

Kapitel IV.

## Der Gegenstand des Glaubens.

§ 15. Das Verhältnis des Jacobischen Gottesbegriffs zum Christentum	102
§ 16. Der Gottesbegriff bei Jacobi .....	108
a) Der Ausweis der menschlichen Freiheit .....	110
b) Der kosmologische Gottesbegriff.....	115
c) Der axiologische Gottesbegriff.....	118
§ 17. Jacobis „Realismus“ .....	128
§ 18. Die Sonderstellung der geistigen Wirklichkeit .....	135

Im letzten Kapitel wurde versucht, das Wesen des „Glaubens“ in „psychologischer“ Betrachtungsweise durch Analyse des gläubigen Verhaltens aufzuhellen. Aber diese Art der Untersuchung bedarf einer Ergänzung von der bisher ganz vernachlässigten Gegenseite her, vom *Gegenstand des Glaubens*.

100

Für den Gegenstand des Glaubens laufen bei Jacobi im wesentlichen drei Bestimmungen nebeneinander her:

1. Das „*Wahre, Gute und Schöne*“. Bezeichnend ist dafür (unter vielen) der folgende Beleg. Hier wird, was Jacobi im Auge hat, hingestellt als der

„feste Glauben, welcher so gewiß jedem Menschen inwohne, als ein jeder Mensch kraft seiner Vernunft ein an sich Wahres, Gutes und Schönes notwendig voraussetzt .. . und mit dieser Voraussetzung und durch sie erst zum Menschen wird“ (II 20).

Es handelt sich hier, wie man in einer ersten, ganz vagen und vorläufigen Bestimmung sagen kann, um den Glauben an objektive Werte. Gelegentlich spricht Jacobi im selben Sinne auch vom „*Übersinnlichen*“.

2. *Freiheit und (seltener) freie Liebe*: Jacobi führt diese manchmal ununterschieden neben der bisherigen Bestimmung auf. Es ist aber notwendig, sie von ihr zu trennen, denn hier handelt es sich nicht einfach um einen dem Menschen gegenüberstehenden Gegenstand des Glaubens, sondern immer zugleich um eine Bestimmung des Verhaltens des Menschen selbst. Freiheit und Liebe sind in einer merkwürdigen Doppeltheit zugleich Gegenstand und „Voraussetzung“ des Glaubens.

3. Gott, oder genauer die *Existenz Gottes*:

„Gott ist und ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen“ (III 49). Es „kann das Übernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Tatsache — es ist! Dieses Übernatürliche, dieses Wesen aller Wesen nennen alle Zungen: den Gott“ (IV<sup>2</sup> 155/56, vgl. IV<sup>1</sup> XVII).

Diese dreifache Bestimmung des Geglaubten: als Wahres, Schönes und Gutes einerseits, als Freiheit und Liebe des Menschen andererseits und endlich als Existenz Gottes stellt uns vor die Frage: wie hängen diese drei Bestimmungen miteinander zusammen? Wie ist die Verschiedenheit dieser Gegenstände aus der

Struktur des Glaubens selbst einheitlich zu verstehen? Das zwingt

101

zu einer genaueren Klärung dieser dreierlei Bestimmungen. Dies gilt vor allem für den Begriff Gottes, in dem bei Jacobi auch die andern Bestimmungen zusammenlaufen; denn es zeigt sich bald, daß Jacobis Gottesbegriff von allen traditionellen Fassungen wesentlich verschieden ist. Deshalb wird zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Glaubens bei Jacobi zunächst die weitere Frage zu stellen sein: was meint Jacobi, wenn er von Gott spricht? So entsteht als erste Aufgabe die Klärung des Jacobischen Gottesbegriffs.

### **§ 15. Das Verhältnis des Jacobischen Gottesbegriffes zum Christentum.**

Die Anfänge des Jacobischen Gottesbegriffs gehen sicher auf die pietistischen Einflüsse seiner Jugend zurück. Doch fehlen über diese Zeit nähere Nachrichten. Beim Einsetzen von Jacobis dichterischer Tätigkeit sind die pietistischen Einflüsse bereits durch den Pantheismus des Sturm und Drang zurückgedrängt. Das Wort Gott kommt zwar schon in der ersten Fassung des „Allwill“ gelegentlich vor (I 11, 26, 187, 195, 199, 210, 224), aber es wird hier in einem unverbindlichen dichterischen Sinne genommen, als „Pracht Gottes“ (I 26), „Gotteswelt“ (I 11) usw. In allen diesen Fällen ist Gott im typisch pantheistischen Sinne gleichbedeutend mit Natur, deren Personifikation. In diesem pantheistischen Sinn ist dann auch von Gott als dem „Allliebenden“ (I 53, V 257) die Rede. Aber charakteristisch: im selben Augenblick, wo die menschliche Endlichkeit und Hinfälligkeit in den Vordergrund tritt, bekommt auch der Name Gottes einen anderen, verbindlicheren, unmittelbaren Klang:

„Niemand kann beständig sein, es gebe ihm denn Gott“ (V 380 Br II 38),

in diesem Worte Petrarikas verdichtet sich in der zweiten Bearbeitung des „Woldemar“ die Kritik am Helden.

Die Ausbildung dieses neuen Gottesbegriffs erfolgte in der Zeit der Spinozabriefe. Hier wird die pantheistische Vorstellung von der Einheit Gottes mit der Welt als Atheismus scharf zurückgewiesen und ihm die Idee eines persönlichen, von der Welt als seiner Schöpfung getrennten Gottes gegenübergestellt:

„*Ich glaube eine verständige, persönliche Ursache der Welt*“ (IV<sup>1</sup> 59) ... „an eine erste allerhöchste Intelligenz, an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist“ (IV<sup>1</sup> 32/33).

Mit der Ausbildung dieses Begriffs eines der Welt scharf dualistisch gegenübergestellten Gottes vollzieht sich die eigentliche Loslösung Jacobis vom Sturm und Drang. Jacobi rückt in die unmittelbare Nähe des christlichen Gottesbegriffs.

Die Auseinandersetzung Jacobis mit dem pantheistischen Gottesbegriff wird sogleich eingehend zu verfolgen sein. Zuvor ist es notwendig, den Jacobischen Begriff eines persönlichen Gottes gegen den christlichen abzugrenzen. Es zeigt sich nämlich bei näherem Zusehen, daß die Nähe Jacobis zum christlichen Gottesbegriff nur scheinbar ist, daß es sich bei Jacobi und beim Christentum um zwei völlig verschiedene Verhältnisse des Menschen zu Gott handelt. Das Übersehen dieser Differenz hat das traditionelle Bild Jacobis gerade im entscheidenden Punkt verfälscht. Typisch für die christliche Stellung ist etwa Jacobis Zeitgenosse Hamann, mit dem Jacobi gerade in den hier entscheidenden Jahren (1785—1788) in lebhaftem Briefwechsel stand.

Hamann bemerkt in einer allegorischen Ausdeutung der biblischen Erzählung, wie Sem und Japhet den trunkenen Noah finden:

Sie „suchen den Abscheu und die Schwäche der menschlichen Natur, wie hier von ihrem Vater, mit einem Kleide zu bedecken. So wie der trunkenen und nackte Noah unter demselben lag und nur weniger ins Gesicht fiel, so war es mit ihren Bemühungen um Erkenntnis und Tugend auch beschaffen . . . Ein Kleid darauf zu decken war alles, was sie tun konnten. . . In zwei besonderen

Umständen wird die *Unvollkommenheit und Unhinlänglichkeit ihrer Tugend* noch schöner und sinnlicher ausgedrückt: Sie gehen rückwärts ... Was waren die weisesten Heiden besser als Menschen, die rückwärts gingen? Ihre Gesichter waren abgekehrt, daß sie die Blöße ihres Vaters nicht sehen konnten. Sie hatten keine Erkenntnis von der *Größe der Schande* und der *Tiefe des Elends*, worein die menschliche Natur verfallen war<sup>24</sup>).

Hier greift Hamann im Gegensatz zur Aufklärung auf die alte christliche Anthropologie zurück, für die grundlegend die ursprüngliche Sündhaftigkeit des Menschen ist und die seine gesamte Existenz von dieser Sündhaftigkeit aus interpretiert. Die „Unvollkommenheit und Unhinlänglichkeit ihrer Tugend,“ die „Größe der Schande und Tiefe des Elends“ sind (seit dem „Sündenfall“) Wesensmerkmal der menschlichen Natur überhaupt, nicht etwa eine bloß faktische Verderbnis. Darum kann sie der Mensch von sich aus nie beseitigen, sondern immer nur verhüllen, „ein Kleid darauf decken“. Die „weisesten Heiden“, d. h. die sich nicht selbst „im Rausch der Lüste, in einer Fühllosigkeit der abscheulichsten Laster und größten Abgötterei“ befanden, sind diejenigen, die ihren Blick schamvoll davon abwenden, die Christen dagegen sind die, die den Menschen in seiner ganzen Sündhaftigkeit sehen. Aus dem Erschrecken vor dem Abgrund dieser tiefen inneren Verderbtheit der menschlichen Natur ist ihre Religiosität geboren:

„Alle diejenigen Dinge, die einen Tag schrecklich und eine Nacht fürchterlich machen können, sind im menschlichen Leben vereinigt“<sup>25</sup>).

In dieser Not der menschlichen Existenz wurzelt das christliche Bewußtsein von Gott als dem Erlöser aus dieser Verderbnis:  
„Meine Sünden sind Schulden von unendlich viel mehr Wich-

24) „Biblische Betrachtungen eines Christen“, Hamanns Schriften, herausgegeben von Fr. Koth, Leipzig 1821-43, I, 69/70. Naturgemäß ist diese Auswahl einiger Belege aus einer Fülle entsprechender Stellen ziemlich willkürlich.

25) a. a. O. I 96.

tigkeit und Folgen als meine zeitlichen. Der Gewinn der ganzen Welt würde die ersten nicht bezahlen können“<sup>26)</sup>. — „Das Verdienst deines Sohnes ersetzt unsre Unvollkommenheit und die Gebrechen unsers Guten“<sup>27)</sup>.

Der christliche Gottesbegriff gründet also im *Sündenbewußtsein* und *Erlösungsbedürfnis* des Menschen derart, daß auf die Gewißheit, daß Gott ist, sich die Heilsgewißheit des Menschen stützt. Gott ist der „gnädige Gott“. Das bedingt dann zugleich, daß der Bezug Gottes zum Menschen ein *persönlicher Bezug* ist. Gott steht hier in einem direkten Zusammenhang mit dem persönlichen Leben des einzelnen Menschen. An diesem Gottesbegriff gemessen wird deutlich, wie grundlegend sich Jacobi von der christlichen Auffassung unterscheidet; denn *der Begriff der Sünde und ein aus ihr bedingter persönlicher Bezug des Menschen zu Gott fehlt bei ihm*<sup>28)</sup> und damit der Glaube im spezifisch christlichen Sinne. Nur in den Briefen klingt gelegentlich, ganz selten, ein persönlicher Bezug des Menschen zu Gott an. Aber verglichen mit den kräftigen, ursprünglichen Formulierungen Hamanns sind diese Äußerungen blaß und konventionell. Es sind nur durch innere Unsicherheit bedingte rein äußerliche Angleichungen an die christ-

26) „Gedanken über meinen Lebenslauf“, a. a. O. I 215.

27) a. a. O. I 152.

28) Dem scheint zu widersprechen, daß am Schluß des „Woldemar“ ausdrücklich von „Verdammnis“ (V 460), „Verworfenheit“ (461), von „böse“ (447, 479), „verderbt“ (462), „verächtlich“ (475), „nichtswürdig“ (472) die Rede ist. Aber diese Ausdrücke sind nur zur Schilderung des subjektiven Zustandes Woldemars benutzt, in Wirklichkeit wird sein guter Kern und sein guter Wille (in dem Gespräch 367 u. f.) nachdrücklich hervorgehoben. Darum ist auch der hier mehrfach gebrauchte Terminus „Sünde“ (446, 452, 459, auch I 205, 68 und II 371, III 532, 467) nicht in seiner christlichen Schwere zu nehmen: es handelt sich um Irrungen Woldemars, der in seiner Geniemoral die menschliche Endlichkeit (genau in dem oben bezeichneten Sinn) verkannte, aber als Irrungen sind sie keine wesentliche Bestimmung des Menschen, sondern ein vorübergehender Zustand, der mit der Verzeihung seiner Verwandten erledigt ist. Aus diesem Grunde konnte der innere Zusammenbruch des Genieideals überwunden werden ohne an eigentliche religiöse Fragen zu rühren.

liehe Sprache. In den Zusammenhängen, die in Jacobis philosophischen Schriften für die Fassung seiner Gottesbegriffe grundlegend sind, wird von einem persönlichen Bezug Gottes zum einzelnen Menschen an keiner Stelle Gebrauch gemacht.

Dieser Unterschied zum Christentum ist darin begründet, daß die menschliche *Endlichkeit* bei Jacobi etwas völlig anderes bedeutet als beim Christentum. Während es sich bei Hamann um ein ursprünglich ethisches Grundphänomen handelt, um eine wirkliche, schon ursprünglich ethisch zu wertende Schlechtigkeit, ist bei Jacobi die Endlichkeit in einem ganz wörtlichen Sinn zu nehmen: als Hinfälligkeit, Vergänglichkeit, Unwissenheit usw. wird sie ohne alle ethische Verurteilung als Beschränktheit einfach — man möchte sagen: rein theoretisch — als Tatsache festgestellt, die höchstens erst sekundär, auf dem Wege über die Unzulänglichkeit, auch ethisch von Belang werden kann. Aber immer ist es dann so, daß der gute Wille des Menschen gar nicht angetastet wird. Sehr scharf hat dies Jacobi selbst einmal (mit einem Worte Macchiavells) dahin bestimmt, daß er „die Quelle der Verachtung nicht in der Unsittlichkeit des Charakters, sondern allein in der Armut und dem Unvermögen sieht“ (N I 52).

Bei Jacobi meint die menschliche Endlichkeit immer nur die Begrenztheit, während die Hamann-christliche Fassung sehr viel radikaler die eigentliche Substanz der menschlichen Existenz angreift: der Mensch ist seinem Wesen nach sündhaft, entsprechend dem christlichen Satz:

„Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“<sup>29)</sup>.

*Bei Jacobi ist der existentiell-metaphysisch-ethische Endlichkeitsbegriff des Christentums abgeblaßt zu einer bloß theoretisch-ontologi-*

29) 1. Mos. 8, 21, vgl. Matth. 15, 19.

*schen Bestimmung.* Das bedingt, daß *der praktische Heilsbezug des Menschen zu Gott umschlägt in einen rein theoretischen Bezug.*

Diese Abhebung ist darum wichtig, weil Jacobi selber diesen grundlegenden Unterschied zum Christentum nicht bemerkt hat. Er selbst hat seine Philosophie in die unmittelbare Nähe der christlichen Religion gestellt, er hat sich in seinem Sprachgebrauch, namentlich in den späteren Schriften, an die christliche Tradition anzugleichen bemüht und scheint so auf den ersten Blick geradezu die christliche Stellung zu vertreten. Der gemeinsame Gegensatz gegen den Rationalismus der Aufklärung, gegen den Materialismus und Utilitarismus in der Ethik und endlich die gemeinsame dualistische Weltansicht drängt Jacobi in diese Nähe. Sein allgemein dualistisch schematisierendes Denken hinderte ihn, hinter dieser gemeinsamen Kampfstellung den grundlegenden Unterschied zu sehen; denn ihm ist Christentum einfach *jeder* Glaube an einen von der Natur verschiedenen Gott:

„Ich bekenne mich zum Christentum, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott leugnen“ (IV<sup>1</sup> XXV).

Das zeigt besonders deutlich, wie stark abgeblaßt bei ihm das Christentum ist. Jacobi war im Grunde — zum mindesten im christlichen Sinne — ein unreligiöser Mensch. Das ist entscheidend für sein Verständnis. Wenn er daher spezifisch christliche Begriffe für seine eigenen philosophischen Zwecke benutzt, so handelt es sich hier um eine *Säkularisierung*, bei der die ursprünglich religiösen Begriffe ihres unmittelbar existentiellen Charakters entkleidet und in die dünne Luft einer theoretischen Philosophie überführt wurden<sup>30</sup>). *Diese Säkularisierung*

30) Hierauf zielte schon Hegel, wenn er Jacobi vorwarf, daß er zu Unrecht seinen Glaubensbegriff in die Nähe des christlichen Glaubens stelle: „Der Ausdruck Glauben . . . führt den besonderen Vorteil mit sich, daß er an den christlich-religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint. Man muß sich aber von dem Scheine über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen und den Unterschied wohl festhalten . . . Der Glaube selbst in jenem philosophisch seinsollenden Sinne ist . . . eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens . . . zu verwechseln . . . ist. (HWV 90/91, vgl. Hw XV 54\*). Ähnlich auch S. L. Steinheim: „Zwar redet derselbe [Jacobi] die Sprache der Heiligen Schrift und bedient sich ihrer Ausdrucksweise; allein der Gehalt seines Ausdrucks ist nicht derselbe“. Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge. Frankfurt a. M. 1835, S. 151.



*religiöser Begriffe ist der durchgehende Charakter der Jacobischen Glaubensphilosophie.*

An sich hat diese Übertragung religiöser Kategorien auf die Philosophie ihren Sinn: in ihr werden die Ergebnisse einer letzten Lebenserfahrung zum Leitfaden einer philosophisch-begrifflichen Deutung des Lebens genommen. Alle nichtkonstruktive Philosophie muß diesen (mit Bewußtsein zuerst von Dilthey herausgearbeiteten) Weg gehen: die vorbegrifflich-unmittelbaren Lebensäußerungen der Kunst und der Religion hermeneutisch für die Philosophie aufzuschließen. Die Frage wird nur für das Folgende sein, ob es Jacobi gelungen ist, den christlichen Ansatz bis zu demjenigen Ursprung zurückzuverfolgen, wo er philosophisch fruchtbar wird.

Aber diese Verweltlichung christlicher Begriffe war für Jacobi selbst unbewußt, und das hat vielfach seine eigene Stellung verwirrt. Seine Äußerungen über den Gottesbegriff schwanken, je nach dem Grade, in dem er sich durch christliche Einflüsse bestimmen ließ. Deshalb ist es ratsam, seinen direkten Äußerungen über seinen Gottesbegriff mit einiger Vorsicht zu begegnen und den indirekten Weg einzuschlagen, indem man die Funktion untersucht, die der Gottesbegriff im Ganzen des Jacobischen Philosophierens hat.

#### **§ 16. Der Gottesbegriff bei Jacobi.**

Ebenso scharf wie vom eigentlich christlichen unterscheidet sich der Jacobische Gottesbegriff vom pantheistischen, wie er

ihn bei Spinoza vorfand und wie er unter dem Einfluß Goethes auch vom jungen Jacobi eine Zeitlang vertreten wurde. An die Einheit Gottes mit der Welt zu glauben, hinderte ihn schon seine von Grund aus dualistische Einstellung, die sich im Verlaufe seiner Entwicklung immer klarer gegen die pantheistische Haltung seiner Zeitgenossen durchsetzte. Nach dieser Seite hin hat Jacobi selbst die Abgrenzung ausdrücklich vollzogen. Die „Briefe über die Lehre des Spinoza“ (1. Aufl. 1785, 2. Aufl. 1789) enthalten die Auseinandersetzung mit dem pantheistischen Gottesbegriff. Dort muß man also einsetzen, wenn man die Besonderheit des Jacobischen Gottesbegriffs erfassen will. Allerdings wird gerade dort wieder die eigentliche Absicht Jacobis überdeckt durch ihm im Grunde fremde Gedankengänge, in die er lediglich durch die Polemik hineingedrängt wurde. Er übernimmt oft da, wo er eine fremde Ansicht ablehnt, dennoch deren Voraussetzungen. So gehen schon in den Spinozabriefen und dann durch alle spätere Schriften Jacobis hindurch zwei Gottesbegriffe nebeneinander her, deren Verschiedenheit von ihm nicht bemerkt wird. Der eine nimmt Gott als den Schöpfer der Welt, der andere als die Verkörperung des Wahren, Schönen und Guten. Der eine also richtet sich auf die Welt im Ganzen in ihrem Charakter als Schöpfung, der andere nur auf die Welt des Geistes. Der Kürze halber seien sie als der *kosmologische* und der *axiologische Gottesbegriff* unterschieden. Beide Gottesbegriffe bleiben bei Jacobi ohne tieferen inneren Zusammenhang. Die Spinozabriefe sind vorwiegend am kosmologischen Gottesbegriff orientiert, und nur die Vermengung der Begriffe läßt auch den andern gelegentlich hervortreten. In den späteren Schriften tritt dann der kosmologische Gottesbegriff an Bedeutung hinter dem axiologischen zurück.

Die Gedankengänge, die zu den beiden verschiedenen Gottesbegriffen führen, gehen beide, wenn auch in verschiedener Weise,

von der Tatsache der menschlichen Freiheit aus. Daher muß der Entwicklung der Jacobischen Gottesbegriffe eine kurze Darstellung seiner Lehre von der menschlichen Freiheit vorausgeschickt werden.

a) *Der Aufweis der menschlichen Freiheit.*

*Die Tatsache der menschlichen Freiheit* ist für Jacobi die Grunderfahrung, auf der sich seine gesamte Philosophie aufbaut. Alle seine Abgrenzung gegen andere philosophische Systeme setzt von diesem Begriff der Freiheit aus ein:

„Alle meine Überzeugungen ruhen auf der einen von der Freiheit des Menschen, dieser Begriff ist mir eigen und unterscheidet meine Philosophie ... von allen vorhergegangenen“ (VI 231, vgl. II 46, IV<sup>1</sup> XLIV).

Allerdings hat sich der Freiheitsbegriff in Jacobis innerer Entwicklung wesentlich gewandelt. Diese Wandlung läßt sich in großen Zügen nach zwei Richtungen hin bestimmen. Einmal bildet sich aus dem indifferent-pantheistischen Sinne einer schöpferischen Lebendigkeit immer schärfer ein ausdrücklich dualistischer Freiheitsbegriff aus, der die Freiheit des Menschen in scharfen Gegensatz zu der Notwendigkeit des Naturgeschehens stellt. Diese Bedeutung wird aus den folgenden Formulierungen deutlich:

„Toute ma Philosophie repose sur le dualisme et l'antagonisme d'une nécessité aveugle et d'une liberté intelligente, dont le problème fait l'essence de l'homme“ (Br 354). — „Gleichwohl beruht meine ganze Philosophie auf dieser Lehre von der Freiheit... Alles beruht mir auf dem unbegreiflichen Dualismus des Natürlichen und Übernatürlichen, des Erschaffenden und Erschaffenen, der Freiheit und Notwendigkeit“<sup>31)</sup>.

Mit dieser Wandlung aber geht parallel eine zweite. In den Romanen aus Jacobis Jugendzeit handelte es sich um ein Freisein von den das Leben beengenden Formen. Freiheit ist hier ein ethisches Ideal. Die Möglichkeit einer solchen Freiheit war dabei

---

31) Aus einem Brief an Fries, abgedruckt in Ernst Ludwig Theodor Henke: Jacob Fries, Leipzig 1867, 8. 817/18.

als selbstverständlich vorausgesetzt und wurde an keiner Stelle besonders zum Problem gemacht. Über diesen (ethischen) Freiheitsbegriff wurde nun Jacobi hinausgedrängt durch seine Auseinandersetzung mit Spinoza und dessen Determinismus. Durch ihn wurde die bis dahin selbstverständliche Voraussetzung der menschlichen Freiheit erschüttert.

„Daß wir ... alles nur zum Lehn tragen, jede Empfindung und jede Farbe der Empfindung, Vorstellung und Besinnung“ (N I 52, vgl. 57, 95), daß wir alle „Gefangene der Erde“ (III 477. Br II 88) sind,

befürchtete Jacobi in der Zeit dieser inneren Kämpfe, und hiermit schien alles geistige Leben nur ein sinnlos mechanischer Ablauf materieller Kräfte zu sein. Indem jetzt Jacobi gegen diesen materialistischen Unglauben den Glauben an die Sinnhaftigkeit des Lebens vertritt, wandelte sich ihm der Freiheitsbegriff. Was vorher selbstverständliche Voraussetzung war, wurde jetzt zum Gegenstand eines ausdrücklichen Glaubens, den Jacobi im bleibenden „Wechselgesang aus Himmel und Hölle“ gegen den andrängenden Unglauben verteidigen muß. Handelte es sich bisher um ein bloßes Ideal, so handelt es sich jetzt um eine Wirklichkeit, diejenige Wirklichkeit, die von sich aus alles geistige Leben trägt. Sie ist das,

„was ich notwendig voraussetzen . . . muß, wenn ich jemanden wegen eines Werkes oder einer Tat bewundere, hochachte, liebe, verehere“ (IV<sup>1</sup> XLV). — „Das Wahre, das Gute und Schöne“ sind „nur Täuschung, Betrug und Lüge“, „wenn Freiheit nicht ist“ (II 320).

In diesem Sinne wird für Jacobi die Freiheit „das allein wahrhaft Wirkliche und Gediegene“ (IV<sup>1</sup> XLV).

Diese Wirklichkeit der Freiheit ist als Bedingung der Möglichkeit alles geistigen Lebens der Grundbegriff der Jacobischen Philosophie. Sie aber ist Gegenstand des Glaubens, d. h. sie steht außerhalb aller eigentlichen Beweisbarkeit (IV<sup>1</sup> 142/43), und läßt sich nur unmittelbar erleben im Glauben (IV<sup>1</sup> XLV). Aber wenn

die Wirklichkeit dieser Freiheit auch nicht direkt beweisbar ist, so läßt sie sich doch indirekt aufweisen, indem man zeigt, daß ihre Aufhebung das Leben selbst aufheben würde.

Der Aufweis der Freiheit findet sich am klarsten in den der zweiten Auflage der Spinozabriefe vorangestellten „Vorbereitenden Sätzen über die Gebundenheit und Freiheit des Menschen“ (IV \* 16—36). Schon der äußere Aufbau dieser Sätze ist bezeichnend. Sie bestehen, in offensichtlicher Anlehnung an die dritte der Kantischen „Antinomien der reinen Vernunft,“ aus zwei einander gegenübergestellten Systemabrissen: „Der Mensch hat keine Freiheit“ und „Der Mensch hat eine Freiheit“. Jeder dieser Entwürfe ist, schon in der äußeren Form deutlich durch das Spinozistische Vorbild bestimmt, als ein in sich vollständig konsequentes System zu verstehen, deren jedes mit keinerlei logischen Mitteln zu widerlegen oder zu beweisen ist. Ihr Unterschied liegt in der jedem Beweis allererst zugrundeliegenden Voraussetzung, ob der Mensch eine Freiheit hat oder nicht. In dieser unvermittelten Gegenüberstellung liegt der Gedanke zugrunde, den er später (1808) in Anlehnung an die bekannte Fichte'sche Formulierung so aussprach:

„Zwischen diesen beiden Geistern [den beiden Formen der Philosophie] kann man wählen, d. h. man kann ergriffen werden von dem einen oder dem andern, so daß man ihm allein anhängen, ihn allein für den Geist der Wahrheit halten muß. Was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüt“ (G 245, VI 239). Oder an anderer Stelle: „Zwischen beiden Ansichten muß eine Autorität, ein Machtspruch entscheiden — diesen *Machtspruch* tut das Gefühl für den religiösen Glauben“ (IV<sup>1</sup> XLVI).

An dieser Stelle interessiert allein der in der zweiten Abteilung enthaltene Aufweis der Freiheit des Menschen. Jacobi wird hier — unbewußt und ganz gegen seinen Willen — doch durch das Spinozistische Ideal stark beeinflusst. Jacobi übernimmt von Spinoza dessen charakteristischen Begriff der philosophischen Strenge, nämlich den nach mathematischem Ideal angeordneten,

von Satz zu Satz fortschreitenden Aufbau. Mit dieser scheinbar rein formalen Anlehnung ist aber gleichzeitig eine Fülle von inhaltlichen Übereinstimmungen mitbedingt, von denen sich Jacobi erst langsam lösen konnte. Deshalb ist Jacobis, dem Spinozistischen scheinbar kontradiktorisch entgegengesetzter Standpunkt gerade wegen der Form der Kontradiktion diesem näher, als er selbst es ahnte. Dieser Einfluß bewirkt, daß der eigentliche Jacobische Aufweis mit der von Definitionen aus begrifflich streng fortschreitenden „geometrischen Methode“ in einem Widerspruch bleibt und so die Skizze gleichsam zwei Anfänge hat: den eigentlich Jacobischen in einem aufzuweisenden Faktum, den Spinozistischen in einer Denknöwendigkeit. Wir beschränken uns auf den ersten Weg, den Aufweis eines im Menschenleben gegebenen Faktums. Allein dieser Weg entspricht Jacobis eigentlicher Position. Dieser Aufweis erfolgt (schematisiert) in folgender Weise:

Es gibt im Menschen den Begriff der Ehre. Dieser bezeichnet ein Verhalten, das von dem durch die „Begierde“ bestimmten Verhalten — nämlich durch die Empfindung des Angenehmen und den „Begriff des Zutraglichen“ — grundsätzlich verschieden ist. Im Gegensatz dazu ist das „Prinzip der Ehre“ „die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbständigkeit, Freiheit“. D. h. sofern der Mensch unter dem Begriff der Ehre betrachtet wird, wird er als ein Wesen betrachtet, das sich in Freiheit zu einem von der Sinnlichkeit unabhängigen höheren geistigen Verhalten erheben kann. (Satz XXXLV.) Der Begriff der „Ehre“ aber ist keine willkürliche Erfindung, sondern ein unabtrennlicher Bestandteil des Menschen. Die Ehre kann nicht weiter abgeleitet werden. Sie ist die letzte Grundlage und kann nur in ihrem grundlegenden Charakter als Bedingung der Möglichkeit eines geistigen Lebens überhaupt, herausgestellt werden.

Jeder Beurteilung menschlicher Handlungen liegt dieser Begriff schon immer zugrunde (Satz XXXVI). Hier muß Jacobi fragen:

„Woher diese unbedingten Urteile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal auf Grundsätze und ihre Befolgung einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen und sein Dasein apodiktisch fordern?“ (Satz XXXVIII.)

Das ist nur verständlich, wenn der Mensch wirklich aus Freiheit handelt.

„Wenn auf Ehre Verlaß ist und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein anderer Geist als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen“ (Satz XXXIX),

d. h. eben Freiheit.

Im Ganzen gesehen handelt es sich also um den *Aufweis, daß die Freiheit schon darum als unablösbare Voraussetzung mit dem Menschenleben verbunden ist, weil dieses ohne diese Grundlage gar nicht möglich wäre.* Der Mensch kann zwar die Existenz der Freiheit rational nie beweisen, aber sofern er sich in einer geistigen Welt überhaupt bewegt, sich in irgend einer Weise zu seinen Mitmenschen verhält, liegt diesem Verhalten schon immer die (unausgesprochene) Voraussetzung der Freiheit zugrunde. Leugnet der Mensch die Freiheit, so muß er damit alles geistige Leben für bloßen Naturmechanismus halten, jede Anstrengung, jede eigene Stellungnahme ist entwertet, das geistige Leben verliert jeden Sinn. Darum würde diese Haltung in strenger Konsequenz zu einer Verneinung des Lebens überhaupt führen. Das aber liefert den „Machtspruch“, der zwischen beiden Möglichkeiten entscheidet: auf rationale Weise hat keine der beiden Möglichkeiten den Vorrang, aber nur eine ermöglicht eine Bejahung und ein Verständnis des Lebens. *Das entscheidet für die Freiheit:*

„Es ist unmöglich, daß alles Natur und keine Freiheit sei, weil es unmöglich ist, daß was allein den Menschen adelt und erhebt — das Wahre, Gute und Schöne — nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Das ist es, wenn Freiheit nicht ist“ (II 320, vgl. III 317, IV<sup>7</sup> 59/60).

b) *Der kosmologische Gottesbegriff.*

Auf dieser (metaphysischen) Freiheit des Menschen beruhen bei Jacobi beide Gottesbegriffe:

„Der Glaube an Gott ist uns allein in dem Geheimnis unserer Freiheit ... gegeben“ (Br II 48, vgl. 90).

Wir entwickeln zunächst den kosmologischen Gottesbegriff, weil sich bei ihm die Verhältnisse leichter übersehen lassen. Er bildet den eigentlichen Inhalt der Spinozabriefe. Den Ausgangspunkt bildet die Äußerung Jacobis gegen Lessing in ihrem Gespräch vom Jahre 1780:

„Ich glaube an eine verständige, persönliche Ursache der Welt“ (IV<sup>1</sup> 59).

Es handelt sich also hier um Gott als den Schöpfer der Welt und des Menschen, wie es von Jacobi auch in den späteren Schriften immer wieder wiederholt ist. Er wird als persönliches Wesen ausdrücklich von einer bloßen *natura naturans* unterschieden (II 83, 122, IV<sup>2</sup> 76). Nach allen diesen Äußerungen scheint Jacobi in unmittelbarer Nähe des christlichen Gottesbegriffs zu stehen. Wie weit er in Wirklichkeit davon verschieden war, wird erst deutlich, wenn man nach den Gründen fragt, die zu diesen Formulierungen führten. Diese sind nämlich nur negativ, nur aus der Ablehnung des spinozistischen Determinismus zu verstehen. Darum treffen wir hier auch noch gar nicht eigentlich das Entscheidende des Jacobischen Gottesbegriffs, sondern allein auf eine Gedankenrichtung, in die Jacobi durch den Gegensatz gegen Spinoza hineingedrängt worden war und die trotz oder vielmehr wegen des scharfen Gegensatzes entscheidend von Spinoza beeinflusst war. Um das zu zeigen, muß zunächst der



Jacobische Gedankengang, der zum Begriff eines Schöpfergottes führte, kurz angedeutet werden. Dabei ergibt sich — in scharf zugespitzter Form — folgendes Beweisschema:

Der Ausgangspunkt ist die für das Jacobische Denken charakteristische Alternative zweier einander ausschließender Gegensätze, in diesem Falle von Freiheit und Notwendigkeit, der von ihm zugleich bestimmt wird als der Gegensatz von Finalität und Kausalität: entweder ist *alles* in der Welt durch einen freien Willen erwirkt, dann herrscht Finalität, oder *alles* durch eine blinde Notwendigkeit, dann herrscht Kausalität. Da nun beim Menschen eine ursprüngliche Erfahrung der Freiheit vorhanden ist, ist — zufolge des kontradiktorischen Charakters der Antithese — nach dem von den beiden Möglichkeiten immer nur die eine wirklich sein kann — auch die außermenschliche Natur durch einen freien Willen bestimmt, d. h. sie ist die Schöpfung eines persönlichen Gottes.

Demnach muß der Beweis aus zwei getrennten Bestandteilen bestehen: einmal dem *Aufweis der Freiheit des Menschen*, sodann dem darauf aufgebauten *Schluß auf den Schöpfergott*. Der erste Teil, der Aufweis der menschlichen Freiheit, ist im bisherigen entwickelt worden. Auf ihm baut sich, als zweitem, der Schluß auf den Schöpfergott auf. In den bisher zugrunde gelegten „vorbereitenden Sätzen“ heißt es ganz kurz:

„Wie dieses Bewußtsein die Überzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sei wirksam, sei die höchste, ja die einzig wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine erste, allerhöchste Intelligenz, an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist“ (IV<sup>1</sup> 32/33).

In der V. Beilage zur zweiten Auflage ist dieser Gedanke — wie das Vorhandensein der Freiheit im Menschen auch für die Natur die Existenz eines freien Schöpfers bedinge — genauer durchge-

führt. Dort heißt es im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Spinozistischen Gottesbegriff:

„Ich leugne ..., daß es zwischen dem System der Endursachen und dem System der bloß wirkenden Ursachen ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne“ (IV<sup>2</sup> 92).

Hiermit ist die Grundvoraussetzung der Jacobischen Argumentation klar ausgesprochen: Finalität und Kausalität bilden zwei einander grundsätzlich ausschließende Systeme. Ein Nebeneinanderbestehen von Kausalität und Finalität würde die gleichzeitige Existenz zweier Urwesen und damit die Existenz zweier ineinandergeschalteter Welten bedeuten, die nach den gemachten Voraussetzungen nicht einmal ineinanderwirken könnten. Das ist nach Jacobi widersinnig.

Da nun durch den zuvor gebrachten Aufweis im Menschen die Freiheit gesichert ist, d. h. in der Jacobischen Terminologie, daß beim Menschen der Begriff dem Mechanismus vorhergeht, so muß auch dem Mechanismus der äußeren Natur, ein Begriff, also eine Intelligenz, die diesen Begriff erzeugt, vorhergehen. Durch diese Folgerung ist nach Jacobi die Existenz eines Schöpfergottes im Sinne einer ursprünglichen Intelligenz erwiesen. Die Intelligenz aber schließt, wie in der IV. Beilage (IV<sup>2</sup> 75—80) ausgeführt wird, schon immer Persönlichkeit in sich, ist nur als Intelligenz einer Persönlichkeit denkbar:

„Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit hatte ich keinen Begriff ... Wir müssen daher, wenn wir nicht die Region des Denkbaren [!] ganz verlassen und ohne allen Begriff urteilen wollen, notwendig der höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Persönlichkeit ... zuerkennen“ (IV<sup>2</sup> 76/77, vgl. II 94, IV<sup>1</sup> XLV/XLVII, Br I 436, 447).

Damit ist die Persönlichkeit des Schöpfergottes erwiesen.

Der Begriff des persönlichen Gottes wird also allein durch ein rationales Schlußverfahren gewonnen. Er ist nicht durch „Empfindung und Gefühl“ (III 75) getragen, sondern lediglich aus der Auseinandersetzung mit dem deterministischen System des Spinoza

entstanden, dessen ganze innere Geschlossenheit Jacobi in einem entsprechenden „System der Freiheit“ zu übernehmen suchte. Er ist also lediglich eine allein durch die formale Konsequenz bedingte *rationale Konstruktion* und beruht lediglich auf der logischen Unvereinbarkeit der Begriffe der Finalität und Kausalität und der Denkmöglichkeit einer unpersönlichen Intelligenz. Jacobis Anschauung von der Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes:

„Gott könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott“ (III 7), trifft also zum mindesten für diesen Gottesbegriff nicht zu. Bei der menschlichen Freiheit zwar handelt es sich um einen echten Glauben, der im philosophischen Aufweis nur durchsichtig gemacht wird, in dem Schluß auf den Schöpfergott dagegen handelt es sich um eine rein rationale Angelegenheit. Die Grundlagen der Jacobischen Philosophie, die Begründung alles Wissens im Glauben, wäre in Frage gestellt, wenn dieser Begriff Gottes als des Schöpfers der Welt in seiner Philosophie wirklich irgend eine tragende Funktion hätte. In Wirklichkeit aber handelt es sich hier nur um eine durch systematische Erwägungen bedingte Folgerung seiner Philosophie, die in deren Aufbau *keinerlei stützende Funktion* hat. Die wirklich entscheidenden Grundlagen seines Gottesbegriffs liegen an anderer Stelle.

*c) Der axiologische Gottesbegriff.*

Im Gegensatz zum kosmologischen Gottesbegriff liegt der andere, wie sich zeigen wird, für Jacobi allein entscheidende Gottesbegriff allein in der menschlichen Welt begründet. Er entspringt zugleich ursprünglich nicht der erkennenden Haltung (der Naturerkenntnis), sondern dem ethischen Verhalten des Menschen. Der Ausgangspunkt für diesen Gottesbegriff liegt in dem Verhalten des Menschen zu dem *Wahren, Schönen und Guten*, die bei Jacobi in dieser feststehenden Verbindung immer wieder vorkommen und, wie schon erwähnt, für ihn Gegenstand des Glau-

bens sind. Wir sprechen der Kürze halber im folgenden von *Werten*, wobei wir vorläufig die Frage offen lassen, wie weit die eigentliche Absicht Jacobis durch den modernen Terminus Wert getroffen ist. In diesem Zusammenhang ergeben sich sofort die Fragen: Warum bezeichnet Jacobi die Art, wie diese Werte vom Menschen gehabt werden, als Glauben? Welches ist der innere Zusammenhang zwischen dem Wertbegriff und dem Gottesbegriff?

Wir wählen zur Klärung von Jacobis direkt schwer faßbarem Wertbegriff den indirekten Weg, daß wir ihn gegen die moderne Fassung des Wertbegriffs abheben. Man pflegt seit Windelband nach Lotus Vorgang die besondere, eigentümliche Seinsweise der Werte als „*gelten*“ zu bezeichnen und die Geltung gegenüberzustellen der realen Existenz physischer oder psychischer Dinge auf der einen und der idealen Existenz mathematischer oder begrifflicher Gegenstände auf der andern Seite. Bezeichnend für diese Werttheorie ist vor allen Dingen die Schärfe, mit der der Geltungscharakter der Werte als ideell jeder Wirklichkeit gegenübergestellt wird. Ein Wert ist nichts Wirkliches, weder als äußerer Gegenstand, noch als Motiv im seelischen Geschehen. Die Werte treten vielmehr in scharfer Dualität der Wirklichkeit gegenüber, es entsteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und der realen Wirklichkeit. Nichts kann zugleich wirklich sein und gelten. Unter den übrigen idealen Gebilden aber unterscheidet sich die Geltung durch den Sollensanspruch, mit dem sie an die Menschen herantritt. Dieser Sollensanspruch ist als solcher allen Werten gemeinsam, so sehr er sich im einzelnen je nach ihrer besonderen Natur ändert.

Aber diese scharfe Scheidung zwischen Wert und Wirklichkeit in der modernen Werttheorie, wie auch schon die ihm zugrundeliegende Kantische Position führt auf eine grundsätzliche Schwierigkeit: der Sollensanspruch besagt, daß der Wert verwirklicht werden soll, und dennoch bleibt der Wert selbst von jeder

Wirklichkeit ausgeschlossen. Dadurch wird um den Menschen in seinem wertbezogenen Verhalten eine Schranke gezogen derart, daß es ihm grundsätzlich unerreichbar ist zu wissen, ob er je selbst diesen Wert, obwohl er als Forderung notwendig ist, auch verwirklichen kann und ob außer ihm je Werte verwirklicht sind. Damit aber wird der einzelne Mensch in eine unerträgliche Isolierung hineingedrängt. Alle Werte bleiben eine an ihn gestellte Forderung, aber er findet mit dieser Forderung keinen Widerhall in der wirklichen Welt. Er greift ins Leere. Er steht wie ein Soldat auf verlorenem Posten. Er weiß nicht, ob es einen Sinn hat, dem Sollensanspruch zu genügen oder nicht; denn Sinn kann dies immer nur haben in einer Welt, wo Werte schon verwirklicht sind und der Mensch in sich die Fähigkeit hat, Werte zu realisieren und damit teilzuhaben an einem gemeinsamen Verwirklichen von Werten. Allein in ihr kann das wertbezogene Handeln einen festen Fuß fassen. Auch Jacobi selbst muß der Isolierung dieser Subjektivität überall da verfallen, wo er, offenbar unter Kantischem Einfluß, das Gewissen zum eigentlichen Ausgangspunkt seiner Ethik oder gar seines Gottesbegriffs macht (z. B. II 44/45, III 401, IV<sup>1</sup> XXV, V 81, VI 142).

So bedarf der Wert, sofern das wertbezogene menschliche Verhalten überhaupt einen Sinn haben soll, neben der Gültigkeit zugleich in irgend einer Weise einer *Realität* im Sinne eines *Widerhaltes*, den das wertbezogene menschliche Verhalten außer ihm findet und der es allein von der bloßen Subjektivität einer Träumerei unterscheidet. Und es entsteht die Frage, wie eine solche Realität zu denken sei. Sogar vom Kantischen Boden aus wird man durch den inneren Zwang der Sache selbst notwendig zu dieser Fragestellung gedrängt. Man kann versuchen, das Problem in seiner Bedeutsamkeit abzuschwächen und möglichst weit hinauszuschieben, aber auch dann bleibt die Frage stehen und drängt zu einer Entscheidung. Wir halten uns dabei

an die Rickertsche Fassung der Werttheorie, weil hier die in Frage stehende Schwierigkeit am deutlichsten heraustritt. Auch Rickert wird von der extremen Geltungstheorie aus zu dieser Folgerung gedrängt: wenn das Sollen einer Handlung das Sollen der Verwirklichung eines konkreten Ziels ist, muß zwischen dem apriorischen Sollen und dem faktischen Können ein notwendiger innerer Zusammenhang bestehen:

„Das Handeln bekommt also erst einen Sinn, wenn zwischen dem realen Erfolg und dem irrational geltenden Wert ein notwendiger Zusammenhang besteht, den herzustellen außerhalb unserer Macht liegt.. . Wenn es unvermeidlich ist, anzunehmen, daß unbedingt gesollte Handlungen einen Erfolg herbeiführen, der unbedingt wertvoll ist, dann verwandelt sich das Ideal eines heiligen Willens in eine heilige Macht, die das verbürgt, was wir nicht vermögen... Das Bewußtsein unserer Ohnmacht gegenüber dem, was sein soll, fordert... eine gute und heilige Wirklichkeit oder eine Wertrealität... Unserem wissenschaftlichen Begreifen bleibt eine solche Realität absolut unzugänglich... Nur unser Gewissen, das zu handeln befiehlt, und das Bewußtsein, daß wir gut allein wollen, nicht auch gut handeln können, fordert hier etwas, was wir nie zu erkennen oder adäquat zu benennen vermögen. Aber es wird unbedingt gefordert, weil sonst alles Handeln seinen Sinn verlieren würde und es ist auch unmöglich, von einem rein theoretischen Standpunkt aus die Forderung als ‚bloß subjektiv‘ zu betrachten... Es läßt sich vielmehr zeigen, daß sie vom rein theoretischen Standpunkt aus nicht nur nicht angefochten werden kann, sondern sogar dessen Voraussetzung bildet ... In einer gegen Werte indifferenten Wirklichkeit würde sogar jedes Erkennen seinen Sinn verlieren<sup>32)</sup>.“

Die Notwendigkeit einer Realität der Werte wird also als „unbedingt gefordert“ anerkannt, zugleich aber als „unserem wissenschaftlichen Begreifen absolut unzugänglich“ erklärt; die Durchdringung von Wirklichkeit und Geltung wird ins Unendliche verlegt. Gott ist definiert als *die im Endlichen unmögliche unendliche Vereinigung von Realität und Geltung*.

<sup>32)</sup> Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 3. und 4. Auflage. Tübingen 1921, S. 558.

Dieser Gottesbegriff als der Vereinigung von Wert und Realität gibt eine erste Bestimmung des Jacobischen (axiologischen) „Gottesbegriffs. Auch ihm geht es im Gottesbegriff in erster Linie um die Realität. Gott ist ihm geradezu der Ausdruck für die Wirklichkeit der Werte als einer unerläßlichen Voraussetzung des Lebens:

„So gewiß es ein Wahres, Schönes und Gutes gibt, so gewiß gibt es einen Gott“ (I 250). — Gott ist „der Geist und die Gewalt des Guten“ (III 287, fast wörtlich III 36).

Gott und die Fülle der Werte sind inhaltlich gleich; Gott *bedeutet das als existierend gesetzte Reich der Werte* oder zum mindesten das, was dem Reich der Werte seine reale Existenz ermöglicht. Aus diesem Grunde wird so großer Wert auf das „Sein“, d. i. das Existent-sein Gottes gelegt:

„Gott *ist*, und ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen“ (III 49, vgl. III 211, 292, IV<sup>1</sup> XLVIL IV<sup>2</sup> 185/86).

Allein um diese Wirklichkeit geht es Jacobi, wenn er gegen Fichte den Vorwurf erhebt, dieser habe fälschlicherweise die „moralische Ordnung“ zum Gott gemacht (III 345), wenn er sich gegen

„jene unsinnliche Abgötterei, die einen Begriff, ein Gedankending, eine Allgemeinheit an die Stelle des lebendigen Gottes setzt“ (III 51),

wendet: es genügt nicht die ideale Geltung der moralischen Ordnung, sondern es kommt darauf an, daß sie zugleich in der Welt eine *Wirklichkeit* habe. Und weil weiter für Jacobi jede Wirklichkeit individuelle Wirklichkeit ist, schien ihm die Wirklichkeit des Geistigen nicht anders möglich zu sein als als individuelle geistige *Persönlichkeit*:

„Mir ist Personalität alpha und omega ... Sein, Realität, ich weiß gar nicht, was es ist, wenn es nicht Person ist. Und nun gar Gott! Was für ein Gott wäre das, der nicht zu sich selbst sagen könnte: Ich bin, der ich bin!“ (Br I 436, vgl. Bou 159).

Die Personalität aber ist wieder nur erschlossen, eine Funktion im Aufbau seiner Philosophie hat allein die Realität.

Wie weit in allen seinen christlich klingenden Formulierungen der konkret christliche Gehalt schon abgeblaßt ist, geht besonders deutlich aus einer anderen Stelle hervor:

„Eine solche Wahl aber hat der Mensch, diese einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott, d. h. er macht zu Gott ein Gespenst, denn es ist unmöglich, daß nicht der Mensch und alles, was ihn umgibt, bloßes Gespenst sei. Ich wiederhole: Gott ist und außer mir ein lebendiges, für sich bestellendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein drittes“ (III 49, entsprechend IV<sup>1</sup> XLIV).

Die Alternative, die hier gestellt wird, ist lediglich die zwischen der Anerkennung eines in einer über den einzelnen Menschen hinausgreifenden geistigen Welt ruhenden Lebenssinns und einer leeren Subjektivität. Gerade daß eine dritte Möglichkeit nicht anerkannt wird, zeigt, daß es sich nicht um einen bestimmten religiösen Gottesbegriff handelt — denn dann würde es, zum mindesten rein logisch, immer noch andere Möglichkeiten neben den in Frage stehenden geben —, sondern um die Existenz eines das Leben tragenden Sinns schlechthin. Darum ist *jeder* Glaube an Schönheit, Güte usw. für Jacobi schon immer Glaube an Gott.

Noch in einem weiteren Punkt stimmt der Jacobische Gottesbegriff mit dem Kantischen Ansatz überein. Genau wie Kant erklärt:

„Ich mußte . . . das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kr. d. r. V. B. XXX),

so handelt es sich auch für Jacobi hier um den

„der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren“ (III 5/6),

„Gott kann nicht gewußt, sondern *nur geglaubt* werden“ (III 7).

Gott ist auch für Jacobi Gegenstand des *Glaubens* und steht in scharfem Gegensatz zu dem in der Wissenschaft Wißbaren. Trotzdem aber liegt gerade an dieser Stelle der grundlegende Unterschied zwischen Jacobi und Kant und aller auf Kant aufbauenden Philosophie. Kant geht aus von der Begründung einer



gesicherten Erkenntnis. Gott bleibt außerhalb der wissenschaftlichen Erkennbarkeit, gleichsam deren im Unendlichen liegende letzte Bekrönung — nur getragen, nicht selbst irgendwie tragend. Darum läßt sich bei ihm auch die Wissenschaft und in seinen Bahnen sogar die Wertphilosophie durchführen, ohne von dieser „Voraussetzung“ auszugehen. Dennoch ist dieser Glaube, obgleich in der Wissenschaft letzte Bekrönung, im eigentlichen Leben des Menschen die erste, unerläßliche Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit eines geistigen Lebens überhaupt.

Damit aber klaffen Philosophie und Leben auseinander: der Gang der philosophischen Begründung und das faktische Begründetsein im wirklichen Leben sind ohne inneren Zusammenhang, und die Philosophie schließt durch diese Abtrennung des Glaubens vom Wissen ihre eigenen Voraussetzungen von der Betrachtung aus. Und hier setzt die Jacobische Philosophie ein: Sobald der Glaube kein bloßes Plus ist, das als letzte Bekrönung zu dem in sich schon fertigen System des Wissens nachträglich hinzukommt, sondern in den Grundlagen alles Wissens schon verankert ist, muß er *grundsätzlich und von Anfang an in die philosophische Besinnung mit hinein genommen werden*. An dieser Stelle liegt der *entscheidende Unterschied Jacobis gegen Kant*: der Glaube an Gott, d. i. an die Realität der geistigen Welt, ist nicht Bekrönung, sondern „Element“ alles Wissens und Handelns:

„Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist der Glaube“ (IV<sup>1</sup> 223).

Die Feststellung, daß es sich beim Jacobischen Gottesbegriff im wesentlichen um eine die Sinnhaftigkeit des Lebens verbürgende Wertwirklichkeit handelt, ist selbstverständlich noch keine Lösung, sondern bezeichnet allererst die Richtung, in der die eigentliche Fragestellung der Jacobischen Philosophie geht. Zu ihrer Aufhellung ist es wiederum notwendig, das Problem der

geistigen Wirklichkeit möglichst weit in die Anfänge der Jacobi-  
schen Philosophie zurückzuverfolgen. Gerade dort, wo das Wort  
Gott noch nicht vorkommt — und daß es nicht vorkommt, ist  
schon bezeichnend —, werden die eigentlichen Ansätze um so  
klarer, unbelastet durch die Einflüsse des historisch überkom-  
menen Gottesbegriffs, heraustreten.

Diese Anfänge liegen schon in der Unterscheidung eines stim-  
mungsmäßigen Glaubens und Unglaubens. Wir sagten schon da-  
mals, daß Glaube und Unglaube nicht zwei gleichberechtigt neben-  
einander bestehende Möglichkeiten sind, sondern daß der Un-  
glaube lediglich als ein defizienter Modus des Glaubens zu fassen  
sei. Das führt genau auf das hier in Frage stehende Problem.  
Wir fragen, welches denn das dem Unglauben und Glauben Ge-  
meinsame sei und welches das ist, was dem Unglauben fehlt.

Sehr klar sind diese Zusammenhänge an einer Stelle im „Wolde-  
mar“ ausgesprochen:

„Ja es ist mir etwas begegnet... Ich habe entdeckt, daß alle  
Freundschaft, alle Liebe nur Wahn ist, Narrheit ist — ausge-  
nommen dem Narren ... Woher die Sage unter die Leute ge-  
kommen sein mag — das allgemeine Gerücht von Liebe, von  
Freundschaft? — Ja, es ist wie mit den Gespenstern, deren überall  
so viele gesehen werden ... schrecklich, schrecklich! Worauf der  
Mensch allein einen Wert legen kann, das ist nicht“ (V 455/56).

Hier wird besonders deutlich, in welcher Weise es sich bei Jacobi  
um eine Wertwirklichkeit handelt. Die Geltung der Werte (in  
diesem speziellen Falle der Freundschaft und Liebe) bleibt in  
einer merkwürdigen Weise auch im Unglauben unangetastet. Sie  
bleiben, „worauf der Mensch allein einen Wert legen kann“ —  
und dennoch „sind“ sie nicht, d. h. ihnen entspricht keine Wirk-  
lichkeit, sondern sie existieren lediglich als Sage, Gerede, Ge-  
spenst („Gespenst, Wahn, Erdichtung“ auch V 424/25).

Alle diese Begriffe haben das eine gemeinsam: in ihnen gibt  
sich etwas als etwas, was es in Wirklichkeit nicht ist. Aber in-

dem das, als was es sich gibt, als bloßer Schein zurückgewiesen wird, wird damit doch zugleich schon implizit das, als was es sich gibt, anerkannt. Nur ob es im vorliegenden einzelnen Falle (oder einer immer nur empirisch zu verstehenden Allgemeinheit) in Wirklichkeit erfüllt ist, steht in Frage. Damit trifft die Formulierung, „daß alle Freundschaft, alle Liebe nur Wahn ist“, die allgemeine Wesensstruktur des Unglaubens; denn diese besagt, wenn man das in ihr stimmungsmäßig Erlebte auf eine diskursive Formel zu bringen versucht: *alles (scheinbare) A ist in Wirklichkeit nur B*. Gerade diese „nur“ ist entscheidend für das innere Wesen des Unglaubens. Es besagt: was im Unglauben fehlt, ist die reale Erfüllung des Wertes, während seine Gültigkeit unangetastet bleibt.

Daß nicht die Gültigkeit als solche, sondern gerade die Realität der Werte das eigentliche Problem ist, geht aus immer neuen Formulierungsversuchen Jacobi hervor:

„Er bedurfte einer gleichgestimmten, freundschaftlichen Seele, um gewiß zu werden, seine Weisheit sei kein Gedicht“ (V 387). — „Daß, daß du da bist — wirklich da — daß ich dich endlich habe, ein Wesen, dessen Herz, wie das meinige, sich von jedem Moment der Schöpfung ganz erfüllen läßt“ (V 65). — „Es hatte ihm gezeugt,... daß auf Menschen Verlaß sei“ (V 383). — „Daß auf Ehre Verlaß ist und der Mensch Wort halten kann“ (IV<sup>1</sup> 32), die „Wirklichkeit des Wahren und in ihm des Guten und Schönen“ (II 6). — In diesem Sinne betont Jacobi ausdrücklich: „Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe sind keine Bilder, sondern Kräfte“ (III 278).

Von hier aus wird die Problematik des „Woldemar“ allererst verständlich. Es handelt sich darum, daß das Ideal von Freundschaft und Liebe seine Erfüllung findet in einer Erwidern durch ein „Du“. Und der geängstigte, krampfartige Charakter dieses Buches ist dadurch bedingt, daß mit dem Ausbleiben dieser Erfüllung auch die eigene geistige Welt notwendig zusammenbricht. Jacobi beschreibt diesen Zustand gerade in bezug auf unsere Frage einmal sehr anschaulich:

„Mir graute [nach der Entdeckung, daß im Begriff keine Wirklichkeit enthalten sei] vor der Finsternis und Leere, die in mir und um mich entstand. Ängstlich streckte ich beide Arme aus, ob ich nicht etwas ergreifen könnte, was mir ein Gefühl von Wirklichkeit und Wesen wiedergäbe“ (V 119/20).

Es handelt sich darum, ob die im Menschen vorhandenen Wertansprüche bei ihrer Anwendung in der Wirklichkeit auf etwas ihnen Entgegenkommendes stoßen, in dem das subjektive Verhalten überhaupt allererst einen Halt gewinnt. Daher das unmittelbar anschauliche Bild des Umsichgreifens mit den Armen. *Im Unglauben faßt der Mensch keine Wirklichkeit und steht daher mit seiner Subjektivität vor einem gähnenden Nichts.*

Hierin ist zugleich eine erste Bestimmung dafür enthalten, wie bei Jacobi, zum mindesten in seinen dichterischen Anfängen, die Wertrealität zu denken sei: Der Sitz der Wertwirklichkeit ist der wertvolle andere Mensch. Darum wird so großer Wert darauf gelegt, daß „auf Menschen Verlaß sei“, daher das ganze Ringen Woldemars um den Glauben an einen einzigen Menschen. Werte existieren, indem sie verwirklicht sind im anderen Menschen und von seiner Existenz mitgetragen werden. Damit aber verschärft sich noch der Unterschied gegen die Kantische Haltung: indem die Realität der Werte nicht mehr direkt in Gott, sondern zunächst in den einzelnen Mitmenschen verlegt wird, verschiebt sich der Schnittpunkt der beiden inhomogenen Ebenen des Wertes und der Realität *aus dem Unendlichen ins Endliche* und wird dadurch in noch erhöhtem Maße zum unumgänglichen Problem der Philosophie. Damit aber weist das Gottesproblem zurück auf eine Klärung des Wesens der geistigen Realität, und da Jacobi die geistige Realität stets im Zusammenhang mit der sinnlichen Realität behandelt, weiter zurück auf die Jacobische Lehre von der Realität überhaupt.

### § 17. Jacobis Realismus.

Das Problem einer geistigen Realität wird von Jacobi stets im Zusammenhang mit der sinnlichen (körperlichen) Realität behandelt. In seiner früheren Zeit hat er zwischen beiden Problemen überhaupt nicht unterschieden, später, in „David Hume“, wird von der Parallelität einer geistigen und einer sinnlichen Gewißheit sogar in dem Sinne Gebrauch gemacht, daß Jacobi die schwierigen Verhältnisse bei der Gewißheit einer geistigen Realität an den einfacheren der sinnlichen Gewißheit verdeutlicht und die Unsicherheit der Gewißheit des Geistigen durch den Hinweis darauf zu beheben sucht, daß bei der sinnlichen Realität praktisch auch niemand zweifle.

Der Ausgangspunkt ist die Hume sehe Entdeckung, daß auch die Realität der Außenwelt außerhalb der Beweisbarkeit steht, daß sie immer nur Gegenstand eines „Glaubens“, „belief“ sei. So entwickelt Jacobi in Anlehnung an Hume in dem nach diesem benannten Gespräch:

„*Ich*: Glauben Sie, daß ich gegenwärtig vor Ihnen sitze und mit Ihnen rede?

*Er*: Das glaube ich nicht bloß; das weiß ich.

*Ich*: Woher wissen Sie das? ...

*Er*: Das weiß ich zufolge der sinnlichen Evidenz. Die Gewißheit, die ich davon habe, ist eine unmittelbare Gewißheit, wie die von meinem eigenen Dasein.

*Ich*: ... Die Gültigkeit der sinnlichen Evidenz ist es ja gerade, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns, ... sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erheben, sondern es ist auch häufig dargetan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äußeren Gegenstände wäre also, nach Analogie meines Glaubens, eine blinde Gewißheit.

*Er*: Sagen Sie denn nicht selbst, ... daß wir andere wirkliche

Dinge gewahr werden mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden?

*Ich:* Nachdem ich unmittelbar vorher bemerkt hatte, daß, nach streng philosophischen Begriffen, dieses Wissen nur ein Glauben sei; indem, was keines strengen Beweises fähig ist, nur geglaubt werden kann und für diesen Unterschied sich kein andres Wort in der Sprache findet“ (II 141/44).

Die Gemeinsamkeit der Gewißheit von der sinnlichen und von der geistigen Realität besteht also darin, daß beide nur im „Glauben“ erfaßt werden. *Alle Realität kann nur immer geglaubt werden.*

Der Glaube aber wird im Gegensatz zum Wissen als eine bestimmte Weise des *Gefühls* bestimmt, so daß Jacobi zusammenfassen kann:

„Das reale Sein ... gibt sich im Gefühle allein zu erkennen“ (II 105). — „Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche ... als die geistige ... wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es gibt keine Bewährung außer und über dieser“ (II 108/09).

Aber das Wort Glauben, zu dessen Rechtfertigung sich Jacobi auf Hume beruft (II 149 u. f.), bedeutet bei Jacobi etwas völlig anderes als der von ihm so übersetzte Humesche Begriff belief. Belief wird bei Hume synonym gebraucht mit assent und opinion und meint im Gegensatz zur Gewißheit des Wissens ein bloßes Für - wahr - halten, ein Meinen, dem vom Standpunkt strenger Wissenschaft aus nur *Wahrscheinlichkeit* zukommt, das aber für die Bedürfnisse des praktischen Lebens ausreicht. In der englischen Sprache fehlt die Möglichkeit, diesen Glauben in Parallele zu setzen mit dem Glauben an Gott (faith), um dessen Rechtfertigung es doch bei Jacobi allein geht. Ein großer Teil der Unklarheit des Jacobischen Gottesbegriffs rührt daher, daß er zwischen den im Englischen deutlich getrennten Begriffen belief und faith nicht unterscheidet und bedenkenlos die für den einen gewonnenen Merkmale auch auf den andern anwendet. Wenn Jacobi von einem Glauben an eine Realität spricht, so

meint er zwar auch — ebenso wie Hume — eine unbeweisbare Art des Wissens, aber diese Unbeweisbarkeit bedeutet für ihn keinen geringeren Grad der Gewißheit, sondern neben dem beweisbaren Wissen eine *Gegebenheitsweise eigener Art, mit eigenem Recht*, die sich neben und sogar über dem Wissen behaupten kann und die sich zum eigentlichen Wissen in einer viel verwickelteren Beziehung befindet als das bloße Für-wahr-halten. Aus diesem Grunde genügt es auch bei Hume, die Tatsache des Glaubens an eine äußere Realität festzustellen, für Jacobi dagegen ergibt sich hier erst die eigentliche Aufgabe: die Art und das Recht dieser Form der Gewißheit einer realen Außenwelt aufzudecken.

Eine solche Analyse reicht schon in die frühesten Anfänge der Jacobischen Philosophie zurück. Schon in einem Brief vom Jahre 1775 setzt sich Jacobi ausführlich mit diesen Fragen auseinander:

„Die Philosophen analysieren und rasonnieren und explizieren, welcher Maßen es zugehe, daß wir erfahren: etwas sei außer uns. Ich muß der Leute lachen, unter denen auch ich gewesen bin. Ich öffne Aug und Ohr, oder ich strecke meine Hand aus und fühle in demselben Augenblick, unzertrennlich: *Du und Ich, Ich und Du*. Würde alles, was außer mir ist, von mir getrennt, so versank ich in Fühllosigkeit, in Tod. Du, Du! gibst das Leben! ... Jedwelches Ding als Lebensquelle, Stütze der eigenen Existenz des anderen; ein liebes Du“ (Br I 330/31).

Die Außenwelt ist also bei Jacobi dem Menschen in „*unmittelbarer Gewißheit*“ gegeben. So sagte es freilich schon Read, aber das eigentlich Weiterführende an diesen Jacobischen Ansätzen liegt nicht darin, daß er jetzt diese unmittelbare Gewißheit als Glauben bezeichnet und in Anschluß an Read darauf seine Glaubensphilosophie aufzubauen versucht — damit versucht Jacobi nur, für diese ganz unmittelbaren und neu von ihm gesehenen Tatbestände einen Ort in der vorhandenen Philosophie zu finden. Indem er das versucht, entstellt er notwendig die eigenen Ansätze, die als eine bloße Abänderung an den Ergeb-

nissen im Rahmen der traditionellen Philosophie überhaupt nicht erfaßt werden können — sondern das Wesentliche liegt gerade in dem, was an eigener positiver Analyse in der Jacobischen Beschreibung des Realitätserlebnisses enthalten ist. Dies kommt noch klarer in der späteren Schrift über „David Hume“ heraus:

„Der Gegenstand trägt ebensoviel zur Wahrnehmung des Bewußtseins bei, als das Bewußtsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes. *Ich erfahre, daß ich bin und daß etwas außer mir ist, in demselben unteilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstand nicht mehr, als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zweifache Offenbarung.* Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr“ (II 175).

Und im direkten Fortgang dann die ausdrückliche Feststellung, „daß auch bei der allerersten und allereinfachsten Wahrnehmung *das Ich und das Du, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da sein müssen; beide in demselben Nu, in demselben unteilbaren Augenblick, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen*“ (II 176).

Diese Sätze sind so klar und scharf, daß sie keiner weiteren Erläuterung bedürfen. An dieser Stelle wird grundsätzlich der Descartische Begriff eines isolierten denkenden Subjekts überwunden, das auf Grund der Verknüpfung der Selbstgewißheit des cogito mit dem gegenständlichen Auffassen als das Primäre angesetzt wird, wo sich dann notwendig die verfängliche Frage ergibt, wie das Subjekt aus sich heraus zu den Dingen kommen kann und so der „Beweis“ für die Realität der Außenwelt die eigentliche — im strengen Sinne unlösbare — Schwierigkeit wird. In jedem einzelnen Erlebnisakt sind vielmehr schon immer unzertrennlich „Ich und Du, inneres Bewußtsein und äußerer Gegenstand“ gegeben. Das eine ist ohne das andere gar nicht möglich. Sie bilden eine ursprüngliche, unzerreißbare Einheit, aus der sich



beide Bestandteile mit *gleicher Ursprünglichkeit* ergeben. Ein isoliertes Subjekt, das sich nicht immer schon in einer gegenständlichen Welt bewegte, ist eine Unmöglichkeit; denn durch die Gegenstände wird ein seelisches Leben „innerhalb“ des Subjekts überhaupt allererst ermöglicht:

„Wir müssen wirklich unser Dasein erst vom Anderen erfahren. Diesem zufolge: Da nämlich für uns ohne Äußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich weder vorhanden noch möglich ist, so sind wir des Andern wie unseres Selbstes gewiß und lieben es, wie das Leben, welches mit demselben uns zuteil wird“ (III 292). „Ohne Du ist das Ich unmöglich“ (IV<sup>1</sup> 211).

Dieser Gedanke der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du ist vielleicht das wichtigste, was Jacobi überhaupt gesehen hat. Hier hat Jacobi mit einem genialen Blick vorweggenommen, wozu die gegenwärtige Philosophie erst mit großer Anstrengung gelangt ist. Aber bei Jacobi ist diese Erkenntnis für den Gesamtaufbau der Philosophie nicht hinreichend fruchtbar gemacht. Das ist ja überhaupt das Merkwürdige bei ihm: er sieht die Fehler der philosophischen Überlieferung und findet auch selbst den Weg, der weiterführen könnte, aber er hat dann nicht die Kraft, den Weg wirklich zu Ende zu gehen, und verfällt darum schließlich wieder der von ihm selbst bekämpften Überlieferung.

In der Aufdeckung der gleichen Ursprünglichkeit von Bewußtsein und Gegenstand liegen die Wurzeln von Jacobis „*Realismus*“. Er erklärt:

„Ich bin Realist, wie es vor mir kein Mensch gewesen ist“ (N I 239).

Dieselbe selbstbewußte Erklärung hat bei ihm ihren guten Grund, der erst aus dem dargelegten Zusammenhang ersichtlich wird. Denn zunächst versteht sich sein „*Realismus*“ gegen den sogenannten „subjektiven Idealismus“. Jacobi wendet sich mit dieser Erklärung gegen Fichte. Am klarsten kennzeichnet er den „*Idealismus*“, den er ständig im Auge hat, in einem Gespräch über die

Philosophie Berkeleys, das sich in der Neuauflage des „Allwill“ findet. Dort wendet sich Jacobi (Allwill) gegen die idealistische Anschauung:

„daß wir ... mit unsern Ohren überall nur unsere eigenen Ohren hörten, mit unseren Augen überall nur unsere eigenen Augen sähen, und so, hinter Augen und Ohren, rückwärts, bis zum Mittelpunkte der Empfindung, überall nur Empfindungen empfänden“ (I 119).

Dieser idealistischen These gegenüber macht er geltend, „daß wir ... nicht allein empfinden, sondern auch *etwas empfinden*, etwas von uns Verschiedenes gewahr werden und wahrnehmen“ (I 120, vgl. II 76).

Und so möchte es scheinen, als ob er (etwa in der Weise der Brentanoschule) auf die Intentionalität des Psychischen zurückgeht, und einen Realismus in scholastischem Sinn vertritt. Aber es handelt sich hier nicht um eine analytisch aus dem Wesen der Wahrnehmung zu gewinnende Intentionalität, sondern, was mehr ist, um die Realität dessen, was in der Intentionalitätslehre als intentionaler Gegenstand bezeichnet wird. Mit dieser Ablehnung des Idealismus fällt Jacobi nicht etwa in einen „naiven Realismus“ zurück, dem die äußeren Gegenstände das primär Vorhandene sind und alles Bewußtsein eine bloße Folgeerscheinung, sondern hier greift nun die Einsicht ein, die wir als die Wurzel seines Realismus bezeichneten: die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du. Von hier aus erklärt er:

„Mit derselben Gewißheit, womit er weiß, daß er ist, bezeugt das von ihm unabhängige Dasein anderer ihm ähnlicher und unähnlicher Wesen außer, neben und vor ihm, mit derselben Kraft, womit er das eigene Selbst sich bezeuget“ (III 235).

Keine von beiden Seiten darf auf Kosten der andern weggedeutet werden:

„Der äußerliche Gegenstand kann ebensowenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst oder die denkende Natur hervorbringen kann“ (II 245, vgl. III 254 ff.).

So rückt Jacobi gleichzeitig vom (subjektiven) Idealismus und vom (naiven) Realismus ab. Beide verstoßen gegen die gleiche Ursprünglichkeit von Ich und Du und versuchen, aus einem falschen Vereinfachungsbedürfnis heraus, das eine auf das andere zurückzuführen:

„Unleugbar ist es Geist der spekulativen Philosophie ..., die dem natürlichen Menschen gleiche Gewißheit dieser zwei Sätze: Ich bin, und: Es sind Dinge außer mir, ungleich zu machen. Sie mußten suchen, den einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem —• zuletzt vollständig — abzuleiten, damit nur *ein* Wesen und *eine* Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem Allsehenden... Auf diese Weise haben die zwei Hauptwege: Materialismus und Idealismus ... dasselbe Ziel; ihre Richtungen gegeneinander sind keineswegs divergierend, sondern allmählich annähernd bis zur endlichen Berührung und Durchdringung“ (III 10/11).

Beiden einseitigen Theorien, dem „Materialismus“ und dem „Idealismus“ stellt Jacobi seine eigene Philosophie als „Dualismus“ (III 11) gegenüber. In dieser Bezeichnung soll zum Ausdruck kommen, daß er grundsätzlich darauf verzichtet, Bewußtsein und Außenwelt eines aus dem andern abzuleiten, daß er vielmehr beide als Tatsachen einander gegenüber bestehen läßt. „Der Geist der spekulativen Philosophie“ ist der Geist jedes unbeschränkten Verstandesgebrauchs in der Philosophie. Das Ideal jedes Rationalismus ist ein einziger widerspruchsloser Zusammenhang. Daher möchte er alles als Ausfluß eines einzigen Prinzips ergreifen. Die Gleichursprünglichkeit mehrerer für sich selbständiger Momente bleibt ihm unfaßlich. Er muß versuchen, zugunsten der Geschlossenheit des Systems das Gleichursprüngliche in eine einseitige Abhängigkeit umzudeuten. Diesen Vorgriff gilt es zu verstehen, um darin den ganzen Standpunkt aufzuheben. So wird Jacobi hier aus der gegen eine bestimmte philosophische Position gerichteten Kritik zu einer Kritik am begrifflichen Denken überhaupt weitergedrängt.

Dieser Weg führt notwendig von jedem konstruktiven Aufbau

fort zu einer neuen Grundlegung durch sorgfältige Analyse der Gegebenheit selbst. So hat denn auch Jacobi an anderer Stelle einen solchen Weg nachdrücklich gefordert. Aber er vermochte das von ihm selbst Geforderte nicht durchzuhalten. So fällt er schon an der angeführten Stelle in einen nicht minder einseitig-konstruktiven Ansatz zurück, indem er in der Deutung der Gleichursprünglichkeit als „Dualismus“ die Anzahl der gleichursprünglichen Elemente wie selbstverständlich auf zwei und nur zwei festlegt. Damit preßt auch er seinerseits die Wirklichkeit auf ein Schema, das lediglich der logischen Tradition entnommen ist. Und so heißt es denn auch alsbald geradezu in rein intellektueller Argumentation von der Ich-Du-Relation aus:

„Außer dem Dualismus ist nur Egoismus“ (III 11).

Einem Verständnis für die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten wird somit von vornherein der Boden entzogen. Entsprechend wird das Verhältnis des Menschen zu irgend einer Form von Wirklichkeit außer ihm, seien dies nun Dinge in der Welt, Mitmenschen, Gott oder eine geistige Welt, überall nach demselben Schema behandelt, das bisher am Beispiel lebloser Dinge entwickelt worden ist: einmal als die gleiche Gewißheit der Existenz des Subjekts und des Objekts, sodann als Charakteristik dieser Gewißheit als „Glaube“, wobei Glaube den Sinn des Humeschen belief bekommt. Für uns aber entsteht hieraus die Frage, ob sich nicht Jacobi durch diese Angleichung der geistigen Realität an die sinnliche den Blick für die Besonderheit der geistigen Wirklichkeit verstellt hat.

### **§ 18. Die Sonderstellung der geistigen Wirklichkeit.**

Das bisher im allgemeinen über die Gewißheit der Realität der „Außenwelt“ Entwickelte gilt auch in bezug auf die Gewißheit von der Realität des Mitmenschen. Schon daß Jacobi die Gewißheit der Realität als die gleiche Gewißheit von Ich und Du for-

muliert, auch dort, wo mit dem Du offensichtlich ein lebloses Ding gemeint ist, deutet darauf hin, daß er ursprünglich am Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen orientiert ist. Auch hier finden wir die Einsicht wieder, daß ein isoliertes Ich eine Unmöglichkeit ist. Wesensmäßig ist das Ich schon immer auf ein Du bezogen. Dies ist schon in der ersten Fassung des „Woldemar“ ausdrücklich ausgesprochen:

„So wenig als unser Angesicht sich in sich selber beschauen kann: so wenig kann es unsere Seele. Sie wird ihres eigenen Wesens nur durch Anstoß und Gegenwirkung gewahr“ (V 190). „Der Mensch fühlt sich mehr im andern als in sich selbst. Unsere körperliche Gestalt können wir nicht gewahr werden als in einem andern Körper, der sie vor uns abspiegelt; unsere Seele kann sich nicht empfinden als mittels eines andern Geistes, der ihren Eindruck auf sie zurückwirft. Dies ist der lebendige Odem in der Nase des Erdenkloßes“ (V 49/50, vgl. VI 201).

Geistiges Leben entsteht nur im Wechselbezug zwischen den Menschen. Nur „durch Anstoß und Gegenwirkung“ mit andern kann ich meiner selbst und meiner Eigenart bewußt werden.

„Von Tag zu Tag geht es mir heller auf, daß ein Geist dem andern notwendiges Organ sei; *das Gefühl des andern sei die Schöpfung aus nichts*“ (VI 177).

Aber für das Ganze der Jacobischen Philosophie ergibt sich hier eine tiefgreifende Schwierigkeit. Da, wie früher entwickelt wurde, die Realität des anderen Menschen bei ihm schon immer als die des wertvollen anderen Menschen gesehen ist und der einzelne Mensch bei ihm sofort die Funktion hat, Träger der Wertwirklichkeit und damit Bedingung der Möglichkeit des geistigen Lebens überhaupt zu sein, ergibt sich die Frage, wie weit das bisher aufgewiesene Du des einzelnen Mitmenschen diese Funktion zu erfüllen vermag. Dieses Du ist ja doch selbst wieder ein Ich, ihm im Wesen völlig gleichartig, ein alter ego. Dies reicht aber nicht aus, diejenige Funktion verständlich zu machen, die die Gewißheit des Mitmenschen gerade für den Aufbau des geistigen Lebens haben soll: den Einzelnen des Bestehens eines

Reichs objektiv gültiger Werte zu versichern. Deshalb darf auch die Interpretation, die dem Unausgedrückten nachgeht, hier nichts überspitzen. Aber offensichtlich liegen hier die inneren Gründe, aus denen die Realität des im einzelnen Mitmenschen verkörperten konkreten geistigen Lebens für den späteren Jacobi nebensächlich wurde und an deren Stelle sich der Gottesbegriff in den Vordergrund schiebt. Jacobi sagt einmal:

„Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre“ (IV<sup>1</sup> XIII und K 239).

Das gilt wie von der Wahrheit auch von der Schönheit und der Sittlichkeit. Überall sind die Werte (wenn wir dies Wort noch für einen Augenblick beibehalten) in irgendeiner Weise „vor“ dem Menschen. Hier führt der Einsatz beim Verhältnis zum einzelnen Mitmenschen nicht weiter, sondern es bedarf einer geistigen Wirklichkeit, einer *geistigen Welt, die schon immer „vor“ jedem einzelnen Menschen da ist und in die der Einzelne hineinwächst*. Dieses Verhältnis kann aus dem des Ich zum einzelmenschlichen Du nicht gewonnen werden.

An dieser Stelle setzt der *Gottesbegriff* ein, wie Jacobi ihn faßt. Er meint eine Realität geistiger Art, die nicht wie das Du des Mitmenschen neben ihm steht, sondern die als Untergrund, aus dem er hervorst, vor ihm eine Auszeichnung besitzt. So wird für ihn *Gott zu einem Du ausgezeichneten Art, dem nämlich, das schlechthin das Ich erst ermöglicht*. Jacobis Gottesbegriff kann daher in erster Näherung bestimmt werden als gleichbedeutend mit dem der geistigen Welt, als objektiver Geist im Sinne Hegels.

Damit aber kommt in das göttliche Du eine merkwürdige Zweideutigkeit hinein: es ist gleichzeitig gleichursprünglich mit dem Ich und ursprünglicher als das Ich: In dem Erlebnis, in dem Gott dem Menschen aufgeht, bleibt die Gleichursprünglichkeit von Ich

und Du gewahrt. So geht Jacobi in dem schon erwähnten frühen Brief über die Du-Gewißheit ohne Übergang vom dinglichen zum göttlichen Du über:

„Aber ähnliches Leben außer mir, Seele außer meiner Seele, bestes, mächtigstes Du, Du bist noch nicht — ha! Du wirst ... Gott, ich bleibe mit Dir und in Dir, getrennt und eins, ich in Dir und Du in mir“ (Br I 331). Und an anderer Stelle: „der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes notwendig unergründlich ist“ (III 48).

Da Gott für Jacobi als geistige Welt zu verstehen ist, besagt der Satz, daß der Mensch sich selbst immer nur verstehen kann in eins mit dem Verständnis der geistigen Welt als ganzer, in der er lebt. Jede Deutung des menschlichen Seelenlebens ist nur möglich in eins mit einem Verständnis der Werte, auf die es bezogen ist und die ihrerseits nicht auf das Seelenleben zurückführbar sind. So besagt der Satz die Untrennbarkeit von erlebendem Leben und dem objektiven Sinnzusammenhang. Sehr deutlich ist dies an anderer Stelle ausgesprochen:

„Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf aber zu seinem Selbstlaute der Mitlauter Natur und Gott, um sein Dasein auszusprechen, oder richtiger: er ist kein reiner Selbstlaut. Weil er sich selbst nicht aussprechen kann, ohne Natur und Gott mit auszusprechen, und zwar so, daß diese vortönen: so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist“ (III 235, vgl. 275).

Trotzdem in dem Glaubenserlebnis Du und Ich, Gott und Mensch gleichursprünglich gegeben sind, tritt aber zugleich seinem eigentlichen Sein nach das göttliche Du als das Ermöglichende „vor“ den Menschen. So war hier von einem „vortönen“ die Rede. In diesem Sinne kann Jacobi sagen:

„daß bei allen endlichen Naturen das Er oder Es und das Du vor dem Ich gesetzt werden muß“ (III 518), und „daß ihm das Dasein eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist“ (III 202). Aber hier, vor der Aufgabe einer genaueren Untersuchung des Verhältnisses des einzelnen Menschen zu einer geistigen Welt,

---

bricht die philosophische Forschung Jacobis ab. Schon unsere Deutung seines Gottesbegriffes als der geistigen Welt war ungenau. Geistige Welt bedeutet immer ein Ganzes konkreter Gestaltungen, aber für den älteren Jacobi wird — in merkwürdigem Gegensatz zu seiner Ausgangsstellung im Sturm und Drang — alles Individuelle im geistigen Leben belanglos. Auch der einzelne Mensch interessiert ihn immer nur insofern, als er Träger von allgemeinen Werten ist, und zwar in abstraktester Allgemeinheit. Es handelt sich für ihn immer nur um „das“ Wahre, „das“ Schöne und „das“ Gute, nie um irgend eine bestimmte Wahrheit, Schönheit usw. Alles Konkrete wird bei ihm mit zunehmender Entwicklung immer schärfer unterdrückt.

Jacobi übernimmt hier einfach die Platonische Lehre von einem Reich der Ideen, statt selbst zuzusehen, wie in der Wirklichkeit das Verhältnis des Menschen zu einer Welt des Geistes beschaffen ist. Damit *verblaßt die stets konkrete Wirklichkeit einer geistigen Welt zu einem rein abstrakten Reich der Werte*, und es entsteht jetzt die hoffnungslose Schwierigkeit, in welcher Weise den Werten zugleich eine Existenz zuerkannt werden könne. Diese Schwierigkeit zu überdecken ist die eigentliche Funktion des Jacobischen Gottesbegriffes. Er setzt die Werte als existierend in der Person eines lebendigen Gottes und erspart sich in der Zuflucht zu diesem Gottesbegriff eine genauere Untersuchung des Wesens der geistigen Wirklichkeit.

Mit der Deutung der geistigen Realität als Gott im eben entwickelten Sinne und vor allem der Angleichung des Gottesglaubens an die Gewißheit, mit der die sinnliche Realität gegeben ist, geht nun aber der entscheidende Zug des Glaubens gerade verloren. Jacobi übersieht dabei, daß bei der sinnlichen und bei der geistigen Realität „Glauben“ etwas völlig Verschiedenes bedeutet. Wenn die Realität der sinnlichen Welt lediglich geglaubt werden kann, so bedeutet das nur, daß sie nicht bewiesen werden



kann. Dem entsprechend fällt hier die Möglichkeit eines Unglaubens aus, oder genauer: es kann sich hier nur um einen theoretischen Zweifel handeln, der sich im praktischen Leben des Menschen nicht auszuwirken vermag und der daher im Denken oder gar im Leben des naiven Menschen überhaupt nicht Platz greift. Mit dem Glauben an die geistige Realität dagegen steht es ganz anders. Hier wird der Mensch im „Wechselgesang“ aus Himmel und Hölle (I 57) zwischen Glauben und Unglauben hin und her geworfen. Erst hier kann der Glaube entgleiten, so daß es zu seiner Wiedergewinnung eines besonderen persönlichen Einsatzes und einer Anstrengung bedarf. Auf diese Notwendigkeit einer Anstrengung hin sagt auch Jacobi selbst einmal ausdrücklich:

„Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes“ (I 401).

Darum liegt der wesentlichste Unterschied beider Arten von Glauben in der Beteiligung der menschlichen Freiheit.

Wohl finden sich bei Jacobi, namentlich in den früheren Jahren, einige Ansätze, diesen Unterschied herauszuarbeiten, aber sie sind nachher für das Ganze seiner Glaubensphilosophie nicht fruchtbar geworden. Sie liegen nach einer doppelten Richtung. Einmal besteht ein wesentlicher Unterschied darin, daß Wirklichkeit in der körperlichen Welt auch ohne den Menschen denkbar wäre, die geistige dagegen gebunden ist an ihre Realisierung in der Seele der Menschen (III 279). Daher ist die geistige Wirklichkeit auch nicht etwas ein für allemal Feststehendes, sondern etwas, was sich fortentwickelt mit jeder schöpferischen Tat des Menschen. Aus diesem Grunde hieß es in der ersten Äußerung Jacobis über ein göttliches Du:

„Aber ähnliches Leben außer mir, ... Du bist noch nicht. Ha! Du *wirst!*“ (Br I 331).

Das aber besagt dann zugleich ein zweites, auf das wir schon stießen: Die sinnliche Realität läßt sich rein theoretisch erfassen

(oder auch leugnen), die geistige dagegen geht dem Menschen nur immer auf in der Anstrengung des ganzen Menschen. Nach dieser Seite hin hat Jacobi in den Spinozabriefen beide Arten des Glaubens voneinander abzuheben versucht. Nachdem er den Glauben an „andere wirkliche Dinge“ als „Offenbarung der Natur“ entwickelt hat, erklärt er:

„Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen“ (IV<sup>1</sup> 212) und kennzeichnet diesen nun als „einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritte in seinem Dasein gewinne, zu einem höheren Leben — mit demselben zu einem höheren Bewußtsein, und von ihm zu einer höheren Erkenntnis sich hinaufschwinde“ (IV<sup>1</sup> 212).

Hier also wird im Gegensatz zu bloß theoretisch erkannten „ewigen Wahrheiten“ eine Art von „höherer“ Erkenntnis herausgestellt, die erst auf dem Wege über die „Fortschritte in seinem Dasein“ erreichbar ist, d. h. auf dem Wege über eine sittliche Vervollkommnung. Daher wird dieser zweite Weg auch ausdrücklich als der „*praktische Weg*“ (IV<sup>1</sup> 214, XXV) bezeichnet. Nur durch ein tätiges Leben und durch sittliche Anstrengung kann hier der Mensch zu einer Erkenntnis kommen. Noch in seinem letzten Lebensjahr wiederholt er ausdrücklich in der Vorrede zu den Spinozabriefen den entscheidenden Gedanken:

„Durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne. Von dieser Seite ist der Weg zur Erkenntnis des Übersinnlichen ein praktischer, kein theoretischer, bloß wissenschaftlicher“ (IV<sup>1</sup> XXV). „Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe sind keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man *die Vorstellung nur im Gebrauch selbsthandelnd erwirbt*. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht vom wahren Gott zu ihm gelangen kann“ (III 278/79, vgl. IV<sup>1</sup> 241).

Aber Jacobi selbst ist, wie gesagt, auf diesem Wege nicht weiter vorgedrungen.