

Kapitel VII.

Begriff und Leben.

§ 28. Das Wissen als Form der Verfestigung	215
§ 29. Das Wesen der Wahrheit	224
§ 30. Die Antinomie zwischen Verstand und Vernunft	236
§ 31. Jacobis Dualismus und seine Auswirkung auf die philosophische Methode.....	243
Namensregister 250	
Sachregister 251	

In der Rückführung des Jacobischen Glaubensbegriffs aus der Verkehrung, in der er als eine axiomatisch, in Satzform auszusprechende Evidenz erschien, auf das Lebensverständnis, das den Menschen unbewußt leitet, und in der Bindung des Wissens, das zur Aufhellung dieses Lebensverständnisses führt, an das tätige Leben selbst ist schrittweise der Zusammenhang zwischen der bisher für sich entwickelten theoretischen Problematik des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Aufbau der Erkenntnis und der anfänglichen ethischen Problematik deutlich geworden; die Verbesserung der Erkenntnis ist (zum mindesten in dieser Schicht) nur möglich auf dem Wege über die sittliche Vervollkommnung des Menschen. Der Rückfall der Jacobischen Philosophie in traditionelle Formulierungen hing zusammen mit einer Loslösung des Glaubensproblems aus dem ursprünglichen Zusammenhang des vollen Lebens und seiner Isolierung auf einer nur theoretischen Ebene. Um daher

den Einsatz der Jacobischen Philosophie in seiner vollen Breite wiederzugewinnen, muß man die Isolierung der Fragestellung auf die theoretische Ebene wieder rückgängig machen und den Ansatz aufdecken, wo die Frage nach der Erkenntnis mit dem allgemeinen lebensphilosophischen Ausgang der Jacobischen Philosophie zusammenhängt. So handelt es sich jetzt nicht mehr um die Frage des Verhältnisses einer Anschauung oder eines unbewußten Lebensverständnisses zum begrifflichen Denken — diese Frage bleibt ja noch in der theoretischen Ebene — sondern um die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von *Erkenntnis und Leben*.

§ 28. Das Wissen als Form der Verfestigung.

Der Ansatz zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Leben ergibt sich aus dem allgemeinen Sturm- und Drangerlebnis, von dem Jacobi ausging: jener Sehnsucht, aus der Verfestigung zurückzukehren zu einer ursprünglichen Lebendigkeit. Der Gegensatz von unmittelbarem und mittelbarem Leben bestimmt auch Jacobis Stellung zum Problem des Wissens, und zwar in einer der christlichen Terminologie entnommenen Gegenüberstellung von *Geist und Buchstabe*. Der Buchstabe — ■ darunter versteht er jeden in begrifflicher Form gefaßten und so von Mensch zu Mensch weitergebbaren Gedanken im Gegensatz zum unmittelbaren, stets individuellen Gefühl — ist eine unter den Formen der Verfestigung und hat als solche genau dieselbe formale Struktur, wie sie zu Beginn entwickelt wurde.

Dieser Gegensatz von Geist und Buchstabe entstammt, wie alle philosophischen Grundbegriffe Jacobis, ursprünglich der ethischen Sphäre. Buchstabe meint ursprünglich den Buchstaben des Gesetzes und wird als solcher im Sinne der dargestellten Auflehnung gegen alle von außen her kommende Regelung dem von innen her kommenden, ursprünglichen, individuellen Gefühl gegenüber-

gestellt (I 191). In weiterem Sinn meint dann der Ausdruck Buchstabe allgemein jeden begrifflich fest formulierten sittlichen Grundsatz, nicht nur, wenn dieser in der Gesellschaft irgendwie objektiviert ist (V 89, 115), sondern auch dann, wenn es sich lediglich um eine grundsätzliche Entscheidung handelt, die ein Einzelner für sich selbst als zu dauernder Bindung fällt (I 190). Später erweitert sich in eins mit der allgemeinen Erweiterung des Jacobischen Problemkreises der Begriff des Buchstabens dahin, daß er allgemein jedes begriffliche Wissen meint gleichviel, aus welchem Lebensgebiet es entnommen ist. So tritt der Buchstabe allgemein in den Gegensatz zum Geist, der — bei Jacobi nie genauer bestimmt — der eigentliche Träger des Lebens in seiner Lebendigkeit (beim älteren Jacobi allerdings ausschließlich in seinen höheren Funktionen, vgl. III 397-400) ist:

„Überall ist es der Geist, der Lebendige, der alles [Gewohnheiten, Sitten, Gesetze, Moral] schafft, ausbildet, vollkommener macht“ (III 330). Der Buchstabe dagegen ist lediglich "Nieder-schlag und Totenkopf der Vernunft“ (III 308).

Die Grundzüge des Verhältnisses von Geist und Buchstabe sind schon durch ihre Herkunft aus dem Verhältnis von Lebendigkeit und Verfestigung mitgegeben: Der Buchstabe ist die leere Form, in der der Mensch dasjenige Wissen, das im lebendigen Augenblick unmittelbar da ist, aufzubewahren versucht. Ein solcher Versuch ist notwendig vergeblich; denn der lebendige Geist *läßt sich nicht aufbewahren*, sondern schwindet immer mit dem lebendig erfüllten Augenblick dahin und muß in immer neuer Anspannung immer neu erzeugt werden:

„Alle Menschen pflegen minder oder mehr sich an Empfindungen zu hängen, von denen sie glauben, daß sie in ihnen selbst oder in andern dauern werden, und finden sich betrogen. Einige, die sich klüger dünken, suchens im Verstande und meinen, *mit Begriffen ließe das Lebendige sich wohl einbalsamieren* und diese Mumien wären keine Leichen. Aber so wenig sich Gefühl in uns und andern nach Gefallen anzünden,

auslöschen, mindern oder mehren läßt, so wenig und noch viel weniger will es gelingen, des Gefühls mit Hilfe der Begriffe zu entraten“ (V 380/81). „Das wahrhaft Gute kann nur in sich selbst aufbehalten werden, und alle Mühe, es in irgend etwas Formelles oder Äußerliches einzumachen, mit welchem Zucker oder Salz es auch sein möge, ist vergebens“ (VI 191).

Aber trotz dieser Unfähigkeit, den lebendigen Geist zu erhalten, ist, wie wir schon sahen, das begriffliche Wissen notwendig; denn in ihm haben wir die einzige Möglichkeit, überhaupt so etwas wie Stetigkeit und Übereinstimmung und damit Erfahrung und Entwicklung im menschlichen Leben zu ermöglichen. Und wenn auch der Buchstabe nie den Geist ersetzen kann, so hat er doch die Möglichkeit, so etwas wie ein Wegweiser zu sein, das vergangene Erleben neu zu erzeugen. In diesem Sinne sagt Jacobi einmal von sich:

„So suchte ich, mit großem Fleiß von früher Jugend an für meine Gedanken und Empfindungen einen Ausdruck zu finden, der sie mir selbst am treuesten und lebendigsten *aufbewahrte*“ (IV¹ L). „Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, *so muß das schaffende Wesen auch erhalten können*“ (IV² 131).

Und da diese Festigkeit aus dem ursprünglich lebendigen Leben nicht kommt, muß der Mensch nach jedem Halt greifen, auch dann, wenn er als Verfestigung sein eigenes Leben bedroht.

Soweit sei an die früheren Erörterungen erinnert, jetzt aber fährt Jacobi fort:

„Unter den *Erhaltungsmitteln des Lebens* (desjenigen Lebens, welches sich selbst genießt und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese als *Sprache*. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und ebenso, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben. Die vollkommnere Wahrnehmung und mannigfaltigere Verknüpfung erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfnis der Abstraktion und Sprache“ (IV² 131). Oder: „Wir können unsere Gefühle, diejenigen, die sich auf Objektives beziehen und Realität bewahren, nicht anders in uns

befestigen, als mittels eines Begriffes, den wieder nur das Wort festhält, oder mittels eines Bildes“ (VI 164).

Diese Sätze führen auf zwei Fragen, die Jacobi zwar gestellt, aber nicht mehr ausdrücklich beantwortet hat: Welcher Art ist der Vorrang von Sprache und Vernunft vor den übrigen Erhaltungsmitteln des Lebens und welcher Art ist für Jacobi die „enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache“?

Im begrifflichen Wissen handelt es sich um eine ausgezeichnete Form der Verfestigung, die sich nicht einfach als Unterfall in das bisher behandelte Schema einfügt. Das indifferente „kräftiger“ des angeführten Absatzes geht auf eine grundsätzliche Andersartigkeit, nicht bloß auf einen graduellen Unterschied.

Um das Auszeichnende des begrifflichen Wissens unter den anderen Formen der Verfestigung zu erfassen, gehen wir aus von Jacobis Zwischenbemerkung, daß allein das Leben, das „sich selbst genießt“, „den Namen des Lebens verdient“. Das bedeutet: Leben (das bei Jacobi ja ausschließlich für das menschliche Leben gebraucht wird) ist selbstverständlich mit Bewußtsein verbunden, die Stärke dieses Bewußtseins ist ein Gradmesser für die Tiefe des Lebens. Von hier aus ist das Auszeichnende des begrifflichen Wissens deutlich: während bei den anderen Formen der Verfestigung das Entstehen der Verfestigung ein Nachlassen des Bewußtseins war, ist es hier, bei dem vom Menschen in eigener gedanklicher Arbeit erworbenen begrifflichen Wissen, umgekehrt: die begriffliche Klarheit ist erst in einer neuen Anstrengung, also in einer Steigerung des Lebens erreichbar. Ja, es scheint, als sei der höchste Grad des Bewußtseins nur im Durchgang durch diese rationale Arbeit zugänglich. Daher kann Jacobi, trotz seines ursprünglichen Ausgangs vom Leben, der die Lebendigkeit über die Vernünftigkeit setzt, nachträglich wieder zu dem Ergebnis kommen,

„daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben“ (IV¹ 131), wobei Vernunft (im Gegensatz zum späteren Sprachgebrauch) hier noch vom Verstand nicht unterschieden wird.

Beim begrifflichen Wissen versagt also die alte Form des Unterschieds von Lebendigkeit und Verfestigung, nach der man beide sauber auf die zwei Seiten einer Alternative aufteilen könnte, sondern die Bemühung um ein begriffliches Wissen (um eine bloße Gewohnheit kann man sich nicht bemühen) ist selbst gerade eine aufs höchste gesteigerte Form des Lebens, und solange dieses Wissen in Einklang steht mit der lebendigen Arbeit, die es hervorgebracht, gehört es selbst auf die Seite der Lebendigkeit. Verfestigung wird es erst dann, wenn dieser Lebenshintergrund verloren geht. Der Schnitt zwischen Lebendigkeit und Verfestigung verlagert sich also, und zwar so, daß er jetzt durch das Wissen selbst hindurchgeht und in ihm zwei Arten scheidet: vom Leben getragenes, lebendiges und vom Leben losgelöstes, verfestigtes Wissen.

Von hier aus läßt sich das Verhältnis von Geist und Buchstabe genauer bestimmen: Wenn im Begriff oder noch schärfer: im Wort, das den Begriff „festhält“, das ursprünglich im lebendigen, unmittelbaren Gefühl gehabte Wissen Dauer gewinnt, so kann dies wegen der grundsätzlichen Unbewahrbarkeit des Geistes nicht so verstanden werden, daß der Begriff das unmittelbare Wissen ersetzt, sondern der Begriff gibt nur immer den Hinweis auf die Richtung, nach der hin das eigentlich lebendige Wissen sich in erneuter Anstrengung erarbeitet werden muß. Wie Jacobi sich ausdrückt: aller „Buchstabe“ ist lediglich ein „Diener“, ein „Zeichen“, ein Symbol.

„Jedes Zeichen ... bezieht sich notwendig doch auf etwas Bezeichnetes; jeder Gebrauch muß einen von ihm selbst verschiedenen Ursprung haben“ (I 278/79):

d. h., in der geistigen Wirklichkeit sind begriffliche Formulie-

rungen nicht einfach eine Abbildung, die nachher auch selbständig für sich selbst bestehen können, sondern sie erfüllen ihren Sinn nur in bezug auf das in ihnen Bezeichnete, ihre Existenz besteht allein in ihrer Funktion, und zwar in ihrer Funktion für den individuellen, konkreten Menschen.

Allerdings ist diese Auffassung sehr roh und leidet an einem unzureichenden Verständnis der Sprache, indem das Wort nicht auf seine Bedeutung hin, sondern nur als Bezeichnung genommen wird. Trotzdem ist schon hiermit eine neue, über die Schultradition wesentlich hinausgehende Auffassung vom Wissen erreicht, die es zuerst in seiner Bedeutung für das Ganze der menschlichen Existenz sieht. Wissen ist hiernach nicht etwas, was sich als Erkenntnisergebnis von der einzelnen menschlichen Existenz loslösen ließe, sondern *jedes Wissen bleibt gebunden an diesen lebendigen Zusammenhang innerhalb der menschlichen Existenz*; außerhalb von ihr verliert es jeden Sinn:

„Schrift und Sprache, getrennt vom Leben der Menschen, sind nicht Schrift, nicht Sprache mehr, sind nur formlose Züge, sinnlose Laute“ (I 285).

Darum läßt sich auch ein lebendiges Wissen nicht „eintrichtern“ (III 505).

„Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend, sie [die Kinder] dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntnis aus dem Leben selbst erwuchs“ (IV¹ 243).

Alle begriffliche Formulierung kann nur immer den Menschen anleiten, aber das lebendige Ergreifen des in ihnen ausgesprochenen Wissens ist *ein besonderer Akt, der zum bloß logischen Begreifen noch hinzukommen muß*. Das wirkliche lebendige Besitzen der Wahrheit ist also vom bloß begrifflichen Wissen durchaus verschieden:

„Daher geschieht es, daß wir sogar eine Überzeugung verlieren können, wenn wir auch den vollständigen Beweis, worauf sie sich zu gründen schien, behalten haben“ (III 564).

Der Akt aber, in dem der Mensch sich ein Wissen wirklich innerlich aneignet, ist keine reine Verstandestätigkeit, sondern muß getragen sein von der Ganzheit der Kräfte im Menschen und ist darum nur in eins mit einer sittlichen Anstrengung erreichbar. In diesem Sinne kann Jacobi sagen:

„Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend“ (III 449).

Dieser anscheinend triviale Satz gilt, wenn man sich den Sinn des Jacobischen Gottesbegriffs klar vor Augen hält, die Existenz der gesamten geistigen Welt zu bedeuten, für jedes Wissen vom Geistigen: es ist Tugend, d. i. es bedarf zu seiner wirklichen Realisierung des Einsatzes des ganzen Menschen. Damit aber ist die rein theoretische Ebene auch für die Erkenntnis grundsätzlich verlassen und das Wissen hineingestellt in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens.

Nur ein bloß formales (etwa mathematisches) Wissen vermag der Mensch in der rein theoretischen Ebene nach Belieben in sich zu erzeugen und zu erhalten (III 568, VI 203/204), ein eigentliches Wissen dagegen, ein Wissen vom Leben, kann nur immer bestehen, solange es getragen wird von der Ganzheit des Lebens in allen seinen Kräften, und bleibt gebunden an die stimmungs-mäßigen Hintergründe dieses Lebens:

„Von diesen [den metaphysischen Erkenntnissen] besitzen wir, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur soviel in unserer Gewalt, als der Geist eines jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. *Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft*, können nicht äußerlich gemacht, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für andere: alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. Man sieht ihn, er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen. *Lebendig müssen sie ergriffen, lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden*. Dieses zu vermögen ist die edelste und höchste Kraft der Seele“ (III 307). „Herder sagt irgendwo, Moses hätte nach Aarons goldenem Kalbe dem Volke ungern ein andres goldenes Kalb geschaffen mit der Stiftshütte,

da er zuvor gedacht, es allein um einen Altar von unbehauenen Steinen zur Anbetung des einigen unsichtbaren Gottes zu versammeln. Dergleichen Stiftshütten sind gewissermaßen alle unsere Theorien und Systeme; sie verhalten sich zu Wesen und Wahrheit wie sich die Sprache zur Vernunft, der Leib zur Seele — mit einem Worte der Buchstabe sich zum Geist verhält. Sie sind zum aufbewahren für uns selbst und andre, zum haben und mitteilen, ein notwendiges Gerät; aber so wie jedes Werkzeug lebendige Gliedmaßen voraussetzt, nicht nur bei seiner Erfindung, sondern auch bei jedem nachherigen Gebrauch; ebenso Wissenschaft und Kunst“ (III 564/65).

Alle Begriffe, die sich auf das lebendige Geistesleben beziehen — der Kürze halber seien sie mit dem Diltheyschen Ausdruck *Lebensbegriffe* genannt — können ihren Gegenstand nicht definitiv ausschöpfen, sondern immer nur als Zeichen, als Symbol auf ihn hinweisen: als ein Sichtbares auf ein Unsichtbares, als etwas, was sich von Mensch zu Mensch beliebig weitergeben läßt, auf etwas, was nur immer der Einzelne in persönlicher Anstrengung sich aneignen kann. In diesem Sinne bezeichnet Jacobi die äußere Form als „Sakrament“, d. i. als „sichtbare Gestalt“ (V 427) einer in ihrer Reinheit in keinerlei körperlicher Gestalt festhaltbaren Wirklichkeit.

Zugleich ist von hier aus der Zusammenhang des ursprünglichen Ideals der *Unmittelbarkeit* des Lebens mit dem Begriff des unmittelbaren Wissens deutlich geworden: die Unmittelbarkeit bedeutet beim Wissen nicht nur ein Erstes in der Reihe des zu Beweisenden (Unmittelbarkeit des Axioms), sondern vor allem ein Ursprünglich-haben des Gewußten. Hier läßt sich also nicht mehr durch die Zerlegung in Axiom und Folgesatz, inhaltlich unmittelbares und mittelbares Wissen trennen, sondern hier fällt jetzt inhaltlich das, was im Geist, und das, was bloß dem Buchstaben nach gewußt wird, zusammen. Es ist derselbe Tatbestand, der einmal unmittelbar, das andere Mal nur mittelbar gewußt wird. Der Unterschied liegt also allein in der Art des Habens, im Bezug des Wissensgehaltes auf die menschliche Existenz:

„Lebendig müssen sie ergriffen, lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden.“

Aber in der Fassung des Begriffs als eines Symbols für die in ihm gemeinte ursprüngliche Wahrheit des Lebens ist der Widerstreit zwischen Lebendigkeit und Verfestigung nur noch schärfer geworden. Gerade dadurch, daß die Symbole notwendig sind, man sie also nicht einfach ablehnen kann, werden sie so gefährlich; denn in jedem Zeichen steckt die Tendenz, daß es sich von dem Lebensbezug, in dem das Wissen allein lebendig bleiben kann, loslöst und für sich ein Eigenleben ausbildet. Da der bloße Begriff immer leicht zur Hand ist, das lebendige Haben aber nur erst in immer neuer Anstrengung zu erwerben ist, geschieht es zu leicht — sogar ganz unvermerkt —, daß sich der Mensch mit dem bloßen Begriff begnügt.

„So sind die Zeichen von Natur im Besitz eines gefährlichen Einflusses, der sich vermehrt, so wie sie sich vermehren und immer willkürlicher werden. Allmählich gewinnen sie die Oberhand; Worte gelten für Begriffe, es entsteht eine Fertigkeit, zu denken, ohne zu verstehen, und ebenso zu wünschen und zu wollen; eine Fertigkeit der willkürlichsten Verknüpfungen im ganzen Gebiete des Denkens und Begehrens“ (I 278, vgl. I 87, III 270, V 429).

Dieses Festhalten am äußeren Buchstaben statt an dem inneren Wissen vergleicht Jacobi dem Götzendienst: ein äußeres Symbol wird nicht mehr als Symbol genommen für etwas Lebendiges, was sich als solches nicht veräußern läßt, sondern das bloße Symbol veräußert sich zu etwas an ihm selbst Absoluten:

„Überhaupt ist in Ansicht des Aberglaubens und des Götzendienstes meine Meinung, daß es ganz einerlei sei, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein ... oder ob ich mit philosophischen durch-und-durch-Begriffen, kahlen Buchstabenwesen, leeren Einbildungsformen Abgötterei treibe: ob ich auf diese oder jene Weise die *Gestalt zur Sache mache*, am Mittel abergläubig hangen bleibe und mich um jeden wahren Zweck betrüge“ (III 51).

Von hier aus ergibt sich der grundlegende Satz — die Übertragung des allgemeinen Sturm- und Drang-Erlebnisses in das Verhältnis zur Wissenschaft, wobei Wissenschaft in dem mehrfach berührten engen Sinn gewonnen wird — daß

„*der Geist keine wissenschaftliche Behandlung verträgt*, weil er nicht Buchstabe werden kann. Er, der Geist, muß also draußen bleiben, vor den Toren seiner Wissenschaft; wo sie ist, darf er selbst nicht sein. Darum buchstabieret, wer den Geist zu buchstabieren wähnt, zuverlässig immer etwas anderes, wissentlich oder unwissentlich. Mit anderen Worten: wir vertilgen notwendig den Geist, wenn wir ihn zum Buchstaben zu verwandeln streben, und der sich für den Geist ausgebende Buchstabe lügt. Er lügt, denn es ist nie der Buchstabe des Geistes, was sich diesen Namen beilegt, es ist, von dieser Seite angesehen, lauter Betrug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heißt Wissenschaft“ (II 314/15).

Trotz der Notwendigkeit des „Buchstabens“ bleibt seine Unfähigkeit, den „Geist“ in sich zu fassen. Es bleibt die Spannung und der Gegensatz zwischen beider Notwendigkeit. Jacobi spricht hier von einer

„*sonderbaren Klemme*, worin ich mich befinde, zwischen Geist und Buchstabe, Seele und Leib, Gesetz und Freiheit“ (III 560), „daß der Mensch sich in einer *wunderlichen Klemme* befindet. An der einen Seite Vernunft und Freiheit, die er nicht aufgeben, an der andern ihre Formen, Äußerlichkeiten, Bestimmungen ... die er nicht entbehren kann und deren Gebrauch oft den unbedingtesten Gehorsam fordert“ (V 429/30).

§ 29. Das Wesen der Wahrheit.

Das Verhältnis von Begriff und Leben erlaubt noch eine prinzipielle Zuspitzung: Alles Wissen hat seinen Sinn nicht in ihm selbst, sondern allein in seinem Bezug zum Leben des Menschen. Mit der Einordnung des Erkennens in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens lehnt Jacobi ausdrücklich den „*bloß logischen Enthusiasmus*“ (III 14/15, 334, IV¹ XII, Br II 225)

ab. Er äußert dies gegenüber Fichte, der darauf treffend antwortet, Jacobi beherrsche statt dessen „ein entgegengesetzter Enthusiasmus, den ich den *Enthusiasmus des Lebens* nennen möchte“ (Br II 278).

Diese Unterscheidung kennzeichnet gut Jacobis völlig verändertes Verhältnis zum Wissen: „Bloß logischer Enthusiasmus“ würde besagen: die Erkenntnis bloß um ihrer selbst willen betreiben, aus bloßer Freude am Erkennen. Dahinter steckt allgemeiner die Ansicht, daß der Mensch in der Erkenntnis seine wertvollste Möglichkeit erreiche, daß die Wahrheit der Erkenntnis für ihn das höchste Gut sei. Gerade diese Stellung des Wissens über dem Leben, diese Wertung der theoretischen Haltung als der selbstverständlich höchsten, stellt Jacobi in Frage.

Es handelt sich hier nicht um den bloß vorübergehenden Ansatz des Sturm und Drang, sondern um etwas für seine Philosophie schlechthin Grundlegendes. Noch in der Vorrede zum IV. Band seiner Werke, dem Letzten, was er überhaupt geschrieben hat, ist er ausdrücklich hierauf zurückgekommen:

„Was heißt Wahrheit lieben und suchen? Liebt und sucht man ein Unbestimmtes, dem Menschen Fremdes, Unangemessenes und sein Dasein Zerstörendes? Oder sucht und liebt man vielmehr die Wahrheit um ihres Inhalts wegen, weil dieser etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Dasein des Menschen Erhebendes ist? ... Eine Wahrheit, welche ihn tötet, vernichtet, kann der Mensch weder suchen noch lieben. Solches geschah auch ernstlich niemals, konnte nicht geschehen“ (IV¹ XVII/XVIII, vgl. K 240/41).

Damit hört die Wahrheit auf, ein auf sich selbst Beruhendes und als solches ein selbstverständlich Letztes zu sein. Es wird versucht, die Wahrheit von ihrem Inhalt her und diesen weiter aus seiner Funktion innerhalb des Ganzen des Lebens zu verstehen.

Hier aber entsteht für uns die Frage: wenn das bloß logische, d. i. rein theoretische Interesse abgelehnt wird und die Wahrheit nur um ihres das Leben „erhebenden“ Inhalts wegen gesucht wird, muß dann nicht konsequent der Eigenwert der Wahrheit

überhaupt geleugnet werden oder ihr Wesen anders gefaßt werden? Es scheint nur ein Schritt zu sein, das eigene (theoretische) Wesen der Wahrheit ganz zu leugnen und im Sinn des Pragmatismus wahr zu nennen, was sich als lebenssteigernd bewährt. Aber hier zögert Jacobi. Und sein Bedenken ist, daß dann eine eigentliche Erfassung der Wirklichkeit außer dem Menschen in der Wahrheit entgleiten und lediglich ein leerer Subjektivismus übrig bleiben würde.

„Ist die Voraussetzung der Wahrheit eine bloße subjektive Täuschung vernünftiger Wesen, haben sie von derselben keine auch nur die trübste Anschauung; so ist ihr Forschen überall eitel“ (IV¹ XIX).

Dann wäre die Voraussetzung der Wahrheit zu etwas Subjektivem geworden, eine Illusion, die lediglich aus der Vernunft als einer bloß menschlichen Naturbeschaffenheit hervorgeht. Jacobi aber verlangt nach einer Wahrheit, in der er wirklich eine unabhängig vom Menschen bestehende Wirklichkeit erfaßt und so erfaßt, wie sich diese aus ihrem eigenen Wesen her zeigt, so daß, ähnlich wie bei Spinoza „veritas se ipsam patefacit“, der Mensch nicht die Wahrheit besitzt, sondern von ihr als einem Größeren besessen wird:

„Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre“ (IV¹ XIII = K 239).

An dieser Stelle setzt der Jacobische Glaubensbegriff ein. Dieser Glaube besteht nicht nur in der Gewißheit, daß der Mensch in seinem Streben nach Wahrheit auch eine echte Wirklichkeit außer ihm erfaßt, sondern darüber hinaus in der Gewißheit, daß das, was er als echte Wirklichkeit einer geistigen Welt ergreift, zugleich dasjenige ist, was seinem Leben seine eigentlich lebendige Möglichkeit verleiht. Hiermit aber ist die eigentliche Frage nach dem Wesen der Wahrheit gar nicht weiter verfolgt, sondern von vornherein mit einer durch ein Lebensbedürfnis bedingten metaphysischen Überzeugung abgeschnitten. Das eigentlich Beunruhi-

gende des ursprünglichen Lebensenthusiasmus, der die Wahrheit als Ganzes und damit jede Lebenssicherheit fragwürdig macht, ist hier schon wieder in gesicherte, mit der Denkweise der Tradition vereinbare Formen verflüchtigt.

Für den jungen Jacobi dagegen entsprang gerade hier erst das eigentliche Problem. Vor allem in den „zufälligen Ergießungen eines einsamen Denkers“ hat er sich leidenschaftlich mit dieser Frage herumgeschlagen. Sein ursprünglicher Lebensenthusiasmus, wie er zu Anfang im Zusammenhang mit dem Sturm und Drang dargestellt wurde, bestand ja in einem Zurückwerfen aller Entscheidungen im Leben auf die eigene Individualität. Damit wurde der Begriff der (objektiven) Wahrheit zurückgeführt auf den der (subjektiven) Wahrhaftigkeit. Wahrheit ist hier nicht ursprünglich der Charakter einer Meinung, eines Wissens, sondern der einer Weise des Lebens selbst. Wahrheit wurde zur Echtheit und gleichbedeutend mit Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Lebens. In diesem Sinne konnte Jacobi von „Wahrheit und Einfalt“ (V 429) und der Wahrheit eines Seelenzustands (I 186)) sprechen.

Von der Wahrheit einer Meinung, einer Aussage usw. kann dann nur noch in abgeleiteter Weise gesprochen werden. Sie liegt nicht mehr im Inhalt der Meinung selbst, sondern allein im Bezüge der Meinung zum Leben, darin, daß diese Meinung in ihm „echt“ ist, daß sie aus innerstem Grunde seines Lebens hervorwächst. Der übliche Begriff der Wahrheit ist darin ganz aufgehoben. In diesem Sinne kann Jacobi hier sagen:

„Wahr oder falsch, der Nachdruck ist derselbe, wenn die Meinung nur lebendig ist; denn in unserer eigentümlichen, lebendigen Meinung, sie sei beschaffen, wie sie wolle, erkennen wir uns, sie allein macht unser Dasein wahr und wirklich“ (I 280),

entsprechend dem Goetheschen Satz: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr.“ Wie dieser — und auch der Satz des Pragmatismus, daß die Wahrheit nicht hinter, sondern vor uns liegt — so ist auch der Jacobische Satz nicht als ein Utilitarismus zu nehmen,

der die Wahrheit nach dem Erfolg im praktischen Leben mae. Es handelt sich nicht um die Bewährung durch den äußeren Erfolg, sondern um die im inneren Leben selbst. Wahr ist diejenige Meinung, aus der heraus das Leben seine letzten Möglichkeiten erfüllt, aus der das Leben selbst bereichert und gestärkt hervorgeht. Wahr ist, was „unser Dasein wahr und wirklich“ macht. So bleibt die Wahrheit der Meinung bezogen auf die Wahrheit des Lebenszustands, der sie trägt.

Von hier aus ergibt sich für Jacobi, daß er die in der griechischen Philosophie festgestellte und auch bei Kant vorhandene saubere Unterscheidung zwischen bloßem Meinen und begründetem Wissen (Kr. d. r. V., A 822, B 850) nicht aufrecht erhalten kann. Jacobi wendet sich ausdrücklich gegen die dem Rationalismus so selbstverständliche Verachtung der Meinung, nach der sie ein unbegründetes, meistens durch leere Denkgewohnheit erzeugtes Wissen sei, und betont, daß

„wir von dem Dinge, welches wir die Gewalt der Meinung nennen, nur eine höchst verworrene Erkenntnis aus nie untersuchten Beispielen haben. Zuzufolge dieser verworrenen Erkenntnis sind wir geneigt, die Gewalt der Meinung aus der Menge der Meinenden zu erklären, die Meinung selbst aber als etwas an sich Leeres und Unkraftiges zu verachten“ (I 273).

Hiergegen wendet sich Jacobi, denn dann würden die falschen Meinungen wirklich auf bloßer schlechter Erkenntnis oder Gedankenlosigkeit der Menschen beruhen und ließen sich durch eine bessere Aufmerksamkeit berichtigen. So aber bliebe die eigentliche „Gewalt“ der Meinung unerklärlich.

„Die Meinung, sagen wir, beherrscht als Königin die Welt; jedem Menschen ist die seine lieber als sein Leben, man lehnt sich wider die unbegrenzte Gewalt dieser Herrscherin vergebens auf; sie fordert und gebietet mit einem Nachdrucke, der allen Widerstand vereitelt“ (I 272).

Diese Unwiderstehlichkeit deutet darauf hin, daß die Meinung nicht einfach als etwas äußeres zu nehmen ist, was dem Leben

nur zufällig anklebt. Und darum erfaßt man das Wesen der Meinung nicht, wenn man es in der Schicht des in der Theorie begründeten Wissens sucht. Ihr eigentlicher Ort liegt wesentlich tiefer im Wesen des Menschen verankert.

„Die ursprüngliche Energie der Meinung ist die Energie des Lebens selbst; ihre Gewalt die Gewalt der Wahrheit“ (I 274).

Damit ist der grundsätzliche Unterschied zwischen Wahrheit und Meinung aufgehoben. Die Meinung ist nicht von der Seite eines unbegründeten Wissens, als bloßer Schein zu fassen, sondern ist als eine im Leben wirkende Kraft eine echte Wirklichkeit im Leben:

„Daß jeder Mensch in dem, was ihm Wahrheit ist, sein Leben hat, hierin hat die Gewalt der Meinung ihren Ursprung“ (I 275).

„Zuverlässig aber ist dies eine: daß der Mensch überhaupt nur in dem, was er für wahr hält, leben . . . kann. Der Tod widersteht ihm weniger als das auffallend Ungereimte. Jener droht ihm nur, wie etwas außer ihm, äußerliche Zerstörung, jenes will ihn in ihm selbst, im Innersten des Lebens töten“ (I 293/94).

Jacobi entwickelt diesen Gedanken noch einmal ausführlicher:

„Von dem, was allen scheint, behaupten wir, daß es ist — lehrt Aristoteles. Der Mensch kann nicht erfahren, was die Dinge außer seinen Vorstellungen vermögen; er kann nicht herausgehen aus seinen Wahrnehmungen und Urteilen und Gegenstände prüfen außerhalb seinem Verstande, sich selbst außerhalb sich selbst berichtigen“ (I 275).

Das scheint zunächst nichts zu sein als eine Umschreibung des Kantischen Satzes, daß wir nie die „Dinge an sich“, sondern immer „nur“ Erscheinungen erkennen können. Und wenn er fortfährt:

„Darum ist überhaupt jedem Menschen seine Meinung mit Recht die Wahrheit, und er behauptet sie mit Recht, weil die Wahrheit jedes Menschen sein Leben ist“ (I 275),

so scheint auch dieses weiter nichts zu sein, als der alte Satz des Protagoras, nach dem der Mensch das Maß aller Dinge ist. Aber dennoch bedeutet bei ihm der Satz, daß dem Menschen seine Wahrheit sein Leben ist, etwas viel Weiteres und Tieferes.

Hier handelt es sich nicht mehr um eine Meinung, die der Mensch ‚hat‘ und die sich ihm dadurch bewährt, daß er mit ihr im Leben Erfolg hat, sondern der Mensch lebt „in“ seiner Meinung (I 273, 293). Damit ist der Bezug des Menschen zu seiner Meinung völlig geändert. Meinungen, „in“ denen der Mensch lebt, sind etwas wesentlich Tieferes als die Meinungen, die er nur hat. Was früher über die entsprechende doppelte Bedeutung des Wortes Glauben gesagt wurde, gilt auch hier. Nur die Meinung, die der Mensch hat, gehört in die rein theoretische Ebene; sie kann der Mensch in einem bestimmten Augenblick empirisch ergreifen und ebenso, wenn sie sich als falsch erweist, wieder ablegen. In dieser Schicht sind falsche Meinungen wirklich ein bloßes Gespenst: Vorstellungen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Aber etwas völlig anderes ist es mit der Meinung, in der der Mensch lebt. Diese gehört von vornherein schon hinein in das ursprüngliche Welt- und Lebensverständnis, das im Menschen schon immer da ist, lange ehe er sich theoretisch über dessen Berechtigung oder Nichtberechtigung besinnen kann.

„Die wichtigsten Lehrsätze hatten lange gegolten, ehe Philosophie sie nachbuchstabierte und die Gründe, warum sie gelten mußten, gewahr wurde“ (I 274).

Alles, was die theoretische Besinnung nachträglich als Wahrheit entdeckt, war schon vorher im Leben des Menschen als „Meinung“ vorhanden. Diese Meinung ist ein so ursprünglicher Bestandteil des Menschen, daß der Mensch erst aus ihr sich selbst erkennt:

„Denn in unserer eigentümlichen, lebendigen Meinung ... erkennen wir uns“ (I 280).

Mit der Verlegung der Meinung aus der Schicht dessen, was der Mensch besitzt, in die, in der er lebt, ist die bloß theoretische Ebene durchbrochen und *der ursprünglich empiristische Ansatz umgesetzt ins Existentielle*. Meinung ist nicht bloße δόξα, sondern Überzeugung, *Lebensüberzeugung*.

Damit ist es möglich geworden, auch vom Jacobischen Standpunkt der herkömmlichen Unterscheidung von Meinung (oder Glauben, was hier dasselbe ist) und Wissen gerecht zu werden. Meinung ist, was der verstandesmäßigen Bearbeitung vorausliegt, Wissen dagegen, *was* an Meinungen in der Zergliederung des Verstandes standgehalten hat. Hier ergibt sich sogar ein eigenes Recht des Verstandes: er hat die Möglichkeit, die Meinung zu verifizieren und zu widerlegen.

„Stärker ist allemal und kräftiger der implizite Glaube, der sich seiner Gründe nicht bewußt ist, als der explizite, der kein Glauben im eigentlichen Verstande ist ... Der implizite Glaube aber, wenn er nur auf zufälligen und willkürlichen Verknüpfungen beruhte, verschwindet, sobald er sich selbst zu verstehen anfängt; die Zergliederung vernichtet ihn. Derjenige implizite Glaube hingegen, dem keine bloß zufällige und willkürliche, sondern eine der Natur der Dinge gemäße Verknüpfung zum Grunde liegt, kann die Zergliederung aushalten und nach derselben seine eigentümliche Kraft und Stärke wieder aufnehmen“ (I 282).

Es handelt sich hier also um einen Ansatz, der ganz dem alten Platonischen (im Theätet) entspricht, nach dem zwischen ἐπιστήμη und δόξα durch das Hinzutreten des λόγος unterschieden wird. Aber während bei Platon der λόγος etwas ist, was der δόξα als etwas ihr Fremdes gegenübertritt, versucht Jacobi den anderen Weg: ohne Sprung, rein durch Aufklärung der Meinung in ihr selbst, durch Explikation des Impliziten zur Wahrheit vorzudringen.

Hierauf hin haben wir bei Jacobi zweierlei zu unterscheiden: die Stärke und die Dauer des Glaubens. Die Stärke des Glaubens ist bedingt durch seinen Bezug zur Ursprünglichkeit des Lebens. Es ist die Lebendigkeit des Glaubens, seine Wahrheit im Sinn der Echtheit. Hinzukommt aber jetzt ein zweites: die Dauer. Es kann sein, daß dem noch impliziten Glauben eine „zufällige und willkürliche Verknüpfung“ zugrundeliegt, er kann grundlos sein, insofern er der Realität nicht entspricht. Aber ein solcher Glaube

hat keine Dauer, er „verschwindet“, ist nicht lebensfähig. „Die Zergliederung vernichtet ihn.“ Der Glaube kann im Leben nur standhalten, insofern er der „Natur der Dinge“ entspricht (wobei dahingestellt sei, inwiefern eine Angemessenheit an die „Natur der Dinge“ auf diesem Wege zu gewinnen sei). Trotzdem kann ein solcher nicht standhaltender Glaube „echt“ sein, d. i. aus dem Grunde des Lebens hervorgewachsen sein.

Damit ergibt sich die Aufgabe, den tieferen Boden zu gewinnen, auf dem man beiden Anforderungen an die Wahrheit gerecht werden kann. Hier aber wiederholt sich wieder das bekannte Spiel. Jacobi gibt keine klare Antwort, und zwar im wesentlichen deshalb, weil in seinem Begriff der Meinung und des Glaubens zweierlei Bedeutungen ungeschieden durcheinandergehen; diese Zweideutigkeit verhindert eine klare Entscheidung. Meinung bedeutet einmal δόξα (belief), sodann aber Überzeugung. In beiden Fällen aber bedeutet der „Zufall“ und die „Willkür“ der Verknüpfung etwas verschiedenes. Nur im ersten Fall gibt es Zufall und Willkür im Gegensatz zur Notwendigkeit. Hier gibt es eine falsche, d. h. unzutreffende Meinung, die sich vor der Wirklichkeit als unrichtig erweist und die darum zu berichtigen ist. Bei der Überzeugung dagegen, die ja doch aus dem Leben selbst hervorgewachsen ist, bekommt das, was bei der δόξα bloßer Zufall des Tatsächlichen oder Partikularen war, einen eigenen positiven Sinn: als Bedingtheit durch die individuelle Existenz, die als solche ihre eigene Bedeutung hat. Und deshalb kann hier der Unterschied zwischen Wahrheit und Meinung nicht mehr grundlegend sein. Hier gilt vielmehr das Wechselverhältnis:

„Alle Meinungen wurden im Schöße der Wahrheit empfangen; alle Wahrheiten im Schöße der Meinung“ (I 274).

In diesem Sinn ist die Wahrheit aus der Rolle einer absoluten, für alle Menschen in gleicher Weise verbindlichen Norm verdrängt. Jedes Zeitalter (IV¹ 236) und jeder einzelne Mensch (I 280)

hat seine eigene Wahrheit. Zwischen ihnen gibt es keine Verständigung über wahr und falsch; sie alle sind wahr, soweit in ihnen der Mensch ein Leben in Wahrhaftigkeit führt. Damit aber ist der Gedanke wieder bei einer schlechten Subjektivität gelandet, die die Verständigung unter den Menschen sowie die Berührung mit der „Natur der Dinge“ ausschließt.

Und trotzdem gibt es offensichtlich auch hier einen Unterschied zwischen wahr und falsch. Wenn Jacobi sagt:

„Jeder Glaube, wie verkehrt er in der Folge auch erscheinen mag, ist bei seinem Ursprünge ein wahrer Glaube“ (I 282), so ist darin ausdrücklich anerkannt, daß ein ursprünglich wahrer Glaube „verkehrt“ erscheinen kann. Aber er kann es nur „in der Folge“. Hier greift der Begriff der *Entwicklung* ein. Der Begriff der Entwicklung betrifft nicht bloß das Leben, sondern auch die Wahrheit in eins mit dem Leben. So kann auch die aus dem inneren Grunde des Daseins hervorgewachsene Überzeugung zu einem verkehrten Glauben werden. Die Entscheidung erfolgt durch die Bewährung an der Wirklichkeit. Nur wird hier nicht mehr über den Inhalt des Glaubens in seiner Gesamtheit entschieden, sondern der Glaube wird als etwas genommen, was selbst in der Entwicklung ist, und die Frage ist, ob in dieser Entwicklung eine kernhafte Wahrheit sich entfaltet hat oder nach einer falschen Richtung hin abgedrängt worden ist. „Bei seinem Ursprünge“ ist jeder Glaube ein wahrer Glaube, aber bei seinem Ursprünge ist er noch unentfaltet im individuellen Leben enthalten. Die Wahrheit ist „verborgen in unserem Leben“ und muß im Verlauf der Lebensentwicklung aus dem Leben heraus entfaltet werden. In dieser Entfaltung liegt die Möglichkeit der Verkehrung: wenn nämlich die im Leben enthaltene Wahrheit nicht oder entstellt ans Licht kommt. Und es ist die Aufgabe der Entwicklung des Lebens, diese Entstellung der Wahrheit zurechtzustellen. Jacobi spricht diesen Gedanken einmal sehr klar aus:

„Wohl hat dieser Gedanke etwas sehr Niederschlagendes: daß durch eine bloß angewöhnte, zufällige, fast durchaus schon gedankenlos gewordene Verknüpfung von Vorstellungen, Urteilen und Empfindungen das Wahrheitsgefühl des Menschen gleichsam von seiner Stelle gerückt ... werden ... kann; der Gedanke, daß wir nie die Wahrheit selbst, sondern immer nur das Leben lieb haben; nie recht erfahren können, was nur Wahrheit ist. — Sie ist verborgen in unserem Leben, Geheimes in noch Geheimerem. Doch schimmert hier ein Licht der Hoffnung. Es ist ein Gedanke hoher Ahnung, daß *nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit ist, beide, Wahrheit und Leben, eins und dasselbe*“ (I 281).

In diesen Sätzen ist die ganze Lebensphilosophie Jacobis zusammengefaßt.

Von diesem Bezug der Wahrheit zum Leben wird deutlich, was Jacobi vom Subjektivismus, auch von einem subjektivistisch interpretierten Kant unterscheidet. Das „Licht der Hoffnung“, das aus der Haltlosigkeit dieses Subjektivismus herausführt, besteht in der Einsicht, daß die Relativierung der Erkenntnis, die in der Aufhebung der absoluten Wahrheit gegeben ist, nur scheinbar eine Vernichtung der Wahrheit selbst ist. Es handelt sich um die „Daseinsrelativität“ der Wahrheit, darum, daß die Wahrheit auf das menschliche Leben bezogen wird. Das aber ist keine Entwurzelung der Wahrheit, sondern gerade ihre Verwurzelung in einem Grund, der sie trägt. Wahrheit ist schon von vornherein menschliche Wahrheit und als solche gebunden an das menschliche Leben; außerhalb des Lebens verliert sie ihren Sinn. „Sie ist verborgen in unserem Leben, Geheimes in noch Geheimerem.“ Wahrheit ist primär eine Weise zu leben, das Leben in seiner Ursprünglichkeit, und alle Erkenntniswahrheit ist an ihr zu messen. In diesem Sinne sprechen wir von der Lebenswahrheit; für sie trifft zu, was Jacobi sagt, daß sie als „lebendige Erkenntnis aus dem Leben selbst erwuchs“ (IV¹ 243).

Und eben weil Wahrheit nicht in rein logischer Konsequenz gründet, sondern im Leben selbst, können neue Wahrheiten nicht

in bloß theoretischer Anstrengung erworben werden, sondern die tiefere Wahrheit wird immer nur durch eine tiefere Lebenserfahrung und eine größere Reife des Menschen ermöglicht. Die Entwicklung der Wahrheit aus dem Leben ist nicht ein Werk des Verstandes, sondern des Lebens selbst, das sich entwickelt und in dieser Entwicklung die in ihm verborgene Wahrheit hervorzu- bringen vermag. Insofern ist „nur Entwicklung des Lebens Entwicklung der Wahrheit“. Und diese Entwicklung der Wahrheit hat jetzt die Fähigkeit, die beiden bisher getrennten Bestimmungen: die Echtheit und die Bewährung vor der Realität zu vereinigen. Entwicklung der Wahrheit aus dem Leben bedeutet nämlich einmal die Auswicklung eines im Leben verborgenen Gehalts, sodann aber auch ein wirkliches Schaffen, das nur in harter Arbeit und steter Auseinandersetzung an der Realität vorankommt. Durch diese Konzeption: daß es eine Entwicklung der Wahrheit gibt, ist am schärfsten mit der Idee einer in Absolutheit vorherbestehenden Wahrheit gebrochen; die Relativierung auf das menschliche Leben öffnet den Bezug zu einer Geschichtlichkeit:

„Auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, ebenso auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt“ (IV¹ 236).

Wiederum ist hier, in der Einheit der Wahrheit und des Lebens, eine alte christliche Lehre aufgenommen, wie sie bei Johannes in dem Worte formuliert ist: „Ich bin ... die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6), aber charakteristisch ist wiederum die säkularisierende Umwendung, die diese Botschaft bei Jacobi erfährt. Bei Johannes war die Wahrheit primär der λόγος, der durch Christus als etwas der natürlichen Existenz Fremdes der Menschheit verkündet wird. Und erst von ihm aus wird dann das Leben bestimmt: das wahre Leben ist das, welches aus dieser Wahrheit heraus lebt ἐν τῇ ἀληθείᾳ: im Gegensatz zu ἐκ τοῦ κόσμου (Joh. 17. 15-17). Bei Jacobi dagegen — und darin zeigt sich die Wen-

düng — ist das Leben das natürliche Weltleben, und aus ihm her wird (jetzt immanent) die Wahrheit als das in ihm Verborgene bestimmt. Die Wahrheit tritt also nicht in das Leben hinein als ein ihm ursprünglich Fremdes, sondern entfaltet sich im natürlichen Entwicklungsprozeß aus diesem.

§ 30. Die Antinomie zwischen Verstand und Vernunft.

Da so die Wahrheit auf das Leben zurückgeht, ist ihre Hervorbringung nicht ein Werk des Verstandes, sondern der Entwicklung des Lebens selbst. Aber auch diese Ansicht trifft wieder nur eine Seite; denn wenn auch die Wahrheit sich aus dem Leben entfaltet, so ist doch der Prozeß dieser Entwicklung nicht unabhängig vom Verstande. Das aber zwingt, das Verhältnis des Verstandes zum Erfassen der eigentlichen Wahrheit noch einmal aufzurollen.

Der Verstand ist zur Entwicklung der verborgenen Wahrheit notwendig. Die unmittelbar aus dem Leben erwachsene Überzeugung oder, wie Jacobi sagt, „Meinung“ ist und bleibt dunkel und bedarf des Verstandes, um das Dunkel zur Helligkeit, das Gestaltlose zur Gestalt, das Unbestimmte zur Bestimmtheit und damit überhaupt das noch undeutlich Bewußte zu eigentlichem Bewußtsein zu bringen. Darum erklärt Jacobi:

„Vernunft ohne Verstand ist ... ein Ungedanke“ (II 110).

Die Vernunft, für sich allein genommen, schwimmt in der Dämmerung des Ununterscheidbaren. Aber trotzdem bleibt die bisherige Kritik an der Wissenschaft bestehen: wenn der Verstand das in der Vernunft Gegebene ergreift, dann geht es eben nicht — wie Jacobi eine Zeitlang gewollt hat — ebenso wie bei Kant der Verstand ein sinnliches Material ergreift und bearbeitet, sondern notwendig wird durch die Verstandestätigkeit dem in der Vernunft ergriffenen Unbedingten der Charakter der Unbedingtheit genommen. Es bleibt dabei, daß der Verstand den Glauben

zerstört. Das Ergebnis bleibt die *Antinomie* zwischen Verstand und Vernunft. Diese Antinomie formuliert Jacobi in den berühmten Worten:

„*Licht ist in meinem Herzen, aber wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, welche zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur bodenlosen Abgrund zeigt? Oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmte Erkenntnis vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht ihm beide Klarheiten zu einem Lichte sich vereinigen?*“ (I 367).

Diese briefliche Äußerung ist nicht nur der Ausdruck einer vorübergehenden Verzweiflung, sondern bezeichnet die philosophische Situation Jacobis im ganzen: Verstand und Gefühl sind beide notwendig, und der Mensch muß notwendig danach streben, „beide Klarheiten in einem Lichte zu vereinigen“. Und dennoch bleibt zufolge seiner Endlichkeit dieses Streben notwendig erfolglos, es muß scheitern. Der Mensch kann sich nur mühen, ohne je zu einem Ende zu kommen. Sein Leben bleibt in notwendiger Zweideutigkeit. Noch kurz vor seinem Tode faßt Jacobi dies Ergebnis (zugleich auf die geschichtlichen Wurzeln dieses Zwiespaltes hin) noch einmal zusammen:

„*Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dein ganzen Gemüte ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere*“ (Br II 378).

In der ganzen Philosophie Jacobis bleiben Vernunft und Verstand antinomisch gegeneinander stehen.

Da ist der Punkt, wo H e g e l mit seinem Aufsatz über „Glauben und Wissen“ (1802) mit seiner Kritik einsetzte. Der gemeinsame Ausgangspunkt, der ihn mit Jacobi verbindet, ist die Einsicht in die Endlichkeit des Verstandesgebrauchs und das Bestreben, sich durch die Vernunft über den Verstand, vom endlichen zum abso-

luten Wissen zu erheben. In dieser Richtung baut Hegel bewußt auf der Jacobischen Philosophie auf. Aber während bei Jacobi die Vernunft als menschliche, d. i. als endliche Vernunft stets auf die Hilfe des Verstandes angewiesen bleibt, ohne den alles in gestaltloser Dämmerung zerfließt, versucht Hegel, den Begriff der Vernunft als eines unendlichen Denkens so auszuweiten, daß sie den Verstand als endliches Denken ganz in sich aufnimmt und ihn damit als selbständiges, von ihr getrenntes Vermögen überflüssig macht. Während also bei Jacobi Vernunft und Verstand unvereinbar bleiben, versucht Hegel in seinem Vernunftbegriff ihre Vereinigung in einem unendlichen Denken so, daß sie beider Vorzüge: die Absolutheit des Gegenstandes und die Bestimmtheit der Erkenntnis in sich vereinigt.

Hier kann dieser spekulative Vernunftbegriff Hegels als solcher nicht entwickelt werden. Es kommt hier nur auf die Richtung des Vorwurfs an, den Hegel gegen Jacobi erhebt: In Jacobis Philosophie bleibe der innere Widerspruch erhalten, insofern er zwar die Endlichkeit des Verstandesgebrauchs einsehe und die Notwendigkeit, sich darüber zum Unendlichen zu erheben, daß er aber außerstande gewesen sei, um des Unendlichen willen das Endliche preiszugeben.

„Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Gallimathias fortschwätzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit an der Unterteiltheit des Außerzeitlichen und Zeitlichen, der Selbstwesenheit und des Empirischen usw. Diese Zusammensetzungen sind nämlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtsein in Vernunftanschauung zugrunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte und nur eine Totalität als das Ansich, das weder isolierter Verstand noch isolierte Vernunft ist, erkannt würde. Denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Sein der Dinge sich vernichten und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden; wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt, so „kann der Mensch nur Dasein haben durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft, und doch ist dem Men-

schen Vernunftberaubung das Ärgste, und dann ist das eröffnete Menschenlos ein Los der grauenvollsten Verzweiflung“ — nein, nach diesem grellsten aller Synkretismen soll die Vernunft als die Erkenntnis des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen und, wenn sie der Gottheit einen Tempel baut, so human sein, auch dem Teufel seine Kapelle daneben zu lassen“ (HWI 297/98).

In dem Fortbestehen der Antinomie zwischen Verstand und Vernunft sieht Hegel also eine schreiende Inkonsequenz und fordert von sich aus ein Aufgehen des Verstandes in der Vernunft als des Endlichen im unendlichen. Die Jacobische Philosophie bleibe eine Philosophie der „absoluten Endlichkeit“ (HWI 262).

Mit dieser Kritik hat sich Jacobi in den drei Briefen, die der Darstellung des Schellingschen Systems durch seinen Schüler Köppen beigefügt sind, auseinandergesetzt. Diese Briefe beweisen im einzelnen das völlige Unvermögen Jacobis, das eigentümlich Spekulative am Denken Schellings und Hegels zu verstehen. Er bemüht sich immer wieder, das in deren Dialektik zu Vereinigende in seine ursprünglichen, getrennten Bestandteile aufzulösen und damit die Dialektik selbst als eine Unsauberkeit im Denken zu entlarven. Aber an einem Punkte bleiben die Briefe dennoch wichtig und enthalten hier neben der Rechtfertigung des Jacobischen Standpunkts zugleich einen entscheidenden Ansatz zur Kritik des spekulativen Denkens im Idealismus. Das ist die Rechtfertigung seines eigenen Standpunkts, nach dem eine Loslösung von der Endlichkeit des Menschen für die Erkenntnis unmöglich ist.

Hier setzt er sich ausdrücklich gegen die Hegelsche Forderung zur Wehr:

„Damit die Vernunft aufgehe, muß der Verstand untergehen“ (K 257). „Schelling³⁹⁾ ... vertilgt ihn [den Verstand] ... indem

39) Gemeint ist Hegel. Der Aufsatz war in dem von Scelling und Hegel gemeinsam herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie“ ohne Namensangabe erschienen.

er zeigt, wie allein durch Vernunft minus Verstand eine wahrhaft vollkommene Philosophie möglich sei“ (K 270).

Demgegenüber hält Jacobi ausdrücklich an dem Nebeneinanderbestehen von Verstand und Vernunft fest: es

„bleibt ein Diesseits und Jenseits, ein unaufgelöster Widerspruch zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Zeitlichen und Ewigen; es bleibt Dualismus, eine Natur und das dumme Ding jenseits der Natur, Gott“ (K 229/30 Anm.);

denn das Bestreben der spekulativen Philosophie, den Verstand auszuschalten, vergißt die Endlichkeit des Menschen, die vor aller Philosophie als ein Faktum einfach da ist.

Wenn Jacobi allen „bloß logischen Enthusiasmus“ ablehnt, so steckt darin eben nicht nur ein Vorrang des praktischen Verhaltens vor dem theoretischen, sondern dieser Vorrang ist selbst wieder ein Index der menschlichen Endlichkeit. Einen „bloß logischen Enthusiasmus“ könnte überhaupt nur ein Wiesen aufbringen, das in absoluter Bedürfnislosigkeit lebte, und das behält Jacobi (wie einst Platon) einem göttlichen Leben vor. Menschliche Erkenntnis kommt als Erkenntnis eines endlichen Wesens schon immer aus einer ganz bestimmten, durch eine ganz bestimmte Situation gegebenen Aufgabe. Je nach dem Bezug zu dieser Aufgabe ergibt sich für ihn eine Gliederung der Gegenstände nach ihrer Nähe und Ferne, die nicht aus einer objektiven Ordnung der Dinge, sondern allein aus ihrem Verhältnis zu den Bedürfnissen des Menschen bedingt ist. Ein „bloß logischer Enthusiasmus“ würde die Dinge mit einer gleichen Liebe (oder einer gleichen Uninteressiertheit) betrachten, für den Menschen als endliches Wesen dagegen ist der „bloß logische Enthusiasmus“ ein Versuch, seiner Endlichkeit und den in ihr gestellten Aufgaben auszuweichen. Er strebt dann nach einer unechten, einer „jedesmal nur täuschenden, ins Unendliche hinaus sich verschiebenden Befriedigung“ (K 240).

Durch diese reine Erkenntnis gelangt man zu einem

„Sitz, auf welchem man sogleich den furcht- und hoffnungslosen Göttern ähnlich werde, und das ganze Geheimnis ihrer Allgenugsamkeit, Gleichgültigkeit, Bedürfnislosigkeit, unaussprechlicher Seligkeit, Erhabenheit und Majestät erfahre“ (K 241).

Demgegenüber hält Jacobi daran fest, daß der Mensch als endliches Wesen *nicht nach unendlicher Erkenntnis streben dürfe*; denn mit diesem Streben untergräbt er die Bedingungen seiner eigenen Existenz. Diese Göttergleichheit ist für ihn immer nur scheinbar und täuscht ihn nur darüber hinweg, daß er sich gerade in ihr den Anforderungen seiner eigenen konkreten Situation entzieht.

Aber auf der andern Seite ist der Mensch auch nicht ein schlechthin endliches Wesen. Er ist die „Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen“ (III 324).

Er wurzelt im Endlichen, aber reicht trotzdem mit seiner Vernunft darüber hinaus ins Unendliche, und unterscheidet sich dadurch vom Tier (II 8,110, VI 45—49). Aber trotzdem ist alles wirkliche Teilhaben am Unendlichen wieder zugleich an seine Existenz im Endlichen gebunden. In diesem Sinn wirkt sich seine Endlichkeit auch in der Philosophie aus; sie ist als Philosophie eines endlichen Wesens schon immer eine endliche, d. i. unvollkommene Philosophie.

„Der Menschen Erkenntnis ist auf Unvollkommenheit gegründet, wie sein Dasein“ (III 233). „Unvollkommenheit gehört zu ihrem [der Philosophie] Wesen, wie zum Wesen der Sprache; und so wenig diese wegen ihrer Fehler und Laster je abgeschafft werden darf, kann und mag, so wenig jene“ (III 549/50, vgl. Br II 477/78).

Aber diese Unvollkommenheit der Philosophie ist nicht nur ein Mangel, sondern hat auch ihren guten Sinn. Gäbe es in der Philosophie eine Vollkommenheit, so hätte das Philosophieren aufgehört. Damit wäre die Bewegung des Lebens zu einem Abschluß gelangt, d. i. die Philosophie wäre eingegangen in das Reich der Zeitlosigkeit. Ein Gott hätte, sofern man ihn sich überhaupt als philosophierend vorstellen könnte, eine solche fertige Philosophie.

Für ein endliches Wesen dagegen heißt jede Fertigkeit *Tod*. Da ein endliches Wesen sein höchstes Leben nur immer in dem höchsten Grade der Bewegtheit, der Lebendigkeit erreicht, so hat die Unvollkommenheit der Philosophie und die Spannung, die „Klemme“ zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen, zwischen Endlichem und Unendlichem, die zu Anfang als ein rohes Faktum erschien, ihren vollen Sinn innerhalb der Endlichkeit. Gerade diese Unvollkommenheit ist es, die weitertreibt zu neuer Lebendigkeit.

Damit ergibt sich: die Philosophie kann gar nicht dahin kommen, die Spannung zwischen Verstand und Vernunft auflösen zu wollen. Was vorher als ein bloß zufällig anhaftender Mangel des menschlichen Lebens erschien, wird jetzt als konstitutiv für dieses Leben durchsichtig. Gäbe es eine solche Auflösung, so würde damit die Bedingung der menschlichen Existenz untergraben. Aber wozu die Philosophie kommen kann und muß, ist, daß sie diese Antinomie in ihrem innern Sinn begreift, der darin liegt, daß die Spannung zwischen beiden den Menschen in dauernder Unruhe erhält und ihn so aus der Ruhe eines befestigten Zustandes immer wieder hinaustreibt zu neuer Leistung.

Es handelt sich um ein analoges Verhältnis wie in der Hegelschen Logik im Begriff der „Schranke“ (HW III 119 f.), nur daß für Jacobi, bei dem die Unendlichkeit im Jenseits fixiert und damit eine Synthese im „Werden“ ausgeschlossen bleibt, die Spannung mit so viel schneidenderer Schärfe hervortritt.

Wäre diese Spannung nicht vorhanden, so wäre ein gesichertes System des Lebens möglich, es gäbe ein Ergebnis, bei dem sich der Mensch beruhigen könnte. Aber gerade der Widerspruch zwingt ihn, in dauernder Unruhe zu bleiben, ewig wechselnd. *So ist gerade dieser Widerspruch notwendige Voraussetzung für die Lebendigkeit des Lebens.*

§ 31. Jacobis Dualismus und seine Auswirkung auf die philosophische Methode.

Diese Zweideutigkeit des menschlichen Lebens bildet den Hintergrund von Jacobis Philosophie: sie ist Enthüllung des Lebens in dieser seiner Zweideutigkeit. Aber diesen eigentlichen Gehalt seiner Philosophie klar heraustreten zu lassen, ist ihm an keiner Stelle gelungen. Von den verschiedensten Seiten her war deutlich geworden, wie bei dem Versuch einer scharfen systematischen Durchklärung dieses Ansatzes Jacobi immer wieder in die Denkweise der Schulphilosophie zurückgedrängt wurde. Der Weg unserer Darstellung bestand daher in einem allmählichen Abtragen dieser Überdeckungen und einem schrittweisen Freilegen des eigentlichen Gehalts des Jacobischen Denkens. Nur anhangsweise soll noch kurz auf diejenigen Einflüsse eingegangen werden, die ihn bei der Durchführung seiner Intention immer wieder von der ursprünglichen Richtung abgedrängt haben. Diese Einflüsse liegen begründet in dem *Dualismus*.

Jacobis Dualismus ist schon im bisherigen mehrfach berührt worden. Nach den ersten, durch den Einfluß Goethes und des Sturm und Drang bedingten Versuchen einer rein pantheistischen Ethik, die die Entfaltung aller im Menschen gelegenen Fähigkeiten forderte, setzt sich schon sehr früh dieser Dualismus Jacobis durch. Dieses christliche Lebensgefühl wird bei Jacobi trotz aller andersgerichteter Tendenzen des Sturm und Drang letztlich doch nicht erschüttert. Beim Übergang vom „Allwill“ zum „Woldemar“ tritt dann dieser Unterschied klar zutage. Es bleibt zwar das Streben nach einem unmittelbar aus dem Innern quellenden Leben, aber es wird versucht, diese Haltung in den dualistischen Unterschied zwischen höheren und niederen Trieben im Menschen einzufügen. Schon der „Allwill“ sprach ausdrücklich vom „Genuß seiner göttlicheren Natur“ (TM 1776) und die spätere Fassung setzte dafür noch krasser: „bessere Natur“ (I 53). Im

„Woldemar“ hat sich diese Wendung dann voll durchgesetzt. Die Scheidung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit ermöglicht hier die leidenschaftliche Erörterung des Tugendproblems. Immer wieder — seltener auch schon im „Allwill“ — kommt hier das Wort „Tugend“ vor, ein Wort, das die pantheistische Ethik nicht oder zum mindesten nicht in diesem Sinne kennt. Und in den folgenden Schriften unterscheidet Jacobi, wesentlich bestärkt durch den Kantischen Einfluß, immer schärfer zwischen beiden Welten: „eine irdische und eine überirdische Begierde, eine sinnliche und eine intellektuelle Liebe“ (VI 75, vgl. III 292/93).

Dieser Jacobische Dualismus äußert sich auf der einen Seite in der Betonung der menschlichen Freiheit, die, wie gezeigt wurde, eine entscheidende Grundlage der Jacobischen Philosophie ist, auf der anderen Seite, in strenger Korrelation dazu, in der Feindschaft zur Natur:

„Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal [gefaßt hier als sinnlos mechanische Bestimmtheit des menschlichen Lebens, als:] eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Notwendigkeit beides: Vorsehung und Ungefähr... Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt und, kraft dieses Geistes, sich als eine von ihr unabhängige Macht gegenüberstellt, sie bekämpft, überwältigt, beherrscht“ (III 425).

Gerade die letzten Formulierungen sind charakteristisch für Jacobis geistige Gesamthaltung gegenüber der Natur: gegenüberstellen, überwältigen, bekämpfen, beherrschen. Der in den früheren Schriften enthaltene Glaube an die Einheit allen Lebens verschwindet in den späteren Schriften vollständig. Sobald Jacobi seine ganz eigene Stellung zum Ausdruck bringt, schränkt er den Begriff des Lebens auf das geistige Leben des Menschen ein. An dieses aber kommt er nur von dem christlichen Dualismus aus heran. Sein Ausgangspunkt ist hier:

„Es ist eine Wahrheit, so alt als das Menschengeschlecht, daß Sinnlichkeit und Vernunft in einem beständigen Kampfe mitein-

ander liegen und bald die eine, bald die andere die Oberhand gewinnt. Dadurch wird die *Entzweiung des Menschen in ihm selbst* durch zwei voneinander in ihren Forderungen wesentlich verschiedene, oft einander geradezu entgegenwirkende Triebe offenbar“ (VI 50)⁴⁰⁾.

Mit diesem Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft ist der Idealismus der Freiheit gesetzt. Und dieser ethische Dualismus gewinnt, ihm selbst unbewußt, einen entscheidenden Einfluß auf seine philosophische Methode überhaupt.

Diese weltanschauliche Grundhaltung wirkt noch sogar bis in die rein formale Technik seines Denkens hinein; denn nicht nur die innere, sondern auch die äußere Denkform ist ja von vornherein schon immer durch die weltanschauliche Grundhaltung des Denkenden bestimmt. Das Tragische in Jacobis ganzem Philosophieren liegt darin, daß er durch diesen seinen weltanschaulichen Dualismus von einer radikalen Durchführung seines lebensphilosophischen Ansatzes abgedrängt wurde.

Jacobis Weltbild beruht auf der Erfahrung von der grundsätzlichen Gespaltenheit der Welt in Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit usw. Der Ausgang von dieser Gespaltenheit wirkt sich im Denken darin aus, daß er überall die Mannigfaltigkeit

40) Es mag sein, daß die Schroffheit, mit der die Naturfremdheit bei Jacobi ausgesprochen ist, mit seiner dauernd schlechten Gesundheit zusammenhängt. In den Briefen aus allen Lebensaltern kehren mit fast ermüdender Häufigkeit immer wieder die Klagen um seine Krankheit, die ihn am eigenen Arbeiten hindere. Daher fühlt er sich mit der Seele an den Körper gefesselt und empfindet den Körper als eine Last, als Hindernis:

„Meine Augen, mein Kopf, mein ganzes Tier, auf welchem der Geist des Menschen doch nun einmal zu Pferde sitzt, ist so krank, daß ich Ihnen nicht schreiben mag, wie ich von meinem Zustande, der seit zwei Monaten immer schlimmer und schlimmer geworden ist, in meinem Herzen denke“ (Bo 158).

„Weil wir unsere eigenen Wünsche, unsern Charakter, unsere Person nicht festhalten können, weil Regen und Sonnenschein, feuchte und trockene Luft, körperliches Befinden, Gesellschaft und Umstände so gewaltig auf uns einfließen, deswegen klagen wir, mit Recht, über *Sklaverei* ... Sie irren ... wenn Sie glauben, daß irgendein Mensch hierüber nicht zu klagen habe. *Wir alle sind Gefangene der Erde*“ (Br II 88).

der Erscheinungen durch die Gegenüberstellung zweier einander ausschließender Gegensätze ordnet. Die *Antithese* wird, wie dann auch bei Fichte, bei dem es oft bemerkt worden ist, zu seiner beherrschenden Denkform:

„Es gibt *nur zwei* voneinander wesentlich verschiedene Philosophien. Ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen diesen beiden Geistern kann man wählen ... Was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüt. Zwischen beiden sein Herz zu teilen ist unmöglich“ (G 245, VI 239). Entsprechend: „Es gibt *nur zwei* Religionen: Christentum und Heidentum, Gottesdienst und Abgötterei. Eine dritte zwischen beiden ist nicht möglich“ (VI 241, vgl. III 49, IV² 92, N I 239).

Ausgesprochen oder unausgesprochen beherrscht diese Art der Entgegensetzung auch sonst überall das Jacobische Denken.

Überall also handelt es sich bei dieser Betrachtungsweise darum, daß ein Erscheinungsgebiet aufgespalten wird in zwei einander kontradiktorisch gegenüberstehende Gegensätze. Diese werden als allein in sich konsequent angesehen, alle übrigen Möglichkeiten werden als ein unklares und unzulässiges Gemisch aus beiden Bestandteilen angesehen, das bei einer genaueren Analyse auseinanderfällt. Daß diese Beschränkung der Möglichkeiten auf zwei und nur zwei eine rationale Voreingenommenheit ist, die für Jacobi den Blick für die weit verwickeltere Struktur der Wirklichkeit verdeckte, ist schon an den verschiedensten Stellen dargetan worden. Es sei nur daran erinnert, wie verschiedenartige Tatbestände bei Jacobi unter dem Namen Glauben ungeschieden zusammengenommen werden, deren einzige Gemeinsamkeit in dem Gegensatz zum beweisbaren Wissen besteht. Diese antithetische Konstruktion ist ein rationales Schema, das das Denken von sich aus über die Wirklichkeit wirft und dessen Steifheit gerade an einer eingehenderen Analyse dieser Wirklichkeit hindert.

Bezeichnend ist aus seinen früheren Jahren ein vereinzelter Versuch, über dieses antithetische Denken hinwegzukommen. Dort schreibt er einmal von Hamann:

„Es ist wunderbar, in welchem, hohem Grade er fast alle Extreme in sich vereinigt. Deswegen ist er auch von Jugend aus dem principio contradictionis sowie dem zureichenden Grunde von Herzen gram gewesen und immer nur der coincidentia oppositorum nachgegangen. Die Koinzidenz, die Formel einiger entgegengesetzter Dinge in ihm, bin ich noch nicht imstande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte fast mit jedem Tage darüber neues Licht“ (vom 5. 11.1787, III 503/04).

Hier empfindet er die Enge seiner eigenen, gerade durch das principium contradictionis bestimmten Denkweise. Und gerade aus der Bemerkung, daß er die coincidentia oppositorum — in der er vollkommen klar das entscheidende Merkmal der andern Haltung sieht — „noch“ nicht verstanden habe, liegt enthalten, daß er in ihr eine weiterführende Möglichkeit sieht, um deren Aneignung er sich bemüht.

Diese Aneignung ist ihm nicht gelungen. Die Starrheit seines antithetischen Denkens wächst mit den Jahren. Bezeichnend dafür ist seine Kritik an Schelling. Dessen Versuch einer Überwindung des Gegensatzes von Natur und Freiheit empfindet Jacobi gerade als eine Vermengung der von ihm selbst mit vieler Mühe sauber geschiedenen Elemente. Er hat für diese Versuche nur noch eine glatte Ablehnung. So heißt es an der schon angeführten Stelle über die beiden Formen der Philosophie (Platonismus und Spinozismus):

„Zwischen beiden sein Herz zu teilen, ist unmöglich, noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen. Wo der Schein des letzteren entsteht, da betrügt die Sprache, da ist Doppelzüngigkeit. Diesen Betrug . . . finde ich in Schellings Rede durchaus angewendet“ (a. a. O., der letzte Satz steht nur im Brief).

Aber von der sachlichen Fragestellung aus kann man Jacobis Dualismus nicht einfach als eine unabänderliche Tatsache hinnehmen. Wenn in der Philosophie nicht alle Erkenntnis an dererlei „weltanschauliche Einstellungen“ ausgeliefert sein soll, so muß sich in der Jacobischen Philosophie selbst irgendwo der Bruch aufweisen lassen, wo der ursprüngliche Ansatz einer hermeneu-

tischen Lebensphilosophie aufgegeben oder nicht weit genug verfolgt wird. Dieser Bruch läßt sich in der Tat angeben. Er besteht darin, daß aus dem neuen lebensphilosophischen Ansatz keine neue Logik entwickelt wird.

Überall, wo sich Jacobi gegen das rationale Verfahren der Aufklärung wendet, handelt es sich für ihn um ein Entweder-oder. Für ihn steht allein die Entscheidung zwei entgegengesetzter Positionen in Frage: entweder ist das Denken (in der Form, wie es die Tradition des Rationalismus überliefert hat) ganz abzulehnen oder ganz anzunehmen; ein Drittes, zwischen diesen beiden Möglichkeiten, gibt es nicht. Auch in der Kritik am Denken ist also die traditionelle Art zu denken noch gar nicht fragwürdig gemacht; sie bleibt eine selbstverständliche Voraussetzung. Das aber brachte Jacobi in eine eigentümliche Schwierigkeit: da er auch bei der prinzipiellen Ablehnung des Verstandesgebrauchs doch faktisch schon immer den Verstand gebrauchte, ohne freilich auf ihn zu achten, war er in der Polemik selbst schon durch das unbesehen übernommene traditionelle Denken bestimmt: Gerade weil er das Denken so radikal ablehnte, konnte er die Form dieses Denkens nicht zum Problem machen und mußte daher selbst der Denkweise der Aufklärung verfallen.

Hier liegt der verhängnisvolle Einfluß der eben entwickelten antithetischen Denkweise auf Jacobi. Es ist ein Denkschema, das Jacobi in der Tradition vorfand, logisch formuliert als der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Die entscheidende Frage, die Jacobi nicht stellte, war die, ob nicht diese antithetische Denkform selbst und der an ihr hängende Charakter der logischen Konsequenz bei einer radikalen Verfolgung des lebensphilosophischen Ansatzes modifiziert werden müsse. *Die traditionelle Logik selbst wurde in ihrer Gültigkeit nicht in Frage gestellt.* Deshalb mußte letzten Endes Jacobis philosophisches Bemühen scheitern. Eine radikale Verfolgung des lebens-

philosophischen Ansatzes hätte zugleich eine Neubegründung der Logik notwendig gemacht.

Darum mußte Hegel gerade hier mit der Begründung neuen Logik einsetzen:

„In obigem Entweder-oder: es gibt kein drittes, ist da? *cipium exclusi tertii* zugrunde gelegt und anerkannt, ein Verstandesprincip der vormaligen Logik, ... ein Erkenntnigesetz, das ausdrücklich zu verwerfen ein Hauptgedanke und ... ein Hauptverdienst Jacobis ist“ (HW XVII 34). „Jacobi sagt: Gott ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes.' *Es gibt ein Drittes*, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist, — indem sie ... das *Entweder-oder*, welches ein Prinzip der formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt“ (HW 327/28)

Dies konnte Jacobi nicht mehr verstehen.

Namenregister.

- Aristoteles 35, 229.
Berkeley 133.
Brentano 133.
Bruno 68.
Cassirer 3.
Cusanus 68, 179.
David 2, 10.
Descartes 131.
Dilthey 1, 84, 108, 209, 213, 222.
Doldinger 2.
Fichte 19, 37, 71 f, 112, 132, 176, 179, 225, 246.
Frank 2, 7.
Fries 110.
Goethe 3, 55, 86 f, 174 f, 197, 200, 227, 243.
Hamann 103 ff, 246 f.
Hegel 6, 9, 59 f, 62 f, 107 f, 137, 143, 242, 249, 257 ff.
Heidegger 84, 96, 154, 206.
Heimpel-Michel 17.
Henke 87, 110.
Herder 56, 152, 174, 211.
Hobbes 176.
Humboldt 204 f.
Hume 128 ff, 154, 169, 185.
Kant 3, 7, 35, 67, 112, 120, 123 f, 145, 154, 156, 159, 163, 168 ff, 176 ff, 185 ff, 190 ff, 228 f, 234, 236, 244.
Kepler 290.
König 148.
Koppen 239.
Laotse 179.
Leibniz 37, 56, 68, 210.
Lessing 115, 145, 163, 195.
Lotze 119.
Macchiavell 106.
Mendelssohn 165, 182.
Misch 206.
Moravitzky, Graf 16.
Nohl 25.
Petrarca 102.
Platon 25, 231, 240.
Pope 67.
Protagoras 229.
Read 130, 207.
Riekert 121.
Rousseau 14.
Scheler 25, 184 f.
Schelling 239, 247.
Schiller 186.
Schmid 3.
Scholz 145.
Schopenhauer 211.
Schwarz 2, 10, 55.
Spinoza 67, 109 ff, 146 ff, 158, 168, 169 f., 200, 213, 226.
Steinheim 108.
Stockum 145.
Upanischaden 179.
Vaihinger 3.
Windelband 119.
Wolff 154.
Zirngibl 3.

Sachregister.

- A.
- Ahndung 176 ff.
Allgemeingültigkeit, der Moral 80 f, 38, 62 f.
— des reinen Gefühls 1921
Allseitigkeit 54 ff.
Analyse 198.
Andacht 73.
Anschauung 152ff, 159, 168 ff, 172, 202.
— übersinnliche, vgl. Wahrnehmung.
Antinomie 6, 53, 56 f, 64 f, 236 ff.
Antithese 246 ff.
Apriori 285 f.
Atheismus 146 ff.
Aufklärung 16 f, 67, 145.
Ausdruck 213.
Auslegung 208, 213.
Außenwelt 67 ff, 128 ff, vgl. Realität.
Axiom 163 ff.
- B.
- Begriff 2, 30 ff, 44, 48, 50, 152 ff, 158, 173, 216, 218 f, 223, vgl. Denken, Verstand.
Beständigkeit 44, 49 f.
Bewußtheit 52, 218.
Buchstabe 215 ff, vgl. Verfestigung.
- C.
- Christentum 4, 67, 102 ff, 235 f, 237.
coincidentia oppositorum 247.
- D.
- Dasein 66 f, 202, 209.
Demut 69 ff.
Denken 1 f, 5, 34, 134, 152 ff, 159, 168 ff, 175 m, 196 ff, 248, vgl. Begriff, Verstand.
Determinismus 111.
Dialektik 63, 239.
Diskursivität 65, 168.
Dualismus 4, 69, 123, 134f, 149, 243 ff.
Du-Gewißheit 126, 130 ff, 135 ff.
- E.
- Echtheit 14, 231 f.
Edel 25, 98.
Egoismus 58 f.
Ehre 113 f.
Ehrfurcht 72 ff.
Einfachheit 15.
Einseitigkeit 44, 54.
Empfindsamkeit 15.
Endlichkeit des Menschen 39, 68 f, 102, 106, 154 ff, 170, 178 f., 189, 234 ff.
Entdecken 206.
Enthüllen 66, 202, 206.
Entwicklung 55 f, 239 f.
Erkenntnis 51, 93, 96, 124, 141, 152 ff, 156 i, 158, 162, 169 ff, 177 f, 188, 196, 204, 214, 220 f, 240 f, vgl. Anschauung, Denken.
Erklären 198 f.,
Erlebnislage 84.
Ethik 23 ff, 28 ff, 35 f, 43 f, 48 f, 120, 186, 243 ff, vgl. Tugend, Sittlichkeit.
Explizieren 206 f, 231.
- F.
- Fatalismus 149 f.
Festigkeit 46.
Finalität 116 ff.
Form 5, 23, 44 ff., 52, 69.
Formalismus 159 ff.
Freiheit 19, 97f, 101, 110 ff, 114f, 140, 147 ff, 157, 244 f.
Freude 91.
Fröhlichkeit 90.

G.

Ganzheit 174 f.
Gefühl, gegenüber dem Verstand 15,
17 f, 26, 29 ff, 34, 45, 49 f, 54, 60,
215, 217, 237.
— als unmittelbares Wissen 129, 142 ff,
177, 191ff.
— Hegels Kritik 62f.
— reines 192.
Gefühlsgenuß 60 f.
Geist (als Träger des Lebens) 215 ff.
Geistige Welt 74 f, 114, 126, 135 ff,
142, 145.
Geistige Wirklichkeit 81, 111 f, 122f,
125, 135 ff, 139 f, vgl. Gemeinschaft,
Mitmensch, Wert.
Genie, sittliches 35.
Geschichtlichkeit 235.
Gesellschaftsordnung 11 f, 23, 29.
Gewohnheit 3, 12, 29, 48.
Glaube 77, 83 ff, 89, 95 ff, 98 ff, 124,
135, 139, 142 ff, 151, 162 ff, 166 f,
176 ff, 180 f, 185 ff, 191 f, 194, 195,
205 f, 226, 231 ff, vgl. das Inhalts-
verzeichnis.
— Gegenstand 101 f, 111, 123.
Glaubensphilosophie 5, 77, 130, 142 f, 157.
Gläubigkeit 77 ff, 83 ff.
Gleichursprünglichkeit von Du und Ich
132 ff, 134.
Glück 90.
Gnade 93.
Gottesbegriff 87, 101 ff, 109 f, 115 ff,
121 f, 129, 137 f, 139, 141, 147.
Grundsatz, sittlicher 48 f.
— logischer 161 f.

H. . . . ' ' Harmonie

53 ff.
Held 25, 99.
Herz 34 f, 49 f, 160, 237, vgl. Gefühl.

I.

Ideal 38 f, 51.
Idealismus 132 f, 157, 185, 239.

Individualität 16, 35, 37, 139, 174 f, 200.
Intentionalität 131.
Instinkt 160, 183 ff, 210, vgl. Trieb,
intuitio 152, 155, 189 f, 202, vgl. An-
schauung.

K.

Kausalität 116ff, bei Spinoza 147 ff.
Konstruktion 198.
Konvention 14.

L.

Leben 1, 5, 13 ff, 17ff, 34 ff, 40 ff, 52,
67, 68f, 76, 92, 124, 152, 217f, 234 ff,
242 ff, vgl. Geist.
Lebendigkeit 3, 13, 21, 24, 29 f, 33 f,
46 f, 53, 75 f, 91, 100, 216, 219, 242.
Lebensbegriff 222.
Lebensbeherrschung 17.
Lebensenthusiasmus 19, 67, 225 ff.
Lebensphilosophie 1, 175, 208 f, 248 f.
Lebenssinn 81, 86, 123, vgl. Wert.
Lebensverständnis 167, 203 f, 230, vgl.
Verstehen.
Lebenswirklichkeit 5f, 32, 40, 57, 65 ff.
Leiden 18.
Leidenschaft 17 f, 23 f, 54, 58 f.
Liebe 92, 101, vgl. Sympathie.
Logik 175, 248 f.₁
logos 235.
Luxus 14.

M.

Meinung 227 ff.
Mensch, sein Wesen 29, 34, 66 f, 72,
76, 158, vgl. Endlichkeit, Lebens-
wirklichkeit, Menschheit, Mitmensch.
Menschheit 6, 54, 66 f, 202.
Mitmensch, Bezug zum 41 f, 61, 80, 99,
vgl. Gemeinschaft.
— Realität des 127, 135 ff, vgl. auch
geistige Wirklichkeit.
Moral 3, 23 ff, 28 f, 30, 82 f, 35 f, 58.
— Geniemoral 43, 48, 70.

N.

Natur 20 ff, 87, 88, 244 f.
Natürlichkeit 14 f, 20 f.
Nichtwissen 179 f.

O.

Objektivität 62, 74 f, 142, 158.
Offenbaren 66, 206.
Offenheit 94.
Organisch 56, 174.

P.

Pantheismus 19 ff, 36 ff, 54 ff, 64, 68,
75, 103, 146 f.
Pietismus 4f, 202.
Pragmatismus 227.
principium contradictionis 247.

R.

Rationalismus 4, 134, 149.
Realismus 128 ff.
Realität 45, 57 ff, 63 f, 74, 81, 87, 88,
120 ff, 127, 129, 131, 133, 135 ff,
142 ff, 158, 164, 187, 189.
Reflexion 51.
Religion 4 f, 51, 107 f.
Rezeptivität 156 ff, 175.
Rokoko 4.
Rücksichtslosigkeit 24, 44, 58 f.

S.

Sachlichkeit 61 ff.
salto mortale 100, 150.
Schmerz 18.
Schuld 26 ff.
Schulphilosophie 6 f, 157, 164, 193, 209,
220, 243.
Selbstgenuß 45.
Seligkeit 80 ff.
Sinnlichkeit 169 f, 186, 193, 244.
Sittlichkeit 182, 186, 244, vgl. Ethik.
Situation 37 f.
Spinozismus 146 ff.
Spontaneität 156 ff.

Sprache 208 f, 217 ff.
Stetigkeit 43 ff, 186.
Sturm und Drang 1 ff, 10, 15 f, 20, 23,
42 ff, 68, 75, 102, 139, 156, 185,
215, 224 f, 227, 243.
Subjektivismus der Wissenschaft 58 f,
63, 172 ff, 234.
Subjektivität der Ethik 35, 58 ff.
Sündhaftigkeit 104.
Symbol 219, 222 f.
Sympathie 22.
Synthese 6.
System 199.

T.

thymos 25 f, 75.
Trieb 32, 160, 183 ff, 210.
Tugend 32, 185, 244, vgl. Sittlichkeit.

U.

Übersinnliches 101, 189 f, vgl. geistige
Wirklichkeit.
Überzeugung 230, 232.
Unbewußtes 204, 210.
Unmittelbares Wissen 34, 162, 166, 181 f,
186 f, 210, 218, 222, vgl. Glaube,
Vernunft.
Unmittelbarkeit 5, 10 ff, 18 f, 42 ff, 61,
81, 158, 222, vgl. Leben, Lebendig-
keit, Ursprünglichkeit.
Unglaube 78 ff, 94, 98 f, 125 ff.
Unstetigkeit 44.
Unterscheiden 197 f.
Unvollkommenheit, s. Sünde, Endlich-
keit.
Urphänomen 200.
Ursprünglichkeit 13 f, 34, 61, 183, vgl.
Unmittelbarkeit, Gleichursprüng-
lichkeit.

V.

Verfestigung 11 f, 21, 24, 29 f, 33 ff,
45 ff, 218, vgl. Buchstabe.
Verhärtung 82.
Vernunft, als ratio 17, 19, 34 f, 50 f,
218 f, 245.

Vernunft als höheres Anschauungsvermögen 157, 160, 177, 187 ff, 190 f, 194 f, 236 ff.
Verschlossenheit 94.
Verstand 40, 54, 154, 159 ff, 169 f, 174, 176, 180, 190 f, 193, 219, 231, 236 ff, 248, vgl. Begriff, Denken, Vernunft.
Verstehen 170, 203 f, 212, vgl. Lebensverständnis.
Vertrauen 99.
Verzweiflung 82.
Virtuosität 35.
Voluntarismus 210 ff.
Vorstellung 172.

W.

Wahres, Gutes, Schönes 101, 118, 139, vgl. geistige Wirklichkeit, Wert.

Wahrhaftigkeit 36, 227, 233.
Wahrheit 91 ff, 177, 206 f, 224 ff, 229 f, 234, vgl. Meinung, Wahrnehmung, - sinnliche 133, 155 ff, 170, 201, 207.
— innere 188 f, 202.
— höhere 160, 188 ff, vgl. Vernunft.
Wert 24, 81, 86, 101, 119 ff, 137 f.
Wille 31 f, 183 f, 210 ff, 214.
Wirklichkeit 36 ff, 175, 199 f, vgl. Lebenswirklichkeit, geistige Wirklichkeit, Realität.
Wissen, begriffliches 3, 33 f, 43, 48, 129, 142 f, 151, 162 ff, 177 ff, 191, 212, 216 ff, 218 f, 224 f, 231, vgl. Begriff, Erkenntnis, Unmittelbarkeit.

Z.

Zirkel 207.