

Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis nach seiner Schrift: David Hume über den Glauben — oder Idealismus und Realismus.

Von Dr. Albert Beyer.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, in dem Zeitalter der Aufklärung, erlangte die Philosophie Kants, dessen erstes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, 1781 erschienen war, bald eine ungemein rasche Verbreitung und Beliebtheit. Die Kühnheit ihres Standpunktes, die Neuheit ihrer Resultate, der sittliche Ernst ihrer Weltanschauung, vor allem der Geist der Freiheit, der in ihr wehte, gewannen zahlreiche Anhänger und verbreiteten unter allen gebildeten Ständen die Teilnahme an der philosophischen Forschung. Auf allen deutschen Universitäten wurde von talentvollen Männern der Kant'sche Idealismus gepflegt, welcher auch besonders auf die schönen Wissenschaften befruchtend einwirkte. Kant ist der große Erneuerer der Philosophie, indem er die beiden entgegengesetzten philosophischen Richtungen des Realismus und des Idealismus wieder vereinigte. Unter Realismus verstehen wir diejenige Weltansicht, nach der sowohl wir selbst, als auch die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung, wie auch die Grundlagen unseres religiösen und sittlichen Daseins, oder die Ideen der Vernunft wirklich existieren, und zwar so, daß wir von ihrer Existenz eine theoretische Gewißheit haben. Idealismus ist jede Weltansicht, die es zu keiner Erkenntnis von der objektiven Wirklichkeit auf der einen Seite des Subjekts, auf der andern Seite des Objekts, sei es des sinnlichen, sei es des übersinnlichen, zu bringen vermag. Der Realismus, der besonders durch Locke und David Hume (1711—1776)

seine größte Ausbildung erlangte, hatte dem Ich die Rolle der reinen Passivität, der Unterordnung unter die sinnliche Außenwelt, zugeeignet. Der Idealismus oder philosophische Rationalismus, welcher von Descartes (1596—1650) über Spinoza (1632—1677) in die Leibniz-Wolff'sche Philosophie auslief, hatte dem Ich die Rolle der reinen Aktivität, der Souveränität über die Außenwelt, zugewiesen. Kant vereinigte beides, indem er ein receptives, durch die Erfahrungswelt bedingtes, theoretisches Ich und ein praktisches Ich, welches frei und autonom, unbedingter Gesetzgeber seiner selbst ist, unterschied.

Trotz der großen Begeisterung für die Kant'sche Philosophie machte sich jedoch bald eine mächtige Gegenströmung geltend, welcher z. B. auch Hamann, Herder u. a. angehören. Der bedeutendste philosophische Vertreter derselben ist Friedr. Heinr. Jacobi, welcher, obwohl er selbst kein eigentliches philosophisches System aufgestellt hat, doch infolge seiner fruchtbaren Polemik gegen seine Zeitgenossen eine hervorragende Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie einnimmt.

Geboren am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, widmete er sich dem Kaufmannsstande, zunächst in Frankfurt a. M., später in Genf, wo er zwei Jahre lang zugleich philosophischen Studien oblag. Nach Düsseldorf zurückgekehrt, übernahm er das Geschäft seines Vaters, verkaufte es aber bald, um als Hofkammerherr in Jülich-Bergische Dienste zu treten und die Verwaltung

der Zollangelegenheiten zu übernehmen. In Düsseldorf und seinem benachbarten Landsitze Pempelfort verlebte er im Verkehr mit zahlreichen Freunden eine glückliche Zeit, bis ihn die politischen Unruhen in den neunziger Jahren veranlassten, nach Holstein zu ziehen. 1804 wurde er an die neugegründete Akademie der Wissenschaften nach München berufen, deren Präsident er von 1807 an bis zu seinem 70. Jahre gewesen ist. Am 10. März 1819 starb er im Alter von 76 Jahren. Jacobi war nicht von Haus aus Gelehrter, sondern stand im praktischen Leben, welches auch der Ausgangspunkt seines Denkens bleibt. Seine Lehre, die man mit dem ominösen Namen „Glaubensphilosophie“ bezeichnet hat, nennt Jacobi selbst „eine Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen habe.“ Er sagt von sich: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben. Sie enthalten eine geschichtliche Folge. Ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, sondern fortgezogen von einer blinden, mir unwiderstehlichen Gewalt.“¹

Seine Schriften bilden, wie seine Philosophie, kein systematisches Ganze. Sie sind Gelegenheitschriften, „rhapsodisch im Heuschreckenstil verfaßt,“ meist in Brief-, Gespräch-, auch Romanform, daher ist eine Entwicklung der Jacobischen Philosophie schwierig.

Zum selbständigen Denken wurde Jacobi durch einige frühe Schriften Kants angeregt, namentlich durch Kants: „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1763) und dessen „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763). Diese Schriften liegen noch vor Kants Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) und enthalten noch nichts von seinem Kritizismus. — In seinen beiden Romanen „Allwills Briefsammlung“ und „Woldemar“ hatte Jacobi versucht, philosophische Streitfragen

zu erörtern, nämlich im „Allwill“ eine theoretische, die Erkenntnis der Außenwelt, im „Woldemar“ eine ethische, das Verhältnis der gemeinen Sittenregel zu der Selbstbestimmung nach dem Gefühl. Allein schon die Form dieser Schriften verhinderte eine Lösung dieser Probleme.

Im Jahre 1785 erschien Jacobis erste bedeutende Schrift: „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn.“ Jacobi berichtet darin über ein im Jahre 1780 mit Lessing geführtes Gespräch, in welchem sich dieser als Spinozist dargestellt habe. Anknüpfend an die Lehre des Spinoza entwickelt Jacobi seine eigenen Gedanken. Es ist ein großes Verdienst Jacobis, die Lehre des Spinoza, die zu seiner Zeit fast in Vergessenheit geraten war, wieder hervorgezogen und zum Ausgangspunkt neuer Untersuchungen gemacht zu haben. Jacobi kommt in dieser Schrift im wesentlichen zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Lehre des Spinoza führt zum Fatalismus, Nihilismus und Atheismus.

2. Alle Demonstration in der Wissenschaft, d. h. im vernünftigen Denken, also auch die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie, führt zu denselben Resultaten: wir können nichts dadurch erkennen.

3. Wir müssen deshalb von aller Demonstration ablassen und anerkennen, daß alle menschliche Erkenntnis auf Offenbarung und Glauben beruht.¹

Jacobi und Lessing waren darin einig, daß der Spinozismus die einzig bündige Philosophie, aber auch der reine Atheismus sei. Man könne nicht durch Entwicklung Unendliches aus dem Endlichen hervorgehen lassen, oder den Übergang von diesem zu jenem durch eine Formel hervorbringen wollen.

Diese Lehren riefen unter den zeitgenössischen Philosophen große Entrüstung hervor. Man beschuldigte Jacobi, ein Verächter der Wissenschaft und ein Prediger des blinden

¹ Vergl. F. Ueberweg in Gelzer's Prot. Monatsbl. 1858. S. 58.

¹ Briefe über Spinoza. S. 223 ff.

Glaubens zu sein. Man warf ihm vor, daß er einen unbedingten, blinden Glauben empfehle, dadurch dem Protestantismus seine stärkste Stütze, den uneingeschränkten Forschungsgeist und Vernunftgebrauch, entreisse und so die Rechte der Vernunft und Religion den Aussprüchen einer menschlichen Autorität unterwerfe; daß er durch die Theorie von Glauben und Offenbarung den Gebrauch der forschenden Vernunft verschreie und durch listige Abänderung der bisher gebräuchlichen Worte zur Anerkennung einer menschlichen Autorität überreden wolle.

Um sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen und seine mißverstandenen Lehren deutlicher darzustellen, ließ Jacobi im Jahre 1787 eine zweite Schrift erscheinen unter dem Titel: David Hume — über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.¹ Diese Schrift enthält in Form eines Gesprächs eine Darstellung seiner philosophischen Lehren. Sie ist im wesentlichen eine weitere Ausführung dessen, was er in den „Briefen über die Lehre des Spinoza“ vorgebracht hat, und ist zugleich dadurch wichtig, daß Jacobi in ihr, sowie in der „Beilage über den transscendentalen Idealismus“, seine Ansichten über die Kant'sche Philosophie niedergelegt hat. Im „Gespräch“ behandelt Jacobi die verschiedensten philosophischen Streitfragen, immer von einem Punkte zum andern springend. So das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das Wesen der Wahrnehmung, seine Stellung zur Lehre von den angeborenen Ideen und der Monadenlehre des Leibnitz, etc.

Jacobi hat seine Ansicht, daß alle menschliche Erkenntnis auf Offenbarung und Glauben beruhe, im „Gespräch“ weiter ausgeführt und begründet, doch hat er in dieser Schrift be-

sonders die sinnliche Erkenntnis im Auge, während seine Ansichten über die übersinnlichen Ideen weniger scharf hervortreten.

Die Erkenntnis des Sinnlichen.

Jacobi verwahrt sich im Eingange des „Gesprächs“ zunächst gegen die Anklagen seiner Gegner, daß er in den Briefen über Spinoza einen blinden Glauben gelehrt habe. Blinder Glaube ist nach ihm ein auf fremdes Ansehen, statt auf Vernunftgründe gestützter Beifall, ohne Gründe oder eigene Einsicht. Fragt man jemand, woher er etwas wisse, so beruft er sich auf die sinnliche Evidenz. Es handelt sich um die Gültigkeit, die objektive Realität der sinnlichen Evidenz. Es ist klar, daß uns die Dinge als außer uns erscheinen; doch könnte man bezweifeln, daß diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns und folglich als Vorstellungen von Etwas außer uns gar nichts sind, sondern daß sie als Vorstellungen in uns sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen. Die Gewißheit, mit der wir äußere Gegenstände wahrnehmen, ist nach Jacobi eine unmittelbare. Wenn er an Mendelssohn schreibt: „Wir werden andere wirkliche Dinge gewahr mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden,“ so versteht er unter diesem Wissen nur einen Glauben. Diese Gewißheit kann nicht bewiesen werden, sie muß, wie Alles, was keines strengen Beweises fähig ist, nur geglaubt werden. Auf die Behauptung, daß es ein unmittelbares Wissen der Wahrnehmung giebt — im Gegensatz zu dem mittelbaren Wissen der Philosophie —, gründet Jacobi seine Lehre, daß alle Erkenntnis zuletzt auf einem Glauben beruhe, nicht auf einem religiösen, sondern auf einem Glauben, den alle Menschen haben, dem Glauben an unser eigenes Dasein, dessen Existenz durch Wahrnehmung bewiesen wird. „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir in der Gesellschaft geboren werden und darin bleiben müssen.“

¹ Von später erschienenen Schriften F. H. Jacobis seien erwähnt: Sendschreiben an Fichte. Hamburg 1799. Abhandlung über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen im 3. Heft der Reinhold'schen „Beiträge“. Hamburg 1802. Von den göttlichen Dingen. Leipzig 1811 (gegen Schelling gerichtet).

Gegen Mendelssohn,¹ der hervorgehoben, daß seine Religion, die jüdische, keinen Glauben an ewige Wahrheiten befehle und daß er einen Grund mehr habe, Überzeugung zu suchen, macht Jacobi geltend, wenn jedes Fürwahrhalten, welches sich nicht aus Vernunftgründen entwickelt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Um ein Ding für wirklich wahr zu halten, dazu gehört eine Nötigung unseres Gefühls, die wir Glauben nennen.

Man hatte Jacobi vorgeworfen, daß er Empfindung und Glauben verwechsle und so zu dem Verdacht Anlaß gebe, als wolle er unvermerkt alles auf positive Sätze der Religion zurückführen. Für seinen Gebrauch des Wortes Glauben² beruft sich Jacobi auf David Hume, welcher das Wort „Glauben“ nicht nur in demselben Sinne braucht wie Jacobi, sondern ausdrücklich bemerkt, daß dies das einzige Wort sei, dessen man sich mit Recht bedienen könne. Humes eigene Worte lauten: It seems evident that men are carried by a natural instinct or prepossession to repose faith in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects in all their thoughts, designs and actions. . . . This very table which we see white and which we feel hard, is believed to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it.

¹ Moses Mendelssohn (1729–1786) hatte im Jahre 1785 seine „Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“ erscheinen lassen, in denen er die Ausdrücke Glauben und Offenbarung bekämpft, weil sie damals verpönt waren und leicht zu Verwechslungen mit dem orthodoxen Glauben Veranlassung boten.

² In seinen späteren Schriften bezeichnet Jacobi das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Übersinnlichen als „Vernunft“.

Auch Hume hält den Glauben für das leitende Prinzip unserer Handlungen. Er unterscheidet zwischen Glauben und Einbildungskraft. „The difference between Fiction and Belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately by the force of custom carries the imagination to conceive that object, which is usually enjoined to it: and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of Belief. . . . Belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm conception of an object, than what the imagination alone is never able to attain. But as it is impossible, that imagination can ever, of itself, reach belief, it is evident, that belief consists not in the peculiar nature or order of ideas, but in the manner of their conception, and in their feeling to the mind. Its proper and true term is Belief, which is a term that every one sufficiently understands in common life. And in philosophy we can go no further than assert, that Belief is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgment from the fictions of the imagination. It gives them more weight and influence, makes them appear of greater importance, enforces them in the mind, and renders them the governing principle of our actions.“¹

Auch das Dasein unseres eigenen Körpers kann nur geglaubt werden. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Wir empfinden die Dinge außer uns mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst wahrnehmen.²

Gegen Fichte, welcher lehrte, daß wir von den Dingen außer uns nur wissen, sie seien Nicht-Ich, hebt Jacobi hervor, daß wenn man

¹ David Hume: A Treatise on Human Nature, edit. by T. H. Green and T. H. Grose. London 1878. I. p. 398.

² Jacobis Werke IV 211.

die Realität der Außenwelt leugne, man auch konsequenterweise diejenige des Ichs aufheben müsse, denn ohne Du kein Ich. Alles Denken werde dann auf einen bloßen Schein zurückgeführt. — Das Mittel, wodurch uns der Glaube, oder die Gewißheit von dem Dasein der Dinge außer uns, zu teil wird, wird am besten als „Offenbarung“ bezeichnet.

„So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.“

Hinsichtlich des Ausdrucks „Offenbarung“ kann sich Jacobi nicht auf Hume berufen, da dieser es unentschieden läßt, ob wir die Dinge wirklich außer uns oder bloß als außer uns wahrnehmen (realities or what is taken for such). Aus Glauben und Offenbarung leitet also Jacobi alle Erkenntnis ab. Diese Offenbarung nennt er 1) eine wunderbare, weil nach unserer Überzeugung das menschliche Bewußtsein nichts anderes als bloße Bestimmungen unseres Selbst zum Inhalt haben kann. Trotzdem hält der Realist das von ihm wahrgenommene Wesen für keine Empfindung. Die Überzeugung, daß wir das Dasein der Dinge selbst gewahr werden, gründet sich also nur auf eine wunderbare Offenbarung. Diese ist 2) eine unmittelbare, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen.

Es handelt sich darum zu untersuchen, wie weit wir unseren Sinnen trauen können. Es könnte sein, daß uns die Sinne täuschen. Allein dadurch, daß uns die Vorstellungen der Dinge ohne unser Zuthun gegeben werden, erhalten wir die Überzeugung von dem wirklichen Dasein der Gegenstände. Es muß eine wahrhafte Analogie existieren zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen. Daher werden in den Verhältnissen der Vorstellungen die Verhältnisse der Dinge auf das Genaueste wiedergegeben. — Jacobis „Gegenredner“ im „Gespräch“ ist der Meinung, die Überzeugung von dem eigenen Dasein der Gegenstände entstehe durch

eine Operation des Verstandes, sei also mittelbar, indem sie auf einer Schlußfolge beruhe, d. h. er gerät in die Schlingen des Idealismus, der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie.

Jacobi fällt es nicht schwer, diese Einwände zu widerlegen. „Hier dieser Tisch, dort jenes Schachbrett; meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu wirklichen Gegenständen? Erst hintennach durch einen Begriff, den Sie uns beifügen (den der Ursache und Wirkung), kommt es dazu, daß Sie uns für etwas außer Ihnen Vorhandenes, nicht für bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes halten?“ Eine solche Ansicht hält Jacobi für durchaus unmöglich. Es steht ihm unbedenklich fest, daß das Ich und das Du, inneres Bewußtsein und äußerer Gegenstand, sogleich in der Seele da sein müssen, beides in demselben unteilbaren Augenblicke, ohne Operation des Verstandes, ja ohne in diesem nur von ferne eine Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.¹ Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr, keine Vorstellung, kein Begriff oder Schluß. Erst hinterher entstehen die Vorstellungen in der Reflexion, „als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren.“ Um eine wahre Vorstellung von einer falschen zu unterscheiden, müssen wir eine gegebene Vorstellung auf die Empfindung, aus der sie entstanden, zurückführen.

Man findet, daß in der Wahrnehmung des Wirklichen durch die Empfindung Etwas ist, was in den bloßen Vorstellungen nicht enthalten ist, und dieses ist eben das Wirkliche selbst. Alle Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind nur Kopien der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge. Realität ist allein in Anschauungen und Wahrnehmungen, nicht aber in Vorstellungen und Begriffen. Identisch sind Anschauungen und Vorstellungen, insofern sie dieselben Beschaffenheiten der Dinge enthalten,

¹ II 176.

verschieden, sofern in der Anschauung das Wirkliche selbst enthalten ist, in der Vorstellung aber nicht. Im Gegensatz zu aller bisherigen Philosophie behauptet Jacobi, daß es ein unmittelbares Wissen der Wahrheit, ein gegenständliches Wissen gebe, dessen Realität unmittelbar gewiß ist. Alle Vorstellungen lassen sich nur erklären, wenn es Wahrnehmung im eigentlichen Verstande giebt, welche im Subjekt allem Denken vorhergeht und sich unmittelbar auf ihren Gegenstand bezieht. Damit setzt sich Jacobi in direkten Gegensatz zu Kant, nach welchem es Wahrnehmung im eigentlichen Verstande nicht giebt, sondern Alles nur Vorstellen und Denken ist. Die ganze neuere Philosophie hat die Realität der Wahrnehmung aufgehoben und Alles in Vorstellungen und Demonstration verwandelt. Es ist das Verdienst Jacobis, daß er wie kein Anderer in der Geschichte der neueren Philosophie die Notwendigkeit der Wahrnehmung für alle Erkenntnis hervorgehoben und ihr Wesen und ihre Natur erkannt hat, daß nämlich alle Wahrnehmung individuell ist, daß sie einen besonderen Inhalt hat und allein mit der Wirklichkeit in direktem Verkehr steht.¹ Jacobis positive Lehren ruhen auf seiner persönlichen Überzeugung, die er aus seiner Lebenserfahrung gewonnen hat. Hierin liegt auch das, was man den „salto mortale“ der Jacobi'schen Philosophie genannt hat. Er besteht in dem Schluß: Da die Resultate der spekulativen Vernunft, des Idealismus, daß unser Bewußtsein nichts anderes als bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, daß all unser Wissen und Erkennen aus lauter Vorstellungen bestehe, unerträglich sind, — so muß die Lehre von einem bloß mittelbaren Erkennen und Wissen falsch, und die entgegengesetzte Lehre notwendig wahr sein, daß es nämlich ein unmittelbares Wissen ohne Beweis gebe, daß wir das objektive Dasein der Dinge unmittelbar erkennen. — Daß ein Drittes möglich wäre, daß wir zu objektiver Erkenntnis,

¹ Harms: *Gesch. der Philosophie seit Kant*, p. 114.

von der absoluten Anschauung ausgehend, auch auf wissenschaftlichem Wege gelangen können, daran hat Jacobi nicht gedacht. — Gegen Ende des „Gesprächs“ kommt Jacobi nochmals auf den Ursprung unserer Erkenntnis zurück. Dieselbe besteht außer den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Das Vermögen der Empfindungen, das Wahrnehmungsvermögen überhaupt, ist der Sinn; das Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse, das Reflexionsvermögen, ist der Verstand. Der Mensch hat nie mehr Verstand, als er Sinn hat. Das ganze Gewebe unseres Denkens muß auf die vollkommene Empfindung und ihren Fortgang (Vorstellung) zurückgeführt werden, d. i. auf die Progression des Bewußtseins. Eine wirkliche Erkenntnis schaffen wir uns nicht durch den Verstand, oder die Vernunft (welche bei Jacobi nur einen höheren Grad von Bewußtsein, eine vollkommenerer Wahrnehmung bezeichnet), sondern nur mit dem Verstande, mit der Vernunft. Abgetrennt von dem Sinne, d. h. dem Wahrnehmungsvermögen, sind Verstand und Vernunft nicht nur ganz ohne Inhalt, sondern auch ohne Geschäft, bloße Gedankendinge, Wesen der Einbildung.¹ Aber in Wirklichkeit ist auch gar keine Trennung von Verstand, resp. Vernunft, von dem Wahrnehmungsvermögen anzutreffen. Beide sind so eng verbunden, daß Verstand und Vernunft in Wirklichkeit das vollkommenerer Wahrnehmungsvermögen selbst sind. Die Vollkommenheit des Verstandes hängt von der Vollkommenheit des Sinnes ab, und umgekehrt. „Wie die Receptivität, so die Spontaneität; wie der Sinn, so der Verstand.“ Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas Äußerliches und etwas Innerliches und beides im Verhältnis zu einander aus. Jede Wahrnehmung ist folglich an sich schon ein Begriff.² Diese Polemik gegen Kant, welcher Verstand und Sinnlichkeit scharf von einander trennt, wurde von Jacobi später nicht mehr aufrecht erhalten, indem er später

¹ II 284. ² II 263.

den Verstand zwischen dem niederen Wahrnehmungsvermögen, dem Sinne, und dem höheren Wahrnehmungsvermögen, der Vernunft, in die Mitte stellte. In der späteren Jacobi'schen Philosophie ist ein großer Unterschied zwischen Begriff und Wahrnehmung, zwischen Verstand und Wahrnehmungsvermögen. Jacobi gilt nur das für objektiv wahr, was durch äußere oder innere Erfahrung nachgewiesen und bewährt werden kann; hingegen für bloß subjektiv gültig, was der vom Besonderen zum Allgemeinen durch Begriffe hindurch fortschreitende Verstand über die Grenzen der Erfahrung, d. h. über ihren Umfang und Inhalt hinaus hervorbringt. Das nennt Jacobi seine philosophische „Idiosyncrasie.“

Im „Gespräch“ giebt uns Jacobi über seinen geistigen Entwicklungsgang, wie er sich z. B. Klarheit verschaffte über den schwierigen Begriff der Kausalität, genaue Auskunft. Die Sehnsucht des Verfassers, über die Gegenstände der Philosophie zu vollkommener Gewißheit zu gelangen, wurde angespornt durch eine im Jahre 1764 von der Berliner Akademie gestellte Preisfrage über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften. Jacobi sah mit Ungeduld der Herausgabe der beiden Abhandlungen entgegen, welche den Beifall der Akademie gefunden hatten. Die Verfasser derselben waren Moses Mendelssohn und Kant. Die Schrift Mendelssohns, welcher den alten Cartesianischen Beweis für das Dasein Gottes erneuerte, erregte bei Jacobi den größten Widerspruch. Um ihn zu widerlegen, geriet Jacobi auf das Studium des Spinoza und schrieb eine Abhandlung, worin er die Unhaltbarkeit jenes Beweises darlegte. Es gelang ihm nicht, den Beifall der Männer, denen er seine Schrift vorlegte, zu erringen. Dagegen fand er eine besondere Unterstützung seiner Ansichten in Kants Abhandlung: „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,“ worin Kant lehrt, daß alle innere Möglichkeit stets etwas Wirkliches, ein Dasein voraussetzt.

Jacobi's Lehre von der Kausalität und den apriorischen Begriffen.

Jacobi's Gegner im „Gespräch“ kann sich nicht erklären, wie man zu dem Begriffe von Ursache und Wirkung komme; er sieht sich genötigt, der Meinung Hume's beizupflichten, wenn nicht ein unüberwindliches Gefühl ihn davon zurückhielte. Jacobi sagt, zu dem Begriffe von Ursache und Wirkung komme man nicht durch bloße Wahrnehmung äußerer Dinge. Er weist die Hume'sche Auffassung zurück, wonach dieser Begriff nur eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung in der Einbildungskraft ist. Auch der logische Satz des Grundes, mittelst dessen man die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der Zeit deutlich einsehen muß, hilft uns nichts, er ist nur das principium compositionis. Vom wirklichen Geschehen wissen wir dadurch nichts. Überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen, werden wir uns nur des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Da aber eine gewisse Zeit darüber verfließt, so verwechseln wir das Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge selbst. Die demonstrative Wissenschaft verwechselt dieses Succedieren im Denken mit dem wirklichen Geschehen und erklärt es daher nicht, wenn sie dasselbe auf einen logischen Vorgang zurückführt. Jacobi wählt das Beispiel von dem Dreieck und den drei Winkeln. Wenn wir einen von drei Linien eingeschlossenen Raum haben, so folgt daraus der Begriff dreier in ihm befindlicher Winkel, und das Dreieck ist auch der Zeit nach, im Begriff oder subjektiv, wirklich vor den drei Winkeln. In der Natur aber, oder objektiv, sind die drei Winkel und das Dreieck zugleich. Das Dreieck ist nicht vor den drei Winkeln da. Ebenso sind auch Ursache und Wirkung im Vernunftbegriff zugleich und in einander. Letzterer enthält nichts von einem Hervorbringen oder Entstehen, das außer dem Begriff, also objektiv, wäre. Hiernach, sagt Jacobi, müßte man behaupten, daß in der Natur alles zugleich sei, und daß, was wir Succession nennen, nur

eine bloße Erscheinung sei. Die objektive Erscheinung der Folge ist eine bloße subjektive Art und Weise, das Mannigfaltige im Unendlichen anzuschauen.

Wenn der Begriff von Ursache und Wirkung und die Vorstellung des Successiven zwei ganz verschiedene Dinge sind, so kann sich nicht eins aus dem andern erklären lassen. Es erscheint dann wunderbar, daß diese Worte überhaupt in die Sprache gekommen sind. Nach Jacobi wären sie auch nicht in die Sprache von Wesen gekommen, die nur anschauen und urteilen könnten. Allein wir sind nicht bloß anschauende und urteilende Wesen, sondern wir handeln auch. Das bloß denkende Wesen kennt nur das logische Verhältnis von Grund und Folge, nicht aber das metaphysische Verhältnis von Ursache und Wirkung. Der Begriff von Ursache und Wirkung ist ein Erfahrungsbegriff. „Ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer Kraft, deren wir uns in einemfort bewußt sind, würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.“¹ Jede Ursache ist eine sich selbst offenbarende, freithätige Kraft, jede Wirkung That. —

Jacobi weicht wesentlich ab von Hume in seiner Auffassung des Kausalverhältnisses. Nach Hume wissen wir nur aus Erfahrung, folglich erst nach der That, daß auf diese oder jene Vorstellung diese oder jene Bewegung unserer Glieder folgt, daß beides mit einander in Verbindung steht. Wir können keine Anwendung unserer Willenskraft versuchen, weil wir nicht wissen, wo wir diese Kraft aufsuchen sollen und wie sie an Ort und Stelle zu bringen wäre. Wir können nicht behaupten, uns einer Kraft, welche Thaten hervorbringt, bewußt zu sein und aus ihr die Erkenntnis einer Ursache zu schöpfen. Die Vorstellung von Kraft haben wir nach Hume allein aus dem Gefühl unserer eigenen Kraft, daß wir nämlich Kraft gebrauchen, um einen Widerstand zu überwinden. Das Gefühl einer Kraft und die Wahrnehmung des Erfolgs ihrer

Anwendung giebt Hume zu, hält dies aber nicht für eine vollständige Erfahrung von Ursache und Wirkung, weil wir nicht auch empfinden, wie diese Kraft ihren Erfolg zu Stande bringt.

Jacobi bekämpft diese Ansichten Humes, indem er behauptet, daß sich das wirkliche Dasein einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen bestehenden Welt auf keine Weise begreiflich, d. h. natürlich erklären lasse. Der Begriff der Zeit steht dem Begriff einer unendlichen Reihe von sich successiv hervorbringenden Gegenständen entgegen. Denn wenn man einen Anfang der Welt in der Zeit leugnet und ihr Dasein von Ewigkeit her annimmt, so kommt man auf den ungeräumten Begriff einer ewigen Zeit. Es wäre undenkbar, daß eine ewige Zeit bis jetzt verflossen sein solle. Der Begriff der Ursache enthält notwendig den Begriff einer Handlung. Eine Handlung, die nicht in der Zeit geschieht, wäre ein Unding.¹ Die Realität des Kausalbegriffes steht Jacobi unmittelbar fest. Will man daher nicht in die Leere des Idealismus verfallen, so muß man den Begriff von Ursache und Wirkung als ein Faktum anerkennen, dessen Gültigkeit nicht geleugnet werden kann, mithin geglaubt werden muß.

Indessen will Jacobi auch die Notwendigkeit des Begriffes von Ursache und Wirkung beweisen, obwohl er aus der Erfahrung abgeleitet ist. Er will das Kausalgesetz als ein notwendig das ganze Naturgebiet beherrschendes Grundgesetz darthun. Als notwendig gilt ihm ein Begriff, wenn sein Objekt als ein schlechterdings allgemeines Prädikat so gegeben ist, daß die Vorstellung dieses Prädikats allen endlichen, mit Vernunft begabten Wesen gemeinsam sein und jeder ihrer Erfahrungen zu Grunde liegen muß.² Solcher Art sind ihm die Begriffe von Ausdehnung, Ursache und Wirkung, und Succession. Diese Begriffe, die allen endlichen, sich selbst offenbaren Wesen gemein sind, müssen auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, ihre objektive Be-

¹ II 201.

¹ Briefe 417. ² II 207.

deutung haben. Die aus solchen Begriffen abgeleiteten Urteile und Schlüsse sind Erkenntnisse a priori. Die Gegenstände dieser Begriffe sind uns nie bloß in der Vorstellung, sondern immer wirklich gegenwärtig und können der unmittelbaren Wahrnehmung und der notwendigen Vereinigung im Begriff nie entzogen werden. Insofern die apriorische Erkenntnis, wie jede Erkenntnis überhaupt, auf dem durch Erfahrung Gegebenen beruht, ist sie von der Erfahrung abhängig. Unabhängig aber sind die apriorischen Begriffe von der Erfahrung, insofern sie nicht durch eine bestimmte Erfahrung gewonnen werden, sondern sich in jeder Erfahrung nur wiederfinden.

Damit diese Grundbegriffe und Urteile von der Erfahrung unabhängig werden, sagt Jacobi, brauchen wir sie nicht zu bloßen „Vorurteilen des Verstandes“ zu machen, wie Kant wollte. Sie erhalten einen höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt abgeleitet werden können.

Jacobis Lehre von den apriorischen Begriffen erklärt sich daraus, daß er Wahrnehmung und Begriff in Eins zusammenfallen läßt, indem nach seiner Lehre der Begriff nur eine vollkommenere Wahrnehmung ist. In der unmittelbaren Wahrnehmung ist auch das Wesen der apriorischen Begriffe enthalten. Begriffe, die auf dem Fortgang einer Wahrnehmung beruhen, deren Gegenstand in allen Objekten angetroffen wird, und die im Bewußtsein aller Subjekte vorhanden ist, sind eben nach Jacobis Definition apriorisch. Daher beruhen auch die apriorischen Begriffe, wie alle Erkenntnis überhaupt, auf dem Positiven, auf Glauben und Offenbarung. Kant lehrt, daß die apriorischen Begriffe in jeder Beziehung von aller Erfahrung unabhängig sein müssen, um allgemeine Notwendigkeit zu erlangen. Diese Begriffe sind selbst nur subjektive Formen, Vorurteile des Verstandes. Unsere allgemeinen Vorstellungen und Begriffe sind also, nach dem transscendentalen Idealismus, nur die wesentliche Form unseres Denkens, in welche

jede besondere Vorstellung, jedes besondere Urteil infolge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muß, um in einem allgemeinen oder transscendentalen Bewußtsein aufgenommen und verknüpft zu werden und so relative Wahrheit oder relative objektive Gültigkeit zu erhalten.¹ Jacobi zeigt, daß auch auf andere Weise die apriorischen Erkenntnisse Notwendigkeit und Allgemeinheit erlangen können. Nach ihm beziehen sich die apriorischen Begriffe dergestalt allgemein und notwendig auf alles Seiende, daß ohne sie weder irgend etwas sein, noch erkannt werden kann; sie sind selbst wirklich objektiv.

Indessen Jacobis Deduktion der apriorischen Begriffe, besonders des Kausalbegriffes, befriedigt nicht. Kant sowohl wie Jacobi bekämpfen die Art, wie Hume dieses Verhältnis auffaßt. Kant glaubte dem Hume'schen Skepticismus ein Ende gemacht zu haben, indem er den Kausalitätsbegriff und ähnliche für notwendige, aber bloß subjektive Formen der menschlichen Spontanität ausgab. „Der Ruhm,“ sagt Jacobi, „auf diese Weise aller Zweifellei ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.“² Jacobi schlug den entgegengesetzten Weg ein, indem er den apriorischen Begriffen, also auch der Kausalität, objektive Realität zuschreibt, da er sie aus der Erfahrung ableitet. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Das Kausalgesetz ist nicht rein empirisch, aber auch nicht rein apriorisch, sondern es ergibt sich aus der Anwendung eines rein apriorischen Denkgesetzes auf das Ganze der Erfahrung. Überall, wo eine Regelmäßigkeit der Erscheinungen stattfindet, muß eine Ursache angenommen werden, aus der diese Erscheinungen mit Notwendigkeit hervorgehen, denn nach dem Satz des Grundes muß diese Regelmäßigkeit einen Grund haben, und dieser kann nur darin liegen, daß Ursachen vorhanden sind, welche unter gleichen Umständen die gleichen Wirkungen hervorbringen.

Dadurch, daß wir das Gegebene nach dem

¹ Beilage über den transscendentalen Idealismus II 306 ff. ² II 217.

Gesetz des Grundes beurteilen, erhalten wir unsere Begriffe von den Urteilen. So entstehen Vorstellungen von ganz bestimmten Kausalzusammenhängen. Aus diesen werden allgemeine Kausalvorstellungen durch Abstraktion und Zusammenfassung gewonnen, und erst aus der Gesamtheit der so gewonnenen Kausalvorstellungen ist das Kausalgesetz abstrahiert. Es ist ein allgemeines Gesetz unseres Denkens, daß wir für jedes Gegebene einen Grund suchen, aber es ist kein apriorischer Satz, daß alles Wirkliche eine Ursache habe, da wir sonst nie zu einer ersten Ursache, einem Unbedingten gelangen.

Was in dem denkenden Wesen Grund und Folge ist, das nennen wir, in der Welt der Zeitercheinungen verwirklicht, Ursache und Wirkung. Erst seit Kant giebt es eine für uns begreifliche, für unsere Bedürfnisse völlig ausreichende und reale Succession. Erst seit Kant ist das Geschehen nicht mehr ein dunkler, geheimnisvoller Mythos, sondern ein wissenschaftlich verständlicher Vorgang.

Vernunft und Bewusstsein.

Im weiteren Verlauf des „Gesprächs“ wird das Verhältnis zwischen Vernunft und Bewusstsein erörtert. Angenommen, sagt Jacobi, man entferne allen materiellen Inhalt aus dem Bewusstsein, so wird sich eine aus sich allein hervorwirkende Kraft, reine Vernunft, offenbaren. Eine solche Vernunft schreibt er auch den Tieren zu und verweist auf Sulzers¹ Zergliederung des Begriffes der Vernunft, der den Umfang der Vernunft von dem Umfang des Geschmackes abhängen läßt. Sulzer behauptet ferner, die Vernunft als auszeichnender Charakter des Menschen vor den Tieren sei nur der Charakter seiner besonderen Sinnlichkeit. Jacobi beruft sich weiter auf Leibnitz, wie denn überhaupt der letzte Teil des „Gesprächs“ inkonsequenterweise sich enger

¹ Joh. Georg Sulzer (1720—1779), bekannt durch sein Hauptwerk: „Allgemeine Theorie der schönen Künste“, behandelt in seinen „Vermischt. philos. Schriften“ Gegenstände der praktischen Philosophie.

an Leibnitz anschließt, ein Zugeständnis, das Jacobi der zeitgenössischen Philosophie macht. Auch Leibnitz schreibt den Tieren eine seelische Kraft zu, wenn er sagt: *Consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse*¹. — Entweder muß man das Prinzip der Vernunft mit dem Prinzip des Lebens für einerlei halten, oder die Vernunft zu einem bloßen Accidens einer gewissen Organisation machen. Jacobi thut das erstere. Er leitet die Beschaffenheit der Vernunft aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit ab. Je vollkommener eine Organisation, desto vollkommener die Erkenntnis. Gleichwohl verteidigt Jacobi die praestablierte Harmonie und die Monadenlehre des Leibnitz. Die Monaden, oder die substantziellen Formen, nebst den angeborenen Ideen stehen bei Jacobi in großem Ansehen. Unser Körper besteht aus unendlich vielen Teilen, die zu einer Einheit zusammengefaßt werden, welche wir Ich nennen. Etwas muß unser Ich sein. Dieses Etwas nennt Leibnitz die substantzielle Form des organischen Wesens, das „vinculum compositionis essentialis“ oder die Monade. Insoweit billigt Jacobi die Monadenlehre. Allerdings kann er sich von dieser substantziellen Form der organischen Wesen keine Vorstellung machen, da es ihr eigentümliches Wesen ist, sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden. „Ich habe zwar die vollkommenste Überzeugung von der Realität dessen, was ich Mich Selbst nenne, allein eine Vorstellung kann ich mir davon nicht machen.“²

Nur dadurch, daß wir uns von Etwas, einem Mannigfaltigen, Unendlichen, in dem wir selbst mit inbegriffen sind, unterscheiden, gelangen wir zu dem Bewusstsein unseres Bewusstseins, dem Gefühl von uns. Leben und Bewusstsein sind Eins. Von der größeren Anzahl und der Beschaffenheit der im Bewusstsein vereinigten Wahrnehmungen hängt der Grad unseres Bewusstseins ab. In der vollkommeneren Wahrnehmung und

¹ Leibn. Opp. II. 1. 227. ² II. 257.

dem höheren Grade des Bewußtseins liegt das Wesen dessen, was wir Vernunft nennen. Hierauf beruht auch der Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen, also in dem höheren Grade von Bewußtsein, folglich des Lebens. Dieser Grad steigt in demselben Verhältnis wie das Vermögen, sich von anderen Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. Gott unterscheidet sich von allen Dingen am meisten, daher muß er die höchste Persönlichkeit sein und allein eine ganz reine Vernunft besitzen. Auch hier zeigt sich Übereinstimmung mit Leibnitz, welcher sagt: *Deus, sufficiens sibi, causa est materiae et aliorum omnium; itaque non est anima mundi, sed auctor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibile sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus*¹. Die menschliche Vernunft ist, nach dem Pempelforter Philosophen, nichts anderes als die menschliche Seele selbst, insofern sie über ihre Empfindungen und Wahrnehmungen im Begriffe sich erhebt und nach Vorstellungen von Gesetzen in ihrem Thun und Lassen sich bestimmt. Die menschliche Seele ist das, was das Ich von dem Nicht-Ich unterscheidet; ebendasselbe ist die Vernunft, folglich stimmt jedes Ich, das in seinen Begriffen, Urteilen etc. mit sich selbst übereinstimmt, notwendig auch mit seiner Vernunft überein, d. h. wird allein von ihr regiert. Eine objektive Vernunft (oder Verstand) außer uns hält die subjektive in uns im Zaume, so daß, wo wir jene verlassen, wir mit dieser allein in Einbildungen und Träume geraten. Viele Menschen halten ihre eigene Einbildungskraft für die absoluten Gesetze der Natur und Vernunft. Was ihren Vorstellungen nicht gemäß ist, das halten sie überhaupt nicht für denkbar.

¹ Leibn. Opp. II. 1. 275—76. — II. 264.

Leib und Seele.

Die Gegenstände, die wir außer uns wahrnehmen, können unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht hervorbringen, sondern unsere Seele, die denkende Kraft in uns, bringt alle Vorstellungen und Begriffe als solche allein hervor. Das denkende Wesen als solches hat mit dem körperlichen Wesen als solches nichts gemein. Jacobi kommt auf das Verhältnis von körperlicher Ausdehnung und Denken bei Spinoza und Leibnitz zu sprechen. Er findet, daß trotz der großen Verschiedenheit beider, dennoch eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen ihnen bestehe. Beide gingen von dem Bedürfnis einer Hypothese zur Erklärung der vorhandenen gegenseitigen Übereinstimmungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz aus. Beide betrachteten Leib und Seele als ein *unum per se*, das zwar in der Vorstellung, aber nicht in der Wirklichkeit geteilt werden könne. Nach Leibnitz ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es bedarf dazu der Vereinigung mit einem Leibe. Leib und Seele müssen so innig verbunden sein, daß keines ohne das andere natürlicherweise bestehen kann. Zwischen Leib und Seele ist kein physischer, sondern nur ein metaphysischer Einfluß wahrzunehmen. Ausdehnung und Denken sind *toto genere* verschieden, aber Leib und Seele machen ein und dasselbe Subjekt aus, was man Person nennt.¹ Leibnitz' praestablierte Harmonie ist keine Vereinigung zweier *toto genere* verschiedenen Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus. Spinoza nahm überhaupt nur eine Substanz an. Mit seinem *ἐν καὶ πάν* suchte er die *duo quaerenda*² auf ein einziges Prinzip zurückzuführen: Materie ohne Form, Form ohne Materie sind zwei gleich undenkbare Dinge, ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und notwendige sein³. Die einzelnen Dinge sind

¹ Leibn. Theodicee. § 59. — II. 259. — Briefe Beilage VI.

² *Duo quaerenda sunt: Unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; altera quae vis sit, quae quidque efficiat.* — Cicero De Finibus I. 6. ³ Briefe 405.

alle in der einen Substanz Spinozas enthalten. In der *materia secunda* des Leibnitz, „le mélange des effets de l'infini“, befinden sich die wahrhaft wirklichen Dinge, die alle aus Leib und Seele zusammengesetzt sind. „Es darf nicht geleugnet werden,“ sagt Jacobi, „dafs zwischen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich von einander unterscheiden, in der Art des Zusammenhangs dieser einzelnen Dinge, und wie sie sich gegenseitig zum Dasein, zum Thun und Leiden bestimmen, in der Freiheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, und der Sklaverei, die auf den Erfordernissen, gleichsam dem Ratschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine grofse Analogie stattfindet.“¹ Auf diese Weise findet Jacobi bei Leibnitz und Spinoza Ähnlichkeiten, obwohl niemand bei Spinoza Monadenlehre wird finden wollen. Vor allem findet er Übereinstimmung beider in der rationalen Gotteserkenntnis und dem deterministischen Freiheitsbegriff.²

Der Versuch, Leibnitz und Spinoza in Übereinstimmung zu setzen, ist seit dem vorigen Jahrhundert wiederholt gemacht worden, so von Herder und Moses Mendelssohn, der die praestablierte Harmonie schon im Spinozismus zu finden glaubte. In neuester Zeit hat über die Übereinstimmung beider Philosophen gehandelt Karl Hissbach in seiner Dissertation: „Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibnitz vorhanden?“ (Jena 1889.)

Da es sich hier hauptsächlich um den Gottesbegriff handelt, so wenden wir uns zu Jacobis

Erkenntnis des Übersinnlichen.

Jacobis Ansichten über die übersinnlichen oder Vernunftgegenstände, d. h. seine Ansicht über das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Geistes werden im „Gespräch“ nur ganz kurz angedeutet. Nach dem, was wir über die Jacobis'sche

Erkenntnistheorie überhaupt aus dem „Gespräch“ wissen, leuchtet ein, dafs dieselbe nicht auf die übersinnlichen Gegenstände führen kann, denn er gründet jede Erkenntnis, auch die apriorische, auf Empfindung und Wahrnehmung. Wenn nun Gott sich nicht empfinden läfst, wenn die Verstorbenen nicht aufstehen und uns erscheinen, wenn die Freiheit des menschlichen Geistes uns sich nicht objektiv darstellt, so sind für uns die erhabenen Gegenstände der Philosophie zunichte geworden. Es bleibt nur die Zuflucht zu einer positiven Offenbarung übrig. Aber, fährt Jacobi fort, die Gegenstände der Philosophie sind uns in der Empfindung wahrhaft gegeben. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseins. Entweder ist die objektive Realität der Vernunftgründe gar nicht, oder sie kann nur durch unmittelbare Wahrnehmung und Empfindung erkannt werden. Die Erkenntnis des Übersinnlichen ist also eine unmittelbare, der Mensch selbst ist ihr principium cognitionis. Die Vernunftgegenstände werden durch dieselbe Erkenntnisart erkannt wie die sinnlichen Gegenstände. Die sinnliche Evidenz beruht auf der Notwendigkeit, die übersinnliche Evidenz aber auf der Freiheit des Menschen. Wie das kleinste System einen Geist erfordert, der es lenkt und regiert, um wie viel mehr erfordert das Universum einen Geist, der es einigt und zusammenhält! Schöpfer ist dieser Geist, indem er Seelen eingesetzt und Unsterblichkeit bereitet hat. Wir nennen ihn Gott. Das erste, notwendigste Bedürfnis, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott. Seine Existenz erst beweisen, seine Natur ergründen wollen, wie es die Schelling'sche Philosophie thut, hiefse einen Gott suchen, der uns einen Gott werden lasse.¹ Jacobi beruft sich auf die sittliche Beschaffenheit jedes Menschen. Nur durch ein göttliches Leben werden wir Gottes inne, und es giebt einen Frieden Gottes,

¹ II. 274. Ganz ähnlich äußert sich ein englischer Dichter und Zeitgenosse Jacobis, William Cowper (1731—1800), wenn er im Gegensatz zu den bisherigen Versuchen der Philosophie, das Dasein Gottes zu beweisen,

¹ Briefe 392 ff.

² Vergl. Kuno Fischer: *Gesch. der neueren Philosophie*. II. Band: Leibnitz und seine Schule. 2. Aufl. p. 848.

welcher höher ist denn alle Vernunft. In ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe¹. Der Mensch erkennt Gott nur, insofern er den Menschen, insofern er sich selbst erkennt, und ehrt Gott nur, insofern er an seinen Mitmenschen nach den reinsten und besten Trieben, die in ihm vorhanden, handelt. —

Das Gespräch: „Idealismus und Realismus“ wird abgebrochen, nicht zu Ende geführt. Man sieht leicht, daß die im „Gespräch“ mitgeteilten Ansichten Jacobis keine erschöpfende Darstellung seiner Philosophie sind. Sie enthalten nichts Zusammenhängendes, es sind nur einzelne hingeworfene Ideen, „Gedankenspähe“. Jacobi selbst hat das Unvollkommene derselben durchaus anerkannt. „Eingeschreckt durch das wider seine Äußerungen in dem Werke über die Lehre des Spinoza erhobene heftige Geschrei der Schulen, war der Verfasser auch geneigter sich zu verschließen, als weiter mitzuteilen. So blieb die eigene Lehre des Verfassers in dem Gespräch unaufgestellt. Das System seiner Überzeugungen war in der Tiefe seiner Seele schon damals ganz dasselbe, was es heute ist, aber zu einer auch anderen mitteilbaren Philosophie noch nicht vollendet“².

Als Ergänzung und Modifizierung des im „Gespräch“ Dargelegten dient die viel später hinzugefügte Vorrede im II. Band seiner Werke, worin das Eigentümliche des Jacobi'schen Standpunktes besonders hervortritt. Jacobi verweist auf dieselbe, um zu beurteilen, was er von dem im „Gespräch“ Gesagten zurücknehme, resp. noch für wahr halte. Er sagt, der Hauptmangel des „Gesprächs“ sei die ungenügende Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft.

sich auf die Offenbarung beruft, die allein uns aus dem Zweifel zu ziehen imstande sei.

'Tis Revelation satisfies all doubts,
Explains all mysteries, except her own,
And so illuminates the path of life,
That fools discover it and stray no more. —
Task II. 527.

¹ Briefe 218. Vgl. ferner die II. 286–288 angeführten Stellen aus Pestalozzi's Lienhard und Gertrud.

² II. 221, Anmerkung.

Deshalb konnte er seiner Grundlehre von einer über das Vermögen demonstrierender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens keine rechte philosophische Haltung geben.¹ Verstand und Vernunft werden als ziemlich identisch angesehen, als das über der Sinnlichkeit schwebende, bloße Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse, das unmittelbar aus sich nichts hervorbringen kann. So sieht er das Wesen der Vernunft in der vollkommenen Wahrnehmung und dem höheren Grade des Bewußtseins. Dasjenige, was die Vernunft wirklich ist, das Vermögen der Voraussetzung des an sich Guten, Wahren und Schönen, mit der vollen Zuversicht zur objektiven Gültigkeit dieser Vorstellungen, stellte er auf unter dem Namen „Glaubenskraft“, als ein über der Vernunft stehendes Vermögen. Daher entstehen viel Mißverständnisse und Unklarheiten in der Darstellung seiner eigenen Meinung. —

Wenn ferner Jacobi auch den Tieren Vernunft zuschreibt, so versteht er darunter dasjenige, was wir Verstand, oder in diesem Falle Instinkt nennen würden. Daß das Tier vom Menschen, oder (was nach Jacobi dasselbe ist) der Verstand von der Vernunft, nicht der Art nach, also nur quantitativ verschieden sei, haben alle nichtplatonischen Philosophen, von Aristoteles bis Kant, behauptet. Nachdem Jacobi das Mißliche in der Verwechslung von Verstand und Vernunft in der Vorrede klargestellt hat, behauptet er: Der Mensch ist über das tierische Wesen erhaben einzig und allein durch die Eigenschaft der Vernunft. Nur der Mensch hat Vernunftgefühl, womit er das Übersinnliche wahrnimmt. Das Tier hat dies nicht, daher trennt eine unüberwindliche Schranke den Menschen vom Tier.

Jacobi und Kant.

Mit seinen Ansichten von der Erkenntnis der Sinnenwelt sowohl wie des Übersinnlichen stellt sich Jacobi in einen direkten Gegensatz zur zeitgenössischen Philosophie, vor allem zu

¹ II. 7.

Kant. Dem Kant'schen Kritizismus wirft Jacobi vor, er sei ein absoluter Idealismus und in sich selbst widerspruchsvoll. Nach Kant giebt es zwei Erkenntnisquellen, Sinnlichkeit und Verstand. Durch den Verstand werden die Gegenstände nur gedacht, nicht gegeben. Daher bleibt nur sinnliche Anschauung allein als Erkenntnisquelle übrig. Das Denken, welches in Urteilen besteht, setzt Begriffe und Anschauungen voraus. Der Verstand bezieht sich nach Kant nur auf die Sinnlichkeit, er reflektiert nur Vorstellungen, die durch die Sinne bewirkt werden. Ein Übersinnliches und an sich Wahres kann der Verstand nicht erfassen. Die Vorstellungen der Sinne beziehen sich auf ein unabhängig von ihnen existierendes Ding an sich (Noumenon), und doch ist unser Verstand nicht imstande, dieses Ding an sich, das sich dem Verstande weder in den Erscheinungen, noch durch sie offenbart, zu erkennen. Er erkennt nur Erscheinungen (Phaenomena). Es ist Jacobis Verdienst, zuerst den großen Widerspruch im Idealismus Kants aufgedeckt zu haben, daß man nämlich entweder seine Voraussetzung, daß es Dinge an sich als Ursachen unserer Empfindungen gebe, oder seine Lehre, daß wir nur Erscheinungen erkennen können, aufgeben müsse. Mit dem Eingange in die Kritik der reinen Vernunft könne man konsequenterweise nicht darin bleiben. Jacobi schließt folgendermaßen: Wenn die Dinge an sich Ursachen unserer Empfindungen sind, so ist Kants Behauptung, daß der Begriff von Ursache und Wirkung nur auf Erscheinungen anwendbar sei, nicht richtig. Ist aber diese Annahme der Kritik der reinen Vernunft richtig, so können die Dinge an sich nicht Ursachen unserer Empfindungen sein. Wenn wir Erscheinungen erkennen können, so müssen wir auch die Dinge erkennen können, sonst ist alles lauter Schein und Trug.

Ferner macht Jacobi gegen Kant geltend, daß man nicht begreife, warum Zeit und Raum Anschauungen a priori seien, und warum wir gerade an die 12 Kategorien des Verstandes gebunden sein sollen, um Erkenntnisse hervorzu-

bringen. Man sehe nicht ein, wo die Einheiten von Raum, Zeit und die Kategorien einen Inhalt herbekommen. Ohne Inhalt können Vorstellungen a priori keine Erkenntnis bewirken. Dem idealistischen Ergebnis der transscendentalen Aesthetik Kants setzt Jacobi die objektive Realität von Raum und Zeit entgegen.

Das Endurteil Jacobis über Kant lautet: Der Kritizismus untergräbt zuerst der Wissenschaft zuliebe theoretisch die Metaphysik (deren Gegenstände nach Kant und Jacobi Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind), dann wieder der Metaphysik zuliebe praktisch die Wissenschaft.

Soweit die Polemik gegen den Kant'schen Idealismus im „Gespräch“ enthalten ist, bezieht sie sich auf das negative Resultat der Kritik der reinen Vernunft, wonach wir nicht imstande sind, mittelst des Verstandes die übersinnlichen Dinge, das Dasein Gottes etc. zu erkennen, da der Verstand nie über das Gebiet der Erfahrung hinausgehen darf. Kant, sagt Jacobi, löse durch seinen Kritizismus in der Kritik der reinen Vernunft alle Erkenntnis in ein Nichts auf, in Träumereien und Vorstellungen. Allein Jacobi konnte damals nur den theoretischen Teil des Kant'schen Systems in Betracht ziehen, da die Kritik der praktischen Vernunft erst nach dem „Gespräch“ erschien. Jacobis Polemik geht gegen einen konsequent durchgeführten Idealismus und trifft deshalb nicht zu. Das ist der Kant'sche nicht. Durch Aufstellung eines Dinges an sich wollte Kant den äußersten Konsequenzen des Idealismus vorbeugen. Auch mildert er in der Kritik der praktischen Vernunft das Schrofte der Kritik der reinen Vernunft, indem er in jener die Vernunft zu ihrem Rechte gelangen läßt und durch seine Postulate der praktischen Vernunft dem praktischen Bedürfnis Genüge thut. Nachdem Kant im theoretischen Teil seines Systems alles Wissen als ein wahrhaft Objektives aufgehoben hat, wird im praktischen Teil, um dem Mangel eines Beweises für die objektive Gültigkeit der Ideen abzuhelfen, ein Vernunftglaube gesetzt, der sich über alles Wissen des

Verstandes erhebt. Auch Jacobis Polemik gegen den Fichte'schen Idealismus ist mangelhaft, da sie nur gegen die theoretische Wissenschaft gerichtet ist und nicht das individuelle Ich von dem absoluten Ich unterscheidet, worauf Fichtes Lehre beruht. —

Jacobis Empirismus ist verschieden von allem früheren und steht außerhalb der Wissenschaft, da er die Erfahrung als für sich allein genügend annimmt, statt sie als Grundlage der Wissenschaft anzusehen. Während der bisherige Realismus alle Erkenntnis auf die sinnliche Wahrnehmung gründete, erweitert Jacobi das Gebiet der Erfahrung, indem er außer der Anschauung durch die Sinne noch eine Vernunft-Anschauung annimmt, welche mit derjenigen der Sinne gleichwertig ist und ebenso unmittelbar ist wie jene. „Notwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen und ebenso notwendig auch seiner Vernunft. Es gibt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben. Das, was dem Menschen die Gewähr giebt, für die Wirklichkeit dessen, was sich den Sinnen und der Vernunft offenbart, ist das Gefühl, das objektive, reine Gefühl.“¹

Vernunft-Anschauung nennt Jacobi die Art und Weise, wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare, das Übersinnliche, in unüberschwänglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objektives zu erkennen gegeben wird. Das eigentliche Denken im Gemüt beginnt, nach unserm Gefühlsphilosophen, nicht mit einer Verwandlung sinnlicher Vorstellungen in Begriffe, sondern mit einer Erhebung unseres Gemütes über die sinnliche Vorstellung, und deshalb mit einem Gefühl, das ganz anderer Herkunft ist als alle sinnlichen Vorstellungen. Sinnes-Empfindung und Geistes-Gefühl sind also die Quellen des Wissens. Das Wissen aus Geistes-Gefühl ist der Glaube. Wir glauben an Tugend, Freiheit des Menschen und an Gott. Jacobi bekennt ausdrücklich, seine Philosophie gehe aus von dem objektiven und reinen Gefühl, und

¹ II 108 ff.

auf diese Autorität gründe sich seine Lehre von dem Übersinnlichen.

Das Bewußtsein von der Erkenntnis der sinnlichen und übersinnlichen Gegenstände geschieht erst durch den Verstand, das Vermögen der Begriffe überhaupt. So ist der Verstand nur ein Vermittler zwischen der sinnlichen, resp. der Vernunft-Anschauung und unserem Bewußtsein. Der Verstand kann nicht das Übersinnliche erkennen. Und doch nötigt der im Menschen vorhandene Freiheitsbegriff die menschliche Seele, nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntnis des Unbedingten zu streben. Ohne das positive Vernunftgefühl eines Höheren als die Sinnenwelt wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten herausgetreten und hätte auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewonnen.

Der Mensch ist nicht nur aus Sinn und Verstand zusammengesetzt, sondern es lebt in ihm ein Geist, unmittelbar aus Gott, der seinen Verstand erst zu einem menschlichen macht. „Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem innigsten und höchsten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott, selbst gegenwärtig; ihm gegenwärtiger durch sein Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch die äußeren Sinne.“¹ Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern Gott ist uns gegenwärtig durch innere Offenbarung.

Ein eigentliches Wissen des Übersinnlichen ist nach den Prinzipien der Jacobi'schen Erkenntnistheorie nicht möglich. Da die Mittel nicht angegeben werden können, welche die Existenz der übersinnlichen Gegenstände bedingen, so können auch diese Gegenstände nie bewiesen werden. Damit ist die Grenze zwischen Glauben und Wissen klar bezeichnet. Die Frage über die Natur des Glaubens und Wissens hat niemand tiefer erfaßt und gründlicher erörtert als Jacobi. —

Es fragt sich, auf welche Weise in der Vernunft die von dem Übersinnlichen zeugenden

¹ II 119.

Gefühle und Ideen entstehen. Nicht durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf unsern Geist erhalten wir die objektiv gültige Idee von ihm; noch ist es eine unmittelbare Berührung der Geister der Verstorbenen mit unserer Seele, welche uns von der Unsterblichkeit derselben überzeugt, sondern die Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit der gedachten Ideen ist von der sittlichen Beschaffenheit — des Höchsten in ihm — abhängig. „Es sind Triebe im Menschen und es ist in ihm ein Gesetz, welche unablässig ihm gebieten, sich mächtiger zu beweisen als die ihn umgebende und ihn durchdringende Natur.“¹ Wenn diese Triebe Befriedigung erhalten, so treten die reinen Gefühle des Wahren, Schönen und Guten hervor, und mit ihnen die Überzeugung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Grundbedingung dieser Erkenntnis ist unsere eigene Sittlichkeit. „Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist — wider den ist nicht zu streiten.“²

Obwohl nicht in dem eigentlichen „Gespräch“ enthalten, bilden doch diese in der Vorrede dargelegten Ansichten den Grundkern von Jacobis philosophischen Überzeugungen. Ihnen zu Grunde liegen zwei Elemente: erstens ein polemisches gegen den theoretischen Idealismus und alle Philosophie als Wissenschaft, gegen das gegenstandslose Wissen überhaupt, und zweitens eine tiefe, persönliche Überzeugung von der Unmittelbarkeit der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung. Jacobi bekämpfte sein ganzes Leben lang die Versuche der Philosophie auf wissenschaftlichem Wege — oder was nach ihm dasselbe ist, auf dem Wege der Demonstration — zu dem Übersinnlichen gelangen, das Dasein Gottes und die

Realität der Vernunftideen beweisen zu wollen.¹ Die zeitgenössische Philosophie, wie ihre Vorgänger, war Jacobi aufs äußerste zuwider, weil eine solche Philosophie gleichsam mit einem großen Loche endige, das den Menschen mit seinen Ahnungen, Hoffnungen und Wünschen zu verschlingen droht. Besonders Kant, Fichte und Schelling haben die Schärfe seiner Polemik erfahren müssen, da ihre Verstandesphilosophie mit der Leere des Idealismus endet und in den Abgrund des Fatalismus, Nihilismus und Atheismus führt. Der Fichte'schen „Wissenschaftslehre“ setzt Jacobi seine „Unwissenheitslehre“, der Schelling'schen Naturphilosophie, welche Gott erst durch Gründe zu beweisen sucht, seinen Theismus entgegen.

Was das Wesentliche der Jacobi'schen Anschauungen ausmacht und seiner Polemik zu Grunde liegt, ist der schroffe Gegensatz zwischen dem persönlichen, unmittelbaren Bewußtsein und dem mittelbaren universellen Bewußtsein der Wissenschaft. Ersteres wird über das letztere erhoben. Das universelle Bewußtsein kann nur in der Form der Wissenschaft sich geltend machen. Weil die Wissenschaft nur durch Demonstration erreicht wird, eine solche Demonstration aber notwendig auf die Resultate des Spinozismus führen muß, so schließt Jacobi, ist es unmöglich, daß die Philosophie wissenschaftlich auftreten könne. Da aber bei Jacobi der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele unerschütterlich feststand und er es für Sünde hielt, an der Realität dieser Ideen auch nur im entferntesten zu zweifeln, oder ihr Dasein beweisen zu wollen, so stellt er das eigentümliche, individuelle Bewußtsein über das universelle, den Glauben über das Wissen. Es war ihm nicht möglich, beides zu vereinigen,

¹ Jacobi befolgt gewissermaßen den Rat Schillers in „Ideal und Leben“:

Flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken —

Und der ewige Abgrund wird sich füllen;
Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

¹ II 44. ² II 76.

daher setzt er sie in einen, freilich unhaltbaren, Gegensatz. Er sah nicht ein, wie man die Forderungen des Verstandes, der eine begriffliche Philosophie will, mit denen des Herzens, das einen Gott will, zu dem man beten kann, eine Freiheit, die keine Notwendigkeit ist, und einen Willen, der auch etwas wollen kann, miteinander vereinbaren könne. Seine Lehre besteht in der Unmittelbarkeit des Gefühls, dem vor einer scharfen, wissenschaftlichen Bestimmung seiner Objekte graut, weil er dadurch die Heiligkeit derselben für gefährdet hält. „Mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstande ein Heide.“ Mit diesen Worten bezeichnet Jacobi die Verlegenheit, in der er sich befand, am treffendsten. „Licht ist in meinem Herzen,“ schreibt er an Hamann, „aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders denkbar als durch ein Wunder?“ Jacobi fühlte sich nicht stark genug „der Kämpfe schwersten zu kämpfen, wenn sich Verstand und Herz, Sinn und Gedanken entzwei'n.“ Er rettet sich durch einen „salto mortale“, durch Aufstellung eines Dualismus zwischen Verstand und Gefühl. Das unmittelbare Wissen von den Vernunftgegenständen, welches wir mittelst des eigentümlichen, persönlichen Bewußtseins erlangen, gründet Jacobi auf das objektive und reine Gefühl. Ein Gefühl ist aber nicht notwendig und objektiv, es ist immer etwas Subjektives. Ein Gefühl, das ich habe, braucht nicht notwendig bei jedem anderen zu sein. Außerdem ist doch der Grad des Gefühls verschieden. Gefühle sind individuell und persönlich, sie unterliegen selbst der sittlichen Beurteilung und können daher nicht als letzte Kriterien für das sittliche Handeln

gelten. Wenn jeder nur seinem persönlichen Gefühl folgen würde, wie Jacobi will, ohne allen Zwang, so würde nie Übereinstimmung in den Gedanken und Handlungen der Menschen stattfinden, so gebe es kein allgemein gültiges Sittengesetz. Statt auf den kategorischen Imperativ, das Gesetz der Vernünftigkeit, gründet Jacobi das Sittengesetz auf das, was ihm das Gefühl der schönen Seele gebietet. Schon Fr. Schlegel hatte Jacobi vorgeworfen, daß er statt des kategorischen Imperativs einen hypothetischen Optativ lehre. —

Vernunft-Anschauung kann ferner nicht, wie Jacobi behauptet, Quelle unserer Erfahrung sein. Sie kann nicht unmittelbar sein, denn es giebt keinen wahrnehmbaren Gegenstand, der ihr entspricht, wie es doch bei der sinnlichen Anschauung der Fall ist und, wie Jacobi richtig lehrt, der Fall sein muß, denn das Denken müsse mit seinem Gegenstande übereinstimmen, um wahr zu sein.

Wahrnehmung ist, nach Jacobi, eine unmittelbare Erkenntnis, welche durch kein Denken und Vorstellen vermittelt ist. Ohne Vermittlung von Vorstellungen bezieht sie sich auf ihren Gegenstand und offenbart ein Dasein, dessen sie ohne alle Vermittlung des Denkens unmittelbar gewiß ist.¹ Es ist ganz unerhört, behaupten zu wollen, daß sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung in gleicher Weise unmittelbar und mit gleicher Evidenz dazu beitragen, dem Menschen zur Erkenntnis ebensowohl einer materiellen Welt außer ihm, als auch einer intelligiblen Welt über ihm zu verhelfen.

Auch die Jacobi'sche Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung ist unrichtig, ganz abgesehen von der unhaltbaren Gleichstellung der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung geschieht durch die Sinne. Da aber anerkanntermaßen die Sinne uns oft täuschen, so kann unmöglich die sinnliche Wahrnehmung stets objektiv und wahr sein. Man sieht nicht ein, wie Jacobi behaupten

¹ Vgl. Harms: Gesch. d. Phil. seit Kant. S. 97.

kann, sie sei unmittelbar. Jede einzelne Wahrnehmung drückt nur das Verhältnis aus, in welchem das Wahrgenommene in einem gegebenen Zeitpunkt und unter gegebenen Umständen zu dem Wahrnehmen steht. Unsere Wahrnehmungen sind nur Erscheinungen des Bewußtseins, und wenn ihnen auch Dinge aufser uns zu Grunde liegen, durch die sie hervorgerufen werden und von denen sie ihren bestimmten Inhalt erhalten, so drücken sie doch nicht die Beschaffenheit dieser Dinge als solche aus. Durch Vergleichung der einzelnen Wahrnehmungen läßt sich feststellen, welche Veränderungen in den Erscheinungen eintreten, wenn die subjektiven Bedingungen der Wahrnehmung unverändert bleiben, welche umgekehrt durch die Veränderungen der subjektiven Bedingungen herbeigeführt werden. Dadurch erfahren wir, welche Wirkungen die Dinge auf uns ausüben und unter welchen Bedingungen diese Wirkungen eintreten. Die durchgängige Übereinstimmung unserer Erfahrungen ist das Merkmal, an dem wir die richtigen Beobachtungen von den falschen, das Wachen von dem Träumen, das gesunde Bewußtsein von dem Zustande eines geistig Gestörten unterscheiden. —

Statt die Erfahrung der Wissenschaft zu Grunde zu legen, damit diese darauf weiterbauen könne, löst Jacobi sie von der Wissenschaft los und stellt die sinnliche Wahrnehmung unvermittelt der übersinnlichen gegenüber. Man muß eben nie aufser Acht lassen, daß Jacobi absichtlich nichts von einer Philosophie als Wissenschaft wissen will, daß er ausdrücklich nur eine Unphilosophie lehrt, die im Nicht-Wissen ihr Wesen hat, nur um seine religiösen Überzeugungen nicht fahren zu lassen, denn er wollte „des Wissens Gut nicht mit dem Herzen zahlen.“ Seine Ansichten können daher nur subjektive Bedeutung haben und keine allgemeine Überzeugung beanspruchen. Immerhin ist die Absicht, aus der sie hervorgegangen, eine anerkanntswerte. Jacobi wollte dem eigentümlichen Bewußtsein in der Philosophie

zu seinem Recht verhelfen. Dies ist aber erst später durch Schleiermacher geschehen.¹

Jacobi's Lehre von der Erkenntnis des Übersinnlichen geht hervor aus seinen tief religiösen Anschauungen, aus der Sehnsucht mit Bezug auf die besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen. Hieraus erklärt sich die Größe und Stärke seiner Überzeugungen von der objektiven Gültigkeit der der Philosophie eigentümlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Die Religion und Moral wollte er vor allen Angriffen einer demonstrierenden Wissenschaft ein für allemal sicherstellen, indem er den Glauben an das Dasein Gottes, die Freiheit des menschlichen Geistes und an eine unsterbliche Seele als unmittelbar und unzweifelhaft gewiß hinstellte. „Ich aber berufe mich auf die Wahrheit des Spruches im Johannis: Nur im Geist sollen wir die Gottheit verehren. Nur in dem, was unsere Wissenschaft dem Geiste ist, können wir ihre Würde finden.“²

Aus Liebe zu seiner religiösen Überzeugung verzichtet Jacobi auf jede wissenschaftliche Darstellung. Um zu dem von ihm im voraus gewollten Resultat zu gelangen, nämlich der unmittelbaren Gewißheit der übersinnlichen Ideen, ist er gegen die logische Richtigkeit seines Denkens gleichgültig. Seine Untersuchung ist keine unparteiische. Dieser Fehler ist in keiner Weise zu entschuldigen. Jacobi verkennt vollständig den eigentlichen Sinn der Liebe zur Wahrheit, wenn er meint, sie bestehe in dem Verlangen nach einer wohlthuenden Wahrheit und in dem Wohlgeföhle, welches man von ihrer Erkenntnis hat. Die Liebe zur Wahrheit besteht vielmehr theoretisch in dem ernstesten Streben, alle Unklarheit, allen Zweifel und Widerspruch aus seinem Denken hinwegzuschaffen, und ethisch in dem Grundsatz, nur das in seinem Denken gelten zu lassen, was man als Wahrheit erkannt hat und sich keine Täuschung, weder gegen sich noch gegen andere, zu gestatten. Nach Jacobi

¹ Harms a. a. O. 115. ² II. 53.

ist der Verstand gänzlich untauglich, die sogenannte höhere Wahrheit zu erkennen, nur das Feld der Mathematik und Logik bleibt sein Gebiet, auf welchem er formale Wahrheit ernten kann. Die reale übersinnliche Wahrheit wird nur durch die Vernunft geschaut. Was Jacobi für den allgemein menschlichen Verstand ausgiebt, ist nicht das wirklich verständige Denken, welches sich nach der Beschaffenheit seines Gegenstandes und daher vor allem nach den logischen Gesetzen richtet, sondern es ist der individuelle Verstand Spinozas, der ihm zum Vorbilde diente. Er sieht die Hauptaufgaben des Verstandes nur in der logischen Klassifikation der vorhandenen Begriffe nach den Gesetzen der Abstraktion und Determination, in dem Suchen nach einem obersten Begriffe, dem alle anderen untergeordnet werden. Spinoza hatte die disparaten Begriffe Denken und Ausdehnung nur gewaltsam unter den ganz inhaltsleeren formalen Begriff der Substanz gebracht. Das verständige Denken muß die unübersehbare Menge des gegebenen Besonderen unter gewisse Einheiten zu bringen suchen. Man kann aber nicht disparate Begriffe unter eine Einheit bringen, denn dann kann nichts erkannt werden. Es ist eine der größten Täuschungen Jacobis, daß er glaubt, überall, wo er bei seiner Ansicht an die Grenze des Wissens stöße, sei auch die wirkliche Grenze desselben. Ein großer Teil dessen, was er zur unvermeidlichen menschlichen Thätigkeit rechnet, ist seine eigene Unwissenheit, an welcher seine mangelhafte Psychologie schuld ist. Die durch Herbarts gründliche Untersuchungen gewonnenen psychologischen Aufschlüsse darf man allerdings von Jacobi und seiner Zeit nicht erwarten.

Nicht minder verfehlt als seine Lehre vom Verstand, dem er die unsinnige Rolle des bloßen Verneinens zuweist, ist seine Lehre von der Vernunft, welche er für ein Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen ausgiebt, wodurch wir die Wirklichkeit alles dessen sehen, was der Verstand verneint. Was Jacobi bei seinem „Gefühl“ vorschwebte, sind die absoluten ästhetischen Urteile, namentlich über das Wollen der

Menschen. Hierin glaubte er den Grundtrieb der menschlichen Natur gefunden zu haben. Damit war ihm auch sofort die Freiheit des Willens gegeben, d. h. alle sinnlichen Begierden und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäß zu bestimmen. Aus jenen sittlichen Vernunftgefühlen wird nun das Dasein eines persönlichen Gottes geschlossen. Ein Schluss kann aber nur durch den Verstand bewirkt werden, nie durch die Vernunft. Folglich ist es der nach Jacobi bloß „verneinende“ Verstand, welcher Gott offenbart, nicht die Vernunft. Damit ist Jacobis ganze Theorie von ihm selbst über den Haufen geworfen.¹

Dem Unterschiede, welchen Jacobi zwischen Verstand und Vernunft macht, liegt das richtige Gefühl zu Grunde, daß theoretische und praktische Philosophie von einander unabhängig sind. Das Schöne und Gute wird nicht aus theoretischen Begriffen, welche zur Erkenntnis des Seins und des Geschehens dienen, erschlossen, sondern diese ästhetischen Begriffe sind durchaus selbständig. Die ästhetischen Urteile sind keine logischen Verstandesurteile, sondern absolute Urteile über Wert und Unwert von Verhältnissen. Es war von Jacobi sehr übereilt, die Vernunft zum Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen, Gottes und des Wesens des menschlichen Geistes zu machen. Die teuersten Überzeugungen des Menschen ruhen auf der Grundlage der sittlichen Ideen, und eine Überzeugung ist ihm nur dann unveräußerlich, wenn sie mit diesen Ideen steht und fällt. Nun aber sind diese Ideen kein Gegenstand einer solchen Untersuchung, welche ihre Gültigkeit in Frage stellen könnte, ebensowenig wie die theoretische Untersuchung jemals an dem bloßen Gegebensein der sinnlichen Empfindung hat rütteln können. Die ethische Untersuchung hat nur die vollständige und deutliche Aufstellung der sittlichen Ideen zum Gegenstand, niemals aber ihre Bewahrheitung oder Begründung. Sie sind

¹ Vgl. den Aufsatz Chr. A. Thilos: „F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen“, in der Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. 7. 1867 S. 119 ff.

auf dem Gebiet des Sittlichen das gegebene Absolute, ebenso wie bei der theoretischen Untersuchung die Materie der Empfindung absolut ist, und ebenso unbeweisbar wie die Axiome der Mathematik. Für den wahren Philosophen stehen die wahren Güter der Menschheit unerschütterlich fest, und keine theoretische Untersuchung, sie falle aus wie sie wolle, kann sie ihm jemals rauben.

Wenn im Vorhergehenden in der Darstellung der Jacobi'schen Lehre über den engen Rahmen des im „Gespräch“ Vorgetragenen etwas hinausgegangen und namentlich die Vorrede mit berücksichtigt worden ist, so liegt der Grund in der von Jacobi selbst an den Leser des „Gesprächs“ gerichteten Aufforderung, zur Klarstellung und Berichtigung seiner Gedanken doch ja die Vorrede des II. Bandes seiner Werke mit in Betracht zu ziehen, da sonst leicht irriige Ansichten über seine wahre Lehre entstehen möchten. Es sollte hier nicht der Versuch gemacht werden, eine Darlegung der Jacobi'schen Philosophie im ganzen zu geben, oder die Berichtigung seiner mannigfachen Polemik gegen die zeitgenössische Philosophie eingehend zu untersuchen, sondern die Vorrede ist nur benutzt worden, um Jacobis Ansichten in seinem Gespräch über Idealismus und Realismus klarzustellen.

So wenig stichhaltig, wie wir nachgewiesen haben, Jacobis philosophische Begriffsbestimmungen und Ansichten auch sind, und so viel auch eine streng philosophische Kritik an Jacobis Leistungen auszusetzen haben mag, so hat er dennoch einen großen Einfluß auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt ausgeübt und sich zahlreiche Anhänger erworben. Seine Lehre, der Glaube an Gott beruhe auf einer unmittelbaren Vernunft-Anschauung, die noch mehr Sicherheit gewähre als der mittelbare Weg des Verstandes, mußte allen denen hochwillkommen sein, welche ein großes Ärgernis daran nahmen, daß Kant die Unmöglichkeit dargethan hatte, genügende Beweise für das Dasein Gottes, der

Freiheit und der Unsterblichkeit zu führen, und denen durch Kants Kritik der bisher für unerschütterlich gegoltenen Beweise ein empfindlicher Verlust zugefügt worden war. Jacobi hat das Verdienst, sich vor allem der idealistisch spinozistischen Richtung seiner Zeit entgegengestemmt und bewirkt zu haben, daß sie nicht allein die Oberhand in der Meinung der Zeitgenossen behalten hat. An das, was Jacobi in Anregung gebracht hat, haben größere Geister, wie Schleiermacher, Herbart u. a. angeknüpft und auf ihm weitergebaut. Dadurch ist Jacobi von bleibender Bedeutung für die Geschichte der Philosophie seit Kant geworden. Zum Schlusse möge noch eine Bemerkung Hegels über unsern Philosophen angeführt werden:

„Jacobi gleicht einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Rätsel fand, in einen ewigen Felsen eingehauen. Er glaubt an das Rätsel, aber er bemüht sich vergeblich es zu lösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt sich am Abend nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen würde, an das er fest geglaubt hat.“

Benutzte Litteratur.

- Friedr. Heinr. Jacobis Werke, besonders Bd. II u. IV. Leipzig 1815.
 Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1789.
 Herm. Fricker: Die Philosophie des F. H. Jacobi. Augsburg 1854.
 J. Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834.
 E. Harms: Die Philosophie seit Kant. Berlin 1879.
 F. Ueberweg: Grundriss d. Geschichte der Philosophie. 3. Teil. Berlin 1883.
 J. Lachmann: F. H. Jacobis Kantkritik. Hall. Diss. 1881.
 Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. VII. 1867.