

Kapitel V.

Glauben und Wissen.

§ 19. Die rationale Unerreichbarkeit der geistigen Welt	145
§ 20. Das Verhältnis von Anschauung und Denken	152
§ 21. Der Formalismus der Wissenschaft	159
§ 22. Der Subjektivismus der Wissenschaft	168
§ 23. Der Glaube als Ahnung des Wahren	176

Die Grundlage von Jacobis Glaubensphilosophie liegt in der Notwendigkeit, aus dem haltlosen Subjektivismus, zu dem das Ideal der Unmittelbarkeit in der ersten Fassung geführt hatte, zu einer neuen Objektivität der Lebenshaltung zu gelangen. Die Notwendigkeit dieser neuen Objektivität war nach einer doppelten Richtung hin sichtbar geworden, die sich in der Zweideutigkeit des Wortes Objektivität ausdrückte; es bedeutete einmal die Realität eines Daseins außer dem Menschen, vor allem einer über das Subjekt hinausgreifenden geistigen Welt, und sodann die allgemeine Gültigkeit der menschlichen Lebenserfahrung im Sinne einer allgemeinen Verständlichkeit, wodurch Verständigung unter den Menschen ermöglicht wird.

Bisher (Kap. III und IV) wurde das Problem des Glaubens nur insoweit erörtert, als es zur Aufklärung von Jacobis „Realismus“ notwendig war. Und zwar handelte es sich dabei bisher immer nur um die *Realität einer gewissen Gegebenheitssphäre* im ganzen (der Außenwelt, Innenwelt, Gemeinschaft oder geistigen Welt), aber noch nicht um die Ausbildung eines *bestimmten ins einzelne gehenden Wissens* über etwas innerhalb einer solchen Sphäre. Die Realität der Sphäre liegt in einer charakteristischen Weise jedem einzelnen Wissen innerhalb der Sphäre immer schon voraus. Die Realität liegt „vor“ jedem Wissen, kann selbst nicht gewußt, sondern „nur geglaubt“ werden, und dieser Glaube ist im Gegensatz zum begrifflichen Wissen nur als „Gefühl“ zu fassen. Hiermit ist aber erst die eine Seite der Jacobischen Glaubenslehre deutlich geworden. Noch undeutlich ist insbesondere der Zusammenhang mit dem ursprünglichen Ansatz im Sturm und Drang, der der Erstarrung des begrifflichen Wissens die Lebendigkeit des unmittelbaren Gefühls gegenüber-

stellte, denn dort handelte es sich um zwei Weisen, eine lebendige und eine erstarrte, in der derselbe Gehalt vom Menschen gehabt wurde, hier aber liegen Gefühls und Gewußtes von vornherein in ganz verschiedenen Schichten. Dort meinten Gefühl und Glaube etwas viel Weiteres, meinten selbst schon einen bestimmten inhaltlichen Gehalt, nicht nur die Realität der Sphäre im ganzen. Diese zweite Seite, der Glaube nicht an Realität schlechthin, sondern an eine bestimmte inhaltliche Einsicht, ist darum jetzt in seinem Verhältnis zum ersten zu entwickeln.

Nur wenn man sich auf die erste, bisher behandelte Seite beschränkt, ist der Hegel sehe Vorwurf berechtigt, daß der Jacobi'sche Glaube notwendig leer an Inhalt sei (H W V 91, H w XV 548). Dieser Vorwurf verkennt, daß nach Jacobi im Glauben außer der Realität zugleich ein bestimmter sachlicher Inhalt gewiß werden soll. Die Gewißheit der Realität einer Sphäre als solcher ist notwendig in sich selbst leer. Es ist hierfür bezeichnend, daß bei Jacobi dieser Glaube sich in ganz wenigen Sätzen ausspricht, die immer wiederkehren: daß ich bin, daß es Dinge außer mir gibt, daß Gott ist und — was hierin enthalten ist — daß in Mensch und Mitmensch sittliche Werte verwirklicht sind, d. h. daß „auf Menschen Verlaß ist“. Erst innerhalb dieser Horizonte, in denen Realität erscheint, ist dann die bestimmte sachliche Aussage möglich. Erst wenn man dies beides unterscheidet, wird die Richtung des Hegel sehen Vorwurfs deutlich: er meint, daß in der Form, wie bei Jacobi der Ansatz der Glaubensphilosophie gemacht wird, nicht die Mittel vorhanden seien, die Kluft zwischen dem allgemeinen Horizont der Sphäre und einem bestimmten, inhaltlichen, konkreten Wissen zu überbrücken, daß er notwendig bei der abstrakten Allgemeinheit der angeführten Sätze über die leere Existenz der Sphären stehen bleiben müsse. So verstanden trifft dieser Vorwurf allerdings auf eine entscheidende Grenze der Jacobischen Philosophie.

Je nach dem Sinn nun, in dem das zweideutige Wort Glauben gebraucht wird, bedeutet seine Unbeweisbarkeit etwas durchaus Verschiedenes. Im ersten Falle, beim Glauben an eine Existenz, liegen Glauben und Wissen in zwei verschiedenen Ebenen und können gar nicht miteinander in Berührung kommen. Von der Realität gilt streng der Satz, Realität könne nur geglaubt werden, d. h. sie ist etwas Vorgängiges, das allem menschlichen Verhalten schon immer zugrunde liegt. Diese Voraussetzung braucht dem Menschen gar nicht bewußt zu werden und ist ihm im alltäglichen Leben auch gar nicht bewußt. Es bedeutet vielmehr eine Verkehrung des im „natürlichen“ Dasein herrschenden Zustands, wenn die auf die innere Möglichkeit der menschlichen Existenz zurückgewandte philosophische Besinnung diese Unterlagen künstlich in das Blickfeld des Bewußtseins zerrt. Das äußert sich schon in der sprachlichen Ungeschicklichkeit der Sätze: es sind Dinge außer mir vorhanden usw. — in solchen affirmativen Sätzen, zu denen entsprechende einfache positive Urteile gar nicht bestehen.

Anders dagegen im zweiten Fall, wo der Gegenstand des Glaubens ein bestimmter, sachlich erfüllter Tatbestand ist. Hier ist nicht mehr die scharfe inhaltliche Scheidung von Glauben und Wissen möglich, sondern beide liegen in derselben Ebene. Es ist derselbe Tatbestand, der sowohl gewußt als auch geglaubt werden kann. Glauben wird hier also zu einem bestimmten Modus des Wissens. Erst in dieser Schicht liegt die eigentliche Problematik des Verhältnisses von Glauben und Wissen.

Es ist also in Jacobis Sprachgebrauch zu unterscheiden: *Glaube als die Gewißheit der Realität und Glaube als ein Modus eines inhaltlichen Wissens* selbst. Jacobis Fehler war, daß er diese beiden Bedeutungen nicht auseinanderhielt. Die Künstlichkeit seiner Lehre von der Realität liegt zum großen Teil darin begründet, daß er den

Glauben an die Realität auf jeden Fall auf einen Nenner bringen will mit dem Glauben als irrationaler Gegebenheit eines Tatbestandes überhaupt. Dieses summarische Verfahren, das alles, was nicht durch rationale Schlüsse erzeugt ist, als „Glauben“ bezeichnet und diesen dann als Gefühl definiert, hat die entscheidenden Unterschiede gerade verwischt.

Da Jacobis Philosophie überhaupt primär durch die Polemik gegen die Philosophie der Aufklärung bestimmt ist und ihm überall die Abhebung gegen diese das Mittel zur Darstellung seiner eigenen Gedanken ist, geht der Weg zum Verständnis seiner Glaubenslehre in ihrer jetzt skizzierten weiteren Bedeutung notwendig über Jacobis Kritik an der rationalen Wissenschaft und Philosophie. Mit der Kritik wird schrittweise auch Jacobis eigene Stellung deutlich werden.

§ 19. Die rationale Unerreichbarkeit der geistigen Welt.

Die erste ausführliche Auseinandersetzung Jacobis mit dem wissenschaftlichen Denken findet sich in dem *Gespräch mit Lessing* (IV¹ 51-85), das den Anlaß zu dem bekannten „Pantheismusstreit“ bildete. Es ist wichtig, sich zuerst dieses Gespräch, isoliert von den übrigen Schriften Jacobis, vor Augen zu stellen, weil es noch vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ liegt³³⁾, also den Jacobischen Ansatz noch unbeeinflusst durch Kant und den neueren Idealismus zeigt. Allein aus diesem Gespräch läßt sich entscheiden, wie weit Jacobi in seiner Kritik an den Grenzen des Verstandesgebrauchs unab-

33) Zwar ist das Gespräch erst 1783, also nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ aufgezeichnet, doch scheinen gegen die Zuverlässigkeit der Berichterstattung keine Bedenken zu bestehen. Vergl. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, Neudrucke der Kantgesellschaft VI, Berlin 1916. S. LXIII und Th. C. von Stockum, Spinoza-Jacobi-Lessing, Diss., Groningen 1916.

hängig von Kant in genau derselben Richtung wie dieser vorgegangen war.

Dieses Gespräch ist schon an früherer Stelle für Jacobis Aufweis der menschlichen Freiheit herangezogen worden und wird später für die Darstellung von Jacobis eigener philosophischer Methode wichtig werden; hier interessiert an ihm allein der polemische Teil, die in ihm enthaltene Kritik am wissenschaftlichen Denken. Sie erfolgt dort an dem System des Spinoza und eines an Spinoza angelehnten Pantheismus. Jacobi erhebt gegen den „Spinozismus“ den Vorwurf des Atheismus. Da aber Jacobi, wo er von dem System des Spinoza spricht, dieses von vornherein von einer ganz bestimmten Interpretation aus sieht, bei der entscheidende Seiten weitgehend verdeckt sind, müssen in der Darstellung zwei Fragenkreise auseinandergehalten werden:

1. die Frage nach dem, was Jacobi unter Spinozismus überhaupt meint und wie weit mit seiner Deutung das System des Spinoza im besonderen und der Pantheismus im allgemeinen getroffen ist;
2. wenn in Jacobis Interpretation das Wesen des Pantheismus nicht getroffen wird, welches dann diejenige philosophische Haltung sei, gegen die der unter dem Namen des Pantheismus erhobene Vorwurf zu Recht besteht und was hier dieser Vorwurf besagt.

Jacobi braucht das Wort „*Spinozismus*“ gleichbedeutend mit „Pantheismus“ überhaupt. Das System des Spinoza dient als Beispiel, weil in ihm das Wesen des Pantheismus zu seinem reinsten Ausdruck gekommen sei (IV¹ 216—222). Das Wesen des Pantheismus aber ist im „*ἐν καὶ πᾶν*“ formuliert (IV¹ 54/55) und bestimmt sich negativ durch die Leugnung eines von der Welt verschiedenen Gottes als Prinzip der Emanation oder als ihres Schöpfers.

„Er [Spinoza] verwarf also jeden Übergang des Unendlichen

zum Endlichen, ... und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph, eine innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen eins und dasselbe wäre ... Diese innewohnende unendliche Ursache hat als solche, explicite, weder Verstand noch Willen“ (IV¹ 56/57).

Dieser immanenten Auffassung der Gottheit setzt Jacobi seine eigene *transcendente* gegenüber und versucht gegen den Spinozismus den Nachweis, daß seine Art der „Naturvergottung“ in Wirklichkeit den Begriff eines Göttlichen und überhaupt eines Geistigen ausschließe und daher in Wirklichkeit Atheismus sei.

Der Ausgangspunkt für eine Aufhellung des „Pantheismusstreits“ liegt in Jacobis Auffassung des Spinozistischen *Kausalitätsbegriffs*. Jacobi findet als „Geist des Spinozismus“ den Satz: „a nihilo nihil fit“ (IV¹ 56, vgl. 126/27).

Hier liegt der eigentliche Einsatzpunkt seiner Spinozaskritik. Ihm ist, wie gezeigt, die *Freiheit* des Menschen der Mittelpunkt der Philosophie. Diese Freiheit suchte er gegen das Spinozistische System zu verteidigen, das er als „Fatalismus“ hinstellt.

Allein diese Interpretation erfaßt von Spinozas Kausalitätsbegriff nur die eine Seite: die *causa externa oder transiens*, die bei Spinoza die Existenz eines Einzeldinges bedingt (Ethik, P. I. prop. 7, schol. 2). Nach dieser Seite deckt sich der Spinozistische Kausalitätsbegriff mit dem der modernen Naturwissenschaft, wie ihn Jacobi bei dem Vorwurf des Fatalismus im Auge hat: Hier gilt die unendliche Kette der Abhängigkeit einer Ursache von der andern (P. I. prop. 27). Aber dieser äußere Kausalzusammenhang ist nur die eine Seite des Kausalbegriffs bei Spinoza und sogar die unwichtigere: daß alles zeitliche Geschehen nach dem Prinzip der Gleichheit von Ursache und Wirkung sich regelt, ohne daß in der Welt als Ganzem eine wesent-

liehe Veränderung bewirkt würde. Wichtiger und erst eigentlich entscheidend für die Philosophie des Spinoza ist der Begriff der *causa immanens*, die nicht die Existenz, sondern die Essenz, die *natura* eines Dinges bestimmt und die man roh als das Begründetsein der *natura* eines einzelnen Dinges im Ganzen der Welt bestimmen kann. Vor diesem Begriff versagt die ursprüngliche Bestimmung Spinozas:

„effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“ (P. I. ax. 4),

die der Jacobischen Übertragung „a nihilo nihil fit“ entspricht; denn wie kann die Erkenntnis Gottes als des Ganzen der Natur vor der der in ihm begründeten Dinge liegen, da doch umgekehrt Gott als die Totalität dieser Dinge gefaßt ist? Hier verschwindet die saubere Trennung von *causa* und *effectus*, die bei der *causa externa* erlaubt war. *Causa* und *effectus* verschmelzen zu einer unauflöselichen Einheit, und an Stelle eines einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses tritt eine nicht in einen eindimensionalen Gang auflösbare Wechselbeziehung. Insofern jedes einzelne Ding nicht aus dem Ganzen abgeleitet werden kann, sondern nur als einmal vorhanden, in dem Ganzen als sinnvolles Glied begriffen werden kann, gilt relativ für jedes individuelle Wesen diejenige Bestimmung, die absolut nach Spinoza dem Ganzen zukommt: *Causa sui* zu sein. Die *causa immanens* ist eine relative *causa sui*.

Erst in diesem Begriff erfaßt man das eigentlich Pantheistische der Philosophie Spinozas. In ihm offenbart sich die für jeden Pantheismus charakteristische, eigentümlich „spekulative“ Denkweise^{M)}, deren Eigenart in einer dem Rationalismus unzugänglichen „*coincidentia oppositorum*“ liegt. Das grundlegende Mißverständnis der Jacobischen Spinozainterpretation liegt also darin, daß er an ihm nicht das Grundproblem des Verhältnisses der

34) Vgl. J. König, *Der Begriff der Intuition*, Halle a. d. S. 1926, vor allem S. 41 u. f.

causa externa und der causa immanens sah und so das eigentümlich Spekulative seiner Begriffsbildung nicht bemerkte. Zu diesem Mißverständnis wurde Jacobi gedrängt durch den extremen Dualismus seiner Denkweise. So sah er in dem zwei widersprechende Bestandteile in sich vereinigenden Kausalitätsbegriff Spinozas nur die eine, ihm selbst entgegengesetzte Seite. Allerdings wurde diese Deutung durch Spinoza selbst nahegelegt, durch dessen System — bei aller seiner formal-logischen Geschlossenheit — doch immer dieser innere Bruch zwischen einem pantheistischen Ansatz im Gesamtsystem und einem konstruktiven Rationalismus in der Durchführung hindurchgeht. Der pantheistische Entwurf läßt sich eben nicht in einen eindimensional fortschreitenden Beweisgang „more geometrico“ entwickeln. In der Ablehnung des mathematischen Deduktionsverfahrens bleibt Jacobis Kritik berechtigt. Sie trifft damit nur nicht einen wesentlichen Bestandteil des Pantheismus.

So unwichtig der Streit um Spinoza als „Pantheismusstreit“ heute geworden ist, so wichtig wird er unter einem anderen Gesichtspunkt; denn wenn die Jacobische Interpretation auch nicht das Wesentliche Spinozas trifft, so ist doch etwas anderes, Entscheidendes in ihr getroffen: der *Rationalismus* und die von ihm beherrschte Wissenschaft. Jacobis Kampf gegen Spinoza ist in Wirklichkeit ein Kampf gegen den Rationalismus überhaupt. Hier bleibt in der Tat die Jacobische These mit voller Schwere bestehen:

„Der Weg jeder Demonstration geht in den Fatalismus aus“ (IV 223).

Sie bildet den eigentlichen Einsatz der Jacobischen Wissenschaftskritik. Das Verfahren der Wissenschaft besteht in der „*Demonstration*“ oder der „*Erklärung*“, d. i. in der Ableitung jedes einzelnen Geschehens als notwendiger Wirkung vorausliegender Ursachen. Wenn aber dieses Verfahren auf das menschliche

Leben und die geistige Welt angewendet wird, bleibt für menschliche Freiheit und schöpferisches Handeln kein Raum. Das Bewußtsein kann diesem zwangsläufigen Kausalablauf höchstens zusehen. Wenn man dagegen die menschliche Freiheit nicht aufgeben kann, so muß man auf der anderen Seite das wissenschaftliche Verfahren ablehnen; denn Freiheit und Demonstration sind unvereinbar. Das ist die Grundlage des Jacobischen *salto mortale*. Die ganzen Spinozabriefe sind nichts als eine Darstellung und Rechtfertigung dieses einen Gedankens.

Jacobi beschreibt diesen seinen *salto mortale* selbst folgendermaßen:

„Die ganze Sache bestehet darin, daß ich *aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus* und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe“ (IV¹ 59). „Ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus notwendig macht“ (IV¹ 70).

Der Schluß vom Fatalismus gegen den Fatalismus besteht darin, daß der Fatalismus mit der dessen eigenen Ansprüchen entnommenen Konsequenz bis in seine letzten Folgerungen hinein verfolgt und gezeigt wird, wie er mit einer geistigen Wirklichkeit unverträglich ist. Wenn also die gesamte geistige und sittliche Existenz keine Täuschung sein soll, dann muß im wissenschaftlichen Verfahren selbst ein Fehler sein. Die Umkehrung der Fragestellung bei Jacobi gegenüber der Wissenschaft besteht also darin, daß er nicht ausgeht von der Gültigkeit des demonstrierenden Verfahrens und fragt, ob von dort aus gesehen Freiheit möglich ist, sondern umgekehrt ausgeht von der Tatsache der Freiheit und fragt, ob mit dieser ein demonstrierendes Verfahren verträglich sei. Die Tatsache der Existenz der geistigen Welt steht als Erstes schon immer am Anfang, die Frage ist die nach seiner wissenschaftlichen Erfäßbarkeit. Die Wissenschaft aber ist auf das kausal determinierte mechanische Geschehen beschränkt und kann diese Bedingung nicht erfüllen, sie

„bricht notwendig da ab, wo das Wirken der Freiheit sich kund macht“ (II 121).

Da so die Wissenschaft das eigentlich Lebenswichtige nicht zu erfassen vermag, ist sie selbst nur ein Spiel, mit dem der Mensch sich die Zeit vertreibt, ohne ihn selbst in seinem metaphysischen Kern auch nur irgendwie weiterzubringen:

„Bis zur Verzweiflung habe ich's schon lange eingesehen und durchschaut, ... daß ... Wissenschaft ergründen oder sich die Zeit mit Schach- und Kartenspiel vertreiben einerlei ist. Es ist ein Rechnen, nur um neue Sätze zum Weiterrechnen und ein Facit zu finden, durchaus ein bloßes Zahlenspiel mit reinen, leeren Zahlen“ (Ba II 233). „Dieses Spiel mit unserer Unwissenheit ist unter allen Spielen gewiß das edelste, aber dennoch beim Lichte besehen, nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt, nicht, um eigentliches, wesenhaftes Dasein zu gewinnen, angehalten wird. Die Gesetze seines mannigfaltigen Gebrauches, eingeteilt und in Systeme gebracht, machen unsere Wissenschaften aus. Wir vermögen nichts mit ihnen wider unsere radikale Unwissenheit; aber sie zerstreuen uns darüber“ (III 305/06 entsprechend III 29/30).

Wenn so die Wissenschaft den Zugang zum Geistigen nicht zu geben vermag, dann muß es einen andern Zugang geben, und dieser ist der *Glaube*:

„Das gebe ich ohne Widerrede zu: daß das Gebiet der Freiheit das Gebiet der Unwissenheit sei. Ich setze nur noch hinzu: einer dem Menschen unüberwindlichen“ (II 322). „Da es ... so mit mir und ... der wahren Wissenschaft beschaffen ist: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht ... meine Philosophie des Nicht-Wissens [d. i. des Glaubens] dem philosophischen Wissen des Nichts sollte aus Geschmack vorziehen dürfen“ (III 44).

Alles Wissen um die geistige Welt weist also zurück auf den Glauben.

Auch hier ist wiederum für Jacobi ein gewisses summarisches Verfahren charakteristisch: da das Ergebnis der Wissenschaft mit der unmittelbaren Lebenserfahrung nicht übereinstimmt, muß in der wissenschaftlichen Haltung irgendwo ein Fehler stecken. Aber in dieser Art der Argumentation lag doch ein Moment, das weiterführte: es kam darauf an, in der wissenschaftlichen Methode selbst

den Punkt aufzudecken, der jene Unzulänglichkeit begründet. Mit dieser Tendenz ist die Richtung der weiteren Entwicklung der Kritik Jacobis an der Wissenschaft bezeichnet. Es muß aber betont werden, daß er selbst die hier in der Darstellung auseinandergelagerten einzelnen Punkte seiner Wissenschaftskritik nicht getrennt entwickelt. Wenn hier die einzelnen Fragen voneinander gesondert werden, so wird unvermeidlich an ihn ein Maß von innerer Geschlossenheit herangetragen, das seinen wahren fragmentarischen Charakter verdeckt.

§ 20. Das Verhältnis von Anschauung und Denken.

Schon in den dichterischen Anfängen Jacobis bestimmte sich das Ideal des lebendigen und ursprünglichen Lebens als ein Einsetzen des Menschen in die jeweils bestimmte, konkrete Situation. Alle Allgemeinheit entfernt aus der ursprünglichen Welt der Wirklichkeit in die schattenhafte Welt bloßer Gedankendinge. Dieser Gegensatz von unmittelbarem und mittelbarem Leben führt, auf die Erkenntnis angewandt, auf den von Anschauung und Denken. Nur in der anschauenden Erkenntnis haben wir den Gegenstand in seiner vollen Wirklichkeit; bei zunehmender Abstraktion im Denken verflüchtigt sich die Wirklichkeit.

Der Ausgangspunkt für Jacobis Überlegung über das innere Verhältnis von Anschauung und Denken befindet sich schon in seiner ersten Schrift, in der „Betrachtung über die von Herrn Herder vorgelegte genetische Erklärung der tierischen Kunstfertigkeit und Kunsttriebe“ (1773):

„Ich verstehe unter dem Ausdruck *Intuition*, anschauende Erkenntnis, jede individuelle Vorstellung in der Seele, ihr Gegenstand sei materiell oder immateriell, und *von dieser anschauenden Erkenntnis behaupte ich, daß aus ihr alle und jedwede andre Erkenntnis fließe und auf sie hinauslaufe*. Das höchste Wesen sieht alles individuell, es bedient sich keiner *allgemeinen Begriffe*, welche nur *Hilfsmittel unserer eingeschränkten Fähigkeiten*

sind ... Die menschliche Seele kann nur eine geringe Anzahl von Gegenständen zugleich unmittelbar klar vor sich versammeln; sie ist daher genötigt, ihre Vorstellungen zu teilen, zu zertrennen; wenn sie einige ihrer gegenseitigen Verhältnisse auffassen will; und diese Verhältnisse (damit sie nicht, gleich wechselnden Schatten, an ihr vorbeigleiten, ineinanderfließen und verschwinden) muß sie ferner in Zeichen gestalten und sie auf diese Weise in der Einbildung befestigen. Es ist demnach das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden, und zu vergleichen, als eine Methode zu betrachten, wodurch unsere Seele das *Unvermögen* ihrer Vorstellungskräfte unterstützt. Im Grunde ist alle und jedwede Erkenntnis, wenn sie auch an einer Kette von hundert Schlüssen hängt, nichts anders als eine bloße Perzeption“ (VI 248/49).

Im selben Sinne wiederholt Jacobi später noch einmal:

„Die Vernunft [worunter er in seinen früheren Jahren allgemein den Verstand versteht] ist kein Orakel; sie kann nur urteilen und schließen und setzt bei ihren Erkenntnissen das edlere und weit eher göttliche Anschauungsvermögen zum voraus, von dessen einschränkenden Bedingungen im Menschen sie ihre Form hat und *das Siegel unserer Unvollkommenheit ... ist*“ (II 485). "Das Bedürfnis der Abstraktion ist in der Einschränkung unserer Natur“ (VI 70).

In dieser kurzen Erklärung der intuitiven Erkenntnis ist im Keim schon die gesamte spätere Erkenntnislehre Jacobis enthalten. Sein Grundgedanke läßt sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Alle unsere Erkenntnis ist ursprünglich anschauende Erkenntnis. Selbst die Ergebnisse langer Schlußketten beruhen letzten Endes auf der Anschauung.

2. Alles Denken (als das Vermögen allgemeiner Begriffe) ist lediglich ein „Hilfsmittel unserer eingeschränkten Fähigkeiten“. Für die göttliche Erkenntnis ist jede Erkenntnis anschauende Erkenntnis.

3. Danach ist das Denken allein durch die menschliche Endlichkeit bedingt, es ist eine „Methode, wodurch unsere Seele das Unvermögen ihrer Vorstellungskräfte unterstützt“ — „das Siegel unserer Unvollkommenheit“.

Es kann an dieser Stelle nicht die Aufgabe sein, die philosophiegeschichtlichen Einflüsse aufzuweisen, die diese Formulierung ermöglichen. Da sie vor Jacobis eigener selbständiger philosophischer Besinnung liegt und andererseits mit dem übereinstimmt, was neuerdings Heidegger als die von Kant selbst nicht diskutierte Voraussetzung der „Kritik der reinen Vernunft“ zu erweisen versucht hat³⁵), handelt es sich hier vermutlich noch nicht um eigentlich eigene philosophische Ergebnisse Jacobis, sondern um Dinge, die damals in der Luft lagen. Die Begründung des Denkens auf der Anschauung war natürlich ein allgemeiner Gedanke der Aufklärung, den Jacobi bei Wolff und besonders bei Hume vorfand. Trotzdem aber weicht die Art der Zurückführung des Denkens auf die Anschauung bei Jacobi von der der Aufklärung grundlegend ab. Bei Wolff ist der Verstand das höhere Vermögen, dem die Anschauung eingegliedert ist (Psych. vat. § 44). Bei Hume tritt zwar der allgemein empiristische Gedanke von dem Vorrang der Anschauung scharf hervor, aber dafür bleiben bei ihm (echt empiristisch) beide Vermögen unverbunden nebeneinander; es wird nur die (erkenntnistheoretische) Frage nach ihrem Zusammenwirken im Aufbau der Erfahrung, nicht die (metaphysische) Frage nach ihrem ursprünglichen inneren Zusammenhang gestellt. Hier führt Jacobi weiter, indem er den empiristischen Gedanken von dem Vorrang der Anschauung mit dem alten scholastischen Begriff der menschlichen Endlichkeit verbindet.

35) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, § 4, S. 19 u. f. Heidegger faßt diese Ausgangsstellung der Kantischen Vernunftkritik folgendermaßen: „Erkennen ist primär Anschauen . . . Alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung . . . Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit“. Der Unterschied zwischen Kant und Jacobi würde hiernach darin bestehen, daß diese Anschauung bei Kant der nicht mehr ausdrücklich bewußte Ausgangspunkt war, der ihm bei seiner Arbeit im Rücken lag, während seine eigene Arbeit sich gerade von diesem Ausgangspunkt entfernte, daß es sich im Gegensatz dazu bei Jacobi um den ausdrücklichen Brennpunkt seines philosophischen Interesses handelt.

Denken und Anschauung stehen bei ihm nicht mehr nebeneinander, sondern ausdrücklich wird das Denken als dienendes Glied in den umspannenderen Rahmen der Anschauung hineingenommen. An sich bedürfte die Anschauung gar nicht des Denkens, denn sie ist selbst schon wesensmäßig Erkenntnis. Erst wo infolge der menschlichen Unvollkommenheit die Anschauung versagt, muß das Denken einsetzen.

Wahrscheinlich hat Spinoza, den Jacobi schon in den in Frage kommenden Jahren gründlich studiert hatte, mit seinem Begriff der *intuitio* stark eingewirkt. Trotzdem muß aber auch hier der Unterschied festgehalten werden: das ist wiederum die Interpretation des Verhältnisses von Anschauung und Denken aus der menschlichen Endlichkeit. Erst dadurch erfolgt die wirkliche Entwertung des Denkens, während die Spinozistische *intuitio* nicht eigentlich zum rationalen Denken im Gegensatz steht, sondern viel stärker zur *imaginatio*, der bildhaften Anschauung, und gleichsam nur eine Selbstübersteigerung des Denkens darstellt, nicht unrational, sondern *über*rational, so daß zwischen den verschiedenen Vermögen ein Stufenverhältnis entsteht.

Ausführlich wird das Wesen der menschlichen Erfahrung dann im „David Hume“ entwickelt. Alles Urteilen, Denken, begriffliche Fassen ist bei Jacobi nie ein selbständiges, neben der Anschauung stehendes Vermögen, sondern im Sinne der Dienststellung allein von der Anschauung aus zu begreifen:

„Die vollkommeneren Wahrnehmung und der höhere Grad des Bewußtseins, der damit verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heißen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst. Sobald ein Mannigfaltiges von Vorstellungen, in einem Bewußtsein vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, daß auch diese Vorstellungen, teils als einander ähnlich, teils als voneinander verschieden, das Bewußtsein affizieren müssen ... Wir haben also außer der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung keine besondere Handlung des Unterscheidens und Vergleiches nötig ... Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein ... die

Vernunft betrachten, so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund ... Charakterisieren wir sie als das Vermögen, Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit, vollkommene Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen, schon vorausgesetzt... Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn — das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht ... Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bei seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urteilens und Schließens, sondern allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen, als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt und sinnt und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. *Leidend empfängt sie jedes Urteil*, das in ihr entsteht. In willkürlicher Anschauung, Betrachtung allein ist sie tätig“ (II 268/71).

Damit wird zugleich ein zweites deutlich: Der Unterschied zwischen Denken und Anschauen ist zugleich der, daß — in der Kantischen Terminologie — das Denken ein *spontanes* Vermögen ist, das seinen Gegenstand erzeugt, das Anschauen dagegen nur ein Aufnehmen dessen, was sich dem Menschen zeigt, also ein *rezeptives* Vermögen. Die Endlichkeit des Menschen beweist sich darin, daß er passiv auf eine schon vorhandene Welt angewiesen ist.

Dieser Gedanke der menschlichen Endlichkeit und sein Bezug auf die Passivität der Erkenntnis trat während der Zeit von Jacobis dichterischen Versuchen völlig in den Hintergrund. Der Lebensenthusiasmus des Sturm und Drang sah die Unmittelbarkeit allein in einer restlos freien inneren Produktivität. Erst als die Lebenserfahrung selbst gelehrt hatte, daß dies zu einer haltlosen Isolierung des Menschen führe, d. h. als aus der Lebenserfahrung selbst die Angewiesenheit des Menschen an eine ihn umgebende Welt deutlich geworden war, war der Raum geschaffen, in dem die Anschauung als die passive Hingabe des Menschen an einen

angeschauten Gegenstand wieder ihre Stelle bekam. Die ganze sich jetzt entwickelnde Glaubensphilosophie Jacobis ist die Wiederaufnahme jenes anfänglichen Gedankens von der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und der Dienststellung des Denkens innerhalb der Anschauung.

Hiermit ist die Ausgangsstellung gegeben, die für Jacobis ganze spätere Polemik gegen die Schulphilosophie und dann namentlich gegen den Idealismus entscheidend blieb: Nur ein unendliches Wesen ist ein solches, das

„alle seine Gegenstände selbst unmittelbar hervorbrächte“ (II 364), und nur dieses wäre im absoluten Sinne frei. Der Mensch dagegen als ein endliches Wesen ist ein solches,

„das sich seiner selbst mittels Vorstellungen nur bewußt ist und nach Gegenständen streben muß, die es nicht in seiner Gewalt hat“ (II 364).

Der Mensch in seiner Endlichkeit findet den Gegenstand seiner Erkenntnis immer schon außer sich, als etwas, das nicht in seiner Macht steht, vor. Die *Rezeptivität der menschlichen Erkenntnis* ist entscheidend für die gesamte Jacobische Philosophie. Sie wird von den Spinozabriefen bis in die letzte Zeit mit demselben Nachdruck festgehalten:

„Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen“ (III 19). „Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist ein Vermögen der Voraussetzung des Wahren“ (III 32). „Vernunft ist Vernehmung des ... Geistes“ (II 111).

Aber zugleich ist ein weiteres wichtig: wenn die reine Spontaneität des Denkens zurückgewiesen wird, so ist damit noch nicht jede aktive Beteiligung in der Erkenntnis geleugnet. Aber diese Aktivität liegt an ganz anderer Stelle. Nicht umsonst war von einer „ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung“ die Rede. Auch in der Wahrnehmung gibt es eine freie Betätigung des Menschen, nur ist dieses nicht die Freiheit des Erschaffens des Gegenstandes, sondern die Freiheit der Hinwendung an ihn.

In jeder Wahrnehmung liegt also zweierlei: ein Hinwenden und ein Aufnehmen:

„So erkläre ich mir auch das Nachsinnen ... aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des aktiven Prinzips in uns gegen ... das passive, nach Maßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse“ (II 269). „In willkürlicher Anschauung, Betrachtung allein ist sie tätig“ (II 271). „Echt platonisch schreibe ich der Vernunft aller erschaffenen Wesen *Rezeptivität und Spontaneität* zu, als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des Findens und Festhaltens“ (III 435/36).

Damit ist der zuerst an der Ehrfurcht aufgedeckte Charakter einer aktiven Passivität nicht die Besonderheit einer bestimmten Verhaltensweise des Menschen, sondern trifft das Wesen des Menschen und der menschlichen, als einer endlichen Erkenntnis überhaupt. In der Doppelseitigkeit der Wahrnehmung als aktiver Zuwendung und passiver Hinnahme liegt der eigentliche Einsatzpunkt, der die Auflösung des Jacobischen Problems ermöglicht: den Begriff der Unmittelbarkeit des Lebens so umzuformen, daß er zugleich eine Realität außer dem Menschen und eine Objektivität mit zu enthalten vermag.

In dieser Betonung der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis ist zugleich die Notwendigkeit des *Begriffs* mit enthalten. Als endliche Erkenntnis ist sie auf den Begriff angewiesen. Der Begriff darf also als solcher keineswegs abgelehnt werden, sondern lediglich der „leere Begriff“, derjenige Begriff, der sich aus der Dienststellung innerhalb der Anschauung losgelöst und sich unabhängig von ihr verselbständigt hat. Erst dieser ist Erstarrung. Von diesem Streben nach anschaulicher Erfüllung des Begriffs berichtet Jacobi schon aus seiner Jugend:

„So lange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht *anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl*“ (II 178).

§ 21. Der Formalismus der Wissenschaft.

Der Gedanke von der Dienststellung des Denkens innerhalb der Anschauung genügt, um von hier aus Jacobis Kritik am wissenschaftlichen Denken verständlich zu machen. Diese Kritik geht davon aus, daß das Denken seinen Gegenstand nicht selbst hervorbringen kann, sondern sich den Stoff, über den es denkt, durch die Anschauung vorgeben lassen muß. Dieser Gedanke, implicite schon in Jacobis erstem Ansatz enthalten, wurde ausdrücklich ausgesprochen erst unter dem Einfluß von Kants Kritik der reinen Vernunft. In ihr fand Jacobi (mit Recht) seine eigene Absicht wieder und wurde dadurch in seiner Sicherheit wesentlich bestärkt.

In immer neuen Wendungen hat Jacobi diesen Gedanken ausgedrückt:

„Der Verstand kann nur bearbeiten, sein überlegender Wille nur, was da ist, bald vereinigen, bald trennen“ (VI 156), „er hat nur Hände, keine Augen“ (III 220). „Der erklärende, nachweisende Verstand hat im Menschen nicht das erste und nicht das letzte Wort“ (III 208/09). „Der Verstand selbst, obgleich [bei Kant] ein zweiter Erkenntnisquell genannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht gegeben, sondern nur gedacht werden. Denken heißt urteilen. Urteil aber setzt Begriff, Begriff Anschauung zum voraus. Man kann nicht denken, ohne zu wissen, daß etwas ist außer dem Denken, dem das Denken gemäß sein, das es bewahrheiten muß“ (II 31/32, vgl. III 365, 411, IV¹ XXXIII).

Der Verstand ist also bloß ein *formal bearbeitendes*, die Anschauung dagegen ein *material gebendes* Vermögen. In diesem *Formalismus des Verstandes* liegt die Grenze seiner Wirksamkeit: er ist in seinem Gegenstand stets auf die Anschauung angewiesen.

So weit fühlt sich Jacobi mit Kant einig. Was ihn aber von vornherein von Kant trennt, oder besser, was ihn von vornherein zwingt, über Kants Ansatz hinauszugehen, ist die Besonderheit seines persönlichen Interesses, dem nur die *ethischen* und

religiösen Erscheinungen eigentlich wichtig, weil lebenswichtig sind. Infolgedessen mußte er seine Einsicht in den leeren Formalismus des Verstandes von vornherein auf dieses Gebiet übertragen. Das zwingt, neben der sinnlichen Anschauung noch eine weitere Kraft im Menschen vorauszusetzen, in der die Gegenstände der geistigen Welt dem Menschen gegeben sind. Und damit ergibt sich die Stellung gegen die Lebenshaltung der Aufklärung: es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, aus reinem Verstand ethische Grundsätze ableiten zu können. Entsprechend seiner Scheidung von „geben“ und „bearbeiten“, also von Materie und Form legt Jacobi auch für das Handeln die Unterscheidung zwischen Zweck und Mittel an. Der Verstand kann zwar bei vorgegebenem Zweck die Mittel zu seiner Verwirklichung überlegen, nie aber von sich selbst aus Zwecke setzen:

„Verstand kann im höchsten Grade vorhanden «sein, auch wo die verruchtesten Zwecke zum Vorschein kommen. Er führt die besten wie die schlimmsten mit demselben Eifer aus. Von sich selbst weiß er nicht, was gut oder böse, sondern was ein Mehr oder Weniger ist. Er kann nur messen nach ihm gegebenen Maße, nur über-, nicht unterlegen, nur zählen, rechnen und berechnen. Einen ersten Grund oder einen letzten Zweck auszumachen liegt ganz außer seiner Sphäre“ (VI 50/51). „Kalte Überlegung ist sehr gut, wo nur der verhältnismäßige Wert der Mittel, das Mehr oder Weniger ihrer Unzulänglichkeit zu einem gegebenen Zweck abgewogen werden soll. Bei der Wahl eines Zweckes aber, wenn man sich diesen erst vorzusetzen, sich für ihn zu entscheiden hat, ist es ein anderes. Das Vermögen vergleichender Erwägung soll da nicht zureichen“ (VI 140). „Was gut ist, sagt dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz ... Das Dienliche zum Guten lehrt ihn der überlegende Verstand erkennen und gebrauchen“ (V 115).

Überall wird derselbe Gedanke ausgesprochen: der Verstand als formales Vermögen kann von sich aus keine sittliche Einsicht geben, er weist zurück auf ein anderes, höheres Vermögen, so etwas wie eine *sittliche Anschauung*. Der Name dafür schwankt bei Jacobi: *Herz*, *Trieb*, *Instinkt*, in den letzten Jahren namentlich *Vernunft*. Schon die Vielfachheit der Be-

nennung weist darauf hin, daß hier ein tiefliegendes Problem verborgen ist. Uns kommt es zunächst auf das Negative an: die Abhebung gegen den Verstand:

„Die Überlegung sagt uns nicht, was gut, sondern was besser ist... Das Positive, was gut ist, sagt mir allein der Instinkt. Er ergreift unmittelbar das Gute und hält es fest. Das Vermögen zu urteilen setzt ein Vermögen zu vergleichen zum voraus; doch gibt es ein erstes Urteil, wenn man es so nennen will, ohne Vergleichung, welches der Instinkt fällt, indem er am Guten haften bleibt, es unmittelbar ergreift und festhält“ (VI 137/38).

In allen Fällen sowohl in der körperlichen wie in der geistigen Welt ergibt sich derselbe Tatbestand: der Verstand vermag von sich aus nichts Neues hervorzubringen, er vermag zwar aus dem Alten neue Folgerungen zu ziehen, aber in ihrem Inhalt weisen diese zurück auf ihre Prämissen. Da aber die Kette der Rückverweisungen von Satz zu Satz innerhalb einer Beweiskette notwendig (sofern überhaupt ein Beweis möglich sein soll) einmal abrechnen muß, so hängt die ganze inhaltliche Wahrheit der Wissenschaften nicht im Verstande, sondern in letzten Voraussetzungen, die erforderlich sind zum Aufbau jedes verstandesmäßigen Wissens, selbst aber außerhalb der rationalen Beweisbarkeit stehen —• in „Grundsätzen“, die aber zugleich als „Offenbarungen“ genommen werden:

„Wir können nur Ähnlichkeiten (Übereinstimmungen, bedingt notwendige Wahrheiten) demonstrieren, fortschreitend in identischen Sätzen. *Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Prinzipium Offenbarung ist*“ (IV¹ 223). „Alles absolut Erste und Letzte liegt außer ihrem [der Vernunft, hier als wissenschaftlicher Verstand genommen] Gebiete“ (V 124).

Hier erhebt sich die Frage: wenn die Gewißheit dieser letzten Voraussetzungen nicht im Verstande begründet ist, worauf ruht sie dann? Diese Frage ist der Zugang zu Jacobis eigener philosophischer Stellung: Die letzten Voraussetzungen allen Wissens

können selbst „nur gewiesen, nicht bewiesen werden“ (III 459). Es ist daher unsinnig, nach dem Beweis solcher Sätze zu fragen. „Es gibt Sätze, die keines Beweises bedürfen, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer als die schon vorhandene Überzeugung sein und diese nur verwirren würde... Diese Überzeugung ist ein *unmittelbares Wissen*, und alles andere Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt“ (V 121/22). Anderwärts bezeichnet Jacobi es als „ein *Wissen aus erster Hand*, welches alles Wissen aus der zweiten (die Wissenschaft) erst bedingt, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen notwendig vorausgeht, es begründet, es fortwährend und durchaus beherrscht“ (II 4, vgl. III 442, IV¹ 211).

Damit aber ist in der Theorie des begrifflichen Wissens die Stelle bezeichnet für Jacobis Glaubenslehre; denn dieses überzeugungs-kräftige „*unmittelbare Wissen*“, das von allem rational beweisbaren Wissen schon immer vorausgesetzt wird, das ist das, was er „Glaube“ nennt. Er sagt es direkt:

„die Gewißheit aus der ersten Hand, die wir, aus Mangel eines besseren Ausdrucks, Glaube nennen“ (III 441).

In diesem Sinne kann allgemein Jacobi sagen, daß „*das Wissen im Glauben begründet*“ sei (II 60). „Alle menschliche Erkenntnis gehe aus von Offenbarung und Glauben“ (II 3/4). „Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist der Glaube“ (IV¹ 223).

Durch diese negative Abhebung gegen alles beweisbare Wissen ist die terminologische Festlegung des Wortes Glauben bei Jacobi weitgehend bedingt: es ist *der gemeinsame Ausdruck für alles das, was außerhalb der Beweisbarkeit liegt*. So umfaßt es gemeinsam (in einer summarischen Weise, die sogleich problematisch werden wird) sowohl die unmittelbaren Gegebenheiten der sinnlichen Anschauung als auch die Existenz Gottes und der geistigen Welt als auch endlich die Evidenz logischer Grundsätze: Sie alle können nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden.

„Was keines strengen Beweises fähig sei, könne nur geglaubt werden“ (II 146).

So findet sich Jacobi durch die Einsicht in den Formalismus des Denkens zurückgewiesen auf den Glauben, oder genauer: er benutzt die Kritik an der Wissenschaft, wie er sie zum Teil schon vor Kant entwickelt hatte, zum Teil in der Kantischen Vernunftkritik vorfand, zur Rechtfertigung seines eigenen Glaubensstandpunkts.

Dieser Weg vom Wissen zum Glauben wird nun aber dadurch ermöglicht, daß Jacobi in seinem Wissensbegriff *einseitig orientiert bleibt an der Mathematik*. Er stellt ohne weiteres die Gegebenheitsweise mathematischer Axiome mit der des Glaubens zusammen und interpretiert sie von dieser aus. „Glauben“ wird so zum Terminus für die Evidenz, mit der die Axiome gegeben sind:

„Die *höchsten Grundsätze*, worauf sich alle Beweise stützen, sind, unverkleidet, bloße Machtsprüche, denen wir — blindlings wie dem Gefühle unseres Daseins — glauben“ (I 274). „Jedesmal, wenn die Vernunft solche [ursprüngliche] Wahrheiten als *Vordersätze zu ihren Schliessen* nimmt, so nimmt sie nicht, was sie hervorgebracht“ (V 124),

d. h. sie muß sie sich durch den Glauben vorgeben lassen.

Aber hiermit sind wir noch nicht am Abschluß, es bleibt eine Schwierigkeit: denn wenn wirklich die Scheidung von Glauben und Wissen auf die Scheidung von Axiomen und auf ihnen aufgebauten Folgesätzen hinausläuft, worin liegt dann das fundamental Neue der Jacobischen Stellung? Diese Scheidung war ja bei Spinoza selbst in deutlichster Schärfe ausgesprochen. Es würde sich nicht um eine grundsätzliche neue Einsicht in das Begründungsverhältnis von Glauben und Wissen handeln, sondern darum, daß innerhalb der überlieferten Unterscheidung von Axiom und Folgesatz einige Sätze, nämlich die Aussagen über „Realität“, die man bisher für beweisbar hielt, in ihrem „axiomatischen“ Cha-

rakter erkannt wurden. Aber gerade hier ist zu beachten, daß es sich in den zuletzt herangezogenen Belegen um Äußerungen aus Jacobis Spätzeit handelt, in denen er, ermüdet, vielfach in die Gewohnheiten der philosophischen Schultradition zurückfiel. In der glatten Form der angeführten Antithesen von Wissen aus erster und zweiter Hand, gewiesen und bewiesen usw. ist der ursprünglich treibende Gedanke bereits bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

Schon aus den angeführten Belegen wird deutlich, daß dort zwei grundverschiedene Dinge ungeschieden durcheinandergehen: die nur durch den äußerlichen Terminus Glauben zusammengehaltene Gegebenheit der Realität und die des Axioms. Realität und Axiom haben gemeinsam die Unbeweisbarkeit. Jacobi benützt die aus der Theorie des Beweises ohne weiteres verständliche Unbeweisbarkeit des Axioms, um nach ihrem Muster die Unbeweisbarkeit der Realität verständlich zu machen: die Realität wird als ein Obersatz für mögliche Schlüsse im Sinne eines Axioms gedeutet. So heißt es ausdrücklich:

„Es gibt Sätze, die keines Beweises bedürfen und keinen Beweis vertragen, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer als die schon vorhandene Überzeugung sein und diese nur verwirren würde. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir sagen: Ich bin! Diese Überzeugung ist ein unmittelbares Wissen, und alles andre Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt“ (V 121/22).

Das Irrige der Interpretation der Gewißheit der Realität im Sinne der Evidenz von Axiomen liegt schon darin, daß hiermit die Gewißheit der Realität zu einem „Satz“ gestempelt wird: ich bin, es sind Dinge außer mir, Gott ist usw.; diese Sätze werden dann als Obersätze für darauf aufgebaute Schlüsse verstanden. Damit wird die ganze Begründung des Wissens im Glauben verstanden als Begründung von Folgesätzen auf Prämissen. Aber nur immer eine schon recht weit getriebene philosophische Reflexion kann

dahin gelangen, die Gewißheit der Realität in der angeführten Form von Existenz-„Sätzen“ auszusprechen. Dem wirklichen Leben liegt die Gewißheit der Existenz als eine selbstverständliche „Voraussetzung“ zugrunde, ohne daß es sich ihrer überhaupt bewußt würde. In Wirklichkeit liegt diejenige Gegebenheit des Glaubens, die Jacobi hier als die von „Vordersätzen“ faßt, *schon vor der diskursiven Schicht*. Es handelt sich in dem ursprünglichen Wissen um Realität überhaupt nicht um Sätze; erst eine Reflexion kann sie nachträglich auf die Form von Sätzen bringen. Darum kann der Aufbau einer bestimmten konkreten Erkenntnis auf ihnen gar nicht als ein Schluß gefaßt werden.

Um die eigentliche Absicht Jacobis, fern von den Verwischungen durch traditionelle Schemata, freizulegen, ist es wieder nötig, in der Entwicklung Jacobis möglichst weit zurückzugehen, um hier die Anfänge dieses Gedankens von der Vorgängigkeit des Glaubens vor dem Wissen aufzudecken. Diese Anfänge werden am deutlichsten in einem Brief Jacobis an Mendelssohn (anlässlich ihres Streites um Lessings Pantheismus), in dem er sich gegen den Vorwurf verteidigt, er vertrete einen blinden, d. i. ungesicherten, der wissenschaftlichen Prüfung ausbiegenden Glauben. Dort heißt es:

„Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie könnten wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, was wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zum Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt und einzig und allein die mit dem vorgestellten Ding übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Überzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunft gründen selbst aus dem

Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen“ (1Y¹ 210/11).

Es ist deutlich, daß hier der Glaube eine ganz andere Stellung zugewiesen bekommt, als dem Axiom in der mathematischen Erkenntnis zukommt: „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im[^] Glauben bleiben“ — so könnte man von Axiomen nicht sprechen. Man kann entsprechend nie sagen, man „ist in“ Axiomen, sondern „weiß“ nur immer Axiome, d. i. „hat“ sie in der Form des gegenständlichen Wissens. Beide Arten des Glaubens lassen sich (vorläufig) nach folgenden Gesichtspunkten unterscheiden:

1. Wenn man von einem Axiom sagt, daß man es nur glauben kann, so ist hier das Glauben, obgleich dem Wissen gegenüber gestellt, dennoch als ein Modus des Wissens gefaßt, als ein „unmittelbares“ Wissen, nämlich als ein solches, das sich dem Beweis entzieht. Aber sowohl in der Art des Gewußtwerdens als auch in dem Grade der Gewißheit besteht kein wesentlicher Unterschied zum beweisbaren Wissen. Sie liegen beide in derselben Ebene, nämlich der des rein diskursiven Denkens. Der Glaube dagegen, in dem sich der Mensch befindet, liegt überhaupt selbst gar nicht *im Blickfeld der denkenden Aufmerksamkeit*, sondern dieser gleichsam im Rücken. Das bedingt aber:

2. Das Haben der Axiome liegt in der durch den Gegensatz von wahr und falsch bestimmten Ebene. Hier kann sich der Mensch irren und die schlechtere durch eine bessere Einsicht ersetzen. Der Glaube dagegen, von dem man sagen kann, daß der Mensch darin ist, liegt irgendwie schon *vor dieser Ebene von wahr und falsch*. Ihn kann der Mensch nicht wechseln, sondern aus ihm kann der Mensch nur herausgeworfen werden, aber dann ist er nicht etwa in einem beliebigen anderen Glauben, sondern eben ungläubig. Das heißt weiter:

3. Es besteht zwischen beiden ein verschiedenes Verhältnis der

Nähe zum Menschen. Ein axiomatisches Wissen kann der Mensch „erwerben“, es ist etwas, was der Mensch sich in Freiheit „aneignen“ kann; es wird dann zum Besitz des Menschen. Im andern dagegen wird der Mensch „geboren“ und muß darinnen bleiben, d. h. er ist dem Menschen schon mit seiner Existenz mitgegeben, und er kann sich von ihm nicht loslösen, ohne sich damit gegen die Bedingungen seiner eigenen Existenz zu wenden. Der eine ist ein Besitz, d. i. eine zufällige Bestimmung, der andere dagegen eine Wesensbestimmung des Menschen. „Wie könnten wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist?“ Gerade in der perfektischen Wendung drückt sich die Ursprünglichkeit der Zugehörigkeit aus.

4. Der axiomatische „Glaube“ hat stets einen bestimmten, genau definierten Inhalt und ist als solcher ein bestimmtes Wissen, das der Mensch sich gegenüber hat. Jener Glaube dagegen hat gar keinen eigentlichen Gegenstand mehr, sondern ist die Art von Glauben, in der sich der Mensch in einer bestimmten Gefühlslage befindet. Allein für diese Art von Glauben besteht der innere Zusammenhang mit der „Stimmung“. Sie ist nicht mehr ein (intentionales) Wissen von etwas, sondern ein ursprüngliches Verstehen der Welt und seiner selbst, in dem sich der Mensch vor allem ausdrücklichen Wissen schon immer befindet. Der Glaube, in dem der Mensch geboren wird, ist etwas, was vage vorgreifend als *vorgängiges Lebensverständnis* bezeichnet sei, das seinerseits noch vor aller Spaltung von Ich und Gegenstand liegt. „In“ ihm bildet sich erst alles bestimmte, einzelne Wissen aus. Damit ist endlich:

5. Der Glaube im axiomatischen Sinne und mit ihm alles darauf aufgebaute Wissen irgendwie bezogen auf diesen ursprünglichen Glauben im Sinne eines vorgängigen Lebensverständnisses. Wie bezogen, das ist die Frage. Jedenfalls ist dieses Verhältnis völlig anderer Natur als das des Folgesatzes zum Axiom.

Erst in diesem Glauben liegt das eigentliche Problem der Jacobi-schen Glaubensphilosophie. Ihn gilt es im folgenden schärfer zu fassen.

§ 22. Die Kritik an der Wissenschaft. III. Ihr Subjektivismus.

Die Kritik am wissenschaftlichen „Verfahren besagte, soweit sie bisher entwickelt wurde, daß das Denken als ein rein formales Vermögen in seinem Inhalt angewiesen ist auf die Anschauung. Das ist noch nicht eigentlich eine Kritik am, Denken als solchem, sondern allein eine Grenzfestlegung, die die (vermeidbaren) Grenzüberschreitungen des Denkens zurückweist. Hier befindet sich Jacobi in Übereinstimmung mit der Kantischen Vernunftkritik, soweit sie die Angewiesenheit des Denkens auf die Anschauung entwickelt und den „überfliegenden“ Gebrauch der Ideen zurückweist. Es könnte alles in Ordnung sein, solange nur das Denken sich seiner Angewiesenheit auf die Anschauung bewußt bleibt. In diesem Falle scheint ein reibungsfreies Ineinandergreifen von Anschauung und Denken möglich. Allein dieses reibungsfreie Ineinandergreifen setzt voraus, daß die Erkenntnis wirklich vollständig in der diskursiven Ebene verläuft, derart also, daß die Anschauung dem Denken sein Material schon immer in einer fertigen Form, als „oberste Sätze“ liefert, und dann das Denken auf diesem schon fertig geformten Material aufbauen kann. In diesem Falle hätten wir einen Aufbau aufeinander in zwei sauber getrennten Schichten. Sobald aber der diskursive Charakter der anschaulichen Gegebenheiten zweifelhaft geworden ist, wird damit zugleich die Möglichkeit eines reibungsfreien Zusammengehens von Anschauung und Denken zweifelhaft. Dieses zwingt, über die bisherigen, rohen Bestimmungen hinweg den Zusammenhang von Anschauung und Denken genauer zu verfolgen.

Von vornherein liegt in dem Sinn, in dem Jacobi das Wort „Anschauung“ gebraucht, wiederum eine Zweideutigkeit, die für

die spätere Entwicklung seiner Philosophie von entscheidender Bedeutung geworden ist. Anschauung bedeutet nämlich einmal ungefähr dasselbe wie die *intuitio* im Sinne Spinozas, das andere Mal wie Wahrnehmung oder die *Sensation* im Sinne Humes. Zwischen beiden Bedeutungen wird von Anfang an nicht unterschieden, aber die eine oder die andere hat jeweils das Übergewicht, und die Entwicklung geht so, daß sich im Laufe der Zeit immer mehr der zweite Begriff — Anschauung als (reiner) Wahrnehmung — gegenüber dem ursprünglich vorherrschenden ersten Begriff — Anschauung als Intuition — durchsetzt.

Die zweite Bedeutung allein ermöglicht das reibungsfreie Zusammengehen von Anschauung und Denken. Beide sind hier Vermögen, die koordiniert nebeneinander bestehen, sie bedingen einander und ergeben erst zusammen die Erkenntnis. Diese zweite Bedeutung setzt sich unter dem Einfluß von Hume und Kant im Laufe der Entwicklung immer schärfer bei Jacobi durch. So sagt er einmal:

„Die Sinne stellen uns... bloß ihre eigenen Veränderungen und nichts von dem, was sie verändert, dar, sie geben bloße Empfindungen als solche. Der Verstand aber ist nur der Ort, wo die Empfindungen durch die Einbildungskraft... gestaltet und, von ihr geführt, haufenweise nun zusammenkommen ... um in einem gemeinschaftlichen Bewußtsein, welches der empfindliche Verstand ist, ein gemeinschaftliches Gemüt einmütig einzurichten“ (III 225).

Hier werden ausdrücklich das „mannigfaltige, veränderliche Wesen der Sinnlichkeit“ und das „einfache, unveränderliche Wesen des Verstandes“ als unabhängige, gleichursprüngliche Vermögen nebeneinandergesetzt (III 226). Während die Intuition als anschauende Erkenntnis schon in der Anschauung Erkenntnis war, wird hier die Sinnlichkeit zum bloßen *Material der Erkenntnis* herabgedrückt, die ohne Hinzutreten des Verstandes blind bliebe.

„Ohne Verstand hätten wir nichts in unseren Sinnen, es wäre keine sie in sich vereinigende Kraft...: das sinnliche Wesen selbst wäre nicht“ (II 26).

Vor allem ist in diesem Sinne die später zu behandelnde Deutung des Glaubens als eines Wahrnehmungsvermögens für geistige Dinge zu nehmen.

Wenn dagegen das „Unterscheiden und Vergleichen“ in die eine „ursprüngliche Handlung der Wahrnehmung“ eingeordnet werden und aus ihr sich „entwickeln“ sollen, so ist hiermit schon wieder der intuitive Sinn der Anschauung im Spiele. * Hier herrscht ein völlig anderes Verhältnis von Anschauung und Denken. Hier ist die Anschauung als solche immer schon Erkenntnis: „*anschauende Erkenntnis*“ (VI 248). Anschauung ist hier, ähnlich wie bei der Spinozistischen *intuitio*, nicht bloße Materie des Denkens, sondern als ein Durchsichtig-haben eines konkret Vorliegenden (als „individuelle Vorstellung der Seele“ VI 248) immer *zugleich ein Verstehen*, das die einzelnen Teile in ihrem Zusammenhang im Ganzen begreift, das sich aber von allem rationalen Erklären durch den Gegensatz zu dessen Diskursivität unterscheidet. Hier wird der innere Zusammenhang nicht in einem zeitlichen Nacheinander, sondern auf einen Blick — das heißt hier: „*unmittelbar*“ — erfaßt. Bei diesem Begriff der Anschauung sind Wahrnehmung und Verständnis in einem unteilbaren Akt enthalten.

Wenn also in dieser Bedeutung die Anschauung selbst schon immer Erkenntnis ist, so wird hier das „Denken“ an sich entbehrlich. Notwendig wird es erst dann, wenn der Mensch infolge seiner Unvollkommenheit eine umfassende Vorstellung nicht mehr mit einem Blick zu umspannen vermag. Dann wird das Denken notwendig als „Hilfsmittel unserer eingeschränkten Fähigkeiten“ (VI 248). Erst dort spaltet sich dann das mit Anschauung bezeichnete ursprünglich Einige auf in Wahrnehmung und Denken. Aber im Gegensatz zu Kant ist diese Aufspaltung für Jacobi nicht grundsätzlich zu nehmen, als a 11 e Erkenntnis betreffend, während die Intuition dem göttlichen Geist vorbehalten bleibt, sondern der

Mensch ist an sich der „anschauenden Erkenntnis“ fähig, und erst bei verwickelteren Gegenständen macht sich seine Endlichkeit bemerkbar:

„Die menschliche Seele kann nur eine geringe Anzahl von Gegenständen zugleich unmittelbar klar vor sich versammeln; sie ist daher genötigt, ihre Vorstellungen zu teilen, zu zerstreuen, wenn sie einige ihrer gegenseitigen Verhältnisse auffassen will“ (VI 248).

Damit aber hören Anschauung und Denken auf, als selbständige Vermögen nebeneinander zu stehen. Erst hiermit wird das Denken wirklich zum „Hilfsmittel“ herabgedrückt. Es muß jetzt in die Anschauung als in ein umfassendes Ganzes wirklich eingeordnet werden, ist nicht nur an die Anschauung gebunden. Damit aber *verschwindet das sauber scheidbare Aufbauverhältnis* des einen auf dem andern und der dadurch ermöglichte *eindimensionale konstruktive Fortgang der Erkenntnis*. Bei dieser Einordnung des Denkens in die Anschauung wird jetzt erst der spontane Charakter des Denkens zum Problem: wie läßt sich die Aktivität des Denkens, eingespannt in den Rahmen einer rezeptiven Erkenntnis, fassen? Jetzt kann es sich nicht mehr darum handeln, daß das Denken ein ungeordnetes Material bearbeitet, sondern die Anschauung, die das Denken vorfindet, ist selbst schon in sich geordnet, und die Arbeit des Verstandes als Vermögen der Abstraktion ist ein durch die menschliche Endlichkeit bedingtes Zerschneiden dieses ursprünglich ganzen Zusammenhangs. Die Art dieses Zerschneidens aber ist nicht durch die Dinge selbst, sondern durch das menschliche Erkennen, die Richtung der Aufmerksamkeit und des Interesses, bedingt und darum immer subjektiv. Darum kann erklärt werden, daß alle Abstraktion die Erkenntnis von der Wirklichkeit loslöst und sie hinüber in einen wirklichkeitsfremden Raum des bloß Gedachten führt. Diese Loslösung von der Wirklichkeit vergleicht Jacobi dem Traum. Wie dem „gemeinen“, so entspricht auch dem „philosophischen Traum“

keine Realität außer dem Menschen, sondern er bewegt sich allein innerhalb eines von der Umwelt abgelösten Bewußtseins:

„Wer über seinen Vorstellungen, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen, aufhört, die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. Die Verknüpfungen dieser Vorstellungen, die Begriffe, die sich aus ihnen bilden, werden dann immer subjektiver, und in demselbigen Verhältnis an objektivem Inhalt ärmer ... Erst werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach subjektiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abstrahieren, und willkürliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge selbst davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher sein, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdann befindet...“ (II 234/35).

Diese, dem Traum verglichene Loslösung des Denkens von der Wirklichkeit nennt Jacobi dessen *Subjektivismus*. Auf diesem „Subjektivismus“ konzentriert sich der am tiefsten greifende Vorwurf gegen das Denken.

Leider ist Jacobi an dieser entscheidenden- Stelle — wo der Punkt zu bestimmen war, an dem die „subjektive“ Loslösung einsetzt — besonders unklar geblieben. Läge dieser Schnitt wirklich zwischen der aktuellen Wahrnehmung und der bloßen Vorstellung, wie es an der angeführten Stelle scheint, so würde es sich nicht um den Unterschied zwischen Anschauung und Denken handeln können, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem Jacobi den Terminus Denken verwendet: als formales, rein diskursives Denken (die Kraft „zu unterscheiden und vergleichen“, II 248, „zu teilen, zu zertrennen“, VI 248 usw.). In dem ursprünglichen Jacobischen Sinne von Anschauung als einem simultanen Gegenwärtig-Haben eines komplexen Ganzen ist (wie ja in der Definition VI 248 auch ausdrücklich gesagt) auch die Vorstellung noch eine Anschauung, und der entscheidende Schnitt liegt erst da, wo das abstrahierende Denken dieses anschauliche Ganze in Begriffe zu zerschneiden

beginnt. Dies allein ist an der angeführten Stelle gemeint, wenn es dort heißt, daß „unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder und mehr nach subjektiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet“ werden.

Jacobi hat dieses Verhältnis von Anschauung und Denken einmal sehr scharf gezeichnet (wobei allerdings zu bedenken ist, daß hier wieder die „Anschauung“ schon zur strukturlosen Sinnlichkeit herabgedrückt ist):

„Das mannigfaltige, veränderliche Wesen der Sinnlichkeit widerstehe dem einfachen, unveränderlichen Wesen des Verstandes. Seine Beziehung auf sie ist daher eine *vertilgende*, ihr Vieles und Mannigfaltiges aufhebende Beziehung, sein Streben überhaupt ein bloßes Widerstreben gegen alles außer ihm. Überall sucht er das Ende der Mühe, welche die Sinnlichkeit ihm wider seinen Willen macht. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist, wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung ... Einzig und allein in jener Absicht macht er auch *Begriffe*. Sie entstehen ihm in dieser Angst, mit ihr und durch sie, als instinkt-mäßige Erfindungen der Gegenwehr, als unmittelbare Äußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannigfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hilfe der Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannigfaltigen so viel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen... Er befaßt sich damit [den Mannigfaltigen] aus Abgunst, um es künstlich aufzureiben, es stufenweise zu vernichten. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseins werden, will er zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriffe eines wahren offenbaren Nichts, gänzlich vor sich untergehen und so dem leeren Erkenntniswesen ein Ende gemacht sehen“ (III 226/29).

Auf dem Boden dieses Abstraktionsprozesses ist menschliche Erkenntnis dann ein Aufbau auf diesen Begriffen. Solange nun die Wahrnehmung bloßes Material war, bereitete dieser Aufbau dem Verständnis keine Schwierigkeiten. Aber das ändert sich in dem Augenblick, wo die Anschauung selbst schon als gegliedertes Ganzes genommen wird. Jetzt gibt es nämlich zweierlei Zu-

sammenhang: den, den die Anschauung rezeptiv wahrnimmt, und den, den das Denken von sich aus erschafft. Damit erst ergibt sich die eigentliche Schwierigkeit: der Verstand muß das schon vorhandene Ganze des Zusammenhangs erst künstlich zerschneiden, um dann aus den Teilen das Ganze wieder aufzubauen, und jetzt entsteht die (bei Kant sinnlose) Frage: wie weit kann das rezeptiv wahrgenommene Ganze der Anschauung gleich dem Ganzen sein, das der Verstand aus den Teilen wieder zusammensetzt. Jacobi leugnet diese Möglichkeit. Das Ganze, das der Verstand aus den Teilen aufbaut, ist bloß ein mechanisches, ein *summatives* Ganzes; das Ganze dagegen, das die Anschauung in der Wirklichkeit vorfindet, ist ein „*organisches*“ Ganzes, ein Ganzes, das irgendwie mehr ist als die Summe seiner Teile, dessen Glieder allein im Zusammenhang des Ganzen ihren Sinn haben und außer ihm überhaupt nicht bestehen können. Hier liegt der eigentliche Grund für die Unzulänglichkeit des Verstandes: nachdem er die „organische“ Ganzheit der intuitiven Anschauung einmal zerschnitten hat, ist er nicht imstande, sie als organische Ganzheit wieder zusammensetzen. Alles Schaffen des Verstandes ist bloß mechanisches Bauwerk.

„Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität oder macht es zu einem wirklichen Ganzen, und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen und die wir allein aus dieser Einheit unterscheiden können, ... werden *Individua* genannt. Dahin gehören alle organische Naturen ... *Die menschliche Kunst vermag nicht Individua* oder irgend ein reales Ganzes hervorzubringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so daß das Ganze aus den Teilen entspringt und nicht die Teile aus dem Ganzen“ (II 209/10).

Es muß darauf verzichtet werden, die Bedeutung dieses (organischen) Ganzheitsbegriffs weiter zu verfolgen, wie er zur selben Zeit vor allem von Herder und Goethe entwickelt worden ist. Uns Heutigen ist die Aufgabe, die hier vor Jacobi lag, klar. Soll

Ganzheit, Organismus und Individualität dem menschlichen Erkennen zugänglich zu machen sein, so muß sich das traditionelle, an dem Schema des Allgemeinen und Besonderen verlaufende logische Verfahren auflösen, und es wird allgemein eine Erweiterung und Neubegründung der Logik notwendig, wie sie durch den lebensphilosophischen Ansatz ermöglicht ist. Aber diesen Weg ist Jacobi nicht gegangen. Für ihn blieb der Begriff des Denkens, so wie er ihn von der traditionellen Wissenschaft und Philosophie her vorfand, die einzig“ mögliche Form des Denkens, und daher konnte er nur zu dem negativen Ergebnis kommen, daß Individualität und Ganzheit und, da alle echte Wirklichkeit individuell ist, auch alle Wirklichkeit dem rationalen Erkennen unzugänglich seien. Das Erkennen selbst bewegt sich nur im Raum seiner eigenen „subjektiven“ Gedankengebilde. Aus dieser (anti-goetheschen) Leugnung eines intuitiven Denkens entsteht dann die Verlegung desselben in die Gottheit. Nur für einen göttlichen Verstand wäre das Gedachte zugleich Wirklichkeit, der Mensch dagegen entfernt sich von der Grundlage seiner Erkenntnis, der Rezeptivität, sobald er seine Gedanken für Wirklichkeit hält:

„Wir begreifen eine Sache nur, insofern wir sie konstruieren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können. Insofern wir sie nicht konstruieren, in Gedanken nicht selbst hervorbringen können, begreifen wir sie nicht. Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objektiv, als für sich bestehend, in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjektiv, unser eigenes Geschöpf, ein bloßes Schema werden zu lassen“ (III 20/22). „Aber diese aus endlichem Samen gezeugten Worte sind nicht wie die Worte des, der da ist, und ihr Leben ist nicht wie das Leben des aus dem Nichts Wesen hervorbringenden Geistes. Lassen wir diesen unendlichen Unterschied außer acht, so entfernen wir uns in demselben Augenblicke von der Quelle der Wahrheit [d. i. der Rezeptivität], verlieren Gott, die Natur und uns selbst“ (II 235).

Wohl haben auch die menschlichen Begriffe ein eigenes Leben, das der rein logischen Konsequenz. Aber gerade gegen sie, gegen

die eigene Klarheit des Gedankens richtet sich die Argumentation. Die logische Evidenz ist „eine solche blendende Klarheit, daß die Dinge selbst davon verdunkelt und am Ende gar nicht mehr gesehen werden“ (II 235); sie entzieht die Menschen dem anschauenden Kontakt mit der Wirklichkeit. Das Hauptargument bleibt, worin Kant mit dem Positivismus, z. B. Hobbes übereinstimmte, daß (exakte) Wissenschaft „in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes“ (III 15 und IV¹ XXIX) besteht.

„Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreißen und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder-, Ideen- und Wortwelt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, insoweit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus“ (IV² 132, vgl. 133).

Diese von ihm schon früh erkannte Konsequenz fand er später in F i c h t e in seiner reinsten Form verwirklicht (III 9/10).

§ 23. Der Glaube als Ahndung des Wahren.

Man versteht die philosophische Tragweite dessen, was Jacobi mit dem Vorwurf des „Subjektivismus“ meinte, am besten durch Abhebung gegen Kant. Sachlich ist es genau das, was Kant unter der „kopernikanischen Wendung“ versteht:

„Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“ und infolgedessen können „wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur insofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben“ (Kr. d. r. V., B XVI, XXVI).

Soweit geht Jacobi mit Kant durchaus zusammen. Ihr Unterschied dagegen liegt in dem Gebrauch, die sie von dieser Einsicht machen. Während sie bei Kant dazu dient, die Wissenschaft in sich sicher zu begründen, benutzt Jacobi sie dazu, *die Wissenschaft aus dem Bereich der philosophisch relevanten Dinge zu verdrängen*. Jacobi spitzt also den Kan-

tischen Satz, daß er das Wissen habe aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu machen (Kr. d. r. V., B XXX, A 745, B 773), so weit zu, daß das Wissen völlig entwertet wird.

Diese Stellung prägt sich bei Jacobi aus in der Unterscheidung zwischen *Wahrem* und *Wahrheit*; „das Wahre“ meint die eigentliche Wirklichkeit, wie sie auch unabhängig vom erkennenden Menschen besteht. „Die Wahrheit“ dagegen ist die in das wissenschaftliche Denken eingegangene Form des Wahren, und als solche notwendig subjektiv. Dann heißt, in diese Sprache übersetzt, der Kantische Satz von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich:

„Sie wollten das Wahre wissen — unwissend, daß, wenn das Wahre gewußt werden könnte, es aufhören müßte, das Wahre zu sein, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung... zu werden“ (III 30/31). „Unerzeugt zu sein, ist dieses Wahren Natur“ (V 123).

Aber während bei Kant eine Erkenntnis der Dinge an sich ausgeschlossen ist (sofern bei ihm der Glaube außerhalb der mit der [mathematischen] Wissenschaft zusammenfallenden Erkenntnis überhaupt steht), gibt es bei Jacobi eine Erkenntnis des „Wahren“ selbst, die selbständig neben der des rationalen Erfassens herläuft: das *Gefühl*, der *Glaube* — oder, wie Jacobi in seiner späteren Zeit mit Vorliebe sagt: die *Vernunft*:

„Mit der Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner *Unwissenheit* derselben: *Ahndung des Wahren* gegeben... Diese Weisung, die Nötigung, das ihr nur in Ahndung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde nach Erkenntnis zu machen, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließlich auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet, auf das Sein, welches einen Schein nur von sich selbst gibt und das wohl durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht An-sich-Gesperster, Erscheinungen von nichts sein sollen“ (III 32/33).

Ahndung ist hier die Bezeichnung für das, was sonst als Glauben bezeichnet wurde.

Hiermit ist aber die Stellung des Glaubens zum Wissen wesentlich verändert: Während bisher der Glaube die Grundlage gab, auf der dann das Wissen sich aufbaute, also der Glaube (in Gestalt der Wahrnehmung oder des axiomatischen Glaubens) *vor* dem Wissen lag, ist jetzt der Glaube ein Weg, der *neben* dem Wissen einen eigenen Zugang zu den Dingen ermöglicht. Zwischen Wissen und Glauben besteht kein innerer Zusammenhang im Sinn der Fundierung des einen in dem andern, sondern sie stehen getrennt nebeneinander. Und während dort der Glaube als unmittelbares Wissen die sicherste Gewißheit in sich schloß, die überhaupt möglich ist, heißt es jetzt ausdrücklich, daß das Wahre nicht gewußt, sondern „nur“ *geglaubt* werden kann, Glauben steht als „Unwissenheit“ an Gewißheit unter dem Wissen, ist ausdrücklich ein unsicheres Wissen. In diesem Sinne heißt es auch:

„Gott könne nicht gewußt, sondern *nur* geglaubt werden“ (III 7). Es ist deutlich, daß „Glauben“ hier etwas völlig anderes bedeuten muß als in dem zuvor behandelten Fall. Demgemäß ändert sich auch die Bedeutung von Wissen. Während es sich im ersten Falle beim Wissen um das erschlossene Wissen im Gegensatz zum unmittelbaren handelte, bedeutet jetzt Wissen jede sichere Erkenntnis, unabhängig von der Art ihrer Begründung. Anschauende Erkenntnis wäre, falls sie für den Menschen wirklich in voller Klarheit möglich wäre, jetzt ein Wissen.

Die Bedeutung des „Nur“ beim Glauben liegt darin, daß für den Menschen eine intuitive Erkenntnis als eine wirkliche völlige Durchsichtigkeit des in ihr gegebenen Tatbestandes unmöglich ist. Infolge der menschlichen Unvollkommenheit bleibt seine anschauende Erkenntnis immer in einer Unsicherheit und Dunkelheit. „*Glaube*“ *meint also anschauende Erkenntnis, aber nicht in ihrer Vollendung, sondern in demjenigen Grade der Verdunklung und Unsicherheit, der durch die menschliche Endlichkeit b e -*

dingt ist. Die Betonung, daß alle menschliche Erkenntnis vom Absoluten nur ein Glauben ist, dient also zur Abhebung gegen ein göttliches Wissen:

„Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhiess: wir würden sein wie Gott“ (II 55/56, vgl. III 35).

Wissenschaft, die diesen Glauben zum Wissen erheben will, verwischt gerade den Unterschied zwischen einer unendlichen und einer endlichen Erkenntnis, sie ist wie Eva und will „sein wie Gott“ (IV¹ XXIX).

Die Endlichkeit des Menschen bedingt also folgende Alternative: entweder man besteht auf der absoluten Sicherheit der Erkenntnis: dann aber entgleitet dem Menschen die Wirklichkeit dessen, was er als Gegenstand außer sich denkt. Oder man gibt die absolute Wirklichkeit des Gegenstandes nicht preis: dann aber muß man auf die Sicherheit der Erkenntnis verzichten. Beides läßt sich grundsätzlich nicht vereinigen. Für den Menschen ist es grundsätzlich unmöglich, daß sein Wissen vom Absoluten zugleich ein absolutes Wissen sei.

Da aber im Gegensatz zu Kant für Jacobi das Absolute nicht jenseits der Erscheinungen und somit außerhalb alles Wißbaren liegt, sondern in jedem nicht bloß spielerischen Wissen, schon in jedem Bezug zur geistigen Welt durchscheinen muß, wird die Wissenschaft aus dem Bereich des wertvollen Wissens überhaupt verdrängt und als möglicher Zugang bleibt nur, wie bei Cusanus die „docta ignorantia“, das „Nicht-Wissen“. Von diesem Wissen des Nichtwissens spricht Jacobi wie die ältesten Verkünder des metaphysischen Unwissens, Laotse oder die Lehrer der Upanischaden. Zugleich aber setzt er von hier aus seine Glaubensphilosophie dem Fichte sehen Standpunkt gegenüber. So bezeichnet er

„das Bewußtsein des Nichtwissens für das Höchste im Menschen und den Ort dieses Bewußtseins für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren“ (III 5/6) und spricht er ausdrücklich von seiner „Unphilosophie, die ihr Wesen hat im Nicht-Wissen“ (III 9). „Da es, sage ich, so mit mir und der Wissenschaft des Wahren, oder richtiger, der wahren Wissenschaft beschaffen ist [daß sie nämlich die geistige Welt nicht zu erfassen vermag]: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht ... meine Philosophie des Nicht-Wissens dem philosophischen Wissen des Nichts sollte aus Geschmack vorziehen dürfen“ (III 44).