch dem jungen Goethe an Holbachs System der Natur aufstieß<sup>21</sup>, sieht Jacobi in erster Linie darin begründet und zu einem guten Teil auch darin bestehen, daß nach der materialistischen

---

<sup>20</sup> A.a.O., Bd. XI, S. 155 ff.; 188 f.

<sup>21</sup> Vgl. *Dichtung und Wahrheit*, 11. Buch. In: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Bd. XXVIII. Weimar 1890. S. 68 ff.

Moralwissenschaft alle Bemühungen des Menschen lediglich der Verfeinerung seiner „Thierheit“ dienen.<sup>22</sup> Nur noch „Wollust und Reichtümer“ zählen.<sup>23</sup> Jacobi bringt den Hedonismus des Helvetius auch zusammen mit dem modernen, nicht mehr genügsamen Epikuräismus;<sup>24</sup> er charakterisiert ihn als „dumme Bewunderung des Reichtums, des Ranges und der Macht, einer blinden, abgeschmackten Untertänigkeit, und einer Ängstlichkeit und Furcht“;<sup>25</sup> als „Aberglauben an Reichtum und Begierde nach üppigem Genuß“.<sup>26</sup> Nicht ganz zurecht, muß man sagen, angesichts der sehr nüchternen Vorstellungen, die Helvetius von realisierbaren Möglichkeiten, glücklich zu sein, gehabt hat;<sup>27</sup> und erst recht nicht paßt dieser Vorwurf Jacobis zu den asketischen Zügen der Moralthorie Holbachs.<sup>28</sup>

Näher besehen aber berücksichtigt Jakobi auch diese Züge. Er deutet sie als Ausdruck von Resignation, die er auch in den Schriften von Helvetius wahrnimmt. In Bezug auf den „Generalpächter von Frankreich“ läßt er Woldemar ausrufen:

Wir kennen diese philosophische Resignation, dieses höchste Gut, oder vielmehr dieses *Ende der Weisheit* unserer Helden und Heiligen der Sinnlichkeit, derzufolge sie über den unerträglichen Ekel, der sie verzehrt, durch die Wissenschaft dieses Ekels und dieser Nichtswürdigkeit sich zu trösten suchen. Eine dürre fürchterliche Wüste! (181)

Aber nicht nur Resultate werden moniert; sondern auch, daß es für den hedonistischen Eudämonismus „keine eigentliche Moral mehr gibt“, wie der britische Gast im ›Woldemar‹ unter Berufung auf Bischof Butler argumentiert.<sup>29</sup> Es gibt nur noch eine Klugheitslehre für den Menschen, „eine kluge Ökonomie seiner Lüste und Begierden“.<sup>30</sup> Ferner: Wenn die Menschen bloß durch Neigungen und Leidenschaften, welche die Situation und die Umstände in ihnen erwecken, zu dem geführt werden, was man Tugend heißt, so können ihre (sogenannten) Tugenden „nicht anders als sehr unrein und mit großen Lastern vermischt seyn“.<sup>31</sup> In Wahrheit nämlich ist, wie Woldemar meint,

die höchste Glückseligkeit nicht eine gewisse Art des äußerlichen Zustandes, *sondern eine Beschaffenheit des Gemüths, eine Eigenschaft der Person...* (182)

Vor allem aber ist das Glück, auf das die materialistischen Moralwissenschaften sehen, nicht so ein klar und deutlich erkennbares Menschheitsziel, daß man von ihm zurück auf bestimmte Mittel schließen könnte, dieses Ziel zu erreichen. So müssen die Begriffe des im engeren Sinn Moralischen, d.h. die Begriffe der Tugenden und mit ihnen die Tugend selbst „hinfällig“<sup>32</sup> und „schwankend“<sup>33</sup> werden. Von einer Wissenschaft, die darüber belehrt, wie man sie erlangt und dauerhaft zweckmäßig betätigt, kann also gar nicht die Rede sein. Diese angebliche Wissenschaft der Moral verkennt auch, daß es keine wirkliche Tugend gibt, die nicht bereits *da* war, „ehe sie *Namen* hatte und *Vorschrift*“<sup>34</sup>, während man für den rechten Gebrauch von bloßen Mitteln doch gewiß

---

<sup>22</sup> Vgl. *Woldemar* 186

<sup>23</sup> Ebda 177

<sup>24</sup> *Woldemar*, Bd. V, *Anhang*, S.18

<sup>25</sup> *Etwas...* 361

<sup>26</sup> Ebda 383

<sup>27</sup> Vgl. a.a.O., 8. Abschn., 1. Kap.

<sup>28</sup> z.B. a.a.O., 370, 389 (Kap. 14 u. 15)

<sup>29</sup> *Woldemar* 97

<sup>30</sup> IV/2, 245 (1786)

<sup>31</sup> *Woldemar* 204

<sup>32</sup> 204

<sup>33</sup> Ebenda; vgl. *Allwill* 193

<sup>34</sup> *Allwill* 72



nicht ohne Vorschriften auskommt. Keine wirkliche Tugend kann man in Nützlichkeitserrwägungen anhand einer „Meßkunst der Lüste“ allererst errechnen. Ich denke, daß Jacobi mit dieser Kritik recht hat.

4. Einmalig allerdings sind die Einwände, soweit bis jetzt berücksichtigt, nicht. Sie sind nur originell formuliert und pointiert. Ganz *eigenständig* aber, soweit ich sehe, wird Jakobi mit dem nun folgenden Schritt seiner Kritik. Mit ihm trifft er das *Aufklärungskonzept* der Materialisten. Er macht nicht nur darauf aufmerksam, daß die Aufklärung, welche die Materialisten betreiben wollen, mit einer schlechten, ungläubwürdigen Philosophie arbeitet, die trügerische Hoffnungen weckt. Vielmehr will Jacobi nun zeigen, daß die Arbeit mit dieser Philosophie für die Aufklärung kontraproduktive, ja verhängnisvolle politische Folgen haben muß und in den anfangs der 80er Jahre beginnenden josephinischen Reformen auch bereits zeitigt: Sie befördert ungewollt den Despotismus, anstatt ihn, wie ihre Absicht ist, einzudämmen und überwinden zu helfen, – wobei unter „Despotismus“ nicht mehr (wie in der aristotelischen Tradition) eine entartete Monarchie verstanden wird, sondern (wie schon bei Montesquieu) jede Willkürherrschaft, in welcher der unterschiedenen Herrschaftsformen immer sie auftreten mag – gleichgültig, ob als Monarchie, Aristokratie oder Demokratie.

Wie sieht der Zusammenhang zwischen materialistischer Aufklärung und Despotismus aus, und was hat Jacobi gegen ihn bzw. gegen die in diesem Zusammenhang stehende Aufklärung einzuwenden? Das ist nach dem schon Ausgeführten nicht mehr schwer zu erraten. Den Schlüsselsatz, anhand dessen man entdecken kann, worin der Zusammenhang besteht, formuliert Jakobi in einem Brief an Rehberg ein Jahr vor Ausbruch der französischen Revolution, am 2.5.1788.<sup>35</sup> Der Grundsatz des allgemeinen Besten, heißt es da mit Anspielung auf einen berühmten Ausspruch des Archimedes, sei

von jeher das  $\pi\omicron\upsilon$   $\sigma\tau\omega$  gewesen, wo der Despotismus seinen archimedischen Hebel angesetzt hat, um Freiheit von der Stelle zu bringen und persönlicher Würde das Genick zu brechen.

Der Grundsatz des allgemeinen Besten ist das Prinzip, daß eine politische Herrschaft (welcher Herrschaftsform auch immer) ihre Tätigkeit aufs allgemeine Beste auszurichten habe. Durch die Vagheit des „Begriffs“ eines solchen Besten und den Ort dessen, was damit gemeint ist, der sich gleichsam außerhalb der Welt zu fixierender Handlungsziele befindet, legt es sich immer nahe, hochherrschaftliche Willkürhandlungen, die gegen Freiheit und Würde des Bürgers gerichtet sind, unter Berufung auf dieses Beste zu rechtfertigen, also die Bürger durch solche Handlungen ihrer Freiheit zu berauben und zu entmündigen. Noch unangefochtener wird der Grundsatz des allgemeinen Besten zu einem archimedischen Punkt von Willkürherrschaft, wenn man ihn – wie die materialistische Aufklärung – in Verbindung bringt mit einer angeblich wissenschaftlichen Erkenntnis dessen, was im Interesse dieses Besten moralische Forderung ist. Erst recht wird er es, wenn eine Erziehungswissenschaft, die mit der angeblichen Moralwissenschaft zugleich möglich werden soll, von Staatsgewalten in die Regie genommen wird. Dann nämlich können die Staatsgewalten – und die des aufgeklärten Absolutismus zumal, die von keinen traditionellen Vorstellungen mehr gehemmt werden – gar nicht umhin, die Menschen wie Vieh am Nasenring zu ihrem Glück schleifen zu wollen. Damit ist es um die Freiheit und persönliche Würde der Untertanen geschehen.

Der Despotismus braucht dabei auch gar nicht schon im Voraus zu bestehen, wie das nach Helvetius Überzeugung in Frankreich der Fall ist. Hat er sich noch nicht etabliert, so wird er in dem umrissenen Zusammenhang unvermeidlicherweise entstehen. Denn die materialistische Moral- und Erziehungswissenschaft will sich dem Souverän des aufgeklärten Absolutismus ja gerade dafür andienen, daß sie zum allgemeinen

---

<sup>35</sup> F.H. Jacobi's *auserlesener Briefwechsel*, hrsg. v. F. Roth. 2 Bde. Leipzig 1825-27. Bd. I, 466 f.

Besten genutzt werde. Wird ihr Angebot angenommen, so muß sie dies für den Triumph der Aufklärung halten. Aber die Verbindung zwischen einem nur höchst vage vorstellbaren kollektiven Glück und dem dafür Nützlichen, was an den Menschen als deren Tugend verstanden wird, ist nur eine der Meinung – und damit dem Belieben anheimgegeben. Sie zum einzigen Maßstab dessen zu machen, was zu geschehen hat, kann daher auch in der Gesetzgebung und Regierung nur darauf hinauslaufen, daß der Willkürherrschaft ein gutes Gewissen verschafft wird. Diese Herrschaft wird ja nun in ihrer Tätigkeit nicht mehr behindert durch eine eigenständig begründete Theorie und Kultur der Rechte des Einzelnen. Der Despotismus, wo er noch nicht besteht, ist also keine zufällige, sondern eine systemintern nahegelegte Folge des Einflusses, den eine materialistische, den Fürsten des aufgeklärten Absolutismus empfohlene Moral- und Erziehungswissenschaft bekommt und auf das öffentliche Geschehen ausübt. Ob dieses Geschehen von einem aufgeklärt absolutistischen Fürsten dominiert ist oder sich die Nation als der Despot betätigt, wie nach Helvetius im Fall der demokratischen Regierungsform,<sup>36</sup> – das ist dabei nebensächlich. Der Zusammenhang der materialistischen Aufklärung mit dem Despotismus, welcher in Jacobis Augen den Skandal ausmacht, besteht außerdem auch da, wo es das „wesentlich Wahre und Gute“ ist, das bona fide mit Gewalt ausgebreitet werden soll.<sup>37</sup> Als *entscheidender Einwand* ist in Jacobis Augen eben dies zu betrachten, daß der Zusammenhang nicht bemerkt wird, der zwischen Despotismus und Aufklärung einer gewissen Art besteht, obwohl doch Helvetius gegen den Despotismus in Frankreich ankämpft.

Außer dem Globaleinwand gibt es noch einige *speziellere* Einwände gegen die Rolle, welche der materialistischen Moralauffassung zugeordnet war: a) Gewalt, besonders wenn sie durch Erziehungspolitik jeden Irrtum unterdrücken soll, hat noch nirgendwo echte Wahrheit und wirkliche Wohlfahrt zustandegebracht. Aber viel Gutes ist dem Widerstand gegen sie entsprungen.<sup>38</sup> – b) Es ist ein Frevel, dem einen – wie z.B. der Kirche im Fall der josephinischen Reformen – zu rauben und dem anderen zu geben, damit das Ganze gewinne.<sup>39</sup> – c) Alle Menschen können irren, der König wie der Philosoph. Daher haben es sich alle Nationen zur Grundfeste ihrer Freiheit und ihres Eigentums gemacht, daß dasjenige, was ein Mensch für Recht erkennt nie für Recht gelten soll, bevor es „das Siegel der Form“ erhalten. Dazu aber, d.h. zur Form gehört, daß es von einem befugten Richter ausgesprochen und „in die Kraft Rechtens getreten“ ist.<sup>40</sup> – d) Wenn man gesteht, daß ein gemeines Wesen dem Gesetze der Gerechtigkeit gemäß verwaltet werden muß, zugleich aber will, daß die Gesetze der Willkür unterworfen werden und selbst die Ungerechtigkeit nicht scheuen sollen, so muß ein höchstes unumschränktes Ansehen ins Mittel treten, um die natürlichen sittlichen Gesetze nach Bedürfnis umzukehren; und der Inhaber solchen Ansehens muß seine Gewalt willkürlich anwenden.<sup>41</sup> – e) Wenn der herrschende Begriff von einer Obrigkeit derjenige ist, daß diese an und für sich selbst die Quelle der Gerechtigkeit und des Eigentums selbst sei und daß sie daher Ausdehnung und Schranken aller Gattungen desselben höchstens nach Maßgabe eines unbestimmbaren allgemeinen Besten zu bestimmen habe, so kann die Obrigkeit in ihren Handlungen nur despotisch werden.<sup>42</sup> – f) Wenn statt echter Tugend und Religion kein anderes Mittel bleibt, die gemeine Wohlfahrt zu befördern, als die eigennützigen, parteiischen Neigungen der Glieder der Gesellschaft, d.h. die Leidenschaften, so müssen diese ins Gleichgewicht gebracht werden. Das aber kann nur mit äußerster Gewalt, die allen überlegen ist, erzwungen werden; und es gelingt dennoch nur auf höchst mangelhafte Weise.

---

<sup>36</sup> Helvetius, a.a.O., Bd. VIII, S. 217 (4. Abschn., 11. Kap.)

<sup>37</sup> II, 337

<sup>38</sup> *Etwas*,...336

<sup>39</sup> VI, 368 (1779)

<sup>40</sup> II, 336

<sup>41</sup> II, 350

<sup>42</sup> Ebda

Menschen, welche nicht imstande sind, selbst zu erkennen, was ihnen gut ist, und nicht imstande, danach zu streben, die können noch viel weniger ihr Heil ohne Richter der Tugend eines Vormunds zu verdanken haben, welcher sie nie mündig werden läßt.<sup>43</sup> – g) Es ist, wie uns schon Spinoza lehrte, die größte Torheit, daß einer von jemandem anderen erwartet, was niemand von sich selbst verlangen kann: seine eigenen Leidenschaften nur zu unterdrücken, um die Leidenschaften dessen zu befriedigen, der dies erwartet. Es ist auch Torheit, der Wollust, der Ehrsucht und dem Geiz zu entsagen, nur um ihre Gegenstände anderen zu verschaffen und zu sichern; oder zu erwarten, daß gerade der von keiner Leidenschaft fortgerissen werde, dessen ganzer Zustand ihn den stärksten Reiz zu allen Leidenschaften fühlen lassen muß.<sup>44</sup>

## Der Charakter der Kritik

Um Jacobis Polemik richtig einzuschätzen, muß man vor allem sehen, durch wie viele Fäden sie mit dem Kritisierten verbunden ist: längst nicht nur dadurch, daß sie im Despotismus einen gemeinsamen Feind hat. Jacobi leitet aus seiner Kritik auch nicht die Empfehlung ab, die Menschheit solle zu den religiösen und metaphysischen Autoritäten der Väter zurückkehren. Vielmehr vertritt er ausdrücklich die Überzeugung, keine Religion, und sei sie die wahre, könne Tugend und Glückseligkeit hervorbringen.<sup>45</sup> Desgleichen widerspricht er der materialistischen Moralphilosophie nicht aus dem Bekenntnis zum Irrationalismus heraus oder aus Wissenschaftsfeindlichkeit<sup>46</sup>: Er betont, daß eine bürgerliche Vereinigung unter den Menschen und die wahre menschliche Verfassung einer solchen Vereinigung einzig und allein aus Vernunft hervorgehen kann.<sup>47</sup> Empfindung ist unmittelbarer und früher als der Begriff, aber der ist „wichtiger, fruchtbarer, höher und besser“. Wenn er sich vollkommen gebildet hat, so werden wir der ihm vorausgehenden sinnlichen Vorstellung und ihres Gegenstandes überdrüssig.<sup>48</sup> – Hinsichtlich des Zusammenhangs von natürlichen Bedürfnissen und moralischen Forderungen geht Jacobi in der Frühfassung des ›Woldemar‹ (1779) sogar so weit zu behaupten, aus dem physiokratisch wohlherkannten und wohlbesorgten physischen Interesse ergebe sich das moralische Interesse von selbst.<sup>49</sup> Allerdings hat er das später revidiert, als er mit der praktischen Philosophie Kants bekannt geworden war. Die zweite Auflage des ›Woldemar‹ enthält diese Behauptung jedenfalls nicht mehr.<sup>50</sup>

---

<sup>43</sup> Ebda 357

<sup>44</sup> Ebda 375

<sup>45</sup> II, 371; vgl. *Woldemar* 172

<sup>46</sup> Vgl. *Woldemar* 207

<sup>47</sup> *Etwas* 340 ff.

<sup>48</sup> *Woldemar* 192

<sup>49</sup> *Woldemar, Anhang*, S. 21

<sup>50</sup> Jacobi hat seine beiden Romane für die Ausgabe der 90er Jahre sehr stark umgearbeitet. Im Fall des *Allwill* bestand die Veränderung außer in stilistischen Verbesserungen und in einer „Zugabe“ vor allem in der Erweiterung um neun Briefe (von insgesamt 21!). An philosophischen, zugleich aber die Kritik der materialistischen Aufklärung betreffenden Äußerungen sind auf diese Weise jedoch nur die Einwände gegen die sensualistische Auffassung von Empfindung hinzugekommen (119 ff.). – Im Fall des *Woldemar* liegen die Dinge komplizierter. Hier wurde im zweiten Teil der Schluß, den Goethe vor der Weimarer Hofgesellschaft persifliert hatte, durch einen neuen ersetzt und die ihm vorhergehende Peripetie des Romangeschehens (452) viel besser als in der Erstfassung durch Wiedergabe von Gesprächen im Freundeskreis Woldemars vorbereitet (362-92). Zwischen diese äußere Vorbereitung und den eigentlichen Schluß schob Jacobi außerdem – als innere Einstimmung auf den entscheidenden, der Konfliktlösung dienenden Schritt – eine 60 Seiten umfassende, gesprächsweise Untersuchung der Frage, was es ist, das die Seele in tugendhaften Menschen stark macht (392-451). Denn solcher Seelenstärke bedarf es zur Auflösung des Konflikts, und an ihr vor allem mangelt es Woldemar. Alle diese erst in den neunziger Jahren vorgenommenen Änderungen modifizieren nicht die an der materialistischen Aufklärung geübte Kritik. Sie sind also hier nur insofern von Belang, als sie Jacobi offensichtlich mit dieser Kritik verträglich schienen. – In den ersten Teil des Romans wurde (S. 41-55, 127-215) ein umfangreiches philosophisches Gespräch eingefügt. Das hatte Jacobi schon 1779 (und wieder 1781) veröffentlicht, aber nicht im Roman, sondern an anderer Stelle (vgl. S. III.). Ganz neu wurde für die Ausgabe von 1794 ein Stück verfaßt, das – zwischen die beiden Teile dieses Gesprächs eingeschoben – viel

Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen der materialistischen Aufklärung und ihrem Kritiker Jacobi besteht wohl darin, daß dieser – im Gegensatz zu Rousseau – nicht dem Vergangenen nachtrauert, sondern sich im Bewußtsein einer epochalen Zäsur zwischen dem Alten und dem Neuen unzweideutig auf die Seite des Neuen stellt.<sup>51</sup> Für das epochal Neue ist Helvetius in Jacobis Augen sogar repräsentativ. Woldemars Auffassung zufolge war es

in der That ein großes, den Geist seiner Zeit so zu fassen, wie es *Helvetius* gethan hatte; die leeren Schatten vollends zu verjagen; alle bloßen Dunstgestalten zu zerstreuen; und aus den einzig *wirklich vorhandenen* Materialien ein neues System von Tugend und Glückseligkeit aufzuführen, das so schön und bündig war, als es aus dergleichen Materialien nur immer werden konnte (178).

Jacobi beläßt es nicht bei solcher Zustimmung und läßt seinen ›Woldemar‹, wie gezeigt, nicht darin aufgehen. Eine Aufklärung, die ihren Namen verdient, muß den Geist der Epoche auf die ihn bedrängenden, ihm immanenten Probleme aufmerksam machen und an ihrer Bewältigung arbeiten. Deshalb betreibt Jacobi in beiden Romanen nicht nur Kritik an der materialistischen Aufklärung. Er zeigt auch, wie Allwill und Woldemar, welche die Protagonisten der ersten drei Hauptpunkte dieser Kritik und zugleich typische Vertreter von *Sturm- und Drang-Mentalität* sind, sich ihrerseits in Lebensprobleme verstricken, welche durch das Romangeschehen aufgedeckt werden. Auch sie also werden vom Verfasser kritisiert. Gerade ihre Mentalität und Haltung soll uns in der zweiten Auflage der Romane ahnen lassen, was zum Jakobinerterror disponiert hat. Die Kritik an ihnen ist freilich ein anderes Thema. Aber daß auch sie erfolgt, macht deutlich, wie durch und durch *situationsbezogen* und geschichtsphilosophisch Jacobis Kritik angelegt ist. Sie will dem Geist der Zeit, der nicht ohne Aufklärung angemessen zu denken ist, immanent sein, indem sie zeigt, wie er noch zu sich selbst gebracht werden muß.

Das gilt auch für den vierten Hauptpunkt der Kritik, d.h. für den funktionalen, wenngleich unbeabsichtigten Zusammenhang zwischen materialistischer Aufklärung und schon vor der Revolution drohendem Despotismus. Daß dieser Punkt in einer Gelegenheits-schrift<sup>52</sup> vorgebracht wird, soll unter anderem auch eine Situationseinschätzung zum Ausdruck bringen: nicht der Papismus, sondern die weltliche Willkürherrschaft ist dasjenige, was die Zeitgenossen nun wirklich zu befürchten haben.<sup>53</sup>

Zeitsituations-spezifische Kritik zu üben war ein Charakteristikum der französischen Aufklärung, gerade in deren hervorragendsten Zeugnissen. Es kann daher nicht verwundern, daß Jacobi seine Kritik durchaus mit einem Bekenntnis zur Aufklärung verbindet, ja sie in deren Interesse betreibt: „Ich halte jede Aufklärung für vorteilhaft“ notiert sich Jacobi 1776 in einem seiner „fliegenden“, flüchtig hingeworfenen Blätter.<sup>54</sup> Zwei Jahre später schreibt er:

Freiheit kann uns nur durch Gleichheit wiedergegeben werden; Gleichheit nur durch einen besser proportionierten äußern Zustand; dieser nur durch allgemeine Aufklärung. (VI, 197)

---

ausführlicher als in der Erstfassung die Geschehnisse darlegt, aus denen sich der Konflikt des Romans zusammenbraut. Wieder spielt dabei ein philosophisches Gespräch die Hauptrolle (68-125). In ihm geht es unter anderem auch um Kritik an den französischen Materialisten (vgl. die obigen Zitate aus den 70er Jahren mit den Seiten der 90er Jahre!). Einige der Sätze, die Woldemar in den Mund gelegt werden, lassen aus der Wortwahl auf Kantlektüre des Autors schließen und moralphilosophische Überzeugungen erkennen, die im *Woldemar* von 1779 noch nicht geäußert wurden. Aber Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung hat davon, soweit ich sehe, keine neuen Impulse empfangen. Sie artikuliert sich auch jetzt noch ausschließlich in Kontrastierung dieser Aufklärung mit den britischen Moralisten, mit Fénelon und Spinoza. Umso weniger kann man sagen, die religiösen Überzeugungen, die in den Spinozismusstreit führten, hätten Jacobis Einstellung zur Aufklärung in weltlichen Dingen geprägt.

<sup>51</sup> Vgl. *Woldemar* 173,176

<sup>52</sup> anlässlich Johann von Müllers *Reisen der Päpste* - und als ein „Commentar“ dazu

<sup>53</sup> II, 401

<sup>54</sup> VI, 188

Diese Einstellung bleibt während der ganzen von mir hier betrachteten Zeit bei Jacobi unverändert, – ich glaube sogar in seinem ganzen Leben und Werk. Die Kritik an der materialistischen Moralphilosophie und ihrem helvetianischen Erziehungsfuror soll die Ideale der Aufklärung nicht unterminieren, sondern von gefährlichen, sie korrumpierenden Bestandteilen reinigen. Im ›Woldemar‹ wird dazu auf den Unterschied aufmerksam gemacht, der zwischen Aufklärung des Verstandes, allgemeiner Erleuchtung einerseits und andererseits einer Verfeinerung unserer Sinnlichkeit besteht, die den Menschen immer tierischer werden läßt.<sup>55</sup> In den aufs Politische abhebenden Schriften der frühen 80er Jahre hingegen möchte Jacobi an etwas erinnern, was von Lessing, dem unverdächtigen Kämpfer und Zeugen für wahre Aufklärung, gesagt wurde. Sein Werk fortsetzend nämlich, will er die Aufklärung vor der Dialektik bewahren, die ihrer materialistischen Gestalt im sich anbahnenden Bündnis mit der Herrschaftsgewalt droht:

Kranke müssen freilich curiert werden! aber Gott bewahre uns vor einer Zunft von Aerzten, welche sich das Recht anmaßen, uns ungefragt in Kur zu nehmen.

Und:

Was die Trägheit der Menschen angeht, die ich wahrhaftig nicht zu leugnen gedenke, so glaube ich, daß sie daraus gelockt, aber nicht gepeitscht werden dürfen.<sup>56</sup>

## Schlußbemerkungen

1. Man kann Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung noch deutlicher profilieren, indem man wichtige *Konsequenzen* ins Auge faßt, die daraus gezogen werden. Wir sahen schon: Die Aufklärung darf nicht mit Zwang durchgesetzt und muß auf politische Freiheit des einzelnen ausgerichtet werden – nicht erst in utopischer Ferne, sondern jetzt und hier; und nicht nur auf die negative Freiheit von Bevormundung bezogen, sondern auch auf die positive der Teilnahme an Staatsangelegenheiten. Dazu müssen – in der politischen Philosophie – Grenzen gesetzlichen Zwangs bestimmt werden, womit im ›Etwas ...‹ begonnen wird. Eine – nicht zum Abschluß gekommene – Umarbeitung dieser Schrift sollte Mitte der 80er Jahre in eine größere staatsphilosophische Abhandlung münden, für welche der Titel ›Über die Grenzen des Zwangs‹ vorgesehen war.<sup>57</sup>

Das Programm, alles was Aufklärung wirken soll, auf Freiheit ohne Nebenfolgen ihres Gegenteils auszurichten, verlangt jedoch eine grundsätzliche *Revision des Kategoriensystems* der naturalistischen Moralphilosophie. Denn in dieser werden die Freiheit und die Selbstbestimmung des menschlichen Willens aus gewichtigen Gründen verneint. Auf den Weg einer solchen Revision begibt sich Jacobi, indem er sich mit den frühneuzeitlichen Quellen der naturalistischen praktischen und politischen Philosophie, d.h. mit Hobbes, Spinoza und Macchiavelli, auseinandersetzt und Ergebnisse ihres Denkens mit vereinzelt, besonders plausiblen Überzeugungen der klassisch-antiken praktischen Philosophie konfrontiert. Im Zentrum des Interesses steht dabei früh schon die – auch im ›Woldemar‹ wahrnehmbare – Suche nach einem inneren Zusammenhang von Willensfreiheit, überpositivem Recht und Tugend.<sup>58</sup> Unterstellt und im Wege dieser Suche zu verifizieren ist die

---

<sup>55</sup> Anhang 18

<sup>56</sup> *Briefe*, a.a.O. Bd. I, 349; an den Pädagogen Campe, 1. 11. 82. Es liegt nahe, dies vom privaten Kontext auf den politischen auszudehnen. Vgl. das materialreiche Buch von Karl Homann, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg/München 1973. S. 86/87, n 141

<sup>57</sup> Vgl. Brief an Lavater v. 27.5.85; a.a.O.

<sup>58</sup> Vgl. *Woldemar* 77; *Etwas, ...* 338; VI 194. 218. Viele Hinweise hierzu in Karl Homann, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. A.a.O. S. 38ff.; bes. 48ff.

Voraussetzung, daß eine Staatsverfassung auf Tugend und Religion förmlich weder gegründet sein noch diese beiden sich zum Ziel setzen darf.<sup>59</sup> Die Erkennbarkeit eines solchen Zusammenhangs aufzudecken und den Erkenntnisanspruch zu rechtfertigen, der bezüglich desselben erhoben wird, ist allerdings eine Aufgabe, welche die Möglichkeiten philosophischer Essayistik übersteigt. Die Aufgabe so wahrzunehmen, daß die materialistische Lehre vom Menschen und seinem Geist damit als überwunden oder widerlegt gelten kann (so gut sich philosophische Systeme überhaupt widerlegen lassen), würde ein eigenes *systematisch-philosophisches* Gedankenunternehmen erfordern, zu dem sich Jacobi nicht in der Lage sieht. – Als solche Unternehmen dann ab Mitte der 80er Jahre – im Werk Kants und seiner idealistischen Nachfolger – ans Licht traten, hat Jacobi sie mit großem Interesse und partieller Zustimmung zur Kenntnis genommen. Er hat ihnen aber ebensoviel Mißtrauen entgegen gebracht, sie könnten – wie die materialistischen Systeme der Natur und des Menschen – ihre Möglichkeiten überschätzen.

Für sich selbst sah Jacobi – außer in der Kritik – seine positive Aufgabe im Verfassen philosophischer Romane ganz eigener Art. Sie sollten, wie vom ›Allwill‹ gesagt, einem Werk dienen,

welches mit Dichtung gleichsam nur umgeben, Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das *gewissenhafteste* vor Augen stellen sollte. ...

Denn daß so viel ausgelassen wurde von den Philosophen, damit sie nur *erklären* könnten; so viel verschwiegen von den Moralisten, damit ihr *allerhöchster Einfluß* nicht geläugnet würde: dies eben hatte den Mann verdrossen.<sup>60</sup>

2. Was kann man *aus der Kritik*, die Jacobi an der materialistischen Aufklärung übt, und aus der Feststellung der Konsequenzen, die er daraus zieht, für die gegenwärtige Aufklärungsforschung *lernen*? Dazu sollte man sich, denke ich, Gedanken machen sowohl im Hinblick auf Jacobis Verhältnis zur Aufklärung (a) als auch (b) im Hinblick auf die Aufklärungsforschung im allgemeinen, nicht zuletzt aber auch (c) im Hinblick auf die Erfahrungen unseres Jahrhunderts.

a) Die betrachtete Kritik an der materialistischen Aufklärung macht es erforderlich, den Horizont durchschnittlicher *Meinungen über Jacobi* zu überschreiten. Vor allem wird von ihr aus fraglich, ob Jacobi wirklich zu denen gehört, die mit der Aufklärung gebrochen und eine romantische Bewegung begründet haben. Jedenfalls gehört er dazu nicht mit seinen vor 1785 verfaßten Schriften. Angesichts des Gewichts sowie der Bedeutung, welche diese Schriften für Jacobi dauerhaft gehabt haben, wird auch unplausibel, daß man den späteren Jacobi zur Gegenaufklärung rechnen darf. Falsch ist jedenfalls, ihn als Romantiker zu betrachten, welcher – wie andere unter diesen – nicht glaubte, die Vernunft könne den Menschen zu einem besseren Leben (nicht zuletzt im politischen Bereich) verhelfen; und welcher dem Gefühl, der spontanen Neigung zum Guten und der Liebe zu den Mitmenschen, eher vertraute als der Vernunft. Einen solchen Gegensatz findet man in Jacobis Einstellung zur Aufklärung nicht. Jacobi hat die Aufklärung auch nicht um der Anliegen einer Glaubensphilosophie willen oder aus einer irrationalistischen Haltung heraus kritisiert. Eher verhält es sich umgekehrt: die Glaubensphilosophie bekommt Bedeutung für ihn, weil er mit den gedanklichen Konsequenzen nicht fertig wird, die aus seiner Kritik an der *materialistischen* Aufklärung zu ziehen wären<sup>61</sup>. Fragen sollte man sich auch, ob Jacobi im Streit um den Spinozismus wirklich, wie Schelling glaubte, der Bileam war, der austritt,

---

<sup>59</sup> II, 427 (1783)

<sup>60</sup> – den Herausgeber von Allwills Papieren nämlich laut der Vorrede zur Ausgabe von 1792; vgl. I, S. XIII, XV.

<sup>61</sup> In diesem Punkt hat er später zumindest einiges von der Leistung Hegels anerkannt; und nur wenn man ihn so sieht, kann man die hohe persönliche Wertschätzung verstehen, die ihm Hegel in seiner Heidelberger Zeit bekundete.

Israel zu verfluchen, aber nicht umhin konnte, es zu segnen.<sup>62</sup> Unangebracht ist dieser Vergleich jedenfalls für Jacobis Verhältnis zu Spinozas politischer Philosophie.

Jacobis frühe Kritik an der materialistischen Aufklärung ist diejenige eines Aufklärers am Aufklärungskonzept anderer. Daß Jacobi gleichzeitig auch ein *interner* Kritiker des Rousseauismus und literarischen Sturm und Drang sowie der für beide charakteristischen Mentalität war, macht deutlich, daß man intellektuelle Bewegungen wie die Aufklärung und literarische wie den Rousseauismus und Sturm und Drang nicht als Unternehmungen betrachten darf, die in ihren Repräsentanten säuberlich voneinander zu trennen sind, und daß Repräsentanten, die mehrere von diesen Bewegungen in sich vereinigen, nicht eo ipso inkonsequent sein müssen. Erst recht nicht darf man unterstellen, Kritik an einem Aufklärungskonzept sei schon ein sicheres Anzeichen von Gegenaufklärung bei demjenigen, der sie übt. Jacobis Programm ist als eines der Aufklärung nicht weniger ernst zu nehmen als dasjenige der französischen Materialisten. Was Überzeugungskraft und Konsistenz angeht, ist es demjenigen der Materialisten sogar deutlich überlegen.

b) Für die *Aufklärungsforschung im allgemeinen* sieht man am Beispiel Jacobis vor allem, daß es offenkundig wenig Sinn macht, diese Forschung als diejenige einer ganzen *Epoche* zu betreiben – mit allen leidigen Folgeproblemen der Periodisierung dieser angeblichen Epoche. Vielmehr muß man sich auf die Aufklärung als eine *intellektuelle Bewegung* konzentrieren und den Varianten sowie Abwandlungen dieser Bewegung (in verschiedenen Regionen Europas, aber auch Amerikas) nachgehen. Im Verhältnis dazu ist es eine drittrangige Frage, ob eine ganze Epoche Europas oder wenigstens einer europäischen Region von dieser Bewegung bestimmt wurde, und unter welchen Bedingungen es gegebenenfalls dahin kam. Man muß sich jedoch auch von der Annahme frei halten, verschiedene intellektuelle oder literarische Bewegungen (wie z.B. Aufklärung und Sturm und Drang) könnten sich nicht ohne Widerspruch in einer Person oder sogar in deren Gedanken und Werk durchdringen. Ob sie der Sache nach geschieden sind oder nicht, entscheidet sich einzig daran, ob die Programmatiken der einen oder anderen Bewegung sich in deren jeweiliger Version miteinander verbinden lassen oder nicht. Dabei gilt das, was vom schriftlich Formulierten und von Überzeugungsinhalt zu sagen ist, natürlich mutatis mutandis auch fürs Involviertsein in Aktivitäten anderer Art, über welche jemand sich der einen oder anderen mentalitätsgeschichtlichen Bewegung zuordnen läßt.

Freilich gibt es auch vorgebliche Aufklärung, die – als Selbstkritik der Aufklärung auftretend – in Wahrheit Gegenaufklärung betreibt. Ob ein Werk oder die Äußerung einer Person von der Art solcher Camouflage ist oder nicht, läßt sich jedoch ziemlich gut am Epochenbewußtsein des Betreffenden und an seiner Diskussion der Probleme erkennen, die als solche gesehen und bearbeitet werden. In einem Fall wie demjenigen Jacobis wäre die Zuordnung deutlich verkehrt. Für die Aufklärungsforschung ist es daher eine zentrale Aufgabe, beides sorgfältig zu unterscheiden: Gegenaufklärung, welche sich als Aufklärung tarnt oder sich ihrer Unvereinbarkeit mit dieser nicht einmal bewußt ist, und interne Kritik, durch deren Wirkung sich die Aufklärung als intellektuelle Bewegung am Leben erhält. Ausschlaggebend für solche Differenzierungen sind die aufklärungsprogrammatischen Inhalte und Überzeugungen, mit denen Autoren tätig waren oder sind. Wenn es darum geht, Aufklärung als solche zu identifizieren und dabei zu vermeiden, daß ihre Grenzen verschwimmen, sind solche Differenzierungen wichtiger als die Phänomene, für welche sich andere als die Ideenhistoriker, wie z.B. die Sozialhistoriker, interessieren. Sozialhistorie als Schlüssel oder Zentrum der Aufklärungsforschung zu betrachten, kann nur dazu führen, daß diese Forschung allmählich ihren Gegenstand aus den Augen verliert.

---

<sup>62</sup> *Zur Geschichte der Neueren Philosophie*. In: *F.W. J. Schellings sämtliche Werke*, Bd X. Stuttgart 1861. S. 182

c) Im Licht der *Erfahrungen*, die unser Jahrhundert *mit* seinen *speziellen Despotien* gemacht hat, kann man aus Jacobis Kritik mindestens drei Lehren für die Aufklärung und Aufklärungsforschung ziehen:

1. Das Interesse an Aufklärung und an der Möglichkeit ihrer Fortsetzung braucht dringend ein Bewußtsein der Gefahren, die mit einer militanten Form ihres Programms verbunden sind. Davon hätte man den sozialistischen und dialektisch-materialistischen Erben der französischen materialistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts im 19. und 20. Jahrhundert mehr gewünscht. Das Beispiel der Jacobischen Kritik kann für dieses Bewußtsein sensibilisieren.

2. Die Diskussion um Revisionsbedürftigkeit oder Unrevidierbarkeit unseres naturalistischen Kategoriensystems ist im Hinblick auf Selbsterkenntnis des Menschen und dessen Aufklärung über sich selbst weit davon entfernt, zum Abschluß zu kommen. Wahrscheinlich ist ihre Fortsetzung sogar die gewichtigste philosophische Aufgabe, welche die Aufklärung des ausgehenden 18. Jahrhunderts uns hinterlassen hat. Für die Identifikation dieser Aufgabe, nicht aber für deren praktische Wahrnehmung, ist Jacobi nebst Kant eine Schlüsselfigur. Ähnlich wie Rousseau (und in noch stärkerem Maße als Kant) markiert er einen der vielen Brüche, von denen die Bemühungen der Menschen, mit sich selbst ins Reine zu kommen, durchzogen sind. Jacobis Werk kann uns darauf aufmerksam machen, wie tief und einschneidend die Selbstreflexion der Aufklärung in Selbstverständlichkeiten unseres intellektuellen Lebens eindringen muß, um nicht ihrer eigenen Dialektik zum Opfer zu fallen.

3. Die geringe und nicht sehr gute Rolle, welche die Philosophie für die Verarbeitung der Erfahrungen unseres Jahrhunderts gespielt hat, sollte darüber belehren, daß Jacobi mit seiner Überzeugung recht hatte, es gebe neben oder vielleicht sogar vor dem Programm, mit philosophischen Gedanken Großes wirken zu wollen, noch eine andere Aufgabe: diejenige, die er nannte „Menschheit, wie sie ist ...“, auf das *gewissenhafteste* vor Augen stellen“.<sup>63</sup> Wie sich das Bewußtsein dieser Aufgabe innerhalb der Aufklärung herausgebildet hat und was für Forderungen in ihm enthalten sind, sollte man einmal eingehend untersuchen. Alleine, also ohne Kooperation mit einer philosophiegeschichtlichen Forschung, die nicht historistisch, sondern als retrospektive Verständigung der ganzen Philosophie über sich selbst betrieben wird, werden die Literaturwissenschaften dazu nicht in der Lage sein.

---

<sup>63</sup> I, S. XIII, V, S. XV