

Kapitel VI.

**Das Wesen des Glaubens.**

§ 24. Das unmittelbare Wissen als Trieb . . . . .	181
§ 25. Der Glaube als Wahrnehmungsorgan des Übersinnlichen . . . . .	188
§ 26. Das Wesen des Philosophierens als Enthüllen menschlichen Daseins . . . . .	195
§ 27. Jacobis „Voluntarismus“ . . . . .	210

Die bisherige Betrachtung hat gezeigt, wie Jacobi von den verschiedenen Seiten seiner Kritik am rationalen Wissen zurückgeworfen wird auf den Glauben als das unmittelbare Wissen: Der Formalismus des Beweisverfahrens verweist zurück auf letzte Grundsätze, die selber außerhalb der Beweisbarkeit stehen, also „geglaubt“ werden müssen. Die Spontaneität des Verstandes versteht nur dessen eigene Produkte und muß der Anschauung oder dem Glauben überlassen, eine außer dem Menschen bestehende Realität zu erfahren. Die Zwangsläufigkeit endlich des rationalen Begründungszusammenhangs schließt die Freiheit und in ihr gegründet ein geistiges Leben überhaupt aus und muß dieses wiederum dem Glauben überlassen. All das schließt sich nunmehr zusammen, und so werden wir nach den bisherigen Vorbereitungen dazu gedrängt, den Begriff des Glaubens als eines unmittelbaren Wissens in seiner Bedeutung für Jacobi herauszuarbeiten. Wie an den betreffenden Stellen schon hervorgehoben, aber noch nicht systematisch zusammengestellt wurde, sind bei Jacobi folgende vier Bedeutungen von Glauben zu unterscheiden:

1. Glauben als intellektuelle Evidenz logischer Grundsätze,
2. Glauben als die Gegebenheit sinnlicher Anschauung,

3. Glauben als die Art und Weise, wie dem Menschen die geistige Welt, die Werte und überhaupt ein Lebensverständnis gegeben ist,
4. Glauben als ein unsicheres Wissen.

Dabei ist die in der 2. und 3. Bedeutung als besonderes Moment mitenthaltene Gewißheit der Realität des Glaubensgegenstandes, die schon im IV. Kapitel gesondert behandelt wurde, an dieser Stelle nicht noch einmal für sich aufgezählt. Gemeinsam ist diesen vier Bedeutungen des Glaubens der Gegensatz gegen das rationale Wissen. Diesen Gegensatz hatte Jacobi so stark im Auge, daß er die Verschiedenheit dieser Glaubensbegriffe nicht bemerkte, sie als einen einheitlichen Begriff nahm und ohne Bedenken das am einen Entwickelte auf die andern übertrug.

Von diesen vier Bedeutungen sind die beiden ersten für Jacobis Philosophie von geringem Belang. Sie sind mit aufgeführt, um den unter 3. angeführten Glaubensbegriff, der den eigentlichen Mittelpunkt der Jacobischen Philosophie ausmacht, ans Licht zu stellen. Auf sie soll im folgenden nicht weiter eingegangen werden. Es kommt zunächst darauf an, jenen Zentralbegriff weiter zu klären. Der unter 4. angeführte Begriff wird dann an späterer Stelle behandelt werden.

#### **§ 24. Das unmittelbare Wissen als Trieb.**

Beim Versuch der Klärung des bei Jacobi eigentlich maßgebenden Glaubensbegriffs wird deutlich, wie sehr der entscheidende Einsatz seiner Philosophie in der Kritik gelegen ist. Während er sich in der Begründung der Ablehnung des Verstandesgebrauchs im wesentlichen während der verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung gleich geblieben ist, setzt dort, wo er zum Positiven seiner Philosophie kommt, wo er anzugeben versucht, was an Stelle des mittelbaren Verstandeswissens den Menschen im Leben zurechtweise, ein auffälliges Schwanken ein.

In seinen Jugendschriften genügte es ihm, aus dem begrifflichen Wissen auf das unmittelbare „Gefühl“ zurückzuweisen. Welcher Art dieses Gefühl und seine Gewißheit sei, fragte er noch nicht. Denn hier kam es ihm noch gar nicht auf die Güte oder Angemessenheit oder Sicherheit der Erkenntnis an, sondern allein subjektiv auf den Grad der Lebendigkeit; wie weit dieses „Gefühl“ fähig sei, eine Stelle im Aufbau der Erkenntnis auszufüllen, wird noch nicht gefragt. Diese Besinnung setzte erst ein, als Mendelssohn und andere Zeitgenossen gegen ihn den Vorwurf erhoben, er lehre einen „*blinden*“ Glauben, d. i. einen Glauben, der sich vor einem Zweifel nicht ausweisen könne, über den es also keine Verständigung gäbe und der darum seinen Träger innerhalb der menschlichen Gemeinschaft isoliere. Die Verteidigung gegen diesen Angriff zwang Jacobi, das Recht solchen Glaubens zu begründen. Diesem Zweck diene vor allem der „David Hume“. Allein von seinem eigentlichen Problemkreis, der moralischen Welt, aus gesehen, blieb auch diese Schrift ein Ausbiegen: sie klärte das Problem der Realität, soweit es sich um die Welt der äußeren Natur handelte, und führte dieses auf einen Glauben zurück. Erst als er bald darauf an die Vollendung seiner liegengelassenen Jugendwerke, des „Allwill“ und des „Woldemar“ ging, wurde ihm deutlich, daß die Frage nach dem Glauben an die sittliche Bestimmung des Menschen mit dieser einfachen Analogie zum Glauben an die sinnliche Realität noch nicht beantwortet sei, und jetzt erst wurde er vor die Aufgabe gestellt, sich über die Art, wie der Glaube an das „Schöne, Gute und Wahre“ im Menschen begründet sei, Rechenschaft zu geben.

Damit kehrt die Betrachtung zur Grundfrage Jacobis zurück, zur Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit. Er war ausgegangen von dem Gegensatz gegen alle utilitaristischen Erklärungsversuche der Moral. Er sah, wie die Menschen zu sittlichen Handlungen mit einer unwiderstehlichen Gewalt getrieben werden, die von

aller praktischen Nützlichkeit unabhängig ist. Die Notwendigkeit, mit der sich diese Handlungen im Menschen durchsetzen, versuchte er in Analogie mit dem instinktiven Verhalten der Tiere ebenfalls als *Instinkt* oder als *Trieb*, Trieb zu einem höheren Leben zu deuten. Diese Deutung liegt schon in der ersten Fassung der Romane vor, wo es sich um die Frage nach dem Ursprung und der Sicherheit des moralischen Gefühls handelt (I 71, 188, 195), aber zu einer besonderen Lehre bildet sie sich erst zur Zeit der Neuauflagen der Romane aus:

„Aus unmittelbaren Eingebungen der Natur geht alles Dichten und Trachten der Menschen hervor ... Sie gab ihnen Triebe“ (I 289). „Durch Triebe wird der Mensch geleitet, und alle seine Triebe gehören zu seiner Natur. Der Trieb aber, der ihn zum Menschen macht, der ihn aussondert, ist sein eigentlicher, seinem Geschlecht an gehöriger Lebenstrieb, sein Trieb zum höheren Leben“ (VI136). „Es erwacht der Instinkt seiner vernünftigen Natur, welcher nicht die Seele des Leibes, sondern des Geistes Seele zu erhalten, emporzubringen, herrschend zu machen strebt“ (I 175) und anderweitig.

Dabei bestimmt Jacobi den Instinkt oder Trieb folgendermaßen:

„Ich nenne Instinkt diejenige Energie, welche die Art und Weise der Selbsttätigkeit, womit jede Gattung lebendiger Naturen als die Handlung ihres eigentümlichen Daseins selbst anfangend und alleintätig fortsetzend gedacht werden muß, ursprünglich (ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrene Lust und Unlust) bestimmt“ (I XV, vgl. IV<sup>1</sup> 18).

Darin wird zugleich deutlich, was Jacobi in diese Richtung getrieben hat: der Instinkt ist etwas, was das Verhalten des Tieres vor aller Erfahrung und daher unabhängig von der Erfahrung in seinem Verhalten mit Sicherheit bestimmt. So ist der Trieb die reinste Form der Ursprünglichkeit: er setzt sich zwangsläufig, unabhängig vom bewußten Wissen und Willen des Individuums in dessen Verhalten durch.

Aber trotzdem erweckt diese Übertragung des Instinktbegriffs auf das geistige Leben von vornherein Bedenken: Der Instinkt ist, obgleich das Wort damals noch nicht im heutigen Sinne ter-

minologisch festgelegt war und gemeinhin auch auf den Menschen angewandt wurde, dennoch ursprünglich eine Bezeichnung für das Verhalten von Tieren und gehört als solches der *vitalen* Sphäre an. Es fragt sich, ob sich dieser für die vitale Sphäre geschaffene Begriff auch auf die *geistige* übertragen läßt. Jacobi vollzieht diese Übertragung ohne Bedenken und spricht entsprechend dem tierischen Instinkt vom „Instinkt vernünftiger Naturen“ (I 175):

„Der Instinkt sinnlich-vernünftiger (d. i. Sprache erzeugender) Naturen hat, insofern diese Naturen bloß in ihrer vernünftigen Eigenschaft betrachtet werden, die Erhaltung und Erhöhung des persönlichen Daseins [zu verstehen als Dasein, insofern es Person ist] (des Selbstbewußtseins ...) zum Gegenstande; und ist folglich auf alles, was dieses befördert, unaussetzlich gerichtet. In der höchsten Abstraktion... geht der Instinkt einer solchen bloßen Vernunft allein auf Personalität, mit Ausschließung der Person und des Daseins, weil Person und Dasein Individualität verlangen, welche hier notwendig wegfällt. Die reine Wirksamkeit dieses Instinkts könnte reiner Wille heißen“ (I XIV/XV).

Für uns bestehen hier von vornherein zwei einschneidende Bedenken: Zunächst daß hier der Instinkt auf den Selbsterhaltungstrieb zurückgeführt wird. In welcher Weise aber kann die Vernunft noch als existierendes Selbst aufgefaßt werden, das sich erhalten und steigern kann, wenn die Bindung an eine konkrete Person gerade aufgehoben wird? Sodann: Der Trieb ist die Lebensäußerung eines vitalen Wesens (eines Tieres) und in seiner Struktur durch die des vitalen Wesens bestimmt. Dieses aber ist dadurch vom Menschen als einem geistigen Wesen unterschieden, daß es noch „vor“ der gegenständlichen Schicht steht, also die Welt noch nicht als Gegenstand hat<sup>35a</sup>).

Das aber bedingt, daß sich der Trieb immer nur auf *Verhaltensweisen* seines Trägers beziehen kann, daß aber nie im Trieb die Realität eines „Gegenstandes“ außerhalb dieses seines Trägers a priori gegeben sein kann. Die Realität ist vielmehr

<sup>35a</sup>) Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928, S. 42 f.

eine Erfahrung, die das Triebwesen erst macht, nie aber zum voraus schon im Wesen des Triebes mitenthalten ist. Das meint auch Jacobi, wenn er den Trieb als „die Art und Weise der Selbsttätigkeit“ bezeichnet. Damit ist aber gerade das verloren gegangen, was zu Anfang als das charakteristische Merkmal der Jacobi-schen Glaubenslehre herausgestellt wurde: nicht einfach ein Verhalten zu sein, das „in die Umwelt hineinlebt“ (Scheler), sondern eine höhere Stufe des Lebensverständnisses, in der im Glauben zugleich schon immer die Realität des Geglaubten gesichert ist. An dieser Stelle ist Jacobis eigene Absicht durch den Kant-schen Begriff des *Apriori* irregeleitet worden. Daß Jacobi die „vernünftige Eigenschaft“ der menschlichen „Natur“ als Trieb oder Instinkt bezeichnet, ist die (durch Hume bestimmte) Form, in der er den Kantischen Aprioribegriff sich aneignet. In ihm glaubte er zu finden, um was es ihm bei seiner Entwicklung aus dem Subjektivismus der Sturm- und Drangzeit ging: die Allgemeinheit unter den Menschen:

„Schlechterdings a priori oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, insofern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Dasein zu erhalten“ (IV<sup>1</sup> 18).

Die „Begierde“ ist „das primitivste Mittel der Erkenntnis des Guten“ (VI 68).

Man denkt an die spätere (gleichfalls unter der Einwirkung des Positivismus erfolgte) Umdeutung des „physiologischen Idealismus“. In der Tat dient der auf die Unbedingtheit der „Begierde“ bezogene Aprioricharakter des „Instinkts“ dazu, die Allgemeingültigkeit der Tugend, d. i. das notwendige Angelegtsein der Tugend in jedem einzelnen Menschen verständlich zu machen:

„Sie [die Tugend] ist der eigentümliche besondere Instinkt des Menschen [im Gegensatz zum eben genannten Selbsterhaltungs-trieb *jedes* Lebewesens] und wirkt, wie jeder Instinkt, vor der Erfahrung und, will man es so nennen, blind“ (V 79). „Von derselben Art ist die Überzeugung, daß dem Angenehmen das Schick-

liche: Tugend der Glückseligkeit vorgezogen werden müsse. Es ist offenbar kein Drittes vorhanden, an welchem beides verglichen und durch mehr oder weniger über den Vorzug des einen vor dem andern entschieden werden könnte. Unser Gewissen entscheidet hier unmittelbar, ... das heißt: wir finden in unserem Willen selbst, daß er das Anständige vor dem Angenehmen will, daß dies seine Natur, folglich das Gesetz unseres Wesens ist“ (V 122).

Hier, in der Ethik findet sich Jacobi im Sachlichen ganz einig mit Kant. Ihre Verbindung liegt in der gemeinsamen Ablehnung jeden Versuchs einer hedonistischen Ethik, in der scharfen Dualität zwischen Sinnlichem und Sittlichem. Von hier aus deutet er (analog zu Schiller) die Kantische Ethik als die Unabhängigkeit des „sittlichen Triebs“ vom „sinnlichen Trieb“ (I 297—305, vgl. II 44).

So wird der Trieb zu einem vor aller Erfahrung im Menschen vorhandenen Wissensgrund:

„Die großen Männer [Confucius, Sokrates, Christus] geben mir also nicht das Maß, womit ich sie und das Gute messe, sondern ich habe dieses Maß, einen ursprünglichen und unabhängigen Erkenntnisgrund des Guten *in mir selbst* und könnte, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren“ (III 281).

D. i. ich erfahre vom Guten außer mir allein auf dem Umwege des Erkenntnisgrundes des Guten in mir, der mir allein angibt, was ich als gut und nicht gut zu betrachten habe.

So ist die Jacobische Zurückführung des unmittelbaren Wissens auf den Trieb entscheidend durch den der Kantischen Ethik zugrundeliegenden Begriff des a priori bestimmt. Da aber bei Jacobi der Trieb als eine schärfere Fassung des Glaubensbegriffs gemeint ist, so muß zunächst die Frage geklärt werden, wie weit der Begriff des Triebs überhaupt imstande ist, die eigentliche Absicht der Jacobischen Glaubensphilosophie in sich aufzunehmen. Wenn Jacobi den sittlichen Glauben als Trieb deutet, so meint er damit zugleich den religiösen Glauben, und wenn er sagt:

„Der Glaube an einen Gott ist Instinkt“ (III 206),

so meint er damit wesentlich mehr als Kant. Bei Kant würde das besagen: der Glaube an Gott ist eine „regulative Idee“, die alle Menschen ihrer vernünftigen Natur gemäß voraussetzen müssen. „Trieb“ kann hier allein eine *subjektive Funktion* meinen, nie aber die Realität dessen verbürgen, worauf er sich richtet. Bei Jacobi aber soll auch zugleich die Realität Gottes im Instinkt mitgegeben sein. Hiermit ist die Grenze bezeichnet, über die der an Kant anschließende Ansatz des Glaubens als eines Triebes nicht hin gelangen kann. *Der Trieb kann immer nur die Gerichtetheit eines subjektiven „Verhaltens auf etwas erweisen, nie aber die Realität dessen, auf das er gerichtet ist.* Der Rückgang auf den Trieb überwindet die „Subjektivität“ als Verschiedenheit unter den Individuen in einer „Objektivität“ des gemeinschaftlich Gültigen, aber der Trieb überwindet nicht die Subjektivität als Haltlosigkeit im Sinne eines Fehlens des Wiederhalts in der Realität. Von den beiden Aufgaben, die Jacobi aus der ursprünglichen Jugendstellung vorwärtsdrängten, ist hier nur die eine gelöst. Das Problem der geistigen Realität, das eigentliche Glaubensproblem bei Jacobi, bleibt offen.

An dieser Stelle liegt die Notwendigkeit zutage, die Jacobi über die Deutung des Glaubens als Trieb weiterführte zu einer solchen Fassung des Glaubens, die dem Problem der Realität gerecht wurde: es ist seine Fassung des unmittelbaren Wissens als „*Vernunft*“.

Diese der Sache nach ganz klar heraustretende Wandlung hat Jacobi indessen wiederum nicht selbst bemerkt. Daher tritt das Wort Trieb erst allmählich zurück und taucht auch in den späteren Schriften, wie an der zuletzt angeführten Stelle, immer noch auf. Aber der eigentliche Schwerpunkt seiner Problematik verschiebt sich! nach einer andern Richtung.

## § 25. Der Glaube als Wahrnehmungsorgan des Übersinnlichen.

Die nochmalige Neubestimmung Jacobis, die hier einsetzt, liegt in der Richtung einer konsequenten Weiterentwicklung des Gedankens, der von Anfang an die *Rezeptivität* der menschlichen Erkenntnis in den Vordergrund stellte und die menschliche Erkenntnis als primär *anschauende* Erkenntnis nahm. Dieser Gedanke wurde damals fast ausschließlich am Beispiel der sinnlichen Erfahrung entwickelt, er stößt aber auf eigentümliche Schwierigkeiten, sobald man ihn auf die geistige Welt zu übertragen versucht. Was ist hier unter „Anschauung“ zu verstehen und welches könnte hier das Organ sein, durch das der Mensch hier durch die Wirklichkeiten affiziert wird?

Der Ansatz, der hier, namentlich von den englischen Philosophen her, nahelag, war der, analog der sinnlichen, äußeren von einer „*inneren Wahrnehmung*“ zu sprechen. Diese überkommene Einteilung liegt offensichtlich zugrunde, wenn Jacobi vom „äußeren oder inneren Gegenstand“ des Begriffs spricht (II 178). Die „innere Wahrnehmung“ wird dann, in der ersten Deutung des Glaubens als eines Triebes, als Innwerden dieses Triebes verstanden. Aber gerade von hier aus wird die Schwierigkeit des Triebbegriffs besonders deutlich: was wahrgenommen wird, ist immer nur das eigene seelische Leben, immer nur psychische, nie eine wahrhaft geistige Realität.

An diesem Punkt setzt die neue Fassung des Jacobischen Glaubensbegriffs ein. Äußerlich prägt sich diese Wendung, wie gesagt, darin aus, daß der Terminus Glauben durch den Terminus *Vernunft* ersetzt wird, wobei durch die (auch sonst in der Zeit lebendige) Ableitung von „Vernunft“ aus „vernehmen“ (III 19) schon äußerlich die Rezeptivität des Glaubens zum Ausdruck gebracht werden sollte. Dieser Gedanke findet sich zum erstenmal klar ausgesprochen in dem „Brief an Fichte“ (1799) und ist namentlich in der letzten Zusammenfassung der Jacobischen

Philosophie, der „Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophischen Schriften“ (1815) zum Mittelpunkt seiner gesamten Philosophie geworden. So, als Vernunft gedeutet, ist der Glaube ein Wahrnehmungsorgan ganz analog den äußeren Sinnen, aber für geistige Wirklichkeiten, oder wie Jacobi dafür mit Vorliebe sagt: für das *Übersinnliche*.

In der Bezeichnung des Gegenstandes der Vernunft als des Übersinnlichen liegt eine Abgrenzung gegen die Theorie von der inneren Wahrnehmung: das Übersinnliche ist nicht etwa etwas Psychisches, innerhalb des Menschen, sondern meint das Geistige als eine Realität vor und außer dem Menschen, die der Mensch vorfindet, analog der sinnlichen Realität. Erst hierin kommt die in der Deutung als Trieb verloren gegangene Rezeptivität der menschlichen Erkenntnis wieder zur Geltung. Erst hier wird die Endlichkeit des Menschen wieder philosophisch bedeutsam:

„Gott schreiben wir so wenig Vernunft zu, wie wir ihm Sinnlichkeit zuschreiben. Er, der Allgenugsame, bedarf keiner Organe“ (II 10).

Als Organ, durch das der Mensch durch eine Realität außer ihm affiziert wird, ist wie die sinnliche Anschauung so auch die Vernunft ein Index der menschlichen Endlichkeit.

Durch die Parallelisierung von Vernunft und sinnlicher Anschauung kommt Jacobi zu der

„Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen, eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge, und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Dasein uns allein kund wird durch Gefühle“ (II 74). „Die Vernunft schafft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urteilt auch nicht, sondern ist gleich den äußeren Sinnen bloß offenbarend, positiv verkündigend“ (II 58). Sie ist „ein höheres, dem Menschen ein an sich Wahres, Gutes und Schönes wirklich offenbarendes ... Vermögen“ (II 72). Sie ist der „Sinn für das Übersinnliche“ (III 436, IV<sup>1</sup> XXI).

Das vorher in einem indifferenten Sinne gebrauchte und vom Verstande nicht unterschiedene Wort Vernunft wird hier also terminologisch festgelegt, als Anschauungsvermögen für „geistige Gegenstände“.

Diese Deutung des Glaubens als übersinnlicher Anschauung ist wieder nur zu verstehen aus dem Einfluß der Kantischen Vernunftskritik: aus der Unterscheidung der formalen Funktion des Verstandes und der materiellen der Sinnlichkeit. Jacobi versuchte, mit den Mitteln der Kantischen Philosophie nicht nur die Welt der äußeren Natur, sondern auch die der geistigen Welt zu erfassen. Auch die Unterscheidung von Verstand und Vernunft ist von Kant übernommen. Aber während bei Kant die (theoretische) Vernunft keinen eigenen Gegenstand in der Wirklichkeit hat, sondern sich nur, wenn auch in anderer Hinsicht als der Verstand, auf die aus Sinnlichkeit und Verstand aufgebaute Erkenntnis als ein Ganzes bezieht, bekommt bei Jacobi die Vernunft einen eigenen bodenständigen Erfahrungsgrund im „Übersinnlichen“. Und während bei Kant eine deutliche Dreischichtung der Erkenntnisvermögen vorhanden ist: zu unterst die Sinnlichkeit, auf ihr aufgebaut der Verstand, auf ihm weiter aufbauend die Vernunft, tritt bei Jacobi die Vernunft aus dem Zusammenhang der auf der sinnlichen Anschauung aufgebauten Erfahrung vollkommen heraus und tritt als Wahrnehmungsorgan des Übersinnlichen in direkte Parallele zur Sinnlichkeit. Damit wird auch das *Verhältnis von Vernunft und Verstand in genauer Analogie zum Kantischen Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand* entwickelt.

So bestimmt Jacobi seinen Gegensatz gegen Kant im Sinne einer gebietsmäßigen Erweiterung dahin, daß er

„das Dasein zweier spezifisch voneinander unterschiedener Erkenntnisquellen im menschlichen Gemüt“ (II 30) annehme: „Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale Anschauung durch die Ver-“

nunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntnisquellen einander gegenüber, und es läßt sich so wenig die letztere aus der ersteren als die erstere aus der letzteren ableiten. Ebenso stehen beide zu dem Verstande, und insofern auch zu der Demonstration, in gleichem Verhältnis. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstrieren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende sinnliche Anschauung ist: diese ist in Beziehung auf Naturerkenntnis das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gibt es auch keine Demonstration wider die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht. Wir müssen den Ausdruck Vernunft-Anschauung gebrauchen, weil die Sprache keinen andern besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objektives — das er keineswegs bloß erdachte —• zu erkennen gegeben wird“ (II 59/60).

Durch diese Anlehnung an die Kantische Philosophie ist für Jacobi zugleich das Verhältnis von Verstand und Gefühl geklärt: der Kampf gegen den Verstandesgebrauch richtet sich in Wirklichkeit gar nicht gegen den Verstand schlechthin, sondern nur gegen den über seine Grenzen hinausgreifenden Verstand.

Von hier aus gesehen konnte Jacobi seine Philosophie als eine direkte Fortsetzung des Kantischen Unternehmens ansehen.

„Mit Grund rechnet Kant es sich zum größten Verdienst an, durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der Tat erweitert und durch die Aufhebung des Wissens im Felde des Übersinnlichen einem dem Dogmatismus der Metaphysik unantastbaren Glauben Platz gemacht zu haben“ (III 352).

Das ist die Stelle, wo er selber einsetzt: diesen von Kant unbebaut gelassenen Boden des Glaubens nimmt er in Angriff. Aber diese scheinbare Erweiterung untergräbt schon die Grundlagen des Kantischen Systems. Kant unterscheidet zwischen Wissen und Glauben nach dem Grade der Gewißheit:

„Aller Glaube ist nun ein *subjektiv zureichendes*, objektiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird es dem Wissen entgegengesetzt“ (Werke Akad. VIII 141),

welches „das sowohl subjektive als auch objektive Fürwahrhalten“ ist (Kr. d. r. V. A 822 B 850).

Diese Scheidung wird durch Jacobis Ansatz der Vernunft als Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen aufgehoben: jetzt wird der Glaube gerade zum Allerobjektivsten, und damit schwindet die Möglichkeit, den Glauben in die allein subjektive Zulänglichkeit zu setzen: aller Glaube wird als Wissen erklärt. Damit scheint ihm alle „Subjektivität“ des Glaubens überwunden.

Von hier aus gewinnt der Jacobische Begriff des *Gefühls* eine schärfere Fassung. Er tritt in unmittelbare Parallele zur Sinnesempfindung: er ist die Art und Weise, wie die übersinnliche Wahrnehmung im wahrnehmenden Subjekt gegenwärtig ist. „Vernunft-Anschauung“ soll die Art und Weise bezeichnen, „wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objektives ... zu erkennen gegeben wird“ (II 59/60).

Damit wird die Vernunft zu einem „Organ, dessen Dasein uns allein kund wird durch Gefühle“ (II 74), zu einem „Vermögen der Gefühle“ (II 61).

Das Wort Gefühl wird hier von dieser Theorie der übersinnlichen Wahrnehmung her terminologisch festgelegt: es meint nicht einen bloß subjektiven Zustand im Menschen, sondern meint die Art, wie das Übersinnliche, das Geistige, die Werte dem Menschen gegeben sind. In ihrem Charakter einer reinen Wahrnehmung, wobei der Mensch nur ganz passiv, hinnehmend, ohne eigene fälschende Zutat dem Bereich der Gegebenheiten geöffnet ist, liegt die Objektivität der Gefühlsgewißheit. In diesem Sinne spricht Jacobi von einem „reinen“ oder „objektiven Gefühl“ (II 61, 105, 76, 109, III 317, VI 164). Nach dieser Seite hin suchte er schon früher das Objektive im Gefühl gegen eine bloß subjektive Zuständlichkeit abzugrenzen:

„Das Gefühl, welches dieser Überzeugung zum Grunde liegt, muß es nicht in allen Menschen sich befinden; und sollte es nicht

möglich sein, in denen, welche desselben beraubt zu sein scheinen, es mehr oder weniger freizumachen, wenn man die Hindernisse wegzuräumen suchte, die sich der Wirkung seiner Kraft entgegensetzen? (IV<sup>1</sup> 160).

Damit ergibt sich für diesen (an Kant orientierten) Aufbau der Erkenntnisfunktionen im Menschen folgendes Schema, das durch die scharf durchgeführte *Parallelität von sinnlicher und Glaubensanschauung* ausgezeichnet ist:

zu erfassende Bereiche:	die Welt des Sichtbaren oder der Natur	Die Welt des Übersinnlichen oder des Geistes
affizierbare Organe:	Sinnesorgane	Vernunft-Glaube
Art der Affektion:	Empfindung	Gefühl
Formal bearbeitendes Organ; (in beiden Fällen gemeinsam)	Verstand	Verstand
Art der Erkenntnis:	(Natur-)Wissenschaft	(Glaubens-)Philosophie.

Hiermit wäre der Aufbau der Erkenntnisfunktionen abschließend deutlich geworden und die Möglichkeit eines reibungsfreien Zusammenwirkens gewährleistet. Der früher behandelte Widerstreit von Verstand und Gefühl erscheint, von hier aus gesehen, als ein bloßes Scheinproblem, das auf mangelnder Einsicht in den inneren Zusammenhang beruht. Die ganze Auflehnung des Lebens gegen eine rationale Philosophie ist überwunden und die Philosophie selbst wieder in den Rahmen der schulmäßigen Art zu philosophieren zurückversetzt.

Aber in diesem übersichtlichen Schema geht alles zu glatt ineinander auf, um wahr zu sein. Deshalb bedarf es zunächst einer Besinnung darüber, wie weit in diesem letzten Ergebnis wirklich die eigentlich treibende Problematik der Jacobischen Philosophie erhalten geblieben ist.

Bedenklich macht von vorn herein, daß Jacobi selbst in seiner letzten „Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Werke“, der diese letzte Fassung entnommen ist, sich dieser Parallelität von Vernunft und Sinneswahrnehmung (letztere als bloße Empfindung zu verstehen) und des auf ihr gegründeten reibungs-

freien Zusammenwirkens von Vernunft und Verstand im Aufbau der „übersinnlichen“ Erkenntnis nicht ganz sicher war. Denn während es an der einen Stelle ganz im Sinn der dargestellten Theorie heißt:

„Ohne Verstand hätten wir nichts an unseren Sinnen ... Ebenso hätten wir ohne Verstand auch nichts an der Vernunft: das vernünftige Wesen selbst wäre nicht“ (II 26), „Vernunft ohne Verstand ist ... ein Ungedanke“ (II 110),

hier also die Vernunft durchaus als in sich selbst blinde Anschauung genommen wird, die erst im Durchgang durch den Verstand eine Erkenntnis gibt, ohne den Verstand aber gar nicht existieren kann, wird an anderer Stelle die Vernunft als der „in sich gewisse Geist“ genommen (II 112), worin liegt, daß sie ohne den Verstand schon in sich selbst eine Form des Wissens ist und der Hilfe des Verstands gar nicht bedarf, zum mindesten ihrer nicht in demselben Sinne bedarf, wie die Sinnesempfindung. Hier tritt also der Glaube als ein in sich unteilbares Ganzes neben den aus Sinnesempfindung, Verstand und das auf ihnen aufgebaute Wissen gebildeten Zusammenhang, steht also nicht parallel der Anschauung als einem Glied, sondern direkt und für sich allein genommen parallel dem Ganzen der Naturerkenntnis.

Jacobi schwankt zwischen diesen beiden Möglichkeiten, und dieses Schwanken weist darauf hin, daß weder die eine noch die andere Seite der Alternative, für sich allein genommen, die Wahrheit trifft, sondern diese in einer verwickelteren Weise zwischen beiden Möglichkeiten liegt, daß die Vernunft zugleich als Wahrnehmung *vor* und als Erkenntnis *neben und über* dem Verstandesgebrauch steht; wie es Jacobi selbst einmal ausgesprochen hat:

„Nicht nur ist *vor* allen wissenschaftlichen Theorien und philosophischen Systemen, sondern es bleibt vorwaltend auch *über* ihnen allen der inwendige Seher und Richter, die weissagende Vernunft, der schöpferische, der in sich gewisse Geist. Kein logisches Kunstwerk vermag diesen Geist zu vertreten und seine

wirkliche unmittelbare Gegenwart entbehrlich zu machen“  
(II 111/12).

Der Glaube ist also nicht bloß das Material, auf dem die geistige Erkenntnis aufbauen muß, sondern zugleich der „Geist“, der in aller Erkenntnis lebendig bleiben muß.

Damit aber ist das einfache Schema der Vernunft als eines übersinnlichen Wahrnehmungsorgans, analog zur Kantischen sinnlichen Wahrnehmung hinfällig geworden. Anstelle eines einfachen Aufbaus aufeinander tritt ein verwickelteres Ineinandergreifen, das durch diesen letzten Ansatz gerade verdeckt wird. So aber ist zweifelhaft geworden, wie weit überhaupt die Deutung des Glaubens als Vernunft die ursprünglichen Impulse der Jacobischen Philosophie aufzunehmen vermag. Das zwingt, abermals hinter diese letzten Formulierungen seiner Glaubensphilosophie auf die früheren zurückzugreifen, um erst von ihnen aus seine eigentliche Absicht freizulegen.

#### **§ 26. Das Wesen des Philosophierend als Enthüllen menschlichen Daseins.**

Während im bisherigen bei Jacobis Kritik an der rationalistischen Wissenschaft vorwiegend die schon in den Ansätzen sichtbaren Linien verfolgt wurden, nach denen Jacobis eigene gedankliche Weiterentwicklung vor sich ging, kommt es jetzt, wo sich diese späteren Umgestaltungen des Glaubensbegriffs nach den verschiedensten Seiten (als axiomatische Gegebenheit, als impression, als übersinnliche Wahrnehmung) als unfruchtbar und die eigentliche Absicht verkehrend herausgestellt haben, umgekehrt darauf an, gerade die Besonderheiten des ursprünglichen Ansatzes herauszuarbeiten, die bei der späteren theoretischen Besinnung über diesen Ansatz verloren gegangen sind. Als Ausgangspunkt dient wiederum am besten das Gespräch mit Lessing (1780) und dazu die in vielem ähnlich lautende Einleitung zur Neuausgabe des „Allwill“; diese

liegt zwar 12 Jahre später, aber in der erneuten Auseinandersetzung mit seinen ersten philosophischen Versuchen verjüngt Jacobi gleichsam sich selbst und gewinnt den unmittelbaren Anschluß an die früheren Gedanken.

Die bisherige Kritik an der rationalen Erkenntnis warf das eigentliche Wesen der Erkenntnis vom Denken zurück in die Anschauung. Dabei ergaben sich aber schon Schwierigkeiten für die sichtbare Welt, die sich in der Doppelbedeutung der Anschauung als *intuitio* und *impression* ausdrückten. Diese Schwierigkeiten häuften sich bei dem Versuch, die anschauende Erkenntnis auf die geistige Welt zu übertragen. Hier versagten alle Versuche, diese Vorgegebenheit des „Glaubens“ vor dem Denken, sei es als Trieb, sei es als übersinnliche Wahrnehmung zu deuten. Das aber führt notwendig zu der Frage, wie weit überhaupt das noch Unbestimmte, auf das die Kritik am Rationalismus zurückweist, als Anschauung gefaßt werden kann oder was sonst damit gemeint ist.

Um das, was Jacobi positiv in der Philosophie anstrebte, schärfer zu fassen, kommt es darauf an, zunächst im Negativen näher zu bestimmen, worin eigentlich der Vorwurf gegen das wissenschaftliche Verfahren lag. Bisher hatte sich sehr roh ergeben: das Denken als formales Vermögen verweist zurück auf die Anschauung, das Denken für sich allein führt als Streben nach Erklärung, sobald ihm die Herstellung eines lückenlosen Kausalzusammenhangs gelungen, notwendig zum Determinismus. Hier aber ist der Punkt, wo die Neuaufnahme des Jacobischen Ansatzes beginnen kann; denn mit dem Gegensatz Determinismus-Indeterminismus handelt es sich lediglich um einen alten Schulstreit, in dessen glatten Formulierungen Jacobi seine ursprünglich andersartige und weiterführende Problematik zu fassen geglaubt hatte. Was er aber ursprünglich gemeint hat, liegt gar nicht in dieser möglichen letzten Konsequenz eines Erklärungszusammenhangs, sondern viel ursprünglicher schon im Verfahren des Erklärens selbst.

„*Ungemessene Erklärungsucht* läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, *daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten*; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch mit ungleich größerem Vorteile trennten ... Es entsteht auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammenstellen und zusammenhängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet“ (IV<sup>1</sup> 72/73).

Mit sichtlicher Freude über die Übereinstimmung beruft sich hier Jacobi auf ein verwandtes Wort G o e t h e s :

„Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, voneinander *unterscheiden*, als wodurch sie einander *gleich*. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer als das Ähnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst. Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich zu finden, so kommt man leicht in den Fall, seiner Hypothese oder seiner Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu übersehen, wodurch sich die Dinge sehr voneinander unterscheiden“ (zit. IV<sup>1</sup> 73).

Hier handelt es sich nicht mehr um eine Theorie über das innere Verhältnis von Denken und Anschauung, sondern um einen konkreten Einblick in den Prozeß des Erkennens selbst. Nicht das Denken als Ganzes, seine grundsätzliche Annahme oder Ablehnung, steht jetzt in Frage, sondern innerhalb des Rahmens des Denkens, das in seiner Notwendigkeit gar nicht geleugnet wird, handelt es sich bei dem Unterschied von unterscheidendem und vergleichendem Denken um die Frage nach der rechten Art des Denkens. *Trennen* und *Verknüpfen*, *Unterscheiden* und *Gleichfinden* sind gewiß beides Formen des Denkens und scheinen auf den ersten Blick völlig parallel zu stehen. In Wirklichkeit aber führen beide auf einen völlig verschiedenen Bezug zur Wirklichkeit; denn das Unterscheiden führt von sich aus notwendig auf feinere und immer feinere Merkmale der Wirklichkeit. Es hält daher die Betrachtung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Anschauung. Es saugt sich sozusagen an der anschaulichen Gegebenheit fest. Das Gleichfinden dagegen kann bei dem

stehen bleiben, was es als gleich gefunden hat, es ist dann fertig und kann mit diesen seinen Ergebnissen ohne weiteren Zusammenhang mit der Anschauung weiter rechnen. Unterscheiden und Gleichsetzen sind also in ihrem Bezug zur Anschauung wesentlich dadurch unterschieden, daß das eine in notwendigem Zusammenhang mit der Anschauung bleibt, das andere dagegen sich von ihr loslösen kann. Bezeichnen wir beide Formen des Denkens als *Analyse* und *Konstruktion*, so präzisiert sich Jacobis Kampf gegen die rationale Wissenschaft als ein Streben zum analysierenden an Stelle des konstruktiven Erkenntnisverfahrens.

Die Grundform des konstruktiven Verfahrens aber ist die *Erklärung*. Erklären heißt: einen (unbekannten) Tatbestand mit Hilfe rationaler Operationen auf einen andern (bekannten) Tatbestand zurückführen. Erklärung bedeutet also immer ein Wiederfinden eines Bekannten in einem scheinbar Unbekannten, ist also eine Form des Gleichfindens im Gegensatz zum Unterscheiden. Das Erklären zwingt so, darauf allein zu sehen, welche Elemente des neuen Tatbestandes sich auf ein Bekanntes zurückführen lassen; das übrige ist unwesentlich und wird unbeachtet gelassen. Dadurch wird die Wirklichkeit aber schon immer nach subjektiven Bedingungen geordnet und ein wesentlicher Teil von ihr vernachlässigt, Das, was an einem Tatbestand wirklich neu ist, wird gar nicht gesehen. Ja, vom Standpunkt des zu Anfang entwickelten Verhältnisses von Lebendigkeit und Verfestigung kann man das Erklären geradezu als ein Hilfsmittel deuten, dem eigentlichen Neuen auszuweichen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Erklären überhaupt überflüssig sei. Es ist notwendig, um überhaupt die Wirklichkeit in sich zu gliedern und ihre inneren Zusammenhänge aufdecken zu können, aber jedes Erklären ist immer nur möglich auf dem Boden einer vorherigen genauen Analyse, und in jedem Erklären liegt die Versuchung zu einer „ungemessenen Erklärungssucht“,

d. i. die Versuchung, zu früh abubrechen, sich durch eine vor-eilige Theorie eben jenes genaue Hinsehen zu ersparen; denn freilich: „das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer als das Ähnlichfinden“.

Diese „ungemessene Erklärungssucht“ ist nun aber nichts anderes als der Drang zum System. Der aber bedeutet das Verderben der Philosophie: Nicht erst, weil sie irgendwann hinterher, wenn man zu einem lückenlosen Kausalzusammenhang gekommen ist, zum Determinismus führen könnte, sondern viel unmittelbarer: weil sie von vornherein die Augen für die Wirklichkeit verschließt. Diese Systematik heißt ja Einordnung aller Teile in einen durchgehenden und übersichtlichen Zusammenhang. Da aber die Wirklichkeit von sich aus gar nicht in einen so übersichtlichen Zusammenhang hineinpassen will, führt dies notwendig dazu, die Wirklichkeit so lange zu pressen, bis sie sich dem gewünschten Schema einfügt. Die Philosophie versucht so, gerade die Brüche und Sprünge der Wirklichkeit zu verdecken zugunsten einer durchgehenden Geschlossenheit ihres Systems.

„Daß so viel ausgelassen wurde von den Philosophen, damit sie nur erklären könnten, so viel verschwiegen von den Moralisten, damit ihr allerhöchster Einfluß nicht geleugnet würde“ (I XIII).

Hier liegt der entscheidende Einsatz von Jacobis Philosophie.

Das ganze Trachten seiner Philosophie geht dahin, diejenigen methodischen Hilfsmittel zu entwickeln, die das immer erneute Abgleiten des Philosophierens ins Abstrakte verhindern und den echten Anschluß an die Wirklichkeit und das Leben ermöglichen. Von hier aus ist ursprünglich sein Gegensatz gegen das übliche wissenschaftliche Verfahren (nicht gegen Wissenschaft schlechthin, das ist erst nachträglich Theorie) bestimmt.

„Mich deucht, unsere Philosophie ist auf einem schlimmen Abwege, da sie *über dem Erklären der Dinge die Dinge selbst zurückläßt*, wodurch die Wissenschaft allerdings sehr deutlich und die Köpfe sehr hell, aber auch in demselben Maße

jene leer und diese seicht werden“ (I 364). „Und das war es ja, was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen miteinander reimen und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß“ (IV<sup>1</sup> 71).

In diesen Sätzen ist zugleich, über das bisherige hinaus, die Erkenntnis ausgesprochen, daß sich nicht alles erklären läßt:

„Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen, vor denen man darum nicht die Augen zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet“ (IV<sup>1</sup> 70).

„Gewisse Dinge“, die man „nehmen muß, wie man sie findet“, da ist nicht mehr an Axiome zu denken, sondern an das, was Goethe „Urphänomen“ nannte: nicht Anfang einer menschlichen Erkenntnis, der als solcher der Sphäre des Gedankens angehört, sondern das innere Wesen des Wirklichen selbst, das Wirklichste der Wirklichkeit. Jede echte Individualität ist unerklärbar, und da für Jacobi jedes Wirkliche individuell ist, ist die Wirklichkeit insgesamt unerklärbar. Alle Erklärung darf immer nur eine dienende Stellung einnehmen, als Hilfsmittel für das Eindringen in die Wirklichkeit, das durch Unterscheidung und Zergliederung erfolgt. Dieser das Individuelle unterscheidende analytische Weg ist das eigentliche wissenschaftliche Verfahren. So gefaßt gilt das Unerklärliche, Individuelle zugleich als das „Einfache“ — einfach im Sinne des nicht weiter Zurückführbaren. So heißt es vom echten Forscher:

„Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. *Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt, das Einfache, Unauflösliche*“ (I 364/65).

Damit wird gegenüber dem Erklären eine ganz andere Haltung der Erkenntnis gefordert: die Analyse als Mittel zum Sehen-lassen der Dinge. Jacobi zeichnet sich selbst in der Vorrede zum „Allwill“ so:

„Alle seine wichtigsten Überzeugungen beruhten auf unmittelbarer Anschauung; seine Beweise und Widerlegungen auf zum Teil (wie ihn deuchte) nicht genug bemerkten, zum Teil noch nicht genug verglichenen Tatsachen“ (I XIII). „Durch gute Wahrnehmung wird die Imagination verständig ... Die Augen recht aufzutun und sie mir recht auszuwaschen, ist meine große Sorge; zum besser sehen kann ich von innen heraus wenig tun“ (Br II 226).

Er findet, daß gerade fehlerhafte Bücher ihm für seine Entwicklung genutzt hätten, weil die verfehlte Ansicht

„*mein Auge gegen Dinge öffnete*, die ich gar nicht oder nur zerrissen wahrgenommen hatte“ (II 414).

Das „Öffnen der Augen gegen die Dinge“ bezeichnet sehr treffend die neue Stellung: die aufmerkende Hingabe an die Wirklichkeit.

Und weiter in demselben Zuge:

„Ich will, daß Du nicht die Augen zuhaben sollst, um desto mehr zu denken wie der Philosoph ..., sondern offen sollst Du die Augen haben .. und sollst .. etwas haben, das Dir in die Augen fällt und Dir das Denken zurechtweist“ (I 88/89). „Es muß nämlich ... bei mir die Erkenntnis desto anschauernder werden, ... und eine solche anschauende Erkenntnis bessert allemal einen Biedermann in tantum“ (Br I 81). „Jeder bemühe sich selbst, anschauend von sich zu erfahren, was ihm zu wissen, zu ergründen, zu erreichen ein wahrhaftes Anliegen ist“ (III 565). So sagt er in bezug auf die „stoischen Grundsätze“: „Sie sind wahr, das weiß ich aus Anschauung, und auch Sie wissen es ebenso“ (Br I 78).

Überall wird hier die neue Haltung der Erkenntnis mit Worten umschrieben, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch von der sinnlichen Wahrnehmung gebraucht werden, aber diese Wendungen sind nicht wörtlich zu nehmen, da es sich, wie der Zusammenhang zeigt, überall um ein Verständnis von Geistigem handelt, sondern als hinweisende Ausdrücke, die in einer noch näher zu kennzeichnenden Weise den Blick in die richtige Richtung lenken sollen. Später hat Jacobi diese Analogie freilich ernst genommen, als ob die „anschauende“ Erkenntnis wirklich ein Wahrnehmen sei, aber das ist erst eine nachträgliche Interpretation dessen, was hier gemeint ist. So schließen sich hier jene programmatischen Sätze an,

in denen Jacobi die neue Stellung des Philosophierens zusammengefaßt hat:

*„Menschheit wie sie ist, begreiflich oder unbegreiflich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen. . . Nach meinem Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen“* (I 364).

Das hier Entscheidende ist nicht, daß das menschliche Dasein zum zentralen Thema der Philosophie genommen wird, sondern die in der Charakteristik der Forschung als Enthüllen und Vor-Augenlegen menschlichen Daseins enthaltene Bestimmung des philosophischen Vorgehens. Dies ist entscheidend, weil hier die eigene Absicht deutlich herauspringt, die durch die verführerische Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung verdeckt wurde. Der Begriff der Anschauung versagt hier, und zwar in seiner doppelten Bedeutung: Er versagt zunächst, wenn man den Zugang zum menschlichen Dasein analog der äußeren einer sogenannten „inneren“ Wahrnehmung zuschreibt. Alle „innere Wahrnehmung“ gibt immer nur einzelne Seelenzustände, von denen aus sie aber nie die Ganzheit des Daseins zu erfassen vermag, und die alle zu ihrer Deutung schon ein Verständnis des Daseins voraussetzen. Aber auch im allgemeinen Sinn einer intuitio versagt er, denn jede Anschauung setzt, sobald man mit diesem Begriff Ernst macht, schon immer die Distanz der theoretischen Haltung voraus: die Spaltung zwischen Anschauendem und Angeschautem. Sein eigenes Dasein aber steht dem Menschen schon immer irgendwie „zu nahe“, als daß er es „anschauen“ könnte. Zudem ist Anschauung, gerade in dem besonderen Sinne Jacobis, stets auf ein Konkretes gerichtet, während sich schon in der sprachlichen Formulierung der menschlichen Existenz als Dasein eine gewisse Neutralität und Allgemeinheit des in ihm enthaltenen Lebensverständnisses ausdrückt.

Damit ist der entscheidende Ausdruck schon getroffen: Menschenleben wird nicht angeschaut (zum mindesten ist das nur in einem ganz beschränkten Maße und erst auf einer sehr viel späteren

Stufe der Fall, dann aber handelt es sich nicht um Menschenleben schlechtweg, in der eben genannten Neutralität, sondern um diese oder jene konkrete, individuelle Existenz), sondern Menschenleben wird *verstanden*. Der Ausgangspunkt der Daseinsanalyse ist kein sinnliches oder sonstwie vorgefundenes Material, sondern selbst schon wieder ein *Lebensverständnis*. Verstehen tritt hiermit dem Anschauen als der weitere und ursprünglichere Begriff entgegen. Zwar enthält jede Anschauung schon immer ein Verständnis, aber umgekehrt beruht nicht jedes Verständnis auf Anschauung. An dieser Stelle hat die Nachlässigkeit im bildlichen Sprachgebrauch Jacobi irregeführt. Zwar spricht man auch heute in ganz verwandtem Sinn von Lebens- oder von Weltanschauung. Wir verzichten aber hier auf die Klärung der Frage, ob hier der Terminus „Anschauung“ das Wesen der gemeinten Sache trifft, und halten uns an den Begriff der Anschauung in seinem strengen Sinn. Dann läßt sich Anschauung und Verständnis (roh, aber für den vorliegenden Zweck ausreichend) folgendermaßen gegeneinander abgrenzen:

1. Die Anschauung richtet sich auf einen Gegenstand, der als solcher dem anschauenden Bewußtsein gegenübertritt. Das Verständnis dagegen in der hier gemeinten Bedeutung liegt noch „vor“ dieser Spaltung zwischen Ich und Gegenstand. Damit:

2. Zwischen Verständnis und Anschauung besteht ein Unterschied der Nähe. In der Anschauung hat der Mensch schon immer einen Abstand zum angeschauten Gegenstand. Demgemäß sind auch mehrere Anschauungen möglich, je nach der Seite, von der man den Gegenstand betrachtet. Im Verständnis dagegen ist der Mensch schlechthin drinnen. Es liegt ihm sozusagen im Rücken, so daß er im alltäglichen Leben gar nichts davon merkt, und es bedarf erst einer bestimmten Rückwendung, um dieses Lebensverständnis überhaupt ins Blickfeld zu bekommen. Das aber bedingt:

3. Die Anschauung einer Sache kann der Mensch erwerben. Dies

ist ein Ereignis, das sich durch Erfahrung feststellen läßt. Das Verständnis aber besitzt der Mensch schon immer in einer bestimmten apriorischen Weise oder genauer: es ist eine ursprüngliche Anlage, die sich in uns in eins mit der Auseinandersetzung mit der Welt von innen heraus entfaltet. Infolgedessen läßt sich der Aufbau des Denkens auf der Anschauung in der Sphäre des Bewußtseins verfolgen, während das Bewußtwerden des Lebensverständnisses in die Schicht des *Unbewußten* zurückreicht.

Diese Unterscheidungen sollen deutlich machen, in eine wie viel tieferliegende Schicht die Bestimmung der Philosophie als Enthüllung menschlichen Daseins zurückverweist gegenüber einem bloß empiristischen Einordnen des Denkens in die Anschauung. Erst in diesem Rückgang auf das Lebensverständnis ist eigentlich der Rationalismus in der Philosophie überwunden. Allerdings ist sich Jacobi dieses grundsätzlichen Unterschiedes einer gegenständlichen Anschauung und eines ihr noch vorausliegenden Lebensverständnisses nicht ausdrücklich bewußt geworden. Das bedingte, daß er sich nicht klar genug gegen einen naiven Empirismus abgrenzte und immer wieder in ihn zurückverfiel.

Zugleich wird aber mit diesen Unterscheidungen deutlich geworden sein, inwiefern es hier berechtigt ist, von „anschauerndem Erkenntnis“ zu sprechen. Das rechtfertigt sich durch den gemeinsamen Gegensatz zur beweisenden Haltung: an Stelle eines Schaffens der Erkenntnis ein passives Ausgeliefertsein an eine Wirklichkeit, die nicht in des Menschen Macht steht:

„*Wir stellen nur Tatsachen ins Licht* und rechtfertigen dann, auf diese Tatsachen gestützt, unsere Lehre mit wissenschaftlicher Strenge“ (II 106).

Darum bleibt auch hier die an der Anschauung entwickelte Unmöglichkeit eines rationalen Beweises bestehen, und an seine Stelle tritt das „*Vor-Augen-legen*“ des Gegenstandes. Sehr treffend bezeichnet Humboldt diesen Tatbestand einmal:

---

„Bei einer solchen Theorie gibt es ... keine andere Art der Überzeugung, als daß ich den andern in eben die Lage versetze, in der ich selbst einer solchen Anschauung bewußt wurde. Die Flamme, die hier leuchten soll, vermag nur die Flamme, die schon brennt, zu entzünden“<sup>36)</sup>.

Dieses ursprüngliche Lebensverständnis ist nicht weiter zurückzuführen, sondern ein letzter Tatbestand, der als Urtatsache hingenommen werden muß und in aller Philosophie nicht abgeleitet, sondern immer nur deutlich gemacht werden kann. Dieses Lebensverständnis ist das durch keinen Skeptizismus aus der Welt zu schaffende Grundphänomen, das Jacobi mit seinem „Glauben“ gemeint hat. Hier ist das, was er „Glaube“ nennt, in *seiner ursprünglichsten Fassung* freigelegt, das, was beim jungen Jacobi als Glaubenshorizont im Gegensatz zur axiomatischen Gegebenheit bezeichnet wurde. Hier ist dann auch der Punkt getroffen, an dem die verschiedenen, bisher einzeln behandelten Bestimmungen des Glaubens bei Jacobi in ihrem Zusammenhang deutlich werden und zugleich die späteren Angleichungen an traditionelle Fassungen sich erklären lassen. Wenn es beim jungen Jacobi hieß:

„Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben“,

so ist damit gemeint, daß es ein Verständnis des menschlichen Lebens und der Welt gibt, das wesensmäßig zum menschlichen Leben gehört und darum von vornherein immer in ihm vorhanden ist.

In dieser Vorgängigkeit des Lebensverständnisses vor aller Philosophie liegt auch das begründet, was im vorigen wiederholt als der apriorische Charakter des Glaubens hervortrat. Aber zugleich ist jetzt deutlich, was in Jacobis späteren Fassungen verloren ging; daß der Glaube nicht von vornherein als solcher dem

---

36) „Über Jacobis Woldemar“, W. v. Humboldt, Gesammelte Werke, Berlin 1841, I 187.

Menschen ausdrücklich bewußt ist, sondern unbewußt sein Handeln leitet und erst in der philosophischen Besinnung bewußt gemacht wird. Erst indem Jacobi in seiner späteren Theorie alles in die eine Ebene des diskursiven Denkens hineinzuprojizieren versucht, wird er dazu gedrängt, dieses ursprüngliche Verstehen-können als axiomatisches Wissen oder als Anschauung zu deuten. In Wirklichkeit aber ist das philosophische Verfahren ein Deutlich-machen dessen, was in diesem ursprünglichen Lebensverständnis schon gegeben ist. Dieses Wesen des Philosophierens tritt in den von Jacobi gebrauchten Ausdrücken heraus: „enthüllen“ (I 364, IV<sup>1</sup> 72, N I 57), „entdecken“ (III 207), „offenbaren“ (II 7, 36, 58, III 411, IV<sup>1</sup> 72) als Offenbar-machen eines Verborgenen. In allen diesen Redewendungen drückt sich sehr scharf das aus, daß die „Wahrheit“ einer Philosophie darin besteht, daß etwas Verborgenes sichtbar gemacht, daß also philosophierend die Menschen sehend geworden sind<sup>37</sup>). Inwiefern allerdings diese Aufgabe einer philosophierenden Erhellung, insofern sie allein im Medium einer harten Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit selbst geschieht, selber zugleich schaffend ist<sup>38</sup>), diese weitere Frage wird dann von Jacobi nicht mehr gestellt. Für ihn besteht nur die glatte Alternative, und von da aus gilt dann, daß die Aufgabe der Philosophie nicht die sein kann, nicht vorhandene Erkenntnisse erst zu erschaffen, sondern lediglich, ein schon vorher im Keim vorhandenes Lebensverständnis bewußt zu machen und dadurch zu entfalten und zu klären.

„Alles Explizite setzt ein Implizites, wodurch es allein möglich wird, zum voraus“ (VI 70). „Es liegt in der Natur des endlichen ... Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm eigentliches Dasein und

---

37) Vgl. Heideggers Deutung der Wahrheit als „Unverborgenheit-“, „Sein und Zeit“ I S. 32- 34.

38) Vgl. dazu Mischs Auseinandersetzung mit dem dem Jacobischen verwandten Standpunkt Heideggers in „Lebensphilosophie und Phänomenologie“, Bonn 1930, vor allem S. 70, 273.

Leben so wenig ganz aufgedeckt als ganz verborgen sein kann“ (I 245).

Die Aufgabe der Philosophie ist es dann, diese halb enthüllte und halb verhüllte Wahrheit aus der Dämmerung ins Licht zu stellen, das Explizieren des Impliziten:

„Das Geschäft der Philosophie, ist das Aussondern und systematische Zusammenstellen dessen, was sich von selbst versteht und wodurch alles andere muß verstanden werden“ (VI 173). — „Philosophieren heißt sich nach allen Seiten hin besinnen“ (VI 225).

Als Explizieren des Impliziten aber setzt die Philosophie schon immer in gewisser Weise ihr Ergebnis voraus. Sie schafft es nicht, sondern kann es immer nur aufhellen:

„Was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht tiefer erforschen“ (III 276). „Wie könnten wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist“ (IV<sup>1</sup> 210). So erklärt Jacobi im Anschluß an Platon, daß „es unmöglich ist, daß einer lerne, was er nicht im Grunde schon weiß“ (VI 107). „Ich erkenne, heißt: ich erfahre, daß ich schon kannte“ (VI 169, vgl. IV<sup>1</sup> XIX).

Im Verfahren der Philosophie ist ein notwendiger *Zirkel* enthalten: ihr Ergebnis liegt schon in bestimmter Weise in ihrem Ausgangspunkt vorgezeichnet, zwischen Anfang und Ende aber liegt der Prozeß der ausdrücklich machenden Entfaltung.

Für den Aufbau der Erkenntnis ist wesentlich: das Verständnis ist, wie schon Read betonte, nichts, was erst hinterher zu der Wahrnehmung hinzukäme, sondern gerade dieses Verständnis ist das Ursprüngliche, das aller Wahrnehmung schon immer vorausliegt. Eine bloße, d. i. sinnfreie Wahrnehmung ist unmöglich; in aller Wahrnehmung liegt schon immer ein Sinnverständnis verborgen. Das wird wichtig vor allem für das Verstehen des fremden Seelenlebens. Dieses beruht nicht etwa auf einem Schluß, der auf der zunächst nur vorhandenen bloßen sinnlichen Wahrnehmung aufgebaut wäre, sondern jede Wahrnehmung ist schon immer ursprünglich „übersinnlich“, d. i. es wird in ihr zugleich ein Seelisches erfaßt. In diesem Sinne gibt es ein unmittelbares Ver-

ständnis nicht nur des eigenen Lebens, sondern auch des fremden Seelenlebens, das aus dem sichtbaren Ausdruck zugleich das seelische Leben versteht. Jacobi spricht hier von einer „*unmittelbaren Auslegung*“:

„Alle reden, weil alle mit der Vernunft die Gabe empfangen, Inneres aus dem Äußeren, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unsichtbares aus dem Sichtbaren zu verstehen, zu erkennen. Der ausdrückvollste Laut der Empfindung, des Gefühls, ist als Laut nicht ähnlicher der Empfindung, dem Gefühl, als das Wort der Sache, als der Schall Leu dem Tier dieses Namens. Das vom Laut Gesagte gilt ebenso auch von des Auges beseeltestem Blicke, von den beredtesten Zügen der Wange, von jeder sprechenden Miene des Angesichts, von jeder sprechenden Gebärde. Alles dies bedarf Auslegung. Aber *diese Auslegung geschieht unmittelbar*, geschieht durch Instinkt, bleibt nie aus, fehlet nie“ (III 215/16, vgl. VI 155).

Diese „unmittelbare Auslegung“ als ursprüngliches Lebensverständnis bildet für Jacobi den Ausgangspunkt für alles Philosophieren. Und hier betritt Jacobi den Weg, den auch die heutige Lebensphilosophie, soweit sie wissenschaftliches Niveau hat, sich zu bahnen sucht.

Diese Auslegung aber hat ihren Niederschlag schon immer gefunden in der *Sprache*, die als eine überindividuelle Macht den Einzelnen in seiner Auslegung bestimmt. Daraus ergibt sich ein besonderes enges Verhältnis zwischen Philosophie und Sprache:

„Alles Philosophieren ist nur ein weiteres Ergründen der Sprach-*erfindung*“ (VI 165).

Die Sprache ist die Form, in der das philosophische Lebens- und Weltverständnis dem einzelnen Menschen überliefert wird. Da aber die philosophische Aufgabe in einem Bewußt-machen dieses Lebensverständnisses besteht, wird sie sich mit besonderem Vorteil der Sprache als ihres Leitfadens bedienen. Dabei aber ist unter Sprache die des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu verstehen, nicht die terminologisch festgelegte Sprache der Philosophie; denn jene lebt noch ganz in dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Ursprung-

lichen Weltauslegung, während diese immer schon durch Theorienbildung hindurchgegangen ist und dadurch willkürlich und zufällig geworden ist. Darum ist von der abgeschliffenen philosophischen Terminologie zu den Wurzeln der Sprache zurückzugehen: „Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter aufsuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht spekulative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfangen zu reden und ehe einige Philosophen es allmählich dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich hatten nach den Dingen richten müssen“ (II 200/01, vgl. III 556/57). In diesem Sinne kann Jacobi dann von dem „gemeinen Sprachgebrauch, der gewöhnlich klüger ist als die Philosophie“ (II 226) sprechen.

In dieser Fassung der Philosophie als Enthüllung menschlichen Daseins im Sinne einer Auslegung des impliziten Lebensverständnisses liegt der Punkt, wo Jacobi am weitesten in der lebensphilosophischen Richtung vorgestoßen ist. Damit ist zugleich der Maßstab gewonnen, an dem die weitere Entwicklung Jacobis beurteilt werden muß: ob er diese Fragen zu einer wirklichen Lösung gebracht oder vor ihnen ausgewichen ist. Erst wenn man bedenkt, welcher Anstrengung es in der neusten Entwicklung der Philosophie (seit Dilthey) gebraucht hat, um überhaupt diese Ebene des philosophischen Einsatzes zu gewinnen, ergibt sich der richtige Gesichtspunkt für die Leistung Jacobis. Erst von diesem Maßstab aus wird man bei aller Achtung vor Jacobis Leistung sagen können, daß er diese Problematik in seinen späteren Schriften nicht durchgehalten hat. Indem er zuerst dieses Lebensverständnis, diese unmittelbare Auslegung als Anschauung im Sinne der *intuitio* ansetzte, was durch den gemeinsamen Gegensatz gegen den Rationalismus nahegelegt wurde, indem er sodann die Anschauung als „bloße“ Wahrnehmung nahm, war die eigentliche Problematik einer Enthüllung menschlichen Daseins abgeschnitten und die Angleichung an die Schultradition vollzogen.

## § 27. Jacobi „Voluntarismus“.

Die Bestimmung der philosophischen Aufgabe als Enthüllen menschlichen Daseins erlaubt jetzt eine schärfere Erkenntnis dessen, was in der Jacobischen Bezeichnung des unmittelbaren Wissens als „Trieb“ eigentlich gemeint war. Es handelt sich, wie gezeigt wurde, bei diesem „unmittelbaren Wissen“ nicht eigentlich um ein Wissen, das als ein klar umrissener Tatbestand in der Helle des Bewußtseins vorfindbar ist, sondern um ein Verständnis, das sozusagen im Rücken des bewußten Lebens unbewußt dieses leitet. Aber die Entdeckung des Unbewußten hat sich trotz ihres lang zurückliegenden Ursprungs gerade in der deutschen Psychologie (Kepler, Leibniz) begrifflich erst im späten Verlauf des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Mit Ausdrücken wie Trieb oder Instinkt versuchte Jacobi den Ort zu bezeichnen, der heute mit dem Begriff des Unbewußten bezeichnet werden würde. Aber diese Ausdrücke drängten von sich aus schon immer zu Deutungen, die Jacobi von seiner ursprünglichen Absicht abführten.

Was Jacobi wollte, ist die Zurückverlegung des eigentlichen Kerns des Menschen aus der Schicht des bewußten in die des unbewußten Seelenlebens. Und hier entspringt nun auch sein sogenannter Voluntarismus. Jacobi versucht, diesen tieferen Kern des Menschen im Gegensatz zur Vernunft (im aufklärerischen Sinne) als *Willen* zu fassen, von dem Phänomen der „Begierde“ aus, das sich schon beim Aprioriproblem als grundlegend für ihn erwies.

„Überall sieht die Begierde — die das primitive Mittel der Erkenntnis des Guten, seine Offenbarung ist — über die Empfindung hinaus; sie erblickt, was eine entgegengesetzte Empfindung verursachen wird, und zeigt dahin den Weg. Weissagend gebiert sie Erfahrung und Verstand. Demnach ist *das Begehungsvermögen die Seele selbst* (VI 68/69). „Gesetze des Willens sind nicht Gesetze, die der Wille empfängt, sondern

Gesetze, die er gibt. Über dem Willen ist nichts; in ihm ist das Leben ursprünglich“ (VI 150).

Im Willen und der Begierde liegt also das eigentliche Wesen des Menschen. Alles Wissen ist erst dadurch bedingt. Die Einsicht kann nicht von sich aus den Willen leiten, sondern wird selbst erst durch den Willen geleitet:

„Der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht aus sich selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegenteil *entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen*, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte und eine Kraft der Allmacht ist“ (IV<sup>1</sup> 248). „Es quillt ihm aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen“ (II 44). So heißt es weiter: „daß das denkende Vermögen überall nur das Zusehen hätte und auf keine Weise der Quell äußerlicher Handlungen sein könnte“ (II 202).

Man hat diesen Gedanken von der Unterordnung des Verstandes unter den Willen als *Voluntarismus* festlegen und in Jacobi einen Vorläufer Schopenhauers sehen wollen. Aber die wahre Absicht Jacobi wird mit dieser Einordnung nur verdunkelt. Das Entscheidende ist hier wieder nur die Abwendung von dem Rationalismus, nicht die positive Kennzeichnung, die als Voluntarismus anzusprechen wäre. Der Unterschied, den er im Auge hat, ist primär gar nicht der zwischen Wollen und Denken, sondern der zwischen unbewußtem und bewußtem Seelenleben. Diese Unterscheidung ist die weitere; denn mit dem Bereich des Wollens ist, auch wenn wir ihn so weit nehmen wie Jacobi, daß er zugleich Trieb und Begierde enthält, der Umkreis des hier gemeinten Unbewußten zu eng gefaßt. Es handelt sich um den ganzen Umkreis des menschlichen Lebensverhaltens, und zwar gerade auf das unbewußte Lebensverständnis hin gesehen, das das eigene wie das fremde Leben und die äußere Natur gemeinsam umfaßt. Indem Jacobi die herkömmliche Unterscheidung von Wissen und Wollen aufgriff, wurde die ursprüngliche Einheit im menschlichen Lebensverhalten, die zugleich Stellung-

nahme und Verstehen ist, zerschnitten. Das Irreführende der Umdeutung des unbewußten Lebensverständnisses in ein Begehren und Wollen liegt darin, daß in ihr das Verständnis auf das subjektive Verhalten eingeschränkt und das Verständnis des Mitmenschen und der Natur zu einer sekundären Erscheinung herabgedrückt wird.

Einen besseren Einblick in Jacobis eigentliche Absicht geben die Stellen, in denen er das Verhältnis des unbewußt-triebhaften Kerns im Menschen zum Denken entwickelt. Die Abhängigkeit der Erkenntnis vom Willen wird hier weitergehend dahin bestimmt, daß eine Erkenntnis des sich im Willen auswirkenden eigentlichen Wesens des Menschen nicht direkt durch Introspektion zu gewinnen ist; das Erkennen kann den Willen nicht vor der Tat ergründen, sondern erst durch eine nachträgliche Deutung der schon geschehenen Tat. Es handelt sich also genauer *nicht um eine Abhängigkeit des Gedankens vom Willen, sondern von der schon vollbrachten Handlung.*

„Der menschliche Verstand weiß von dem Tun des über ihm waltenden Geistes im Menschen nichts vor der Tat, unter und nach dem Vollbringen wird er dessen inne“ (II 99, vgl. I 402, IV<sup>1</sup> 249).

Hier ist die/ Scheidung des Geistes vom psychischen „Binnenleben“, auf die wir schon gestoßen sind, in Hinblick auf das Wissen des Menschen von sich selbst klar herausgestellt. Damit aber verschwindet der Vorrang des Selbstverständnisses vor dem Fremdverständnis, sofern es darauf gegründet wird, daß ein Selbstverständnis durch eine rein innerliche Besinnung des in sich beschlossenen Subjekts möglich wäre, während das Fremdverständnis auf den Umweg über die sichtbaren Manifestationen angewiesen sei. Vielmehr wie bei diesem das Fremdseelische im sichtbaren Ausdruck erkannt wird, ebenso ist auch *das Selbstverständnis auf den Weg über den sicht-*

*baren Ausdruck angewiesen.* Nur indem der Mensch sich in der Welt auswirkt und nachträglich dieses sein Tun, wie wenn es ein fremdes wäre, ausdeutet, nur dadurch weiß er Positives von sich selbst.

Hieraus erhält das Verfahren der „Auslegung“ des Lebens eine schärfere Bestimmung. Es schwindet auf den positiven Gehalt hin angesehen der Vorrang des Wissens vom eigenen vor dem des fremden Lebens. Alles Auslegen ist ein indirektes Verfahren, das aus dem Äußeren ein Inneres erkennt. Ein direktes Erkennen des Innern für sich allein ist unmöglich:

„*Ohne Äußeres kein Inneres*“ (III 292).

Diesen Weg zum Inneren durch das Äußere will der Terminus „Auslegen“ bezeichnen.

„Nur wer auszulegen weiß, versteht. Immer ist zwischen uns und dem wahren Wesen: Gefühl, Bild oder Wort. Wir sehen überall nur ein Verborgenes; aber als ein Verborgenes sehen wir und spüren wir dasselbe“ (III 209).

Hiermit ist der Weg angelegt, der dann bei *D i l t h e y* aufgenommen wird, wenn er das Selbstverstehen eines Menschen den Weg über den Ausdruck nehmen läßt.

Allerdings vermengt sich dieser entscheidende Gedanke bei Jacobi mit einem anderen. So heißt es an anderer Stelle ausdrücklich:

„Im Anfang war das Wort, heißt: vor der Tat war der Wille, vor dem Mittel der Zweck, *vor der Handlung die Absicht*“ (VI 192).

Hierhin gehört vor allem der Kampf gegen Spinoza; denn hier wird sein Weltbild ja ausdrücklich durch das Bestehen einer vor dem Handeln vorhandenen Absicht gekennzeichnet. In diesem Sinne faßt Jacobi später einmal seinen Streit um Spinoza so zusammen:

„Es gilt die Entscheidung der Frage: ob am Anfang war die Tat und nicht der Wille, oder ob am Anfang war der Wille und erst nach ihm wurde, als seine Folge, die Tat ... Wille setzt Ver-

stand voraus, Einsicht und Absicht. Eine willenlose, unvorgesezte Handlung ist eine blinde Handlung, es vermöge sich Bewußtsein dazu gesellen oder nicht“ (III 383),

und lehnt eine nicht vom Verstand vorher geleitete Handlung als Atheismus ab. Diese Zweideutigkeit, derzufolge der Wille einmal das Handeln aus einer bewußten Absicht, das andere Mal aus einem unbewußten Trieb bedeutet, das eine Mal also in der Schicht der Freiheit liegt, das andere Mal als ein außer seinem bewußten Willen liegendes Prinzip sich im Menschen auswirkt, geht durch den ganzen Jacobi hindurch. Das Verhältnis dieser beiden Gedanken zueinander, deren einer vom reinen Selbstbewußtsein, deren anderer von der Erwerbung eines inhaltreichen Wissens von sich selbst ausgeht, wird an keiner Stelle geklärt.