

Kapitel II.

## Die neue Problemstellung.

|   |    |
|---|----|
| § 6. Die Bedeutung der Verfestigungen .....                           | 45 |
| § 7. Das Ideal der Harmonie aller Kräfte.....                         | 53 |
| § 8. Der Bezug zur Realität außer dem Menschen.....                   | 57 |
| § 9. Die Notwendigkeit einer tieferen Analyse des menschlichen Lebens | 64 |
| § 10. Der Ansatz in der Demut.....                                    | 69 |

Das Ideal der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens, wie es bisher entwickelt wurde, war, wie schon betont, zugleich das allgemeine Ziel der Bewegung der Zeit, des Sturm und Drang. Aber Jacobi darf nicht einfach als Repräsentant dieser allgemeinen geistigen Bewegung genommen werden. Er sah mit dem Recht zugleich die Einseitigkeit und Bedingtheit des neuen Ansatzes. Es ist schon schwierig zu entscheiden, wie weit sich Jacobi mit den Helden seiner Dichtungen identifiziert. In seinen späteren Jahren ist er ausdrücklich von ihnen abgerückt und hat erklärt, daß er in ihnen nur die Unmöglichkeit der Haltung des Sturm und Drang habe aufweisen wollen.

„Ich wollte damit der Kotphilosophie unserer Tage, die mir ein Gräuel ist, wenigstens meine Irreverenz bezeigen“ (I 165, 1783). „Mich deucht, man braucht nur den Eingang von Luziens Brief gelesen zu haben, um sich des Beifalls, den man Allwills Zügellosigkeit gegeben haben möchte, zu schämen“ (I 352/53, 1781). „Ich weiß nicht, was Kräftigeres gegen die sogenannte Geniesuche geschehen konnte“ (Br I 338, 1781).

Trotzdem aber wird man dieses Urteil nicht für Jacobis ursprünglichen Standpunkt ansetzen dürfen, sondern nur für eine nachträgliche Deutung, die infolge einer inzwischen erfolgten geistigen Umstellung sein ursprüngliches Verhältnis zu seinen Dichtungen falsch wiedergibt. Für eine bloße Abwehr sind die bisher entwickelten Gedanken mit einer viel zu großen inneren Beteiligung dargestellt. Aber als unbedingt zuverlässiges Sprachrohr der eigenen Stellung Jacobis sind die Helden auch in den ersten Auflagen nicht anzusehen. Auch dort schon endet der „Allwill“ mit einem kritisierenden Brief Luziens und der „Woldemar“ mit dem Scheitern des Helden, und in beiden Fällen steht der Held in einem auch durchaus positiv bewerteten Kreis andersartiger Menschen. Wir halten uns vorläufig wieder zunächst an den „Allwill“ und beginnen zur Einführung in die neue Fragestellung mit einem kurzen Bericht derjenigen Einwände, die in dem Brief Luziens an Allwill (21. Brief) dessen Geniemoral entgegengestellt werden. In ihm, der noch zu den frühesten Anfängen der Jacobischen Philosophie gehört (1776), sind zum erstenmal die Schwierigkeiten ausgesprochen, die dann seine weitere philosophische Entwicklung vorwärts getrieben haben.

Dort heißt es zunächst:

„Ein Kind wird von allen Dingen entzückt, die nur im Vorübergleiten einen angenehmen Eindruck auf seine zarten Sinne machen; es unterscheidet, es schätzt sie weiter nicht: *in jeder Stunde ist ihm etwas anderes schön*, und was in dem gegenwärtigen Augenblick es vergnügt das schönste von allem. Ein Mann im Gegenteil *unterscheidet* die Dinge an ihren eigentümlichen Merkmalen; er *ordnet* sie nach ihrem Gebrauche für sein ganzes Dasein, und weiß, was gut und schön ist, mit Namen zu nennen“ (I 203).

Was hier als kindliche Lebensweise der des Mannes gegenübergestellt wird, gilt, wie ausdrücklich betont (I 212), auch von der Allwillischen Ethik der Unmittelbarkeit: sie *lebt nur immer im Augenblick*, aber ihr fehlt die Stetigkeit, sie ist sprung-

haft, abgerissen, ohne durchgehenden inneren Zusammenhang. Der aber ist nur auf dem Weg von Form und Begriff zu erreichen:

„Was nützen Erfahrungen, wenn nicht durch ihre Vergleichung *standhafte Begriffe* und Urteile zuwege gebracht werden; und was wäre überall mit dem Menschen vorzunehmen, wenn man nicht auf die Wirksamkeit solcher Begriffe und Urteile zu fußen hätte?“ (I 217).

Dazu kommt ein weiteres:

„*Theorie der Unmäßigkeit, Grundsätze der ausgedehntesten Schwelgerei*, das sind die eigentlichen Namen für das, was Sie mit so vielem Eifer . . . an die Stelle der alten Weisheit zu setzen trachten“ (I 210).

In der Ethik des leidenschaftlichen Lebens wird der Vernunftmoral ein ebenso *einseitiges* Ideal entgegengestellt. Auch die Leidenschaftlichkeit führt zur Unnatur; denn auch sie läßt die „*ganze Menschheit eines Menschen*“ (I 216) nicht zur Entwicklung kommen. Dazu aber gehört neben dem Gefühl notwendig auch der Begriff.

„Zur Menschheit eines jeden Menschen gehören Grundsätze ... und es istbarer Unsinn, hiervon als von etwas Entbehrlichem zu reden“ (I 217).

In beiden Formen des Vorwurfs: der *Unstetigkeit* (§6) und der *Einseitigkeit* (§7) liegt gemeinsam enthalten, daß die festen Formen nicht nur ein Hemmnis des Lebens sind, sondern irgendwie — in welcher Weise bleibt vorläufig noch dunkel — eine notwendige Bedeutung haben für das Leben selbst; also nicht nur erstarrter Abfall, sondern *notwendiger Bestandteil des Lebens* selbst. Eine Aufhellung der Berechtigung dieser Vorwürfe ist darum allein möglich durch ein genaueres Aufweisen der Bedeutung, die die festen Formen, vor allem der Begriff, im Leben selbst haben. Damit ist für das Folgende die Richtung nach der einen Seite hin vorgezeichnet.

Zu diesen Vorwürfen gegen die Geniemoral Allwills kommen noch zwei weitere: das eine ist die *Rücksichtslosigkeit gegen die Mitmenschen*. Das hemmungslose Ausleben

aller im Menschen angelegten Leidenschaft greift notwendig ein in das Leben der Mitmenschen und zerstört dieses. Das zweite ist der Vorwurf eines *auf sich selbst zurückgewandten Selbstgenusses*, der sich von den Gegenständen seines Handelns losgelöst hat und nur noch die sie begleitenden Gefühle als Gefühle genießt. Während die ersten beiden Vorwürfe sozusagen im Innern des Menschen blieben und dort — ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zur Außenwelt — die Frage nach dem Verhältnis von Lebendigkeit und Verfestigung von einem neuen Gesichtspunkt aus erneut aufrollten, greifen die beiden anderen, daß nämlich in einem bloßen Selbstgenuß die Rücksicht auf den Mitmenschen und der sachliche Bezug des Menschen zu seinem Werk verlorengegangen sei, tiefer: sie betreffen das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und besagen, daß er *in der Rückwendung auf- sich selbst den echten Bezug zu einer Realität außer ihm verloren habe*. Damit ist auch die zweite Richtung der folgenden Untersuchungen festgelegt (§ 8).

#### **§ 6. Die Bedeutung: der Verfestigung.**

Das erste Kapitel enthielt, in eins mit der Herausarbeitung der Ursprünglichkeit, eine abwehrende Kennzeichnung der Verfestigung als Entartung, d. i. als Abfall von der eigentlichen Lebendigkeit des Lebens. Diese Beschreibung war unvollständig und vorläufig, weil die Verfestigung einseitig von ihrer lebenshemmenden Wirkung aus gesehen war. Es gilt jetzt zu prüfen, ob diese Bestimmungen durch entsprechende positive Seiten der Verfestigung zu einer echten Bedeutung für das Leben ergänzt werden müssen.

Vorausgeschickt seien zwei allgemeinere Vorbemerkungen: Zunächst ist festzuhalten, daß das Leben aus den verschiedenen Formen der Verfestigung: der Gewohnheit, der traditionellen Moral, dem begrifflichen Wissen obgleich eine entartete, dennoch selbst

*eine wirkliche Weise des Lebens selbst* ist. Es ist von vornherein zu achten auf die Doppeldeutigkeit, die dem Worte Leben anhaftet: einmal als menschliches Dasein überhaupt, gleichgültig, in welchem besonderen Zustand es sich gerade befindet, sodann aber als ausgezeichneter Zustand, als „eigentliches“ Leben. Zur Vermeidung von Zweideutigkeiten war schon im vorhergehenden für Leben in diesem besonderen, engeren Sinne Lebendigkeit gesagt worden, und so kann man zwischen Lebendigkeit und Verfestigung als den beiden Grundmöglichkeiten des Lebens unterscheiden, die beide — obgleich zwischen ihnen ein entscheidender Wertunterschied besteht — dennoch in gleicherweise wirklich sind.

Sodann das zweite: In dem Zustand der Verfestigung ist selber noch eine charakteristische Doppelheit enthalten, deren Übersehen leicht dazu führt, das Verhältnis von Lebendigkeit und Verfestigung auf eine allzu einfache Formel zu bringen. Was vorhin als Entartung des Lebens herausgestellt war, war ein Zustand, der das faktisch vorhandene menschliche Leben in seiner Gesamtheit ausmachte. Wenn aber jetzt nach dem eigenen Recht der Verfestigung gefragt wird, so kann es sich selbstverständlich nur um eine Seite im menschlichen Leben handeln, die *neben* der eigentlichen Lebendigkeit ihr Recht behauptet, und das Ziel der Untersuchungen kann allein dahin gehen, zu fragen, wie beide, Lebendigkeit und Verfestigung, miteinander möglich sind. Verfestigung bezeichnet also einmal einen Zustand des menschlichen Lebens in seiner Gesamtheit, sodann ein Moment innerhalb des menschlichen Lebens neben einem anderen. Wir unterscheiden zwischen beiden, indem wir im ersten Falle von *Verfestigung* schlechthin sprechen, im zweiten dagegen von *Festigkeit*. Damit verschärft sich die Aufgabe: die Bedeutung der Festigkeit innerhalb des menschlichen Lebens herauszuarbeiten.

Die erste Bedeutung der festen Form liegt darin, daß sie allein eine durchgehende Stetigkeit im Leben ermöglicht.

„Ohne Form ... kann nichts bestehen“ (V 171). „Eure Flitterphilosophie möchte gern alles, was Form heißt, verbannt wissen. Alles soll aus freier Hand geschehen; die menschliche Seele zu allem Guten und Schönen sich selbst aus sich selbst bilden; und ihr bedenkt nicht, daß der menschliche Charakter *einer flüssigen Materie gleicht, die nicht anders als in einem Gefäß Gestalt und Bleiben haben kann*“ (I 216).

Das menschliche Leben ist also derart, daß aus der unmittelbaren Lebendigkeit selber niemals „Gestalt und Bleiben“ hervorgehen kann, sondern daß es hierzu immer eines weiteren, ihm von „außen“ kommenden Prinzips bedarf. Wir beschränken uns zunächst auf die eine Seite, das „Bleiben“ oder die Dauer. Aus der Lebendigkeit, für sich allein genommen, kann diese nicht hervorgehen; denn diese lebt nur immer auf der Schneide des gegenwärtigen Augenblicks und sinkt mit dem Augenblick unwiederbringlich dahin. Sie wäre — gesetzt daß es möglich wäre, sie dauernd durchzuhalten — eine immer währende Gegenwart, oder genauer, denn auch die Stetigkeit ist ihr schon fremd, eine Kette einzeln aufblitzender voll durchgelebter Augenblicke; untereinander wären alle diese Augenblicke ohne Zusammenhang. Eine Bewahrung dessen, was der Mensch sich in einem solchen ausgefüllten Augenblick errungen hat, für die Zukunft wäre unmöglich. Es gäbe darum keine Erinnerung, keine Erfahrung. So übernimmt die Form die Aufgabe, *das zu bewahren, was im Zustand der Unmittelbarkeit sich das Leben im vollen Erleben errungen hat*.

„Es ist doch das Beste am Mensch-sein, daß uns das genossene Gut nicht untergehet, daß es sich anbauet in und um uns, sich fortpflanzt, vermehrt“ (G 51). „Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende Wesen auch erhalten können“ (IV<sup>2</sup> 131).

Lebendigkeit und Verfestigung treten hier also gegenüber als das schaffende und das erhaltende Prinzip.

Damit ist zugleich eine erste Klärung des Zusammenwirkens

beider Prinzipien gegeben: als Schaffen und Erhalten sind *beides notwendige Bestandteile des Lebens selbst*, die sich als zusammengehörige Momente wechselseitig bedingen und gar nicht ohne einander bestehen können. Erst zusammen machen sie das Ganze des Lebens aus. Die Verfestigung ist nicht nur eine Schranke, die sich von außen her hemmend in das Leben einschleibt, sondern ein notwendiger Teil des Lebens selbst. Erst in ihm wird dem flüchtigen Leben Dauer verliehen. Damit ist der erste Einwand gegen die Geniemoral Allwills deutlich geworden: der Versuch, aus der Unmittelbarkeit allein heraus zu leben, muß scheitern, weil ohne Stetigkeit sein Leben zerfließt, und diese Stetigkeit ist allein auf dem *Wege* über die Verfestigung erreichbar. Allwill hat recht mit seinem Kampf gegen die Verfestigung als Erstarrung des gesamten Lebens. Aber er hat unrecht, wenn er die neue Unmittelbarkeit des Lebens mit einer Ausschaltung aller festen Formen zu erkämpfen sucht.

Diese Bedeutung der Form als Vorbedingung von Stetigkeit und damit von Erfahrung im Leben gilt für alle ihre Arten: zunächst für die Gewohnheit des Einzelnen. Sie ist eine, dem Handelnden selbst unbewußte Art, die Erfahrung vergangener Fälle für den vorliegenden Fall auszunutzen. Im verstärkten Maße aber gilt dies für die bewußte Form der Bewahrung einer Erfahrung: das *begriffliche* Wissen. Wir beschränken uns, der Richtung des Jacobischen Interesses folgend, in der Bedeutung des Begriffs für das Leben zunächst auf die ethische Problematik. Schon dort gehen bei diesem, bei Jacobi so vieldeutigen Wort, eine Reihe verschiedenartiger Funktionen ineinander, nach deren Verschiedenheit oder innerem Zusammenhang er nicht mehr gefragt hat.

Zunächst meint der sittliche Begriff den sittlichen *Grundsatz*. In ihm ist die Funktion, eine Stetigkeit im menschlichen Leben zu ermöglichen und die einmal gemachte Erfahrung für die Folge

fruchtbar zu machen, am deutlichsten; denn Grundsätze meinen — zunächst noch ohne jede spezifisch ethische Zuspitzung — gewisse feststehende Richtlinien, die sich aus der Lebenserfahrung für das menschliche Verhalten ergeben haben:

„Es istbarer Unsinn, hiervon als von etwas Entbehrlichem zu reden. Was nützen Erfahrungen, wenn nicht durch ihre Vergleichung standhafte Begriffe und Urteile zuwege gebracht werden; und was wäre überall mit dem Menschen vorzunehmen, wenn man nicht auf die Wirksamkeit solcher Begriffe und Urteile zu fußen hätte? Auch nehmen wir so allgemein für den eigentümlichsten Vorzug der Menschheit an, nach Grundsätzen zu handeln, daß der Grad der Fertigkeit hierin den Grad unserer Hochachtung und Verachtung bestimmt“ (I 217). „Wer keine Grundsätze hat, wird ... durch Einfälle regiert“ (VI 134). „Es ist töricht, auf einen Menschen zu bauen, der nur ein Gemüt, sei es auch das vortrefflichste, und keine dies Gemüt ordnende und ihn selbst beherrschende Grundsätze hat. Ein solcher wird mit den glücklichsten Anlagen zu Rechtschaffenheit und Tugend oft am tiefsten sinken“ (VI 183).

Dies aber führt hinüber zur zweiten Seite: hinaus über den bloßen Nutzen innerhalb der Lebenspraxis bekommt der Grundsatz einen spezifisch ethischen Charakter, insofern in ihm Konsequenz und *Beständigkeit* des menschlichen Tuns erreicht wird. Die bis dahin ethisch noch indifferente Stetigkeit im Verhalten wendet sich jetzt ins Ethische; sie wird zur Stetigkeit im Durchhalten des einmal gefaßten Entschlusses, zur sittlichen Beständigkeit. Diese Konsequenz kommt aber wieder nicht aus dem Gefühl als solchem, sondern aus einem das Gefühl leitenden, wenn es nötig ist, sogar beherrschenden Begriff:

„Es gibt kein Ding in der Welt, zu dem man eine Lust und Liebe, die immer durchhielte, fassen könnte. Darum ist *Treue* nötig und ein fester Mut, den die Seele sich selbst zu machen lernen muß. Wer dies erlernt, erwirbt Freiheit“ (VI 137 vgl. 143/44).

Diese Beständigkeit aber liegt nicht im „natürlichen“ Wesen des Menschen, nicht im „Trieb“ oder im „Gefühl“; das „Herz“ (genommen in der angegebenen Bedeutung als Sitz des Gefühls) ist



„wankelmütig“ (I 219), es kann zur Beständigkeit nur gezwungen werden, wenn ein anderes Prinzip sich im Menschen über diesen natürlichen Zustand erhebt, nur durch die

„Obermacht des Gedankens über sinnliche Triebe“ (I 218). „Wo Gedanke den Menschen zu verlassen scheint, wo er ganz in des Triebes Gewalt ist, wo er diesen nur die Oberhand gewinnen läßt, nur der Gefahr sich aussetzt, von ihm übermeistert zu werden: da fühlen wir Unanständigkeit“ (I 219).

So führt die Erfahrung von der Unbeständigkeit des „Herzens“ zur Anerkennung der eigenen Bedeutsamkeit des „Begriffs“, und die alte Spannung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wacht wieder auf. Die *Vernunft* wird zu dem im Begriff die unbeständige Sinnlichkeit regelnden Vermögen. Es

„liegt die Gewalt der Begriffe überhaupt, als Ausdruck einer überwiegenden Energie der vernünftigen Natur damit so klar am Tage, daß nur ein Tor sie leugnen kann. Und wie sollte ihre Gewalt nicht die höchste, der Begriff nicht mächtiger als die Sinnesempfindung sein, da unser zeitliches, aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetztes Dasein nur im Begriffe Haltung gewinnt?“ (I 237/38).

Von besonderer Bedeutung wird aber diese erst im Begriff erreichte Beständigkeit für die Gesellschaft; denn diese hat ja als erste Voraussetzung, daß sich ein Mensch auf den andern verlassen kann.

„Alle bürgerliche Ordnung hat zur ersten und letzten Absicht, daß der Wille von heute auch für morgen gelte“ (VI 151).

Daraus ergibt sich,

„daß dem Menschen eine feste Lehre des Achtungswürdigen, daß ihm unverbrüchliche Vorschriften des Verhaltens unentbehrlich sind. Was anders kann in seinem Tun ihn sichern, was als einen zuverlässigen Mann ihn darstellen?“ (I 219).

Eine ganz andere Seite des Begriffs aber ist gemeint, wenn es heißt:

„Der Mensch ist durchaus gebrechlich und wandelbar in seinem Tun; wo er noch einige Größe, einige Standhaftigkeit zu beweisen vermag, da vermag er es allein durch irgendeinen hohen Begriff, der in seiner Seele herrschend geworden ist; da handelt er aus

Vernunft, die das Leben des Geistes — Gefühl der Gottheit und ihrer Kraft ist“ (V 215). — „Jede Erhabenheit des Charakters kommt von überschwänglicher Idee“ (I 218).

Hier ist der „hohe Begriff“ ein sittliches *Ideal*. Auch dieses erfüllt dieselbe Aufgabe, Stetigkeit und Festigkeit in die Unbeständigkeit des menschlichen Lebens hineinzubringen, aber sie erfüllt sie auf völlig andere Weise: Waren die bisherigen Formen lediglich formal, insofern sie einem Inhalt Stetigkeit verliehen, der schon mit dem Leben selbst gegeben war, so handelt es sich hier um ein inhaltliches Prinzip: eine neue Richtung, die in das menschliche Leben erst hineinkommt, und die Wirkung des Ideals liegt nicht im formalen Charakter des Erhaltens, sondern in der Kraft dieser neuen Richtung, die von sich aus das menschliche Leben in Besitz nimmt. Ähnliches gilt von der Standhaftigkeit, die durch die *Religion* in den Menschen hineinkommt:

„Darum war allen Völkern Religion so heilig. Sie fixierten dadurch die Wandelbarkeit ihrer Natur“ (VI 151).

Wieder eine andere Funktion des begrifflichen Denkens ist gemeint, wenn es heißt:

„Und da ist es unleugbar, daß philosophischer Geist, d. i. überlegende, durchgreifende, nach ewigen Gesetzen waltende Vernunft von jeher das Salz der Erde gewesen ist“ (V 305). — „Das ist ein unbedingtes Gesetz für den Menschen, daß der Gedanke in ihm herrsche, daß sein Geist immer oben schwebt über den Gegenständen; sie sollen nicht ihn, sondern er im Gegenteil soll sie in Besitz nehmen“ (VI 143).

Hier handelt es sich um das Vermögen, sich aus dem unmittelbaren Bezug des Lebens so weit zu lösen, daß dem Menschen in einer über dem Leben schwebenden *reflektierenden Betrachtung* eine neue Freiheit gegenüber dem Leben ermöglicht wird.

Das aber hängt dann wieder mit dem folgenden zusammen:

„Freilich muß ... unser Bewußtsein durch Einwirkung von außen zuerst geweckt werden; bestehen aber und fort dauern kann es nur in sich selbst durch deutliche Erkenntnis, die dem Menschen Per-

sönlichkeit, Freiheit, inniges Gefühl der Seele, eigentliches Leben gibt. Also ist der Begriff, wengleich sinnliche Erfahrung unmittelbarer und früher ist, dennoch wichtiger, fruchtbarer, höher und besser“ (V 192).

Hier handelt es sich um die Ausbildung einer ausdrücklichen theoretischen Haltung im Menschen, um „deutliche Erkenntnis“ in dem besonderen Sinne einer ausdrücklichen *Bewußtheit*, die dann in ihrer Bewußtheit als eine intensivere Weise zu leben in das menschliche Dasein zurückschlägt und ihm erst in dem expliziten Wissen um das Leben „eigentliches Leben“ gibt.

Alle diese verschiedenen Seiten des „Begriffs“ aber und zugleich die übrigen Formen der Verfestigung stimmen überein in der gemeinsamen Aufgabe: dem menschlichen Leben über den gegenwärtigen Augenblick hinaus Dauer und inneren Zusammenhang zu geben. Das menschliche Leben ist ohne die „Verfestigungen“ überhaupt nicht lebensfähig, diese gehören wesensmäßig mit zum Leben. Damit ergibt sich zugleich als ethische Konsequenz, daß jedes sittliche Ideal unzulänglich bleibt, das die Formen der Verfestigung überhaupt auszuschalten versucht. Ohne sie zerfließt der Mensch in Haltlosigkeit. Und es entsteht die Aufgabe, das bisher gezeichnete Ideal der Unmittelbarkeit so zu ergänzen, daß auch die Verfestigungen mit ihrem eigenen Recht in ihm berücksichtigt werden.

Es zeigt sich aber, daß eine solche Arbeit als eine bloße „Ergänzung“ in sich unmöglich ist; denn trotz der Rechtfertigung, die sich aus der Untersuchung der eigenen Funktion der Form und des Begriffs im menschlichen Leben ergeben hatte, wird daran nichts geändert, daß es Weisen der Verfestigung sind, und alles, was von Seiten des unmittelbar-lebendigen Lebens gegen sie vorgebracht wurde, bleibt bestehen. Es genügt auch nicht zu sagen: bekämpft wird allein derjenige Zustand, wo die Verfestigung das ganze Leben des Menschen ergriffen hat, so daß das Leben als ganzes unter ihr entwertet ist, bejaht dagegen wird der andere Zustand, wo Un-

mittelbarkeit und Form als Seiten des Lebens wechselseitig einander fördernd zusammenwirken; denn sie sind eben nicht beliebige Seiten, die „friedlich“ nebeneinander bestehen können, sondern sind beide so konstituiert, daß jede das Ganze des Lebens zu ergreifen versucht. Die Unmittelbarkeit des augenblicklichen Gefühls und die Festigkeit der Form schließen einander aus. So führt die Entwicklung der eigenen Bedeutung beider Seiten noch nicht zur Einsicht in ein wechselseitig förderndes Zusammenwirken, sondern führt zur *Antinomie*. Recht steht gegen Recht. Und es entsteht die Aufgabe, durch eine tiefergreifende Untersuchung die Antinomie aufzulösen oder wenigstens, falls sie nicht auflösbar sein sollte, ihren Sinn im menschlichen Leben durchsichtig zu machen. Die Lage, mit der der „Allwill“ endet, zeigt nur die Schwierigkeit, sie gibt noch nicht den Hinweis auf die Lösung. Aber gerade diese Schwierigkeit, die Antinomie zwischen Begriff und Leben, hat die philosophische Entwicklung Jacobis vorwärts getrieben.

#### **§ 7. Das Ideal der Harmonie aller Kräfte.**

Ein erster Hinweis auf die Art und Weise, wie sich die Antinomie zwischen Lebendigkeit und Verfestigung auflösen lasse, ergibt sich, wenn man aus der ersten Fassung des „Allwill“ den ursprünglichen Gesamtplan des Werks zu rekonstruieren versucht. Allerdings bleiben die hieraus gezogenen Schlüsse problematisch; denn der „Allwill“ ist in der Richtung des ersten Ansatzes nicht vollendet worden, und der Abschluß, den er endlich fand, stimmt keineswegs mit der ursprünglichen Absicht überein.

Im Allwillfragment treten dem Helden Frauengestalten gegenüber, vor allem Amalie und Luzie. Offenbar muß auch deren menschliche Haltung wichtig sein für die Gesamtabsicht des Werks, und es ist falsch, die Betrachtung allein an der Gestalt Eduard Allwills zu orientieren. Gegenüber der Einseitigkeit seiner Leidenschaft vertreten die Frauen das Prinzip der Harmonie aller Kräfte

im Menschen. Bei der Allwillischen Ethik des Überschwangs wird immer eine Seite maßlos überspitzt, darunter müssen die andern verkümmern:

„Jedes Übermaß von Kräften reizt zu irgend einer Art von Gewalttätigkeit und Unterdrückung“ (I 177).

In der Einseitigkeit der Hingabe an den gegenwärtigen Augenblick ist daher der Held zu einer inneren Ruhelosigkeit verurteilt:

„Er ist immer seinem Gegenstande ganz; morgen vielleicht dem Ehrgeiz, einem trefflichen Manne, einer Kunst, vielleicht einer neuen Geliebten. Sieh, dieser Allwill, der Unglückliche! muß *unstet und flüchtig sein*; er ist verflucht auf Erden“ (I 212). „Eine fürchterliche Bestimmung, dieser Eduard Allwill zu sein!“ (I 211).

Die gewaltsame Leidenschaft führt ihn also weg von seinem eigentlichen Ziel, der Einheit mit der Natur,

„welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse „ (I 192).

Gerade dieses pantheistische Ideal der allseitigen Entfaltung aller im Menschen liegenden Kräfte wird durch den einseitigen Ausbruch der Leidenschaft verhindert, und deswegen wird dem Helden in den Frauengestalten das Ideal einer allseitigen, harmonischen Entfaltung aller im Menschen liegenden Möglichkeiten entgegengestellt, die keine Fähigkeit auf Kosten der andern unterdrückt und so erst die „ganze Menschheit eines Menschen“ (I 216) darstellt.

Dieses Ziel gilt insbesondere für das Verhältnis von Verstand und Gefühl; es verbietet ebenso, die Gefühle unter Begriffen verkümmern zu lassen wie die Begriffe unter den Gefühlen. Beide sind also nebeneinander in ihrer Eigenart zu pflegen:

„Zur Menschheit eines jeden Menschen gehören Grundsätze, und irgend ein Zusammenhang von Grundsätzen; und es istbarer Unsinn, hievon als von etwas Entbehrlichem zu reden ... Wir preisen denjenigen, bei welchem der Empfindung das Gefühl und dem Gefühl der Gedanke die Waage hält“ (I 217).

Diese Gegenüberstellung aber kann nur als Ausgangspunkt ge-

meint sein, von dem aus jetzt eine Auseinandersetzung<sup>1</sup> der beiden Standpunkte einsetzen muß. Wenn Allwill sich im gegenwärtigen Zustand unglücklich fühlt, so kann das nur bedeuten, daß dieser erst als Anfang betrachtet werden sollte, von dem aus der Held sich durch einen inneren Läuterungsprozeß zu seinem eigentlichen Ziel entwickeln sollte „), und dieser Entwicklungsgang konnte auf dem Boden der bisherigen Voraussetzungen nur darin bestehen, daß Allwill durch die Berührung mit den Frauengestalten, deren Harmonie Jacobi mit besonderer Sorgfalt gezeichnet hat, von seiner Gewaltsamkeit zu einer ähnlichen Stille und Harmonie fortgeführt werden und in ihr die ihm bisher fehlende Stetigkeit gewinnen sollte. Nur würde bei Allwill, nach einer ausdrücklichen Entwicklung, viel ausgeprägter erscheinen müssen, was bei den Frauen bloßer Naturzustand ist.

Zur Zeit, wo er den „Allwill“ begann, schrieb Jacobi über Goethe:

„Hiermit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren in ihm möglich sei, aber nicht anders ist es an ihm möglich, also so, *wie die Blume sich entfaltet*, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt“ (Br I 179).

Bei der Art, wie Goethe ihm allgemein vorbildlich wurde, wird man diese Entwicklungsmöglichkeit auch für den ursprünglichen Plan des „Allwill“ ansetzen müssen. Die Veränderung geschieht also nicht durch eine äußere Beeinflussung oder eine absichtliche, nur in ausdrücklicher Willensanspannung erreichbare innere Umkehr, sondern kann sich allein von innen heraus vollziehen, gleichsam von selbst. Das stimmt dann mit der Ansicht überein, daß gut allein sei, was aus dem inneren Herzen des Menschen heraus sich entwickle. Der Mensch selbst kann nichts, als sich offen halten und Hindernisse aus dem Weg räumen.

„Jedes Wesen ersprießt in seiner eigenen Natur: wird nicht

13) Das hat Schwarz sehr klar gesehen; a. a. O. S. 41 u. f.

auch die schöne Seele aus ihrem Keim sich immer schöner bilden?“ (I 189).

Wir bezeichnen diesen (wiederum typisch pantheistischen) Entwicklungsbegriff als den *organischen*. Er entsteht, indem man das pantheistische Ideal der harmonisch-gleichmäßigen Entfaltung aller im Menschen liegenden Möglichkeiten auch auf die zeitliche Entwicklung überträgt. Dieser organische Entwicklungsbegriff ist aus den mit Jacobi gemeinsamen Voraussetzungen des Sturm und Drang heraus in Anlehnung an Leibniz namentlich von Herder entwickelt worden.

Aber Jacobi war nicht imstande, den Entwurf nach dieser Richtung hin durchzuführen. Das kann nur daran gelegen haben, daß sich ihm im Verlauf der Arbeit Schwierigkeiten ergaben, die das einfache Schema der Harmonie und organischen Entwicklung sprengten. Welcher Art diese Schwierigkeiten waren, darüber fehlt bei Jacobi selbst jeder Anhaltspunkt, so daß man gezwungen ist, sich aus der Sache selbst diese Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen. Ein einziger Hinweis ergibt sich aus einer, allerdings wesentlich späteren Stelle:

„*Ebenmaß, Übereinstimmung, Harmonie, Vollkommenheit*, sind mir, wenn sie einzige und letzte Zwecke vorstellen sollen, Udinge. Es gibt keine Melodie und Harmonie ohne Töne, und keine Töne, in denen nicht etwas erklänge, keine, die nicht Stimme wären. So gibt es auch ohne Maß kein Ebenmaß; und wieder kein Maß, das nicht an, von und zu *etwas* genommen wäre“ (VI 66).

Es handelt sich im Begriff der Harmonie um einen *rein formalen* Begriff, der vielleicht gelegentlich einmal dazu dienen kann, eine Einseitigkeit auszugleichen, aber unfähig ist, als eigene Kraft ins Leben formend einzugreifen.

Das gilt auch für das harmonische Zusammenwirken von Verstand und Gefühl. Die Harmonie wird hier leichthin postuliert, die in der bisherigen Betrachtung herausgestellte Antinomie zwischen Verstand und Gefühl durch das so primitiv angesetzte Harmonie-

ideal nur verwischt. Es geht auf die besondere Struktur dieser Antinomie überhaupt nicht ein, sondern begnügt sich mit der ganz farblosen Angabe, daß ebensowohl das eine als auch das andere, beide nebeneinander, zu pflegen seien. Ob und wie weit so etwas überhaupt möglich sei, wird gar nicht gefragt. Sobald aber dies fraglich wird, kommt es darauf an, anstatt durch eine Vorwegnahme die Harmonie zu fordern, vorher durch eine sorgfältige Untersuchung der Wirklichkeit des menschlichen Lebens die Art und Weise ihres Zusammengreifens und damit erst die Möglichkeit einer solchen Harmonie zu untersuchen.

Entsprechende Zweifel mußten sich auch beim Begriff der organischen Entwicklung ergeben. Dieser nahm an, daß sich die Entwicklung des Menschen in gleichmäßiger Stetigkeit von selbst ergebe. Er übersah aber darin die Erfahrung, die der Sturm und Drang selbst in der Rückkehr zum unmittelbaren Leben gemacht hatte: daß es Stellen gibt, bei denen es einer scharfen Umkehr, einer bewußten Willensanspannung, einer Erhebung über den bisherigen Zustand bedarf. Diese Eigenart des sittlichen „Aufschwungs“ wird im organischen Entwicklungsbegriff verdeckt. Wieder also handelt es sich hier um eine dem bloßen Wunsch entsprungene ideale Konstruktion, die den Tatsachen des Lebens gegenüber nicht standhält. Das Ideal der Harmonie ist ein *unzureichender Versuch, die Antinomie zwischen Leben und Form zu überwinden*, unzureichend, weil es vor der schwierigen Aufgabe der Untersuchung der Möglichkeit des Zusammenwirkens in eine bloß geforderte Eintracht ausweicht.

#### **§ 8. Der Bezug zur Realität außer dem Menschen.**

Wir beginnen, ohne sofort nach dem inneren Zusammenhang mit dem bisherigen zu fragen, mit der zweiten Richtung jener Vorwürfe Luzies gegen den Allwillschen Begriff der Unmittelbarkeit. Während es sich bisher allein um das „Innere“ des Menschen han-



delte, d. i. der Mensch isoliert für sich genommen und nach seinem Bezug zu der ihn umgebenden Welt nicht gefragt wurde, steht jetzt gerade dieser Bezug zur Welt in Frage.

Wieder setzt die Fragestellung mit einer rein ethischen Betrachtung ein, die dann aber — bei ihrer konsequenten Verfolgung — sich ausweitete zu einer allgemeinen Frage nach dem Wesen des menschlichen Lebens und allein von da ihre Beantwortung findet. Der Vorwurf setzt damit ein, daß ein leidenschaftliches Leben, das alle von außen kommenden Hindernisse einreißt, um sich selbst nach allen seinen Möglichkeiten zu entfalten, in dieser seiner Entfaltung notwendig anstößt an das Leben fremder Menschen, diese aber immer nur als Möglichkeiten zur Bereicherung des eigenen Lebens sehen kann und sie darum rücksichtslos in den Strudel des eigenen Lebens mit hineinzieht. So sagt Luzie:

„Könnte ich nur jedes liebe, unschuldige Geschöpf aus Deinem Bann entfernen! Ach wie viele der Unglücklichen Du noch machen wirst, die Du ihrer eigentlichen Bestimmung, ihres natürlichen Verhältnisses entsetzen, sie aller Haltung für ihr künftiges Leben verlustig machen wirst!“ (I 211).

In Allwills Liebe fehlt also die Hingabe an das fremde Leben, sie ist *egoistisch* insofern, als sie auch die Liebe allein als eine Bereicherung des eigenen Lebens sieht und nur so sehen kann. *Sie ist subjektiv insofern, als für sie ein wirklich tragender Bezug zu einem „fremden“ Leben überhaupt nicht besteht*, d. i. dieses in seinem Eigenwert, den es unabhängig von dem Bezug zum betrachtenden Menschen hat, gar nicht erfaßt werden kann.

Dieser Egoismus und Subjektivismus aber ist kein zufälliger Mangel, der sich durch irgendeine „Ergänzung“ der bisher entwickelten Haltung beliebig hieße, sondern ist *wesensmäßig mit ihr verbunden*:

„Die heroische Moral ... war die Moral der abscheulichsten Schwärmer, sie setzt den Eigendünkel auf den Thron“ (Br I 350).

Besonders scharf ist dies in der späteren Allwill-Ausgabe einmal formuliert:

„Jede leidenschaftliche Bewegung ist ihrer Natur nach eigensüchtig. Daher kann man in der Regel annehmen, daß überhaupt der empfindsamere Mensch, als solcher, auch der eigensüchtigere ist. Nicht, daß er es wollte; im Gegenteil: er möchte gern sich aufopfern; aber er kann es nicht, weil er so über alle Maßen zuerst von sich selbst gerührt ist“ (I 179).

Es handelt sich hier nicht um den Vorwurf gegen irgendeinen behebbaren Zug der besonderen Natur Eduard Allwills, sondern um einen grundsätzlichen Mangel dieser Lebenshaltung im Ganzen. Allwill kann sich nicht aufopfern, weil er stets immer von sich selbst „so über alle Massen gerührt“ ist.

Luzie schrieb schon in ihrem ersten Brief:

„Gern belachte ich mit Ihnen die Torheit eines solchen geschäftigen Müßiggangs, um lauter absichtslose Wisserei ohne Wissen. Aber sagen Sie mir ... ist es eine bessere Sache um *das müßige Sammeln von Empfindungen, um das Bestreben, Empfindungen zu empfinden, Gefühle zu fühlen?* ... Ich glaube, wer eine schöne große Seele in der Tat besitzt, hält sich nicht damit auf, *die Empfindungen, welche seine Handlungen treiben, die entzückenden Gefühle, welche sie begleiten, auf solche Weise abzusondern,* wird sich ihrer nie dergestalt bewußt, daß er sie in Vorstellungen aufbewahren und *aus ihrer Betrachtung einen unabhängigen Genuß sich bereiten könnte; er sagt nicht: es ist Seligkeit in dieser Empfindung, in diesem Gefühle, sondern es ist Seligkeit in dieser Tat.* Und das ... macht die Bahn des Edlen richtig“ (I 213/14). Ähnlich heißt es im „Woldemar“: „Wem in Umständen, die es erheischen, sein Mut Heldentaten gebeut, der ist zum höchsten Genüsse der Menschheit berufen, zu Heldenlust und Heldenehre: wen aber, nur berauscht von heroischen Dingen, aus bloßer Lust ein Held zu sein, nach Heldentaten lüstet, der ist auf dem Wege, wahrscheinlich ein Narr oder ein Ungeheuer zu werden“ (V, Anhang S. 15).

Dies ist der Punkt, an dem noch schärfer Hegel einsetzt: „Der Grundton . . . dieser Gestalten ist . . . *diese an sich selbst festhängende Subjektivität, die beständige ... Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese*

*ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung.*“ Man sieht „an den Helden Allwill und Woldemar eben diese *Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst* nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins.“ Hegel verurteilt diese Verhaltensweise als „*Unzucht mit sich selbst*“ (H W I 307/08).

Es handelt sich also darum, daß das „Gefühl“, das wir im ersten Kapitel als den Sitz des eigentlich unmittelbaren Lebens herausstellten, sich nicht mehr, wie es im gesunden Leben der Fall ist, nach außen wendet auf seine Aufgabe, sondern sich *jetzt gleichsam auf sich selbst zurückwendet* und die Tat nicht mehr um des zu Tuenden willen, sondern nur noch um des in dem Tun erreichten Gefühls willen tut.

In dem bisher ununterschieden gebrauchten Wort „Gefühl“ ist also eine doppelte Bedeutung zu unterscheiden: Einmal bedeutet Gefühl den Modus, in dem ich irgend ein Wissen unmittelbar „habe“, sodann aber zugleich gerade das Haben dieses Habens. Im ersten Falle ist es als Fühlen von etwas „intentional“, d. h. von mir fort auf einen *Gegenstand* gerichtet, das fühlende Subjekt selbst bleibt dabei unbeachtet, im zweiten Falle dagegen wendet sich die Aufmerksamkeit gleichsam zurück auf die seelische Zuständlichkeit, in der ein Gefühl gehabt wird. Jacobi sagt hier ganz richtig, daß ich in ihm „Gefühle fühle“, d. h. *daß ich fühle, daß ich fühle*. Wir unterscheiden hinfort, indem wir das Wort Gefühl auf den ersten Fall beschränken, im zweiten dagegen von *Gefühlsgenuß* sprechen. Im gesunden Verhalten begleitet zwar immer ein Gefühlsgenuß das eigentliche Gefühl, aber er wird nicht als solcher ausdrücklich. Wenn dagegen die Aufmerksamkeit sich auf den subjektiven Zustand zurückwendet, der Gefühlsgenuß sich also verselbständigt, verliert er den Zusammenhang in einem größeren Ganzen, und damit werden *alle Fäden zerschnitten, die das individuelle Leben mit der es umgebenden* (belebten oder unbelebten) *Welt*

*verbinden*. Der echte Bezug zu der Sache wird von innen heraus ausgehöhlt: Das eigene Leben *kreist nur noch in sich selbst*. *Es ist weltlos und damit haltlos geworden*.

Diese Rückwendung auf den subjektiven Zustand ist gemeint, wenn es heißt:

„Woldemar ist ein geistiger Wollüstling; und ob er gleich nur höheren Lüsten nachhängt, so sind es doch Lüste: und wer nur in Lüsten lebt, verdirbt“ (V 383).

Diese Gefahr äußert sich nach zwei Seiten: erstens darin, daß die Isolierung des fühlenden Subjekts alle Bindungen zu den Mitmenschen zerstört, zweites darin, daß im Genuß des Gefühls der sachliche Bezug zu der Aufgabe verloren geht.

In dieser negativen Abgrenzung ist zugleich das positive Ziel enthalten.

„So macht man sich eine Sache eigen ... *vergißt sich selbst und lebt nur in dieser Sache, wird eins mit dem Dinge, das man treibt*“ (I 93). „Das charakteristische Zeichen des Genies ist das *Vergessen seiner selbst* durch das Leben in einer Idee. Das Leben in der Idee muß das eigene natürliche Leben ganz verschlingen“ (VI 157). „Einen Gegenstand so zu umfassen, daß man darüber hinaus weiter nichts sieht — zum Held-werden gibt es keinen andern Weg“ (VI 177).

Das bedeutet: die Ursprünglichkeit läßt sich nicht *allein* vom Zustand des Menschen aus fassen; sie besteht gerade in dem unzerreißbar einen Bezüge des Menschen zu der Realität außer ihm, vor allem der Gemeinschaft. Ursprünglichkeit heißt Vergessen seiner selbst und Eins-werden mit dem „Ding, das man treibt“. Sie ist überhaupt nicht erreichbar in einer Hinwendung auf den eigenen Zustand, als eine bewußte Pflege der eigenen Unmittelbarkeit, sondern gerade in der Abwendung vom eigenen Ich und in der Hinwendung zur Sache.

Dann aber entsteht die Frage: Wenn Jacobi diese Einsicht gehabt hat, warum hat er denn keinen Weg anzugeben gewußt, auf dem

sich die Helden seiner Romane aus dieser ihrer subjektiven Isolierung zu der hier geforderten sachlichen Hingabe oder Objektivität erhoben? Wie kommt es, daß die theoretisch vorhandene Einsicht nicht ausreicht, die ethische Grundhaltung umzugestalten? Liegt in dem zu Anfang angesetzten Ideal der Unmittelbarkeit schon in sich die Notwendigkeit enthalten, zu diesem haltlosen Subjektivismus hinzuführen oder liegt nur ein Fehler in der Durchführung vor? Die zweite Möglichkeit scheidet bei einer Nachprüfung des bisherigen Gedankengangs aus. Es kommt also auf die nochmalige genauere Untersuchung des Ansatzes an.

Der Ausgangspunkt war zunächst negativ: die Abkehr von der Verfestigung. Daraus ergab sich positiv das Ziel einer neuen Unmittelbarkeit des Lebens, und diese glaubte man im leidenschaftlichen Verhalten, im *Gefühl* zu finden. Hegels Kritik setzt schon an dieser Stelle ein: *das Gefühl ist notwendig schon immer das besondere, individuelle Gefühl. Es besteht keinerlei Möglichkeit, vom Gefühl aus irgendwelche Objektivität zu erreichen*; alles Gefühl führt notwendig zum Subjektivismus, der vom Ideal der sachlichen Hingabe aus als das Böse angesehen wird:

„In der Bibel ... wird ausdrücklich dem Herzen [das in Übereinstimmung mit Jacobi als die „fortdauernde Weise“ des Gefühls bestimmt ist] das Böse als solches zugeschrieben. Das Herz ist auch der Sitz desselben, diese natürliche Besonderheit. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit geltend macht; tut er das, so ist er böse“ (H w XI 129). „Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muß man stehen lassen; denn *mit dem Appellieren auf das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen*. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; so haben wir die Natur der Sache vor uns, und darüber können wir uns verständigen, da wir *uns der Sache unterwerfen*. Gehen wir aber zum Gefühl über, so verlassen wir dieses Gemeinsame und *ziehen*

*uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit . . .* In dieser Sphäre macht dann jeder die Sache zu seiner Sache, zu seiner Partikularität, und wenn der eine fordert, du sollst solche Gefühle haben, so kann der andere antworten: ich habe sie einmal nicht, ich bin eben nicht so; denn es ist ja bei jener Forderung nur von einem zufälligen Sein die Rede, das so oder so sein kann“ (H w XI 127/28).

Man erkennt auch hier sofort die doppelte Richtung des Luzieschen Vorwurfs wieder. Beide Richtungen, die menschliche wie die sachliche Isolierung, werden von Hegel auf den Ansatz im Gefühl zurückgeführt. Erst der „Begriff“ kann über die leere Subjektivität hinweg in die Schicht der Gemeinsamkeit weiterführen. Damit bewegen wir uns aber im Kreise, die Problematik ist auf die alte Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Leben zurückgeführt, und es wäre gegenüber der früheren Einsicht in deren antinomisches Verhältnis nichts gewonnen. Wenn also noch irgendwelche Hoffnung besteht, das Problem positiv weiterzutreiben, so kann sie nur darin bestehen, daß es gelingt, *einen tieferen Boden zu gewinnen, von dem aus man zu einer „produktiven Überwindung“ dieses Gegensatzes kommen könnte.*

Nun läßt sich aber gerade an dem Hegeischen Argument die Stelle erkennen, wo sich die bisherige Alternative in einer Einseitigkeit bewegte: Hegels Überwindung des Subjektivismus ging allein nach der einen Seite: durch die allgemeine Verständlichkeit eine Verständigung unter den Menschen herbeizuführen. Das eigentliche Problem aber: der Bezug des Menschen zu einer Welt außer ihm befindlicher Realitäten wird gar nicht gestellt. Das wird besonders deutlich aus der Art, wie Hegel die Forderung der Sachlichkeit begründete: sachlich ist das Verhalten, das sich mit der Sache begrifflich auseinandersetzt, d. i. so auseinandersetzt, daß zufolge der Allgemeinheit des Begriffs eine Verständigung der Menschen darüber möglich wird. Damit wird aber gerade verschleiert, daß *nach dem aller dieser Ausein-*

*andersetzung erst zugrundeliegenden Bezug des Menschen zu einer außer ihm gelegenen realen Gegebenheit gar nicht gefragt wird.*

Wenn es also überhaupt möglich sein soll, das Verhältnis von Begriff und Gefühl und damit allgemeiner von Verfestigung und Lebendigkeit aufzuhellen, so kann dies nur durch eine genaue Analyse des Bezugs des Menschen zu einer ihn umgebenden Welt der Realitäten geschehen. Der bisherige Ansatz der Ursprünglichkeit reichte nicht weit genug, weil er Ursprünglichkeit immer nur als eine Zuständlichkeit des Menschen, nie aber im Bezug des Menschen zur Welt sah. Zwar kannte auch der ursprüngliche pantheistische Ansatz ein Verhältnis des Menschen zu einer Realität außer ihm, wie es sich vor allem in dem neuen Naturgefühl ausdrückte. Aber der hier zugrundeliegende Begriff der Realität reicht nicht aus; denn er beruht lediglich auf einem postulierten Vorgriff. Aus der pantheistischen Voraussetzung von der Einheit alles Lebens wird auch die äußere Wirklichkeit als beseelt gesetzt und damit im Grunde doch einfach auf das eigene Leben zurückgeführt, als etwas im Grunde Immanentes. Die Frage nach dem Wesen einer fremden Realität ist überhaupt noch nicht im Blick. Es entsteht somit die Aufgabe einer tieferen Klärung des Verhältnisses des Menschen zu einer äußeren Realität.

#### **§ 9. Die Notwendigkeit einer tieferen Analyse des menschlichen Lebens.**

So wurde Jacobi immer schärfer zu einer grundsätzlichen Analyse des menschlichen Lebens gedrängt. Die ermüdend langen ethischen Diskussionen der Romane zeigten nur immer wieder, daß man durch ein Abwägen der beiderseitigen Rechte einen Ausweg aus der Antinomie zwischen der Subjektivität der Lebendigkeit und der Objektivität der festen Form nicht zu finden vermag. Beide Seiten haben ihre eigene Berechtigung, beide

Seiten sind notwendige Bestandteile des menschlichen Lebens, und dennoch stehen beide gegeneinander in unauflöslichem Widerspruch. So schließt der „Allwill“, ohne auch nur zu einer Lösung anzusetzen, mit den beiden einander entgegenstehenden Briefen Allwills und Luzies — und Luzie behält das letzte Wort, und Woldemar wird durch das subjektivistische Prinzip seiner Ethik zur vollen Verzweiflung getrieben.

Damit erhebt sich immer dringlicher die Frage: *Wie läßt sich dieser Zwiespalt im Menschenleben überbrücken?* Er muß sich überbrücken lassen, wenn dieses nicht haltlos auseinanderfallen soll. *Und im Faktum der menschlichen Existenz ist dieser Zwiespalt auch immer schon in irgend einer Weise ausgeglichen.* Auf der bisherigen Ebene ist hier nicht weiterzukommen. Durch den Aufweis der inneren Grenzen des Ansatzes bei der Unmittelbarkeit des Lebens und den Aufweis des Rechtes der Verfestigung für das Leben kann immer nur die Notwendigkeit einer Überwindung dieser Spaltung hergeleitet werden, die Überwindung selbst ist auf diesem Wege, durch ein gedanklich-konstruktives Abwägen der Möglichkeiten, durch eine (im schlechten Sinne des Wortes) dialektische Vermittlung nicht zu gewinnen. Alle formal-dialektische „Lösung“ ist immer nur die systematische Formulierung der zu lösenden Aufgabe.

Somit heißt die Aufgabe: durch eine tief ergehende Analyse des menschlichen Lebens „hinter“ die in der bisherigen Diskussion vorausgesetzte Ebene des Gegensatzes von Lebendigkeit und Verfestigung zu kommen und sich hier langsam an diejenigen konkreten Einsichten heranzuarbeiten, die eine Auflösung des aufgezeigten Problems ermöglichen. Hiermit aber verschiebt sich Jacobis Stellung zu seiner bisherigen schriftstellerischen Tätigkeit. War es ihm bisher in seinen Romanen darauf angekommen, bei vorausgesetzten anthropologischen Grundbegriffen der Le-



bendigkeit und Verfestigung' einfach Idealgestalten hinzustellen, so werden ihm jetzt gerade diese Grundbegriffe selbst fragwürdig, und er wird aus der ursprünglichen ethischen Problematik zurückgetrieben auf die dieser allererst zugrundeliegenden Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt. *Das Wesen des menschlichen Daseins wird in seiner ganzen Breite zum Problem.* Deshalb brechen an dieser Stelle die bisherigen ethischen-dichterischen Gestaltungsversuche Jacobis ab. Wo er später in den Neuauflagen die Romane zu vollenden versucht, geschieht es allein aus diesem anthropologischen Interesse heraus. Darum ist es dann mit der Absicht der Romane durchaus vereinbar, wenn sie den Leser im letzten unbefriedigt lassen. Der Zwiespalt, der in ihnen die künstlerische Form sprengt, ist eine Eigenschaft der Wirklichkeit des Menschenlebens selbst, und es gilt, diese zu erfassen:

„Menschheit, wie sie ist, *begreiflich oder unbegreiflich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen*“ (I 364, fast wörtlich auch I XIII, IV<sup>1</sup> L, V XV).

Das ist das Leitwort, das jetzt Jacobi den Neuauflagen seiner Romane vorausstellt. Schon daß er dieses Wort in seinen Werken viermal wiederholt, zeigt, daß er hier den zentralen Punkt seiner gesamten Philosophie sieht.

In demselben Sinne heißt es an anderer Stelle:

„*Nach meinem Urteil ist es das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren*“ (IV<sup>1</sup> 72 und I 364, N I 57, die drei letzten Worte fehlen an der zweiten Stelle<sup>15</sup>).

15) Zum Verständnis ist es notwendig, kurz auf den terminologischen Gebrauch des Wortes Dasein bei Jacobi einzugehen. Es gehört zu den häufigsten im Jacobischen Sprachschatz, es wird bei ihm in einem doppelten Sinn gebraucht, der allerdings bei ihm nicht ausdrücklich unterschieden ist, ja vielfach bis zur Ununterscheidbarkeit ineinanderfließt:

1. Dasein bedeutet einmal die Wirklichkeit eines Dinges im Sinne von *existentia*. So spricht Jacobi vom „Dasein endlicher Dinge“, vom „Dasein des Übersinnlichen“, „Gottes“ „einer Welt“ usw. Dieser Sprachgebrauch

In diesen Formulierungen ist in der Tat der eigentliche Kern der philosophischen Bemühung Jacobis getroffen. In ihnen wird die Tendenz der Aufklärungsphilosophie aufgenommen, die das eigentliche Interesse der Philosophie auf den Menschen beschränkte. So heißt es auch in direktem Anklang an P o p e :

„Daß der erste und letzte Gegenstand des Menschen seine Menschheit ist“ (III 553).

Aber gegenüber der aufklärerischen Art der Analyse, die auf die verschiedenen Seiten der Kultur gerichtet war, macht sich hier das neue Lebensgefühl geltend: die Frage geht ausdrücklich auf das menschliche Dasein als solches, um alle seine Kräfte — „begreiflich oder unbegreiflich“ — zu umfassen.

Aber diese rationale Undurchdringlichkeit bedeutet jetzt etwas anderes als der „Enthusiasmus des Lebens“, mit dem die neue Bewegung einsetzte. Das gläubige Vertrauen, mit dem sich Jacobi zu Anfang dem Leben hingab, ist zerbrochen. Die Unergründlichkeit des Lebens erscheint jetzt nicht mehr als die unendliche Fülle, deren Unendlichkeit gerade der Mensch genießt, sondern (im christlichen Sinne) als *Abgründigkeit*, als innere Bodenlosigkeit:

„O, der Mensch ist ein unermeßlicher Abgrund, ein unendliches Labyrinth“ (V 149).

findet sich vor allem, wo Jacobi in der Auseinandersetzung mit Spinoza und Kant deren Begriff der *existentia* und des Daseins übernimmt.

2. Überall dort aber, wo diese Bedeutung nicht schon durch den Zusammenhang gefordert wird, gebraucht Jacobi das Wort Dasein in bezug auf menschliches Dasein, und zwar bedeutet dann das Dasein nicht einfach die neutrale und nicht weiter steigerbare Wirklichkeit, die nur sein oder nicht sein kann, sondern wird jetzt zugleich zum Träger näherer Bestimmungen. So heißt es bei Jacobi nicht nur „mein, dein . . . Dasein“, sondern auch „Kraft“, „Fülle“, „Genuß“, „Opfer“, „Unerträglichkeit des Daseins“ und so fort. Dasein ist hier menschliches Dasein und wird auch häufig ausdrücklich in der Redewendung „Dasein und Leben“ verwandt. Die ganze Haltung der Jacobischen Philosophie sowie die Stellung dieses Wortes in der Vorrede des „Allwill“ setzen außer Zweifel, daß auch im vorliegenden Falle „Dasein“ als menschliches Dasein zu nehmen ist.

So heißt es von Woldemar am Ende seines Entwicklungsgangs:

„Ihn schauderte vor dem Abgrunde, an dem er noch stand: vor den Tiefen seines Herzens“ (V 481).

Alle Einsichten, die zur Aufdeckung des eigenen Rechtes der Verfestigung und damit zur Antinomie zwischen Lebendigkeit und Verfestigung führten, hatten ja das eine Ziel: sie nahmen dem Menschen den stolzen Glauben an die eigene Kraft, sie zeigten das Leben gerade in seiner inneren *Brüchigkeit* und *Haltlosigkeit*, die ihn zurückverweist an einen äußeren Halt:

„Wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Tor“ (V 482); das ist das letzte Ergebnis der Entwicklung im „Woldemar“.

Diese Gedankenrichtung, die sich langsam bei Jacobi durchzusetzen beginnt, kann als die Entdeckung der *Endlichkeit* des Menschen bezeichnet werden. Der reine Sturm und Drang sah keine notwendigen Schranken oder Unvollkommenheiten des Lebens. Schranken sah er nur immer in der äußeren Form und mühte sich, im Enthusiasmus alle diese Schranken zu durchbrechen. Die faktisch vorhandene Unvollkommenheit war ihm ein Mangel, der — wenn auch vielleicht nur in unendlichem Prozeß, wesensmäßig dennoch — behebbar wäre. Hier dagegen tut sich eine Unvollkommenheit auf, die als konstitutiver Bestandteil von vornherein zum Wesen des Menschen gehört.

Zwar kannte auch der Pantheismus eine Form von Endlichkeit: der Begriff der Individualität und vor allem die Bindung an die individuelle Situation, aber hier liegt die Schranke immer noch außerhalb des Menschen selbst: in der Abhebung der eigenen Besonderheit gegenüber anderen Formen; dem individuellen Leben wird dadurch nichts an seiner Fülle genommen, da ja gerade die Individualität die volle Unendlichkeit in sich widerspiegelt (Cusanus, Bruno, Leibniz). Hier dagegen handelt es sich um etwas anderes: um einen inneren Bruch, der durch das Leben selbst hindurchgeht. Die Endlichkeit wird als inneres Wesen des Lebens

selbst erkannt, als Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit, als innere Brüchigkeit des Lebens selbst:

„Nur ist er [der Mensch] in allem seinen Tun — ach! — so wandelbar, so hin und her, so unzuverlässig — ein durch und durch zweideutiges, armes, nichtiges Wesen“ (V 27).

An dieser Abgründigkeit des Lebens zerbricht notwendig der anfängliche Pantheismus, und ganz folgerichtig bricht daher an dieser Stelle ein *Dualismus* in Jacobis Philosophie durch: die äußere Form als ein dem Leben ursprünglich Fremdes wird notwendig, um die innere Unvollkommenheit des Lebens zu überdecken. Ein völlig verändertes Lebensgefühl gegenüber der begeisterten Hingabe an das Leben kommt hier zum Durchbruch:

„Ein finsternes Geheimnis liegt eben schwer auf uns allen: *das Geheimnis des Nichtseins*, des Daseins durch *Vergänglichkeit*, des Vermögens mit und durch lauter Unvermögen — *das Geheimnis des Endlichen*“ (I 246).

Endlichkeit aber ist hier nicht nur eine Bestimmung der Quantität, sondern der Qualität, nicht nur eine Beschränkung in dem Maße der Ausdehnung dessen, was der Mensch mit seinem Leben zu umfassen vermag, sondern schon immer eine Bestimmung der Art dieses Umfassens, eine Wesensbestimmung des menschlichen Lebens. Schon hieraus geht hervor, daß die Endlichkeit nicht etwa als ein geringerer Grad einfach durch Abstriche von der Unendlichkeit zu gewinnen ist, sondern jener gegenüber die sehr viel entwickeltere und schwieriger zu erfassende Struktur aufweist. Der Begriff der Endlichkeit ist daher nicht formal selbstverständlich, sondern bedarf zu seiner Erfassung einer besonderen philosophischen Anstrengung.

#### § 10. Der Ansatz in der Demut.

Es gilt also, in der sorgfältigen Analyse des menschlichen Lebens in seiner Endlichkeit denjenigen tieferen Boden zu gewinnen, **der** die Auflösung der bisherigen Antinomien ermöglicht.

Aber für die Analyse darf das Leben nicht einfach als eine schlichte Gegebenheit hingenommen werden, sondern es wandelt sich in der Anstrengung, so daß sich das gesuchte Neue im Leben während des Mühens allererst bildet. Darum ist das Suchen nie als eine bloß rationale Tätigkeit möglich, sondern allein in der Anspannung des ganzen Lebens. Erst aus einer neuen Tiefe des Lebens selbst bildet sich der tiefere Einblick, so daß ein immer erneutes Bemühen um das Leben selbst den eigentlichen Schauplatz der philosophischen Entscheidungen bildet.

Dieses Neue, zu dem die Einsicht in die Endlichkeit und Abgründigkeit des Lebens führte, suchte Jacobi in dem der christlich-religiösen Sphäre entnommenen Begriff der *Demut* zu fassen.

„Ich war nicht gut ...! Ich will es werden; ich will Demut lernen; ich will Euer sein. O, nehmt mich an!“ (V 476).

Dies ist das letzte Wort in der menschlichen Entwicklung Woldemars. Es ist zugleich das letzte Wort Jacobis selbst in seinem bisher behandelten ersten „ethischen“ Entwicklungsabschnitt. Vor“ der tieferen Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit erscheint das stolze Bewußtsein der eigenen Kraft und die von aller Rücksicht auf die herkömmliche Moral losgelöste eigene Entscheidung in allen ethischen Fragen als Selbstüberhebung, als „*Hochmut*“ (V 75, 115, 379). Demut enthält im Gegensatz dazu die Umwendung, in der der Mensch die Beschränktheit seines eigenen Vermögens erkennt. Woldemar wird am Schluß des Romans dahin geführt, daß er mit seiner subjektivistisch-selbstherrlichen Geniemoral scheitert und in der Einsicht in deren Unzulänglichkeit sich wieder einzuordnen sucht in die *Gemeinschaft* der Familie, in der er das eigene Wollen zurücksetzt hinter der Rücksicht auf seine Mitmenschen und deren in der Erfahrung bewährte sittliche Anschauungen:

„Ich will Euer sein. O, nehmt mich an!“

Aber hier ergibt sich die Frage: Wie kann die Demut hier

weiterführen? Es scheint, als schlosse sich hier nur wieder ein Kreis in der Entwicklung: vom Widerstand gegen die Vorschriften der Gesellschaft ging sie aus, ergebnislos kehrt sie wieder dahin zurück. Der Roman scheint sich im Kreise zu drehen und seine eigenen Voraussetzungen aufzuheben.

In der Tat kam auch hier wieder Jacobi nur bis zur Erkenntnis der Schwierigkeit, nicht bis zur Lösung. Daher endet auch der „Woldemar“ in peinlicher Unsicherheit. Nachdem die Familie über den verlorenen Sohn zu Gericht gesessen und seinen seelischen Zustand ausgiebig erörtert hat, klären sich die Mißverständnisse, und reuig kehrt der Held in den Schoß der Familie zurück. Der Abschluß des Romans ist dichterisch wie philosophisch gleich ergebnislos. Wenn irgend etwas am Begriff der Demut weiterführt, so ist das an in ganz anderer Ebene liegenden neuen Einblicken in das Wesen des menschlichen Lebens begründet, die Jacobi hier und da vollkommen klar ausspricht, deren Bedeutsamkeit aber für die Auflösung seiner Problemstellung ihm noch nicht klar war. Für die vorliegende Untersuchung kommt es darauf an, unter Verzicht auf ein weiteres historisches Verfolgen der geistigen Entwicklung Jacobis, am Leitfaden des Begriffs der Demut diesen weiterführenden Gedankengang aufzudecken.

Einen geeigneten Ansatzpunkt, um durch Abhebung in die Ebene der neuen Fragestellung einzudringen, bietet die Kritik **F i c h t e s** an der demütigen Haltung:

Sie geht aus vom Ansatz Jacobis, alle andern wollten „durch Hochmut selig werden, er durch Demut. Ich hoffe, wir werden es beide werden ohne eins von beiden. Wie sollte denn überhaupt der Mensch vernünftigerweise zu einem von beiden kommen? Sich zum Gegenstand des Nachdenkens macht, wohl gar dem andern gegenüber sich bespiegelnd, was an sich schon Zeichen von Kränklichkeit und Schwäche ist, wie ich denke, der ernsthafte Mann nie, als wenn er sich als Werkzeug ansieht für ein gewisses Unternehmen, Wagstück. Verrechnet er sich, indem er seine Kräfte überschätzt, so ist dies noch etwas Schlimmeres als Hochmut;

es ist Vermessenheit. Schlägt er sie nicht genug an und unterläßt, zu dessen Ausführung er berufen, so ist das gar nicht lobenswürdige Demut, sondern sehr tadelnswerte Feigheit und Faulheit; *denn der Mensch soll schlechterdings, was er kann*<sup>16)</sup>.

Dieser Vorwurf verfehlt gerade das, was Jacobi mit Demut gemeint hat. Fichte nimmt Demut und Hochmut als Arten, wie der Mensch seine Leistungsfähigkeit einschätzt, entweder (quantitativ) zu groß, oder aber (wiederum quantitativ) zu niedrig; dazwischen liegt das rechte Einschätzen dessen, was der Mensch vermag. Aber so etwas hat Jacobi gar nicht gemeint. Wenn es bei ihm heißt:

„Die Aufrichtigkeit, womit Demut verknüpft ist, macht uns darum nicht feig. Sie fordert vielmehr und gebiert hinwieder den größten Mut“ (V 389),

so geht daraus hervor, daß hier überhaupt *nicht ein Maß* gemeint ist für das, was der einzelne Mensch faktisch zu vollbringen hat, sondern *eine grundsätzliche Einstellung zu dem Vollbringen als solchem*. Demut liegt gar nicht in der durch Vermessenheit und Feigheit bezeichneten Ebene, sondern diese Bestimmung geht nach innen und betrifft dort allein die Frage nach dem *Wesen des Menschen*. Sie weist hin auf eine prinzipielle Grenze der menschlichen Freiheit.

Allerdings wird Fichtes Vorwurf dadurch nahegelegt, daß das Wort Demut doch nicht ganz den hier gemeinten Tatbestand trifft; denn Demut geht noch zu sehr auf den subjektiven Zustand des Menschen und drückt damit das eigentlich Positive der neuen Wendung noch nicht scharf genug aus. Wir können statt dessen schärfer sagen: *Ehrfurcht*. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich nicht einfach um einen seelischen Zustand des Menschen handelt, sondern wesensmäßig schon um eine *Bezogenheit zu etwas außer dem Menschen*, in der der einzelne

<sup>16)</sup> „Zu Jacobi an Fichte“, Joh. Gottl. Fichte, Werke herausgegeben von Fritz Medicus, Leipzig 1908/12, V 362.

Mensch in seinem Selbstgefühl vor diesem andern zurücktritt.

Jacobi selbst spricht an einer anderen Stelle auch von An dacht:

„Dir fehlt *jene stille Sammlung, die ich — verzeihe! — Andacht nennen muß; jenes feierliche Schweigen der Seele vor sich selbst und der Natur; das feste Ansaugen an Schönes und Gutes, welches tief lebendig macht und dadurch unabhängig groß*“ (I 229).

In dieser Bestimmung der andächtigen Haltung sind zwei Momente auseinanderzuhalten: zum ersten die *Stille*.

„Wo kleine Leidenschaften an dem Menschen zerren, kann er nur abgebrochen kleine Dinge tun. Selbst wo starke Leidenschaft große Dinge bewirkt, ist eine Art von Stille in der Seele. Alles ist auf dies eine gerichtet, und die Seele ruht auf diesem Punkte“

(VI 207).

Was hier mit einem Urbegriff der Mystik als Stille bezeichnet wird, hat mit irgendwelcher feigen Selbstgenügsamkeit nicht das geringste zu tun. Diese Stelle ist „Sammlung“ und kann auch, ja kann gerade in der starken Bewegung der Seele vorhanden sein. Der Gegensatz zur Stille ist nicht die Tätigkeit als solche, sondern lediglich die zerstreue, kleine Betriebsamkeit. Gerade diese Stille ist die Vorbedingung für jede große Tat:

„Ohne Seelenruhe wird nicht Großes“ (VI 207). Diese Stille wird auch im „Woldemar“ schon wiederholt hervorgehoben (V 29, 44/45).

Schon hier liegen die Ansatzpunkte, die über die bloße Geniemoral hinausführen.

„Durch wahre Philosophie wird die Seele still, zuletzt andächtig“ (VI 173). — „Es ist oft eine solche Stille in mir, eine so tiefe Besinnung, daß ich es nicht aussprechen kann, wie zerstreut mir alle Menschen, die ich vor mir sehe, erscheinen. — Keiner horcht“ (VI 165/66).

Diese letzten Sätze sprechen mit einer ungewöhnlichen Klarheit den eigentlichen Hintergrund des Jacobischen Lebensgefühls aus, wie er sich im Verlaufe der Arbeit am „Woldemar“ immer deut-



licher von der lauten Begeisterung des Sturm und Drang abzusetzte. Zugleich aber führen sie, indem sie das „Horchen“ als wesentlichen Zug der neuen, ehrfürchtigen Haltung hervorheben, hinüber zu der zweiten Seite: der *Hinwendung* an außer dem Menschen vorhandene Realitäten objektiver Art, „das feste Ansaugen an Schönes und Gutes“. In der Bezeichnung als „ansaugen“, als „horchen“ liegt, daß es sich hier nicht um ein freies Setzen von Seiten des Subjektes handelt, sondern daß das Wahre und Schöne für es Gegebenheiten sind, die außer ihm schon bestehen und zu denen sich die Seele nur als etwas Festem hinwenden kann.

Hier aber wird wiederum die Frage dringend: sind wir nicht doch im Kreise gegangen? Was ist diese Hinwendung an die Objektivitäten anderes als das Leben aus den festen Normen heraus, von dessen Bekämpfung die ganze Bewegung ausging? Es scheint wirklich keinen Ausweg aus der Alternative zu geben. Wenn überhaupt der Begriff der Ehrfurcht weiterführen kann, so muß in ihm etwas getroffen sein, was gegenüber den bisherigen Gegensätzen in eine tieferliegende Ebene hineinführt. Diese Ebene gilt es freizulegen (Kap. III und IV). Vorläufig soll jetzt zunächst die Richtung des Fortgangs ungefähr deutlich gemacht werden. Das Unterscheidende des ehrfürchtigen Verhaltens gegenüber den bisher aufgedeckten Formen des unmittelbaren und mittelbaren Lebens läßt sich vorgehend nach drei Richtungen hin bestimmen.

1. Diejenige Form von Objektivität, zu der sich die Ehrfurcht hinneigt, ist nicht die der Verfestigung, sondern zu der bisherigen Alternative von subjektiver Lebendigkeit und objektiver Verfestigung tritt in der Objektivität des ehrfürchtigen Verhaltens ein Neues, Drittes hinzu, was in den Beispielen in der Familie und im „Schönen und Guten“ (d. i. in den Werten) erschien und was vorgehend als die *geistige* Welt bezeichnet sei. Sie ist nicht als Verfestigung bloßes Abfallprodukt des Lebens, sondern tritt mit

einer eigenständigen Würde dem Leben gegenüber, als höherer Sinn, als Idee usw. und verleiht von sich aus dem bisher richtungslosen Leben erst eine Richtung. Diese Objektivität darf nicht verwechselt werden mit dem Alleben des Pantheismus. Während dieser die Grenzen des eigenen Lebens über den Menschen hinaus bis zum Kosmos als Ganzem ausdehnte, so daß auch alle äußere Realität im wesentlichen das eigene Leben war und sich das liebende Hinneigen zum verwandten Leben als der charakteristische Bezug ergab, tritt im ehrfürchtigen Verhalten das Gegenständliche als etwas Übergeordnetes, ja etwas Fremdes dem Leben gegenüber. Damit ergibt sich zugleich:

2. Die Lebendigkeit des ehrfürchtigen Verhaltens ist nicht die Lebendigkeit der bisherigen Formen der Unmittelbarkeit. Das alte Schema, nach dem die Lebendigkeit nur einer losgelösten Subjektivität zukäme, wird hier durchbrochen. Es ergibt sich eine ganz neue Haltung, die am ehesten durchsichtig wird, wenn man den ehrfürchtigen Menschen mit dem vergleicht, der diese Haltung noch nicht kennt. Dies ist nicht nur der Mensch des alltäglichen Lebens, sondern auch der des Genieideals, und zwar genau so weit, als wir dieses Ideal der Schicht des thymos zuordnen konnten. Was vorwärts trieb, war dort allein die Funktionsfreude, die Freude an der eigenen Kraft. Nach einem weiteren, in der Objektivität gelegenen Sinn der Tätigkeit wurde nicht gefragt. Er lag in der Befriedigung des handelnden Menschen selbst. Hier aber kommt etwas charakteristisch Neues hinzu: die leere Lebendigkeit des subjektiven Tuns gewinnt ihren Widerhalt in einer schon vorhandenen, ihr fest gegenüberstehenden geistigen Welt. Damit endlich:

3. Die Hingabe an eine objektive Welt, die Einordnung in eine schon vorhandene Realität ist keine Erstarrung, wie das zu Anfang geschilderte gedankenlose Aufgehen in den überkommenen Formen, sondern selbst eine eigene Form der Lebendigkeit, ja gegenüber der bisherigen subjektiven Form der Lebendigkeit nur

wieder durch einen neuen Aufschwung erreichbar. Hier ist eine Form der Lebendigkeit erreicht, die gerade aus der Berührung mit der Realität eine immer neue Kraft schöpft.

So handelt es sich also im ehrfürchtigen Verhalten nicht um die leere Aktivität, aber auch nicht um die bloße Passivität, sondern um eine Hingabe, die schon in sich selbst die gesuchte Vereinigung der Aktivität und Passivität darstellt. Sie ist aktiv, insofern dieser Zustand nur immer in voller Freiheit und allerhöchster Anspannung des Menschen erreichbar ist; sie ist aber zugleich passiv, insofern gerade ihre Lebendigkeit schon immer die Hinnahme von etwas schon Vorhandenem ist. Das Ich lebt immer schon in einer vorhandenen geistigen Welt, die — in einer noch genauer zu bestimmenden Weise — gewissermaßen durch das Ich hindurchgeht. So liegt der entscheidende Charakter der ehrfürchtigen Haltung in dieser eigentümlichen Doppeltheit als *aktive Passivität und passive Aktivität*.

Es handelt sich also nicht um einen Kompromiß zwischen Lebendigkeit und Verfestigung, sondern im Phänomen der Ehrfurcht erhebt sich eine verwickelte, tieferliegende Struktur, von der aus allein das Verhältnis zwischen beiden deutlich werden kann. Beides sind sozusagen nur die beiden Enden eines *durchgehenden einheitlichen Bezuges*, der nur in der Spannung zwischen seinen beiden Enden seine volle Erfüllung findet. Es wird sich zeigen, daß in diesem Bezug, in der Ehrfurcht, nur besonders deutlich die allgemeine Grundstruktur des menschlichen Lebens getroffen ist, und alle spätere Philosophie Jacobis läßt sich deuten als die Bemühung um die immer weitere Aufdeckung dieses Grundzusammenhangs.