

Lessings „EN KAI ΠΑΝ“ und Hölderlins „Eines und Alles“

レッシングの「ヘン・カイ・パーン」とヘルダーリンの「一にして全」

«EN KAI ΠΑΝ» de Lessing et «Un et Tout» de Hölderlin

TAKAHASHI, Katsumi

高橋克己

Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät

人文学部独文研究室

Section de Philologie allemande de la Faculté des Lettres

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI(=Kôtzsch)

高知大学学術研究報告

BULLETIN ANNUEL DE L'UNIVERSITÉ DE KÔCHI(=Kôtschi)

JAPAN 2002. VOL.51. GEISTESWISSENSCHAFTEN

日本 平成14年 第51巻 人文科学

JAPON 2002. TOME LI SCIENCES HUMAINES

SUMMARIUM

すでに思想史上の重要問題としてスピノーザ主義者レッシングについては幾多の研究成果がある。但し理知派レッシングの関心圏を中心になされたそれらの論究は、知性概念の析出に主に努め、更に当スピノーザ問題が詩歌創作や古典ギリシア受容に展開する脈絡に余り関心を払って来なかった。そこで筆者は、スピノーザ主義者レッシングが話題となるきっかけとなったゲーテの詩歌『プロメーテウス』を、一重に思想家ヤコービ達の理論的論争の糸口に留めず、遂には古典ギリシア悲劇の「怒りにおける自己認識」にまで深まる筋で考察した。

L'«Un et Tout» (EN KAI ΠΑΝ) est un concept objectif et intellectuel que Lessing forme à partir du spinozisme panthéiste. Il s'oppose à la «Divinité personnelle et transcendante» de Jacobi à l'époque du sentimentalisme où le criticisme rationnel de Kant depuis 1781 l'emporte sur les idées de l'École et de Spinoza. Il en résulte en 1791 que le jeune Hölderlin considère le spinozisme de Lessing comme produit de la «raison froide que le cœur délaisse». L'intellectualisme mécanisé du spinozisme et la métaphysique subjective de Jacobi sont en vif contraste. Holderlin se range avec son «Un et Tout» de la Grèce du côté de Jacobi. L'enthousiasme subjectif s'unit à l'idéalisme esthétique de Hölderlin jusqu'au volume premier de *Hypérion* en 1797: «Un et Tout ... Beauté ... Ô Diotima, essence céleste!» Il exprime bien aussi cet idéalisme dans le *Programme systématique* de 1796 pour essayer de cristalliser ses idées générales. Mais il subordonne une telle «connaissance universelle» à la «connaissance intuitive des choses particulières» en accord avec le jugement de Spinoza, car celle-là du «deuxième genre» est inférieure à celle-ci du «troisième genre» en perspicacité (*Ethica*. 5.36): «L'Amour intellectuel de Dieu, qui prend sa source du troisième genre de connaissance, est éternel» (*Ethica*. 5.33). En outre, il semble qu'il arrive à s'estimer satisfait de l'«élan vital» (conatus) de l'*Ethica* (4.18), parce que sa Grèce personnelle n'est qu'un document irremplaçable où il est ému jusqu'au fond de l'âme. Mais cependant elle manque d'objectivité plastique de l'Antiquité. Son image de la Grèce acquiert de la maturité après avoir possédé en propre l'essence de la tragédie de Sophocle: la béatitude ne fait qu'un avec la mort. La preuve en est son *Pain et Vin* (1800-1801). L'Antiquité est tombée en ruine, et du même coup est devenue «bienheureuse»: «Grèce bienheureuse! ... (vers 55 / vers 62) . où sonne-t-il le grand Destin?». Cette simultanéité des deux pôles convient à la catastrophe héroïque d'Edipe, d'Antigone et aussi du Christ qui incarne d'après Holderlin la «césure», c'est-à-dire la fleur du mécanisme tragique: «Pourquoi ne marque-t-il pas, comme jadis, un dieu le front de l'homme, (105/106) N'appose-t-il pas le cachet, comme jadis, sur celui qu'il frappe? (106/107) Ou il est venu aussi lui-même et a pris la forme de l'homme (107/108) Et achevé et fermé en consolant la divine fête» (*Pain et Vin*. vers 105-108). Le pronom personnel «il» fait tout seul allusion au Crucifié. Le poète met en somme le Dieu personnel du vers 107 et le «grand Destin» du vers 62 en équilibre. Ils tendent tous les deux à être en concurrence avec l'idéal de l'«Un et Tout» (vers 84) de la Grèce bienheureuse: «... les hommes s'habituent au bonheur (82/83) Et au Jour pour contempler les Dévoilés, le visage (83/84) De ceux-là, déjà depuis longtemps nommés Un et Tout» (*Pain et Vin*. vers 82-84)

(1) Die „kalte Vernunft“ und der „Glaube des Herzens“

In unruhigem Seelenzustand berichtet der junge Stiftler, Friedrich Hölderlin (1700-1843) der Mutter Spinozas „kalte vom Herzen verlassene Vernunft“: „In dieser Zeit fielen mir Schriften über und von Spinoza, einem großen edeln Manne aus vorigen Jahrhundert, und doch Gottesläugner nach strengen Begriffen, in die Hände. Ich fand, daß man, wenn man genau prüft, mit der Vernunft, der kalten vom Herzen verlassenen Vernunft auf seine Ideen kommen muß, wenn man nemlich alles erklären will. Aber da blieb mir der Glaube meines Herzens, dem so unwidersprechlich das Verlangen nach Ewigem, nach Gott gegeben ist, übrig. Zweifeln wir aber nicht gerade an dem am meisten, was wir wünschen? (wie ich auch in meiner Predigt sage). Wer hilft uns aus diesen Labyrinthen? – Christus. Er zeigt durch Wunder, daß er das ist, was er von sich sagt, daß er Gott ist.“ (Mitte Februar 1791: StA 6.64 = Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe der „Sämtlichen Werke“. Kohlhammer 1946-1985. Bd.6. S.64). Einige wichtige Probleme, die er später lösen wird, zeigen sich schon hier in noch einfacherer Gestalt. Christus z.B. ist die zentrale Figur in diesem Brief, so wie im gedankenlyrischen Werk „Brod und Wein“ (1800-1801), wo sich Hölderlin mehr auf kein evangelisches „Wunder“ beruft. Im Brief gehört der christliche Gottmensch zum „Glauben des Herzens“ und der atheistische Spinoza zur „kalten vom Herzen verlassenen Vernunft“. Denn Spinozas mathematisierende Mechanik des begrifflichen Denkens wirkt sich nachteilig für den jungen Dichter aus, der nur noch die „universale Erkenntnis“ (cognitio universalis) berücksichtigt, obwohl diese als „zweite Gattung der Erkenntnis“ in Spinozas „Ethica“ (1677) der „intuitiven Erkenntnis der Einzeldinge“ (intuitiva cognitio rerum singularium) nachsteht. (5.36: SO 2.303 = Spinoza. Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. I-IV. Carl Winter 1925. Editio secunda 1972. Tomus 2. Pagina 303: SE 684f. = Spinoza „Ethica“ Stuttgart. Reclam 1977. S.684-685).

Unter den „Schriften über Spinoza“ ragt wohl Jacobis Gespräch mit Lessing (1729-1781) vom Juli 1780 hervor, das Jacobi (1743-1819) in „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (Erstdruck 1785 / 2.Aufl.1789) veröffentlicht. In diesem philosophischen Gespräch kontrastiert Lessings „EN KAI PAN“ (Eines und Alles) mit Jacobis christlicher Orthodoxie: „**Lessing.** ... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. EN KAI PAN! Ich weiß nichts anders.“ (JW 4.1.54 = Jacobi „Werke“ in 6 Bänden. Leipzig 1812-1825. Faksimilenachdruck. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. Bd.4. Abt.1. S.54: LW 24.169 = Lessing „Werke“ in 25 Teilen. Stuttgart 1925-1935. Faksimilenachdruck. Hildesheim. Olms 1970. Teil 24. S.169). Dieses heterodoxe Geständnis überrascht den orthodoxen Jacobi, der seinem Gesprächspartner sagt: „Ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden.“ (JW 4.1.55: LW 24.170). Im weiteren bezieht er Lessings spinozistisches „Eines und Alles“ auf den „Deterministen“ und auch auf den „Fatalisten“ (JW 4.1.55/65: LW 24.170/174), da er die mechanische Objektivität aus dem konsequenten System des intellektuellen Spinoza herauskristallisiert. Diese Tendenz der rationalistischen Mechanik geht Hand in Hand mit dem hellen Kopf vom reinen Verstandesmenschen, dem scharfsinnigen Lessing, dessen „Eines und Alles“, nämlich „eine Intramundane Ursache der Welt“ (JW 4.1.64: LW 24.174) mit Jacobis „verständiger persönlicher Ursache der Welt“ (JW 4.1.59: LW 24.171) konfrontiert wird, die Lessing „persönliche extramundane Gottheit“ (JW 4.1.63: LW 24.

173) nennt. Im Angesicht dieses personalen Gottes mit Verstand und Willen findet der Orthodoxe „weder Verstand noch Willen“ (JW 4.1.57: LW 24.171) im pantheistischen „Einen und Allen“. Es ist eben diese Gegensätzlichkeit zwischen dem Orthodoxen und dem Spinozisten, die den jungen Hölderlin in seinem Verständnis der „kalten Vernunft“ fördert.

Obschon Jacobi in aller Seelenruhe seine Schrift über Spinoza schreibt, verbirgt sich hinter der theoretischen Auseinandersetzung seine unendliche „Subjektivität“, die Hegel in „Glauben und Wissen“ (1802) der endlichen Subjektivität der „Kantischen Philosophie“ gegenüberstellt: „Die Jacobische macht dagegen die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität. Das Subjektive des Subjektiven gewinnt als solches wieder ein inneres Leben“ (HW 2.333 = Hegel „Werke“ von 1832-1845. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1969-1971. Bd.2. S.333). In der Tat ist seine Einstellung zu diesem Problem in seinen Worten im Gespräch mit Lessing: „Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue.“ (JW 4.1.70: LW 24.176). Das subjektive Denken also geht allem anderen vor. Das begriffliche Denken aber gerät in den Bannkreis der kritischen Philosophie, die den scholastischen und den spinozistischen Ideen Fußfesseln anlegt. Schon in Lessings Todesjahr 1781, ein Jahr nach seinem Gespräch mit Jacobi, erscheint Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Trotz dieser neuen Phase der Geistesgeschichte bringt jener „Glaube des Herzens“ in der empfindsamen Zeitströmung Jacobis unendliche Subjektivität zur Geltung, die Hölderlins begeistertes „Eines und Alles“ mit dem „trunkenen Mäoniden“ („Hymne an den Genius Griechenlands“ 1790. V.42: StA 1.126) zu sich hinreißt: „Ach Ilion! Ilion! (52/53) Wie jammertest, hohe Gefallene, du (53/54) Im Blute der Kinder! (54/55) Nun bist du getröstet, dir scholl (55/56) Groß und warm wie sein Herz (56/57) Des Mäoniden Lied.“ („Hymne an den Genius Griechenlands“ V.52-57: StA 1.126).

(2) „Conatus immanens“ (freiwilliges Streben)

„Spinoza ist ein gotttrunkener Mensch.“ (Novalis „Fragment“ 1799-1800. Nr.253: NS 3.318 = Novalis „Schriften“ in 4 Bänden. Leipzig. Bibliographisches Institut 1929. Bd.3. S.318)

Das eigentlich griechische „Eines und Alles“ verwandelt sich wohl in einen reinen Verstandesbegriff durch Lessings philosophierendes Gespräch mit Jacobi. Aber die Debatte verursacht kein theoretisches Buch, sondern ein griechisches Gedicht von Goethe „Prometheus“ (1774). Dem Orthodoxen sagt der Spinozist: „EN KAI ΠIAN! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.“ (JW 4.1.54: LW 24.169). Die beiden Theoretiker rationalisieren das Gedicht, das an sich in demselben Jahr entstand, wo Goethes sentimentaler Roman „Die Leiden des jungen Werther“ zum Publikum kam. Deswegen stimmt es im begeisterten Künstlertum vielmehr mit Hölderlins „trunkenem Mäoniden“ der oben erwähnten Hymne überein. Als Klopstock, der Bahnbrecher dieses Künstlertums, mit seinem hexametrischen „Messias“ (1748-1773) dem „trunkenen Maoniden“ der „Ilias“ nacheiferte, vernachlässigte Lessing diesen Zusammenhang in seiner Kritik des Anfangs dieses religiösen Epos 1751 und 1753 (LW 8.136-147). Auf ähnliche Weise hat der intellektualistische Lessing fast nichts mit der Tradition des dichterischen Enthusiasmus auch im Gespräch über sein „Eines und Alles“ zu tun: „Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, ...“ (Hölderlin „Hyperion“ Bd.1. 1797. Br.2: StA 3.9).

Jacobi schreibt: „Lessing glaubt (LW 24.181/182) keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder Lessing ist Spinozist“(JW 4.1.90). Dieser spinozistische Verstandesmensch fuhr zwar eigenständig mit großem Geschick den logischen Kampf bis zur letzten Konsequenz, um jene „extramundane Gottheit“ des Orthodoxen zu isolieren. Aber ihm fehlt die „lebendige Quelle“, die im Fall der dichterischen Begeisterung seelenvoll von innen heraus und vor Lebensfreude hervorsprudelt, wie er selbst in seiner „Hamburgischen Dramaturgie“ den 19. April 1768 offen gesteht: „Ich bin weder Schauspieler noch Dichter, ... Ich fühle die lebendige Quelle nicht in mir, die durch eigene Kraft sich emporarbeitet, durch eigene Kraft in so reichen, so frischen, so reinen Strahlen aufschießt: ich muß alles durch Druckwerk und Rohren aus mir herauspressen. Ich würde so arm, so kalt, so kurzsichtig sein, wenn ich nicht einigermaßen gelernt hätte, fremde Schätze bescheiden zu borgen, an fremdem Feuer mich zu wärmen und durch die Gläser der Kunst mein Auge zu stärken.“(LW 5.407). Diese „lebendige Quelle“ hat sicher eine Entsprechung in Spinozas „Ethica“(4.18: SO 2.221f.): „Die Begierde (cupiditas) ist des Menschen Wesen selbst, d.h. das Bestreben (conatus), womit der Mensch in seinem Sein (esse) zu verharren strebt.“(SE 476f.). Obwohl Jacobi das „immanente Bestreben“(Conatus immanens) erwähnt, nimmt er Anstoß an dieser „quellenden Urkraft“(Conatus): „Die Endursachen erklärt (JW 4.1.66/67) Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte: ... (LW 24.174/175) ... Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt ... Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden: ...“

Weder Lessing noch Jacobi äußert sich positiv zur „quellenden Urkraft“ des Wesens, die der Dichter gern auf Spinozas „dritte Gattung der Erkenntnis“ bezieht („Ethica“ 5.36: SO 2.303): „Ich hielt dies hier für erwähnenswert, um an diesem Beispiel zu zeigen, welcher hohen Wert die Erkenntnis der Einzeldinge hat, die ich die intuitive oder die dritte Gattung der Erkenntnis genannt habe (2.40), und wieviel mehr sie vermag als die universale Erkenntnis, die ich als die zweite Gattung der Erkenntnis bezeichnet habe.“(SE 684f.). Während Jacobi und Lessing vielmehr auf die „zweite Gattung der universalen Erkenntnis“ durch die Kristallisation der Verstandesbegriffe zielen, stützt sich lieber die einmalige Schönheit der Dichtkunst auf die vorige und folgende Behauptung Spinozas, um ihren unersetzbaren Eigenwert vor der allgemeingültigen Wahrheit der Philosophie zu bewahren („Ethica“ 5.24: SO 2.296): „Je mehr wir die Einzeldinge (singulares) erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.“(SE 666f.). Hieraus resultiert der wichtige Lehrsatz der „Ethica“(5.33): „Die intellektuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Gattung der Erkenntnis entspringt, ist ewig.“(SE 679). Im Original steht er: „Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.“(SO 2.300: SE 678). Die Mutter dieser „intuitiven Erkenntnis der Einzeldinge“ (intuitiva cognitio rerum singularium) ist gerade die „quellende Urkraft“ (Conatus), die der alte Goethe in den V.79ff. der „Elegie“ der „Triologie der Leidenschaft“ (1827) treffend ausdrückt: „In unsers Busens Reine wogt ein Streben (Conatus), (79/80) Sich einem Hohern, Reinern, Unbekanntem (80/81) Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, (81/82) Enträtselnd sich den ewig Ungenannten: (82/83) Wir heißen's; fromm sein!“(HA 1. 384 = Hamburger Goethe-Ausgabe der „Werke“ in 14 Bänden. München. Beck/dtv 1982. Bd.1. S.

384). Des begeisterten Dichters „freiwilliges Streben“ (Conatus immanens) widerspricht Lessings intellektualistischer Mechanik des konsequenten Systems der allgemeinen Verstandesbegriffe, daß „kein freyer Will sey“ (JW 4.1.71: LW 24.176): „Der Glaube kann nie geboten werden, so wenig als Liebe. Er muß freiwillig und aus eigenem Triebe seyn.“ (Hölderlins Brief an die Mutter vom Januar 1799: StA 6.310). Dieser kunstlerischen Haltung nickt auch Herder im vierten Gespräch von „Gott“ (1787) zustimmend: „Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt, als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit.“ (HSW 16.500 = Herder „Sämtliche Werke“ in 33 Bänden. Berlin. Weidmann 1877-1913. Faksimile-nachdruck. Hildesheim. Olms 1967-1968. Bd.16. S.500).

(3) „Das zornige Selbsterkennen“ (ΑΥΤΟΓΝΩΤΟΣ ΟΡΓΑ)

... gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, ...

(Hölderlin „Anmerkungen zum Oedipus“ 1804. Kap.3: StA 5.201)

Über sein „Eines und Alles“ als Ideal der Schönheit im ersten Band des „Hyperion“ theoretisiert Hölderlin im „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (1796), an dem die zeitgenössischen Philosophen, Hegel und Schelling mitarbeiten. Des Dichters „intuitive Erkenntnis der Einzeldinge“ zielt offensichtlich auf die „Schönheit selbst“ (ΚΑΛΟΝ ΑΥΤΟ) in Platons „Symposion“ (211C: PW 3.348f. = Platon „Werke“ Griechisch nach der Collection Budé / Deutsch nach Schleiermacher etc. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981. Bd.3. S.348-349). Von größter Wichtigkeit ist die Art und Weise, wie der Grieche spricht: „Wer nämlich bis hierher in der Liebe erzogen ist, ... , der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht, plötzlich (ΕΞΑΙΦΝΗΣ) ein von Natur wunderbar Schönes (ΚΑΛΟΝ) erblicken.“ (210E: PW 3.346f.). Die „plötzliche“ Anschauung, wie der Anblick einer Göttin, entspricht keiner „universalen Erkenntnis“ der Vernunft, sondern einer „intuitiven Erkenntnis der Einzeldinge“. Solch ein einmaliges Erlebnis gipfelt im eigentlichen Gespräch der Sokratischen Seelen, das Platon im „Siebenten Brief“ fordert: „Es gibt ja auch von mir darüber keine Schrift und kann auch niemals eine geben; denn es läßt sich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände, sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich (ΕΞΑΙΦΝΗΣ) — wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde — in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter.“ (341C-D: PW 5.412f.). Platons Schriften als „Lerngegenstände“ haben keinen Selbstzweck, sondern sie richten sich nach einer „plötzlichen“ Einmaligkeit, die sich z.B. in Hölderlins unvergleichlichem Griechentum verwirklicht.

Das einmalige Griechenbild Hölderlins finden wir vor allem in der Mitte von „Brod und Wein“ (160 Verse: StA 2.90-95). In diesem gedankenlyrischen Gedicht heißt es „seeliges Griechenland“ (V.55), „wo tönet das große Geschick“ (V.62). Im Zentrum des Interesses steht die tragische Situation, wo Oedipus oder Antigona jedem Philosophen an Talent überlegen ist. Denn hier gilt weder vernünftige Schlußfolge noch „universale Erkenntnis“, sondern eine schicksalhafte Entscheidung mit „plötzlicher“ Einmaligkeit. Die entschiedene Erkenntnis der Tragik, die unerwartet wie der Pfeil des delphischen Apollon den naiven Helden trifft, nennt Sophokles „selbstgewissen Zorn“ (ΑΥΤΟΓΝΩΤΟΣ ΟΡΓΑ) im V.875 der „Antigona“ (V.873 der Juntina-Ausgabe von 1555: FrA 16.354 = Frankfurter Holderlin-Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ Roter Stern 1975ff. Bd.16. 1988. S.354). Den ganzen Vers übersetzt Holderlin: „Dich hat verderbt /

Das zornige Selbsterkennen.“ (StA 5.241: FrA 16.355). Etwas dergleichen finden wir in der „Ilias“, deren Anfang jener „trunkene Mäonide“ mit dem „verderblichen Zorn“ des früh sterbenden Achilleus macht: „Muse, besinge den verderblichen Zorn des Peliden, Achilles, welcher tausend Mühen den Griechen, ...“ (Holderlins Übersetzung: StA 5.1). Dieses tragische Wesen erklärt Holderlin in seinen „Anmerkungen zum Oedipus“ (1804): „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das granzenlose Eineswerden durch granzenloses Scheiden sich reiniget.“(StA 5.201).

Das nüchterne Moment des „Scheidens“ vermessen wir im begeisterten „Einen und Allen“ vom idyllischen „Hyperion“ (Bd.1. Brief 14): „O ihr, die ihr das Hochste und Beste sucht, ... wißt ihr seinen Nahmen? Den Nahmen deß, das Eins ist und Alles? Sein Nahme ist Schönheit. ... O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“ (StA 3.52f.). Diesen aufdringlichen Optimismus der seligen Begeisterung beherrscht nun das besonnene „Scheiden“ der Tragik. So entsteht das tote und zugleich „seelige Griechenland“, wo wir ein purifiziertes „Eines und Alles“ treffen: „Gewohnt werden die Menschen des Gluks (82/83) Und des Tags und zu schau die Offenbaren, das Anthz (83/84) Derer, welche, schon längst Eines und Alles (EN KAI IAN) genannt, ...“ („Brod und Wein“ V.82-84). Unterwegs zu diesem gereinigten Griechentum berücksichtigt also der Dichter sowohl das „Heiligtrunkene“(V.33) wie auch die Nüchternheit, „wachend zu bleiben bei Nacht“ (V.36). Aber er wählt keinen goldenen Mittelweg des prahlenden Verstandes, sondern sucht seine eigene Bahn durch die „plötzliche“ Ergriffenheit des Platonischen „Wahnsinns der Musen“ („Phaidros“ 245A: PW 5.66f.): „Drum! Und spotten des Spotts mag gern frohlokkender Wahnsinn, (47/48) Wenn er in heiliger Nacht plözlich die Sänger ergreift.“(V.47-48)

Mit diesem „frohlokkenden Wahnsinn“ des Dichters paart sich vertraut jenes „zornige Selbsterkennen“, das die tragischen Helden zur Katastrophe führt, so „daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen, daß die unendliche Begeisterung unendlich, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwartig ist.“ („Anmerkungen zur Antigonä“ 1804: StA 5.269). Vom „heiligen Scheiden“ der göttlichen „Begeisterung“ zeugt der „Tod des Gottes“, der nach Holderlins „Brod und Wein“ im gekreuzigten Gottmenschen gipfelt: „Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht, (105/106) Drukt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf? (106/107) Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an (107/108) Und vollendet' und schloß trostend das himmlische Fest.“(V.105-108). Diese verhaltene Christusgestalt im Personalpronomen vom V.107 resultiert aus Holderlins „gesezlichem Kalkul“ aufgrund der „MHXANH (Mechanik) der Alten“ („Anmerkungen zum Oedipus“: StA 5.195). Als „entgegenwirkende Casur“ (StA 5.196) im Hinblick aufs „große Geschik“(V.62) ermöglicht sie im V.107 dem Gedicht das Gleichgewicht. Hinter ihr verbirgt auch Jacobis „personliche extramundane Gottheit“, so wie der delphische Apollon in den untergehenden Oedipus eingewebt wird. In diesem Zusammenfall von Griechentum und Christentum balanciert Holderlins „quellende Urkraft“ (Conatus immanens) das ganze Werk „Brod und Wein“, in dessen Mitte er sein „Eines und Alles“(EN KAI IAN) vom V.84 singt.

(Manuscriptum receptum 3.10.2002)

(Editum pronuntiatum 25.12.2002)

特殊な魂と魂との無比な邂逅であった。したがって、繰り返しの効かない個別体験に根ざす美を、『最古のドイツ観念論体系草稿』(一七九六年)のような普遍の理論で掴むことは相応しくない。やはり美は特殊な個性がまたない体験をした生きた場で問われねばならない。その場が例えば、ヘルダーリンの詩歌『パンと葡萄酒』(一八〇〇年—一八〇一年)と考えられ(StA 2. 90-95)、実際の全一六〇句の思想詩の第84句に「全(Eines und Alles)と、ヘン・カイ・パーンを指す言葉が出てくる。言葉つきは同じでも、これはレッシングの「ヘン・カイ・パーン」と相当趣を異にする。また先に見た一七九〇年のヘルダーリンの作品『ギリシアの守護神に寄せる讃歌』に示された靈感本位のギリシア体験が、ここに表出されているわけでもない。勿論この靈感は、むやみに否定されずに、第33句の聖なる陶酔(Gas Heiligtrunken)のような所に顔を出す。但し、これは同時に第36句に言う夜に目覚めてある(wachend zu bleiben bei Nacht)と、緊張を孕んだ対立を示しており、靈感のクロプシュトックにも、冷静なレッシングにも偏らぬ生得の古代ギリシア風の秩序感覚が、微妙な揺れを示しながらも保持されている。この平衡を生む内在力が働き、『パンと葡萄酒』は第55句の至福なるギリシアに至る。至福なるとは同時に他界し死せることを意味し、一七九七年刊『ヒュペーリオン』第一巻に到る迄ヘルダーリンの詩想の中心にあった甘美なる合一感、「一にして全」美：おおディオティーマ、ディオティーマ、神々しい本性よ！(StA 3. 53)とどう靈感(Begeisterung)中心の神観は後退し、冷静な分別知(Verstand)にも然るべき場が与えられている。その上で詩人は、死と至福とが表裏一体を成して折り合わされる悲劇の魂の古里として、ヘン・カイ・パーンの世界ギリシアをあらゆる神々の住居(第55句)と呼ぶ。ここで獲得されるのは、クロプシュトックの感激に満ちた靈感でもなく、またレッシングの理路整然とした知性概念でもない。それは敢えてソポクレスの『アンティゴネ』第八七五句のヘルダーリンの訳語を採用すれば、怒りにおける自己認識(Das zornige Selbsterkennen)と表現できる(StA 5. 241: ST 292)。

この怒りにおける自己認識を原典ギリシア語では、こちらの意志で自由にならぬ「それ自体で認識力あり判明な怒り」(アウトグノトス・オルガー)としており(Frankfurt版第16巻所収の一五五五年刊『アンティゴネ』では第八七三句: FrA 16354)、ヤコービが念頭に置いた人格の意志や知性では達し得ない割り切れぬ自然本性が示され、この異常な怒り(Zorn)においてこそ神人合一と、同時にその分離による浄化が可能となるというのが、ヘルダーリンの悲劇論である(StA 5. 201)。実際『イーリアス』冒頭からして、その理不尽な「怒りを歌え、女神よ!…」と

言う風になっている(田6)。そこで『パンと葡萄酒』第47句以下では、プラトーンが『パイドロス』二四五A(PW 5. 66)で説いた詩歌女神ムーサ達の狂気マニアーを踏まえ、「世人の嘲笑を嘲笑し返すのを躊躇しないのだ、歓呼する狂気は、もし聖夜に歌人らを突然、この狂気が襲うなら」と、怒りの激情パトスと通底する狂気マニアーを高唱する。しかも前述の『饗宴』二一一Cにおける美そのものの観取を特色付けたエクサイブネース(突然)が、ここでも聖なる激情パトスの特殊な個性を物語る。それは当然ヘルダーリンの無比のギリシア体験を何より想い起こさせる。その中心点には、但し、他に例のなかつたキリストが来る。つまり十字架の神こそ、悲雄の精華として、至福なるギリシアを完成させる。そして悲雄はオイディプスに見られる如き言わば神の絡繰(メーカネー)であり、この悲壮美の中に『パンと葡萄酒』の最高潮で歌われる偉大なる運命が轟く(第62句)のである。一応キリストも悲雄であるが、しかし彼を歌う時に詩人は、ソポクレスから学んだ客観法則(メーカネー)の精華である中間休止(Caesuraカエスーラ)を活用する。すると作品全体として偉大なる運命に重心が懸り過ぎだった所へ、この最高潮と睨み合いつつ全体に平衡あらしめるべく、中間休止としてキリストが第107句に兆すことになる。「或いはもしかすると彼もまた到来し、…」と、三人称単数の代名詞の彼(er)でキリストは暗示され、その奥にヤコービの説く世界に超越する人格神が瞥見される。他方ギリシア神話世界の神々も、ソポクレスのオイディプスを範例とすれば、その神アポロンのように隠れて働きかける。そして神々と人格神キリストを、悲雄を通して媒介する時、例のヘルダーリン特有の秩序感覚ある内在力が、詩魂の奥底から働きかけて来るのが認められる。他方レッシングとヤコービとの対話は、神々と人格神とをあらゆるさまざまな隠れなき概念として明示し、相互に鋭く対立させた。かつて中世スコラ哲学が勝利の栄冠を与えた人格神は、十八世紀になるとカントやレッシングの批判により、その地位を保てなくなり、やがてヤコービ風の主観性に支えられたわが心情の信仰に隠れ家を求める。これをヘルダーリンも出発点としたが、しかし彼は主観性本位の甘美な合一感に留まることなく、ヘン・カイ・パーンのギリシア世界に客観法則メーカネーをも見出す。それはレッシングのようにヤコービの超越神と専ら対立することを求めず、むしろ敢えてその人格神とギリシアの間を媒介する中間項を探すためのものであった。この際もはや一般化した思弁は捨てられ、そのギリシア観は哲学より神話へと深まる。即ち神話の精華はソポクレスの手になる無類の形姿、アンティゴネやオイディプスに求められ、こうした古典ギリシア芸術の成果たる一回限りの美の結晶が扱ひ所とされたのである。

母宛書簡一七三：freiwillig und aus eigenem Trieb)。フワで『倫理学』（一六七七年）におけるスピノーザ自身の言葉に注目すると、先の内在力（Conatus immanens）に関しては、第四部・定理18の証明（SO 2. 221：SE 476）が、「情動（Cupiditas）は人間の本质そのものであり、それ即ちconatus（内在力）である」（Cupiditas est ipsa hominis essentia）と述べ、その註（SO 2. 223：SE 478）が、「考えられる限り最も卓越した」とは、全面的に私たちの natura（本性）と協和一致する（フワ）である」（nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt）と語っている。フワの本性（natura）の根源に『倫理学』第四部・序言（SO 2. 206：SE 436）で述べられている「永遠なる無限の存在」（aeternum & infinitum Ens）たる「神ないしはNatura（自然）」（Deus, seu Natura）が、ヤコービの言う思考しない何かとして控えている。何か解からぬが、自然本性の根源から湧き出る内在力（Conatus）（これを詩人なら靈感（Begeisterung）と呼ぶに違いない。そして靈感とは、特殊な個性に一回限り発現するものであり、遍く誰にでも妥当する哲学上の普遍概念とは趣を異にしている。それは時にソポクレースの描いたアンティゴネーやオイディプースに妥当するが、人間一般に共通なものへと近づけば近づくほど色褪せるものである）。

実の所ゲーテも自分のプロメーテウスに、何らかの靈感を期待したはずである。そうした靈感が沸き出る力を彼が一回限りの表現に結晶させたのは、『情熱の三部曲（Trilogie der Leidenschaft）』（一八二七年刊）所収の『悲歌（Elegie）』第79句以下と考えられる。「私たちの清浄（な心の奥）で波立（Streben（内在力）は、一層と高く、より清らかな、Unbekannter（知られざる者）へと、感謝の念から、freiwillig（自由な意志で）自らを捧げよ」と努め、der ewig Ungenannte（フワの永遠に名付けられぬ者）を自らに解き明かす。」（HA I. 384）とあり、フワが注目すべきは、ヤコービとの対話でルターに倣いレッシングが「自由な意志はない」（kein freyer Will sey）と説明した点（JW 4. 1. 71: LW 24. 176）との対比である。これについて『神（Gott）』（一七八七年）第四対話（HSW 16.500）でヘルダーが、レッシングのこの言明を批判し、「人間に予め定められた自由の目標で最大のものは、一種のinnere Nothwendigkeit（内的必然性）による神の自由そのものです」（Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesezt, als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit）と語り、ゲーテの『悲歌』のよくな観点でスピノーザに接近している点が注目に値する。大きな違いは、普遍妥当性を持つ知性概念を目指すレッシングと、あくまで芸術や文芸の創作を踏まえて歌う

ゲーテとの間にある。そしてスピノーザ自身が説くところの、そのEthica（倫理学）はそれ自体が知性概念の表現であるにもかかわらず、哲学上の思考よりむしろ創作のような行為に一層良く適合する面を持っている。例えば『倫理学』第五部・定理36の註（SO 2. 303：SE 684）では、普遍認識（cognitio universalis）が第二種（secundum genus）の低次のものとされ、それより高次の第三種（tertium genus）の認識として個物の認識（cognitio rerum singularium）つまり直観（intuitiva cognitio）が挙げられ、一回限りの芸術の方に、思弁を凌ぐ可能性が与えられている。すると普遍概念の析出より、自然本性から迸り出る内在力（Conatus）が働く靈感（Enthusiasmus）の方に軍配が上がる。更に『倫理学』第五部・定理24（SO 2. 296：SE 666）にも、これを裏書することが明示されている。即ち「私達はres singulares（諸々の個物）を認識すればする程、それだけ一層と神を認識する」（Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus）とある。そして関心は『倫理学』第五部・定理33（SO 2. 300：SE 678）、「第三種の認識に由来し、永遠である、神への英知ある憧憬エロース」（Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.）へと収斂する。

③「怒りにおける自己認識」（Das zornige Selbsterkennen）… 無際限に自然の威力と、人間のInerstes（内面の最深部）とが、Zorn（怒り）において一体となり、…（ヘルダーリン『オイディプースへの註解』一八〇四年・第三章 STA 5. 201）ヘルダーリンがヘーゲルやシェリングと一緒に『最古のドイツ観念論体系草稿』（一七九六年）を物した時、今触れたスピノーザの『倫理学』における個物の直観が、プラトーン『饗宴』一一一Cで語られる「美（カロン）そのもの」（アウト・カロン）と響き合う。これは普遍的な美のイデア（理念）であるが、ここで注目すべきは、古代人の語り方である（PW 3. 346）。「その者は… エクサイブネース（突然）、自然本性上驚嘆すべき何らかのカロン（美）を観取するであらう」（一一一〇E）とあり、突然にまたとない一回限りの特殊な出来事、つまり個物の直観により美観が呈せられることが重要である。これは思いがけず美の女神に邂逅し、それを瞥見するようなものであり、その目指す所は、プラトーン『第七書簡』に表現によれば、「エクサイブネース（突然）あたかも迸る火焰によるかのように、ポース（光明）がプシューケー（魂）の中で燃え上がる」（三四一C-D）となる（PW 5. 412）。これをヘルダーリンの一八〇二年十一月頃の書簡二四〇では「友人間の魂プシューケー（Psyche）」と呼び、これこそ思想形成に取り必要不可欠としている（Sta 6.433）。確かに、ソークラテースとプラトーンの出会いそのものも、そうした

が心・情・の・信・仰 (Glaube meines Herzens) の対極に心・情・を・去・つ・た・冷・徹・な・理・性 (kalte vom Herzen verlassene Vernunft) が据えられている。恐らく、母親の方はこうした区別に満足したことであろう (StA 6. 64)。他方ヘルダーリン自身は、ヤコービの主観性と共に、その対極にある理知派レッシングの客観性をも無視できなくなるに至る。なぜなら後者には客観造形見事な古典ギリシアが結びつくからで、この際に結びとなる概念がヘン・カイ・パーン (一にして全) である。これをレッシングは、神に関する正統派の諸概念 (Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit) に対立させ、ヤコービに向かい、こう主張する。「神に関する正統派の諸概念はもはや私に合わない。私はそれらを甘受できない。ヘン・カイ・パーン！ 私はこれ以外何も知らなう。」 (JW 4. 1. 54: LW 24. 169)。

すると直ちにヤコービはスピノーザにこれを関連づけ、レッシングを「スピノーザ主義者、或いは汎神論者」(Spinozist oder Pantheist) と呼ぶ (JW 4. 1. 54-55: LW 24. 169-170)。この対立点は、ヤコービの超越神とレッシングの内神で、前者には意志と知性を備えた人格 (Persona) があるが、後者には「知性も意志もなう」(Weder Verstand noch Wille) となる (JW 4. 1. 57: LW 24. 171)。そこでヤコービは後者を決定論者 (Determinist) と宿命論者 (Fatalist) に結び付ける (JW 4. 1. 55/65: LW 24. 170/174)。決定された宿命とは、スピノーザやレッシングの場合その冷徹な理性が生み出す論理の歯車 (Mechanismus) であり、これは例の心情の側から見ると、言わば金属の機械のように冷たく血の通っていない理詰めと映る。またそれは個人の意志とか、自由な創造など寄せつけない自然必然性が君臨する秩序の世界でもあり、しかも外から出なく、内から定まる不可避必然が秩序の源に他ならない。やがて後に一八〇〇年頃になると、ヘルダーリンは、こうした客観法則 (MHXANH) メーカナーを、古典ギリシアから学ぶ (StA 5. 195)。だが目下話題の頃は「ギリシアの守護神に寄せる讃歌」(一七九〇年) 第42句の「陶酔せるホメーロス」に代表される感激・靈感 (Begeisterung) 中心のギリシア体験 (StA 1. 126) が基調を成しており、むしろわが心情の信仰へとヘン・カイ・パーンも呑み込まれる傾向が強かったと言える。

② 「内在力」(Conatus immanens) —スピノーザは、神に酔える人である。

(ノヴァーリス『断片』一七九九—一八〇〇年、第二五三番: NS. 3. 318) 成程レッシングとヤコービとの対話を踏まえると、「一にして全」は冷徹な理性を礎に把握される。ところが、その論争自体の系口となったゲーテ作「プロメーテウス」(執筆一七七四年) は哲学書などではなく、『若きヴェルテルの悩み』刊行の

年に成った詩歌である。先にヤコービが、「この Gedicht (詩) を御存知ですか？」と問う。これに対しレッシングは例の反正統派宣言を為し、「一にして全！ 私はこれ以外何も知らない、このことを当 Gedicht (詩歌) は意味している。そして私には当詩歌がとて無気にいつていると、私は告白せざるを得ない。」(JW 4. 1. 54: LW 24. 169) と切り出す。この後レッシングは、先のヤコービの言葉を使えば、「思うことを為す」、つまり詩歌そのものに関しあれこれ考えるのではなくて、自ら奉ずるスピノーザ哲学について自説を陳べる。即ち「プロメーテウス」はレッシング達にとり、あくまで論争の手懸りに過ぎなかつたと言って差し障りないであろう。ところが、ヘン・カイ・パーンの出所は古代ギリシアであり、本来ゲーテの詩歌はギリシア神話に関係している。そして全一なる感激・靈感の一にして全を高唱する『ギリシアの守護神に寄せる讃歌』に対し、疾風怒濤期の『プロメーテウス』が疎遠であるはずはない。そうした靈感の古里ギリシアを仰いでクロプシュトックが『救世主』を歌い始めたとき、この靈感の伝統に無頓着な文芸批評(一七五一年九月『創意の国からの最新情報』と一七五三年『書簡』第十五—第十七: LW 8. 136-146/146-147) を成したのが、理知派レッシングであった。当面のスピノーザ論争に関しても、この種の傾向が見られる。それは彼が、理論上で知性概念を結晶化することに努める結果である。但し、彼の内在神を礎とすれば、心の奥から自然と湧き出る靈感も、理論上の根拠を獲ることが可能なはずなのだが、しかし『ハンブルク演劇論』で一七六八年四月十九日レッシング自身告白している通り、「自らの内在力で沸き上がる lebendige Quelle (生ける泉) を、私は自分の中に感じない」(LW 5. 407) のであるから、この筋は期待薄と考えられる。

一応ヤコービも、止み難く沸き立つ内在力 (Conatus immanens) に言及する。だが彼がここから引き出す結論は、彼自身の意に反したもので、「思考が実在の源ではなくて、実在が思考の源であり、ゆえに思考に先行して、etwas Nicht-denkendes als das Erste (第一に何か思考しないもの) が仮定されるに違わなう」と言うものである (JW 4. 1. 67: LW 24. 174-175)。この思考が届かず、ヤコービがもどかしさを感じる所、ここに『人類的教育』(一七八〇年) 第七三節でレッシングが説く先験的統一 (transzendente Einheit) もあり (LW 6. 78) 、これをヤコービは「無差別の同一性」と命名する (JW 4. 1. 87: LW 24. 181)。この根源は何とでも名付けることが出来るであろうし、確かに思考による規定をすり抜けてしまうに違いないが、少なくとも詩人ならばここにこそ全一の靈感の根拠を置き、ここから引き出される内在力に創作活動の源を見るはずである (StA 6. 310: 一七九九年一月

付録【平成十四年六月四日、ドイツ古代ギリシア研究会、昭和大学、口頭発表・Schola Congressu germanistico studiosorum Heliadis antiquae in Tokyo 4. 6. 2002】
レッシングとヘルダーリンの「二にして全」(ヘン・カイ・パーン)
Lessings „EN KAI ITAN“ und Holderlins „Eines und Alles“

高橋克己 TAKAHASHI, Katsumi

【二〇〇二年・高知大学学術研究報告・第51巻・人文科学編・横組 100頁―97頁】

①「冷徹な理性」(Kalte Vernunft)と「心情の信仰」(Glaube des Herzens)

スピノーザという「前世紀の偉大で高貴な人物」が、同時に「無神論者」と評されたことは、二十歳そこらの神学生ヘルダーリン(一七七〇年―一八四三年)にとり、無関心でおれない問題であった。彼は実際この関連で重要なヤコービ著『スピノーザの教説について』(初刊一七八五年、再刊一七八九年)から抜粋(SIA 4 207-210)まで作って研究し、しかも一七九一年二月中旬に書簡で母にこの件を報告(SIA 6. 64)するにまで至った。全体これほど何が彼の心を動揺させたのか。このことを十分ヘルダーリンが書き残しているように見受けられない。むしろ彼は母に対し、スピノーザを具合よく説明し、この哲学者を、「Heiz(心情)の欠けた冷徹な Vernunft(理性)の人として片付けよう」とさえしている様子である。こうすれば恐らく当時多くのキリスト者は安心できたであろう。つまり話題の時代はクロプシュトックの『救世主』(一七四八年―一七七三年)が、或いはゲーテの『若きヴェルテルの悩み』(一七七四年)が、理性でなく心情でもって愛読されており、こうした感受性(Empfindung)が宗教感情に君臨していた模様である。この時流に掉して先程のヤコービ著『スピノーザの教説について』が世に出る。そして正にヘルダーリン母子のように受け取る読者を、ヤコービ自身は期待していたと思われる。成程ヤコービ(一七四三年―一八一九年)は著作そのものの文面においては心情を表立てず、淡々とレッシング(一七二九年―一七八一年)と理知本位の対話を繰り返している。しかし、その深層には、彼の主観性の形而上学がある点が重要である。実際こうしたヤコービの哲学の性格については、ヘーゲルが『信仰と知』(一八〇二年)Bの冒頭(HW 2333)において、「カントの哲学では有限性と主観性が、概念の客観的形式を有するが、他方ヤコービの哲学は主観性を全く主観的に個性と成している」と説明し、「この主観の主観そのものは、また(頭や心の中に)内なる生命を獲得する」(Dies Subjektive des Subjektiven gewinnt als solches wieder ein inneres Leben)と論じている。

ヤコービの主観性の形而上学は、その『スピノーザの教説について』の中におけ

一〇〇 レッシングの「ヘン・カイ・パーン」とヘルダーリンの「二にして全」(高橋)

る次の文面に見て取れる。「Keine lebendige Ueberzeugung (これ以上に生き生きとした信念はない)。私は思わぬことを為す (ich thue was ich denke) のびもひび、私が為していることをあれこれ考へやみすれば良し (ich nur denken sollte was ich thue) などと言ふことは違ふ。」(JW 4. 1. 70: LW 24. 176)。このにはあらゆる行為に対する思考(Denken)の優先が表明されている。もともと思考とは、人間の想像および思惟を含む内なる活動全体を指しているのではあるが。とにかく内なる精神活動は、外なる自然の営みと区別され、前者こそが後者の原因とされている。例えば『創世記』1・4で、「神が、光よあれ、と言ふ」とすると光があったと言ふ風の順序である。そこでヤコービは自らの創造神を、「Ursache der Welt (世界の原因)で、知性と人格を備えたもの」と呼び、この造物主を「私は信ずる」(Ich glaube)と、理知派レッシングに向かい告白する(JW 4. 1. 59: LW 24. 171)。(両者の対談は一七八〇年七月)。知性や意志の宿る主体が人格なので、「このヤコービの神をレッシングは、「人格を備え、extramundane Gottheit (世界に超越する神)」と、より明確に概念化する(JW 4. 1. 63: LW 24. 171)。他方ヤコービは「レッシングが諸事物の原因を、この世界から区別されたものとして信じていない」(Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge)ゆえに、「レッシングがスピノーザ主義者だった」(Lessing ein Spinozist war)と判断する(JW 4. 1. 90: LW 24. 173)。ところで、二人が対話した一七八〇年の翌年レッシングは没するが、当一七八一年にカント著『純粹理性批判』が世に出る。すると「世界から区別された原因」として「世界に超越する人格神」をスコラ哲学のように理知本位の道筋により掴むことが時代錯誤とされ、当然ヤコービの超越神のみならず、レッシングやスピノーザの内在本神も、カントの批判の対象とされる。そこで若きヘルダーリンのように理性でなく心情における主観性の中に、超越神にせよ内在本神にせよ、神への道が求められることになる。

かくしてヤコービの主観性の形而上学は、感情の哲学の様相を呈し、これがヘルダーリンに働きかけて、理知派レッシングの信奉したスピノーザ哲学を、その対極へと押しやる。既に触れた一七九一年の母宛書簡において、この点をヘルダーリン自身の言葉で確かめてみよう。「最近、スピノーザに関する文書とスピノーザ自身の著作とが手に入りました。この前世紀の偉大で高貴な人物は、しかしながら厳密に申しますと無神論者です。確かに、理性で正確に吟味すれば、但し心情を去った冷徹な理性で、即ち万事を説明しようとするなら、スピノーザの諸理念に到達する必然を私は認めました。だが私には、わが心情の信仰が残りしました。」とあり、わ