

Kapitel I

Die Unmittelbarkeit des Lebens.

§ 1.	Das Streben nach neuer Unmittelbarkeit des Lebens	11
§ 2.	Das pantheistische Lebensgefühl	19
§ 3.	Der neue Ansatz in der Ethik (die sittliche Kühnheit)	23
§ 4.	Die Begründung der Ethik im Gefühl.....	28
§ 5.	Die Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit.....	36

Trotz der Wandlungen, die den späteren Jacobi von dem Anschauungskreis seiner Jugend entfernten, bildet sein Erstlingswerk, der „Allwill“, den Einsatzpunkt, von dem aus allein die spätere Entwicklung der Jacobischen Philosophie durchsichtig gemacht werden kann. Alles spätere philosophische Bemühen Jacobis ist im Grunde nichts anderes als der immer wieder neu aufgenommene Versuch, mit begrifflich klareren Mitteln derjenigen Problematik Herr zu werden, in die der „Allwill“ hineingeführt hatte; alle seine spätere Philosophie entwickelt sich aus der Auseinandersetzung mit dem Sturm und Drang und kann allein aus dieser Perspektive heraus verstanden werden. Daher muß auch die vorliegende Untersuchung zur Einführung in den systematischen Zusammenhang der Jacobischen Philosophie sich dieses historischen Fadens bedienen und mit einer Einzelbetrachtung des „Allwill“ beginnen. Auch Jacobi selbst bezeichnet noch in seinem Alter dieses sein „liebstes Kind“ (I IX) als den „echten allgemeinen Schlüssel“ (IV¹ VIII) zu seinen Werken. Dabei wurde aber auch aus späteren Werken gleich das herangezogen, was sich sachlich mit dem Gedankenkreis des „Allwill“ deckt. Namentlich waren hierzu die Anfänge des unmittelbar folgenden „Woldemar“⁶⁾ zu berücksichtigen.

6) Zwischen den verschiedenen Fassungen des „Allwill“ und „Woldemar“ bestehen wesentliche Unterschiede in der weltanschaulichen Haltung (vgl. H. Schwarz, a. a. O. und F. David, a. a. O.). In den späteren Fassungen sind Bestandteile aus ganz verschiedenen Zeiten ineinandergeschoben. Die Darstellung benutzt in den beiden ersten Kapiteln nur die ersten Fassungen, zitiert aber zur Vereinfachung für den Leser nach den entsprechenden Stellen in den „Werken“.

§ 1. Das Streben nach neuer Unmittelbarkeit des Lebens.

Die neue Lebenshaltung, die Jacobi in seinen ersten Schriften, vor allem in der Gestalt Eduard Allwills darstellt, beginnt mit einer Kritik an der herkömmlichen Art der Lebensführung. Er entdeckt — mit plötzlichem innerem Schrecken —

„daß wir verstockt, dumm und taub sind, daß sich Herz und Verstand bei uns auf die entsetzlichste Weise verfinstert haben“ (V Anhang S. 18),

und wird durch dies Erleben aufgeschreckt aus seiner bisherigen Lebenssicherheit.

Schon die Wahl der Worte — verstockt, verfinstert, dumm, taub — zeigt deutlich die Richtung des neuen Ansatzes; sie alle bezeichnen eine *Entartung*, eine Verdorbenheit, d. i. einen Zustand, dem gerade das verlorengegangen ist, was eigentlich sein Wesen ausmachen sollte. Jacobi verfolgt diese „Erkrankung“ in allen Formen des Lebens, in Philosophie, Kunst und Gesellschaft. So heißt es vom philosophischen Treiben der Zeit:

„Jene Alten selber hören und verstehen wir nur wenig, und ihre Nachfolger in unsern Tagen sind mehrenteils falsche Propheten, deren Weisheit je länger je mehr zu einem Handwerk und zugleich zu einer brotlosen Kunst geworden, ohngefähr wie Seiltanzen und Luftspringen, wo es den Schauspielern hauptsächlich um den Einlaß und hernach um das Geklatsche zu tun ist. Daß wir fast durchgängig nur deswegen etwas lernen, damit wir bei Gelegenheit zu zeigen imstande sind, daß wir etwas wissen, dieses sieht man sehr deutlich selbst aus unseren Methoden, die ganz darauf berechnet sind. Studium ist kahle Lernerei geworden, unsere Seele ein bloßer Paradeplatz oder eine feile Krambude“ (V Anhang S. 17).

Und entsprechend von der Kunst:

„Fast alle Künstler..., die ich kennen gelernt, bestreben sich, eine gewisse Wirkung hervorzubringen, die man ihnen zum Ziele vorgesteckt, ohne jemals die Kraft ihres Ursprunges in sich selbst

empfunden zu haben. Es ist ein Jammer, wie sich die Leute abarbeiten; und all ihr Tun ist so eitel! ... Den erhöhten, den vermehrten Genuß des Lebens können sie nicht geben und hatten auch selbst ihn nie“ (Br I 233).

Ebenso heißt es auch vom Verhalten des Menschen in der Gesellschaft:

„Mir kommt das vor, als verkleideten lebendige Personen sich in Puppen, um unter Marionetten ... eine Rolle auszufüllen“ (V 45).

Der gemeinsame Zug dieser Beispiele ist deutlich: Kunst und Philosophie werden vom Menschen nur noch um des äußeren Erfolgs willen betrieben; sie sind zum „Handwerk“ herabgesunken, für das man sich ‚arbeitet‘. Aber in ihnen liegt der Anspruch, als unmittelbarer Ausdruck aus dem innersten Kern des Menschen hervorgegangen zu sein. Wo sie nur durch äußere Kräfte hervorgerufen sind, liegt darin eine Unwahrhaftigkeit: sie geben sich als lebendiges Leben und sind doch nur erstarrte Form.

Dahin zielt auch der Vergleich mit den Marionetten: diese scheinen sich von innen her, aus eigener Freiheit zu bewegen und werden in Wirklichkeit doch nur als leere Mechanismen durch äußere Kräfte in Bewegung gesetzt. Und so ist das menschliche Leben in diesem Zustand nicht mehr von innen heraus bestimmt, sondern wird lediglich fortgetragen in einer selbstverständlichen Lebensordnung gesellschaftlicher Anschauungen und Gebräuche.

Jacobi erklärt: „daß es keinen Ort und Stand, keine Familie auf Erden gäbe, wo nicht gewisse Sitten, Gebräuche, Angewöhnungen jedwedem einzelne Glied der Familie minder oder mehr einschränken und eine Art von Gewalttätigkeit an ihnen ausüben. Vielen Menschen fließt allein aus dieser Quelle, was sie ihre Grundsätze und Gesinnungen nennen, und es ist zu bewundern, welche Tugend sie von dieser Seite oft beweisen“ (V 41). „Solche Menschen sind in ihrer Gattung, was unter den Früchten der Tannapfel ist, lauter Schale ohne Fleisch und Saft, Hülse bis ins Herz“ (V 48).

Gegen diese „Tugend“ geht er an. Die gesellschaftlichen Anschauungen und Gebräuche sind nicht nur etwas, was von außen her das eigentliche Leben des Menschen einengt, sondern können so

tief von ihm Besitz ergreifen, daß sein persönliches Leben von ihnen völlig verschüttet wird und nur noch diese gesellschaftliche Tradition in ihm lebt und ein eigenes Leben in ihm vortäuscht. Diese festen Formen aber, in Gestalt von überlieferter Meinung, Anschauung und Sitte, dringen schon von frühester Jugend an auf den Menschen ein und suchen ihn sich zu unterwerfen, ehe er überhaupt die Möglichkeit zu einer eigenen Auseinandersetzung gewonnen hat. So schreibt Jacobi von seiner eigenen Jugend:

„In was für Fesseln man mir, von Kindesbeinen an, Geist und Herz geschmiedet, wie man alles angewendet, meine Kräfte zu zerstreuen, meine Seele zu verbiegen“ (G 44), und entsprechend heißt es im „Allwill“: „bin ja mehr als sonst ein Mensch gehütet worden, irgend zu wollen, was ich wollte, zu empfinden, was ich empfand; wurde früh genug mit Strenge angewiesen, wie ich etwas schön und gut, und nur dies etwas so finden müsse, gefüllt bis oben an mit erkünsteltem, erzwungenem Glauben, verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhängender Begriffe, hingewiesen, hingestoßen zu einer *durchaus schiefen, ganz erlogenen Existenz*“ (I 188/89).

Diese erlogene Existenz ist es, gegen die sich der neue Ansatz auflehnt. „Erlogen“ als Bestimmung für das lediglich von außen her Übernommene, Angelernte, nicht aus einer ursprünglichen eigenen Erfahrung des Lebens Hervorgewachsene im Gegensatz zur Echtheit. Mit der Einsicht in die Unechtheit ist zugleich das neue Ziel bestimmt: es gilt, die festen Schalen abzuwerfen, die sich zwischen den Menschen und die echte Lebenswirklichkeit geschoben haben, um dahinter das eigentlich ursprüngliche Leben zu befreien:

„Sie sollen prüfen, was ihnen wohl tue, und soviel möglich es *unmittelbar* von der Natur nehmen, nicht bei Verkäufern, nicht in Trödelbuden, sondern neu, *frisch und unverfälscht*“ (V Anhang S. 14).

Damit ist das neue Ideal formuliert: *Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens*. Unmittelbarkeit ist die beherrschende Kategorie des neuen Lebensgefühls; sie meint die Lebendigkeit und die Kraft, die im menschlichen Leben wirksam

wird, die Enge des Kontakts mit der Lebenswirklichkeit, der alle äußerlichen Einflüsse aufhebt. Sie wirkt sich aus in der „Echtheit“, d. i. in der Reinheit, mit der das innere Wesen sich im äußeren Tun ausdrückt: „neu, frisch und unverfälscht“.

Es kommt vor allem auf eine genauere Bestimmung des Jacobi-schen Begriffs der Unmittelbarkeit an. Eine erste Bestimmung geht bereits aus dem Vorhergehenden hervor: Unmittelbarkeit heißt *Natürlichkeit* des Verhaltens. Ihr Gegensatz ist die Künstlichkeit. *Rousseaus* Lehre vom Naturzustand wird hier aufgenommen. Aus diesem Zusammenhang ist die ausführliche Erörterung des Problems des Luxus im „Woldemar“ hervorgegangen. Der Luxus — „an sich“ nicht schlecht und verdammenswert — wird dadurch zur Gefahr, daß der Mensch das im Luxus sich aufbauende System künstlicher Lebensordnungen nicht mehr zu beherrschen vermag und jetzt rückwärts von dem beherrscht wird, was eigentlich zu seiner Bequemlichkeit dienen sollte.

Dasselbe gilt von der gesellschaftlichen Konvention. Sie hindert den Menschen, das zu tun, was unmittelbar aus ihm als Menschlichkeit sprechen will, und richtet eine Schranke auf zwischen seinem wahren Wesen und seinem Verhalten zu den Menschen. Demgegenüber betont Jacobi an seinen Romanfiguren jede, auch noch so unbedeutende Handlung, in der sich in der Hilfe zum Hilfsbedürftigen der unmittelbare menschliche Kontakt trotz entgegenstehender gesellschaftlicher Hemmungen durchsetzt (I 39, V 61 u. f.). Sittlich wertvoll ist das Natürliche, d. i. einfach sein Herz sprechen zu lassen und sich um nichts sonst zu kümmern.

„Es ist doch wunderbar, wie die Leute im Angewöhnten sich verlieren können, daß sie zu nichts Natürlichem mehr den Weg finden und ihnen am verkehrtesten dünkt, was es am wenigsten ist“ (V 63).

Aus demselben Zusammenhang rührt auch die Freude an den Kindern her (I 32 u. f., 47 u. f.). Wichtig ist, daß sich dieser Kampf gegen die Künstlichkeit zu-

gleich gegen die Übersteigerungen des Gefühlslebens wendet, also nicht nur gegen die Verfestigungen des Verstandes im Rationalismus, sondern ebenso gegen die Übersteigerung des Gefühls in dessen irrationaler Parallelbewegung, der „Empfindsamkeit“.

„Ich glaubte“ — heißt es schon in einem frühen Brief von 1771—Freund L. „hätte über irgendeinen sentimental Totensprung den Hals gebrochen. Wenn wir ihn doch überreden könnten, daß er nicht alles, was er tut, in Kunststücken täte ... Ich kann nicht leiden, wenn man mit einem Springstocke über einen Graben setzt, den man überschreiten könnte. Eine jede natürliche Empfindung mit so viel Feuer und Stärke aufnehmen, als man ins Herz bekommen kann, das ist alles, was man braucht; man muß nicht neue erfinden wollen“ (Br I 50, vgl. 44). — „So wahr ist es, daß echte Natur niemals, Affektion dagegen überall lächerlich ist“ (Br I 294).

Gegenüber dem Künstlichen, „Erfundenen“ bedeutet Unmittelbarkeit als Natürlichkeit zugleich die Einfachheit im Sinne der Einfalt. Das ist die Grundhaltung, die durch den ganzen „Allwill“ und „Woldemar“ hindurchgeht und die sich vielleicht am klarsten in einer Charakteristik Woldemars ausprägt:

„Einfachheit und Offenheit galten ihm über alles. An ihnen, pflegte er zu sagen, hätte man den wahren Stein der Weisen; sie setzten jede andre Tugend voraus oder verschaffen sie doch bald ... — Einfalt! Mehr und immer mehr Einfalt und Wahrheit! war demnach sein unaufhörlicher Zuruf“ (V 129).

Dieses Ideal der Natürlichkeit bleibt indes gegenüber der ganzen Wucht des neuen Lebensziels des Sturm und Drang noch relativ äußerlich. Als Künstlichkeit ist das Wesen der Verfestigung noch nicht hinreichend erfaßt. Das Ideal der Natürlichkeit wendet sich gegen Entgleisungen im herkömmlichen Lebensstil, nicht gegen den Lebensstil als solchen. Und schon darin, daß man die Künstlichkeit nicht als schlecht oder böse und verabscheuungswürdig, sondern als „lächerlich“ empfindet, drückt sich aus, daß hier lediglich eine ästhetische Wertung zugrunde liegt. Aber diese Bestimmungen treffen auch bei Jacobi nicht den eigentlichen Ansatz, sondern nur eine Vorstufe. Die angeführten Briefstellen stammen aus dem Jahre 1771, liegen also weit vor dem eigentlichen Er-

wachen Jacobis. Sie bezeichnen nur den Boden, den der Sturm und Drang bei Jacobi vorbereitet fand, aus dem heraus sein eigentlicher philosophischer Ansatz erwuchs.

Hier geht es nicht mehr um die eine oder die andere Künstlichkeit, sondern der Lebensstil der Aufklärung im ganzen und in ihm die alltägliche Art der Lebensführung überhaupt wird angegriffen. So heißt es jetzt mit ganz neuer Eindringlichkeit:

„Du weißt, beim Nebel fließen die Dinge so hübsch ineinander; es erscheinen einem nie mehr, als nebeneinander in einem Gliede Platz haben; keine Farbenverwirrung, alles grau, alles flach: und sieh, ... so ist wahrhaftig der Nebel das treffendste Bild weiser Gemütsverfassung“ (I 60/61).

Die „weise Gemütsverfassung“ ist die der Aufklärung, sie wird dem alles gleichmachenden Nebel verglichen:

„Je mehr ich der Sache nachdenke, desto heller leuchtet es mir ein, daß *die Tugend der echten Schul-, Stadt- und Heermoral*, welche die beliebte durchgängig gute Aufführung, das exemplarische Leben hervorbringt, nichts anderes als eine Art von Nebel ist, die alles leichtfertige Außenwesen, als da sind Glanz, Farbe, Licht und Schatten, an den Gegenständen verhüllt und nur das solide Unverständliche an ihnen beäugen läßt“ (I 61/62).

Die Gleichmäßigkeit der Menge ist „Nebel“, „grau“ und „flach“. Der neuen Generation erscheint als wesentlich gerade „alles leichtfertige Außenwesen, als da sind Farbe, Licht und Schatten“ — d. i. gerade die Besonderheit der konkreten Individualität.

Zugleich aber liegt in der Abwendung von der „weisen Gemütsverfassung der Aufklärung** ein zweites: die ganze Art ihrer verständigen Lebensklugheit erscheint als kalt, flach und lebensfern. Die Lebensklugheit der Aufklärung hieß Lebensbeherrschung durch klare Einsicht, unter Ausschaltung aller verwirrenden Leidenschaft. So bestimmte — um ein typisches Beispiel herauszugreifen — der Graf *Morawitzky* das Ideal der Aufklärung folgendermaßen:

„Die Bildung des Herzens ... ist ein Werk der Aufklärung des Verstandes. Gottesfurcht, Andacht, Ergebenheit in die Vorsicht,

Gerechtigkeitsliebe, Geist der Ordnung, Gelassen- und Eingezogenheit, Beständigkeit in Entschlüssen, Emsigkeit in Berufsgeschäften, Wirtschaftlichkeit mit den Glücksgütern samt allen übrigen sittlichen Tugenden sind in dem Herzen, aber Quellen davon in dem Verstande, das ist, die Wissenschaften, indem sie den Verstand bilden, bilden sie das Herz ... Der Wille folgt auf das Urteil nicht anders als der Donnerschlag auf den Blitz ... Man vermehre nur die Einsichten des Verstandes, so hat man dadurch auch schon die Güte des Herzens befördert“⁷⁾).

Schon die Auswahl dessen, was hier als Tugend aufgezählt wird, ist bezeichnend: Geist der Ordnung, Beständigkeit in den Entschlüssen, Wirtschaftlichkeit mit den Glücksgütern usw., alles was den Wirrnissen des Lebens durch eine kluge Lebensregelung zu entgehen versucht. Das war das Ideal des „vernünftigen Lebens“. Sein Grundzug war die Mäßigung. Und dagegen empört sich Allwill mit aller Entschiedenheit. Gerade diese Mäßigung scheint ihm die Fülle des Lebens zu vernichten.

Genauer: das Stehen über dem Leben, das die Aufklärung mit ihrer Lebensbeherrschung gemeint hatte, war ihm immer schon eine Unterdrückung des Lebens selbst. Mit den Leiden hebt man notwendig zugleich die Freuden des Lebens auf — auch diese sind ja „bloße“ Affekte — und wenn beide verschwunden, bleibt seelenloser, mechanischer Ablauf des Lebens, kein Leben mehr im eigentlichen Sinn.

„Um die Lehren eurer klugen Weisheit zu verstehen ... muß die Seele sich im Zustand des Gleichgewichts befinden, müssen ihre lebhaftesten Begierden eingeschlüfert sein, welches so viel gesagt ist, sie muß außer Stand ... sein, irgend eine entzückende Freude zu empfinden“ (I 185/86).

Gegen dieses leere Gleichgewicht lehnt er sich auf: nicht über dem Leben, im Leben stehen! Und darum also nicht mehr Unterdrückung der Leidenschaft, sondern gerade höchste Leidenschaft-

7) Akademische Rede vom Nutzen der Wissenschaften in Rücksicht auf die Bildung des Herzens, 1763, zitiert bei B. Heimpel-Michel, Die Aufklärung, Göttinger Studien, VII, Langensalza 1929, S. 29.

lichkeit! Sie allein wirft den Menschen hinaus aus seiner trägen, die Unmittelbarkeit des Lebens einschläfernden Gewohnheit. In ihr allein fließt das Leben in seiner ursprünglichen Wucht.

„Wir brauchen *starke Gefühle, lebhaftige Bewegungen, Leidenschaften*. Was man gewöhnlich mit einem vernünftigen klugen Wandel meint, ist eine erkünstelte Sache, und der Seelenzustand, den sie voraussetzt, ist zuverlässig derjenige, der am wenigsten Wahrheit in sich faßt“ (I 187). „Nur ein Preßwerk, ihm das Blut durch die Adern zu spritzen, kein Herz muß derjenige im Busen tragen, der sich auf dieser unserer Erde zu einer fortdauernden Gemütsruhe stimmen und darin die Erfüllung seiner Wünsche sehen kann. Und der sollte glücklich sein?“ (1186).

Damit ist die zweite, inhaltliche Bestimmung der Unmittelbarkeit des Lebens — so wie der Sturm und Drang sie verstand — gegeben: die Unmittelbarkeit ist *Leidenschaftlichkeit und Fülle*. Wenn man das Leben in seiner Fülle ganz durchlebt, dann wird es zu einem reißenden Strom, der alle behindernde Verfestigung hinwegreißt. Gesteigertes Leben wird jetzt zum höchsten Leben.

Mit dieser Umwendung zum starken Gefühl tritt der Aufklärung gegenüber in der Haltung gerade zu den düsteren Seiten des Lebens, eine grundsätzliche Wendung ein. *Schmerzen und Leiden* gelten nicht mehr als Übel, das man so weit wie möglich ausschalten müsse, sondern auch in ihnen, gerade in ihnen kommt die volle Stärke des Lebens zum Ausdruck. Der Optimismus der Aufklärung weicht einer umfassenderen Offenheit dem Leben gegenüber. Es wird bejaht in seiner Ganzheit, seinen hellen wie seinen dunklen Seiten:

„Genießen und Leiden ist die Bestimmung des Menschen“ (1186).

Damit aber ändert sich grundsätzlich die Stellung zum Ganzen des Lebens. Das alte Ideal der Lebensklugheit und Lebensbeherrschung zerbricht. Das Leben wird ein Großes, Übergewaltiges, das den Menschen trägt, aber auch zwingt. Und gerade je voller es gelebt wird, um so kindlicher sind alle Versuche, es aus rationalen

Einsichten heraus zu regeln. Jede Beherrschung heißt schon immer Unterdrückung seiner Lebendigkeit. So tritt an die Stelle der Herrschaft über das Leben die liebende Hingabe an das Leben, so wie es einmal ist. Die Freiheit, auf die die Aufklärung so stolz war, wird als ein eitler Wahn abgetan. Treffend bezeichnet man darum auch Allwill als „einen *Besessenen*, dem es fast in keinem Falle gestattet sei, willkürlich zu handeln“ (I 99).

§ 2. Das pantheistische Lebensgefühl.

So entsteht der Aufklärung gegenüber ein völlig verändertes Lebensgefühl. Das Leben tritt als ein Übergewaltiges und Unergründliches dem Menschen gegenüber, als etwas, das sich durch keinerlei kluge Berechnung etwas ablisten läßt, das sich in keiner festen Form einfangen läßt, sondern immer unendlich viel mehr bleibt, als in alle endlichen Formen eingehen kann. Als *unergründlich* und *rätselhaft* tut es sich vor dem Menschen auf:

„Die Geheimnisse . . . des Lebens durchdringt kein menschlicher Blick“ (I 175). „O Menschheit, welch eine Herz und Eingeweide verzehrende Sphinx bist du mit deinen Rätseln!“ (N I 124).

So gewinnt das Wort *Leben* einen neuen, vollen, ans Religiöse grenzenden Klang. In diesem, stets mit besonderer Andacht ausgesprochenen Wort verdichtet sich alle Sehnsucht der Zeit. Das Leben tritt jetzt der Vernunft als das herrschende Prinzip entgegen: ein Irrationales dem Rationalen. Nachdem die Versuche einer vernünftigen Regelung gescheitert sind, wächst die Ehrfurcht vor diesem Leben als einer übergewaltigen Macht, und es wird die höchste Wonne, selbstvergessen aufzugehen in diesem Leben, sich von ihm als einem Größeren tragen zu lassen. Treffend bezeichnet *Fichte* diese Haltung als einen „*Enthusiasmus des Lebens*“ (Br II 278). So endet Allwills letzter Brief:

„Luzie, liebe Luzie! daß ich dir es mitteilen könnte! könnte leben dich lehren *dies unendliche Leben!* ... O, daß ich diese Gottesader in dir rühren und zum immerwährenden Pulsschlag bringen könnte! (I 198/99). Und entsprechend: „Da hüpfte

in meinem Blut, pochte in meiner Brust und trotzte in meinem Gebein und schauerte in meinem Haar, jauchzte, sang und klang in allen meinen Nerven Liebe, Lust und Macht zu leben“ (I 26/27, fast wörtlich G 33).

Damit ist aber Leben nicht mehr das individuelle Leben des einzelnen Menschen, sondern immer schon etwas über den Menschen Hinausgreifendes, „d a s“ Leben, ein Alleben, das sich durch den Einzelnen hindurch auswirkt und ihn trägt. In ihm findet nach der Zerstörung aller festen Form der losgelöste Subjektivismus des Sturm und Drang wieder einen Halt. Das einzelne Leben fühlt gerade in seiner unmittelbaren Lebendigkeit den Zusammenhang in einem größeren Ganzen. So führt die Richtung der neuen Bewegung notwendig fort zu einem pantheistischen Lebensgefühl, und der neue Begriff des Lebens mündet ein in den alten *pantheistischen Begriff* der Allnatur. Leben ist jetzt gleich Natur im Sinn einer allbeseelten und lebendig sich stets neu zum Kosmos gestaltenden Wirklichkeit, die auch durch den einzelnen Menschen hindurchwirkt. Der einzelne wird aus seiner Isolierung herausgerissen und erhält seinen Sinn nur als *Organ* dieses Ganzen:

„Eine immer voller klingende Saite auf der Laute der Natur, ein immer mächtigeres Organ im Ganzen des Allliebenden zu werden, o, das lohnt dir jeden Schmerz!“ (I 53).

So wird die Offenheit des Menschen für das Leben zugleich zu der Einheit des Menschen mit der Natur.

Aus diesem pantheistischen Naturbegriff heraus findet jetzt das Ideal der Natürlichkeit einen neuen Sinn und damit erst seine eigentliche Erfüllung. Bedeutete früher Natürlichkeit lediglich den Gegenbegriff zu Künstlichkeit: die Ausschaltung aller äußeren Konvention und die Bestimmung des Menschen allein aus seiner „Natur“ als seinem eigentümlichen Wesen, d. h. war früher die Natur, auf die die Natürlichkeit zurückgehen wollte, die *natura* (d. h. das Wesen) des Menschen, so heißt jetzt Einheit des Men-

sehen mit der Natur in einem typisch pantheistischen Sinn die Verbundenheit des einzelnen Menschen mit dem größeren Leben der Allnatur, das durch ihn hindurchströmt. Und das Ideal der Natürlichkeit bekommt jetzt einen viel volleren Sinn; es heißt: nicht eigenmächtig sein Leben zwingen wollen, sondern sich hingeben der Natur als dem, was sich mit unwiderstehlicher Gewalt von innen heraus, aus unbewußten Quellen entwickeln will. Einheit des Menschen mit der Natur heißt also: Einheit des individuellen Lebens im Menschen mit dem kosmischen Leben des Ganzen. Dieses pantheistische Grundgefühl liegt überall zugrunde, wenn jetzt von der Natur die Rede ist, wenn es jetzt heißt:

„Holde Mutter Natur! o wie laut sagt mein klopfendes Herz mir da wieder, daß doch allein auf deinem Pfade wahres Heil zu suchen ist!“ (I 69). „Das beste ist, wir bleiben eines Sinnes mit der Natur. Ihr Wesen ist Unschuld, und wenn wir annehmen, was sie uns nach Zeit und Umständen in die Ohren raunt, werden wir uns so wohl befinden als irgend jemand unter dem Monde“ (I 187).

Von diesem pantheistischen Lebensgefühl aus gesehen, ergibt sich für das Verhältnis von Lebendigkeit und Verfestigung folgende Deutung: Lebendigkeit des Lebens ist die Einheit des Menschen mit der Natur, d. i. derjenige Zustand, wo der Mensch das Leben des Universums ungehemmt durch sich hindurchströmen läßt. Natur ist das aus sich selbst heraus Schöpferische, und wenn „der lebendige Athem der Natur, der vermehrende, ewig neu gebärende“ (I 192) durch den Menschen durchströmt, hat er teil an dieser Lebendigkeit. Verfestigung dagegen ist der andere Zustand, wo der Mensch eigenmächtig widerstrebt und sich absperert gegen dieses größere Leben. Da kein Leben zu bestehen vermag außerhalb der Einheit des Gesamtlebens des Universums, verhärtet in ihm der Mensch zu erstarrter Form und stirbt ab.

Zugleich ergibt sich aus diesem neuen Verhältnis zum Leben ein neuer Bezug auch zur „äußeren Natur“. Denn wie das eigene Leben durchwaltet ist vom größeren Ganzen des Lebens, so gilt das zu-

gleich von jedem anderen Leben. Leben wird zur Einigung allen Lebens in der Natur. Von hier aus erhält jedes andere Leben außer dem Menschen eine neue Würde: auch es wird zum Ausdruck desselben großen Allebens. Daraus ergibt sich ein völlig veränderter Bezug zu den Dingen außer dem Menschen: an Stelle einer interesselosen Betrachtung eines leblosen Gegenstandes tritt ein liebender Umgang mit einem anderen, uns in den Tiefen verwandten Leben. Die beiden sonst getrennten Begriffe der „äußeren Natur“ und der „Natur des Menschen“ wachsen hier zu lebendiger Einheit zusammen: es ist dasselbe Leben, was durch den Menschen und die Dinge außer dem Menschen hindurchströmt, und wie der Mensch aufgeht im ihn durchwaltenden Strom des Lebens als Ganzem, fühlt er zugleich die *Sympathie* zu jeder anderen individuellen Verkörperung dieses Lebens. Diese „Nähe“ zu den Dingen bildet den Grundton des neuen Lebensgefühls:

„Leben strömt durch alle Dinge, in jedwedem wohnt ein Geist, der sich mit dem unsrigen zu vermischen strebt“ (Br I 233). „Ich lebe und liebe, und alles lebt und liebt um mich her. Jeder Sonnenstrahl wird lebendig ... Mond und Sterne werden lebendig...“ (V 271).

Ein ganz neues Naturgefühl ergibt sich von hier aus, für das als besonders bezeichnend die Schilderung der beiden Sonnenaufgänge im „Allwill“ (111,25), die Briefe an Goethe aus der Zeit (G 32 f.) und die Briefe Woldemars genannt seien (V 236 u. f., 257 u. f., 265 u. f.). Als besonders charakteristisch sei eine Stelle aus dem „Allwill“ angeführt:

„Wie sollte ich nicht an Liebe glauben, ich, der die Brust so enge davon ist? Nur die Hyazinthe hier! Wie oft stand ich nicht vor ihr mit klopfendem Busen, sog an ihrem Wesen mit allem meinen Sinn, bis es meine Nerven durchbebte und ich die Schöne, Gute in mir lebendig hatte und — nenne es Torheit, Unsinn, Schwärmerei — ich Gegenliebe von ihr fühlte! So pflege ich eines jeden Dinges, von welchem Wohltun unmittelbar ausgeht, es sei Gestalt oder Geist, Lied (TM: Liebe), Harmonie, Gemälde, was es wollte. Ich halte es an mich, leih ihm Herd und Feuer, ruhe nicht, bis sein innerstes Wesen, das Gute, Schöne, das Wohltun in mich strömt,

Leben in mir empfangen hat und Liebe. Ach, nichts soll untergehen, was mir einen Blick der Vereinigung zuwarf, was mir Leben gab und Leben von mir nahm“ (I 16/17).

So besagt das neue Verhältnis zur Natur und zum Leben ein Doppeltes: Durchwirktheit des eigenen Lebens vom Ganzen des Lebens und Sympathie mit jedem andern Leben. Dieses pantheistische Verhältnis zur Natur außer dem Menschen und im Menschen ist das gemeinsame Lebensgefühl der gesamten Generation des Sturm und Drang, das auch Jacobi ergriff.

§ 3. Der neue Einsatz in der Ethik.

(Die sittliche Kühnheit.)

Aus diesem pantheistischen Lebensgefühl erhielt das Ideal der Leidenschaftlichkeit seine weltanschauliche Vertiefung: Leidenschaftlichkeit heißt eben: sich überantworten dem Strom des Lebens, der den Einzelnen mit sich fortreißt und zugleich auch trägt. Aber diese Leidenschaftlichkeit, die sich über alle von außen her überkommenen Meinungen und Vorschriften hinwegsetzt und allein aus dem eigenen Inneren heraus zu leben versucht, bedingt eine Umstellung, die der Einzelne gar nicht für sich vollziehen kann. Sie bringt ihn notwendig in den Widerspruch zu der Gesellschaft; denn da die festen Formen zugleich immer die Ordnung der Gesellschaft sind, stellt sich, wer dagegen verstößt, zugleich außerhalb der Ordnung der Gesellschaft. Er erkennt ihre Regelung nicht mehr als für sich verbindlich an.

„Hochweise, hochgebietende Herren! Wir sind nicht füreinander! Ich singe ein ganz anderes Lied, als wovon die Melodie auf die Walze eures heiligen moralischen Dudeldeys genagelt ist“ (I 192).

Es handelt sich hier nicht etwa um eine Gleichgültigkeit gegenüber der äußerlichen Regelung durch die Sittenordnung der Gesellschaft, so wie der große Ethiker aus einer tieferen Verantwortung heraus die wahre Lebensgemeinschaft über die äußerlich-moralische Ordnung erhebt. Es handelt sich vielmehr um eine ausdrückliche

Kampfstellung, die noch mit der moralischen Ordnung als einer realen Macht kämpft und gerade ihre Überschreitung als Beweis der eigenen Kraft genießt. Das ist der Grundton, der in den Allwillbriefen überall durchtönt, wenn er über das „exemplarische Leben“ und die „Schul-, Stadt- und Heermoral“ (I 61) spottet, und so wird Allwill auch von den andern Personen geschildert: der rücksichtslos seine Mitmenschen in den Strudel seines eigenen Lebens mit hineinreißt und dort zerschellen läßt (I 97 u. f., 211 u. f.). Da alle durch die gesellschaftliche Moral geforderte Rücksicht den lebendigen Kern des Menschen nur einengt, muß das ursprüngliche Leben, wenn es seine ursprüngliche Kraft erhalten will, sich rücksichtslos über die Beschränkungen hinwegsetzen. Leidenschaftlichkeit bedeutet notwendig *Rücksichtslosigkeit*, gegen sich selbst wie gegen andere.

Mit der Rücksichtslosigkeit, die zu dem Streben nach höchster Lebenssteigerung gehört, verstößt das neue Lebensideal gegen alle bisherige Wertung. Die Bedeutung des menschlichen Lebens wird nicht mehr nach Werten, die dem Leben als solchem gegenüberstehen, gemessen — denn alle von außen her in sein Dasein hineingetragenen Wertungen suchen den Menschen ja nur einzuengen, hindern ihn, anstatt ihn zu fördern, der Maßstab muß in diesem Leben enthalten sein, immanent. Da aber alle inhaltlichen Wertbestimmungen äußere Wertungen zu sein schienen, so blieb nur die Möglichkeit eines rein formalen Wertmaßstabs: den Grad der Lebendigkeit selbst zum Maßstab des Werts des Lebens zu machen. So wird der Unterschied zwischen Lebendigkeit und Verfestigung zum ethischen Grundunterschied überhaupt. Die Verfestigung ist der irgendwie „normale“ Zustand, in den der Mensch in seiner Trägheit immer von selbst wieder zurückfällt. Die Ursprünglichkeit des Lebens dagegen ist kein dauernder Grundzustand, in den der Mensch durch einen einmaligen Entschluß nur wieder zurückzukehren brauchte, sondern besteht nur in der

immer wieder zu erneuernden Anstrengung, sich aus der Erstarung herauszureißen. Damit wird der Grad der Angespanntheit zum ethischen Maßstab.

Darum ist der ethisch höchste Zustand der unbedingte Einsatz des Menschen in seinem Tun (unabhängig vom besonderen Ziel dieses Tuns, das dem gegenüber nebensächlich wird). So heißt es vom Helden:

„Er wagt sein Alles an die Erreichung jedes Zwecks. Wer ihm abgewönne, gewönne ihm nie weniger als sein Leben ab“ (I 99). „Allwill liebt nie anders, er ist immer seinem Gegenstande ganz: morgen vielleicht dem Ehrgeiz, einem vortrefflichen Manne, einer Kunst, vielleicht einer neuen Geliebten“ (I 212). „Heftig ergriff sein [Woldemars] Herz alles, wovon es berührt wurde, und sog es in sich mit langen Zügen ... Was ihn anzog, dem folgte seine ganze Seele, darin verlor er jedesmal sich selbst!“ (V 14).

So wird die Ethik des leidenschaftlichen Lebens eine Ethik des Heroismus, die die „Klugheit“ im Leben als kleinlich verachtet.

„Der Feige nur läßt sich durch Drohungen abhalten, seine Wünsche zu verfolgen: der Herzhafte spottet des, ruft, Liebe bis in den Tod! und weiß sein Schicksal zu ertragen“ (I 186).

So wird „feige“ und „herzhaft“ der ethische Grundgegensatz. Die Basis der ethischen Beurteilung verschiebt sich aus der moralischen, durch den Gegensatz von „gut“ und „böse“ bezeichneten Schicht in jene andere, die Scheler⁸⁾ als die der „vitalen Werte“, in ihrer besonderen Struktur zuerst herausgestellt hat und die mit derjenigen Schicht der menschlichen Seele übereinstimmt, die Plato als die des *θυμός*, bezeichnet hat, des „Sieg- und Ehrliebenden“⁹⁾. So läßt sich die durch das Streben nach der Unmittelbar-

8) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I, Teil 2, Halle a. d. S. 1919, S. 509.

9) Auf die Bedeutsamkeit des *θυμός* hat Nohl nachdrücklich aufmerksam gemacht, vgl. namentlich „Pädagogische Menschenkunde“, Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von Nohl und Pallat, II 52 u. f.

keit bedingte Umwertung der Werte näher bestimmen als die Übertragung der letzten Entscheidung in die Schicht des $\alpha\iota\omicron$?¹⁰). Nach diesem „sittlichen Mut“ teilt Jacobi die Menschen ein: in die „Bedächtigen“ und die „Kühnen“:

„Ich teile die Menschen, die einigermaßen nach Grundsätzen handeln, in zwei Klassen ein: *die einen übertreiben die Furcht, die andern Mut und Hoffnung*. Jene, die Bedächtigen, lassen nichts auf sich, aber auch wenig an sich kommen; sind überall verzagt; scheuen die Wahrheit, weil sie mißverstanden werden kann; scheuen große Eigenschaften, hohe Tugend, wegen möglicher Verirrung im Gebrauch. Immer haben sie das Übel nur im Auge. — Diese, die Kühnen, ich möchte sie die Unbesonnenen in Platons Sinne heißen, nehmen es weniger genau; sind nicht so ekel und so bange, vertrauen dem Wort in ihrem Herzen mehr als irgend einem äußerlichen Wort... Wohl einmal übermütig oder trotzig fragen sie mit Young: „Ist denn die Vernunft allein getauft, und sind die Leidenschaften Heiden?“ — Da ich mich zu einer dieser beiden Zünfte, meiner Einteilung zufolge, halten muß, so wähle ich die letzte“ (V 113/14).

Die einen, die „Bedächtigen“ würden eine Handlung in jedem Zweifelsfalle unterlassen, um damit der Möglichkeit einer Sünde zu entgehen. Hier setzt die Ethik Jacobis ein: Ihr Rückgang auf die „starken Gefühle“ ist eine Wiederentdeckung des sittlichen Muts und der ethischen Bedeutung des Muts überhaupt. Daher wird ein solcher Mensch, ein „Kühner“, in jedem Zweifelsfall die Handlung unbedingt wagen; denn selbst im schlimmsten Fall muß er an dieser Handlung innerlich wachsen, am Mißerfolg lernen und so, auch durch die Schuld hindurch, zu einer mensch-

10) Die Bezeichnung des $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ als einer „Schicht der Seele“ ist nur in einem übertragenen Sinn zu nehmen. Sie meint nicht eine Schicht als getrennt von anderen, darüber und darunter befindlichen Schichten, sondern sie meint das Ganze der Seele und dennoch dies Ganze wieder in einer bestimmter Weise der Entfaltung, wo ihm an seiner Vollendung noch etwas Bestimmtes fehlt: der Bezug auf einen Gegenstand. Der Aufbau der „Schichten“ aufeinander geschieht nicht so, das auf einem schon in sich fertigen Ganzen eine neue Schicht einfach aufgelegt würde, sondern indem sich aus dem bisherigen Zustand eine neue Schicht ausgliedert, wird gleichzeitig auch das bisher Bestehende umgestaltet und verschmilzt mit dem Neuen zu unteilbarer Einheit.

lichen Reife kommen, die demjenigen unerreichbar bleibt, der stets um die „mögliche Verirrung“ bangt.

Dieser *Mut zum Irren* wird an Allwill mit besonderem Nachdruck betont:

„Was soll das lange Register meiner Vergehungen, meiner Torheiten? Sag an, bin ich schlimmer, bin ich törichter geworden, als ich war? ... Daß ich gestern den Himmel an den Kuß eines Mädchens wagte? Armer Tropf! du hast weder einen Kuß noch die Freuden des Himmels gekostet: Himmel und Ewigkeit sind schon lebendiger in meiner Seele, als sie vorher waren: ich tat wohl! Und siehe, so sind alle meine Taten gut oder ihre Folge wird's ... Ja, fallen werde ich noch öfter, aber auch eben so oft wieder aufstehen und herrlicher fortwandeln. Sagte dir's nicht deine Amme, daß man *nur durch Fallen gehen lernt*“ (TM 1776 4, 240/41 „).

Wichtig ist hier vor allem: der Mut auch zum Fehler entspringt nicht etwa einer ethischen Gleichgültigkeit; es ist nicht etwa bequemer, sich über moralische Hemmungen hinwegzusetzen, weil sie den Einzelnen am unbeschränkten Lebensgenuß behindern; sondern umgekehrt: es handelt sich um einen echten Mut, der die volle Anspannung des Menschen erfordert und selbst schon immer eine gesteigerte ethische Lebendigkeit bedeutet. Die dauernde Angst um die Reinheit des eigenen Gewissens schnürt den Menschen ab vom lebendigen Leben und läßt die in ihm liegenden Entwicklungsmöglichkeiten verkümmern. Die Verpflichtung vor ihnen zwingt zum sittlichen Mut.

Aber die ethische Bedeutsamkeit dieses Ansatzes geht noch tiefer:

„Es ist traurig anzusehen, wie manche gute Leute so ängstlich und emsig zusehen, daß sie nur ja nichts Böses, nur ja nichts Unrechtes verursachen oder zulassen, und darüber in ihrem Trübsinn es nur zehnmal ärger anrichten, oft an unsäglichem Unheile schuld werden. Um nicht pflichtwidrig durch des abwesenden Nachbars verschlossene Tür einzubrechen, überließen sie euch wahrscheinlicher dringender Gefahr; also wohl in dessen Garten von seinem

11) In der späteren Passung, I 192/93, fehlt der Satz von „Daß ich ...“ bis „wird's“.

ruchlosen Sohn ermordet zu werden. Und verlöre dieser arme Nachbar darüber Nährer, Helfer und Freund und müßte seinen Sohn auf dem Rade sterben sehen: aber sie hätten dann doch kein Gesetz übertreten, hätten sich nichts vorzuwerfen, behielten ein reines Herz und gutes Gewissen“ (I 193).

Denen, die „dem Wort des Herzens mehr als irgendeinem äußeren Wort“ vertrauen, wird hier der Moralphilister als abschreckendes Gegenbeispiel gezeichnet, der sein Verhalten allein aus der formalen Übereinstimmung mit dem Gesetz bestimmt.

Aber die Freiheit zum Überschreiten der formalen Gesetzmäßigkeit wird nicht mehr als ein Recht des Einzelnen vertreten, der sich in seiner persönlichen Entwicklungsmöglichkeit durch die äußere Norm eingeengt fühlt, sondern das vom normalen Standpunkt aus „pflichtwidrige“ Verhalten wird jetzt gefordert *um der sittlichen Aufgabe selbst wegen*. Wer nur auf die Pflichtmäßigkeit seiner Handlung sieht, verliert darüber notwendig das Ziel seines Handelns aus dem Auge und wird zurückgewendet auf sein Verhalten als solches, unabhängig von dem darin Erstreben, d. h. auf seine reine seelische Zuständigkeit. Er verliert darüber jeden unmittelbaren Bezug zu jeder echten Gegenständlichkeit und beschäftigt sich nur mit seiner leeren Subjektivität. Auch das „reine Herz“ und das „gute Gewissen“ sind nur der Ausdruck dieses leeren Selbstgenusses. Das unmittelbare Aufgehen in der vorliegenden Aufgabe, vor allem die liebende Hingabe an den Mitmenschen, fordert, daß das Verhalten allein von der Aufgabe her bestimmt wird und die kleinliche Rücksicht auf die eigene Schuldlosigkeit darüber verschwindet. Gerade die Flucht vor der Schuld wird oft zur schwersten Schuld.

§ 4. Die Begründung der Ethik im Gefühl.

Wenn aber so der Mensch in der Leidenschaftlichkeit seines neuen Lebensgefühls sich über die traditionelle Moral hinwegsetzt, ergibt sich notwendig die Frage nach dem, was eigentlich diese

traditionelle Moral sei, die die Entfaltung seines inneren Lebens einzuengen sucht. Da die Gesellschaft doch schließlich auch wieder eine Gesellschaft einzelner Menschen ist, darf man ihre Sitten und Gebräuche nicht einfach als eine äußere Macht hinnehmen, die einmal so da ist; sie müssen, obwohl von der Gesellschaft als solcher getragen, in ihrer Entstehung doch irgendwie aus dem menschlichen Leben selbst hervorgegangen sein, und es entsteht die Aufgabe, nach ihrem „Ort“ im menschlichen Leben zurückzutragen. Damit wird deutlich, daß hinter der scheinbar rein ethischen Problematik eine viel tiefer greifende verborgen liegt: die „anthropologische“ Frage nach dem Wesen des Menschen.

Die eine Wurzel der gesellschaftlichen Sitte im Leben auch des einzelnen Menschen liegt so nahe, daß sie bei Jacobi gar nicht gesondert aufgeführt wird, obgleich sie unausgesprochen in seiner Charakteristik der Verfestigung mit enthalten ist: *Die Gewohnheit des Einzelnen*. Schon damit ist der Prozeß der Verfestigung, der bisher im Gegensatz von Einzelnen und Gesellschaft spielte, in das Leben des einzelnen Menschen selbst hineingenommen. Lebendigkeit ist die angespannte Ausfüllung des augenblicklichen Daseins. Verfestigung aber tritt ein, wo diese Anspannung nachläßt und der Mensch nicht mehr aus der direkten, stets neu zu vollziehenden Auseinandersetzung mit der konkreten Situation, sondern aus der Macht der Gewohnheit sich bestimmen läßt. In der Gewohnheit liegt der eigentliche Feind der Unmittelbarkeit:

„Das Hergebrachte — sagt der Kirchenvater Tertullian — hat unsern Herrn ans Kreuz geschlagen“ (V 426).

Damit heißt die Forderung der Unmittelbarkeit ein immer erneutes Sichlosreißen aus der Gewohnheit.

Aber zugleich wird deutlich: die Gewohnheit ist nichts, was irgendwie von außen in das menschliche Leben hineinkommt, sondern die Gewohnheit gehört zu dem ursprünglichen Wesen des

menschlichen Lebens selbst. Ja, alles, was sich an inhaltlicher Bestimmtheit in ihm vorfindet, gehört immer schon der Schicht der Gewohnheit an, während die eigentliche innere Lebendigkeit sich immer nur funktionell bestimmen läßt: eben als Sichlosreißen als solches.

In der Gewohnheit aber bestimmt der Mensch sein Verhalten nicht aus der stets neu zu vollziehenden Auseinandersetzung mit der Situation, sondern aus einer schon früher einmal vollzogenen Entscheidung heraus (die ihm, was hier nicht interessiert, auch schon von der Tradition vorgegeben sein kann). Darin liegt, daß an die Stelle konkreter, individueller Situationen typische Situationen treten. Die Gewöhnung beruht auf einer Abstraktion von der konkreten Gegebenheit. Das Ergebnis der Abstraktion kann man in einem weiten Sinne als *Begriff* bezeichnen. Damit spitzt sich das Verhältnis von Verfestigung und Lebendigkeit zu auf das von „Begriff“ und Lebendigkeit. Dabei sei an dieser Stelle auf eine genauere Bestimmung des vieldeutigen und bei Jacobi besonders vieldeutigen Worts „Begriff“ verzichtet und es vorläufig in einem ganz indifferenten Sinn genommen. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist der Begriff das Mittel, die unmittelbare Auseinandersetzung mit der Aufgabe des Lebens durch eine früher vollzogene Entscheidung zu ersetzen.

Zu Anfang interessierte der Begriff Jacobi nur nach der einen, nach der ethischen Seite: soweit es sich in ihm um den moralisch fest geprägten Begriff einer Tugend oder einer bestimmten Vorschrift handelt. Alle solche begriffliche Moral versagt, weil sie immer die Besonderheit der vorliegenden Wirklichkeit auf allgemeine Fälle reduzieren will, die Wirklichkeit aber sich nie widerspruchslos in einer solchen „Philosophie des Lebens“, d. i. einer begrifflich festlegbaren Anweisung für sein Verhalten einfangen läßt:

„Nehmen wir auch einen einzelnen Menschen, den gefühlvollsten,

stärksten, und lassen wir ihn, nach gemachten unzähligen Erfahrungen, bloß für seine Person, mit dem freiesten Mute, eine Philosophie des Lebens entwerfen; so wird er in der Folge doch wieder auf *Ausnahmen* stoßen; und fürchtet er sich, diese gelten zu lassen, so wird er nach und nach zu einer Art Maschine, wiewohl zu einer vorzüglicheren als jener andere, der sich im Rade nach gemeiner Vorschrift dreht [d. h. der sich seine Regeln nicht einmal selbst gebildet hat]. Allzu oft muß er sein gegenwärtiges Gefühl unterdrücken, ihm nicht glauben, nicht trauen wollen; folglich bloß mehr nach dem Buchstaben handeln. Umgeht, verdreht er das Gesetz, so wird der Kerl ein Heuchler, ein Schurke; unterwirft er sich ihm redlich — so kommt er allmählich um Sinn und Gefühl — wird, je höher er die Fertigkeit seiner Tugend treibt, desto kälter, geschmackloser; *gehört immer nur* (blindlings oder sehend — wie es kommt) *seinem ehemaligen Willen, er hat jetzt keinen eigenen Willen mehr*; kann sich hinfort nie weiter über sich selbst emporschwingen“ (I 190).

Wichtig ist hier vor allem am Schluß der Gedanke, daß ein ehemaliger Wille kein Wille mehr ist, sondern schon eine Instanz außerhalb des lebendigen Lebens, daß darum bei der Verschiebung der sittlichen Entscheidung aus dem gegenwärtigen Augenblick in die Vergangenheit der Mensch aufhört, im eigentlichen Sinne zu leben, und statt dessen von einem bloßen Mechanismus getrieben wird. Die Art und Weise, wie sich die Verfestigung, aus dem Leben erwachend, als ein Fremdes vom Leben ablöst, wird hier besonders deutlich.

Was so von dem Menschen gilt, der sich seine Begriffe und die Normen seines Handelns selbst gebildet hat, gilt natürlich in verstärktem Maße von dem, der von vornherein diese Normen aus der Tradition gedankenlos übernommen hat:

„Nimm alle Sittenlehren, alle Philosophien des Lebens zusammen und versuche, streng nach ihren Vorschriften zu wandeln: wenn du wahres Gefühl von Schönheit und Vortrefflichkeit hast, auf wie viele *Ausnahmen* wirst du stoßen? Willst du nun, aus Furcht zu verirren, keine solche Ausnahme gelten lassen: wie muß da nicht endlich dein Herz und Verstand sich verstecken, dein Geist zu jedem freien Bestreben unfähig werden“ (I 189/90).

Die Wirklichkeit des Lebens ist also immer viel reicher, als in die handlichen Formulierungen moralischer Gebote und Ratschläge der Lebensklugheit eingehen kann. Eine „Philosophie des Lebens“ im Sinn einer begrifflichen Morallehre ist also unmöglich.

Darin liegt aber zugleich ein weiteres: Wenn aller Begriff nur nachträgliche Abstraktion ist, dann kann ein aus dem Begriff, d. i. der moralischen Vorschrift heraus bestimmtes Handeln nicht Leben im ursprünglichen Sinne sein, und wenn Tugend überhaupt eine Stelle im menschlichen Leben hat, dann muß sie unmittelbar in ihm verwurzelt sein. Dann aber entsteht die Frage, was überhaupt Tugend sei. Diese Frage setzt schon im „Allwill“ ein und wird dann im „Woldemar“ zum eigentlichen Grundproblem. Aus diesem Zusammenhang heraus heißt es einmal:

„Ich soll mich um feste Grundsätze bemühen, damit ich zu unwandelbarer Tugend gelange. Nun klingt mir das gerade so, wenn mir jemand vorschlägt, aus Grundsätzen tugendhaft zu werden, als wenn mir einer vorschläge, mich aus Grundsätzen zu verlieben“ (I 188).

Die Tugend wird also der Liebe verglichen, d. i. sie wird als unmittelbare Grundkraft des Lebens angesehen, und in der Art, wie das Leben überhaupt übermächtig und eigentlich unabhängig vom freien Willen des Menschen sich im Menschen durchsetzt, setzt sich auch das, was hier als Tugend bezeichnet wird, gleichsam von selbst, instinktiv, ohne die Notwendigkeit einer besonderen Erziehung im Menschen durch.

„Sind doch alle Tugenden eine freie Gabe des Schöpfers, unmittelbare Triebe ... Keine die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift! ... Alle Moral — war sie doch von jeher bloß philosophische Geschichte, spekulative Entwicklung, Wissenschaft; und jene innere Harmonie, jene Einheit von Tun und Dichten... allemal nur die Geburt irgend einer obsiegenden Liebe, welche dem Menschen Beruf erteilte und Plan!“ (I 71/72).

Dabei darf die Bezeichnung „unmittelbare Triebe“ nicht naturalistisch mißdeutet werden. Sie will hier nur die Unmittelbar-

keit hervorheben, mit der das sittliche Verhalten aus der inneren Natur des Menschen selbst hervorgeht.

Aller „Name und Vorschrift“ ist erst „nach“ dem Trieb, entsprungen aus nachträglicher Reflexion. Das heißt im Gegensatz zur Aufklärung: alles begriffliche Wissen bringt nicht das ethische Verhalten hervor. Die Wirklichkeit des Ethischen ruht gar nicht im Begriff, in der Vernunft, im Wissen, sondern ruht in dem diesem Wissen schon immer vorausliegenden Leben, der „Liebe“ selbst.

„Sind nicht alle Tugenden geworden, ehe sie Namen hatten und Vorschrift? Das Buch des Lebens will geschrieben sein, ehe man ihm ein Register anhängen kann. Dergleichen hinternach gemachte Register sind unsere Sittenlehren, und sie werden in der Regel von Leuten gemacht, die vom Buche nichts verstehen“ (VII 147/48). „Wie dumpfen Sinnes, wie erstorben muß der sein, der seine Neigungen aus lauter Moral bilden, der mit lauter Moral sie nach Gefallen unterdrücken kann! Zehnmal besser ist mir da der gutherzige Wildfang, der noch Leben im Busen nährt und Liebe“ (I 73). Und in noch anderer Wendung derselbe Gedanke: „Ich finde doch am Ende immer den Gedanken wieder, daß *Tugend aus den Begriffen nicht viel mehr als ein Phantom* sein kann. Die erste gute Handlung, wenn ich so reden mag, die ausgeübt wurde, ohne Vorschrift, ohne Gesetz, ohne Absicht auf ihre Güte ausgeübt; ihren Lohn hatte sie bei sich in der Befriedigung des Triebes, der sie forderte ... Wo Tugend lebendig ist, da besteht sie auf diese Weise. Es ist damit wie mit der Freundschaft, die sich nicht machen, nicht zusammensetzen läßt, sondern durch gegenseitiges Verhältnis, wie aus einem Stücke, entweder da ist oder nie da sein wird; ohne unmittelbaren Geschmack ist sie eitel Heuchelei. — Alles was sich von den Vorteilen der Tugend, von den Freuden, die sie begleiten, von ihren Triebfedern in Gedanken aufbewahren, gleichsam — verzeihe mir ein niedriges Gleichnis — *einsalzen und in den Rauch aufhängen läßt*, ist so weit hergeholt, so schwach und so schwindend!“ (V 188/89).

Die letzte Bemerkung macht das Verhältnis von Lebendigkeit und Verfestigung vollends deutlich: alle Verfestigung will bewahren, aber im echten Leben ist *kein Bewahren möglich*. Es ist seinem Wesen nach Anspannung und als Anspannung so

konstituiert, daß es nie auf das Was der Ergebnisse, sondern immer allein auf das Wie der Tätigkeit selbst ankommt.

Damit ist neben der Gewohnheit des Einzelnen das begriffliche Wissen als zweites Moment der Verfestigung herausgehoben. Das Denken wird aus einer beherrschenden Stellung verdrängt; der Lebensdenker muß „hinter“ das Denken auf eine von ihm verschiedene Wirklichkeit des Lebens zurückgehen. *Das sprengt jetzt die traditionelle Wesensbestimmung des Menschen von der Vernunft her. An deren Stelle tritt dieses Irrrationale*, das wir oben als Leben bezeichneten und das sich in seiner Unmittelbarkeit als Leidenschaft darstellt. Im Gegensatz zum rationalen, begrifflichen Wissen des Verstandes bezeichnen wir diese Art des Bewußtseins als *Gefühl*, wobei Gefühl zunächst wieder ein unbestimmter, vorläufig hinweisender Name ist für die unmittelbare nicht durch das Denken objektivierte Art des Wissens, mit der ich von einem körperlichen Schmerz ebenso weiß wie von dem Ziel meines Wollens oder der Schönheit eines Kunstwerks. Entscheidend für alle diese, hier unter dem Namen Gefühl zusammengefaßten Seiten des Lebens ist ihre Ursprünglichkeit: während das Denken nur objektivierend hinter dem Leben hergeht, sind sie in viel stärkerem Maße eins mit dem Leben, *sind* sie das Leben.

Das Organ des Fühlens heißt bei Jacobi im christlichen Sprachgebrauch das „*Herz*“. Dieses ist bei ihm das eigentliche Organ des Lebens:

„Was gut ist, sagt dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz“ (V 115). „Dennoch behielt wahres Leben in mir die Oberhand. Mich rettete mein eigenes Herz. Darum will ich ferner ihm gehorchen und mein Ohr seiner Stimme neigen. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen sei mir Weisheit, ihr mutig zu folgen, Tugend“ (I 189, teilweise auch G 44).

Wenn so der eigentliche Kern des Menschen in das Herz ver-

legt wird, so ist damit der Unterschied gegen die Kantische Ethik deutlich: Die Kantische Vernunft war stets die allgemeine Vernunft, die unter allen Menschen gleich ist. Darum waren auch die Prinzipien seiner Ethik einer Allgemeingültigkeit fähig. Bei Jacobi aber fällt mit der Vernunft zugleich die Allgemeingültigkeit des Verhaltens. Die *Individualität* — „Eigenheit“ hieß es an der eben angeführten Stelle — wird als Sitz der sittlichen Entscheidung entdeckt. So wird der alten, objektiven Moral eine neue, *subjektive* Ethik gegenübergestellt. Nur die Stimme des eigenen Herzens soll und kann entscheiden:

„Gerecht, tugendhaft, edel, vortrefflich sei, was der gerechte, tugendhafte, edle, vortreffliche Mensch, seinem Charakter gemäß, ausübe, verrichte und hervorbringe; einen anderen Grund hätten diese Begriffe nicht; das edlere Gemüt erzeuge sie aus sich und erkenne kein höheres Gesetz als seinen besseren Trieb, seinen reineren und höheren Geschmack“ (V 379, vgl. V 418)¹²⁾.

Hierin kommt einesteils gewiß die antike Konzentration der Ethik auf die Persönlichkeit zur Geltung — wie Aristoteles die Art, wie ein „vortrefflicher Mensch“ handelt, als Maßstab des rechten Handelns aufgestellt hat. Aber neu tritt die Subjektivität hinzu.

So entsteht hier im Gegensatz zu einer moralischen Regelung als der „Tugend durch Begriffe“ das Ideal des *ethischen Genies*. Jacobi greift in der Neuauflage des „Woldemar“ diesen von Kant für die Ästhetik entwickelten Begriff auf, um in Analogie zu ihm das subjektive Prinzip seiner Ethik zu formulieren:

„Durch das Genie gibt die Natur der Kunst die Regel, sowohl der Kunst des Guten als des Schönen. Beide sind freie Künste und schmiegen sich nicht unter Zunftgesetze“ (V 78)¹²⁾. „Wie das Kunstgenie durch den Eindruck seiner Werke der Kunst Muster und Gesetze gebe, so das sittliche Genie der Freiheit“ (V 379¹²⁾, vgl. V 417)¹²⁾. So wird das sittliche Verhalten zur „Virtuosität“ (VI 141).

12) Diese Zitate entstammen, entgegen der sonst in diesem Kapitel geübten Beschränkung, den erst in der Ausgabe von 1794 hinzugekommenen Zusätzen.

Bei der Absage an die Objektivität in der Moral bleibt aber zu beachten: sie ist keineswegs eine Absage gegen die Sittlichkeit schlechthin, die jede Anforderung an den Menschen aufgibt und dafür ein hemmungsloses Sichausleben setzt, sie bedeutet im Gegenteil eine Erhöhung der Anforderungen an den Menschen. Nur der Sitz der ethischen Entscheidung ist verlegt. Damit nimmt allerdings die ganze ethische Beurteilung einen neuen Charakter an: an Stelle der Objektivität als der Normgemäßheit einer Handlung tritt jetzt die Aufrichtigkeit der dahinterstehenden Gesinnung: die innere *Wahrhaftigkeit*. Sie wird zum zentralen ethischen Wert.

„Die erhabenste aller Tugenden, welche zugleich die allgemeinste Anwendung verträgt, die übrigen alle schützt, vermehrt, gebiert, ist wohl durchgängige Wahrhaftigkeit. Was für ein göttlicher Mensch müßte der nicht werden, der sich entschlösse, immer wahr zu sein“ (I 194). „Mehr und immer mehr Einfalt und Wahrheit! [Wahrheit hier natürlich wie auch oben das „Wahr“ als Wahrhaftigkeit zu nehmen], war demnach sein unaufhörlicher Zuruf“ (V 129).

§ 5, Die Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit.

Das Streben nach der Unmittelbarkeit des Lebens führt im Gegensatz zur äußeren (objektiven) Moralordnung zur Ausbildung einer subjektiven Ethik. Die subjektive Ethik aber war in ihrem Rückgang auf das Gefühl zugleich eine individuelle Ethik; denn im Gegensatz zu den allgemeingültig ausgesprochenen Formulierungen der objektiven Moral wird der im Gefühl sich äußernde eigentliche, tiefste Kern des Menschen durchaus als individuell empfunden. Wenn es auch in dem pantheistischen Lebensgefühl der Zeit ein Leben ist, das durch alle einzelnen Menschen hindurchströmt, so ist doch ebenso charakteristisch für den modernen Pantheismus der zweite Gedanke, daß sich dieses Alleben in jedem seiner einzelnen Gestaltungen in besonderer Form verwirklicht und daß man in diesen sogar Stufen der Wirklichkeit unter-

scheiden kann, je nach dem Grade, in dem die besondere Eigenart zur Ausprägung gekommen ist, ausgehend von einer blassen Durchschnittlichkeit bis hinauf zu einer ausdrücklichen Ausbildung der individuellen Besonderheit. Das lag schon zugrunde, als Jacobi gegen den „Nebel“ der allgemeinen Moral das „leichtfertige „Außenwesen“ wieder zur Geltung zu bringen versuchte, und spitzte sich zu in dem Begriff einer ethischen „Genialität“ oder „Virtuosität“. Nur in der Individualität liegt wahre Wirklichkeit.

Damit rückt der Begriff der *Individualität* in den Mittelpunkt der Jacobischen Philosophie. Er übernimmt den Begriff der Individualität zum Ausdruck seines Strebens nach vertiefter Lebenswirklichkeit aus Leibniz.

„Alle wahrhaft wirklichen Dinge sind Individua oder einzelne Dinge“ (II 261),

sagt er mit direktem Bezug auf Leibniz. Später spricht er noch einmal genau denselben Gedanken aus, um seinen eigenen Standpunkt gegen den abstrakten Fichte sehen Ichbegriff abzugrenzen:

„Individualität ist ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntnis; ohne Individualität keine Substantialität; ohne Substantialität überall nichts ... Reine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne Der. Der oder das ist notwendig immer ein Individuum“ (N I 238).

Die volle Erfüllung des Begriffs der Individualität aber erfordert eine Ergänzung, die schon in manchem über den Umkreis dieses ersten Ansatzes hinausweist in die Erörterungen des folgenden Kapitels: Im Begriff der Individualität nämlich liegt etwas, was sich rein im Hinblick auf eine isolierte Subjektivität nicht durchführen läßt, sondern darüber hinausweist auf einen Bezug zur Welt: Individualität heißt nicht nur Besitz eines besonderen Eigenwesens eines Menschen, individueller Anlagen und eines individuellen Charakters, sondern es heißt zugleich: *neingestelltsein in eine ganz bestimmte, besondere Situa-*

t i o n. Darum ist die volle Lebenswirklichkeit allein in der Zuwendung an diese jeweils individuelle und einmalige Situation möglich. Außerhalb von ihr verliert das menschliche Leben seine eigentümliche Substanz:

„Unsere Philosophen allein bewohnen himmelnahe Felsenhöhlen, von keinem Dufte getrübt, rundum endlose Helle und Leere. Mir ginge da der Athem aus. Schon ist mir die Luft zu dünne, wo ich bin, und ich sinne darauf, wie ich allmählich noch etwas tiefer herabkomme. Auch ist nicht wohl zu leugnen, daß in einem engeren Horizonte uns die Gegenstände viel wärmer an Auge und Herz kommen... Darum enge ich mich auch gern ein wenig ein, lasse es mir wohl sein im irdischen Beginnen, wo ich ein Ende meines Tuns sehe und doch alle meine Kräfte daran setzen muß“ (I 73/74).

Von dieser Einstellung auf die vorliegende, einmalige Situation gerät Jacobi in Gegensatz zu allen allgemeingültigen *sittlichen Idealen*. Ethische Ideale haben dies zwar mit den moralischen Vorschriften gemeinsam, daß sie Allgemeingültigkeit beanspruchende Abstraktionen an Stelle der konkreten Wirklichkeit sind, aber die Richtung, von der aus jetzt ihre Schädlichkeit gesehen wird, liegt nach einer ganz andern Seite: nicht darin, daß sie den Menschen zu sehr einengen, sondern umgekehrt: daß sie ihn aus der notwendigen Enge der besonderen Situation zu weit herauslösen und ihn damit hindern, wirksam zu werden. Die Allgemeingültigkeit gerade, die sie über alle Besonderheit der konkreten Situation erhebt, ermöglicht ihre Idealität, die Unbedingtheit ihrer Ansprüche, aber damit zugleich ihre Unerreichbarkeit in der Welt der Wirklichkeit. Dadurch aber ist ihnen die wirkende Kraft im menschlichen Leben genommen. Vor ihrer Idealität, ohne Hoffnung, sie je erfüllen zu können, müßte der Mensch verzweifeln. Sehr bezeichnend heißt es an einer anderen Stelle:

„Die erhabenen Einbildungen sind daran schuld, daß so viele Menschen verächtlich von den Weibern denken, die Gott gemacht hat, von Weibern für diese Erde und nicht für den Mond, wohin diese Herren den Weg suchen ... Lassen wir sie, wie die Natur sie beliebt hat, ohne sie zu Engeln martern und versuchen zu wollen; alsdann werden sie uns sehr gern lieben, und mit so

viel Innigkeit, Festigkeit und Großmut, als ihre artigen Seelchen nur vermögen“ (I 35/36).

Hinter diesen Worten, scheinbar bloß einer Anweisung flacher Lebensklugheit, steht eine völlig veränderte Stellung zu dem Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit. Wenn die Wirklichkeit vor dem Ideal nicht bestehen kann, so führt dies nicht zu ihrer Entwertung, sondern umgekehrt: dann sind eben die Ideale bloß „erhabene Einbildungen“, die den Menschen am Kontakt mit der Wirklichkeit, „wie die Natur sie beliebt hat“, hindern. Dann sind die Ideale eine Verführung; denn indem der Mensch sich aus der Unvollkommenheit der Wirklichkeit in die Vollkommenheit der Ideale flüchtet, entzieht er sich der Aufgabe, die die Bewältigung der jeweils vorliegenden, in der konkreten Wirklichkeit verankerten Lebensaufgabe an ihn stellt.

„Das *schwache, mangelhafte, beschränkte, endliche Ding, Mensch, soll nicht ins Unendliche hineinarbeiten*: soll nicht grenzenlose Wissenschaft, grenzenlose Vollkommenheit vor die Hand nehmen; oder er bringt sich um alle Bestimmtheit, um alle Ruhe und, was das ärgste ist, um jeden wirklichen Erfolg seiner Bemühungen“ (M 1779 I, 423).

Dieser Satz, den Jacobi später gestrichen hat, ist von ausschlaggebender Wichtigkeit. Wenn der Mensch sich seiner Endlichkeit durch eine Flucht ins Unendliche entziehen will, so hebt er damit die Voraussetzungen seiner eigenen Existenz auf und bringt sich damit um jeden „wirklichen Erfolg“. Daher muß der Mensch seine Individualität mit dem vollen Bewußtsein auch ihrer Einseitigkeit erfüllen. Allein auf ihrem Boden kann sein Leben echte Wirklichkeit gewinnen.

So wendet sich das Streben nach neuer, unmittelbarer Wirklichkeit gegen das Schweifen in fernen Möglichkeiten, gegen das Träumen, das immer nur Mittel ist, sich durch eine erdichtete Vollkommenheit der bestimmten, gegenwärtigen Aufgabe zu entziehen:

„Man muß sich dem Stande und dem Jahrhunderte, in dem man sich befindet, gemäß verhalten. Wenn ihr gegenwärtig die Lebens-

art der Patriarchen annehmen wollten, so würdet ihr eine Komödie spielen ... genießen wollten wir, was ist und was wir haben können; nie was nicht ist und was uns nicht werden kann; *unserer und der gegenwärtigen Zeit wollen wir uns mächtig machen*, ohne nach Vergangenen und Zukünftigem vergeblich zu schnappen“ (V 150). „Ob ich lieber in Zeiten gelebt haben möchte, wo ich vielleicht ein Abraham hätte sein können ..., davon ist nicht die Frage ... Aber das weiß ich, daß ich *allein auf dem Platz, wo ich mich befinde*, meines Daseins in der Tat und in der Wahrheit froh werden kann und daß ich kein Traumwandler sein mag“ (V Anhang S. 20). „*Den wirklichen Drangsalen unserer Zeit*, denen die jeder fühlt, die jeder von sich abwerfen möchte und die Millionen unserer Mitbrüder so unerträglich ängstigen, daß sie sich krümmen und verzweifeln — denen laßt uns entgegenarbeiten! Laßt uns denen Tugenden, die wir empfinden, die wir erfahren und kennen, die sich *heute zu dieser Stunde anwenden lassen*, aus allen Kräften nachjagen“ (V Anhang S. 22).

In immer neuen Wendungen derselbe Gedanke: der Drang nach echter Wirklichkeit des Lebens, die Ablehnung aller Abstraktionen des Verstandes auf der einen, aller bloßen Möglichkeiten einer schweifenden Phantasie auf der andern Seite; nicht erdichtete Luftschlösser, sondern wirkliches Leben! Und diese echte Wirklichkeit findet der Mensch nur in der Hinwendung auf die vorliegende, konkrete, aus einer drängenden Not geborene Aufgabe seines Lebens. Das ursprüngliche Leben besteht nicht in beliebiger Freiheit, sondern darin, daß der Mensch seine besondere Situation mit Bewußtsein ausfüllt.

So wird Amalia im „Allwill“ zum Vorbild, die einfache Frau, die ohne großes Wissen und weitausholendes Wollen, still im Kreise ihrer Familie lebt und diese mit ihrer Liebe zusammenhält:

„Ihr prächtigen Weltweisen, ihr lieblichen Herren und Damen, mit euren erhabenen Grundsätzen und schönen Sentiments! Sagt, wie wird euch? wie besteht ihr vor dieser Hausfrau? Da verschleudert, da verhaust ihr eure Seele in die weite Welt; *seid überall und nirgend*; euer unbefangenes, richtungsloses Herz — jedem Anfall bloß; ohne Drang und ohne Ruhe, ohne Genuß und Gabe; strebend nach allem, hangend an allem; zu keinem Opfer willig, bei keinem Unfall leicht — bebend durchaus

bis in die letzte Faser — schwach, elend, zehrend — voll allgemeinen Wohlwollens! *Weg von diesen Allumfassern*, hinab zu Amaliens Schemel, zu der Kurzsichtigen, zu der Armseligen, die nur ihren Mann liebt und ihre Kinder; allen übrigen Wesen nur gut ist und in Wohltun gegen sie, aus voller Genüge, nur — überfließt ... Tritt in dem Umfang von Amaliens Sphäre: du stehst in Segen“ (I 69/70).

Amalia ist das Vorbild eines Lebens, das über seinen „natürlichen“ Kreis nicht hinausgeht, diesen seinen Kreis aber voll erfüllt. Allein mit diesem Kreis als Hintergrund ist menschliches Wirken möglich, dieser gibt ihm die Sicherheit, aber zugleich die Grenze. Dieser Kreis ist die Bedingung, in der das menschliche Leben als individuell-endliches allein wirklich werden kann, aber gerade darum ist er nichts Äußerliches; sondern dieser Umkreis gehört mit zum Wesen des Menschen. Ein davon unabhängiges Wesen ist ein Unding. Darum heißt es von Amalie:

„Wie ich mich eben besinne, bin ich selbst, der ich doch Amalie persönlich kenne, nicht einmal imstande, mir das Eigentliche dabei vorzustellen, wenn ich sie mir nicht *in den bestimmtesten Verhältnissen*, als die Gattin ihres Clerdon, als die Mutter ihrer Kinder, als die Frau ihres Hauses denke“ (I 65).

Es gibt gar kein „eigentliches“ Wesen Amalias, das sich aus ihrer Umgebung herauslösen ließe und unabhängig davon ein eigenes Dasein führte. Allgemeiner: es gibt überhaupt kein eigentliches Wesen des Menschen, das „überall und nirgend“ bestände, sondern jedes Leben ist gebunden an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, an eine bestimmte Lage mit ihrer besonderen Aufgabe. Vor allem aber gehören in diese Situation die Beziehungen zu den Mitmenschen. Sie sind nichts, was erst nachträglich zu dem schon fertigen Wesen des Menschen hinzukäme, sondern in ihnen bildet sich erst dieses Wesen des Menschen. Deshalb kann sich Allwill an Amalie, für sich isoliert genommen, „das Eigentliche dabei“ gar nicht vorstellen; dieses Eigentliche existiert überhaupt nicht, sondern Amalia ist nur

Amalia „als die Gattin ihres Clerdon, als die Mutter ihrer Kinder, als die Frau ihres Hauses“. Und hier ist wieder wichtig: es handelt sich nicht um Bezüge zu beliebigen fremden Menschen, nicht zu allen Menschen gleichmäßig, es ist kein „allgemeines Wohlwollen“, sondern diese Bezüge sind zu denen am engsten, die ihr „von Natur“ am nächsten stehen:

„Sie ist allen Menschen so gut, Mutter Amalia, und könnte doch im Falle der Not sie alle missen, wenn ihr nur der Mann blieb und die Kinder“ (I 168, entsprechend I 170).

Alle diese Bezüge bilden nach ihrer Nähe und Ferne ein in sich geordnetes Ganzes, das sich um einen bestimmten Mittelpunkt hin sammelt.