

Manfred Lauerermann

DIE SPINOZA-SPUR BEI JOHANN GEORG HAMANN¹

Kein Genuß ergrübelt sich

**Wir leben hier von Brocken.
Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente.**

Ursprüngliches **Seyn** ist
Wahrheit

Hamann

in memoriam: Gabriele Hirsch

1. Hinführung

Die Konstellation ist vertraut. „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt, / Und er wird uns, wir ihn, zum selben Ende hetzen“ (Theodor Däubler²). Nichts könnte das Verhältnis Hamanns zu Spinoza besser bestimmen als dieser Vers, dessen Dialektik nicht zu denken eine Verfehlung, eine Verunsicherung in der raren Sekundärliteratur bewirkt. Kaum gerät jenes Verhältnis, wie wir sehen werden, direkt in den Blick, sondern meistens über den Umweg des Zwistes von Mendelssohn und Jacobi, der ein Holzweg ist. Die Spinoza-Spuren bei Hamann werden so verwischt, teils absichtlich – wie bei dem Herausgeber der Schriften, Josef Nadler – teils unabsichtlich, wie bei Oswald Bayer, dem moderneren Biographen.³

¹ Stellen wir uns eine Leserin/einen Leser vor, der von Spinoza nur das Ungefährste, von Hamann nichts gehört hat – welche knappen Einführungen könnten sie lesen? Nach längerem Nachdenken, weil die Auswahl (zu) groß ist, schlage ich vor: a) als Monographie Specht 1981 und b) der glasklare Aufsatz von Geismann 1998 (mit Ausnahme der letzten beiden Seiten, die nichts zur Sache beitragen). Bei Hamann muß ich noch länger grübeln, weil die Auswahl (zu) klein ist, also entscheide ich mich trotz allem für: a) Jørgensen 1976 und überzeugter für b) Henkel 1959 und Metzke 1951, die zwei Seiten von Hamann umschließen.

² Zitiert von C.S. (Schmitt 1995: 45)! Schmitts 'Intelligenzfrage': *Woher stammen diese Verse?* beantwortet sich von selbst: Aus Hymne an Italien. C.S., der Hamann in seinem *Leviathan* liebevoll tangiert, wäre höchst erfreut gewesen über die exquisite Kollektion von Freund-Feindmasken, die Hamann in seiner Rüstkammer vorrätig hatte (Koepp 1965: 160-194)!

³ Natürlich mag der Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, in geistiger Nähe zu Jens und Küng, nicht an den 'Begründer einer Literaturwissenschaft des deutschen Wesens' erinnert werden. Nadler, der mitten in seiner dreißigjährigen Hamann-Beschäftigung von 1927-1957 nebenher den „Einsatz Deutscher Germanisten im Kriege“ mit grundlegenden Betrachtungen über „den deutschen Volkskörper (Raum, Rasse, Stamm)“ ideologisch anführte (Hausmann 1998: 63, Anm. 172), modelliert das Gegenkonzept als Biograph (Nadler 1949) zum Biographen Bayer (Bayer 1988), „Corpus mysterium“ vs. „Radikaler Aufklärung“ – aber muß man – im Unterschied zu Jørgensen (1976) den älteren Gegenentwurf verschweigen, gilt nicht mehr, was Gründer deklariert: „Das Buch ist für alle künftige Arbeit an Hamann grundlegend im strikten Sinne der Unentbehrlichkeit“ (Gründer 1956: 87)?

Nadler registriert in seinem Register zur Hamann-Ausgabe:

Spinoza, Baruch, 1632-1677, aus Amsterdam, aus einer portugiesischen Judenfamilie. Von der Synagoge ausgestoßen lebte er in Haag als Brillenschleifer. Er hat die Philosophie des Cartesius zum Pantheismus geführt, die Willensfreiheit eigentlich verneint und völlig rationalistisch gedacht. H. hatte zu ihm keine Beziehungen und hat sich erst in seinen letzten Jahren über Jacobi mit ihm beschäftigt (Hamann 1957: 363).

Die dann folgenden 4 Verweise sind überflüssig und irreführend: auf Hamanns „Verhör“ des Spinoza-Büchleins (s. u.) und auf eine unwichtige Stelle, wo flüchtig von spinozistischen Begriffen gesprochen, eher: gestammelt wird. Spinoza-Löcher sind bei den Hamann-Herausgebern Nadler und Henkel nicht selten. Nadler listet die Autoren auf, deren Titel in dem Lindner/Hamannschen Versteigerungskatalog von 1776, BIGA, enthalten sind, und will (kann?) natürlich Spinoza nicht bemerken. Die Opera posthuma finden wir unter der Nr. 18; den Tractatus Theologico-Politicus⁴ unter der Nr. 161.⁵ An den TTP angebunden ist ein Buch, *Philosophia S. S. interpres*, welches für Spinoza-Fehldeutungen Karriere machen sollte und welches von Nadler in seinem Register ignoriert wird: Lodewijk Meyer *Philosophia sacrae scripturae interpres*.⁶

Im Briefwechsel wird Spinoza systematisch aus den Registern ausgeschlossen, wobei allein im 5. Band (Hamann 1965) müheolos ca. 30 Spinoza-Stellen zu finden sind; zehn Jahre später besinnt sich Henkel eines Besseren: Im 6. Band wird 'Spinoza' über 70mal annotiert, im 7. Band ca. 40 mal.⁷

⁴ Fortan TTP.

⁵ Siehe Hamann 1953: 441, Register; 54, 71 Spinoza. Die BIGA wurde leider bei Lauer mann/Schröder übersehen. Sie bestätigt jedoch den dortigen Befund (vgl. Lauer mann/Schröder 2002: 72-77).

⁶ Eleutheropolis [Amsterdam] 1666. Hamann hatte 1776 weder diese Ausgabe, noch den Erstdruck des TTP von 1670 vor sich, sondern einen Nachdruck (1673), der beide Bücher anonym, unter einem falschen Titel, Totius Medicinae idea nova enthält. Am 11. Februar 1785 hat er ein solches Exemplar in der Hand (Hamann 1965: 359). Hamann notiert in BIGA „1674“, also ein Verschreiben oder ein weiterer Nachdruck des Erfolgstitels.

⁷ Vgl. Hamann 1975 und 1979. Das angekündigte Gesamtregister – Henkel: VIII. Band – fehlt bis heute (Hamann 1979: 577). Der Kommentar in Hamann 1988 zeigt schmerz lich, wie nützlich ein Bd. VIII hätte sein können! (Ketzerische Frage: Hätte Henkel (Jahrgang 1915) nicht früher und zahlreicher Helferinnen organisieren können, wie schon 1959 Dr. I. Manegold (Henkel 1959: 244) und später für die Briefauswahl Frau Dr. Sybille Hubach? – „Eine kundige wie findige, immer zuverlässige Helferin“, so Henkel in Hamann 1988: XXXI). Dadurch ist die Ausgabe, die mit Walther Ziesemer und Arthur Henkel 1955 an fing, ein Torso, da die sieben Bände keinen Kommentar haben. Die eingestreuten Briefe an Hamann wirken willkürlich, sie sind nunmehr nach Erscheinen der historisch-kritischen Briefwechsel von Herder und Jacobi zwar nicht überflüssig, aber in jener Form veraltet. Noch ein Wort zur Nadler-Ausgabe (6 Bände 1949-1957 – der 1. Band der Ausgabe lag 1937 vor, wurde von der Preußischen Akademie der Wissenschaften abgelehnt). Grandios allein, daß Text- und Briefausgaben unverbunden nebeneinander und zeitlich versetzt erschienen! Die Nadler-Ausgabe ist eine editorische Katastrophe, schlimmer noch, als es Boehlich 1956 konstatieren mußte. Um ein Beispiel zu nennen: Wild (1975) mußte seitenweise die Unzulänglichkeiten der Nadler-Ausgabe referieren (235-242), – ein später Triumph von Boehlich –, eine Niederlage für den Großordinarien-Fachgenossen Walter Rehm (Osterkamp 1996: 53). Seine Hamann-Ausgabe als „Historisch-kritische“ anzupreisen, war Größenwahn und Etikettenschwindel; was historisch-kritische Ausgaben sind, belegen z. B. zuallervörderst die MEGA, Hölderlins „Frankfurter Ausgabe“ von Sattler oder, mehr im universitären Normalbetrieb, die

Bayer löst das Problem Spinoza anders: durch nichtssagende Aussagen. Die fünf Verweise in seiner Biographie – Marx kommt immerhin auf acht – berühren en passant Trivialitäten der Spinozaforschung; so die mathematische Konstruktion der *Ethik*, den Satz *deus sive natura* [E 4P4D], Goethes Spinoza-Leidenschaft, Reimarus' Übernahme der Bibelkritik des *TTP* für das Neue Testament. Über die These, Reimarus sei der Antipode Hamanns (Bayer 1988: 157) wäre zu reden, allerdings sind die Intentionen der Bibelkritik beider arg verschieden.⁸ Es war also das Schlimmste zu erwarten, als Hans-Christian Lucas, dieser sonst so erfahrene und weitsichtige Tagungsorganisator, trotz dieser Biographie ausgerechnet Bayer zum Thema Spinoza/Hamann eingeladen hatte. Nun, diese Erwartung wurde wahrlich nicht enttäuscht. Der Gesamtkomplex „Aspekte des ‘Spinozastreits’“ umfaßt ca. 155 gehaltvolle Druckseiten;⁹ Bayer benötigt für sein Thema sechseinviertel gehaltlose! Daß er sich bei einem Nebenthema¹⁰ festbeißt, überrascht nicht, weil Hamann ihm das Stichwort liefert, einen

entstehende, durchs „Freie Deutsche Hochstift“ veranstaltete Ausgabe der Werke Hugo von Hofmannsthal. Wie heruntergekommen die Kriterien in den 50er Jahren gewesen sein müssen, belegt die Nadler-Verteidigung von Rehm und Windfuhr (Vgl. Manegold 1963: 24); anschließend stellt sie die üblichen Nadler-Mängel fest: Lesefehler, Verwandlung der Randglossen in Fußnoten, Nichtabdruck der Entwürfe (50-57). (Vielleicht rühren Nadlers Mängel daher, daß er nichthabilitiert berufen worden ist – so ungern ausgerechnet ich das sage, mehr die Stimme der deutschen Universität imitierend; allein, der nicht mal promovierte D. E. Sattler widerlegt mich.) Trotzdem: Nadlers Hamann-Biographie bleibt in Längen der von Bayer an Material- und Gedankenreichtum überlegen Sein Bericht von 1930 ist schlicht unentbehrlich (und zudem fast leicht, journalistisch, ohne Blut- und Stammestiefsinn geschrieben). Von dem Schicksale der beiden ersten Hamann-Ausgaben erfahren wir: Nichtverkäuflichkeit von Roth (Nadler 1930: 406ff.), Gildemeister, „lange Jahre in Fortsetzungen erscheinend und schwer verkäuflich“ (418). Über die Gütersloher Ausgabe liegt ein Unstern des Verlagshauses und -ortes: geballte religiöse Energie; m. a. W.: Gegenreaktion von Theologen auf die Literaturwissenschaftler Henkel und Nadler, um Hamann der Restauration der 50er Jahre anzudienen. Sie schleppt sich mühsam, eher kaum vorwärts. Ihr Konzept ist indiskutabel. An Hamann 1963, 1970, 1975, 1991 und besonders im Idealfall von 1994 (dank Löhrrer) kann demonstriert werden, wie eine Hamann-Ausgabe aussehen muß: Reprint aller Originaltexte, Wiedergabe in modernen Lettern mit Varianten und ein getrennter Kommentar, nicht wie bei Schreiner die Hoffährigkeit, sich mit seinem Kommentar in Hamanns Text zu schmuggeln (Hamann: 1956). Und nochmals: es wird ohne den Briefwechsel kommentiert, in dem Hamann selbst vieles auflöst, was der Kommentar als Erklärungsleistung sich zuschreibt.

⁸ Reimarus steht eher in der Tradition von L. Meyer (s. o.), dessen Differenz zu Spinoza am genauesten Preus (2001: 34-67) herausarbeitet. Die spinozistische Leistung der Bibelkritik beschreibt Reventlow (2001: 105), als Gegenmodell erscheint hier Reimarus. „Allerdings war ihm das literarische Problem der Entstehung der Evangelien [entsprechend für 'TTP selbstredend 'des AT', wie es Christen zu nennen belieben; Anmerkung d. Verf.] und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit noch fremd. Auch konnte er von seinem zeitlosen Systemdenken her für das Zeugnis einer geschichtlichen Religion, wie es die Bibel darstellt, kein Verständnis gewinnen“ (Reventlow 2001: 166).

⁹ Vgl. Schürmann 2002: 169-326.

¹⁰ Nebenthema wohlbemerkt für die von Bayer gestellte Frage Hamanns Verhältnis zu: Spinoza! Statt vieler siehe Pätzold 1985: 307 ff.; 351 f. Kein Nebenthema beispielsweise für Lessing, der die Formel anthropologisch auslegt, wie der Wuppertaler systematische Theologe, von Lüpke, richtig sieht (Lüpke 2002: 184/185). Keines für Herder, der die Formel poetisch ausspricht: „Eins in All! All in Eins“ (s. Kemper 1998: 170 ff.). Und natürlich Hauptthema für die jungen Leute im Tübinger Stift, Hegel, Hölderlin, Schelling (Knoll 1963: 53 ff.). Das positivistisch gebildete 19. Jahrhundert gräbt dann bei den Vorsokratikern und findet Theophrast Xenophanes (Bei Diels Xenophanes, A, 32, 2). Der gelehrte Kommentar, der uns daran erinnert, weiß außerdem von Eduard Norden, *Agnostos Theos*. 1913 (Jacobi 2001: 197).

Spruch aus einem der apokryphen Bibeltexte, Sirach. Nur ist dieser bei Hamann in seinem großartigen Brief an Jacobi vom 1. Dezember 1784 eine Randbemerkung. Vorher schreibt er: „Der Tractatus Th.Polit. nebst den opp. posthumis liegen schon auf meinem Tische, aber ich muß seine Princ. Phil. Cart. auch ansehen, weil ich wie Leibnitz den Spinozisme für einen Cartesianisme outré halte“ (Hamann 1868: 20).¹¹ Die Sirachvariante (43,27) des *ben kai pan* verwandelt sich unter Hamanns Hand rasch zu „To be, or not to be“ und zur Aussage: „Seyn ist freilich das **Ein** und **Alles** jedes Dings. Aber das *to on* der alten Metaphysik hat sich leider! in ein Ideal der reinen Vernunft verwandelt, deßen Seyn und Nichtseyn von ihr nicht ausgemacht werden kann“.¹² Aber diese Kontextuierung übersieht Bayer geflissentlich, ebenso wie ihm jede einschlägige Spinoza-Sekundärliteratur fremd ist,¹³ eigene Referenztexte oder theologische Lexika ausgenommen.¹⁴

Bevor die eben erwähnte Sekundärliteratur wird, möchte ich eine kleine Zwischenbemerkung einschalten. In dem Interview von Thomas Schäfer zählt Jürgen Frese ironisch seinen „Heiligen-Kalender“ auf: „Montaigne, Spinoza, Hume, Nietzsche, Foucault, Deleuze – das wär’s aber auch schon. Mehr Heilige möchte ich nicht nennen, man soll sparsam damit umgehen“¹⁵ War’s das wirklich?

Jürgen Frese hat in einem Vergleich der geschichts-philosophischen Argumentationen Berlins und Metzgers überraschende strukturelle Ähnlichkeiten nachgewiesen und zugleich gezeigt, wie wenig die Argumente beider Autoren auf Positionen und Texten Hamanns beruhen: Jürgen Frese, *Hamann als ‘Vorbote’ eines ‘deutschen Zeitalters’?* Vortrag an der Fakultät für Geschichts-

¹¹ Wortlaut nach Hamann 1965: 270. (Leibniz, Theodicée „Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré“ vgl. Jacobi 2001: 363).

¹² Wer – außer Bayer – würde da nicht an Heideggers Seynsvergessenheit denken können?!

¹³ Vernière, aus zweiter Hand zitiert, ist bloßes Ornament.

¹⁴ Bayer 2002: Anm. 10-12 u. 14. Die theologisierende Tendenz nimmt bei Bayer auffällig zu. Sein Sammelband unter dem Goethewort *Der hellste Kopf seiner Zeit* versammelt weitgehend Pfarrer und Theologieprofessoren (8 von 11 Autoren); daß Spinoza nur im Zusammenhang Jacobi/Mendelssohn auftaucht und vorrangig im Anmerkungsteil, muß wohl nicht extra betont werden (Bayer 1998: 264 ff. – übrigens: 19 Bayer-Erwähnungen vs. 5 von Spinoza! – vgl. zu Bayer, Schumacher 2000: 106 f.). Ein unter diese Theologen verschlagener Literaturwissenschaftler bemerkt ein wenig erstaunt die polarisierende Rezeption seines Vortrags. „Während die Theologen für Hamann Partei ergriffen und kritisch nach Herders ‘verflachtem’ Sündenbegriff und seiner häretischen Christologie fragten, sympathisierten die germanistischen Zuhörer mehr mit Herder und fragten, warum dieser überhaupt noch die religiöse ‘Einkleidung’ seiner letztlich doch säkularen Position brauche“ (Kemper 1998: 178). Büchsel, die jene Tendenz goutiert und Bayer über alles rühmt und preist, bringt das Problem versehentlich auf den Punkt: „Es ist aber noch einmal zu betonen, daß [...] nicht vorgegebene theologische Topoi an Hamann exemplifiziert oder Hamann geistes- und theologiegeschichtlich etikettiert wird, sondern die Energie Hamannschen Glaubensdenkens [...] für die aktuellen theologischen Problemstellungen im Gegenüber zur modernen Welt fruchtbar gemacht wird“ (Büchsel 1986: 402). Hamanns Energie speist sich aus der Vorstellung von der „Erfüllung und Vollendung menschlicher Existenz“, die nicht in dieser Welt erfolgt, „sondern in der *visio beatifica*, durch Gnade im Tod“ (Opitz in Voegelin 1999: 15). Von dieser Vorstellung sind in den „aktuellen theologischen Problemstellungen“ bestenfalls winzigste Spurenelemente vorhanden.

¹⁵ Bauschulte 1999: 29. Die Herausgeber bedauern, daß ‘Beiträge zu Spinoza, Montaigne, Hume, Deleuze fehlen’ (11); nun, für Spinoza stimmt das nicht, ein von Krech bestellter Aufsatz wurde von Bauschulte/Landweer abgelehnt! Siehe Lauermaun 2000: 49; 50, Anm. 1; bes. 98/99.

wissenschaft und Philosophie, Universität Bielefeld, April 1996¹⁶ Im WS 2000/2001 führt Frese ein Seminar durch, *Hamanns Kritik an Herders Sprachphilosophie*, im Sommersemester 2002 wird eine 'Philosophisch-Theologische Sozietät' angekündigt, und bei den geplanten Lehrveranstaltungen bis 2004 finden wir: WS 2002/3 *Hamanns Kant-Kritik*, SS 2003 *Hamanns Korrespondenzen*, WS 2003/4 *Hamanns letzte Texte*.¹⁷

Conclusio: Der Heiligen-Kalender, vorher von einem andern, Hegel (Frese 1999: 34; „Hegel-Bruch“), gereinigt, ist um einen neuen Heiligen, einen echten, einen *Magus in Norden*, angereichert worden. Zuerst möchte ich auf den Forschungsstand in Sachen Hamanns Verhältnis zu Spinoza – **nicht**: zu Jacobis Spinoza-Büchlein! – hinweisen, der seit 1911 keinen merklichen Fortschritt gemacht hat.

Jetzt [1784/5] stürzte er sich nun mit wahren Heldenmut in das Studium jener ihm bereits von damals her wegen ihrer „geometrischen Bauart“ tief antipathischen Werke, der „Ethica“, des „tractatus theologico-politicus“, des Fragmentes „De intellectus emanatione“ und der Briefe. Auch die Biographie des Colerus, andere Schriften über Spinoza und die mit vieler Mühe gesuchte und endlich durch Jacobi erlangte Erläuterung der „Principia“ des Descartes, der vermeintliche „Eckstein seines Systems“, sowie des letzteren, Hobbes' und Giordano Bruno's Werke, in denen Hamann die unmittelbaren Quellen des Spinozismus zu erkennen glaubte, wurden herangezogen.¹⁸ Alle diese Studien, die sich freilich, bald erlahmnd und in Abschweifungen, Wiederholungen, Wortstreitigkeiten, mikrologischen Details, unbestimmte Allgemeinheiten und subjektive Stimmungsäußerungen verlierend, auch durch Jacobis 'Hume' eher gehemmt als gefördert, bis in die letzten Lebenstage des geistig mehr und mehr Ermattenden hinziehen und die Briefwechsel der letzten Jahre, insbesondere den mit Jacobi, mit end- und ziellosen Diskussionen erfüllen, in denen die beiden Korrespondenten zumeist ohne Aussicht auf Verständigung aneinander vorbeireden [...].¹⁹

¹⁶ Schumacher 2000: 94, Anm. 20. (Berlins = Berlin 1995, Metzgers = der Psychologe Wolfgang Metzger 1944).

¹⁷ Siehe: Verein 2000: 37, bei der Literatur schon eine Internet-Adresse: <http://www.weltkreis.com/mauthner/hama.html>, und die krasse Fehleinschätzung, ein „breites Spektrum gegenwärtiger H.- Forschung repräsentiert“, ausgerechnet Bayer 1998. Weiter Verein 2002: 43, wo ein Kongreß in Halle (Hamanns Gegenwartigkeit, März 2002), an dem Frese und erste Kandidaten für die Sozietät teilnahmen, Verein 2002: 18 (Planungen). [Außerdem diverse Vorträge zu Hamann, vor allem seit 1999/2000; aber bereits am 22.01.1996: Manfred Lauermann: *Hamanns Dialektik und Aufklärung - demonstriert am Fall Spinoza*]

¹⁸ Unger 1963: 444. Diesen Bericht garniert Unger mit 10 Fußnoten, vorzugsweise aus Hamann 1868. Ich nenne kurz diese Briefe an Jacobi: 1. 12. 1784. 1785: 11. 1./16. 1./16. 2./17. 5./30. 6. /28. 9. /28. 10./12. 11. Und: 27. 4. 1787/13. 5. 87. 10. 3. 1788/7. 5. 1788.

¹⁹ Unger 1963: 444/5. Ungers Schilderung im zweiten Abschnitt (den ich in Ungers

Soweit – 1911 – der Stand in der Hamannforschung. Und umgekehrt, die Spinozaforschung? Da müssen wir noch weiter zurückgehen! 1897 gewährt Grunwald nach einer knappen Darstellung des Streits zwischen Jacobi und Mendelssohn Hamann einen eigenen Paragraphen „51“, der den Üblichkeiten folgend und der künftigen Wahrnehmung keineswegs entgegenstehend, Hamann ausschließlich innerhalb des Streites thematisiert. Nach dem Tode Mendelssohns „wirbt und spioniert“ Hamann wie früher für Jacobi und „fällt in die alte Rolle des judenfresserischen Bramarbas zurück“. ²⁰

2. Der in Diskursen zerstreute Spinoza

Ich glaube wie Sokrates alles,
was der andere glaubt, und gehe
nur darauf aus, andere
in ihrem Glauben zu stören.

Hamann

Halten wir fest: Hamann hat – erneut – Spinozas Werke auf dem Tisch, nachdem er noch am 14. November 1784 Jacobi mitgeteilt hatte: „Ich besitze weder *Spinoza* noch *Hobbs*,²¹ die ich beyde vor 20 Jahren mit wahrer Andacht gelesen und ihnen mehr zu danken habe, als Shaftesbury u Leibnüs“ (Hervorhebung d. Verf.).²² Am 6. Januar 1785 sucht er immer noch Spinozas Descartes-Schrift von 1663, blättert im *Fragment de intellectus emanatione*, welches er mit Descartes vergleicht, und er eckelt sich ein weiteres Mal über die ‘lächerlich abgeschmackte’ Methode der *Ethik* (an Jacobi, Hamann 1965: 317). Am 2. Januar eckelt er sich noch nicht, sondern sucht dringend, „für Geld u gute Worte“, ein Exemplar jener Schrift von 1663 (an den befreundeten Verleger Hartknoch, Hamann 1965: 304). – „Ich brauche diese erste Schrift des Spinozas welche ihres Inhalts wegen eben keine Seltenheit wie die übrigen anonyme sein kann zu einer kleinen mir aufgetragenen Arbeit [...]“ (Hamann 1965: 303).²³ Dieser Wunsch überkreuzt sich mit einem Briefe Jacobis vom 30. Dezember: „Läge Kö-

Endlostexten markiert habe) müßte mit Klaus Weimars Versuch über Unger als ‘Muster geisteswissenschaftlicher Darstellung’ verglichen werden, müßte... (siehe Schumacher 2000: 95, Anm. 22).

²⁰ Grunwald 1897: 103, Der Paragraph umfaßt bloß anderthalb Seiten, vorher (98) eine knappe Erwähnung. Aus der weiteren, älteren Spinoza-Forschung, Moses Krakauer (1881) und Leo Bäck [später: Baeck] (1895) kommt sachgemäß einzig Grunwald in Frage, weil die anderen nicht Hamanns Zeit berühren. Natürlich ist heute vieles unbrauchbar wegen der mangelnden Quellenkritik, (Material aus zweiter Hand und ohne Angaben). Was übernommen werden konnte, speziell für Hamann, referiert Hong Han-Ding (1989: 102 ff. und Lit. 266/7).

²¹ Aber sie waren doch noch in der BIGA (Anm. 5) verzeichnet! [Von Hobbes *Leviathan*/Nr.19, S. 66/ und *De Cive* /Nr.372, S. 81] Aber vielleicht wurden sie 1776 verkauft, weil im Besitz Lindners (Nadler 1930: 282/3 & 355). Leider ist mir die bei Nadler angefertigte Dissertation [Königsberg 1932] von Nora Immendorffer (1938) nicht zugänglich, die genauer das Zurechnungsproblem Lindner/Hamann gelöst haben soll. Vgl. auch Boehlich 1956: 353.

²² Hamann 1965: 264. Unentbehrlich Unger 1963: Hamanns Kenntnis der philosophischen Literatur (184 ff.); „Hamann, der Spinoza bereits in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre las, [...] gehört übrigens wohl zu seinen frühesten Kennern in Deutschland“ (1963: 625).

²³ Aber ausgerechnet der PPC war die einzige Schrift Spinozas, die nicht anonym, sondern mit der lateinischen Autorennennung erschienen ist (...“*More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem*“...; PPC XVII).

nigsberg nicht so weit von hier, ich hätte Ihnen Augenblicklich die pr. Ph. Carth. des Spinoza u sein Leben von Colerus geschickt. ... Ich habe noch ganz kürzlich ein Exempl davon, welches ich doppelt hatte verschenkt“ (Jacobi 1987: 411): – Er wird ihm beides schicken (Hamann 1965: 409).

Vorher hatte Hamann schon das Rätsel um Lodewijk Meyer (1629-1681) gelöst, das seit Mendelssohns Brief an Elise Reimarus vom 16. August 1783 durch die Welt der Spinozastreiter geisterte, nachdem dieselbe es am 1. September Jacobi mitteilt (Jacobi 2001: 168). Mendelssohn sprach von einem System, „das Ludovicus Meyer in seinem Namen, nach seinem Tode bekannt machte“ (Mendelssohn 1977: 123). – „Das System, welches Louis Mayer [sic!] in Spinozas Namen nach seinem Tode ausgegeben haben soll ist mir auch ganz unbekannt, und ich wünschte sehr daß M. sich darüber näher erklärt hätte, was er für ein Buch meint“ (Hamann: 1965: 271); soweit am 1. Dezember 1784; bereits aber am 5. Dezember – und er schickt beide Schreiben zusammen an Jacobi – hat er über Ludw. Meyer (jetzt der korrekte Nachname von Lodewijk Meyer) ‘mehr Nachrichten eingezogen’. „Das 2. Buch ist Philosophia Sacrae Scripturae interpres, davon ich eine holl Übersetzung selbst besitze, als Geschenk des oben erwähnten Freundes, der [...] mir versichert, eine deutsche Uebersetzung davon vor ein paar Jahren in der allg. Bibl. angekündigt gefunden zu haben“ (Hamann 1965: 274).²⁴ Er hatte somit am 1. Dezember 1784 vergessen, daß er acht Jahre vorher, 1776, in der BIGA zur Nr. 161 selbst zum T.T.P. notiert hatte, „& Philosophia S. S.“ (Die lateinsche Fassung). Was aber nach Mendelssohn Meyer „in seinem Namen bekannt gemacht hat“, bleibt ein Rätsel, denn auch das Vorwort zu den opera posthuma von 1677, welche die Ethik enthalten, war ebenso anonym wie der Autor B. d. S. Woher wußte Mendelssohn von Meyer als Mitherausgeber und eventuellen (!) Mitverfasser des Vorwortes?²⁵ Oder liegen die Kommentatoren schief? Denn Meyer war Autor eines Vorwortes, des des PPC (1-9); nur, Mendelssohn temporalisiert seine Aussage (‘nach dem Tode’), kann also allein die opera gemeint haben. Es sei denn, er, der den PPC kennt, überträgt nicht ohne Absicht diese gesicherte Information auf die anonymen opera. Überdies kursieren, wie oben erwähnt, im 18. Jahrhundert mehrfach zusammengebundene Drucke von *TTP* und der *Philosophia*, und schließlich: es lag auch ein Neudruck durch J.S. Semler dieser Schrift vor: Halle – Magdeburg: I. C. Hendel 1776.²⁶

Wir halten fest: er, wie die Tradition ihn sehen will, Irrationalist und Gottesfanatiker Hamann ist ein akribischer Wissenschaftler, bei Spinoza vermutet er die Wahrheit

²⁴ Die holländische Übersetzung erschien ein Jahr später, Amsterdam 1667: *De Philosophie d'Uytleghester der H. Schrifture*. [Notabene: warum verschlechtert der sonst so exakte Kommentar den Jacobi-Text (1987: 243) und schlägt vor, Meyer in Mayer zu ‘verbessern’ (Jacobi 2001: 213)?] – dafür weisen sie nützlicherweise darauf hin, daß in der Allgemeine Deutsche Bibliothek (1780) eine Rezension der lateinischen Ausgabe steht, Jacobi 2001: 366).

²⁵ Für diese Fragen sind auch die Kommentare nicht hilfreich. Altmann erklärt schlicht, daß Meyer das Vorwort geschrieben hätte (Mendelssohn 1977: 382), genauso unbefriedigend auch der zu Reimarus/Jacobi (Jacobi: 2001: 70). Wenn überhaupt ein Name für das Vorwort zirkulierte, war das der von Jarig Jelles (1619/20-1683) (Spinoza 1977: VI und Text der Vorrede: 3-7). Die avancierteste Spinoza-Philologie, deren Feinmethodik für das 18. Jahrhundert undenkbar war, probiert Hypothesen aus, deren **eine** in der Tat Meyer das Vorwort zur lateinischen Ausgabe der *opera* zuweist, Jellig dagegen das Vorwort der holländischen Parallelausgabe von 1677, *De nagelate schriften van B. d. S* (Steenbakkers 1994: 20). Bloße Hypothesen: Denn einer **der** Spezialisten für Spinoza-Texte, Akkerman, hält an Jelles fest (vgl. Bunge 2001: 108).

²⁶ Otto 1994: 348; vgl. seine umfangreiche Fußnote zu Semler/Spinoza. Er kann gleichfalls zeigen, daß 1745 (‘Commerciū epistolici Leibnitiani’) der TTP auch inhaltlich eng mit Meyers Schrift verknüpft wird (19, Anm. 22).

nicht in der Offenbarung, sondern in Spinozas Descartes-Interpretation. In diesem Punkte²⁷ ist er ein Geistesverwandter in philologischem Ethos von Mendelssohn, dessen Fragen gültig bleiben:

Was heißt dieses: Lessing war in seinen letzten Tage ein entschiedener Spinozist?²⁸ Mit dem ewigen Classificiren! daß wir immer die Sachen nur in Rubriken eintragen wollen! Wie hat sich Lessing dieses gegen Jacobi geäußert? Hat er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet, und welches? das er in seinem Tractatu theologico-politico oder in seinen Princ. philosoph. Cartesianae vorgetragen, oder das Ludovicus Meyer, in seinem Namen, nach seinem Tode bekannt machte? Und wenn zu dem allgemein dafür bekannten atheistischen System des Spinoza; so frage ich einen denkenden Kopf wie Jacobi: hat Lessing das System so genommen, wie es Bayle misverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben?²⁹

²⁷ Versteht sich, nicht allein an dieser, wie Gründer überzeugend klarstellt. Der Höhepunkt eines persönlichen Treffens in Königsberg 1777 wird andauern, über die Verunsicherungen wegen Hamanns Gegenschrift zu Mendelssohns *Jerusalem* (vgl.: Mendelssohn 1989), das berüchtigte *Golgotha und Scheblimini*. Gründer belegt, daß weder diese Schrift einzig Mendelssohn im Auge hat, noch, daß Hamann damit den Diskurs abschneidet, sondern ihn mit dem *Fliegenden Brief* fortsetzt (Gründer 1989: 123 ff.). Außerdem stimmt schlicht, was der große Mendelssohn-Kenner Alexander Altmann bemerkt: „Daß *Jerusalem* eine Entgegnung von solchem Tiefgang hervorgerufen hat, gereicht Mendelssohn nur zur Ehre, wie arg Hamann ihm auch mitspielte“ (zit. Gründer 132). – Einen ersten Eindruck von *Jerusalem* vermittelt Uschi Goldenbaum, die mit Guttman (1931) und Ze'ev Levy zwei signifikante Sekundärquellen benutzt, die das Spannungsfeld TTP/*Jerusalem* aufhellen (Goldenbaum 2002: 291 ff.). Leider hat sie das werkimmanente Referat zu *Jerusalem* von Jansen Schoonhoven (1990) überschen. Bei Levy (2001), der ausführlich Mendelssohns Beziehung zu Spinoza, nicht zuletzt für *Jerusalem*, mit den ihm eigenen Akzenten, diskutiert (21-71), gibt es einen interessanten Verweis auf Hamann (37; bzw. 283, Anm. 51).

²⁸ In der Fassung des berühmten Briefes Jacobi an Mendelssohn vom 3. November 1783 (Jacobi 1987: 229): „Leßing ist ein Spinozist“ [...] „und daß Leßing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich“ (242); die Parallelstellen in dem Erstdruck von *Über die Lehre des Spinoza* (1785) sind 1998: 17 & 41. Ob die Gesprächswiedergabe authentisch war, kann mit Engel (2002) mit Fug angezweifelt werden, daß sachlich über Leibniz – so schon Jacobi 1998: 23! – ein Spinoza-Bezug herstellbar ist, kann mit Pätzold (1985), trotz der Einwände (Lauermann/Schröder 2002: 63, Anm. 63) angenommen werden, falls Lessings Rede- und Sprachhandlungen als Philosophie unterstellt werden könnten, wogegen seine spezifische Intelligenz spricht (Lauermann 1994): „War Lessing im Stande alles zu behaupten, was seine Gegner reizen konnte, bloß um den Streit lebhafter zu machen“ (Mendelssohn 1777: 123 – Reimarus Brief).

²⁹ Mendelssohn 1777: 123; damit dürfte auch Goldenbaum (2002: 292, Anm. 92) gegen Niewöhner bestätigen sein, daß Mendelssohn den TTP gelesen hat – oder unterstellt Niewöhner einen Bluff, der heute im Unibetrieb üblich ist? Vielleicht irrt er sich ja nur, wie Bollacher, der Goethes Dissertation durch den TTP geprägt sehen will (Lauermann/Schröder 2002: 67, Anm. 72). Bollacher soll dieses inzwischen „modifiziert“ haben, wie Kemper übervorsichtig formuliert. Bollachers These war unsinnig; richtig nun: „Goethe ‚verkündigte‘ in der Maske eines pietistischen Pastors die ‚Loosung der damaligen Zeit‘ [...], nämlich das Gebot der Toleranz“ (Kemper 2001: 177, Anm. 22).

Hamann versucht es am 1./5. Dezember 1784 für Jacobi mit zwei Erklärungen, nachdem er vorsichtig Spinoza von Lessing abgesetzt hat:

Was den letztern anbetrifft, so beruhigt mich sein
 letztes Geständnis, vermöge deßen dies sein gewesenes
 Lieblingssystem, das vermuthl. in seinem Kopf eine ganz
 andere Gestalt als im Cartesianischen u Jüdischen³⁰
 gehabt – ihm selbst nichts erklärt hat sondern ihm an
 Ende nichts mehr als die Substitution einer Formel für
 die andere zu seyn schien, wodurch man auf neue Irrwege
 geräth ohne dem Aufschluß näher zu kommen.³¹

Die andere Erklärung, die damit beginnt, daß er sich selbst dafür kritisiert, Lessing beinahe dreißig Jahre vorher nicht persönlich angesprochen zu haben³², hinterfragt anscheinend Lessings Ehrlichkeit, jedoch schielt Hamann auf Jacobis eigenen Charakter!

Was urtheilen Sie selbst aber, Mein verehrungswürdiger
 Freund, von des Mannes Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in
 dem ganzen Handel über die Fragmente?³³ Hat nicht der
 Hamb. Oelgötze bei aller seiner Dummheit im Grunde Recht
 gehabt?³⁴ Läßt sich wol mit dem panischen System im Kopf

³⁰ Hamann spielt an auf Wachter 1994. Vgl. Hamann 1979: 169; Jacobi: 1998a: 628 (Jacobi Bibliothek 1181). Zum Autor und Text siehe Schröder 1987: 59-123, sowie Einleitung 1994. – Zerstreut wie üblich, fragt Hamann Jacobi (27.4.87): „Kennst Du Wachters Spinozismus“ [...] Ein langweiliges eckles Buch, wo Spinoza nicht um ein Haar beßer als Machiavel widerlegt wird“ (Hamann 1979: 169). Zum Wachter-Komplex, s. Kilcher 1994: 197; 209 ff.

³¹ Hamann 1965: 271/2, ist die Ohrfeige („ihm selbst nichts erklärt hat“) nicht schon spürbar, die Hamann Jacobi erteilt? Bis zu seinem Tode am 21. Juni 1788 werden es der Ohrfeigen viele, Knoll spricht von Destruktion (1963: 80); Christ (1988a) zeichnet ein wahres Psychogramm des Ausweichens Hamanns (240 ff.), eines wachsenden Mißtrauens, „es könne ihm mit Jakobi gerade zu ergehen, wie es Mendelssohn ergangen war“ (256). Verstimnungen schließlich, die das Spinozabüchlein als überflüssig charakterisieren werden (271). In Münster, 1787, „zerpfückt Hamann Jacobis Spinoza-Büchlein und fertigt darüber ein ironisches Protokoll an“ (Gründer 1978: 277). Hammacher sieht zu Recht den Beginn dieser späteren Kritik in diesem Brief vom 1. Dezember 1784, wenn er auch eine andere Passage heranzieht (Hammacher 1979: 200). Den Gesamtzusammenhang erläutert am besten Renate Knoll (1963).

³² Hamann 1965: 274: „eine Unruhe den Mann anzureden“, „zu blöde war ihn und mich in Verlegenheit zu setzen“. Hamann beschreibt den Zustand der Blödigkeit, in dem sich „Reflektionsschleifen stapeln“ und Entscheidungen ausbleiben müssen (Stanitzek 1989: 53, insbes. Anm. 156; auch 121 ff. und 190). – Bedauerlicherweise übersieht er das 11. Stück der *Daphne*, in dem Hamann ein Pardestückchen über Blödigkeit vorführt (Hamann 1991: 45-48). – Was Lessing angeht -vgl. Oelmüllers (1978) 'Prolegomena zu einem zukünftigen Gespräch' von 1965 (*Collegium Philosophicum*, Festschrift Ritter) – laufen Oelmüllers Vorschläge immer noch weitestgehend ins Leere, soweit ich sehen kann; diese Spur verlöscht zusehens, je mehr Hamann theologisch encadriert wird!

³³ Glänzend dazu von Lüpke (1990) – natürlich ein Gegenbeleg für meine Behauptung in der Fußnote 32 – oder die Ausnahme?

³⁴ Oelgötze ist selbstredend der Hauptpastor Johann Melchior Goetze, mit dem Lessing sich 1778 polemisch herumbalgt; Hamanns Verdacht wird von einer wohl minoritären Forschungsposition geteilt, von Michelsen: „Es ist also, aufgrund der Lessingschen Auslassungen, geradezu unabweislich, daß Goetze zu dem Schluß kommen mußte, Lessing spiegele die Apologetik des Christentums nur vor und huldige im Grunde seines Herzens

ein christlich Vaterunser beten? Lag nicht im Eifer des unglückl. Mannes, Feindschaft gegen das Christentum auf dem Boden?³⁵ War's die Rolle eines christl. Philosophen, dessen Maske er brauchte, oder eines **Heuchlers** und **Sophisten**, die er spielte? Hinc illae lacrumae.³⁶

Ein Jahr später gelingt Jacobi dann die Inszenierung des Spinozastreites. Großartige Schlachtrufe erschüttern die intellektuelle Welt: Atheismus, Cabbalistische Philosophie, Fatalismus, Pantheismus.³⁷ Man mag nach Jahrzehnten der Forschung, die eigentlich erst nach 1912/1916 begonnen hat, das Gefühl haben, alles sei gesagt,³⁸ auch wenn die großartige kritische Edition von Jacobis Schrift (Jacobi 1998 und 1998a) eine frische Diskussionsrunde lohnen würde.

Für die beschränkten Zwecke dieses Aufsatzes reicht es zu sagen:

1. Vor einem Publikum wurde über einen Philosophen diskutiert, dessen Werk (fast) unzugänglich war, nur die Protagonisten, besser vielleicht: die Auguren verfügten über ausreichende Textkenntnisse: Mendelssohn, Jacobi, Herder, Hamann. Folge war, daß Spinoza übersetzt wurde, eine neue lateinische Ausgabe erscheinen sollte, biographische Skizzen die Diskurse garnierten.³⁹

2. Endgültig mit Kant trennen sich Theologie und Philosophie, mit Fichte, Schelling, Hegel wird Spinoza als genuin philosophischer Autor, als Systemkonstrukteur⁴⁰ er-

einer natürlichen Religion“ (Michelsen 1993: 388).

³⁵ In der Tat: „Funktionalistische Auffassung der Religion als eines zivilisatorischen Mittels der moralischen Erziehung“ (Reiter 2001: 171), „das reichhaltige Motivbündel der christlichen Religion [...] wird völlig entleert (174), „die Erziehung des Menschengeschlechts [Lessing] verwandelt die christliche Eschatologie in eine philosophische Eschatologie, sie beirbt deren Probleme und trägt sie in das Aufklärungsprojekt des deutschen Idealismus ein“ (175).

³⁶ Hamann 1965: 274. Terenz' *Andria* transferierend heißt das: es war Lessing nicht um ein aufgeklärteres Christentum zu tun, obschon er Tränen ob des Dogmatismus' des Hauptpastor Goetze vergoß, sondern um (s)eine schönere Gestalt, um Vernunftreligion.

³⁷ Das Material wird vorgestellt und kommentiert in Mauthner 1912 & Scholz 1916 – immer noch brauchbare Ausgaben.

³⁸ Ich favorisiere Knoll 1963, Christ 1988, Teller 1989 und Folkers 1998. Welche (propädeutische, mæutische) Funktion Spinoza für den Dialog der eigensinnigen Charaktere Jacobi und Hamann hatte, zeigt überzeugend Nadler 1949: 366ff.

³⁹ Vgl. für den Rezeptionskomplex Lauermaun/Schröder 2002. Elise Reimarus, 2.4.1784 an Jacobi: „Was aber sagen Sie zu Diez Leben des Spinoza? [...] Ich muß Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese Geburt von **Diez** sehr dahin gebracht worden, zu wünschen, daß Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr **verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstatet**“ (Jacobi: 1987: 311). Gemeint ist: Diez, Heinrich Friedrich von: Benedikt von Spinoza nach Leben und Lehren. Dessau; Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten 1783. (Lauermaun/Schröder 2002: 69, Anm. 77).- Ein kleiner Nachsatz (Lauermaun/Schröder 2002: 42) zur deutschen (Schmidt) Übersetzung der Ethik von 1744; Jacobi an Wizenmann 6.November 1783: „Kaufen Sie lieber B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, H. Chr. Wolf. Sie erhalten unter dieser Maske eine sehr gute Uebersetzung der Ethik des Spinoza, welches sein vorzüglichstes Werk ist, u nur hinten dran den kleinen unbedeutenden Tractat v Wolf. Ich glaube das Buch kostet nur Einen Gulden“ (Jacobi 1987: 247).

⁴⁰ Als Begriff durchgesetzt 1801, etwa: Schelling „Über die Konstruktion in der Philosophie“ (Schelling/Hegel 1802: 181-204): „Das große Beispiel, das Spinoza von dem Gebrauch der

kennbar und in den Objektiven Idealismus einbaubar, theologische Mucken taugen nicht mehr, Spinoza mittels Atheismus-Vorwürfen auszugrenzen. Das wird ein Jahrhundert später ins krasse Gegenteil umschlagen; ob Windelband oder Bloch, ob Auerbach oder Brunner, die Nachhegelschen Generationen wollen in Spinoza einen Heiligen sehen, greifen das Wort eines Frühromantikers allzugern auf: „Spinoza ist ein Gott-trunkener Mensch“ (Novalis).⁴¹

3. Hamann plazierte sich *vor* solcher Bifurkation, er ahnt, daß weder der Mendelssohn/Jacobi-Spinoza, noch der seines Schülers Herder die authentische Figur, das authentische Werk meinen, sondern – legitime – eigene Zwecke verfolgen. Die Systembasterei der Transzendentalphilosophie, die er in der Gründerfigur Kant bereits scharf verurteilt,⁴² läßt ihn schwanken, ob Spinoza darin aufgeht, oder ob nicht ein Rest sei, der sich gegen diese so offenkundige Subsumtion Spinozas sperrt. Und ist wirklich Spinozismus Cartesianismus *outré*? Hamann zweifelt.

Goethe wird mit großem Abstand, Jahrzehnte später, den Spinozastreit reflektieren: „... Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten“ (Goethe 1973: 579).⁴³ Dieses war Hamanns Idee, die Verhältnisse zur Sprache bringen, denn einzig für ihn galt, daß er sein Unbewußtes wahrnehmen, es reflektieren und als Moment gesellschaftlicher Verkehrsformen begreifen konnte.

4. Da der Spinozastreit bislang von Philosophen und Literaturwissenschaftlern, ganz zu schweigen von Theologen, traktiert worden ist, fehlt jede soziologische Perspektive: es geht um die Herausbildung einer konkurrierenden Intellektuellen-Gruppe.⁴⁴ Im

geometrischen Methode in der Philosophie gegeben hat, anstatt zur Vervollkommenung desselben aufzufordern, hat vielmehr das Gegenteil bewirkt; die Welt, welche diesen Geist nicht verstand, suchte eine Hauptquelle seiner Irrtümer in dieser Form, der man von dieser Zeit an eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fatalismus und Atheismus zuschrieb“ (182).

⁴¹ Novalis und Auerbach, siehe: Altkirch 1924: 128 und 156 ff.; Windelband 167 ff., zu ihm auch Lauermann 2001 – ebenso wie für Bloch. Zu Brunner siehe nun das exzellente Buch, wahrhaft **das** Standardwerk von Jürgen Stenzel 2002.

⁴² Hamann 1967, insbes. Metakritik über den Purismus der Vernunft von 1784 (219 ff.) und die vorzügliche Einleitung von Simon.

⁴³ Eine andere Interpretation wäre, mit den „geheimsten Verhältnissen“ spiele Goethe auf seinen Machtkampf mit den Freimaurern und anderen Geheimbünden an (W. Daniel Wilson, s. Lauermann/Schröder 2002: 41). Hamann greift parodierend in dieses geheime Metier ein, indem er ein Frontispiz konzipiert, das Hammacher/Löneke visualisieren (Hammacher 1990: 48). „Statt des Kreuzes, das an einer Perlenschnur an der Bibel der Vorbildvignette hing, läßt sich jetzt an der einen Altarecke eine Spinne auf eine „segensreiche Distel (carduus benedictus) an einem Faden ihres Hirngespinnstes herab“ (Hammacher 1990: 49) [Benedicus = Sp., Distel: Stacheln (lat. spina), Spinoza und die Spinnen, siehe: Spinoza 1977: 70 f.-Colerus]; weitere Belege Berlin 1995: 184, Anm. 31]. Gewissermaßen ist das nicht nur die „letzte Aussage Hamanns zur Aufklärung“, sondern er knüpft an seine Anfänge an. „Es giebt in dem Tempel der Gelehrsamkeit wirklich einen Götzen“ [etc. 1759!] (Hamann 1998: 16).

⁴⁴ Natürlich gibt es bei einigen wenigen implizit soziologische, meistens mehr psychologische Beobachtungen: von Mauthner 1912 bis Christ 1988. Gemeint ist hier allein eine **soziologische** Theorie von Kreisen, Gruppen, Bündnen. Wer allerdings Hegel rezipiert, der diese Sachlage 1828 unter Verwendung soziologischer Termini (Klassen-Semantiken) aufdeckt (Hegel 1970: 277-81), der übersieht das nicht. Elfriede Büchsel weist daraufhin, daß Wieland im *Teutschen Merkur* 1774 „Hamann als „Parteihaupt einer ansehnlichen Sekte“ denunziert (Büchsel 1966: 279). Nun: Wieland besaß die Hellsichtigkeit eines frustrierten Intellektuellen, der selbst zu gerne eine ansehnliche Sekte angeführt hätte (vgl. Hacks 1996: 473 ff.).

Briefwechsel Jacobi-Hamann⁴⁵ wird die ältere, zu bekämpfende Intellektuellenassoziation, Goethes köstliches „Verhältnis würdiger Männer“, sichtbar; namentlich Nicolai, Biester, Eberhard, Engel und als Aushängeschild Mendelssohn. Die Gegengruppe – Jacobi, Herder⁴⁶, Hamann, Claudius⁴⁷ – muß „Konvolute aus Programmen, Manifesten, ‘heiligen Texten’, Dogmen und Katechismen“ (Frese) herstellen und zirkulieren lassen. Frese fährt fort:

Mindestens aber macht die Kanonisierung den Gruppenprozeß als diskursive Gestalt beschreibbar, weil die Struktur der Gruppendiskurse jetzt zentriert werden kann. Dieser analytisch-theoretischen Erleichterung entspricht real vorab der Abschluß, die Vollendung eines um Charisma versammelten Gruppenprozesses in der Fixierung der Wahrheit des ihm eigentümlichen **Rufs zum Aufbruch** durch eine eigentümliche Selbstverwaltung des in ihm herrschenden Diskurses.⁴⁸

Beide Gruppen verfügen über charismatische Figuren, die aber nicht im Zentrum, sondern an den Rändern agieren: Lessing bei der alten Aufklärung, Hamann bei der neuen – Gegenaufklärung, gar: ‘Konterrevolution’, wie ein profunder Ideenhistoriker diese Richtung benennen möchte.⁴⁹ Vervollständigen könnte man die Gruppen mit

⁴⁵ Hamann 1868; die genauere Kontur beider Gruppen wird erkennbar im Band „Entlegene zeitgenössische Texte zu Mendelssohn“ (Mendelssohn 1995; Spinozastreit 277-311). Ein Desiderat bleibt eine Abhandlung über Friedrich Nicolai, vor allem unter dem Aspekt der Diskursmacht der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ (speziell: Scholz 1916: LXXXI). Das Archiv der Diskursmacht, von Auflage zu Auflage erweitert: 1772; 1780; 1787; 1795; 1811, liegt vor: Nicolai 2001. Goldenbaum tendiert der Gegengruppe zu und begreift Nicolai unter deren Vorurteilen, ihn arg verkleinernd (Goldenbaum 1989: 350); nichtsdestominder ist ihr Material zur Berliner Konstellation um 1780 nützlich. Freier und unbefangen urteilt über Nicolai Jung (1981). Richtig, aber zu knapp konfiguriert Büchsel (1966: 282 ff.) Hamann vs. Nicolai.

⁴⁶ Herder als Schüler von Hamann, Übereinstimmungen und Differenzen, die zunehmen – ein spannendes Thema für einen Aufsatz; für eine erste Orientierung sei hingewiesen auf Arnold 1990 und Gründer 1958: 177 ff.

⁴⁷ Auf Matthias Claudius käme heute kaum einer, aber im 19. Jahrhundert war seine Rolle noch wohl bekannt. „Bei weitem übrigens dies [Bekanntheit des Spinozastreits, Anmerkung d.Verf.] nicht der Fall ist, der kann im V. Teil des Wandsbecker Bothen S. 117 ff. darüber nähere Auskunft finden“ (Gildemeister 1875a: 50). Unzureichend schon Scholz’ Wissen 1916: CXXV f.). – Zum Verhältnis Claudius zu Spinoza siehe: Hammacher (1996: 154 f.).

⁴⁸ Frese 2000: 450/1. Interessanterweise übergeht Frese ausgerechnet diese Gruppenprozesse (444 f.; 452 f.), die seinem „Formular für genealogische Rekonstruktionen von Karrieren intellektueller Randgruppen“ (440) präzise entsprechen. Den Soziologen überrascht nicht, daß der religiöse Diskurs anscheinend präpotent ist; Religionsgeschichte und religiöses Material, Orthodoxie und Häresie (incl. Exkommunikationen) sind das historische und funktionale Erbe für Intellektuellengruppen: „Die Parusie der Verwirklichung ist für Intellektuelle oft aufgehalten, und die Gruppenbildung kompensiert dies, oder sie schützt vor der oft drohenden Verkümmern des Geistigen“ (Essbach 2000: 28). Essbach startet mit dem 19. Jahrhundert zu spät, wie hier wohl demonstriert werden kann.

⁴⁹ Berlin 1995: 144. Diese Monographie zu Hamann überzeugt mich, trotz vieler fruchtbarer Gedanken – „Zweifelhaft ist aber, ob ohne Hamanns Revolte [...] die Welten Herders, Friedrich Schlegels, Tiecks, Schillers, ja selbst Goethes zustande gekommen wären“ (143) – weniger als der dichte Aufsatz zur Gegenaufklärung, und sei es, weil Berlin dort Hamann in ein **europäisches** Panorama integriert: **Joseph de Maistre** (Berlin 1982: 87 ff.). Aber, ohne Berlins Ketzertese zu widerlegen, vage gegen ihn eine radikale „ungewöhnliche Form von

der Beschreibung ihrer Extremrepräsentanten: also Reimar vs. Lavater! Goethe – seit *Werthers Leiden* eine „Reputationsbank“ erster Güte – wird von Jacobi als Joker eingesetzt: das berühmte Prometheus-Gedicht!⁵⁰ Kant, um den beide Gruppen konkurrieren, bleibt in Äquidistanz, ihn irritieren die Glaubenssentimentalität und, wie er es firmiert, „Genieschwärmerei“ des Jacobi ebenso sehr wie die theoriertechnische Naivität eines Mendelssohn. (Material bei Scholz 1916: CIXff). Nunmehr, soziologisch durch Luhmann (1997) belehrt, können wir Kants Besonderheit präzise bestimmen. Kant, wie vor ihm für die bürgerliche Gesellschaft nur Hobbes, verfügt über die rare Fähigkeit eines „wissenschaftlichen Gebrauchs von Ideologie“⁵¹. Dadurch, daß Philosophie in den Wissenschaften interveniert – beginnend mit Kants *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) – und dadurch, daß diese Intervention die Herstellung einer Ideologie vorantreiben soll, deren eine bürgerlichen Gesellschaft, die sich als Moderne ausgibt und die bis heute dauert, bedarf, gelangt Kant zur theoriertechnischen Verwendung eines Beschreibungsstils zweiter Ordnung, während Mendelssohn und Jacobi in einem der ersten Ordnung verharren.

Meine These ist folglich: Hamann gelingt eine Kantgleiche Beweglichkeit in der Differenzsetzung der Beschreibungsebenen, aber mit anderen, nichtphilosophischen Mitteln. Um für Philosophen verständlich zu bleiben, sei die These kursorisch so bestimmt:

Wenn Kant von Aufklärung spricht, geht es ihm um die allgemein akzeptierbare und nachvollziehbare Bestimmung ihres **Begriffs**, der als solcher ausschließt, daß man ihn mit dem partikulären Interesse verknüpft [...]. Hamann legt allen Akzent auf die andere Ebene [die Wirklichkeit, Anmerkung d. Verf.], die sich bei Kant eher in den Texten versteckt, aber durchaus im Bewußtsein ist, was bei Kant als esoterische Dimension des Philosophierens zurücktritt, weil seine Hauptrichtung der Autorschaft

Rationalismus“ (so eine Position lt. Berlin 1995: 14) ins Feld zu führen, ist unzureichend und an Berlins Bedeutung gemessen, schlicht feige.

⁵⁰ Der Joker wird seit dem 4. November 1783 ausgespielt (Jacobi: 244/245); seine Geltung im Diskurs wird bei dem Spinoza-Büchlein durch die Nachricht unterstrichen: „Das Gedicht Prometheus wird zwischen S. 48 und 49 eingeklebt. Es ist besonders gedruckt worden, damit jedweder, der es in seinem Exemplare lieber nicht hätte, es nicht darin zu haben braucht“ (Jacobi 1998a: 363). Mit schmunzelndem Wohlgefallen blickt Goethe auf die Joker-Funktion zurück (Goethe 1973: 579). Er konnte nicht ahnen, daß gelehrte Forschung 150 Seiten Prometheus hin- und herwenden wird, gar unter Einschaltung von Marx. (Blumenberg 1979: Teil IV; Marx, 636-643). Zum *Joker*: Man beachte Goethes Strategie, die er von Hamann gelernt haben kann (Henkel 1998: 452 f.) und die er meisterhafter realisiert: „Seine Erinnerungen, in zahlreichen Stillagen abgefaßt, zielen immer darauf, seine Geschichte als Wirkungsgeschichte zu kontrollieren und zu befragen. [...] Und ebenso bedachte er, durch viele Schleusen der Vermittlung, die Wirkung seiner eigenen Werke. [...] Sein Tun, schreibend, sprechend und handelnd, und damit sich verändernd, nicht eine verborgene oder verborgen gehaltene Innerlichkeit war das Thema seiner Selbsthistorisierung“ (Koselleck 1993: 31/32).

⁵¹ Diese analytische Feststellung Trontis benutzt Heerich für seinen Hobbes/Spinoza Text (Heerich 2000: 34 f.). Am schönsten ist der Gedanke bei Althusser formuliert: La philosophie est une pratique d'intervention politique qui s'exerce sous la forme théorique (Althusser 1972: 75). Muß betont werden, daß diese Aperçus intensive Kantanalysen nicht ersetzen können? Man beginne mit Peter Ruben 1975 („Decodierung“, 157 ff.) und Klaus Heinrich [Vorlesungen 1972], Heinrich 2000: 142 ff. & 184 ff. bes. 151 (*bürgerliches* Subjekt) & 181 (Erkenntnis: industrielle Produktion).

der Kritik gilt, ist für Hamann der eigentliche
Gegenstand der Autorschaft:
Der Mut zum Ungewissen [...].⁵²

3. Der von Hamann erblickte Spinoza

Leben ist **actio**
Hamann
per Affectum **actionem** intelligo
Spinoza

Die Frage ist: wenn Hamann spürt, daß sowohl die Kontrahenten wie die eigene Partei Spinoza verfehlen, er deswegen Spinoza neu lesen muß – wird dieses Unterfangen gelingen, wird er die authentische Gestalt Spinozas erblicken und festhalten? Wir sehen uns dem Popperschen Falsifikationsprinzip ausgeliefert. Um die Spannung abzubauen, sei das Ergebnis vorweggenommen: Hamann wird Spinoza zwar erblicken, er wird durch ihn teilweise verunsichert und verwirrt, aber er kann ihn weder als Theoriegestalt vollständig einfangen noch einzelne Züge klarer identifizieren. Er wird aber zuweilen nahe an sein Feindobjekt, den Exponenten des „VernunftSchleichhandels“ (Hamann 1975: 296) herangeführt, findet die Spur Spinozas, aber schreckt zurück; er verwischt die Spuren, indem er Kants und Spinozas Systemkonstruktionen ineinander copiert⁵³, er scheitert – wie Generationen nach ihm, bis heute! – am 1. Buch der Ethik. Das Urteil schwankt jedoch: „In meinen Augen ist schon Spinozas Aberglaube an die mathematische Form schon ein Blendwerk“ (Hamann 1975: 107 – Oktober 1785); dagegen Mai 1787: „Alle Hypothesen sind gut [...]; aber die Anwendung erfordert Behutsamkeit. Spinoza wußte seiner Hypothese eine **Form** zu geben, die einer Demonstration ähnlich sah“ (Hamann 1979: 220). Verwandtere Denksteine hätte er im 3. und 4. Buch der Ethik zu Hauf finden können, ganz zu schweigen von den Gott-Pathosformeln, die die Tradition oft als mystisch interpretieren will, im 5. Buch.

Insofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. [LS 30] Demonstratio: Die Dinge unter dem Aspekt der Ewigkeit begreifen heißt daher, die Dinge begreifen, insofern sie durch das Wesen

⁵² Simon 1990: 28. Mehr psychologisierend (religiöser vs. theoretischer Typus) macht sich Böhm die Differenz plausibel, wichtig dabei ist sein Hinweis, daß Hamann Kant mit dem Eigennamen „Sokrates“ versah, sein höchstes Lob (Böhm 1966: 280/1), wobei er übersieht, daß Hamann dieses Lob zugleich selbstironisch auf sich als den Erfinder (Platongleich) dieses Sokrates zurückbezieht (Koepp 1965: 61 ff.). Aber es ist wichtig, mit Böhm die Vielzahl der Sokrates-Bilder im 18. Jahrhundert aufzuzählen, wodurch einem Großteil von Hamannianen der Boden unter den Füßen weggerissen wird. – Gründer erinnert daran, daß Hamann Kants *Kritik der reinen Vernunft* an (s)einen Verleger Hartknoch vermittelte und die Druckfahnen vor Kant las (Gründer 1958: 184).

⁵³ Ein Beispiel: „Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts wie ein Begriff wäre. Spinoza redt von einem **Objekt, causa sui**; und Kant von einem **Subjekt, causa sui**“ (Hamann 1979: 26). Ob er dabei noch an eine frühere Äußerung denkt? „In der ersten Formel des Sp. Causa sui, liegt der ganze Irrthum der Logomachie“ (Hamann 1965: 326).

Gottes als real Seiende begriffen werden oder insofern sie durch das Wesen Gottes die Existenz in sich schließen.⁵⁴

Mit E 5P30 befinden wir uns in einer anderen Spinoza-Welt, einer anderen, einer zweiten Ethik, in der Stufe der dritten, der intuitiven Erkenntnis, eine Stufe, von der aus die zweite, die rationale, als vorläufige erkennbar ist, die aufgehoben werden muß, hegelsch formuliert: in der Ebene der Vernunft, die beobachtet, daß die verlassene Ebene eine ist, die durch (bloße) Verstandesbegriffe konstituiert wird.⁵⁵ „Es ist [...] wundervoll zu sehen, wie in Hamann die konkrete Idee gärt und sich gegen die Trennungen der Reflexion kehrt, wie er diesen die wahrhafte Bestimmung entgegenhält“ (Hegel 1970: 324).

Hegel erkennt im weiteren, daß „das tieferblickende Genie Hamann“ die Wolff/Mendelssohnsche Ideologie von Naturrecht kritisiert, der „Tarnkappe des Naturrechts“ (Luhmann) mißtraut, und genau in diesem entscheidenden Punkt geht Hamann mit Spinoza im Gegensatz zur gesamten deutschen Frühaufklärung konform!⁵⁶ Wiederum die Frage: Hamann durchschlägt die „obstacles épistémologiques“

⁵⁴ Spinoza Ethik = E 5P30, & E 5P30D. (Nach den ‘citation conventions’ der *Studia Spinozana*. Über den Sinn der Zitations-Struktur der *Ethik* und des TP ist viel gerätselt worden, meine Antwort lautet schlicht und ergreifend: durch diese Möglichkeit des Zitierens ist Spinoza der einzige universelle Autor. Gleich in welche Sprache er übersetzt wird (und: ist), durch die Nennung von Propositionen, Demonstrationen, Axiomen, Definitionen weiß jeder Leser sofort, über was bei S. gehandelt wird. – Anscheinend gilt das auch für einen anderen Großtext, der Bibel. Diese Frage müssen Experten beantworten, bei einer Benützung des Nachdrucks der Luther-Bibel (1534) beispielsweise ist es unmöglich, die uns geläufige Einteilung aufzufinden. Wie immer: dann copiert Spinoza kongenial dieses Zitationsmuster!

⁵⁵ Ich übernehme hier die Perspektive von Deleuze, siehe das leicht eingängige Schema, welches den Raum der anderen Welt mit E 5P21 bis E 5P42 umschreibt (Deleuze 1993: 300).

⁵⁶ „Eine noch unüberwindlichere Rezeptionsbarriere stellte Spinozas Naturrechtslehre dar“ (Schröder 1987: 162 ff. – mit einem brillanten Kurzreferat derselben, inklusive der harten These: Macht = Recht (IP 2,4)). Die Nichtbeherrschung des Stoffes zeichnet ausgerechnet den Kommentator von *Golgotha* und *Scheblimini*, einen Theologen aus. Ihm ist alles fremd: Hegels grandiose Naturrechtskritik (Schelling/Hegel 1802: 331 ff.), des großen Juristen Windscheid prächtiger Ausspruch „Der Traum des Naturrechts ist ausgeträumt“ – 1854), für das 20. Jahrhundert die grundlegenden Arbeiten von Hans Kelsen: nichts davon ist dem Theologen Schreiner vertraut. Als Kommentator für diesen Text ist er eine krasse Fehlbesetzung. Wenn er aber, bienenfleißig bibliographierend, auf eine andere heiße Spur trifft, Guttmanns – aus dessen grundlegender Monographie *Die Philosophie des Judentums* (1933) Schreiner über *Jerusalem* wichtiges hätte lernen können – Vergleich von *Jerusalem* und dem TTP (1931), dann wird das brav annotiert, aber um Gottes willen nicht gelesen (Hamann 1956: 32, Anm. 4). Meine Bezeichnung der 50er Jahre als restaurativ, ist in vieler Hinsicht wohlüberlegt: Allein wie Schreiner den gesamten Kommentar hindurch das Thema Antijudaismus/Antisemitismus verdrängt, ist typisch für diese Zeit. Grunwalds Provokation über Hamann – „judenfresserischer Bramarbas“: war sie völlig vergessen? Kurt Hancke feiert Hamanns *Golgotha* als „erste deutsche antisemitische Kampfschrift“; so 1940, [...] im Nachlaß-Werk des 1941 vor Moskau gefallenen SS-Offiziers [recte: Hauptsturmführers der SS, Leutnant der deutschen Wehrmacht] wird allerdings, ohne Erklärung für den Leser, darauf verwiesen, daß Hamann in diesem Streit auf Seiten Spinozas gestanden habe“ (Tilitzki 2002: 1060, Anm. 5 66). Die Entgegensetzung von Hancke lautet: „Der Jude Mendelssohn gegen den Juden Spinoza“, wobei auf Spinozas Seite neben Hamann auch Herder und Goethe standen (Hancke 1942: 56). Damit wird Spinoza paradoxerweise im Nationalsozialismus zum ‘Ahnherren’ der antiliberalen und antiaufklärerischen „Deutschen Bewegung“, deren „Wesen und Sinn“ am genialsten Hamann ausgedrückt haben soll (Hancke 1942: 170ff.) – Hammachers gegenwärtiger Versuch einer Klärung des Problems (Hammacher 1988: 125f.) ist leider zu knapp geraten.

(Bachelard) des Naturrechts, könnte demzufolge an Spinoza anschließen, dessen *TP* er kennt, aber er weicht aus.

Ähnlich der Fall der biblischen Wunder: Weil die biblischen Wunder nicht rational erklärbar sind, bilden sie ein Schibboleth: eben weil sie nicht rational erklärbar sind, müssen sie geglaubt werden. „Ein philosophischer Sceptiker zu sein ist für einen Gelehrten der erste und wesentliche Schritt zum ächten gläubigen Christen“ (Hamann 1951: 274).⁵⁷ Bei Spinoza werden Wunder wie bei Humes 'Natural Religion' und, ihm auch in dieser quasi soziologischen Sichtweise folgend, bei Hamann als nützlich für den *common sense* des nichtgelehrten Volks angesehen, wiewohl etwas Abgeschmacktes und Naives an ihnen haftet, aber unhintergebar, solange Anthropomorphismus das Denken begleitet.⁵⁸ Spinoza führt im 'Wunder'-Kapitel zu Beginn näher aus, daß die Gläubigen

[...]zu beweisen suchten, daß die ganze Natur durch die Herrschaft des von ihnen angebeteten Gottes zu ihrem Vorteil geleitet werde. Das gefiel den Menschen so gut, daß sie bis auf den heutigen Tage nicht müde wurden, Wunder zu erdichten, damit man sie für die Bevorzugten Gottes und für den Endzweck halte, für den Gottes alles geschaffen hat und ständig leitet. Welche Anmaßung erlaubt sich nicht die Torheit des Volkes [vulgus], weil es weder von Gott noch von der Natur einen richtigen Begriff hat, weil es Gottes Beschlüsse mit den Beschlüssen des Menschen verwechselt und weil es sich endlich

⁵⁷ „Mit Begeisterung hat Hamann 1759 in Briefen das Hume Wort zitiert: 'Die christliche Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfang begleitet gewesen, sondern sie kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden. [... Diejenige ist sich, Anmerkung d.Verf.] eines beständig fortgesetzten, ununterbrochenen Wunderwerkes bewußt, welches alle Grundsätze seines Bestandes umkehrt und demselben eine Bestimmung gibt, das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwider und entgegengesetzt ist'. Hamann nennt dieses Wort 'Orthodoxie und ein Zeugnis der Wahrheit' in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben“ (Hirsch 1952: 177).

⁵⁸ Hamann 1951: 259, Hume 1981: 83 (ibid. die spinozaaffine [E 2P7] Übersetzung Hamann's „Ideen sind in der ganzen Natur Copien wirklicher Gegenstände“). Die gesamte Hamann-Übersetzung von Hume (1981) ist eine Meisterleistung an Verknappung und trotzdem sachlicher Adäquanz. Ein Mystiker, Pietist und jeder sonstige, religiös empfindsame Schwarmgeist – etwa die Radikalpietistin Susanna Katharina von Klettenberg, die naturgemäß von Hamann enthusiastisiert war (Dohm 2001; Kemper 2001: 181) – hätte ausgerechnet einen Skeptiker wie Hume niemals derartig begreifen können (Hamann 1951: 245-274) [Unzugänglich, leider: Margarete Pöttner: Hamann's Humeübersetzung. Phil. Diss. Wien 1939]. Zur Vorbereitung auf die Übersetzung studiert Hamann Malebranche, Berkeley, die „Bibliotheca Fratrum Polonorum“ und Socin (wohl: Fausto Sozzini 1539-1604): „Daß ich mit Socin in Ansehung der natürlichen Religion einig bin, bewog mich, den Hume zu übersetzen“ (Gildemeister 1875: 374). – Vor allem aber: sollten Hamann und Hume (dessen Spinoza-Rezeption ich, um die Literaturliste zu entlasten, nicht nachweise) den Anhang von E 1, der nicht in die Zwangsjacke geometrischer „Logomachie“ gesteckt worden ist, die berühmte anti-anthropozentrische und anti-teleologische Polemik nicht wahrgenommen haben (Spinoza 1977: 93-103)? Beschränken wir die Antwort auf Hamann: Ja, er hat, aber der nächste Argumentationsschritt Spinozas, die Relativität der Begriffe gut/böse raubt Hamann sein Lesevermögen: „lauter modos imaginandi“, „als ob seine [Spinozas] Definitionen aus etwas anders beständen und keine modi imaginandi wären“ (Hamann 1965: 366). Hamanns Horror vor der Relativierung von gut/böse hebt Berlin (1965: 156 ff.) hervor, wenn Hamann für seine Begründung jedoch die Freiheit des Willens benötigt, dann gnade ihm Luther, sein wesentlicher Lehrer und sein angestrebtes Vorbild (zu Luther s. u.)!

die Natur derart begrenzt vorstellt, daß es den
Menschen für ihren Mittelpunkt [vornehmsten Teil]
hält.⁵⁹

Der Abschnitt endet ironisch, daß diese Erkenntnisse freilich nicht diejenigen sind, „die zum Heile notwendig sind“, und das Argument wird mittels historischer Reflexion verstärkt, was einst als Wunder galt, ist heute verblaßt, neue Wunder – mit Adorno: „Aberglaube aus zweiter Hand“ – warten an der nächsten Ecke. Kein Zweifel, was einst im Glauben eingeschrieben war, ist in die Vernunft übernommen, besser eingeschleppt worden. Um Hamanns Vernunftkonzeption adäquat zu erfassen, muß unterschieden werden: Vernunft als Medium von Wissenschaft (inkl. Mathematik), die einen fraglosen Fortschritt darstellt – und sei es, weil sie das Leben mittels ihrer Erfindungen erleichtert – von Vernunft im Sinne einer „gesunden Vernunft“ (die die Berliner Aufklärung präjudiziert). Diese ist eine Einbildung, eine Chimäre, ein Götze, ein neues Papsttum, verdankt sich entweder frechster Eitelkeit oder größter Unwissenheit, mindestens Blindheit.⁶⁰ Über die ‘eigentliche’, die spezielle Hamannsche Vernunft, Vernunft im ‘Vollsinn’ (Gründer 1958: 188f), die Vernunft, die mit Sprache und Offenbarung zusammengehört, unten gleich mehr. Um beide Vernunftformen auszudifferenzieren, arbeitet Hamann mit einem dialektischen Verfahren. „...Hamanns Angriff auf die Gelehrsamkeit arbeitet mit den Mitteln der Gelehrsamkeit – und mit der durch sie vorgegebene Metaphorik“.⁶¹

Die erstere Vernunftform liegt als Philosophie mit Platon und Aristoteles vor, und unter Substanzverlust, in seiner Zeit mit Leibniz und Wolff (Hamann 1994: 77).⁶² Wie

Hamann würde unter *vulgus* das Gelehrtenvolk mit einbeziehen (z. B. Leibniz’ Theodizee!), im Kontext mag genügen Hume 1981: 140, Hamann 1951: 273. Nun ist semantische Strategie der Bibeltexte, wie Hamann ebenfalls nach Spinoza als zweiter (!) entdecken wird, daß sie „durch sich selbst über sich selbst **mitteilen**, daß sie **nicht** in die Kategorie vernünftiger Mitteilungen gehören“ (Konrad Hecker, zit. bei Walther 1991: 76, Anm. 5); allerdings von Walther verkompliziert, dieserart, wie sein ganzer Aufsatz in angestrengtem Wissenschaftsjargon gravitatisch einherschreitet: um den vermuteten Rezipienten einer altehrwürdigen Theologiezeitschrift zu imponieren?

⁶⁰ Vgl. diese Bezeichnungen in der immer noch für die Philosophie Hamanns, grundlegenden Studie (dem Urteil von Gründer (1956: 102-110) pflichte ich bei) von Metzke 1934: 38-44, ebenfalls dort die Bedeutung Hume/Kant für Hamann und ihre deutliche Grenze (195-198) und Hamanns Verteidigung der Wissenschaft (66f.). – Kürzlich ist Metzke in Verdacht geraten: Kam aber nicht doch Metzke, der für seine Karriere im Dritten Reich „kaum mehr Einsatz [zeigte] als zur Bekundung glaubwürdiger Loyalität unbedingt notwendig war“, dann wenigstens den weltanschaulichen Erwartungen entgegen hinterfragt Tilitzki die Metzke-Würdigung seines Doktorvaters Gründer. Seine Antwort fällt in **diesem** Fall nicht überzeugend aus, bei 1473 Seiten ein verständlicher blackout; beim Nachschlagen der diskriminierten Metzkestellen (Tilitzki 2002: 656, Anm. 262) fiel mir nichts auf, was positiv die nationalsozialistische Ideologie antezipiert (man vergleiche dagegen nur Nadders vierbändige Literaturgeschichte, nicht erst die 4. Auflage von 1938-41, schon die um Fremdwörter peinlichst gereinigte 2. von 1923-28!), außer dem einen kleinen Seitentritt gegen Spinoza (Metzke 121; Tilitzki 2002: 656). Ob er den Haugkreis (Tilitzki 19 ff.) dieses **eine** Mal nachahmen will?

⁶¹ Schumacher (2000: 151). Exemplarisch kann Schumacher belegen, wie bereits anfang der 70er Jahre – also Jahre vor der persönlichen Begegnung in Königsberg – Hamann sorgfältig und höflich, aber mit eindrucksvoller, nachvollziehbarer Exaktheit, Mendelssohn nachweist, daß derselbe Hamanns Vernunftgebrauch beschneidet, ihn ummünzt in einen sog. ‘verständlichen’ Abkömmling der „gesunden Vernunft“ (Schumacher 2000: 140-143, auch 99, Anm. 34).

⁶² Äußerst knapp geraten die Hinweise von Büchsel 1996. Großartig ist Hamanns eigenes Konzept der Philosophie in seinem Brief an Herder vom 15. September 1784 (Hamann 1965:

aber nach Aristoteles aus Philosophen Sophisten (83) wurden, so gilt für die Nachfolge von Wolff fünfundzwanzig Jahre später, ähnliches zu konstatieren. Seiner Technik gemäß, aus Rezensionen Antirezensionen zu basteln, reflektiert er zuerst „die typische Bedeutung einer Autorhandlung durch die Einkleidung und Charakteristik seiner Gedanken“ (Hamann 1975: 309).⁶³ Danach changiert er seinen Subtext, die Rezension (s. Wild 1975: 488), die erneut auf dem ewigen Cliché der Unverständlichkeit herumreitet, und Hamanns Sprache wie Kleidung fremd findet, beide seien eher Verkleidungen, zuerst in eine soziologische Betrachtung über Mode, die zum einen für-sich steht, zum anderen als Metapher für den Philosophiebetrieb fungiert.

In seinen und seiner Brüder Augen unterscheidet mich
meine Kleidung so 'kenntlich', daß selbige ihm mehr
Verkleidung, als **Bekleidung** zu seyn scheint. Dieser
'Subtilität' zu folge besorge ich durch meine
Entkleidung noch unkenntlicher zu werden,
und den Meisten [...] (nicht Besten) noch weniger zu
gefallen, so lange nemlich noch der spezifische
Unterschied⁶⁴ schöner Natur auf den Zuschnitt des Rocks
oder auf die Mundart des Modenschneiders ankommen, und
ein jüdisch welscher Masken- und Brillenhandel die
Philosophos Acediosos⁶⁵ des allgemeinen Deutschland
und achtzehnten Jahrhunderts bübisch täuschen und
ihre Staaten in Wüsten [Anm. 30 von Hamann] verwandeln
wird.⁶⁶

210-216). Zu berücksichtigen bleibt die Lektürestrategie Hamanns, da er *zielbewußt* Spinoza, Leibniz, Wolff ausschied oder: Spinoza doch nicht? Vgl.: Nadler 1949: 458/9.

⁶³ Der Text ist von 1787: die 'Fliegenden Blätter', die ich in der zweiten, nichtveröffentlichten Fassung zitiere, die eleganter ist.

⁶⁴ Text: Unterscheid, nach 1. Fassung verbessert. Hamann 1975: 309; Z. 24, bzw. 308; Z. 24.

⁶⁵ *Brillenhandel, jüdischer*. Hamann synonymisiert öfter, Spinoza: Brillenschleifer, nach den rührigen Narrationen von Bayle und Colerus (Spinoza 1977: 46 u.66): „Spinoza ist Dein Hauptschlüssel und seine Gläser für Deine Augen vielleicht geschliffen, aber unrein und gefärbtes Glas“ (an Jacobi, Hamann 1979: 167). Beim Adjektiv soll Mendelssohn mitklingen (hier auch einmal Schreiner brauchbar: „Der 'Prediger in der Wüste' [Hamann] führt auch hier einen doppelten Zug gegen den Gegner, als Philosophen und als Juden: mit rational diskursivem Denken und mit der Geschichte des Alten Bundes, der ja beiden gemeinsam ist“ (Hamann 1965: 97). *Maskenhandel*, welscher: hierbei wäre zu allerst zu beachten, daß solcher Hamanns eigener „Autorhandlung“ bestens vertraut ist (Insgesamt dazu Koepp (1965), besonders die ca. 100 (!) Masken in Koepps Masken-Ausstellung 33-35). Vorher hatten wir den Begriff ja bereits für Lessing; Wachter und die Folgen können als „Kabbala in der Maske der Philosophie“ verhandelt werden (Kilcher 1994). Bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg mutmaßt Schildknecht (1990) vielerlei Masken, und unsere Zeit kennt Le philosophe masqué [Le Monde, 6.4.1980] (= Foucault) oder eine Buchreihe: „Bachtin unter der Maske“. Ein welscher Handel ist nicht koscher, leichtblütig (wie die Italiener?), täuscht Qualität durch äußeren Schein vor, bietet Güter zum Tausch, deren Gebrauchswert rasch verdirbt. Schließlich, die *Philosophus Acediosos* (nur in 2.Aufl.): Wild schlägt vor: Nachlässige Philosophen (488), besser würde passen: Mürrische, mißmutige Philosophen, die ausgefallenen Geschmack in Kleidung und Sprache verabscheuen. (Dank an Peter Struck, mit dem ich diese Stelle durchgesprochen habe.)

⁶⁶ Hamann 1975: 309. Allein auf dieser einen Seite weicht Nadler 10 mal vom Original ab (Nadler 1951: 367).

„Ihre Staaten in Wüsten verwandeln“: die Anmerkung 30 hat es für unser Thema in sich! Hamann zitiert zwei Stellen aus dem ... *TP*!

A) *TP V 4*: „[...] Kann man ein Gemeinwesen, bei dem der Frieden von der Verzagtheit der Untertanen abhängt, die man wie eine Herde führt, um sie lediglich zu Sklaven abzurichten, angemessener ‘Einöde’ als Gemeinwesen [civitas] nennen.“⁶⁷

B) *TP VI 4*: „Wenn [...] Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen soll, dann gibt es für Menschen nichts Erbärmlicheres als Frieden.“⁶⁸

Wir haben eine typische Operation Hamanns vorliegen, Text und Fußnote sind ineinander montiert, er nimmt beides als Zwei-Seiten Paradoxon, und gewinnt aus dem ständigen Hin und Her (*crossing*) eine Beobachtung zweiter Ordnung, weil er permanent den blinden Fleck der je einen Seite zum Reflexionsgegenstand macht. Präziser: Hamann beobachtet die eine Seite [*marked state*] in Differenz zur anderen [*unmarked state*] und in Differenz [Derridas *différence*] zur „Unterscheidungsoperation, die die beiden *states* trennt“ (Baecker 2002: 108).⁶⁹ Dies wäre als eine moderne Hamann-Leseanleitung zu gebrauchen. Zu seiner Zeit, scheitern die Opponenten (ebenfalls!) daran, daß sie Hamanns Agieren zwischen Fremdtext und Eigentext ignorieren, wobei der Eigentext oft durch die Fremdtexte, die in ihn eingebaut sind, zurückerobert wird. Mittels dieser Operation wird zugleich demonstriert, wie die erstellten Einbauten aus verkehrten und verkehrenden Theoriekonstrukten zu erklären seien.⁷⁰ Nicht aber erst, wenn Hamann auf Rezensionen reagiert, den zirkulierenden Diskurshandel in erweiterter Reproduktion fortsetzt, sondern bereits bei der Herstellung seiner Waren, den „Wannchen“ und „Salbadereyen“, antezipiert Hamann die erwartbare Falschrezeption. Als Rohstoff liegt überaus genügend Notizenmaterial vor,

[...] welches mit Vorliebe erst in die Textanmerkungen eingeht und von hier aus weiter in den Text in den verschiedenen Formen der Anspielung und Zitats vordringt. Das Notizmaterial erorbert den Text gleichsam **von unten**, d. h. von den Anmerkungen aus, die in ihrer literarischen Gestalt offensichtlich der Notizform und der Art der Stoffsammlung am nächsten stehen und so eine Art von literarischem Einfallstor für diese bilden.⁷¹

⁶⁷ Hamann zitiert nach den *opera posthuma*. Die lateinische Fassung steht in Spinoza 1994: 64; Z. 13-15. H. unterstreicht „Solitudo“, Einöde. Bei Spinoza kehrt sich diese Stelle gegen Hobbes, der Frieden in *De Cive* als „tempus bello vacuum“ definiert.

⁶⁸ Spinoza 1994: 70; lat. Z. 15/6. Hamann hebt hervor: „Pax/Frieden“. Bei Spinoza wird Tacitus, *Agricola*, mitzitiert: „ubi solitudinem faciunt, pacem appellant“.

⁶⁹ Freilich, das ist eine andere Welt, die Luhmann-Welt (Luhmann 1997), die unzugänglich zu sein scheint für Autoren theologischer Provenienz (etwa: Bayer 1998).

⁷⁰ Um Hamann-Forschern das gemeinte zu illustrieren, möchte ich an eine Beobachtung von Renate Knoll anschließen, die sich vielleicht einer Anregung einer fast vergessenen Dissertation [Johann Conta, Hamann als Philologe, Graz 1889. Masch.] verdankt: „Im gewagt freien Spiel mit dem fast peinlich genau aufgenommenen Wortlaut rückt er Jacobis ‘fiktives Gespräch’ [Hume; Hamann 1868: 499-514] beinahe Zeile um Zeile in die Perspektive verfehlter Rede. Mit allen versierten Mitteln eines versierten homme de lettres zeichnet er sie als Produkt einer letztthin verkehrten Welt, in der der Mensch sie selbst verloren hat (Knoll 1979: 226).“

⁷¹ Hoffmann 1972: 63 [Hrgh. Verf.]. – auch desweiteren: der gesamte Teil Notiz/Lektüre Seite 50 bis 119; wunderschön seine Zwischenüberschrift: „Der Arbeitsstil Hamanns, das Verhältnis von Arbeit und Spiel, von Fachwissenschaft und Liebhaberei“ (69). Diese, wie ich finde, erstaunlich innovative Arbeit, die die Forschung der 50er und 60er Jahre auf eine neue

Anders gesagt: Der Eigenwert des durch das Agieren – eine weitere Zweiseiten-Form – hergestellten „medialen Bereichs“ (V. Hoffmann) wird nicht erkannt. Traditioneller ausgedrückt: Seine Opponenten „realisieren Hamanns mimische, perspektivische Darstellung nicht, nehmen nicht wahr, daß von verschiedenen Schpunkten aus geurteilt wird“ (Büchsel 1966: 288).⁷² Eine legitime Frage ist, ob von mir nicht geschwindelt wird, ob ein Anachronismus vorliegt: Kann in der Autorhandlung eines Hamann vor über 200 Jahren tatsächlich schon die moderne Produktionsweise nachgewiesen werden, die systemtheoretisch adäquat kopiert werden kann? Das ist möglich. Für Laurence Sternes *Tristram Shandy* (1759-1767) ist der Nachweis erbracht.⁷³

Betrachtet man diese Auskünfte der Hamann-Philologie, der dieses systemtheoretische Wissen bislang fremd ist, aus anderer Perspektive, dann meldet das Gedächtnis ein weiteres Theoriedesign, welches seit 1969 durch Julia Kristeva prominent wurde: die Bachtinwelt.⁷⁴ Früher als gedacht, nach 25 Jahren, hat der Hamann-Betrieb in einigen Stücken davon Kenntnis genommen (nicht die meisten, die Besten). *Dialogizität* (Bachtin), *Intertextualität* (Kristeva), der Text als Mosaik von Zitaten, interlingualer

Stufe hebt, wird weitestgehend in der Hamann- Forschung (absichtlich?) übergangen. Die werbende Rezension der Hamannexpertin Büchsel (1986: 381-384) konnte daran nichts ändern. Ausnahmen sind: Bohnenkamp-Renzen 1996: 136, Anm. 21 und insbesondere Schumacher 2000: 111 ff. – Nicht zuletzt rekonstruiert H. das Lesefeld Hamanns. Von höchster Bedeutung ist für ihn Jakob Friedrich Reimann (39), ja, gewiß: Der Reimann von *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim 1725 (s. Schröder 1987 und den von Schröder veranstalteten reprint frommann-holzboog 1992).

⁷² Gleiches wird hypertropher heute so formuliert: „Kein Zufall, daß sich Hamann zur Beschreibung seines Glaubens gern der Sprache eines Hume oder der Kategorien der französischen Literaturtheorie bedient [...], daß die hermeneutischen und theologischen Grundsätze Hamanns sich um rhetorische Figuren herum kristallisieren, da hier [...] die **opinio** (belieb) über die **persuasio** Auskunft gibt. Das Gelingen des persuasiven Akts setzt wiederum die Kenntnis der Affekte und der sprachlichen Mittel voraus, welche Abbild oder Erreger der Leidenschaften und Empfindungen sind.“ Achermann (1997: 221).

Welch' Erholung, mal keine theologisch und keine rein philologische Arbeit, sondern ein gänzlich anderer Kontext, in dem Hamann zu seinem Gewinn an der Diskursbörse plazierte wird! Leider schlägt sich die Originalität der Arbeit in zwei typischen Unsitten nieder: a) Verspieltheit und Manieriertheit der Satzbildung, Redundanzen ohne Zahl b) Verschweigen aller verwandten Ansätze, so ist die Erwähnung von Jochen Hörisch als Vorwortschreiber von Sohn-Rethel in einer Minifußnote eine glatte Frechheit. Daß ebenso brauchbare, aber bravere Pilotstudien zum Thema wie Lauer 1994 ignoriert werden, ist dann logisch (bei ihm 13 Hörisch-Titel; 301).

⁷³ „Ein Metaroman, [...], seine Organisation, seine Problematik und seine Themen sind mit Begriffen beschreibbar, die im Zentrum der Systemtheorie angesiedelt sind: Komplexität, Kontingenz, Selektion, Temporalität, Paradoxie, Selbstbeschreibung und natürlicher Selbstreferenz“ (Schwanitz 1990: 158, insgesamt bis 168). Die Kenntnis Hamanns von Sterne ist verbürgt, beispielsweise Hamann 1965: 262; irgendwo in einem Insel-Almanach gerät Hammacher der Ausdruck: *Shandyismus* in die Feder! Statt mit Luhmann könnte auch eine andere moderne Interpretationsmöglichkeit gewählt werden, die *Stephen Greenblatt*, statt Systemtheorie: *Zirkulation von Zeichen*. Die Lektüre interpretiert „die Vieldeutigkeit von Zeichen auf immer diesselben Signifikate“ hin, kupt mithin die Imagination des Lesers, welche „seine Gedanken auf die immer gleichen Bahnen lenkt und ihm die Freiheit, die es verspricht, beständig verwehrt. Was die Zeichenzirkulation steuert und dadurch wieder abschließt, wäre ein Begehren, das dann das einzige wäre, was am Ende wirklich frei zirkuliert“ (Tausch/Butzer 2002: 100). Dieses frei zirkulierende Begehren bloßzulegen und als Reflexion zweiter Ordnung zu etablieren, wäre das Projekt sowohl Sternes wie Hamanns!

⁷⁴ Inzwischen ein Tollhaus: „Bachtinobesije“, Bachtintollheit; Polouboiarinova 2000: 393. Der Aufsatz von Kristeva (1969) ist der wirkungsreichste literaturwissenschaftliche Aufsatz des 20. Jahrhunderts, so meine Behauptung, für die ich jede Wette eingehe (trotz Sokal!).

Codewechsel, Para-, Hyper- und Metatextualität (Genette) – Hamanns *Centostil*⁷⁵, mit dem er gerne jongliert, eben,

Techniken, die der Königsberger Polyhistor allesamt verwendet: Zitat, Anspielung, Übersetzung, Imitatio, Adaption, Variation, Parodie, Kontrafaktur, Dekonstruktion, Replik, Resümee, Centostil u. a. Gemeinsam ist den intertextuellen Verfahren, daß sie das adäquate Verständnis von Texten von der Kenntnis von Prätexten abhängig machen.[...] Intertextualität stellt jedenfalls bei Hamann das strukturbestimmende Verfahren der Textproduktion und -rezeption dar.⁷⁶

Welches ist das Ergebnis dieser Umwegsproduktion? Hamann wörtlich zu nehmen heißt ihn mißzuverstehen, oder: Hinter jeder Bemerkung ist eine Gegenbemerkung versteckt, die als Subtext allerdings mitpräsentiert wird. „Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn“ (Goethe – oder E 3Def20Ex.). Die Collagen von Bibelmaterial und sagen wir, säkularen Texten der griechisch-lateinischen Literatur sind kaum zu übersehen, nur ist es die Obsession der 50er-Jahre Forschung unserer Theologen, zu erklären, sie seien letztendlich einzig aus der Bibel: Was ihr – vorgeblich – liebster Gegenstand ist, schieben sie Hamann unter. Wie wärs umgekehrt: hinter jeder Bibelstelle verbirgt sich ein Zitat der klassischen Antike? Generell gilt: *Hamann ist Manierist* (Knoll 1963: 89).

Man könnte ein Entweder-Oder vorschlagen. Entweder hält man Hamanns „Gedanken über den Lebenslauf“ vom April 1758 (Hamann 1993: 313-349) – das: „Du Herr alleine/ Räumst hin weg uns alle Klötz und Steine“ – für seine Biographie, oder, wofür ich plädiere, sein Werk, genauer das Konvolut des siebenbändigen Briefwechsels. „Die beste und wahrste SelbstBiographie sind **Hamanns Briefe**“, schreibt trefflich Jean Paul: Genauso Hamann selbst, in seinem Brief an Jacobi vom 3. April 1786: der Briefwechsel sei „voller Widersprüche, wie ein treues psychologisches Journal meines **inneren** und **äußeren** Zustandes [...]“.⁷⁷

⁷⁵ Vgl. Jørgensen 178: 382 ff.; Bohnenkamp-Renken 1996: 131.

⁷⁶ Beetz 1996: 83/4. Dieser Text und der gleiche Akzente setzende von Bohnenkamp-Renken, die zusätzlich mit Genette arbeitet, entsprechen ihren Thesen: Beetz intertextualisiert 129 Fußnoten; Bohnenkamp-Renken immerhin 87. Zum Vergleich: Bayer 2002 lediglich 16, – apart: Nr. 14 Bayer, „Schöpfung als Anrede“ – Die Beachtung einiger dieser theorie-technischen Feinheiten würde der Spinoza-Forschung auch gut zu Gesicht stehen, einsamer Avantgarde bislang: Norris 1991.

⁷⁷ Jean Paul 1996: 755; Hamann 1975: 342, der fortsetzt: „das bloß ein Freund von gleichem Schroot und Korn auszulegen imstande ist“. In diesem Punkte mag ich Nadler mit vollem Herzen zustimmen: „Der Briefschreiber Hamann ist eine ganz andere Erscheinung als der Schriftsteller. Sein Briefstil ist sein organisch weiter entwickelter Jugendstil und läuft vom Stil seiner Schriften in einem rechten Winkel ab. Dieselben Gedankengänge, die er in den Schriften absichtsvoll verdunkelte und hinter der Spur seines Fußes verschloß, erhellt und öffnet er in seinen Briefen mit arglosem Vertrauen“ (Nadler 1930: 309). Was, zum Teufel, ist Hamanns „organisch weiterentwickelter Jugendstil“? Es ist der munter-bewegliche, zuweilen lustvoll zersetzende, frech-polemische Stil eines Zeitungsmannes, der des **Publizisten** Hamann, der sich mutig in die öffentlichen Diskurse einmischt (vgl. Baur 1991); gottseidank bleibt sein Untertitel „Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit“ lip-service, mutmaßlich seinem Doktorvater und Herausgeber der Reihe, zuliebe (1991: V)? Statt von Verkündigung lernen wir spannendes über Hamanns Umgang mit Holbach, auch er zuweilen

Leider jedoch entfernen wir uns von Spinoza, deshalb rasch zurück mit der Frage:

Könnte man sich – auch für Hamann – mit der Erklärung begnügen, die Engstler für Maimon plausibilisiert hat, der im Spinozastreit gegen Mendelssohn, partiell für Spinoza gestritten hat (Engstler 1994: 173ff), daß Maimons Rezeption „streifend“ bleibt? Vergewissern wir uns: Sicherlich, Jacobi drängt Hamann Spinoza auf, Hamann investiert Jahre über Jahre in das Studium des Gesamtwerks, teils ergebnislos, teils erkennt er doch bestimmt, wie wenig Spinoza Jacobis mit dem authentischen Spinoza gemein hat.⁷⁸ Was er im Grunde schon am Anfang weiß, muß er, der Pathologie seiner Freundschaft mit Jacobi geschuldet,⁷⁹ bis 1787 sich und Jacobi verheimlichen.

Am 13. November der Schlußakkord:

[...] haben wir die ersten nächtl. Vorlesungen über
Dein Spinoza=Büchl. gehalten Franz [Bucholtz] fechtet
für Dich, als wenn es sein eigen Fell beträfe; und ich
spiel mit eben der Heftigkeit des *Advocatum diaboli* im
Namen der Berliner (Hamann 1979: 340).

Und schließlich am 5. März 1788, quasi testamentarisch:

[...] und wollte an einen kleinen Versuch meiner
Anmerkungen über Dein Spinoza-Büchlein⁸⁰ gehen, nemlich
von S. 7-10. So bald ich auf Sp. u. Hemst. komme, stehen
die Ochsen am Berge, weil ich mich seit Jahren quäle
diese beyden Quellen zu untersuchen. Hierzu wird bey mir
eine besondere Muße und Laune erfordert, die ich wohl
unterwegs [nicht] haben werde, sondern einmal zu Hause
erwarten muß. Die euclidische Schale des einen und die
platonische⁸¹ des andern [Frans Hemsterhuis] ist mir
verdächtig, daß ich meine morsche faule Zähne nicht an
ein paar tauben Nüssen misbrauchen will, in denen ich

maskiert: *Curé Meslier*. (193; insgesamt: 206-240).

⁷⁸ Dezember 1785, an Kleuker: „Mir ist es noch immer ein Problem, wie ein tiefdenkender Kopf, wie Spinoza, in dem System, was unser Freund Jacobi aus ihm gezogen, Ruhe u Glück des Lebens finden konnte“ (Hamann 1975: 174). Oder, Februar 1786, an Jacobi: „Der jüdische Philosoph [Mendelssohn] beklagt sich, Ihre metaphysische Sprache nicht verstehen zu können. Es geht mir ebenso, wenn ich Ihnen die Wahrheit sagen soll. Seine Uebersetzung des Spinoza in den Morgenstunden ist mir einleuchtender, als Ihre Darstellung des Systems, das gleich dem K. [Kants?] aus lauter wortreichen Formalitäten ohne denkbaren Inhalt besteht“ (Hamann 1975: 271).

⁷⁹ Am besten zu diesem Komplex Christ 1988a, bes. 238 ff., wo Christ beschreibt, wie Hamann sich als Schreckensmann Jacobi gegenüber präsentiert, der genau das nicht sehen will!

⁸⁰ Im Hamann-Nachlaß, UB Münster, liegen 15 Fassungen vor, die verschiedenen Entwürfe waren Zeitgenossen wie Goethe bekannt: 14 Variationen (Jacobi 1998a: 509/10). Nadler kümmert solches nicht im mindesten: er druckt ohne Varianten, versteht sich, eine ab, Hamann 1952: 456-459. Nadler verliert kein Wort, ob es wenigstens die Fassung ist, die Hamann am 7. Mai 1788 an Jacobi geschickt hat (Knoll 1963: 52). Jacobi wird nach Hamanns Tod, unter Auslassung (Übergehen) der ihn kritisierenden Äußerungen, diese Anmerkungen zu seinem Buch, als Beilage III, fragmentarisch veröffentlicht, um die zirkulierenden Fassungen zu neutralisieren (vgl. Jacobi 1998: 217 ff. und Kommentar 1998a: 510 ff.). – Aber im Prinzip sieht Scholz die Proportionen korrekt, die Nebensächlichkeit der Hamann-/Spinoza-Büchlein-Kontakte (Scholz 1916: CXIX ff.).

⁸¹ Wenn Hamann gar hätte wissen können, wie eng beide Schalen aneinander kleben, hätte es seine Laune noch mehr verdorben! Jedenfalls, wenn Röd nicht widerlegt wird, Röd 2002: 172/3, im Abschnitt ‘Ontologie und Geometrie’.

statt des Kerns einen Wurm oder vielleicht die reinen
Reliquien seiner Exkremente vermuthet.
(Hamann 1979: 412)

4. Vier Brocken zum Schlusse:

Das Heil kommt von den Juden –
Noch hatte ich sie nicht
gesehen; ich erwarte aber in
ihren philosophischen Schriften
gesündere Begriffe – zu eurer
Beschämung – Christen!

Hamann

(1) Der Anstoß durch Jacobi, sich erneut mit Spinoza zu beschäftigen, führt ihn auf eine Spur, die sich verzweigt, solange bis die Spur aus dem Auge verloren wird; währenddessen dekonstruiert der Jacobi-Diskurs die Einsichten, die an Spinoza gewonnen werden und tiefergehend gewonnen werden könnten. Dieser Dekonstruktion versucht Hamann durch sein trainiertes Schreibverfahren zu entsprechen, welches „weitgehend durch ein [...] Spiel der fortlaufenden Überlagerung und permanenten Verstellung gesteuert“ wird (Schumacher 2000: 113). Zuweilen trifft er auf die Spinozaspur: Er verkettet Glaube, Vernunft-Idealismus, Realismus und imaginiert eine Linie Hume/Spinoza, in ihr eingeklammert: Kant/Leibniz (Hamann 1979: 165). Spinoza wird zum Parasiten, der den Jacobi-Diskurs unterhöhlt.⁸² Am Anfang war Hamann optimistisch, Januar 1785: „Mit seinem Tractatu Theol. politico bin ich geschwinder fertig geworden, und **die Auszüge, welche ich mir vor beynahe 30 Jahren gemacht, habe noch beynahe hinlängl. für meinen jetzigen Gebrauch gefunden**“, dann, Ende August 1786: „Ich verstehe noch zu wenig von Spinoza“ (Hamann 1965: 343 [Hervorhebung des Verf.]; Hamann 1975: 538).⁸³ Und endlich, zum Schluß, 28. August 1787, an Herder:

Ich habe mich fast 2 Jahre über Sp. gequält, ohne ihn selbst recht verstehen zu können, noch was andere über ihn geschrieben haben, und bin willens noch einen Versuch zu machen, alles nach der chronologischen Ordnung zu lesen was neuerdings über diesen cartesianischen Glaubensheld neuerdings herausgekommen. Mens sana in corpore sano ist die conditio sine qua non – sich denken und schreiben läßt⁸⁴

⁸² Vgl. Baecker 2002: 83 ff. – mit Hilfe von Serres' *Parasiten* und Derrida 1979: „Dekonstruktion“ 27 ff. Und nicht allein den Diskurs, auch die Freundschaft von Jacobi und Hamann; dazu glänzend Christ 1988a.

⁸³ Daß für Jacobi quasi parasitär was dabei herauspringen mag, bleibt unbenommen. „Durch Arthur Henkel wurde ich brieflich belehrt, in welch starkem Maße die Zweitfassung des Spinozabüchleins 'die Frucht einer nachhaltigen, zuchtmeisterlichen Einwirkung Hamanns' ist (Brief vom 8. November 1994)“ (Frank 1998: 676, Anm. 22).

⁸⁴ Hamann 1979: 286. Was wohl ständig in Hamann wach geblieben ist, ist sein Bekenntnis Lavater gegenüber, Dezember 1784: „Hierzu kam, daß ich seit einigen Wochen auf ganz besondere Veranlassungen über die Werke des **Spinoza** brüte und mir die exemplarische

Wenn Hamann sich die Laune nicht vergällen läßt, löst er sein Spinozaproblem mit links, mit Humor, der bei ihm zu den wichtigsten Ingredienzen des philosophischen Denkvermögens gehört.⁸⁵ Hamann findet ein schönes Denkbild in Mendelssohns Brief an Kant vom 16. Oktober 1785 vor: „Ueberhaupt ist diese Schrift des Hrn Jacobi ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt, der Kopf von Göthe, der Leib Spinoza, u die Füße Lavater“ (Mendelssohn 1977: 312). Mit einer kleinen, umschaltenden Gedankenbewegung plaziert er Spinoza in die Position, die ihm gebührt, versinnlicht Goethe und tauscht theoriebewußt Lavater gegen Herder aus.

Man versteht Sie nicht, und hierinn sind Sie mit Kant und vielleicht dem Prediger in der Wüsten in gleicher Verdammnis. **Versteht man sich selbst?** Lavater kommt auch in dem Briefe vor. Man findet in Ihrem Spinoza Büchlein, wie Claudius es nennt, des Sp. Kopf, Herders Torso u Göthens Zehen.⁸⁶

(2) Der Raum, in dem sich Hamann bewegt, wird als religiöser beschrieben, und damit wird er unterkomplex bestimmt. Offenbarung und Verkündigung gelten als Feldzeichen für die „eigentlichen“ Absichten Hamanns, die sogenannte Bekehrung in London 1758 wird teleologisch bis ins Spätwerk hineingetrieben. Hegels harte Gegenthese wird übergangen, daß „der Trost, den er [durch seine Bibellektüre] empfangen, [...] alle Furcht, alle Traurigkeit [verschlang ...] Die nächste Anwendung, die er von diesem empfangenen Troste machte, war die Stärkung gegen die Last seiner Schulden“ (Hegel 1970: 290).⁸⁷ Aber selbst die Fieberwellen in London schalten Hamanns realistische

Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Emsigkeit und Genügsamkeit dieses außerordentlichen Mannes lebhaft im Sinn schwebte“ (Hamann 1965: 293).

⁸⁵ Zu Hamanns Humor zutreffend, immanent: Seils, Nachwort Hamann 1963: 521 ff. Gewichtiger: daß er damit dem Denken Raum verschafft, wird gern übersehen. Steffen Dietzsch nimmt zu Recht Hamann zum Gewährsmann seines Essays Wahr-Lachen (Dietzsch 2002: 33 ff.). Ebenso sieht es Roman Prochaska (1971, *Jahrbuch der Wiener Goethesellschaft*, Hamanns Freundschaft zu Horaz: Diese Freundschaft ruhte im gemeinsamen Sieg des Humors über die Verzweiflung, im Bewußtsein einer Lebenskunst, deren Symbol das wahrhaft ernste, das unzerreißbare Lachen ist“ (zit. bei Büchsel 1986: 388). Dietzsch startet den Essay einfallsreich mit Hamanns wundervoller Korrektur von Kants „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ in „selbstverschuldeter Vormundschaft (auch: Hamann 1965: 294), die aus Ideologie mit einem Streich Wissenschaft macht. Hamann ist in der Tat kein verklemmter Pietist noch ein verhuschter Mystiker, der (seine) Sinne unterdrückt, wie der in theologischen Dingen höchst kompetente Fritz Lieb überzeugend herausarbeitet (Lieb 1926: 280 ff.), der eine wunderbare Sentenz von Hamann dazu anführt: „Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruht auf 'diesem Stock' der 5 Sinne“ (zit. Lieb 282) – „Die **Bildung** der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (Marx 1844: 166). Schließlich: „Auf der Wahrheit der fünf Sinne“ gründet Goethes Anthropologie der geschichtlichen Erfahrung (Koselleck 1993: 33; Goethe, Brief an Lavater 28. 10. 1779).

⁸⁶ Brief, 5. November 1785 an Jacobi (Hamann 1975: 119/120). Hamanns obsessionelle Verkleidung als 'Prediger in der Wüste' – hier werdens gleich dreie! – hat die Kommentare beschäftigt. Schreiner optiert für Johannes 1. 23: „1. 22. Was sagst Du von dir selbst?“ 1. 23: „Er sprach: 'Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste: Richtet den Weg des Herrn! Wie der Prophet Jesaja gesagt hat' (Jes. 40,3)“. Unterstellt wird mithin blank eine Identifikation mit Johannes und S. meint (richtiger), die Berliner Aufklärung sei die geistige Wüste, in der H. predigen müsse (Hamann 1956: 51 ff.). Schöner bei Koepp (1965: 81 ff.): Der Prediger in der Wüste ist eine Zweitmaske vor der Schreckmaske des Pan!

⁸⁷ Diese Kompensationsthese wird gestützt von Koepp 1965: 230-261. Die Hamann-Forschung ignoriert diese These seit fast 40 Jahren.

Wahrnehmung nicht vollends aus. „Wie nöthig sind die Kirch[en]verfolgung[en] um den Glaub[en] der M[enschen] in Gluth v Leb[en] zu erhalt[en]“ (Hamann 1993: 142).⁸⁸ Daß Hamann die Bibel in jener Zeit genauso rational, sprich: soziologisch interpretieren kann, ist bekannt; daß er nicht über den institutionellen Scharfblick von Spinoza und Hegel verfügt, steht auf einem anderen Blatt.⁸⁹ Trotzdem hätte er (oder hat er gar, man müßte seine 30 Jahre alten Auszüge kennen!) an Spinozas *TTP* dessen Kernpunkt erkennen können: die systematische Trennung von Philosophie und Theologie. Das 15. Kapitel des *TTP* bekräftigt gegen die Autorität eines Maimonides die Trennung und dreht das Argument um. Nachdem Spinoza im 14. Kapitel, *Vom Glauben*, eine Art Katalog von sieben Glaubensessentials aufgestellt hat, auf die man sich, wenn man glauben will, oder besser mit Luther gesagt, wenn einem das Geschenk des Glaubens vergönnt ist, einigen können müßte (Spinoza 1908: 255/6), zeigt er, welche Zerstörungen eine Philosophie anrichtet, die Religion substituieren will. Eine Vernunftreligion ist ihm *anathema*, weil statt der Herrschaft der Theologen die der Philosophen unausweichlich ist, beides Modi der *servitute humana*.

(3) 1785 ist selbstredend eine Phase der Krise. Jedoch die Einschreibung dieser Erfahrung in ein religiöses Formular⁹⁰ ist kontingent; genau dieses erkennt Hegel aus eigener Erfahrung seiner Jugendzeit hellsichtig. Dieses Formular wird Hamann mehrfach weiterschreiben, bis es mit dem Luthers (für ihn) identisch ist. Damit trennt er sich von seiner Zeit, der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.⁹¹ Luther war für das Christentum, welchem Hamann ausgesetzt war, fremd geworden.⁹² Hamann, darin Don

⁸⁸ „Daß es mit der Religion wieder ernst wird“, werde man ‘am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten’ bemerken, so Arnold Gehlen“ (Lübbe 2001: 59).

⁸⁹ Die Möglichkeit einer wirklichkeitswissenschaftlichen Interpretation könnte seit Gründer (1958: 112–116), der allerdings selbst daraus zu wenig macht, bekannt sein, nach der neuen Ausgabe wäre es lohnend, eine solche konsequenter durchzuführen. Erneut drängt die Frage, warum es Hamann mißlungen ist, den Ort zwischen Spinoza und Hegel nachhaltiger zu besetzen. Zu diesem vergleiche, Felicitas Englisch: „Spinoza und Hegel thematisieren Religion nicht aus der Binnensicht der Gläubigen, sondern aus der Perspektive des Einrichters gesellschaftlicher Strukturen (sozusagen aus Spinozas Sicht des Weisen). Sie beobachten mit dem illusionslosen Blick des Soziologen, der die Gründe für massenhaft aufrührerisches, verbrecherisches Verhalten („Aufruhr, Kriege, Mißachtung oder Bruch der Gesetze“), nicht in der Vorstellung besserer oder schlechterer Völker findet oder primär im Einzelnen sucht (über dessen Verhaftetheit in Affekt und Aberglauben beide sich im klaren sind), sondern im Ausmaß der objektiven Vernunft, d.h. der Klugheit (bzw. Unklugheit), die sich in Gesetzen und Institutionen niedergeschlagen hat („im schlechten Zustand der Staatsgewalt“ (TP 5 2). Riß zwischen Gesetz und Sitte bei H.) und damit der Entwickeltheit des Rechts des Staates, (das dort am größten ist, wo die Staatsform mit dem von der Vernunft Gebotenen übereinstimmt, (TP 8 7)“ (Englisch 1998).

⁹⁰ ‘Erfahrung und Formular’, vgl. Frese 1985: 138 ff und siehe auch Einleitung. Für Hamanns Londoner Abenteuer könnte ebenfalls herangezogen werden, die Passage, ‘Flucht und Systemkonstitution’ (127 ff.) Gleichmäßig gültig für Hamanns Schreibhandlung als Diskursintervention, bleibt Freses Resümee dieser wichtigen Kapitel: „Das Resultat beider Kapitel kann daher lauten: Sozialer Prozeß ist Ausfüllung von Formularen“ (172).

⁹¹ Dieses gilt strukturell, wie ich gleich erörtere, aber auch konkret: Man siehe die Münsteraner Kollektion von Gläubigen, und auf ähnliche mußte Hamann auch früher gestoßen sein, um zu sehen: er paßt nirgendwo hinein! (vgl. Gründer 1978: 272).

⁹² Vgl. Hirsch. Hamann fühlt sich „als echten Schüler von Luthers Leben und Lehre [...] – Das Zeitalter weiß und versteht von dem echten Geheimnis des Christenglaubens überhaupt nichts [...]“ (Hirsch 1952: 176). Ähnlich Metzke: „mitten im Prozeß zunehmender Säkularisierung“ (1951: 280 f.). Ein Moment nur: James Hervey, der Leseanleiter der Londoner Bibellektüre Hamanns gehörte einem grotesken ‘christologischen Zirkel der Physikotheologie’ an; letztere überschwemmte die Gehirne der christlichen Philosophen &

Quichote und zugleich „Prediger in der Wüste“, will sich einreden, daß Luthers Formular noch verbindlich sei. Gewiß – zuweilen hört man in Luther den Polemiker Hamann heraus: „Ich glaube nämlich, daß ich dem Herrn diesen Gehorsam schuldig bin, gegen die Philosophie zu bellen und zur Heiligen Schrift zu ermahnen“⁹³ – Oder in Hamanns Fassung: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil **Glauben** so wenig durch Gründe geschieht als **Schmecken** und **Sehen**“ (Hamann 1998: 51).⁹⁴

(4) Flüchtige Rezipienten und kongeniale Essayisten kommen, wenn Hamann zur Debatte steht, um nichts weniger vorbei, als an dem Cliché, Hamann sei ein Genie.⁹⁵ Hamann zitiert in seinen *Sokratischen Denkwürdigkeiten* zustimmend Edward Young und verhöhnt Gottsched. Ersteren, weil er 1759 Shakespeare als Genie preist, den zweiten, weil er 1742 behauptet, daß Shakespeare nichts von theatralischen Regeln wisse, deshalb diesen Signifikanten ablehnt; außerdem verteidigt Hamann Homer.⁹⁶ Wo ist das Problem? Erneut liegt es in der theologischen Überschreibung des semantischen Feldes.

Daß die schriftstellerische actio ein Ebenbild vom Handeln Gottes sei, war ihm stets nur in Wendungen sagbar, welche Gott als Autor der Heiligen Schrift und als 'Poeten' der Schöpfung umschreiben. Die Umkehrung, die den Literaten zur freien Gottähnlichkeit ermächtigen könnte, kam ihm nie in den Sinn.⁹⁷

Streichen wir also die beliebte Behauptung durch, sehen wir vielmehr Genie als eine „Offenbarungsmaske“ Hamanns (Koepp 1965: 208), dann gelangen wir in soziologi-

Theologen in einem erstaunlichen Ausmaße, wie Philipp bereits 1957 eindrucksvoll belegen kann, was seitdem verdrängt wurde (Philipp 1957: 107 ff.).

Zu Luther siehe die vorzügliche Arbeit von Bodenstein 1998, die sich mit einer Fülle kontroverser Luther-Interpretationen auseinandersetzt, in ähnliche Richtung zielt meine Lutherlektüre (vgl. Lauer mann 2000: 55 ff. und weitere Literatur 62, Anm. 60.). – Notabene, bei Lessing geht es um **diesen** Luther überhaupt nicht, und auch nicht um jenen Spinoza: das wäre mein Hauptargument gegen die anregende Arbeit von von Lüpke 2002.

⁹³ Zit. bei Bodenstein 1998: 42; dieses Zitat illustriert Luthers Abwendung von scholastischer Theologie (= Philosophie) hin zur biblischen Theologie (= Glaubenslehre in praktischer Absicht).

⁹⁴ Diese Gedanken sind mit Spinozas 14. und 15. Abschnitt des TTP kompatibel; vgl. Röd: „Die Religion ist eine durch Gehorsam, Frömmigkeit und Ehrbarkeit charakterisierte Praxis, während die Philosophie wesentlich Theorie, einschließlich der Theorie der moralischen Praxis, ist. Die Religion ist nicht in erster Linie eine Lehre von Gott und dem Verhältnis der Welt zu Gott, sondern eine durch Gehorsam gegenüber Gott und dem, was als Gottes Gebot gilt, sowie durch Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Bemühung um freundliche Beziehungen zu Mitmenschen gekennzeichnete praktische Einstellung“ (2002: 330).

⁹⁵ Berlin 1965: 129-144. Immerhin eröffnet er einen europäischen Kosmos von „Genies“. Kemper (2001: 181-183) kennt im schwächsten Teil seines sonst lehrreichen Aufsatzes weder die Hamann Primär- noch die Sekundärtexte.

⁹⁶ Verfasser, der nicht Frau von Klettenberg ist, kann keine Dunkelheiten o.ä. in Hamanns Text erkennen, den *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, für den Zeitgenossen würde sich der Kommentar erübrigen (Hamann 1998: 55, Komm. 54). Ausführlich erörtert an naheliegenderm Ort, wurde das Genie-Thema bei Lump 1970: 107-143. Es ist mir unbegreiflich, wie jemand, der in diesem Komplex mitreden will, diese eindeutige Interpretation nicht zur Kenntnis nehmen will.

⁹⁷ Manegold 1963: 12.

sche Gefilde. „Die Bruderschaft der Genies und der Tiefenbegriff“ und der Narrator H. St. Chamberlain: gehört Hamann zu den ideologischen Stiftsherren dieser Brüdergemeinde? Nach meiner Auffassung nicht!⁹⁸ Diskutabler ist die Zuschreibung, Hamann sei ein Prophet, oder der Punkt, „daß Hamann sich von Anfang bis zum Ende seiner Autorschaft, also von den ‘Sokratischen Denkwürdigkeiten’ bis zum ‘Fliegenden Brief’, in eine prophetische Rolle versetzt gesehen hat“.⁹⁹ Mit dem soziologischen Terminus einer prophetischen Rolle kann man leben, hätte aber zu gern gewußt, was Seils und andere unter „Propheten“ verstehen wollen, eine höchst unwahrscheinliche Rollenzumutung, wie man seit Max Webers *Religionssoziologie* weiß. Daß er von anderen als Prophet angesehen wurde, ist unzweifelhaft, daß er diese Fremdbeschreibung als Maske freudig entgegennimmt, ebenso. Zwei wichtige Beobachtungen sprechen jedoch gegen die Propheten-Deklaration:

A) Weil Hamanns absolute Gewißheit ist, daß in der „Furcht des Herrn aller Weisheit Anfang ist“, muß Lieb beigepflichtet werden, der diese Sentenz ratifiziert: „Bei solcher Erkenntnis hört, sofern mit ihr wirklich ernst gemacht wird, auch bei höchster persönlicher Originalität das Wichtignehmen dieser auf“ (Lieb 1926: 280).

B) Die Logik der Ansicht eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glaube führt zu einer Exklusion, und Hamann will dieselbe! „Unter den nicht streng Bibelgläubigen sind für Hamann zweifellos die Skeptiker und Atheisten die eigentlich Lauteren und Einsichtigen.“¹⁰⁰ Ein Christentum und eine Kirche, die diesen Standpunkt einnehmen, müssen folgerichtig sich auf den kleinsten Kreis von Erweckten und Frommen zurückziehen und darauf verzichten, irgendwelchen Einfluß auf das allgemeine geistige und sittliche Leben zu üben“ (Hirsch 1952: 181).

Der ästhetische (Genie) und der theologische Diskurs (Prophet) verbergen eine strukturelle Revolution der Semantik und korrespondierend der Sozialstrukturen: Die Erfindung des bürgerlichen Ichs, wobei selbiges als Person, Individuum und Subjekt in den Diskursen erscheint. Bei Hamann, **nicht** bei Luther, wie Borkenau (1993) scharfsinnig sieht, wurzelt die „Dialektik von Gesetz und Evangelium [...] alles im Persönlichen“ (Seils 1990: 386). Richtig: „Die geschichtlichen öffentlichen, gesellschaftlichen Umwendungen [können] nur durch Tiefenwendungen des einzelnen hindurch geschehen.“ (387) Sie sind jedoch gleichzeitig das Formular (oder mit Luhmann: die Schablonen), welches die Subjekte, die einzelnen, als solche markiert. Es sind die Institutionen, welche die „Subjekte anrufen“ (Althusser), deren Diskurse, die ihnen Identität verleihen. Hamann ist sich stets bewußt, daß diese Individualität problematisch ist: „**Versteht man sich selbst?**“ Seine Frömmigkeit wird ihm Medium, sich in Differenz von Selbstsystem und Umwelt permanent neu zu formieren, respektive sich

⁹⁸ Der Kenner, also der Nicht-Literaturwissenschaftler und Nicht-Theologe wird es gemerkt haben. Die Rede ist von Edgar Zilsels 1918 zuerst gedrucktem Prätext einer soziologischen Aufklärung: *Geniereligion*, hier Kapitel 2 (Zilsel 1990: 83 ff.). In Kempers 62 zum Teil seitenlangen Fußnoten sucht man vergeblich nach dem Stammbaum seines Aufsatztitels (Kemper 2001), trotz Suhrkamp. Siehe zu Zilsel: Lauermann 1995.

⁹⁹ Seils 1990: 387. Martin Seils ist ein Phänomen: In der hamannfremden DDR publiziert er eine Pilotstudie in der Wiss. Zeitschrift Rostock (Boehlich 1956: 351); promoviert in Rostock „Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamanndeutung. (Theol. Diss. 1953, als Buch Göttingen 1957) und gibt Hamann in der DDR heraus (Hamann 1963). Ähnlich scheint es sich mit Wilhelm Koepp zu verhalten (bis 1961?, wie ich vermute – ebenfalls bei Boehlich erwähnt).

¹⁰⁰ Sprich: Hume und Spinoza – Anmerkung des Verf.

der je gewonnenen Form zu entziehen.¹⁰¹ Die Frömmigkeit bietet außerdem eine Deckung für sein antiautoritäres Familienleben, sie ermöglicht, seine Hypochondrien zu kommunizieren, und sie fungiert als Joker „im Gedränge des Mißverhältnisses mit seinen Freunden, [in dem] seine ganze Leidenschaftlichkeit und geniale Energie erregt und diese Leidenschaftlichkeit und Unabhängigkeit seines Naturells in diese Frömmigkeit gelegt“ wird (Hegel 1970: 293).

Das Kommunikationsmedium Frömmigkeit positioniert Hamann auf beiden Seiten der Wunschliste von aufgeklärten „Menschen“, die die Unmündigkeit abschütteln wollen.

Die Wunschliste der Individualität: Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung, rückt dann in ein anderes Licht. Sie wird den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. [...] Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über. [...] Erklärbar, daß der Einzelne auf Grund der gesellschaftlichen Entwicklung eine **hohe, unstrukturierte Reflexionslast** zugewiesen bekommt. [...] Er muß das **Allgemeinste**, was **jeder** ist, für sich **respezifizieren**. Er muß selbst bestimmen, wer er ist. Er muß anderen eine auf seine individuelle, einzigartige Person bezogene Erwartbarkeit garantieren; er darf also nicht so sein wie die anderen. Seine Individualität **ist nichts anderes als diese Notwendigkeit der personalen Respezifikation**.¹⁰²

Und die andere Seite der Wunschliste, an der Hamann nicht minder partizipiert? Man drehe die Bestimmung um, und plötzlich ist eine andere Welt neben der Welt der Individuen präsent, in der die Negationen gelten: die Gottes. Scheint zwischen Gott bei Spinoza (E 1) und Gott bei Hamann zuerst kein Zusammenhang zu bestehen, so wäre das zu diskutieren. Ich möchte einen Vorschlag machen. Es gibt einen Gott, der beiden Autoren gemeinsam wäre, mit ihm wäre eine systematische Diskussion der Texte Spinozas und der Hamanns zu beginnen: **Gott ein Schriftsteller!**¹⁰³

Enden wollen wir mit dem Anfang. Mit Goethes Gedanken, Hamann 'sei der hellste Kopf seiner Zeit'¹⁰⁴, mit dem unverkürzten Wortlaut der Gesprächsnotiz

¹⁰¹ „Die Person wird zum Maß aller Einheit und Form, eine Forderung, die Hamann ja an sich selbst so radikal verwirklicht hat, daß er sich stark genug fühlte, alle 'Form' zu zerschlagen und – paradox gesprochen – den Stil der Formlosigkeit bewußt zu schaffen“ (Heinekamp 1936: 54).

¹⁰² Luhmann 1987: 126/7. Im Anschluß (S. 128) beschreibt Luhmann die Ausgangslage für die Hamann-Zeit, die „Bodenlosigkeit der Reflexion“, die „Wünsche, Reue, Zweifel, Lüge, Resignation stimuliert. Im 19. Jahrhundert dann ein Lösungsversuch, die *homme-copie* (Stendhal) [...]“.

¹⁰³ Vgl. Hamann 1993: 59. („Ueber die Auslegung der heil Schrift“ - 1785). Der Bezugstext für eine solche Diskussion wäre TTP; Kapitel 12. „Die Schrift als Gottes Wort“, gegen den Strich gebürstet. Die Debatte eindrucksvoll eröffnet hat in seinem Aufsatz zum Hamann-Kolloquium 'Autor und Autorschaft', Joachim Ringleben (1996 insbes.: 235-275). Von seinen 281 Fußnoten möchte man keine missen; Zilsel ist ihm vertraut (247, Anm. 52), der abschließende Zitatteppich ist amüsant, von Kierkegaard bis Kafka (274, Anm. 279), mit den großen, blinden Augen des Jorge Luis Borges gesehen!

¹⁰⁴ Das war der Titel des Buches, Bayer 1998 (s.o. Fußnote 14). Bayer nennt in seinem einschlägigen Aufsatz zwar korrekt die Quelle, aber er paraphrasiert **nur die erste**

Friedrich von Müllers müssen wir abbrechen, uns erinnernd an den Donnerstag, den 18. Dezember 1823.

Über Hamann und seine Briefe an Jacobi. Hamann sei zu seiner Zeit der hellste Kopf gewesen und habe wohl gewußt, was er wolle. Aber er habe immer biblische Sprüche und Stellen aus den Alten wie Masken vorgehalten, und es sei dadurch vielen dunkel und mystisch erschienen. [Abs.] Goethen sei die Popularphilosophie stets widerlich gewesen, daher habe er sich leichter zur Kantischen hingeneigt, die jene vernichtet habe.¹⁰⁵

Literaturliste:

Spinoza & Hamann:

- Spinoza, Baruch [Benedictus] de: *Ethica/Ethik*. Lat.-dt. [Übersetzung Jakob Stern; rev.] Stuttgart: Reclam, 1977.
- Ders.; Theologisch-politischer Traktat [TP], Übertragen und eingeleitet von Carl Gebhardt, Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1908.
- Ders.: *Descartes Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet* [PPC], Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken [1663], Hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke Bd.4. Hamburg: Meiner, 1987.
- Ders.: *Politischer Traktat* [TP], Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Leipzig: Reclam, 1988.

Gedankenhälfte. Sonst wird diese Quelle halbwegs zureichend zitiert, ist sie neben den Passagen aus 'Dichtung und Wahrheit' seit jeher fester Bestandteil der Hamann-Forschung. Beliebige Nennungen: Metzke 1951: 272; Koepp 1965: 17; Berlin 1995: 140. Notabene: Goethe sieht sich selbst, „Hellste Kopf **meiner** Zeit“, in dieser Spiegelung, eine Nachahmung „autoreflexiver Autorschaft“ (Fechner) nach dem Muster Hamanns; einmal mehr, Hamann als Tasso oder als Napoleon? „Goethe selbst ist immer der Bezugspunkt, offen oder verdeckt, wenn er von Napoleon spricht“ (Hans Blumenberg, zit. Faber 1999: 169 ff.). Siehe zudem, Fußnote 50.

¹⁰⁵ Goethe 1993: 130. Henkel schließt seinen bewundernswerten Handbuch-Artikel zu Goethe/Hamann mit diesem Zitat ab und fügt hinzu: „Vielen -, G. aber hielt sich im Geistergespräch mit Hamann an jene hermeneutische Grunderfahrung, die er Charlotte von Stein (17. 9. 1784) anvertraut hatte: 'on peut bien affirmer le paradoxe qu'on ne l'entend pas par 'entendement'“ (Henkel 1998: 457) – So häufig Goethe genannt wird, so häufig wird Hegel verschwiegen; dabei sind beide in puncto Hamann eines Sinnes (s. Gründer 1961: 90/1. Einen Ehrenplatz verdient Magdalena Katharina Rosenberger, geb. Hamann, das dritte Kind, die zweite Tochter Hamanns; 95-97 – ihr Brief an Professor Hegel atmete den polemischen Geist ihres Vaters.

[Vielleicht nicht allein für sie die Aufschlüsselung der motti. *Kein* = Brief an Jacobi v. 14. 11. 84, in dem Handexemplar Rudolf Unger – Teile seiner Bibliothek befinden sich im Bestand der Universitätsbibliothek Bielefeld! – notiert Unger mit feiner Feder: „Citat aus Hagedorns Gedicht Die Jugend“, Hamann 1868: 15). *Wir* = Hamann 1993. 407, („Fragmente“ = 1 Kor 13, 9). *Seyn* = Hamann 1868: 21; Hamann 1965: 271. *Sokrates* = zit. nach Hegel 1970: 299. *Leben* = zit. nach Berlin 1995: 135 (Berlin: 191, belegt: Briefwechsel Band IV. S. 288, Z. 29; in allen hannoverschen Bibliotheken (incl. Landesbibliothek) fehlen die Briefbände 3 und 4!!). *Affectum* = E 3Def3. *Heil* = Hamann 1998: 127 (Joh. 4, 22).]

- Ders.: Politischer Traktat [TP], [Lat-dtsch.] Sämtliche Werke 5.2. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner, 1994.
- Ders.: Spinoza-Lebensbeschreibungen und Gespräche, Hrsg. von Carl Gebhardt, Sämtliche Werke 7, Hamburg: Meiner, 1977.
- Hamann, Johann Georg: Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, in: C.[arl] H.[ermann] Gildemeister, Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften Bd. 5., Gotha: Perthes, 1868.
- Ders.: Sämtliche Werke, Hrsg. von Josef Nadler, Wien: Thomas-Morus-Presse.
- Ders.: III. Band, Schriften über Sprache/ Mysterien/ Vernunft, 1951.
- Ders.: IV. Band, Kleine Schriften, 1952.
- Ders.: V. Band, Tagebuch eines Lesers, 1753-1788, 1953.
- Ders.: VI. Band, Der Schlüssel, 1750-1788, 1957.
- Ders.: Golgatha und Scheblimini, Hauptschriften erklärt Bd. 7, Erklärt von Lothar Schreiner, Gütersloh: Carl Bertelsmann, 1956.
- Ders.: Briefwechsel, Hrsg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Ders.: Fünfter Band, 1783-1785, 1965.
- Ders.: Sechster Band, 1785-1786, 1975.
- Ders.: Siebter Band, 1786-1788, 1979.
- Ders.: Entkleidung und Verklärung, Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des „Magus in Norden“, Hrsg. von Martin Seils, Berlin (DDR): Union Verlag, 1963.
- Ders.: Schriften zur Sprache, Einleitung von Josef Simon, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- Ders.: Briefe, Hrsg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1988.
- Ders., Lindner, Johann Gotthelf u.a.: Daphne, Nachdruck der Königsberger Zeitschrift (1749-1750), mit einem Nachwort von Joseph Kohnen, Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1991.
- Ders.: Londoner Schriften [1758], Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weßenborn. München: Beck, 1993.
- Ders.: Kleeblatt, Hellenistische Briefe, Text, herausgegeben und kommentiert von Karlheinz Löhrer, Reprint des Erstdrucks von 1762, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994.
- Ders.: Sokratische Denkwürdigkeiten, Aesthica in nuce. Kommentar: Sven-Aage Jørgensen, Bibliographisch rev. Ausg. von 1968. Stuttgart: Reclam 1998.
- Ders.: [1963] Konxompax [1779], in: Manegold 1963 als Anhang I-XL & Kommentar.
- Ders.: [1970] Aesthetica in nuce [1762], Reprint in Lump 1970: S. 195-277.
- Ders.: [1975] Entkleidung und Verklärung, Ein Fliegender Brief an Niemand/den Kundbaren [1786], in: Wild 1975: S. 281-368.

Sekundärliteratur:

- Achermann, Eric: Worte und Werte, Geld und Sprache bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Georg Hamann und Adam Müller, Tübingen: Niemeyer, 1997.
- Althusser, Louis: Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Paris: Maspero, 1972.
- Altkirch, Ernst: Maledictus und Benedictus, Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner, Leipzig: Meiner, 1924.
- Arnold, Günter: „Eitelkeit der Eitelkeiten!“ – Aufklärungskritik im Briefwechsel zwischen Herder und Hamann, in: Gajek/Meier 1990: S. 189-214.
- Baecker, Dirk: Wozu Systeme?, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2002.
- Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg Hamann als Publizist, Berlin: de Gruyter, 1991.
- Bauschulte, Manfred, Krech, Volkhard, Landwehr, Hilge (Hrsg.), „Wege – Bilder – Spiele“, Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Frese, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1999.

- Bayer, Oswald: Zeitgenosse im Widerspruch, Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer, München/Zürich: Piper, 1988.
- Ders. (Hrsg.): „Der hellste Kopf seiner Zeit“, Johann Georg Hamann, Tübingen: Attempto, 1998.
- Ders.: Spinoza im Gespräch zwischen Hamann und Jacobi, in: Schürmann 2002: S. 319-325.
- Beetz, Manfred: Dialogische Rhetorik und Intertextualität in Hamanns „Aesthetica in nuce“, in: Gajek 1996: S. 79-106.
- Berlin, Isaiah: Die Gegenauflärung, in: Ders.: Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1982.
- Ders.: Der Magus in Norden, J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus, Berlin: Berlin-Verlag, 1995.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Bodenstein, Walter: Der einfältige Glaube, Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525. Tübingen: Katzmann, 1998.
- Boehlich, Walter: Die historisch-kritische Hamann-Ausgabe, Forschungsbericht, Euphorion, (50) 1956: S. 341-356.
- Böhm, Benno: Sokrates im Achtzehnten Jahrhundert, Reprint der Ausg. 1929, Neumünster: Wachholtz, 1966.
- Bohnenkamp-Renken, Anne: Offenbarung im Zitat, in: Gajek 1996: S. 23-142.
- Borkenau, Franz: Luther: Ost oder West?, Sinn und Form (45) 1993: S. 56-78.
- Büchsel, Elfriede: Don Quixote im Reifrock, Euphorion, (60) 1966: S. 277-293.
- Ders.: Geschärfte Aufmerksamkeit – Hamannliteratur seit 1972, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, (60) 1986: S. 375-425.
- Ders.: Die parodierten Philosophen, Hamann zwischen Voltaire, Herder und Jean Paul, in: Gajek 1996: S. 197-211.
- Bunge, Wiep van: From Stevin to Spinoza, An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic, Leiden (u.a.): Brill, 2001.
- Christ, Kurt: Jacobi und Mendelssohn, Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988.
- Ders.: [1988a] Johann Georg Hamann (1730-1788) – Eine Porträtskizze nach hypochondrischen Briefen, in: Knoll, Renate, (Hrsg.): Johann Georg Hamann (1730-1788), Quellen und Forschungen, Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1988: S. 233-276.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München: Fink, 1993.
- Derrida, Jacques: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen, Berlin: Merve, 1997.
- Dietzsch, Steffen: Wider das Schwere, Philosophische Versuche über geistige Flichkräfte, Magdeburg: Scriptorum Verlag, 2002.
- Dohm, Burkhard: Radikalpictistin und „schöne Seele“: Susanne Katharina von Klettenberg, in: Kemper, Hans-Georg, Schneider, Hans (Hrsg.): Goethe und der Pietismus, Hallesche Forschungen 6, Tübingen: Niemeyer 2001: S. 111-134.
- Engel, Eva J.: Von „Relativwahr?“ zu Relativ falsch – Jacobis Eingeständnis, in: Schürmann 2002: S. 221-249.
- Englisch, Felicitas: Spinoza und Hegel, Referat zur Tagung: Spinoza als Theoretiker der Freiheit – Recht, Staat und Freiheit bei Spinoza und in der Philosophie der Neuzeit oder Demokratie und Liberalismus, 24.-27. März 1998, [Siemensstiftung]. (MS.)
- Engstler, Achim: Zwischen Kabbala und Kant, Salomon Maimons 'streifende' Spinoza-Rezeption, in: Delf, Hanna, Schoeps, Julius H. Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin: Hentrich, S. 1994: S. 162-192.

- Essbach, Wolfgang: Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur, in: Faber, Richard, Holste, Christine (Hrsg.): *Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000: S. 23-33.
- Faber, Richard: *Der Tasso-Mythos, Eine Goethe-Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Folkers, Horst: Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel, *Philosophisches Jahrbuch* (105) 1998: S. 381-397.
- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Frese, Jürgen: *Prozesse im Handlungsfeld*, München: Boer, 1985.
- Ders.: Intellektuellen-Assoziationen, in: Faber, Richard, Holste, Christine (Hrsg.): *Kreise – Gruppen – Bünde, Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000: S. 441- 462.
- Gajek, Bernhard, Meier, Albert (Hrsg.): *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*, [Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. 1988], Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 1990.
- Gajek, Bernhard (Hrsg.): *Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft*, [Acta des sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1992], Frankfurt am Main etc: Peter Lang, 1996.
- Geismann, Georg: Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (43) 1989: 405-431.
- Gildemeister, C.[arl] H.[ermann]: *Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften*, Bd. 2. *Leben 1767-1783*, 2.Aufl., Gotha: Perthes, 1875.
- Ders.: [1875a] *Johann Georg Hamann's des Magus im Norden Leben und Schriften*, Bd. 3. *Leben 1784-1788*, 2.Aufl., Gotha: Perthes, 1875.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*, München: Winkler, 1973.
- Ders.: *Die letzten Jahre*, II. Abteilung Bd. 10, *Sämtliche Werke*, [SW 37], Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- Goldenbaum, Ursula: *Lessing in Berlin*, in: Förster, Wolfgang, (Hrsg.): *Aufklärung in Berlin*, Berlin (DDR): Akademie, 1989: S. 274-296.
- Ders.: Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza, in: Schürmann 2002: S. 265-317.
- Gründer, Karlfried: *Geschichte der Deutungen*, in: Blanke, Fritz, Schreiner, Lothar (Hrsg.): *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*, Bd. 1, *Die Hamann-Forschung*, Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1956: S. 9-140.
- Ders.: *Figur und Geschichte*, Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie, Freiburg/München: Alber, 1958.
- Ders.: *Nachspiel zu Hegels Hamann-Rezension*, *Hegel-Studien* (1) 1961: S. 89-101.
- Ders.: *Hamann in Münster*, in: Wild 1978: S. 264-298.
- Ders.: *Hamann und Mendelssohn*, in: Ders., Rengstorff, Karl Heinrich (Hrsg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg: Schneider 1989: S. 113-144.
- Grunwald, Max: *Spinoza in Deutschland*, [Gekrönte Preisschrift.], Berlin: Verlag S. Calvary & Co. 1897.
- Hacks, Peter: *Die Maßgaben der Kunst*, Hamburg: Edition Nautilus, 1996.
- Hammacher, Klaus: *Der persönliche Gott im Dialog?*, J.G. Hamanns Auseinandersetzung mit F.H. Jacobis Spinozabriefen, in: Gajek, Bernhard (Hrsg.): *Johann Georg Hamann*, (Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976) Frankfurt am Main: Klostermann, 1979: S. 194-210.
- Ders.: *Der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Spinozismus – religionsphilosophische Auseinandersetzung oder antisemitische Diskussion?*, in: Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*, Tübingen: Francke, 1988: S. 117-131.

- Ders.: „Der unbekannten Göttin reiner Lehre und Vernunft“, Hamanns letzte Stellungnahme zur Aufklärung, in: Gajek/Meier 1990: S. 33-61.
- Ders.: Jacobi und Claudius, in: Fechner, Jörg-Ulrich (Hrsg.): Matthias Claudius 1740-1815, Leben – Zeit – Werk, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 21, Tübingen: Niemeyer, 1996: S. 151-164.
- Hancke, Kurt: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des europäischen Liberalismus, Berlin: Junker & Dünhaupt 1942.
- Hausmann, Frank-Rutger: „Deutsche Geisteswissenschaft“ im Zweiten Weltkrieg, Die „Aktion Ritterbusch“ (1940-1945), Dresden-München: Dresden University Press, 1998.
- Heerich, Thomas: Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hamanns Schriften, [1828] in: Ders.: Werke Bd. 11, Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970: S. 275-352.
- Heinekamp, Herbert: Das Weltbild J.G. Hamanns, Diss. Universität Bonn 1935, Düsseldorf: Dissertations-Verlag Nolte, 1936.
- Heinrich, Klaus: Religionsphilosophie, Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4, Frankfurt am Main und Basel: Stoemfeld Verlag, 2000.
- Henkel, Arthur: [1959] In telonio sedens, J.G. Hamann in den Jahren 1778-1782, in: Ders.: Der Zeiten Bildersaal, Kleine Schriften Bd.2, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983: S. 81-91.
- Ders.: Hamann, Johann Georg, in: Dahnke, Hans-Dietrich, Otto, Regine (Hrsg.): Goethe Handbuch, Band 4.1, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1998: S. 451-458.
- Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Vierter Band, Gütersloh: C.Bertelsmann Verlag, 1952.
- Hoffmann, Volker: Johann Georg Hamanns Philologie: Hamanns Philologie zwischen enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1972.
- Hong Han-Ding: Spinoza und die deutsche Philosophie, Aalen: Scientia, 1989.
- Hume, David: Dialoge über natürlich Religion, Stuttgart: Reclam 1981.
- Immendorffer, Nora: Hamann und seine Bücherei, Diss. Königsberg 1932. Königsberg und Berlin, 1938.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Briefwechsel 1782-1784. Nr. 751-1107, Gesamtausgabe Reihe I Bd.3, Hrsg. von Peter Bachmaier u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1987.
- Ders.: Schriften zum Spinozastreit, Gesamtausgabe Reihe I Bd.1,1, Hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998.
- Ders.: [1998a] Schriften zum Spinozastreit, Anhang [Kommentar], Gesamtausgabe Reihe I Bd.1,2, Hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998.
- Ders.: Briefwechsel 1782-1784, Gesamtausgabe Reihe II Bd. 3, Kommentar von Michael Brüngen unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001.
- Jansen Schoonhoven, Evert: Hamann in der Kontroverse mit Moses Mendelssohn: die dialektische Verbundenheit von Judentum und Christentum, in: Gajek, Meier 1990: S. 307-326.
- Jean Paul: Sämtliche Werke, II.Abteilung. 6. Band, Weimar: H. Böhlau NF, 1996.
- Jrgensen, Sven-Aage: Johann Georg Hamann, Stuttgart: Metzler, 1976.
- Ders.: Zu Hamanns Stil, in: Wild 1978: S. 372-390.
- Jung, Johanna: Friedrich Nicolai, Neue Deutsche Hefte (28) 1981: S. 748-770.
- Kemper, Hans-Georg: Gott als Mensch – Mensch als Gott, Hamann und Herder, in: Bayer 1998: S. 156-189.

- Ders.: „Göttergleich“, Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem „Geist“, in: Kemper, Hans-Georg, Schneider, Hans (Hrsg.): Goethe und der Pietismus, Hallische Forschungen 6, Tübingen: Niemeyer, 2001: S. 170-205.
- Kilcher, Andreas B: Kabbala in der Maske der Philosophie, in: Delf, Hanna, Schoeps, Julius H., Walther, Manfred (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin: Hentrich, 1994: S. 193-242.
- Knoll, Renate: Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi, Heidelberg: Winter, 1963.
- Ders.: Hamanns Kritik an Jacobi mit Jacobis Briefen vom 1., 6. und 30. 4. 1787 und Hamanns Briefen vom 17., 22. und 27. 4. 1787, in: Gajek, Bernhard (Hrsg.): Johann Georg Hamann, (Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976) Frankfurt am Main: Klostermann, 1979: 214-234 [Anhang: Die Briefe: S. 236-276].
- Koepp, Wilhelm: Der Magier unter Masken, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Koselleck, Reinhart: Goethes unzeitgemäße Geschichte, Goethe-Jahrbuch. (110) 1993: S. 27-39.
- Kristeva, Julia: Bakhtine, le mot, le dialogue et la roman, Critique (Nr.239) 1967: S. 438-465.
- Lauer, Enrik: Literarischer Monetarismus, Studien zur Homologie von Sinn und Geld bei Goethe, Goux, Sohn-Rethel, Simmel und Luhmann, St.Ingbert: Röhrig, 1994.
- Lauermann, Manfred: Lessing – ein erster „weißer Jude“?, Eine Rede, in: Lohmann, Ingrid, Weiße, Wolfram (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen, Münster/New York: Waxmann, 1994: S. 109-116.
- Ders.: Spinoza – ein verborgenes Paradigma für Edgar Zilsel, Topos Heft 6, 1995: S. 53-71.
- Ders.: Freiheit als zivilreligiöses Formular bei Spinoza: diverse Bielefelder Dekonstruktionen, Fünfzehnte Etappe, Bonn 2000: S. 49-99.
- Ders.: „Schattenlose Kristallbildung“: Blochs „Heilige Scheu“ vor Spinoza, in: Neuhaus, Manfred, Seidel, Helmut (Hrsg.): Ernst Blochs Leipziger Jahre, Beiträge des fünften Walter-Markov-Kolloquiums, Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2001: S. 95-108.
- Ders., Schröder, Maria-Brigitta, Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18.Jahrhundert, in: Schürmann 2002: S. 39-83.
- Levy, Ze'ev, Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland, Stuttgart (u.a.): Kohlhammer, 2001.
- Lieb, Fritz: [1926] Glaube und Offenbarung bei J.G.Hamann, in: Ders. Sophia und Historie, Zürich: EVZ-Verlag, 1962: S. 278-302.
- Lübbe, Hermann. Politik nach der Aufklärung, München: Fink, 2001.
- von Lüpke, Johannes, Hamann und die Krise der Theologie im Fragmentenstreit, in: Gajek/Meier 1990: S. 345-383.
- Ders.: Auf der Suche nach besseren Begriffen von Gott und Mensch, Überlegungen zum Zusammentreffen von lutherischer Theologie und spinozanischer Philosophie bei Lessing, in: Schürmann 2002: S. 171-191.
- Luhmann, Niklas: Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: Olk, Thomas, Otto, Hans-Uwe (Hrsg.): Soziale Dienste im Wandel. Bd. 1, Neuwied und Darmstadt: Luchterhand, 1987: S. 121-137.
- Ders.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Lumpp, Hans-Martin: Philologia crucis, Mit einem Kommentar zur „Aesthetica in nuce“, Tübingen: Niemeyer, 1970.
- Manegold, Ingemarie: Johann Georg Hamanns Schrift „Konxompax“, Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien, Text, Entstehung und Bedeutung, Heidelberg: Winter, 1963.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Hrsg. von Joachim Höppner, Leipzig: Reclam, 1988.
- Mauthner, Fritz (Hrsg.): Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik, München: Georg Müller, 1912.

- Mendelssohn: Moses: Gesammelte Schriften, Bd. 13, Briefwechsel III., Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann-Holzboog 1977.
- Ders.: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Ders.: Schriften über Religion und Aufklärung, Hg. von Martina Thom, Berlin (DDR): Union 1989: 351-458.
- Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 22, Dokumente 1, Bearbeitet von Michael Albrecht, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann-Holzboog 1995.
- Metzke, Erwin, [1934] J.G.Hamanns Stellung in der Philosophie des 18.Jahrhunderts, (Eine Preisarbeit), Reprint, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Ders.: [1951] Hamann und das Geheimnis des Wortes, (Aus dem Nachlaß), in: Ders. Coincidentia Oppositorum, Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, Hrsg. von Karlfried Gründer, Witten: Luther-Verlag, 1961: S. 271-293.
- Michelsen, Peter: Lessing, mit den Augen Lessings gesehen, in: Mauser, Wolfram, Saße, Günter (Hrsg.): Streitkultur, Strategien des Überzeugens im Werke Lessings, Tübingen: Niemeyer, 1993: S. 379-391.
- Nadler, Josef: [1930] Die Hamannausgabe, Vermächtnis – Bemühungen – Vollzug. Reprint, mit einem Vorwort von Bernhard Gajek, Bern [u.a.]: Peter Lang, 1978.
- Ders.: Johann Georg Hamann, Der Zeuge des Corpus mysterium, Salzburg: Müller, 1949.
- Nicolai, Friedrich: Verzeichnis einer Handbibliothek der nützlichsten deutschen Schriften zum Vergnügen und Unterrichte, Ges.Werke, Erg. Bd. 2, Hildesheim [u.a.]: Olms, 2001.
- Norris, Christopher: Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory, Oxford/Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- Oelmüller, Willi: Lessing und Hamann, in: Wild 1978: S. 340-371.
- Osterkamp, Ernst: Klassik-Konzepte, Kontinuität und Diskontinuität bei Walther Rehm und Hans Pyritz, in: Barner, Wilfried, König, Christoph (Hrsg.): Zeitenwechsel, Germanistische Literaturwissenschaft vor und nach 1945, Frankfurt am Main: Fischer, 1996: S. 150-170.
- Otto, Rüdiger: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18.Jahrhundert, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994.
- Pätzold, Detlev: Lessing und Spinoza, Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Buhr, Manfred, Förster, Wolfgang (Hrsg.): Aufklärung – Gesellschaft – Kritik, Studien zur Philosophie der Aufklärung (I), Berlin (DDR): Akademie-Verlag, 1985: S. 298-355.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- Polouboiarinova, Larissa. „Bachtinologie“ in der westlichen (insbesondere deutschen) Literaturwissenschaft und in Postsowjetrußland, in: Schönert, Jörg, (Hrsg.): Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000: S. 382-398.
- Preus, Samuel J: Spinoza and the irrelevance of biblical authority, Cambridge: University Press, 2001.
- Reiter, Michael: Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte, Über G. E. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, in: Faber, Richard, Goodman-Thau, Eveline, Macho, Thomas (Hrsg.): Abendländische Eschatologie, Ad Jacob Taubes, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001: S. 165-180.
- Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung Bd. 4, Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München: Beck, 2001.
- Ringleben, Joachim: Gott als Schriftsteller, Zur Geschichte eines Topos, in: Gajek 1996: S. 215-275.
- Röd, Wolfgang: Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Ruben, Peter: Die „Kritik der reinen Vernunft“ und die methodologische Aufgabe der Philosophie, in: Ley, Hermann, Ruben, Peter, Stiehler, Gottfried (Hrsg.): Zum Kantverständnis unserer Zeit, Berlin (DDR): VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1975: S. 134-192.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1802/3] *Kritisches Journal der Philosophie*, Hrsg. von Steffen Dietzsch, Leipzig: Reclam, 1981.
- Schildknecht, Christiane: *Philosophische Masken, Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart: Metzler, 1990.
- Schmitt, Carl: *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Herausgegeben von Armin Mohler in Zusammenarbeit mit Irmgard Huhn und Piet Tommissen, Berlin: Akademie, 1995.
- Scholz, Heinrich (Hrsg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, [Historisch-kritische Einleitung XI-CXXVII] Berlin: Reuther & Reichard, 1916.
- Schumacher, Eckhard: *Die Ironie der Unverständlichkeit*, es 2172, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Schürmann, Eva, Waszek, Norbert, Weinreich, Frank (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, [Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas], Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002.
- Schwanitz, Dietrich: *Systemtheorie und Literatur*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Seils, Martin: *Krise und Gericht: Hamanns Sündenverständnis*, in: Gajek, Meier 1990: S. 385-393.
- Simon, Josef: *Der Mut zum Denken, Hamanns Stellung zur Aufklärung in seiner Zeit und heute*, in Gajek, Meier 1990: S. 13-29.
- Specht, Rainer: *Baruch Spinoza (1632-1677)*, in: Höffe, Otfried, (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie*, Band 1, München: Beck, 181: S. 338-359.
- Stanitzek, Georg: *Blödigkeit, Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Steenbakkers, Piet: *Spinoza's Ethica from manuscript to print*. Assen: Van Gorcum, 1994.
- Stenzel, Jürgen: *Philosophie als Antimetaphysik, Zum Spinozabild Constantin Brunners*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Tausch, Harald, Butzer, Günter: *Zirkulationsdiskurse und narrative Verfahren in Laurence Sternes „Tristram Shandy“*, in: Schmidt, Harald, Sandl, Marcus (Hrsg.): *Gedächtnis und Zirkulation, Der Diskurs des Kreislaufs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002: S. 83-102.
- Teller, Jürgen: *Das Lösungswort Spinoza, Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787*, in: Dahnke, Hans-Dietrich, Leistner, Bernd (Hrsg.): *Debatten und Kontroversen, Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1. Berlin und Weimar (DDR): Aufbau, 1989: S. 135-192.
- Tilitzki, Christian, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Zeit und im Dritten Reich*, 2 Teile, Berlin: Akademie, 2002.
- Unger, Rudolf: *Hamann und die Aufklärung, Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, 2 Bände, [1. Aufl. Jena 1911], Reprint d. Zweiten Auflage Halle 1925, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Verein für Philosophie Bielefeld e.V.: *Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Abteilung Philosophie: Kommentiertes Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 2000/2001*, Bielefeld 2000.
- Ders.: *Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Abteilung Philosophie: Kommentiertes Vorlesungsverzeichnis Sommersemester 2002*, Bielefeld 2002.
- Voegelin, Eric: *Der Gottesmord, Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz, München: Fink, 1999.
- Wachter, Johann Georg: *Der Spinozismus im Judenthumb/ Oder/ die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt ...*, Amsterdam 1699. Reprint mit Einleitung (7-48) von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994.
- Walther, Manfred: *Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik?*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (88) 1991: S. 68-80.

Wild, Rainer: „Metacriticus bonae spei“, Johann Georg Hamanns „Fliegender Brief“, Einführung, Text und Kommentar, Bern: H.Lang; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1975.

Ders. (Hrsg.): Johann Georg Hamann(Wege der Forschung 511) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Ziesel, Edgar: Die Geniereligion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.