

Pascal - ein französischer Schelling, Jacobi - ein deutscher Pascal? : Zur Geschichte der Vernunftskritik

Autor(en): **Schneider, Anatol**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **50 (2003)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761007>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ANATOL SCHNEIDER

Pascal – ein französischer Schelling, Jacobi – ein deutscher Pascal?

Zur Geschichte der Vernunftkritik

I. Die Freilegung der Konstellation

Den Ruf eines eminenten Denkers besitzt Blaise Pascal in Deutschland nicht.¹ Hegels Umgang mit dem französischen Philosophen ist hierfür Beispiel genug. Zwar gesteht Hegel Pascal die «tiefsten Blicke» zu, gleichwohl sieht er in ihm letztlich nur den «Popularphilosophen»². Sprachliche Eleganz und aphoristische Subtilität helfen nichts, sie machen den Mangel systematischer Absichten nur sichtbarer. So gilt er dem Idealisten Pascal allenfalls als interessante Individualität, weshalb dessen Philosophie, der geistphilosophischen Vergegenwärtigung unfähig, in-

¹ Heinrich Rombach hat bereits 1965 erklärt, es sei «höchste Zeit, daß er [Pascal, A.S.] aus dem Halbdunkel herausgebracht wird, in das ihn unsere traditionelle Historiographie abgeschoben hat. Meist wird er noch nicht einmal in die Reihe der Klassiker gestellt und taucht, wenn überhaupt, nur am Rande des Geschehens auf» (ROMBACH, Heinrich, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg-München 21981, II, 103). – Die historiographische Überbietung dieser Situation durch den neuen *Ueberweg* (SCHOBINGER, Jean-Pierre [Hg.], *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Ueberweg. 17. Jahrhundert 2/2: Frankreich und Niederlande*. Basel 1993) darf nicht schon mit dem Ende der philosophischen Marginalisierung Pascals verwechselt werden, auf die Rombachs Bemerkung abzielt. Das Urteil von Jürgen Mittelstrass über die «historische Wirkungslosigkeit» der Pascalschen Kritik scheint auch weiterhin hierzulande mehr Verbreitung zu besitzen. Vgl. MITTELSTRASS, Jürgen, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Aufklärung*. Berlin-New York 1970, 460.

² HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke Bd. 18, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. Main 1993, 114. Wenn Hegel im Anschluß an den Abweis der Popularphilosophie den eigentlichen Beginn der Philosophie dort sieht, «wo das Allgemeine als das allumfassende Seiende aufgefaßt wird oder wo das Seiende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt» (ebd., 115f.), macht dies seine Entfernung zu Pascal sofort deutlich.

nerhalb von Hegels Geschichte des neuzeitlichen Denkens keinen eigenen Platz findet. Soweit Hegel, den man in diesem Punkt nicht ernster zu nehmen hat, als er es verdient.

Pascals philosophiegeschichtliche Bedeutung wird hierdurch natürlich in keiner Weise geschmälert. Einige nicht ganz wahllos herausgegriffene Beispiele können das leicht zeigen. Max Scheler bezieht sich oft und affirmativ auf den Franzosen.³ Martin Heidegger, der ihn neben Augustinus und Scheler stellt, erkennt im Rahmen seines Stimmungskonzeptes in Pascals Überlegungen einen Beitrag zum Neuansatz der Philosophie bei der menschlichen Affektivität.⁴ Dabei steht Heidegger ebenso wie Scheler in der Linie einer durch Félix Ravaisson im 19. Jahrhundert mitangeregten Neuorientierung der Beschäftigung mit Pascal. Ravaisson, Schüler Victor Cousins und Vorläufer Henri Bergsons, sah entgegen der Mehrheitsmeinung der französischen Philosophie seiner Zeit in Pascal denjenigen, der versucht hatte, die Philosophie am Beginn der Neuzeit unter Verweis auf den Erfahrungsschatz des *cœur* aus der vermeinten rationalistischen Verengung hinauszuführen. Ravaisson formulierte dies in den programmatischen, an Schelling ebenso wie an Pascal erinnernden Worten: «Le cœur fort veut l'être.»⁵ Vermutlich war sich der Spiritualist Ravaisson dabei der philosophiehistorischen Intuition seiner «Fehlleistung» nicht bewußt, die in ihrem impliziten Bezug auf Schelling den Blick freigab auf eine bislang nicht hinreichend aufgegrabene historische Konstellation.

Einen Zusammenhang mit Schellings Spätphilosophie zu behaupten, wie Ravaisson dies tat, war also richtig gesehen. Es genügt, hierfür einen Blick in Schellings Münchner Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827) zu werfen, und zwar in das Kapitel, das sich mit Jacobi befaßt. Als einer der beiden Philosophen, von denen Schelling behauptet, sie hätten auf Jacobis philosophischen Bildungsgang «großen Einfluß»⁶ gehabt, wird dort Hamann vorgestellt – der Name des zweiten lautet: Pascal. Über ihn schreibt Schelling: «Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreif-

³ Hierzu die hinter den Möglichkeiten des Themas zurückbleibende Arbeit: HOVER, Winfried, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert.* Fridingen a. Donau 1993.

⁴ Vgl. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit.* Tübingen 1969, 139.

⁵ RAVAISSON, Félix, *Testament philosophique et Testament.* Paris 1983, 60. Hierzu vom Verfasser: «Le cœur fort veut l'être.» Zur Verhältnis von Pascal und Schelling in der Sicht Félix Ravaissons, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (erscheint 2003/4).

⁶ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart-Augsburg 1856–1861. Zitiert als: SCHELLING, *Sämtliche Werke.* Hier: X 170.

lichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals *Pensées*. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln.»⁷ Die Einlassung scheint mehr eine Spur zu verwischen als auszulegen – so knapp fällt Schellings Bemerkung aus. Doch kann man festhalten: An der Stelle, an welcher Schelling, im Begriff, seiner Spätphilosophie Konturen zu verleihen, deren philosophiegeschichtliche Koordinaten absteckt, wird Pascal neben die «lehrreichste Persönlichkeit»⁸ eben dieser Geschichte gestellt. Eine Zusammenstellung übrigens, die den Zeitgenossen eingeleuchtet zu haben scheint. Jedenfalls bezeichnet Daniel Jenisch, Polyhistor und Anhänger Jacobis, Pascal kurzerhand als den «Jacobi-Kant seines Jahrhunderts»⁹, womit Jacobi im Umkehrschluß gleichsam ein deutscher Pascal würde, und – wenn man dies weiterspinnen möchte – Pascal selbst, sofern sich Schelling in Jacobis Fußspuren wühlte, ein französischer später Schelling *avant la lettre*.

In philologischer Hinsicht dokumentiert Schellings Bemerkung, daß der Idealist den Autor des unter dem Titel *Pensées sur la Religion* bekannt gewordenen Textkonvoluts im Blick hat, was natürlich sofort die schwierige Überlieferungsgeschichte dieses Textes ins Gedächtnis ruft, die bei

⁷ SCHELLING, Sämtliche Werke X 170. DERS., System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. von Siegbert Peetz. Frankfurt a. Main 1990, 61f.

⁸ DERS., Sämtliche Werke X 168.

⁹ JENISCH, Daniel, Kritik des dogmatischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems nebst einem Versuch Religion und Moral von philosophischen Systemen unabhängig zu begründen und zugleich die Theologen aus der Dienstbarkeit zu befreien, in welche sie sich seit langer Zeit an die Philosophie verkauft hatten. Leipzig 1804, XXXVIII. Jenischs Eindruck erfährt eine historische Bestätigung durch den Umstand, daß der Kantianer Carl Heinrich HEYDENREICH im Jahr 1793 (Leipzig) eine Übersetzung von *Pascals Ideen über Menschheit, Gott und Ewigkeit* erscheinen ließ. – Zu Jenisch: SAUDER, Gerhard, «Nachwort», in: Daniel Jenisch. Ausgewählte Texte, hrsg. von Gerhard Sauder. St. Ingbert 1996, 103–115. – Rombach erklärt, eine Verbindung zwischen Pascal und Kant sei immer gesehen worden, nur die Art dieser Verbindung sei strittig gewesen. Vgl. ROMBACH, Substanz, System, Struktur II (s. Anm. 1), 155. Als Beispiel hierfür: PLATZECK, Wolfram, Pascal und Kant. Persönlichkeit und Geisteshaltung der beiden Denker. Bonn, Diss. 1940. – Zum Verhältnis von Pascal und Jacobi gibt es bislang keine eigene Untersuchung. Vgl. ROSE, Ulrich, Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Bibliographie. Stuttgart-Weimar 1993. Knappe Hinweise nur bei: HO-MANN, Karl, F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit. Freiburg-München 1973, 205f., und VERRA, Valerio, F.H. Jacobi, Dall'illuminismo all'idealismo. Torino 1963, 176, 244, 267.

jeder Analyse von Schellings ebenso wie von Jacobis Pascal-Verständnis im Blick zu behalten ist.¹⁰ Nicht außer acht gelassen werden darf vor allem der Umstand, daß Victor Cousins Neubeschäftigung mit Pascals Manuskripten und damit der Beginn der Erarbeitung einer textlich gesicherten Version der *Pensées* auf Schellings Münchner Vorlesungen erst folgte.¹¹ Schellings wie Jacobis Verständnis des französischen Philosophen fußt demnach auf den unterschiedlichen, mitunter mehr vom Interesse der Herausgeber als von dem Pascals geleiteten Ausgaben des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, deren Besonderheit nicht zuletzt darin besteht, heute als eigenständige Arbeiten erkannte Texte Pascals mit den *Pensées* einfach vermengt zu haben. Ein Umstand, der im vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung ist.

Philosophisch zentral ist jedoch, daß Schelling selbst das Bestehen einer zuvor bereits von Jenisch angeleuchteten gedanklichen Verbindung suggeriert – eben aus diesem Grund verdient seine Bemerkung Aufmerksamkeit. Sie gibt den Blick frei auf einen Zusammenhang, der von Pascal über Jacobi zu Schellings Konzeption einer geschichtlichen Philosophie führt.¹² Schließlich ist es die Idee gerade dieser Philosophie, die den Leser der *Pensées* wenigstens «anwandeln» solle, während Jacobi zugestanden wird, schon ihren Begriff gekannt zu haben. Zusammen mit Jacobi, der in anachronistischer Weise, sofern es sich ja um eine «Geschichte» der Philosophie handeln soll, von Schelling *nach* Hegel verortet wird, befindet sich so auch Pascals systematischer Ort in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte *nach* Hegel.¹³ Hierbei begreift sich aber erst Schelling als denjenigen, der in der Lage ist, den Begriff einer geschichtlichen Philosophie, der die über Hegel hinausweisende Intention kennzeichnet, mit

¹⁰ Einen Überblick über die mit diesem Werk zusammenhängenden Probleme gibt: MESNARD, Jean, *Les Pensées de Pascal*. Paris 1976. Mit den *Pensées*-Lektüren des 18. Jahrhunderts befaßt sich: MCKENNA, Anthony, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1743*, 2 tomes. Oxford 1990. Die Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert in Frankreich zeichnet gründlich nach: FRANCIS, Raymond, *Les Pensées des Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*. Paris 1959. Für den deutschsprachigen Raum liegen keine vergleichbaren Arbeiten vor.

¹¹ COUSIN, Victor, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*. Paris 1843. – Die für den vorliegenden Zusammenhang relevanten Aspekte der Textüberlieferung werden später genannt.

¹² Vgl. HUTTER, Axel, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. Main 1996.

¹³ SANDKAULEN, Birgit, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München 2000, 19; vgl. LINK, Christian, *Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*. Stuttgart 1978, 304; ROMBACH, *Substanz, System, Struktur II* (s. Anm. 1), 99.

einem angemessenen Inhalt zu versehen. Man kann also festhalten: Schon bei Pascal ist, Schelling zufolge, eine Idee präsent, die noch dessen Spätphilosophie, wohlgerichtet ihrem eigenen Selbstverständnis nach, zu formulieren sucht. Sofern damit nicht irgendeine philosophische Position markiert ist, gereicht es Pascal weiter zum Verdienst, seine Überlegungen in «natürlicher und gesunder» Weise dargestellt zu haben. Da Schelling es auch bei anderen Gelegenheiten nicht versäumt, Hegel die Geschraubtheit seiner philosophischen Ausdrucksweise anzustreichen, wird man dies ebenfalls als Hieb gegen den ehemaligen Jenaer Kollegen verstehen dürfen.

Die Absicht der nachstehenden Ausführungen sollte mit diesen einleitenden Bemerkungen deutlich geworden sein, doch muß die Erwartung in einem Punkt enttäuscht werden. Zwar soll die von Schelling angezeigte Verbindung zwischen Pascal und Jacobi – «im Großen wenigstens», um mit Schelling zu sprechen – untersucht werden, und zwar vor dem Hintergrund der Vermutung, daß beide Autoren ein systematisches Interesse verbindet, das vorweg als Kritik an der neuzeitlichen, sich aus sich selbst begründenden Vernunft bestimmt werden kann. Wie nun aber schon die Darstellung des gedanklichen Zusammenhangs zwischen den Überlegungen Pascals und Jacobis nachstehend dahingehend verkürzt wird, daß dieser Zusammenhang allein auf der Basis der bei Jacobi auffindbaren expliziten Textbezüge nachgezeichnet wird, so muß auf eine Beschreibung des Zusammenhangs zwischen Schelling und Pascal aus Gründen des Umfangs an dieser Stelle ganz verzichtet werden.

Freilich vermag schon eine oberflächliche Betrachtung Parallelen zwischen dem Nachdenken aller drei Autoren aufzudecken. Pascal, Jacobi und Schelling suchen und markieren auf ähnliche Weise die Grenze einer rational konsequent verfahrenen Systemwissenschaft, in der Annahme, erst eine Überschreitung ihrer Grenze lasse es auch zu, den Ort der Vernunft selbst zu bestimmen. Ganz allgemein zeigt sich dabei als Ort dieser Vernunft die Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen beziehungsweise die Geschichte überhaupt. Einer Geschichte freilich, die jedenfalls für Pascal erst zureichend verstanden ist im Blick auf die in sie hineinstehende, in ihr aber nur in der Weise der Abwesenheit anwesenden Transzendenz. Im Folgenden kann dies nur im Absprung von dem bei Jacobi aufzufindenden Textbefund eine Rolle spielen.

II. Spuren Pascals in den philosophischen Werken Jacobis

Die Vermutung, es bestehe eine inhaltliche Verbindung zwischen dem Philosophieren Pascals und Jacobis, ist in Frankreich früh geäußert worden. Ausgehend von der Charakterisierung Madame de Staëls, die Jacobi

in ihrem Buch *De l'Allemagne* als den Philosophen des Gefühls beschrieb¹⁴, war es in den Bahnen eines romantisch gefärbten Pascalbildes weit bis ins 20. Jahrhundert nicht unüblich, eine gedankliche Verwandtschaft beider Denker zu behaupten. Doch blieb es bei der Behauptung.¹⁵ Hierzulande hat man dieser Verbindung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Geschah es doch, so mit zurückweisender Geste, um Jacobis Geistesverwandtschaft mit vertretbareren Autoren wie Voltaire oder Jean-Jacques Rousseau betonen zu können.¹⁶ Da nun sowohl die Nachweise, welche die Verwandtschaft zwischen Pascal und Jacobi aufzeigen, als auch diejenigen, welche sie in den Hintergrund treten lassen sollen, unzureichend sind, ist auf Jacobis eigenen Text zurückzugehen. Dabei werden sich die folgenden Überlegungen von den dort aufzufindenden Zitaten Pascals führen lassen.¹⁷ Dieses Verfahren bietet sich in einer

¹⁴ Madame de Staël schreibt, Jacobi habe, geleitet durch seinen Charakter, «die Macht des Gefühls» erkannt und sich daher mit abstrakten Ideen befaßt, «vorzugsweise um ihre Insuffizienz» aufzuzeigen (MADAME DE STAËL, *De l'Allemagne* III. Paris 1959, 342). – Zur romantischen Deutung Pascals: STRAUDO, Arno, *La fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle*. Oxford 1997.

¹⁵ Am Ende des 19. Jahrhunderts setzt in Frankreich eine Auseinandersetzung mit Jacobi ein, die ihn als Theoretiker des *sentiment* und des *coeur* wahrnimmt und in eine Linie mit Pascal stellt. Dies ist der Fall in Henri LEVY-BRUHL'S Arbeit *La philosophie de Jacobi* (Paris 1887) ebenso wie in Jules ANGOT DES ROTOURS' Schrift *La morale du coeur. Étude d'ames modernes* (Paris 1893), und es gilt auch für das Vorwort der von J.-J. ANSTETT edierten *Œuvres philosophiques de F.H. Jacobi* (Paris 1946).

¹⁶ So die Studie von Kurt CHRIST (F.H. Jacobi. Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis. Würzburg 1998), die Pascal einfach unterschlägt. Klaus Hammacher erkennt demgegenüber zwar eine gewisse «Verwandtschaft» zwischen Pascal und Jacobi, wobei Jacobis Kenntnis Pascals, laut Hammacher, durch Voltaire vermittelt sein soll. Vgl. HAMMACHER, Klaus, Ein bemerkenswerter Einfluß Französischen Denkens: Friedrich Heinrich Jacobis (1743–1819) Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau, in: *Revue Internationale de Philosophie* 32 (1978) 327–347, 334ff. Leider können die angeführten Stellen dies nicht belegen. Die Zitate sind vage, sie geben den Zusammenhang, in dem sie stehen, nur mißverständlich wieder, und ihre Auswahl zeichnet ein schiefes Bild von Voltaires Verhältnis zu Pascal. Tatsächlich ist es keineswegs so, daß Jacobi in seiner Einschätzung Pascals Voltaire folgt, wie schon ein streifender Blick in die *Lettres philosophiques ou lettres anglaises* zeigen kann. Das Gegenteil ist der Fall. Voltaire war von Pascal abgestoßen, und er hat dem deutlich genug Ausdruck verliehen, wobei er das von Pascal vorgegebene gedankliche Niveau unglücklicherweise in der Regel unterbietet. Jacobis Zugang zu Pascal unterscheidet sich hiervon deutlich, vor allem versucht er nicht, Pascal zu desavouieren. Zur Pascaldeutung Voltaires: MCKENNA, De Pascal à Voltaire 881–910. – Zur generellen Bedeutung «verschrieener» Werke der Philosophiegeschichte bei Jacobi: SANDKAULEN, Grund und Ursache (s. Anm. 13), 61.

¹⁷ Um einen umfangreicheren Nachweis zu führen, müßten generelle motivische Gemeinsamkeiten aufgedeckt werden. Hammacher verweist etwa auf ein bei beiden Autoren analoges Unendlichkeitserlebnis (HAMMACHER, Ein bemerkenswerter Einfluß

ersten Annäherung schon deshalb an, weil die von Jacobi angeführten Äußerungen Pascals ebenso knapp wie zentral sind. Eine umfassendere philosophische Würdigung des Verhältnisses ist freilich erst im Abstoß von rein philologischen Daten möglich, die immerhin erste Richtungsweisungen geben können.

Jacobi hat die Zitate den Schriften Pascals, aber nur zum Teil nachweislich, der fünfbändigen Ausgabe der Werke Pascals entnommen, die 1779 von Charles Bossut herausgegeben wurde. Seine Kenntnis Pascals datiert allerdings früher. Bereits kurze Zeit nach seiner Rückkehr aus Genf bestellte er bei dem Amsterdamer Buchhändler Michel Rey in einem Brief vom 27. Januar 1764 die Werke Pascals in der 1758 erschienenen Ausgabe. In demselben Brief wies er Rey an, in Amsterdam nicht vorrätige Werke ohne Aufschub sogleich über Paris zu ordern.¹⁸ Diese Bestellung schließt die Möglichkeit aus, Jacobi habe erst spät und erst in Deutschland von Pascal Kenntnis genommen, beispielsweise durch Hamann, durch die kommentierte Übersetzung der *Pensées* durch Johann Friedrich Kleuker¹⁹, durch seinen Verkehr mit dem Kreis der Gräfin Galitzin oder durch andere Quellen. Das alles ist nicht der Fall. Pascal, muß man daraus schließen, war entweder eine Entdeckung der Jugendzeit²⁰, wobei die bei Rey aufgegebenen Bestellung dann vielleicht dem Wunsch entsprungen wäre, die modernste Ausgabe des Pascalschen Œuvre zu besitzen. Oder Pascal war eine Entdeckung der Genfer Zeit, wobei es hier

Französischen Denkens [s. Anm. 16] 335). Den Hinweis hierzu gibt Hamann in einem Brief an Jacobi. Vgl. JACOBI, Briefwechsel: Gesamtausgabe I, 3: 1782–1784, Nr. 751–1107, hrsg. von Peter Bachmeier et. al. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 223f., außerdem Kommentar: Gesamtausgabe II, 3: 223, 233. Zur Bedeutung der Unendlichkeit bei Pascal: MAGNARD, Pierre, Pascal. La clé du chiffre. Paris 1991.

¹⁸ JACOBI, Briefwechsel: Gesamtausgabe I, 1: 1762–1775: Nr. 1–380, hrsg. von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 11. Derselbe Brief auch bei: *Les Années de Formation de F.H. Jacobi, d'après ses lettres inédites à M.M. Rey (1763-1771) avec Le Noble, de Madame de Charrière (Studies on Voltaire and the eighteenth Century, Vol. XLV)*, éd. J.Th. Booy/Roland Mortier. Genève 1966, 79.

¹⁹ Vgl. KLEUKER, Johann Friedrich, Gedanken Pascals mit Anmerkungen und Gedanken. Bremen 1777, wiedererschienen Ulm 1795). Zu Kleuker: ASCHOFF, Frank, Der theologische Weg Johann Friedrich Kleukers (1749–1827). Frankfurt a. Main-Bern 1991. Aschoffs Bemerkungen über Kleukers Verhältnis zu Pascal tragen nicht sehr weit, immerhin hält er fest, daß dessen Übersetzung der *Pensées*, die sehr frei ausfiel und von ihm selbst extensiv kommentiert wurde, einen gewissen literarischen Erfolg hatte (vgl. ebd., 69). Ein Verzeichnis sämtlicher deutscher Übersetzungen bietet: RAFFELT, Albert, *Pendent opera interrupta*. Zu einer neuen Übersetzung von Pascals «Pensées», mit einer Bemerkung zur Übersetzungsgeschichte und einer Bibliographie der bisherigen Übersetzungen der «Pensées» ins Deutsche, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988) 507–526.

²⁰ Ein Nachweis hierzu ist mir nicht bekannt.

offen gelassen wird, ob Jacobi, wie es denkbar ist, durch den Mathematiker und Cartesianer Georges-Louis Lesage oder durch den Philosophen und Naturforscher Charles Bonnet oder durch Dritte mit den Schriften Pascals in Berührung kam. Sollte es in der Tat Voltaire und die Lektüre seiner *Lettres philosophiques ou lettres anglaises* gewesen sein, die Jacobi an den von Voltaire stark diskreditierten Autor Pascal heranführten, dann muß man – anders als Hammacher dies tut – konstatieren, daß Jacobis Reaktion auf Pascal in eine diametral entgegengesetzte als in die von Voltaire vorgezeichnete Richtung lief. Hierfür spricht im übrigen auch, daß die bei Rey mit Nachdruck angeforderte Ausgabe der *Pensées* mit einer Verteidigung Pascals gegen Voltaire versehen war.²¹ Damit ist der Blick einigen philologischen Details zuzuwenden.

Im Ganzen der im engeren Sinn philosophischen Schriften Jacobis sind es fünf ausdrückliche Zitationen Pascals, die sich anführen lassen. Pascal wird von Jacobi in seiner berühmten und wichtigen Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Mendelssohn*, zuerst 1785, dann 1789 und als dritter Band der Werke Jacobis 1819 erschienen, insgesamt dreimal mit derselben Äußerung zitiert, davon einmal im *Vorbericht* zur dritten Auflage. Daneben ist eine längere Passage Pascals der Schrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* als Motto vorangestellt. Und innerhalb der Schrift folgen zwei weitere Zitate des französischen Philosophen. Für alle Zitate gilt, daß sie auf zentrale Punkte des Pascalschen Denkens verweisen.²²

Dennoch scheint dieser insgesamt zurückhaltend anmutende Umgang mit Pascal nicht gerade für Schellings These zu sprechen, Pascal sei neben Hamann der für Jacobis Bildungsgang wichtigste Autor gewesen. Dies gilt nicht nur für die Häufigkeit, sondern auch hinsichtlich der Art

²¹ Vgl. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Nouvelle édition, augmentée de la défense, 2 tomes. Amsterdam 1758. – Das Werk trägt die Nummer 357 des Katalogs der Bibliothek Jacobis. Vgl. Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog: Friedrich Heinrich Jacobi. Dokumente zu Leben und Werk 1, 1, hrsg. von Konrad Wiedemann und Peter-Paul Schneider. Stuttgart Bad-Cannstatt 1989. Daneben befand sich eine spätere Ausgabe der *Pensées* in Jacobis Besitz (hierzu unten Anm. 32) sowie eine Ausgabe der *Lettres à un Provincial* von 1739 (Katalognummer 358). – Auch wenn der Autor der Kritik an Voltaire aus dem Jahr 1758 mit der Bemerkung, es werde Voltaire mit der Zurückweisung seiner Kritik an Pascal zu große Ehre angetan, die Hoffnung weckt, er werde sich nicht auf dem gleichen Niveau wie Voltaire bewegen, wird man enttäuscht. Sofern der Angriff auf die *Pensées* einem Angriff auf die Bibel selber gleichgesetzt wird, besteht die Kritik an Voltaire nur in einer oberflächlichen Zurückweisung des aufklärerischen und religionsfeindlichen Zeitgeistes (Vgl. *Pensées*, 1758 I, 189, 199).

²² Vgl. SCHNEIDER, Peter-Paul, Die «Denkbücher» Friedrich Heinrich Jacobis, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 251.

des Zitierens: Pascal wird nur zweimal mit einem allgemeinen Verweis auf den Ort des Zitats angeführt und sogar nur einmal mit genauer Angabe der von Jacobi benutzten Ausgabe. Man denke im Gegenzug an die detaillierten, ja man kann fast sagen: skrupulösen Analysen der Überlegungen von Spinoza, Leibniz, Kant oder Fichte. Jacobi gräbt sich in deren Texte ein, getreu seiner heuristischen Devise, «nicht die entgegengesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen.»²³ Weil Jacobis Vorgehensweise es fordert, die genannten Systeme gleichsam besser zu verstehen, als diese sich selbst verstanden haben, läßt es sich leicht nachzuvollziehen, daß ihre Behandlung besonderer Ausführlichkeit bedurfte. Nur im minutiösen Durchgang durch deren Argumentationen vermag Jacobi auf den Punkt hinzudeuten, von dem aus der Absprung zu seiner eigenen Position unternommen werden kann.

Entsprechend ist dieses Verfahren freilich in der Lage, den Umgang mit solchen Autoren zu erklären, die Jacobi selbst bei der Auffindung der «elastische[n] Stelle»²⁴, die ihn fortschwingen soll, dienlich gewesen sein könnten. Auch hier muß sich Jacobi mit Andeutungen begnügen. Der besonderen Natur seines Vorgehens verdankt sich eben, daß literarische Quellen, die ihm als Anregung gedient haben, nur Fingerzeige für ihn selbst bedeuteten, die er seinen Lesern als Fingerzeige für die eigene Lektüre weiterreicht. Andernfalls müßte er das Buch schreiben, von dem er einmal sagt, es zu schreiben würde er sich niemals überwinden können. So fallen also nur hier und dort einige Namen, kaum mehr. Wenn nun Pascal im Zusammenhang der zentralen Schrift *Über die Lehre des Spinoza* immerhin dreimal mit derselben Äußerung angeführt wird, ist das erklärungsbedürftig.²⁵ Jedenfalls dann, wenn man annehmen möchte, es verweise weder auf die Eindimensionalität Pascals noch auf Jacobis mangelnde Kenntnis seiner Schriften. Im Folgenden soll dieser Sachverhalt als Indiz einer besonderen inhaltlichen Bedeutung gewertet werden, wofür auch die textliche Umgebung der Zitate spricht.

Die erste Zitation leitet Jacobi mit den Worten ein: «Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude; es sind jene Worte des Pascal: [hier folgt das Zitat, A.S.]. *Dieses*; was und

²³ JACOBI, Werke, hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Leipzig 1812–1825, ND Darmstadt 1968. Zitiert als: JACOBI, Werke. Hier: II, 186.

²⁴ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe, hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg-Stuttgart-Bad-Cannstatt 1998. Zitiert als: JACOBI, Werke: Gesamtausgabe. Hier: I, 1, 30.

²⁵ Sandkaulen schätzt die Bedeutung dieser Schrift so hoch ein, daß ihre Untersuchung *Grund und Ursache* wesentlich eine Interpretation derselben darstellt.

wer ich bin, habe ich vernehmlich genug gesagt.»²⁶ Am Ende der ersten Auflage der Spinoza-Schrift komprimieren die Worte Pascals die Ausführungen Jacobis zu aphoristischer Dichte und werden dabei von Jacobi selbst keineswegs als Verkürzung des von ihm Gesagten empfunden. Daneben ist festzuhalten, daß Pascal zum Gegenspieler des Spinozismus aufwächst, eines Systems, dessen beispielgebende «Unüberwindlichkeit [...] von Seiten des logischen Verstandesgebrauches»²⁷ Jacobi mit seinen Briefen *Über die Lehre des Spinoza* darlegen wollte. Die vermeintliche Beiläufigkeit der Erwähnung Pascals kontrastiert also scharf mit dem inhaltlichen Gewicht, das Jacobi dem französischen Philosophen zugesteht, indem er ihn an seiner statt sprechen läßt. Die zweite Zitation bestätigt diesen Eindruck. Jacobi schreibt: «Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal. [...] [es folgt das Zitat, A.S.]» Wiederum treten Pascals Worte an die Stelle von Jacobis eigenen, und werden im Anschluß knapp erläutert. Auch im *Vorbericht* des zweiten Bandes der Werke hat Pascals Formulierung schließlich für das Ganze von Jacobis Überlegungen einzustehen. Man kann also festhalten: Die Knappheit, mit der Pascal erwähnt wird, deutet nicht auf eine zufällige und fallweise Übereinstimmung hin, sie signalisiert Einigkeit im Grundsätzlichen.

III. Die Zitate Jacobis im Zusammenhang von Pascals Überlegungen

1. Die Selbstverwirrung der menschlichen Vernunft

Pascal wird in allen drei Ausgaben der Briefe *Über die Lehre des Spinoza* mit der Äußerung zitiert: «La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes.»²⁸ Hieran schließt sich im *Vorbericht* zur

²⁶ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 54.

²⁷ Ebd. 347.

²⁸ Ebd. 54, 129f., 346. Vgl. PASCAL, Œuvres II: Pensées, éd. Charles Bossut. La Haye 1779. Zitiert als: PASCAL, Œuvres II. Hier: 183. Vgl. PASCAL, Œuvres complètes, éd. Louis Lafuma. Paris 1963. Zitiert als: PASCAL, Œuvres complètes. Hier: 515 (Fragment 131). – Der Brief Jacobis an Mendelssohn, der das Zitat enthält, findet sich auch in: JACOBI, Briefwechsel: Gesamtausgabe I, 3, 361. Herder, dem Jacobi eine Abschrift dieses Briefes zukommen ließ, kommentierte die Einführung Pascals in den «sonderbaren Kampf» mit den Worten: «Mit Deinem neuen Motto aus dem Pascal wird er eben so wenig zufrieden sein: denn die raison der Dogmatisten konfundiert und beschämt sie niemals. Sie wissen sie schon so zu stellen, daß sie sie nie konfundieren kann. Quidquid est, illud est. Q.[uod] e.[rat] d.[emonstrandum]» (ebd., 381f.). – Nicht ganz unwichtig für ein volles Verständnis von Pascals Äußerung ist, daß man bei der Übersetzung auf die parallele Konstruktion des Satzes achtet. Ewald Wasmuth, den ich heranziehe, weil seine Ausgabe zur Popularisierung Pascals in Deutschland erheblich beigetragen hat, übersetzt: «Die Natur verwirrt die Skeptiker und die Vernunft verwirrt die Dogmatiker» (PASCAL, Über die Religion und über einige andere Gegenstände,

dritten Auflage die Erläuterung: «Pascal versteht hier unter Natur Empfindung und Gefühl, unter Vernunft den überlegenden Verstand.»²⁹ Allein in der zweiten Auflage des Jahres 1789 fügt Jacobi zwei Sätze an, getrennt durch einen Bindestrich, die zu einem weiteren Fragment gehören und deren zweiter kursiv gesetzt ist. Ganz offensichtlich ist diese Hinzufügung zur obigen Formulierung daher von Jacobi als inhaltliche Explikation derselben zu werten. Der angehängte Satz lautet: «Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.»³⁰ Hierauf folgt eine Passage, die mit einem erläuternden «so» beginnt und einige anthropologische Feststellungen anführt.³¹ Damit ist der Blick auf die beiden Formulierungen selber zu richten, die zunächst in den Zusammenhang von Pascals Überlegungen eingestellt werden sollen.

Zu erwähnen ist noch, daß die von Jacobi benutzte Ausgabe des Jahres 1779 erstmals den Text zweier heute unter dem Titel *Réflexions sur la géométrie en général* als zusammengehörig angesehene Abhandlungen brachte, jedoch eingeordnet unter die Fragmente der *Pensées*.³² Unter Artikel II

hrsg. von Ewald Wasmuth. Frankfurt a. Main 1987, 202). – Vgl. SCHOBINGER, Jean-Pierre, Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen. Basel-Stuttgart 1974, 246f., 248.

²⁹ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 346.

³⁰ Ebd. 130. Vgl. PASCAL, Œuvres II, 187. Es schließt sich hier eine in der Tendenz eher erbauliche Ausführung an, die die Ausgeliefertheit des Menschen an die im Zitat benannte doppelte Ohnmacht weiter ausführt und dabei vor allem deren sünden-theologischen Aspekt ins Bewußtsein hebt: «Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur; et nous sommes incapables, et de certitude, et de bonheur. Ce desir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés» (ebd.). – Vgl. das obige Zitat bei: PASCAL, Œuvres complètes 549 (Fr. 406). Wasmuth übersetzt hier: «Wir sind ohnmächtig etwas zu beweisen, was unwiderleglich den Dogmatikern wäre. Wir haben einen Begriff von der Wahrheit, die völlig unwiderleglich dem Skeptizismus bleibt» (PASCAL, Über die Religion 181). Die Übersetzung des ersten Satzes scheint zumindest mißverständlich. Besser: «Wir haben eine Ohnmacht zu beweisen, die jedem Dogmatismus unüberwindlich ist. Wir haben eine Idee der Wahrheit, die jedem Skeptizismus unüberwindlich ist.»

³¹ Jacobi schreibt: «Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder tun; nichts erfahren – ohne Erfahrung. Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntnis; wie unserer [...]» (JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 130).

³² Die Ausgabe von 1758 bringt den Text noch nicht, erst die von Bossut im Jahre 1779 veranstaltete. Sie trägt die Nummer 356 im Katalog der Bibliothek Jacobis. Vgl. Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog. – Zur Überlieferung: SCHOBINGER. Kommentar zu Pascals Reflexionen (s. Anm. 28), 27–29, PASCAL, Œuvres

dieser Ausgabe ist die Abhandlung *De l'esprit géométrique* unter obigem, später erst für beide Abhandlungen gemeinsam verwendeten Titel, unter Artikel III die Abhandlung *De l'art de persuader* zu finden.³³ Die Frage nach der von Jacobi benutzten Ausgabe und nach der Art der Präsentation der von ihm zitierten Texte ist von Bedeutung, weil sie einen Fingerzeig für die Richtung von Jacobis Lektüre gibt. Pascal wird von Jacobi, soviel jedenfalls läßt sich auf der angesetzten Basis sagen, vor dem Hintergrund seiner kritischen Analyse der methodischen Grundlagen neuzeitlicher Philosophie wahrgenommen. Die von Jacobi in seinen Text eingestreuten Zitate Pascals führen in diesen Zusammenhang mitten hinein.

In der Abhandlung *L'esprit géométrique*, auf welche Jacobi sich bezieht, entwickelt Pascal in der Auseinandersetzung mit Descartes einige wissenschaftstheoretische Ansätze, vielleicht sogar eine eigene Wissenschaftstheorie. Die Haupttätigkeit wissenschaftlicher Arbeit sieht Pascal darin, lückenlose Begründungszusammenhänge zu erstellen. Im Zusammenhang eines wissenschaftlichen Systems ist eine Aussage nur von Wert, sofern ein zureichender Grund für sie auszuweisen ist. Wie bei Descartes führt bei Pascal dieser Begründungszusammenhang auf einen letzten Grund hin, der jedoch bei Descartes durch eine Intuition gesichert ist. Der wissenschaftliche Fortgang ist nicht nur notwendig, sondern von Anfang an gebunden. Für Pascal hingegen sind jegliche Definitionen nur Nominaldefinitionen und damit frei. Ihre Entfaltung nimmt zwar einen notwendigen Verlauf, aber dieser unterscheidet sich von der Entfaltung der Sachen, während für Descartes Wissenschaft Wissen im Modus der Evidenz gewährleistet und damit die Übereinstimmung des Wissens mit der Wirklichkeit. Was wissenschaftliches Wissen für Pascal demgegenüber kennzeichnet, ist Gewißheit, also innere Stimmigkeit. Die fraglichen Zitate gehören ins Umfeld dieser Überlegungen und gelten damit dem Problem der Reichweite der geometrischen Methode als theoriepraktischem Leitfaden neuzeitlicher Philosophie.³⁴

Zu Beginn von *De l'esprit géométrique* steigt Pascal in die Behandlung seines Themas mit der Differenzierung dreier möglicher Rücksichten bezüglich des Studiums der Wahrheit ein: Diese sei zu entdecken, zu beweisen und vom Falschen zu unterscheiden. Während der erste Punkt abgeblendet wird, soll der dritte mit dem zweiten zusammenfallen, so daß Pascal sich auf diesen konzentriert. In die Einführung des Begriffs

complètes, éd. Jean Mesnard. Paris 1964ff. Zitiert als: PASCAL, Œuvres complètes, éd. Mesnard. Hier: III, 360–376.

³³ Vgl. PASCAL, Œuvres II, 12–38 und 39–57.

³⁴ Vgl. ROMBACH, Substanz, System, Struktur II (s. Anm. 1), 111–134; CARRAUD, Vincent, Pascal et la Philosophie. Paris 1992.

einer methodisch beweisenden Wissenschaft schiebt sich dann zunächst aber eine Zwischenbemerkung, die sich mit einer die Geometrie noch übertreffenden «Idealmethode» befaßt. Sie besteht darin, «alles zu definieren und alles zu beweisen»³⁵. Eine Forderung, die zum einen die Genauigkeit betrifft, mit der die Bedeutung verwendeter Wörter bestimmt wird, zum anderen die Notwendigkeit, in welcher einzelne Sätze innerhalb der Begründungsketten aufeinander folgen. Als Mittel der Beruhigung der Furcht vor dem Irrtum wird hier also der Weg einer methodenimmanenten Sicherung aller Sätze und Begriffe skizziert, eine Art «Idealweg zur Idealgewißheit».³⁶ Doch eine solche Sicherung, wendet Pascal ein, vermag das vernünftige Denken aus sich selbst heraus nicht zu leisten. Vielmehr befinden sich «die Menschen in einem natürlichen und unabänderlichen Unvermögen [...], irgendeine Wissenschaft in einer absolut vollendeten Ordnung zu behandeln»³⁷. Denn die Geometrie ruht auf Undurchschaudem – auf den nicht weiter durch die Vernunft aufzuhellenden Ideen von Bewegung, Raum und Zeit. Sie erreicht zwar ein für Menschen äußerstes Maß an innerer Stimmigkeit, was jedoch über sie hinaus in Richtung auf eine rein immanente Sicherung auch noch ihrer Anfangsgründe weist, überschreitet die Möglichkeiten des Menschen. Anders gesagt: «Ce qui passe la géométrie nous surpasse.»³⁸ Die Formulierung Pascals, die Jacobi sicherlich aufgrund ihrer Einprägsamkeit ausgewählt hat, stößt also in den Kernbereich der neuzeitlichen Diskussion um eine aus sich selbst begründbare Wissenschaft vor und optiert angesichts der Angewiesenheit jeder Wissenschaft auf vorwissenschaftliche Intuitionen für die Unmöglichkeit dieses Unterfangens.

Wie bereits angedeutet, schließt es die Möglichkeit anderer Ordnungen des Wissens keineswegs aus, daß eine vollkommene Ordnung des Wissens nicht möglich ist – die Geometrie wird hierdurch nicht zu einer unmöglichen Wissenschaft. Mag es ihr aufgrund der bloßen Vorfindlich-

³⁵ Sie besteht darin, «à tout définir et à tout prouver» (PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, III 394). Übersetzung: SCHOBINGER, Kommentar zu Pascals Reflexionen (s. Anm. 28), 44.

³⁶ Ebd. 179.

³⁷ PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, III 393.

³⁸ JACOBI, Werke III, 353. Vgl. PASCAL, *Œuvres* II, 13 (Part. I, Art. II: *Réflexions sur la géométrie en général*). – Vgl. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, III, 393. (Übers.: SCHOBINGER, Kommentar zu Pascals Reflexionen [s. Anm. 28], 41). – Um nur an einem Beispiel den Unterschied zu verdeutlichen, der Jacobi von Voltaire trennt, sei auf den Kommentar des letzteren zu der zitierten Äußerung Pascals verwiesen. Voltaire bemerkt lakonisch zu dem die Geometrie Übersteigenden: «S'il est impossible de le mettre en pratique, il est donc inutile d'en parler» (VOLTAIRE, *Lettres philosophiques ou lettres anglaises*. Paris 1988, 277). Jacobi sieht das bekanntlich anders.

keit ihrer ersten Begriffe zwar an Überzeugungskraft mangeln, so besitzt sie doch innere Stimmigkeit. Denn «sie definiert nicht alles und beweist nicht alles, und darin steht sie ihr [der Idealmethode, A.S.] nach; aber sie setzt nur Dinge voraus, die durch die natürliche Einsicht klar und beständig sind, und deshalb ist sie vollkommen wahr, denn die Natur trägt sie anstatt der Rede»³⁹. Gelingt es dieser Ordnung des Wissens, «sich in der Mitte zu halten, die klaren und von allen verstandenen Dinge nicht zu definieren und alle anderen zu definieren»⁴⁰, lassen sich zwei Positionen benennen, die diese Mitte verfehlen. Die eine, bereits angeführte, möchte alles beziehungsweise definieren, sie verfällt gleichsam in einen idealmethodischen Radikalismus, der sich auch auf das von sich selbst her Evidente ausdehnen soll. Die entgegengesetzte Position zieht sich in methodische Gleichgültigkeit zurück, indem sie auf den Zugewinn von Evidenz verzichtet oder ihn bewußt ablehnt. Schießt also die Beweissucht der ersten Position über das Ziel hinaus, das im von sich selbst her Evidenten gesetzt ist, bleibt die Beweisunlust der zweiten hinter diesem Ziel zurück, indem sie jeden Evidenzzugewinn ablehnt. Die Forschung hat beide Theorieoptionen mit den in den *Pensées* genannten Positionen des Dogmatismus und des Skeptizismus identifiziert.⁴¹

In den *Pensées* fällt allerdings auf, daß es dort keine Position der Mitte gibt. Pascal deutet in diesem Text die Differenz zwischen Dogmatismus und Skeptizismus als «Krieg»⁴², in welchem sich jeder auf eine Seite zu schlagen habe. Diese Beschreibung verdankt sich keiner entscheidungstheoretischen Radikalisierung des Problems, sondern einer inneren Notwendigkeit der beiden angeführten Positionen. Die *Pensées* gehen davon aus, daß es zwar Dinge gibt, die durch die natürliche Vernunft einleuchten, doch daß der Skeptizismus aus der Unmöglichkeit, sie regelgerecht zu beweisen, eine prekäre Überzeugungskraft zu ziehen vermag. So liegt die «Hauptstärke des Skeptizismus [...] darin, daß es keinerlei Gewißheit [...] für die Wahrheit der Prinzipien gibt, soweit wir sie nicht auf natürliche Weise in uns fühlen.»⁴³ Erst aus der defizitären Beweiskraft des Dogmatismus erwächst damit der Erfolg skeptischer Argumente. Pascal sieht sie beispielhaft durch die von Descartes in der ersten seiner *Meditations metaphysiques touchant la première philosophie* ins Feld

³⁹ PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, III, 395. Übers.: SCHOBINGER, Kommentar zu Pascals Reflexionen (s. Anm. 28), 46.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. ebd. 245. So auch: ROMBACH, *Substanz, System, Struktur II* (s. Anm. 1), 142–146, 193ff.

⁴² PASCAL, *Œuvres complètes* 515 (Fr. 131).

⁴³ Ebd. 514 (Fr. 131).

geführten vertreten, wonach der Mensch von einem bösen Geist geschaffen sei oder nicht wissen könne, ob er wache oder träume.⁴⁴ Umgekehrt läßt sich als Grund für das Mißtrauen gegenüber dem Skeptizismus angeben: «Die Natur unterstützt die ohnmächtige Vernunft und hindert sie an einem solchen Grad von Überspanntheit.»⁴⁵ Dem Zweifel der Vernunft an sich selbst sind Grenzen gesetzt. Wie eine solche Grenzziehung und die in ihr liegende Überzeugung möglicher Wahrheit dem Dogmatiker wiederum als Ausgangspunkt dienen kann, so bleiben seine Bemühungen ihrerseits unbeweisbar, womit sich erneut die Gefahr des Skeptizismus abzeichnet. Der aufgrund eines dem Menschen innewohnenden Vorgriffs auf die Wahrheit unhaltbare Skeptizismus wird zur Absprungbasis des Dogmatismus, der an der Unbeweisbarkeit dieses Vorgriffs scheitert und damit wieder dem Skeptizismus in die Arme treibt – mit den von Jacobi in seinen Text eingestreuten Worten Pascals: «Die Natur verwirrt die Skeptiker und die Vernunft verwirrt die Dogmatiker.»⁴⁶ Oder anders: Die natürliche Gewißheit verwirrt die Vernunft, die Vernunft aber verwirrt die natürliche Gewißheit. Der Ausbruch aus diesem *circulus vitiosus* fordert, sich über beide Positionen hinwegzusetzen, über diejenige, die im Besitz der Wahrheit diese zu begründen trachtet, ebenso wie über diejenige, die mit der Idee der Begründbarkeit der Wahrheit diese selbst von Grund auf ablehnt.

2. Die Verwirrung der menschlichen Vernunft als Indiz ihrer Endlichkeit

Pascals Diagnose einer strukturellen Verwirrung der menschlichen Vernunft verweist auf eine basale Unruhe des Menschen, der dem Widerspruch von Natur und Vernunft als seiner eigenen anthropologischen Verfassung ausgeliefert ist und diesen Widerspruch in der Verwirrung seiner Vernunft solange auszutragen hat, als sich keine Möglichkeit bietet, den Widerspruch auf ein Drittes hin zu übersteigen.⁴⁷ Insofern also die Unruhe des verwirrenden Widerspruchs weder aus sich zu begreifen noch zur Ruhe zu bringen ist, kann aus seinem Vorhandensein nur gefolgert werden, daß der Mensch über sich hinausweist, insofern er eben sowohl den Schlüssel für das Begreifen des Widerspruchs als auch das Mittel zu seiner Überwindung nur außer sich zu finden vermag. Die einfache Kon-

⁴⁴ RENÉ DESCARTES, *Les meditations metaphysiques touchant la première philosophie*: Œuvres IX, 1, éd. Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1964.

⁴⁵ PASCAL, *Œuvres complètes* 515 (Fr. 131).

⁴⁶ Ebd. 515 (Fr. 131). – Hierzu und zum generellen Charakter von Pascals Argumentation sowie ihrem Zusammenhang mit den *Pensées* insgesamt: HEES, Manfred, *Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube*. München 1977, 122ff.

⁴⁷ Vgl. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur II* (s. Anm. 1), 200.

statierung der in der Verwirrung erfahrenen Ohnmacht und Ausgeliefertheit läßt sich dabei von theologischen Implikationen noch freihalten. Anders die folgende Überlegung, die die Geschichtlichkeit der geschilderten Ohnmachtserfahrung freilegen soll. Von ihr meint Pascal, sie könne nur noch im Horizont der Theologie erklärt werden. Demnach wäre der Mensch noch immer offen für die unendlich über ihn hinausreichende Wahrheit, wäre diese Verfassung nicht gestört worden. Hätte diese Offenheit hingegen niemals bestanden, würde der Mensch nicht einmal eine prinzipielle Vorstellung von einer solchen Wahrheit besitzen. Das Wahrheitsverhältnis des Menschen ist damit als im Prinzip geschichtliches gefaßt. Denn erst durch die Erläuterung des Paradoxons «unfähig [zu sein, A.S.], wahrhaft nichts zu wissen und etwas gewiß zu wissen» auf seine geschichtliche Dimension hin, entsteht erhöhter Erklärungsdruck, sofern sich die naheliegende Frage anschließt, was denn die Störung des Wahrheitsverhältnisses herbeigeführt haben könnte. Pascal, der es für unstrittig hält, daß der Mensch eine Erklärung für die Geschichtlichkeit dieses Verhältnisses nicht in sich selbst zu finden vermag, meint, der Mensch müsse der in ihm über ihn hinausweisenden Tendenz folgend die Antwort von außen erhalten – im hörenden Vernehmen Gottes: «Vernehme von deinem Herrn deine wirkliche Lage, die du nicht kennst. Höre auf Gott.»⁴⁸

Was genau der Mensch vernimmt, ist das Dogma von der Erbsünde, «ohne das wir keine Kenntnis von uns selbst haben können»⁴⁹. Der Geheimnischarakter dieses Lehrstücks soll unterstreichen, «daß wir nicht durch hochmütige Anstrengungen der Vernunft uns wahrhaft kennen können, sondern nur durch schlichte Unterwerfung der Vernunft.»⁵⁰ Die Möglichkeit der Selbsterkenntnis erwächst dem Menschen demnach nur in der Subordination der Vernunft unter die Lehren der Religion. Denn hier wird erläutert, wie der Mensch, zunächst offen für die Wahrheit, die-

⁴⁸ PASCAL, *Œuvres complètes* 515 (Fr. 131). – In der Literatur wird darauf verwiesen, daß es sich um eine Selbstüberwindung der Vernunft und nicht um eine Überwindung von außen handeln soll. Hierzu: HEISS, *Blaise Pascal* (s. Anm. 46), 113f., 124f., 134; ROMBACH, *Substanz, System, Struktur II* (s. Anm. 1), 203. Daneben wird eine methodische Umstellung angezeigt. Es geht nun nicht mehr um Ontologie, sondern um Hermeneutik. Hierzu: MAGNARD, *Pascal* (s. Anm. 17), 12.

⁴⁹ PASCAL, *Œuvres complètes* 515 (Fr. 131).

⁵⁰ Ebd. 516 (Fr. 131). – Das Ausmaß dieser Unterwerfung schildert der Brief Pascals über den Tod seines Vaters besonders eindringlich – wobei man man die Besonderheit der Gattung des Trostbriefes in Rechnung stellen muß. Dennoch, im Tod, «par l'anéantissement de la vie, la créature rend à Dieu tout l'hommage, dont elle est capable, en s'anéantissant devant les yeux de sa Majesté, et en adorant sa souveraine existence, qui seule existe réellement» (PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, II, 854).

se Offenheit aufgrund seiner Eigenmächtigkeit verspielt. Indem die Religion den kreatürlichen und sündhaften Charakter des Menschen aufdeckt, gibt sie auch den Grund für die Geschichtlichkeit des Wahrheitsbezuges der menschlichen Vernunft an. Dieser Bezug kann daher für Pascal nur im Glauben fundiert werden, der außer der Reichweite der Vernunft bleibt. Das Übergreifen der eigenmächtigen Vernunft auf den Glauben beraubt ihn seiner Evidenz, während das Übergreifen des Glaubens über die Vernunft diese ihrer Gewißheit beraubt.

Hieraus folgt eine topische Bestimmung der Vermögen: «Man muß zu zweifeln verstehen, wo es notwendig ist, sich Gewißheit verschaffen, wo es notwendig ist, und sich unterwerfen, wo es notwendig ist. Wer nicht so handelt, mißachtet die Kraft des Verstandes. Es gibt Menschen, die gegen diese drei Grundforderungen verstoßen, die entweder behaupten, alles sei beweisbar, weil sie nichts vom Beweisen verstehen, oder alles bezweifeln, weil sie nicht wissen, wo man sich unterwerfen muß, oder sich in allen Fällen unterwerfen, weil sie nicht wissen, wo man urteilen muß.»⁵¹ Pascals Äußerungen verdeutlichen ein differenziertes Bewußtsein hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der (wissenschaftlichen) Vernunft, der weder das Recht zu zweifeln abgesprochen wird, noch das Recht, sich nach methodenimmanenten Gesichtspunkten Gewißheit zu verschaffen. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit auf die Neigung der Vernunft zur Totalisierung beider Aspekte gelenkt, wie sie im Skeptizismus und im Dogmatismus zum Ausdruck kommt, und die – das konnte dem Wissenschaftler Pascal nicht verborgen bleiben – keineswegs weniger gefährlich sind, als die Totalisierung der frömmelerischen Unterwerfungsgeste. Daß Pascal die Unterordnung der Vernunft gleichwohl als Unterwerfung begreift, verweist, so wäre zu vermuten, auf die latente Gewaltförmigkeit dessen, dem sich die Vernunft unterwirft. Dies wiederum unterstreicht den sündentheologischen Ansatz und die in ihm implizierte Devianz des menschlichen Willens. Die durch menschlichen Mutwillen entstandene Entfremdung kann nur durch Unterwerfung rückgängig gemacht werden. Ungelöst bleibt hierbei aber die inhaltliche Spannung bestehen zwischen der in der Verwirrung erfahrenen Ohnmacht der menschlichen Vernunft und der sündentheologischen Deutung dieses nicht hintergehbaren Sachverhalts.

Die Spannung besteht fort in der Überzeugung, daß letztlich nur eine aus der Perspektive sündhafter Devianz des menschlichen Willens unerklärliche Deziision des Menschen über seinen Umgang mit der Wahrheit entscheidet. Es öffnet nämlich die aus der Unverständlichkeit seiner

⁵¹ PASCAL, *Œuvres complètes* 523 (Fr. 170).

Verwirrung für ihn selbst erwachsende Unterwerfung den Blick für die Endlichkeit seiner Existenz und damit für den Ort, an welchem die Entscheidung über die Rolle der Vernunft einzig getroffen werden kann, aber auch getroffen werden muß, als einer Entscheidung über das Verständnis von und den Umgang mit Wahrheit. Wie diese Entscheidung angesichts der Sündhaftigkeit des menschlichen Willens möglich sein soll, bleibt offen. Anders gesagt: Es bedarf der Entscheidung, ob über Wahrheit in der Art von Dogmatismus oder Skeptizismus verfügt werden kann, wobei der erste sie auf solches reduziert, das sich im Beweis eigenmächtig besitzen läßt, während der zweite in der Wahrheit etwas erkennt, das im Modus des Zweifels eigenmächtig zum Verschwinden gebracht werden kann.⁵² Oder ob die Wahrheit nicht etwas dem Menschen zukommendes, ihm wesentlich Entzogenes meint, für welches die endliche Existenz gleichsam nur das Einfallstor darstellt. Dieser Vermutung versucht Pascal mit dem neutestamentlichen Begriff des *cœur* Ausdruck zu verleihen, indem er erklärt: «Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft.»⁵³ Jacobi reformuliert diese Aussage Pascals mit den Worten: «L'intelligence du bien est dans le cœur.»⁵⁴ In der Weise des innerlichen Beisichseins findet sich der Mensch in seiner Endlichkeit ein, die, mit den Worten Rombachs, sein Entdecktsein durch ein allsehendes Auge bedeutet.⁵⁵ Das aus Pascals Abhandlung *De l'art de persuader* stammende Zitat, das Jacobi seiner Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* vorangestellt hat, greift diesen Zusammenhang gleichfalls auf: «Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur. Par cette raison, s'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.»⁵⁶ Auch hier wird formuliert, daß der Mensch die Transzendenz göttlicher Wahrheit nur im *cœur*, also in der Verwurze-

⁵² ROMBACH, Substanz, System, Struktur II (s. Anm. 1), 194.

⁵³ PASCAL, Œuvres complètes 552 (Fr. 424). Hierzu: ROMBACH, Substanz, System, Struktur II (s. Anm. 1), 222–230, bes. 224f., sowie SCHRADER, Wiebke, Das Vernunftopfer des Herzens oder Pascals «ordre du coeur», bes. 11–14, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 27 (2001) 11–49.

⁵⁴ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 322.

⁵⁵ Vgl. die entsprechende Erläuterung bei JACOBI, Werke III, 322. – Vgl. SPAEMANN, Robert, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart 1990, 279.

⁵⁶ JACOBI, Werke III, 246. – Vgl. PASCAL, Œuvres II, 39. Vgl. PASCAL, Œuvres complètes, éd. Mesnard, III, 413. Übers.: SCHOBINGER, Kommentar zu Pascals Reflexionen (s. Anm. 28), 76. Im Vergleich zur vollständigen Ausgabe erscheint das Motto bei Jacobi um ein wenig verkürzt. Die Bedeutung ist allerdings erhalten geblieben.

lung in der Endlichkeit seiner Existenz erfahren könne, von wo sie erst an die Vernunft (*esprit*) weitergereicht wird. Doch es ist Gott, der sie als der eigenmächtigen Verfügung der endlichen Vernunft entzogene dem Menschen ins Herz legt und diesen zur Passivität verpflichtet. Insofern würde die von Jacobi zitierte Äußerung nochmals festhalten, daß die Voraussetzung der Kenntnis des Göttlichen die Entmächtigung der menschlichen Vernunft zur Voraussetzung hat.

Nachdem der Überstieg über die in der Widerspruchserfahrung der Verwirrung ausgetragene Selbstbezüglichkeit der Vernunft auf ihre geschichtliche Bedingtheit im Hören Gottes vollzogen ist, bleibt die Frage nach der Bestimmung dieses Gottes selbst. Pascal hat hierbei eine Charaktereigenschaft betont, die vor allem der Philosophie eine Grenze ziehen soll. Alle, die Gott suchen und dies nicht über Jesus Christus tun, sind zunächst an die Natur verwiesen, bei der sie entweder stehen bleiben, ohne die gewünschte Erkenntnis Gottes zu erlangen. Bleiben sie hierbei nicht stehen, müssen sie ein Mittel erfinden, um Gott zu kennen. Der Einsatz eines solchen Mittels, wie es die Vernunft darstellt, zur Erlangung der Erkenntnis Gottes verfällt jedoch entweder in den Atheismus, weil in der Verabsolutierung des Mittels Gott aus dem Blick gerät, oder in den Deismus, weil dieses Mittel nur zu der «Verehrung eines Gottes [führt, A.S.], den man als groß, mächtig und ewig ansieht».⁵⁷ Im ersten Fall wäre Gott bezweifelbar, im zweiten Fall reduzierte er sich auf ein dem Menschen zumindest im Begriff Verfügbares. Da beides für den Christen Pascal nicht sein kann, Gott aber ebenso wenig als total abwesender gedacht werden soll, bleibt nur, von der «Gegenwart eines Gottes, der sich verbirgt», auszugehen.⁵⁸

Drei wichtige Aspekte des Denkens von Pascal sind damit den von Jacobi in seinen Texten ausgestreuten Zitate aus den Schriften des Franzosen zu entnehmen. Es handelt sich erstens um die Überlegung, daß eine idealmethodische Wissenschaft scheitern muß, da jede Wissenschaft auf vorbegrifflichen Intuitionen aufruht, deren Rationalisierung unmöglich ist. Der Versuch einer vollständigen Abkoppelung von diesen vorwissenschaftlichen Intuitionen im Versuch einer methodenimmanenten Sicherung sämtlicher Begriffe führt zwar zu einem Gewinn an innerer Stimmigkeit, zugleich aber zu einem Verlust an Überzeugungskraft. Dies

⁵⁷ PASCAL, *Œuvres complètes* 557 (Fr. 449).

⁵⁸ Ebd. 558 (Fr. 449). – Zur nachhegelschen Verarbeitung dieses Gedankens: THEUNISSEN, Michael, Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964–1965) 134–160.

ist die Vorbildung von Jacobis Nihilismus-Argument bei Pascal.⁵⁹ Ist die Vernunft autonom, nicht aber autark, stellt sich zweitens die Frage nach demjenigen, das über sie hinausgeht. Die Frage verweist darauf, daß Vernunft als menschliche nicht der geschichtlichen Verfaßtheit entgeht, welche menschliche Existenz insgesamt auszeichnet. Drittens aber vermag die Vernunft ihre Geschichtlichkeit nur dann einzusehen, wenn sie die Transzendenz dessen erkennt, das nicht sie selbst ist, so daß für Pascal erst im Horizont des Bezugs auf Gott als des unverfügbar Anderen der Selbstbezug der menschlichen Vernunft auf ihren geschichtlichen Weltbezug überstiegen werden kann.

III. Jacobis Nähe und Ferne zu Pascal

1. Die Grenzen der Vernunft

Bereits ein streifender Blick auf Pascal wie der obige zeigt, daß es für Jacobi gute Gründe geben konnte, in den Texten des Franzosen richtungsweisende Fingerzeige für das eigene Philosophieren zu erkennen. Manchem Zeitgenossen ist dieser Umstand nicht verborgen geblieben.⁶⁰ Allerdings lassen sich nun auch Unterschiede deutlicher bestimmen. Beides, Parallelen ebenso wie Differenzen, hätte gerade im Blick auf unausgesprochene Anlehnungen Jacobis bei Pascal eine umfassende Behandlung des Themas darzustellen, so daß hier im Anschluß an die obigen Ausführungen nur einige zentrale Punkte notiert werden sollen.

Das «strukturbildende Motiv»⁶¹ von Jacobis Überlegungen liegt in der Annahme der «Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauchs»⁶². Jacobis These lautet, daß eine konsequent rational verfahrenende Philosophie wie diejenige Spinozas aus sich heraus nicht widerlegt werden könne, und diese Überlegung führt dazu, gegenüber einer solchen Philosophie nicht argumentativ zu verfahren, sondern ihr zu widersprechen. Nicht vernünftige Widerlegung ist gefordert, sondern Entscheidung.⁶³ Die Gefahr der sich am Leitfaden des erklärenden Verstandes ausbildenden Wissenschaft soll sein, daß sie eine Konstruktionsleistung darstellt: «Diese Wissenschaft, die eigentliche, ein-

⁵⁹ Mit anderen Ursprüngen des Nihilismusproblems befaßt sich: GAWOLL, Hans-Jürgen, Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 22–33.

⁶⁰ Vgl. JENISCH, Kritik des dogmatischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems, XXXVIII (s. Anm. 9).

⁶¹ SANDKAULEN, Grund und Ursache (s. Anm. 13), 115.

⁶² JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 347.

⁶³ Vgl. SANDKAULEN, Grund und Ursache (s. Anm. 13), 30ff.

zige genannt, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbstständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts.»⁶⁴ Der Vorwurf lautet, die neuere Philosophie ende im Nihilismus.⁶⁵ Weil sich aber auch der Skeptizismus, dem Jacobi, wie Lessing vermutet, zu verfallen droht, innerhalb des Bereichs argumentierender Opposition bewegt, erklärt Jacobi nach dieser Seite: «Ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus notwendig macht.»⁶⁶ Der Überstieg über den Gegensatz von Dogmatismus und Skeptizismus wird nötig, sofern gerade dieser Gegensatz in der Verfaßtheit des erklärenden Vorgehens wurzelt.

Damit ergibt sich folgende Situation. Eine Philosophie wie diejenige Spinozas und die an ihr sich orientierenden Konzepte geben unter anderem vor, den im Begriff Gottes hinterlegten Sachverhalt einer willentlichen Verursachung durch die Voraussetzung eines Unbedingten deuten zu dürfen. Diese Auffassung muß zum Skeptizismus führen angesichts des «schlechte[n] Heil[s]»⁶⁷, das im Zeichen dieser Idee zu gewinnen ist. Sofern den Rückzug aus einer solchen Philosophie die Vermutung motiviert, außerhalb derselben sei ein besseres «Heil» zu finden, besitzt diese auch eine religiöse Seite. Der reine Selbstbezug des auf sich gestellten Verstandes gibt hingegen folgenden Weg frei, der sich gleichsam in zwei Wegstrecken teilt: Zunächst wird versucht, die Begriffe des philosophischen Unbedingten und Gottes einander anzugleichen – ein Weg, der letztlich in den Abgrund des Zweifels führt. Dieser jedoch, das hatte Descartes demonstriert, stellt keineswegs eine von der verständigen Konfundierung von philosophischem Unbedingten und Gott abweichende Konzeption dar, sondern strebt auf sie zu. Nämlich insofern, als die in der Vernunft auffindbare Idee Gottes letztlich die Funktion eines Abso-

⁶⁴ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 344.

⁶⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F.H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen, in: SCHWAN, Alexander (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt 1975, 113–163, sowie GAWOLL, Nihilismus und Metaphysik (s. Anm. 59).

⁶⁶ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 27f.

⁶⁷ Ebd., 17. – Damit wird jedenfalls ein anderer Kritikmaßstab deutlich als der, den Homann ausgibt, wenn er in freischwebender Textexegese bemerkt, Jacobi komme zu dem Ergebnis, «daß Spinozismus und Transzendentalphilosophie die schlechte Wirklichkeit im wesentlichen stabilisieren» (HOMANN, Jacobis Philosophie der Freiheit [s. Anm. 9], 140) und meint, dies gegen bei Jacobi auszumachende dialogische Tendenzen ausspielen zu können (ebd. 265). Hierzu außerdem: KAHLEFELD, Susanna, Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie. Würzburg 2000, 42–49; SANDKAULEN, Grund und Ursache (s. Anm. 13), 58.

luten zu übernehmen hat, durch welches das Wissen der Vernunft selbst begründet ist.⁶⁸

Führt bei Pascal der in der menschlichen Vernunft ausgetragene verwirrende Widerspruch auf dem Weg über das hörende Vernehmen Gottes zur Unterwerfung der Vernunft unter den sie setzenden Grund und damit zur Einsicht in die eigene Endlichkeit, so motiviert Jacobi die Erkenntnis in das notwendige Hin und Her von Dogmatismus und Skeptizismus zur Vollführung seines Epoche machenden «Salto mortale».⁶⁹ Jacobi gelangt hierzu auf dem Weg über die Einsicht, «daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet»⁷⁰. Die Erkenntnis der Beschränktheit des Gebietes des Erklärbaren treibt Jacobi mithin ebensowenig wie Pascal dem Skeptizismus entgegen, motiviert ihn aber auch nicht zum Sprung in den Glauben. Die Konstitutionsbedingungen des erklärenden Verstandes zu untersuchen, um dabei dessen Grenze zu markieren, soll also, entgegen Lessings Befürchtung, keineswegs zur Preisgabe des Menschen an Träumerei, Unsinn oder Blindheit führen. Vielmehr betont Jacobi: «Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich aus gewinnt.»⁷¹ Der Verzicht auf die Totalisierung des Verstandes in der Universalisierung der Erklärungslogik verwirklicht sich im Finden ihrer Grenze. Soll dieser Weg nicht rich-

⁶⁸ Der philosophische Sinn des ontologischen Gottesbeweises in der fünften Meditation besteht eben hierin. Er besagt: Insofern Gott der Inbegriff der rationalen Perfektion ist, ist der Mensch in der Lage, über seine eigene Vernunft den im göttlichen Wesen verankerten Aufbau der Welt zu erkennen. Während Descartes Gott und Vernunft miteinander verschmilzt, scheidet Pascal beide voneinander, indem er auf den sie trennenden Abstand verweist. Der Umstand, daß Pascal den ontologischen Gottesbeweis nicht verwendet, sondern jeden Versuch eines solchen Beweises als «sottise» bezeichnet (PASCAL, *Œuvres complètes* 556 [Fr. 418]), was seine Behauptung der Abständigkeit des Gottes der Philosophen und des christlichen Gottes unterstreicht (vgl. ebd.), verweist daher einerseits auf den Abstand zu Descartes, andererseits auf eine gewisse Nähe zu Schelling, der den cartesischen Umgang mit dem Anselmschen Beweis ebenfalls kritisiert. Vgl. SCHELLING, *Sämtliche Werke* X, 12–23. Außerdem: LINK, *Subjektivität und Wahrheit* (s. Anm. 13), 194f.; KAHLEFELD, *Dialektik und Sprung* 10. Hierzu bei Pascal: CARRAUD, *Pascal et la Philosophie* (s. Anm. 34), 347–392.

⁶⁹ JACOBI, *Werke: Gesamtausgabe* I, 1, 20.

⁷⁰ Ebd., 28.

⁷¹ Ebd., 29.

tungslos beschritten werden, so bedarf es dessen, was Birgit Sandkaulen als «Findungslogik» bezeichnet hat.⁷²

2. Die Endlichkeit der Vernunft⁷³

Jacobi folgt also der von Pascal geäußerten Erkenntnis, wonach die Explikation Gottes als eines philosophisch zu erklärenden Unbedingten geradewegs in den Skeptizismus führt. Im Durchgang durch den philosophischen Zweifel muß der Verstand jedoch die Unaufgebbarkeit der Idee Gottes entdecken, nämlich als vom Denken geforderter Annahme einer letzten Bedingung. Pascal hatte diesen *circulus vitiosus* beschrieben als die doppelte Unfähigkeit der Vernunft, einerseits Wahrheit zu beweisen, andererseits die Idee der Wahrheit aufzugeben. An Pascals Formulierung dieser Erkenntnis schließt Jacobi nun in seinen Spinozabriefen mit einem erläuternden «so» die Bemerkung an, er werde nicht aufhören zu «behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder tun; nichts erfahren – ohne Erfahrung. Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unserer Handlungen werden, so wird auch unserer Erkenntnis; wie unsere moralische Beschaffenheit gerät, so gerät auch unsere Einsicht in die Dinge, welche sich darauf beziehen.»⁷⁴ Durch mehrere Formulierungen hindurch variiert Jacobi den Gedanken des Überstiegs über ein sich in der Zirkularität von Dogmatismus und Skeptizismus herumschlagendes Denken auf seine Weltverhaftetheit hin. Die Gesetztheit des Menschen, modern könnte man formulieren: seine Geworfenheit prägt dessen Handlungen und diese die erst hinzutretende Einsicht.

Anders aber als für Pascal bedeutet die Anerkennung der Gesetztheit der Vernunft für Jacobi nicht schon das aufnahmebereite Hören der Stimme Gottes, welche den Menschen über seine Seinslage informiert durch den Hinweis auf das Sündenfallgeschehen. Jacobi lehnt diese Erklärung ab, «die in Wahrheit nichts erkläre, sondern nur die Schwierigkeit zurückschiebe und vergrößere».⁷⁵ Er gesteht zwar zu, daß die Vernunft beinahe notwendig ein «unerforschliches Ereignis der Zerstörung»⁷⁶ annehmen müsse, gleichwohl sei der Hinweis auf den Sündenfall nur «ein Mittel der Verzweiflung [...], welches zu ergreifen die Vernunft höch-

⁷² Vgl. SANDKAULEN, Birgit, «Oder hat Vernunft den Menschen?» Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995) 416–429.

⁷³ Birgit Sandkaulen danke ich für erläuternde Hinweise in Bezug auf das Folgende.

⁷⁴ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 130. Zu Variationen diese Gedanken: JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 49; I, 1, 115f.

⁷⁵ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 148.

⁷⁶ Ebd.

stens zuläßt, keineswegs anrät, noch viel weniger gebietet». ⁷⁷ Mit dem Abweis dieser Erklärungsstrategie wird auch der Forderung nach Unterwerfung der Vernunft unter den sie setzenden Grund, worin Pascal aufgrund seiner die Verfehlung des Transzendenzbezugs totalisierenden Erklärungsstrategie das maßgebliche Remedium der devianten Selbstbezüglichkeit der Vernunft erkennt, ein Riegel vorgeschoben. Herausstreichung des Weltbezugs bedeutet freilich ebensowenig, daß der Aspekt der Transzendenz im Dasein des Menschen für Jacobi keine Rolle spielt. Immerhin erklärt Jacobi im *Vorbericht* des Jahres 1819 zur Kennzeichnung seiner Absichten, er «wollte über Etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir eingeborne Andacht zu einem unbekanntem Gott. Führte die Selbstverständigung mich dahin, daß alle Überzeugung von einem Gott, zu welchem man beten kann – einen anderen kennt die Andacht nicht –, Torheit sei; so war ich klug geworden zu meinem Schaden, mein Bedürfnis blieb unbefriedigt». ⁷⁸

Mit dieser Abhebung des Klugheitsgewinnes, wie er nach der Beschreitung des Pfades der Selbstverständigung zu verzeichnen ist, wird, gegen das unbefriedigt gebliebene Bedürfnis, zur Sprache gebracht, daß letzterem im Selbstbezug des Verstandes nicht entsprochen werden kann. Denn weder kommt für den Verstand ein «andächtiger» Bezug auf Gott in Betracht, noch kann es dem Verstand genügen, Gott als «unbekannte» Größe zu akzeptieren. Die Forderung des Verstandes nach Totalisierung der Logik der Erklärung läuft für Jacobi jedoch auf Fatalismus hinaus, auf den sich in seinen Augen auch der Spinozismus zusammenzieht. ⁷⁹ Mit diesem Motiv liegt die ethische Dimension von Jacobis Kritik an der Philosophie zu Tage. Ihre Absicht ist daher, im Gegenzug die Erfahrung der Freiheit als Fundament unseres In-der-Welt-Seins zu enthüllen. Nur in dieser Erfahrung soll es einen Bezug des Menschen auf Transzendenz geben, während ihre Verdeckung die Menschen dazu verurteilt, Zuflucht unter anderem auch zu philosophischen Substituten zu suchen. Religionen unterscheiden sich dann durch die Weise, in welcher der Mensch am Leitfaden seines eigenen Freiheitsverständnisses die Verschränkung von göttlichem und menschlichem Handeln erfährt. Denn «wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor.» ⁸⁰

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 339.

⁷⁹ Jacobi schreibt: «Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus» (ebd., 225). Vgl. auch JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 247–265 (Über die Lehre des Spinoza, Beilage VII).

⁸⁰ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 42.

Die Erfahrung der Freiheit als Fundament des Daseins, das zu enthüllen, nach der bekannten Formulierung Jacobis, Aufgabe des Philosophen ist, vermag jedoch nur in einer unmittelbaren Gewißheit aufgedeckt zu werden, auf die sich zu berufen, erwartungsgemäß das Mißtrauen der Gesprächspartner Jacobis weckt. Auf die Lessings Einwurf analoge Vermutung Mendelsohns, der «unbefriedigte» Jacobi trete nun die Flucht in den Glauben an, reagiert dieser freilich mit einer Differenzierung innerhalb des Glaubensbegriffs selber. Jacobi hebt einen engeren, spezifisch christlichen Glaubensbegriff, der faktisch mit demjenigen Pascals koinziiert, von einem semantisch weiteren ab.⁸¹ Diesen letzteren verdeutlicht Jacobi anhand zweier Beispiele. Das erste Beispiel bezieht sich auf die von Descartes angestoßene Diskussion um die Gewißheit unseres Wissens. Jacobi formuliert die These, die Vorstellung eines gewissen Wissens habe sich genetisch nur an einem weiter verstandenen «Glauben» bilden können. Das zweite Beispiel geht über die Wissens- und Erkenntnisproblematik hinaus, um diesen weiter gefaßten «Glauben» wenigstens ansatzweise zu explizieren. Ihm wird dabei eine Eigenschaft zugesprochen – Jacobi spricht von «Offenbarung» –, die, obgleich sie ihn nicht Pascal nahebringt, ihn dennoch als Exempel für Jacobis subjektivitätskritischen Anticartesianismus erscheinen läßt.⁸² Danach gewahrt der Mensch in diesem Glauben sich selbst und «andre denkende Wesen», was Jacobi auf die protodialogische Wendung bringt: «Ohne Du ist das Ich unmöglich.»⁸³ Aber auch für diesen Fall trifft es zu, daß ein dialogisches Verhältnis zum Mitmenschen nur möglich ist in der verschränkenden Fundierung in einem entsprechenden Gottesbezug. Wenn es heißt: «Ohne göttliches Du sei kein menschliches Ich, und umgekehrt»⁸⁴, dann wird einerseits diese Verschränkung von Welt- und Gottesverhältnis deutlich und

⁸¹ Jacobi leitet die Bestimmung des weiteren Glaubensbegriffes mit den Worten ein: «wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben» (JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 115; dieser Zusammenhang wird nochmals in *Von den göttlichen Dingen* entfaltet. Vgl. JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 49). Der engere Begriff von Glauben wird hiergegen abgesetzt mit den Worten: «Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen – sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat» (JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 116). Faktisch ist dies die Position Pascals.

⁸² JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 157. – In diesem Anticartesianismus dürfte eine wichtige Verbindung zwischen Pascal und Jacobi zu sehen sein.

⁸³ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 116. Vgl. auch JACOBI, Werke: Gesamtausgabe III, 49. – Michael Theunissen bezeichnet Jacobi im Anschluß an Martin Buber als Entdecker des Dialogismus. Vgl. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin 1978. In die gleiche Richtung zielt: HAMMACHER, Klaus, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München 1969, 38–48.

⁸⁴ JACOBI, Werke: Gesamtausgabe I, 1, 349.

andererseits die Abwesenheit eines einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses, das allein sündentheologisch zu begreifen wäre. Der «Glaube» in diesem zweiten Sinn erweitert sich somit zwar ins Religiöse, jedoch ohne mit dem christlichen Pascals zur Deckung zu kommen.

Nähe und Ferne in dem Verhältnis zwischen Jacobi und Pascal allein auf der Basis einiger Textfragmente auszulegen, mag verwegen erscheinen, doch sollten die gewonnenen Daten nur die Absprungbasis für den Vergleich einiger – und das heißt angesichts der Unausgeschöpftheit des Themas zugleich – weniger für beide Denker dennoch wesentlicher Motive darstellen. Inhaltliche Gemeinsamkeiten ließen sich dabei vor allem hinsichtlich der Bewertung des Anspruchs neuzeitlicher Vernunft ausmachen, Erkenntnisse allein an einem methodenimmanenten Leitfaden zu sichern und hierin zugleich die Wahrheit der Wirklichkeit und in letzter Instanz auch die Wirklichkeit Gottes aufzudecken. Dies wird von beiden Autoren kritisiert, und zwar über weite Strecken immanent kritisiert. Für Pascal und Jacobi sind es hierbei ohnmächtige Züge der Vernunft selbst, die es ihnen geboten scheinen läßt, über diese Vernunft hinauszugehen. Beiden nämlich dient der Widerspruch zwischen einer sich im Beweisverfahren der Wahrheit ermächtigenden oder im Skeptizismus die Wahrheit selbstmächtig verschwinden lassenden Vernunft als Indiz einer undurchschauten Ohnmacht in der Macht der Vernunft, die der Wahrheit weder habhaft zu werden noch deren Zumutung restlos abzuweisen vermag. Damit ist zugleich einer der Punkte benannt, an dem die Interessen Pascals und Jacobis mit denen des späten Schelling koinzidieren, dessen Bemühungen selbst auf die Freilegung der Ohnmacht in der Macht der Vernunft zielen.⁸⁵ Deutlich unterscheiden sich jedoch der Umgang Pascals und Jacobis mit dem Motiv des Sündenfalls. Während Jacobi nicht in der Lage ist, hierin eine Idee zu erkennen, die den Erklärungsnotstand der Philosophie beseitigen könnte, besitzen Pascals kritische Invektiven gegen die philosophische Vernunft im Glaubensdogma des Sündenfalls ihren motivationalen Grund. Dem Walten der christlichen Wahrheit Raum zu verschaffen, vermag Vernunft demzufolge nur in ihrer Selbstpreisgabe, deren Notwendigkeit Pascal in der für die Phi-

⁸⁵ Theunissen schreibt: «Sollte es der Spätphilosophie Schellings überhaupt möglich gewesen sein, den Idealismus von innen aufzusprengen, dann nach dessen Erklärung aus dem Glauben an die Vernunftmacht nur dadurch, daß sie [...] die Ohnmacht in der Macht der Vernunft aufdeckte, eine Ohnmacht, die ihr gerade dadurch erfahrbar wurde, weil sie den Machtanspruch der Vernunft anerkannte und auf die Spitze trieb» (THEUNISSEN, Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 17 [1977] 173–191, 176).

losophie skandalösen Forderung nach Verdummung drastisch formuliert hat.⁸⁶ Jacobi konnte sich damit nicht einverstanden erklären.

⁸⁶ Pascals Empfehlung an den Ungläubigen am Ende des Fragmentes der Wette, so zu handeln, als sei man gläubig, schließt mit den Worten: «Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira» (PASCAL, *Œuvres complètes* 551 (Fr. 418)). Hierzu: Etienne GILSON, *Le sens du terme «abêtir» chez Pascal*, in: DERS. *Les idées et le lettres*. Paris 1932, 263–274.