

Walter Jaeschke  
Birgit Sandkaulen (Hg.)

# Friedrich Heinrich Jacobi

Ein Wendepunkt der  
geistigen Bildung der Zeit



Meiner

Studien zum  
achtzehnten Jahrhundert  
Band 29



W. JAESCHKE / B. SANDKAULEN (HG.)

Friedrich Heinrich Jacobi



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft  
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts  
Band 29

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

WALTER JAESCHKE / BIRGIT SANDKAULEN (HG.)

# Friedrich Heinrich Jacobi

Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e.V., der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

#### Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-7873-1679-5

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Marcel Simon-Gadhof. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

Vorwort . . . . .	IX
Siglen . . . . .	XII

### I. DIE REINE FLAMME DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS. PROBLEME DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

<i>Wilhelm Metz</i> Die Objektivität des Wissens. Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie . . . . .	3
<i>Jürgen Stolzenberg</i> Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants . . . . .	19
<i>Günter Zöller</i> Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre. . . . .	37
<i>Marco Ivaldo</i> Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi . . . . .	53

### II. DIE REINE METAPHYSIK SPINOZAS. EINE AUFGRABUNG MIT FOLGEN

<i>Marion Heinz</i> Die Kontroverse zwischen Herder und Jacobi über Spinoza . . . . .	75
<i>George di Giovanni</i> Hen kai pan. Spinozafigurationen im Frühidealismus . . . . .	88

*Stephan Otto*

Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno  
im Kontext einer Begründung von Metaphysik . . . . . 107

*Andreas Arndt*

Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie.  
Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher . . . . . 126

### III. IDEALISMUS – SKEPTIZISMUS – REALISMUS

*Gottfried Gabriel*

Von der Vorstellung zur Darstellung. Realismus  
in Jacobis »David Hume«. . . . . 145

*Brady Bowman*

Notiones Communes und Common Sense. Zu den Spinozanischen  
Voraussetzungen von Jacobis Rezeption der Philosophie  
Thomas Reids. . . . . 159

*Pierluigi Valenza*

Rationaler Realismus. Reinhold zwischen Fichte,  
Jacobi und Bardili . . . . . 177

### IV. INTERMEZZO

*Walter Jaeschke*

Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik  
der Aufklärung . . . . . 199

*Birgit Sandkaulen*

Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen . . . . . 217

### V. GEMISCHTE GEFÜHLE.

#### TRANSRATIONALITÄT ODER IRRATIONALISMUS?

*Axel Hutter*

Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben . . . 241

*Wolfgang Bonsiepen*

Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie. . . . . 257

*Oliver Koch*

Novalis und Jacobi – Vom Gefühl des Entzugs und Entzug des Gefühls . . . . .	278
---------------------------------------------------------------------------------	-----

VI. EINE VERÄNDERTE ANSICHT DES LOGISCHEN.  
VERSIONEN DES IDEALISMUS

*Ulrich Schlösser*

Modifikationen des Spinozismus. Jacobi und der spätere Fichte über Erkenntnis und Freiheit im Anschluß an die »Ethik« . . . . .	301
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Anton Friedrich Koch*

Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik . . . . .	319
-------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Lu de Vos*

Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewußtsein des Geistes. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion . . . . .	337
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

VII. ABGESÄNGE UND NEUANFÄNGE

*Peter Jonkers*

Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen. . . . .	359
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Theo Kobusch*

Glaube und Vernunft. Zur Wirkung Jacobis in der Tübinger Schule und im spekulativen Theismus . . . . .	376
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Klaus-M. Kodalle*

Salto Mortale: Kierkegaard und Jacobi . . . . .	395
-------------------------------------------------	-----

*Christine Weckwerth*

Nachhegelsche Rekurse auf Jacobi. Feuerbachs anthropologische Aufhebung der Jacobischen Gefühlphilosophie . . . . .	422
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Personenverzeichnis . . . . .	453
-------------------------------	-----



## VORWORT

Der Untertitel dieses Bandes stammt von demjenigen, der zuvor einer der schärfsten Kritiker Jacobis gewesen ist: von Hegel. Anlässlich von Jacobis Tod im Jahr 1819 schreibt er an Friedrich Immanuel Niethammer, man fühle »sich immer verlassen, je mehr dieser alten Stämme, zu denen [man] von Jugend an hinaufgeschaut hat, eingehen. Er war einer von denen, die einen Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit sowie der Individuen formierten und die für die Welt, in der wir uns unsere Existenz vorstellen, einer der festen Halte waren.«

Ein *Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* – treffender als mit diesem Wort läßt sich ein Unternehmen nicht charakterisieren, das sich der herausragenden Bedeutung Friedrich Heinrich Jacobis (1744–1819) im Kontext der klassischen deutschen Philosophie vergewissern will. Denn darum handelt es sich tatsächlich: um einen Wendepunkt, dem die Epoche nicht weniger als Kants transzendentalphilosophischer Revolution ihr intellektuelles Profil verdankt. Dies mag auf Anhieb immer noch seltsam klingen, nachdem eine lange philosophiegeschichtliche Tradition Jacobis Werk zu Unrecht marginalisiert und unter dem Titel »Glaubensphilosophie« begraben hat. Anders die Zeitgenossen: abwegig wäre es ihnen erschienen, die oft genug seismographischen, immer probleminventiven und zumeist provokativen Texte dieses Philosophen und Romanautors zu unterschätzen.

Kein Wunder daher, daß Jacobi wie kaum ein anderer seiner Zeit mit nahezu allen bedeutenden Geistern in persönlicher Verbindung stand. Und kein Wunder auch, daß er es war, der die epochalen »Streitsachen« der klassischen deutschen Philosophie maßgeblich angestoßen und vorangetrieben hat. Im Zusammenhang des »Pantheismusstreits« (1785/89) hat er seinen Zeitgenossen den Rang der Philosophie Spinozas erschlossen. Er war dann auch einer der ersten Kritiker Kants, der mit seinen dem »Ding an sich« geltenden Analysen (1787) die Kant-Rezeption bis in die Gegenwart bestimmt. Durch seine Stellungnahme zum »Atheismusstreit« (1799) hat er wenig später massiven Einfluß auf das Verständnis der Transzendentalphilosophie

Fichtes genommen und zugleich den Übergang Fichtes zur Spätphilosophie inspiriert. Und nicht zuletzt bildet sein Streit mit Schelling über den Begriff des Theismus (1811/12), der unter anderen auch Goethe und Friedrich Schlegel involvierte, eine der letzten großen Kontroversen um die Gestalt einer philosophischen Theologie, die im Konzept der Person ihr Zentrum sieht.

Daß die Forschung zu ihrem eigenen Schaden die mit diesen Bemerkungen nur angedeuteten Problemdimensionen für lange Zeit gar nicht oder nur ungenügend wahrgenommen hat, ist das eine. Das andere, um so Erfreuliche, ist, daß die Einschätzung Jacobis sich zu ändern beginnt. In diesem Kontext stehen die Edition seines Briefwechsels durch die Bayerische Akademie der Wissenschaften wie auch die historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Werke, die durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert wird. Bei den Symposien der »Philosophisch-literarischen Streitsachen« (1989–1992) erwies sich Jacobis Denken als der rote Faden aller Diskussionen. Neuere Auseinandersetzungen mit seinem Werk unterstreichen seine Relevanz. Auch im Ausland, insbesondere in Italien, zieht Jacobi wachsende Aufmerksamkeit auf sich.

Vor diesem Hintergrund haben die Herausgeber in enger Zusammenarbeit den Plan gefaßt, Jacobi in den Mittelpunkt einer Tagung zu rücken, bei der es die ganze Breite und produktive Vernetzung seines philosophischen Wirkens zu erschließen und neue Forschungsperspektiven zu eröffnen galt. Der vorliegende Band dokumentiert das Ergebnis, für dessen Zustandekommen wir allen Autoren, aber auch allen denen, die über die Vortragenden hinaus an den intensiven Diskussionen mitgewirkt haben, sehr herzlich danken. Auf das offene Engagement und Interesse aller ist zurückzuführen, daß sich unser Konzept bis auf das Desiderat der Beiträge zu Schelling und Schopenhauer in die Tat umsetzen ließ. Besonders gefreut hat uns, daß es gelang, uns an den symbolträchtigen Orten unserer Wahl zu versammeln, nämlich im April 2002 am Ort der klassischen deutschen Philosophie in Jena und im Mai 2003 in unmittelbarer Nachbarschaft zu Jacobis Pempelfort in Düsseldorf. Der Gastfreundschaft, die uns die Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Direktor des Goethe-Museums Düsseldorf, Herr Prof. Dr. Dr. h. c. Volkmar Hansen, gewährt haben, gilt deshalb unser besonderer Dank. Für die Gesamtförderung der Tagung danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die uns trotz karger werdender Mittel zur Realisierung unseres Unternehmens verholfen hat. Unser Dank gebührt ferner der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, die die beiden Sequenzen jeweils zusätzlich unterstützt und so zum Gelingen der Tagung

wesentlich beigetragen haben, sowie der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e.V., die zusammen mit den Genannten den Druck dieses Bandes ermöglicht hat.

Bochum und Jena im Januar 2004

Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen

## Siglen

- AA Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.
- AB Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. 2 Bde., hg. von Fr. Roth, Leipzig 1825/1827, ND Bern 1970.
- FGW Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin 1967 ff.
- FS Jakob Friedrich Fries, Sämtliche Schriften. 6 Abteilungen. Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von G. König/ L. Geldsetzer, Aalen 1967 ff.
- GA Johann-Gottlieb-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth/H. Jacob/H. Gliwitzky/E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- JBW Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe, begründet von M. Brüggem und S. Sudhof, hg. von M. Brüggem/H. Gockel/P.-P. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 ff.
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hg. von K. Hammacher/W. Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
- KFSA Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe. 22 Bde, hg. von E. Behler u. a., Paderborn, München, Wien, Zürich 1957 ff.
- PLS Philosophisch-literarische Streitsachen. 4 Doppelbände, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1990–1995.
- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856 ff.
- V Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburg 1983 ff.
- WW Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, hg. von Fr. H. Jacobi/J. Fr. Köppen/Fr. Roth, Leipzig 1812–1825, ND Darmstadt 1968.

I.  
DIE REINE FLAMME DES  
TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS.  
PROBLEME DER  
TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE



DIE OBJEKTIVITÄT DES WISSENS.  
JACOBIS KRITIK AN KANTS THEORETISCHER PHILOSOPHIE

von Wilhelm Metz

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in vier Teile. In einem ersten Schritt wird Jacobis Kritik der theoretischen Philosophie Kants anhand seiner *Beilage über den transzendentalen Idealismus* dargestellt, die Jacobi seiner Schrift *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* beigefügt hat. Die Hauptstoßkraft der Jacobischen Kant-Kritik soll zweitens anhand der Schrift *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* weiter verdeutlicht werden. Während in diesen ersten beiden Teilen Jacobis negative These, der zufolge der Kantische Idealismus die Möglichkeit eines objektiven Wissens ausschließt, im Mittelpunkt steht, soll im dritten Teil Jacobis positive Darstellung des objektiven Wissens anhand seiner Schrift *David Hume* herausgearbeitet werden. Dieser positive Begriff bildet die Kontrastfolie, vor der die Kant-Kritik ihre Schärfe gewinnt. In einem letzten Teil gilt es, die Kantische Konzeption des objektiven Wissens zu skizzieren, die sich von Jacobis Begriff prinzipiell unterscheidet. Obwohl beide Denker einen ganz unterschiedlichen Begriff der Objektivität ihren Überlegungen zugrunde legen, trifft Jacobis Kritik etwas an Kant, das sich kantimmanent nicht auflösen läßt. Dies begründet die Bedeutung der Jacobischen Kritik für die nachkantische Philosophie der klassischen Neuzeit, auf die abschließend kurz vorgeblickt werden soll.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zu Jacobis Kant-Kritik sind folgende Arbeiten zu erwähnen: F. A. Schmid, *Friedrich Heinrich Jacobi*. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems, Heidelberg 1908, 260 f.; Valerio Verra, *F. H. Jacobi: Dall' Illuminismo all' Idealismo*, Turin 1963; Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis*. Die Philosophie F. H. Jacobis, Bonn 1968, 51 f.; Klaus Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969, 131 f.; Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München 1973, 135 f.; Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000, besonders 116 f.

### I. Die Kant-Kritik der »Beylage über den transzendentalen Idealismus«

An einer berühmten Stelle seiner *Beylage* zum *David Hume* weist Jacobi auf eine innere Widersprüchlichkeit des Kantischen Systems hin. Ohne die Voraussetzung realer Eindrücke von außen sei es unmöglich, in das Kantische System hineinzukommen; mit dieser Voraussetzung jedoch könne man in diesem System nicht bleiben (JWA 2, 109). Dieser von Jacobi konstatierte Selbstwiderspruch der Kantischen Philosophie soll im folgenden noch einmal genau bestimmt werden, um von hier aus Jacobis grundsätzliche Kritik an Kant in den Blick zu bekommen.

Die o. g. Voraussetzung ergibt sich für Jacobi zwangsläufig aus der Kantischen Konzeption der »Sinnlichkeit«. Denn da uns bei Kant Vorstellungen von außen gegeben werden – angefangen von den sinnlichen Empfindungen bis hin zu den besonderen Gesetzen der Natur, die wir nur empirisch in Erfahrung bringen –, muß von einer ebenso wahrhaften wie in sich strukturierten äußeren Realität und Objektwelt ausgegangen werden, die vom erkennenden Subjekt real verschieden ist und der gegenüber sich das Subjekt rezeptiv verhält. Das »Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein *distinctes reales Medium* zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von außereinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realen und objectiven Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben sey« (JWA 2, 109).

Was Jacobi hier in bezug auf die Kantische Philosophie ausführt, läßt sich folgendermaßen weiter auslegen. Die Lehre von der Sinnlichkeit bzw. Rezeptivität besagt, daß das Gemüt durch wirkliche »Eindrücke« (JWA 2, 109) affiziert werde, die realiter eine äußere Ursache haben müssen, die letztlich im Ding an sich angesetzt werden muß. Die in der Lehre von der Sinnlichkeit gedachte Einwirkung bzw. Kausalität kann nicht aus dem Erkenntnisvermögen, etwa dem Verstande und seinen Synthesisleistungen, abgeleitet werden, sondern muß als ein realer Vorgang angesehen werden, der den Erkenntnisprozeß in Gang bringt. Die äußere Ursache der Vorstellungen ist somit realiter vom erkennenden Subjekt verschieden und getrennt, weil »außer« demselben. Diese wirkliche Ursache muß weiterhin auf die Sinnlichkeit einwirken, dieselbe affizieren können, was ein »reales Medium zwischen Realem und Realem« voraussetzt; somit müssen die Begriffe »außereinander« und »verknüpft seyn«, »Causalität« und »Dependenz« eine objektive, von den subjektiven Formen der Erkenntnis unabhängige, weil ihnen vorausgehende Bedeu-

tung und Realität haben. Indem Kant von einer Sinnlichkeit spricht, setzt er implizit jene realen und im Jacobischen Sinne objektiv gültigen Kategorien voraus, die im *David Hume* abgeleitet werden. Diese Ableitung ›objektiver‹ Kategorien, auf die unten näher eingegangen werden soll, setzt Jacobi bekanntlich der transzendentalen Deduktion der Kategorien, die in Kants *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführt wird, entgegen (vgl. JWA 2, 57).

In der Kantischen Erkenntnisconstruction wird die Selbsttätigkeit des Vorstellungs- und Erkenntnisvermögens, d. i. das Vermögen der Spontaneität, von dem Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, d. i. der Rezeptivität, eigens unterschieden; daher läßt sich die letztere nicht in eine Selbsttätigkeit des vorstellenden Subjekts auflösen oder aus ihr verstehen. Dank seiner Rezeptivität ist das erkennende Subjekt vielmehr auf eine reale Objektivität und Außenwelt bezogen, welcher Sachverhalt eine weitreichende Konsequenz hat. Wenn nämlich die objektive »Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen außer uns als Dingen an sich, und nicht als bloß subjectiver Erscheinungen« vorausgesetzt wird – welches nach Jacobi die implizite Voraussetzung der Kantischen Lehre von der Sinnlichkeit sein muß –, so liegt darin notwendig auch »die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen von den nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen« (JWA 2, 109). Sobald demnach überhaupt, wie wir Jacobis These umschreiben könnten, von wirklichen sinnlichen Wahrnehmungen dergestalt gesprochen wird, daß die objektiven Gehalte bzw. Gegenstände derselben nicht vom Subjekte erzeugt und bestimmt, sondern hingenommen und rezipiert werden, weil sie ihm als realiter außer ihm seiend offenbar sind, sind notwendig auch die Beziehungen und Verhältnisse, in denen sich die Gegenstände zueinander befinden, nicht als vom Subjekte bloß vorgestellt und erdacht, sondern als ›objektiv reale Bestimmungen‹ zu beurteilen. Kurz: Sowie die objektive Gültigkeit der einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen bzw. die objektive Realität der von ihnen erfaßten Gegenstände eingeräumt wird, muß folgerichtig auch der ganzen Ordnung, in der die wahrgenommenen Gegenstände erscheinen, eine objektive Realität zuerkannt werden, die vom erkennenden Subjekte unabhängig ist und die von ihm zwar erfaßt, aber keineswegs konstituiert wird. Die an sich seiende, objektive Gültigkeit der einzelnen Wahrnehmungsgelalte bzw. -gegenstände zieht die objektive Realität ihrer internen Gesamtordnung unweigerlich nach sich. Kants Lehre von der Sinnlichkeit ist somit nur in einer Position des unbedingten Realismus<sup>2</sup> nachvollziehbar.

<sup>2</sup> Zu Jacobis Theorie des »Realismus« siehe Baum (Anm. 1), 23 f. und Hammacher (Anm. 1), 38 f.

Während man ohne die Voraussetzung eines solchen Realismus nicht in Kants Philosophie hineinkommt, weil man ohne sie der Lehre von der Rezeptivität keinen Sinn geben kann, vermag man jedoch mit dieser Voraussetzung nicht in Kants System zu bleiben, das einen entschiedenen, von Kant als transzendental bezeichneten Idealismus vertritt. Jacobis *Beylage* führt in ihrem Beginn längere Textpassagen aus der KrV an, die für Jacobi unmißverständlich den Kantischen Idealismus belegen, der bereits mit der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit feststeht.

Die Lehre von der Idealität bzw. Subjektivität von Raum und Zeit beinhaltet nämlich für Jacobi, daß alle Erscheinungen, die uns nur *in* Raum und Zeit gegeben werden, ebenfalls bloß subjektive Vorstellungen sein können. Was wir als außer uns anschauen, schauen wir in Wahrheit gemäß der Kantischen Lehre nur in der Form des äußeren Sinnes an, der durchaus in uns selbst ist. Und die Veränderungen, die wir an den Dingen bemerken und ihnen selbst zuzusprechen geneigt sind, sind in Wahrheit nur ein »Wechsel unserer eigenen Vorstellungen«, wie Jacobi aus Kant zitiert.<sup>3</sup> »Also«, so lautet Jacobis Befund, »was wir Realisten wirkliche Gegenstände, von unseren Vorstellungen unabhängige Dinge nennen, das sind dem transscendentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa ausser uns seyn, oder worauf die Erscheinung sich beziehen MAG, darstellen, sondern von allem WÜCKLICH objectiven ganz leere BLOS SUBJECTIVE Bestimmungen des Gemüths« (JWA 2, 106f.).

Weil die einzelnen Erscheinungen, die wirklichen Gegenstände des Realisten, bei Kant als bloß subjektive Vorstellungen eingestuft werden, kann auch die interne Ordnung derselben nur als etwas Subjektives, vom Subjekt lediglich Erdachtes angesehen werden. Jacobi belegt diese Konsequenz, die sich aus Kants transzendentalen Idealismus ergibt, mit einer Stelle aus der A-Deduktion der Kategorien, wo Kant schreibt: »Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt«.<sup>4</sup> Sowohl die einzelnen Elemente des Wissens, die sinnlichen Wahrnehmungen bzw. Erscheinungen, als auch der geordnete Zusammenhang derselben in

<sup>3</sup> Jacobi bezieht sich (JWA 2, 107) auf die folgende Stelle bei Kant: »Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen« (KrV, A 101).

<sup>4</sup> KrV, A 125; von Jacobi zitiert JWA 2, 107.

der Erfahrung, durch den es für uns erst eine ›Natur‹ geben kann, stellen somit bei Kant etwas schlechthin Subjektives dar. Diese Subjektivität bzw. Bewußtseinsimmanenz wird von Kant so nachhaltig unterstrichen, daß die äußere Ursache der sinnlichen Erscheinungen, die Kants Lehre von der Sinnlichkeit voraussetzt, als völlig unbekannt und unerkennbar eingestuft werden muß. »Denn wenn [...] auch eingeräumt werden kann, daß diesen bloß subjectiven Wesen, die nur Bestimmungen unseres eigenen Wesens sind, ein transscendentales Etwas als Ursache entsprechen mag; so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sey« (JWA 2, 110).

Während in Kants Erkenntniskonstruktion das apriorische und das aposteriorische Element als aufeinander abgestimmt und sich gegenseitig ergänzend dargestellt werden, ist es für Jacobis Kant-Deutung charakteristisch, die beiden Elemente der Erkenntnis scharf gegeneinander zu stellen und zwischen ihnen einen unüberbrückbaren Widerspruch aufzudecken. Die Empfänglichkeit für das aposteriorische Element setzt nämlich nach Jacobi eine *realistische*, die Lehre von den apriorischen Formen der Erkenntnis hingegen eine *idealistische* Position voraus, welche Positionen nicht gleichzeitig Bestand haben können. Während Kant, wie Jacobi selbst hervorhebt, den transzendentalen Idealismus mit dem empirischen Realismus für vereinbar hält,<sup>5</sup> beurteilt Jacobi den letzteren als nur scheinbaren Realismus, weil eben die tiefere (transzendente) Ansicht jeden Realismus ausschließt; denn dasjenige, was empirisch als selbstständige und äußere Wirklichkeit anerkannt wird, weist der Transzendentalphilosoph als ein Spiel bloßer Vorstellungen nach. Der transzendente Idealismus schneidet uns, so Jacobis Urteil, von jeder an sich seienden und in diesem (jacobischen) Sinne objektiven Wirklichkeit ab. »Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Denkens sind, wenn man von der menschlichen Form abstrahiert, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Gesetze der Natur an sich nicht die entfernteste Weisung. Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der Satz, daß aus Nichts Nichts werden kann, geht [sc. bei Kant] die Dinge an sich an. Kurz unsere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte.« (JWA 2, 111)

Kants theoretische Philosophie ließe sich also nur dann, wie Jacobis abschließendes Resümee lautet, in eine innere Übereinstimmung mit sich selbst bringen, wenn sie ihr realistisches Element ganz über Bord werfen, den »kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist,« behaupten und dabei

<sup>5</sup> Vgl. KrV, A 28, B 44.

»selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht [...] fürchten« würde (JWA 2, 112). Weil Fichte, wie Jacobi später urteilen wird, diesen Schritt zu einem konsequenten Idealismus getan hat, der Alles, nämlich das Ich und das Nicht-Ich, aus dem setzenden Ich allein ableitet,<sup>6</sup> wird Jacobi ihn als den »König« der »speculativen Vernunft« (JWA 2, 196) ansprechen, der den subjektivistisch-idealistischen Grundansatz der Transzendentalphilosophie folgerichtig durchführt und auf die Spitze treibt.

## II. Die Kant-Kritik in der »Kritizismus«-Schrift

In der im Jahre 1801 erstmals publizierten Schrift *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* entwickelt Jacobi eine Kritik am Kantischen System, dem er erneut eine »Uneinigkeit [...] mit sich selbst, gleich in der Grundlage« (JWA 2, 269), d. i. einen fundamentalen Selbstwiderspruch vorhält. Das Grundgebrehen dieses Systems, »seine Chamäleonfarbe« besteht darin, »daß es halb a priori, halb empirisch seyn, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll«.<sup>7</sup> Die Kant-Kritik dieser Schrift bezieht jetzt ausdrücklich auch die zweite Auflage der KrV mit ein, in der die Frage »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« an die Spitze des Gesamtwerkes rückt.<sup>8</sup>

Im *Vorbericht* der *Kritizismus*-Schrift stellt Jacobi die Kantische Lehre von den synthetischen Urteilen a priori als eine Antwort auf den Skeptizismus David Humes dar, der »sehr lehrreiche und die Wissenschaft befördernde Zweifel« gegen die Annahme der reinen synthetischen Prinzipien (JWA 2, 265) vorgebracht habe. Kant vermag den Humeschen Behauptungen nur dadurch entgegenzutreten, daß er in Bezug auf die »Erfahrung« eine Unterscheidung macht. Kant nämlich »räumt dem Gegner [Hume] ein: der Verstand könne einer wirklichen Erfahrung, (einer Erfahrung von Gegenständen, die wirklich außer unserm Subjekt vorhanden, nicht blose

<sup>6</sup> Vgl. Fichtes Satz »Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen« (GA I/2, 271 f.).

<sup>7</sup> Ebd. – Der Doppelcharakter der Kantischen Philosophie hat ihr jedoch gerade nach Jacobi »bei dem größeren Publikum« (ebd.) zu Ansehen verholfen, weil Kant auf vielfältige Weise gelesen und interpretiert werden kann, welche Interpretationen jeweils gute Belege in Kants Text finden. Dessen in sich widersprüchliches System erlaubt es jedem, sich »nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten« (JWA 2, 270).

<sup>8</sup> KrV, B 19.

Erscheinungen wären,) allerdings nicht vorgreifen; einer Erfahrung bloß in der Einbildung hingegen (einer durchaus subjectiven) müsse er nothwendig vorgreifen, indem das Einbilden allein durch ein solches Vorgreifen nach Gesetzen bloß des Einbildens (Kategorien) möglich werde« (JWA 2, 266). Eine Antizipation der Erfahrung durch apriorische Begriffe und Urtheile ist nach Kant also nur möglich, weil die letzteren sich nicht auf die Dinge an sich beziehen, sondern lediglich auf die Erscheinungen. Sie antizipieren daher auch bloß, wie die Erscheinungen von uns gedacht und bestimmt werden müssen; sie betreffen nicht, wie Jacobi formuliert, die ›wirkliche‹ Erfahrung, die Erfahrung von ›wirklichen‹ Gegenständen, sondern bloß eine Erfahrung in der Einbildung.<sup>9</sup>

Kants Widerlegung des Humeschen Skeptizismus und seine Verteidigung eines apriorischen Systems der Erkenntnis ist allein durch die sogenannte kopernikanische Wende möglich, die der allgemein verbreiteten Ansicht, »unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten«, entgegengesetzt, daß »sich doch umgekehrt die Gegenstände nach unserer Erkenntniß richten müßten« (JWA 2, 267). Genau diese Wende impliziert jedoch für Jacobi, daß die wirklichen Gegenstände in ihrem Ansichsein für das Erkennen unerreichbar werden; zufolge der »zwischen dem Objekt und Subjekt vorgenommenen philosophischen Theilung« wird nämlich »das zu Erkennende dem Erkennenden ganz entrückt und auf ewig von ihm getrennt« (JWA 2, 268).

Die besondere Konsequenz, die in der *Kritizismus*-Schrift aus diesem Befund gezogen wird, betrifft das Erkenntnisvermögen selbst. Dieses nämlich verwandelt sich, wenn es von seinem Gegenstand getrennt wird, für uns ebenfalls in ein unbekanntes und unerkennbares X. Denn wenn die natürliche (realistische) Überzeugung gebrochen wird, nach der sich unsere Vorstellungen auf wirklich außer uns liegende Gegenstände beziehen und durch sie, z. B. als Wahrnehmungen, auch inhaltlich bestimmt werden, so muß von einer idealistischen Position hingegen eine *innere* Quelle der Vorstellungen und ihrer Gehalte angenommen werden. Und diese Quelle ist, in Jacobis

<sup>9</sup> Ganz entsprechend hatte Jacobi in der *Beylage* zum *David Hume* folgendermaßen unterschieden: »Unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze drücken nur die wesentliche Form aus, in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urtheil, zufolge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transcendentalen Bewusstseyn aufgenommen und verknüpft werden zu können, und dergestalt relative Wahrheit, oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten. Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Denkens sind, wenn man von der menschlichen Form abstrahiert, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Gesetze der Natur an sich nicht die entfernteste Weisung.« (JWA 2, 110 f.)

Deutung, bei Kant die Einbildungskraft, die »die eine Grundkraft des Gemüths« ist, während »alle übrigen angeblich verschiedenen Kräfte desselben nur Modifikationen von ihr« darstellen (JWA 2, 266). Denn die produktive Einbildungskraft erzeugt Vorstellungen, die sie als reproduktive festhält und stabilisiert (JWA 2, 290f.). Auf ihr beruhen alle Erkenntnisvermögen, denn durch sie ist unser Bewußtsein überhaupt erst mit Vorstellungen versorgt. Sie selbst aber beruht auf Nichts. »Sie ist [bei Kant] die wahrhaftige Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen« (ebd.).

Seine Hauptfrage »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« hat Kant nach Jacobi nicht beantwortet und auch nicht beantworten können, weil eine *reine* Synthesis, die vor aller empirischen Erfahrung sich vollziehen soll und sich daher auch nicht auf sinnliche Gehalte beziehen kann, eine gleich ursprüngliche Antithesis voraussetzen müßte, um überhaupt einen reinen, apriorischen Bezugsgegenstand zu haben. »Sollte nämlich eine Synthesis a priori erklärt werden, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen« (JWA 2, 271). Doch bei Kant wird, inkonsequenterweise, eine reine Synthesis »ohne vorhergegangene Antithesis« gedacht. »Das Mannichfaltige für die Synthesis ward von ihm empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; eine solche sich selbst betrügende Voraussetzung betrog den Schöpfer des Systems samt seinem Systeme, und zeigte sich durch alle einzelnen Zweige desselben unter den verschiedensten Gestalten.« (JWA 2, 271)

Ein möglicher Lösungsvorschlag dieses Problems, der den apriorischen Bezugsgegenstand für die reine Synthesis in Raum und Zeit ansetzt – dergestalt, daß sich die reine Verstandessynthesis ursprünglich auf die reinen Formen der Sinnlichkeit bezieht und vermittelt derselben die Erscheinungen einer apriorischen Ordnung einfügt<sup>10</sup> –, wird von Jacobi als in sich widersprüchlich zurückgewiesen, da Raum und Zeit bei Kant auf eine doppelte Weise charakterisiert werden. Zum einen sind sie »bloße Formen der äußern sinnlichen Anschauung, liefern aber als solche ein mögliches Mannichfaltiges a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Sie können vermöge dieser Formatur nie Gegenstände werden, lassen sich eben darum nicht anschauen, noch wahrnehmen, sind bloße entia imaginaria und ohne ein Reales keine Objecte.« (JWA 2, 270) Raum und Zeit als bloße Anschauungsformen sind Ermöglichungsbedingungen dafür, daß wir ein Reales anschauen können,

<sup>10</sup> Dieser Lösungsweg empfiehlt sich angesichts der kantischen Lehre vom Schematismus, nach der die Kategorien des Verstandes *vermitteltst* apriorischer Zeit-Bestimmungen (Schemata) erst auf die sinnlichen Anschauungen anwendbar sein sollen (vgl. KrV, A 137f., B 176f.).

aber nicht selber der Gegenstand eines Wissens und somit auch kein möglicher Bezugsgegenstand für die reine Synthesis. – Nach anderen Äußerungen der KrV, wie Jacobi herausstellt, sollen aber Raum und Zeit »auch Gegenstände, nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, [...] sogar einzelne Vorstellungen« sein (JWA 2, 270). Wenn also die so vergegenständlichten Anschauungsformen zum Referenzpunkt der reinen Synthesis gemacht werden, so ist dies nach Jacobi erstens nur durch einen Selbstwiderspruch der Kantischen Theorie möglich, die Raum und Zeit zuerst als bloße Formen der Anschauung bestimmt hat. Zweitens aber ist der o. g. Lösungsweg für Jacobi insofern widersinnig, als Raum und Zeit, vor einer Erfüllung mit empirischen Gehalten, noch gar kein Mannigfaltiges in sich enthalten, auf das sich eine Synthesis a priori beziehen könnte. Wir stehen demnach erneut vor der Alternative, die besagte Erfüllung entweder im Sinne eines Realismus auf wirkliche, an sich seiende äußere Gegenstände beziehen und auf ihre Einwirkung auf das Erkenntnisvermögen zurückführen oder als Quelle der Vorstellungen und ihrer Gehalte das innere Vermögen der produktiven Einbildungskraft ansetzen zu müssen, welche letztere Position die These des transzendentalen Idealismus ist.

Die Konsequenz dieses Kantischen Idealismus wird in der *Kritizismus*-Schrift erneut darin gesehen, »daß es überall nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er rein abgeschnitten ist von allem Wahren, in sich Subsistirenden, durch seine eigenthümliche, zufällige, durch und durch subjective [...] Sinnlichkeit, außer der ihm nichts, und mit der ihm nur diese Sinnlichkeit selbst [...] gegeben ist« (JWA 2, 285f.). Es gilt nun zu klären, welche Konzeption von »Objektivität« bzw. »objektivem Wissen« Jacobi zugrunde legt, wenn er in der Kantischen Erkenntnisconstruction die prinzipielle Verunmöglichung eines objektiven Wissens erblickt.

### III. *Jacobi's Begriff des objektiven Wissens im »David Hume«*

Die erstmals im Jahre 1787 erschienene Schrift *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* entwickelt eine Position, die als absoluter Realismus bezeichnet werden könnte. Der Titel »naiver Realismus«<sup>11</sup> ist unglücklich, weil Jacobi seinen Realismus gerade in Kenntnis und ausdrücklicher Kritik anderer Positionen begründet; insbesondere

<sup>11</sup> Diesen Begriff verwendet Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis* (Anm. 1), 105f.

wird Kants transzendental-idealistische Erkenntnislehre radikal kritisiert. Der von Jacobi begründete Realismus kann als eine Gegenposition zu einer neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie verstanden werden, die, wie z. B. John Locke, davon ausgeht, daß wir es *unmittelbar* nur mit Vorstellungen (ideas) zu tun haben und uns auf die wirklichen Gegenstände der Erkenntnis bloß vermittelt dieser Vorstellungen beziehen. Sobald nämlich eine solche Mittelbarkeit behauptet wird, legt sich die Folgerung nahe, daß das Bewußtsein, streng genommen, niemals aus sich heraustreten kann, weil Alles, worauf es sich bezieht, lediglich seine eigenen Vorstellungen sind. Denn auch der Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand wird *vorgestellt* und wird somit innerhalb des Bewußtseins gemacht. Diese scheinbar unvermeidliche Folgerung bedeutet, »dem Idealisten in die Schlinge kommen« (JWA 2, 36).

Wenn der Realist die Wirklichkeit des äußeren Objekts unmittelbar als Wirklichkeit wahrnimmt und behauptet, so nur deswegen, weil sich ihm das Wirkliche unmittelbar selber in seiner Wirklichkeit darstellt und als solches offenbart. »Denn wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders als bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen ausser uns sey, das von uns nur wahrgenommen wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklicheren Beywort für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas ausser ihm darstelle.« (JWA 2, 32) Wie der Idealismus uns schlechthin innerhalb der Grenzen des Bewußtseins fest hält, so eignet es dem Jacobischen Realismus, diese Grenze schlechthin zu überschreiten bzw. es gar nicht erst zu ihr kommen zu lassen, indem von vornherein das Erkenntnisvermögen als auf das äußere Objekt hin geöffnet gedacht wird, welches letztere sich selbst unmittelbar uns darstellt. Das »Ich« des philosophischen Dialogs *David Hume* erinnert seinen Gesprächspartner an einer späteren Stelle an diesen Hauptpunkt des Realismus: »Was Sie glaubten nie mehr vergessen, und nie mehr bezweifeln zu können, war, daß die Erkenntniß des Wirklichen ausser uns, uns geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben werde, so daß kein andres ERKENNTNISMITTEL dazwischen eintrete. Ferner: daß alle bloße Vorstellungen von Gegenständen ausser uns nur Copieen der IN SO FERN unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge seyn, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen zurückgeführt werden können.« (JWA 2, 68f.)

Jacobi legt in seinem Dialog eine realistische Deduktion der Kategorien vor, die seinen Begriff des objektiven Wissens sowie den scharfen Kontrast zu Kant hervortreten läßt.<sup>12</sup> Diese Deduktion sucht gegen Humes skeptizistische These, daß z.B. der Begriff der Ursache eine nur subjektive Bedeutung habe, die absolute Notwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien zu erweisen<sup>13</sup>, deren Gültigkeit – in Überbietung Kants – für die Dinge an sich begründet werden soll. Eine solche Deduktion ist offenbar nur in der denkenden Hingabe an das sich selbst darstellende Wirkliche möglich; es muß gleichsam aufgezeichnet werden, *wie* sich uns, und zwar allen denkenden Wesen, das Wirkliche immer schon dargestellt hat. Sofern sich die so gedachten Kategorien finden und begründen ließen, hätten wir, so Jacobis Programm, die Begriffe des wahrhaft objektiven Wissens aufgefunden und als solche erkannt.

Zur eigentlichen Deduktion führt Jacobi im Ausgang von dem Grundverhältnis hin, daß »zu unserm menschlichen Bewustseyn [...] ausser dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sey.« (JWA 2, 57) Aus diesem Grundverhältnis, ohne das kein Erkenntnisvorgang gedacht werden kann, entwickelt Jacobi vier Sätze: »[1.] Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwey wirkliche Dinge ausser einander, oder Dualität. [2.] Wo zwey erschaffene Wesen, die ausser einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andre würkt, da ist ein ausgedehntes Wesen. [3.] Mit dem Bewustseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur, wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar, nicht blos idealisch, sondern wirklich. [4.] Folglich muß auch überall, wo Dinge ausser einander sind die in einander würken, ein ausgedehntes Wesen wirklich vorhanden seyn; und die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung.« (JWA 2, 57)

Der nächste Schritt in dieser Deduktion wird durch den Begriff des Individuums getan, welches daraufhin charakterisiert wird, daß ihm ein selbständiges Sein und Wirken zukommt. Dem Individuum eignet demnach das Vermögen, »ausser sich zu würken« (JWA 2, 59). Denn nur in einer solchen Wirksamkeit stellen sich Individua füreinander dar und treten in

<sup>12</sup> Siehe zu dieser Deduktion Sandkaulen, *Grund und Ursache* (Anm. 1), 116 f.

<sup>13</sup> Jacobi kommt also mit Kant darin überein, daß er den Humeschen Skeptizismus widerlegen will. Auf diese Übereinstimmung zwischen Kant und Jacobi geht Schmid näher ein (vgl. Anm. 1, 268 f.).

eine Gemeinschaft miteinander. Im Begriff »wirklich« steckt der Begriff des »wirkens«. Und der Begriff des Individuums bezeichnet dasjenige, von dem die Wirksamkeit überhaupt ausgeht.

Sofern von Individuen eine »Wirkung erfolgen soll«, wie Jacobi weiter ausführt, müssen sie »andre Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren. Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding. Ein relativ durchdringliches Wesen kann, in so fern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden. Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand. Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beyden Seiten; folglich auch Widerstand; Wirkung und Gegenwirkung.« (JWA 2, 59) Der Begriff des Widerstandes spielt eine Schlüsselrolle in Jacobis Deduktion, da aus ihm erstens der Begriff der Gegenwirkung abgeleitet wird. Die »Wirklichkeit« der Dinge stellt sich als diese Wirkgemeinschaft und Wechselwirkung dar, in der sich Wirkung und Gegenwirkung die Wage halten. Zweitens versucht Jacobi, vermitteltst des Begriffs des Widerstandes den Wirkvorgang als eine zeitliche Sukzession offenbar zu machen. Er fährt an der betreffenden Stelle folgendermaßen fort: »Der Widerstand im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, ist die Quelle des Successiven; und der Zeit, welche die Vorstellung des Successiven ist. Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen [im Sinne von: für die wechselseitige Einwirkung empfängliche Wesen, die ihrerseits eine Einwirkung auf andere vollziehen], die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden seyn. Ihre Begriffe sind also in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe« (JWA 2, 59f.).

Diese Deduktion hat, ihrem Anspruch nach, die genannten Kategorien durch die Nachzeichnung dessen entwickelt, wie sich uns die Wirklichkeit bzw. die aufeinander einwirkenden Wesen selber darstellen, weshalb wir ohne diese Kategorien auch nicht die wirklichen Dinge erkennen, sie angemessen charakterisieren und ein Erfahrungswissen erwerben können. Weil diese realistische Deduktion den Dingen selbst entnommen ist, betont Jacobi, daß die genannten Kategorien »allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.« (JWA 2, 60)

Was bei Jacobi die objektive Bedeutung eines Begriffs und die Objektivität des Wissens besagt, ist damit scharf hervorgetreten. Objektiv ist ein Begriff, der dasjenige enthält und bezeichnet, was den Dingen an ihnen selbst in notwendiger und allgemeiner Form zukommt; die Objektivität des Wissens

ist da erreicht, wo die Dinge schlechthin in ihrem Ansichsein enthüllt und erkannt werden, ohne jeden Abstrich. Die so gedachten Kategorien werden von Jacobi ausdrücklich auf die Dinge selbst bezogen, wobei sich Jacobi scharf von Kant abgrenzt, der die erfahrungskonstitutiven Begriffe und Urteile zu bloßen »Vorurtheilen des Verstandes« erklärt, die »sich auf nichts, was den Gegenständen an sich zukommt, beziehen« und die »folglich [bei Kant auch] keine wahre objective Bedeutung haben« (JWA 2, 60). Weil sich bei Kant vielmehr ein durchaus subjektiver Verstand auf eine bloß subjektive Sinnlichkeit bezieht, ist bei ihm ein objektives Wissen ausgeschlossen. Und das Resultat des Kantischen Idealismus, in dem Fichte vorbereitet ist, lautet: »Ich bin alles, und ausser mir ist im eigentlichen Verstande Nichts.« (JWA 2, 61) Genau diese These bezeichnet Jacobi als »spekulativen Egoismus<sup>14</sup> und später als Nihilismus.

#### *IV. Der Begriff der Objektivität bei Kant und die Bedeutung der Jacobischen Kritik*

*Prima vista* könnte es schlechthin als paradox erscheinen, daß Jacobi gegen Kants theoretische Philosophie den Vorwurf erhebt, kein objektives Wissen begründen zu können, da Kants Transzendentalphilosophie gerade die Bedingungen der Möglichkeit objektiven Erfahrungswissens systematisch erörtert. Allerdings lautet in der Tat Kants These, daß unser Erkennen es nur mit Erscheinungen zu tun hat, was bei ihm gleichbedeutend damit ist, daß wir die Grenzen der empirischen Erfahrung auf theoretischem Wege nicht überschreiten können. Wenn bei Kant das Ding an sich bzw. die Gegenstände in ihrem Ansichsein als prinzipiell unerkennbar angesehen werden und sich die Synthesisleistungen des Verstandes nur auf die Erscheinungen bzw. Vorstellungen beziehen können, so stellt sich die Frage, worauf sich bei Kant die Objektivität und intersubjektive Gültigkeit des Wissens überhaupt gründet.

<sup>14</sup> JWA 2, 112. – Zum Begriff des Egoismus und Solipsismus bei Jacobi siehe Baum (Anm. 1), 45 f., und Homann (Anm. 1), 149 f. Baum versteht den von Jacobi behaupteten »Egoismus« als eine Position, nach der ich, dieses einzelne Individuum, allein übrig bleibe. Er belegt diese Interpretation mit einer Stelle aus Reid, die er als eine Hauptquelle für die Schrift Jacobis ansieht (Anm. 1, 47). Die Reid-Stelle lautet: »I am left alone, as the only creature of God in the universe, in that forlorn state of egoism [...]« (Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh 1812, Bd. I, 241 f.).

Die Objektivität eines Wissens, das sich nur auf Erscheinungen beziehen kann, d. h. auf die Gegenstände, insofern sie für uns sind, hat ihren Grund darin, daß die Subjektivität nicht als individuelle, sondern als schlechthin überindividuelle und universelle gedacht wird. Die Synthesisleistungen des Verstandes sind gesetzmäßig und notwendig, weil sie die Einheit des Wissens überhaupt und dem zuvor die ursprünglich synthetische Einheit des Selbstbewußtseins in Ansehung aller Vorstellungen a priori bewahren bzw. die systematische Entfaltung dieser ursprünglichen Synthesis selber sind.<sup>15</sup> Das objektive Erfahrungswissen ist dem entsprechend von einem bloß individuell-subjektiven Meinen ebenso abzugrenzen wie von einem Wissen, das die Dinge an sich erreicht und von den einschränkenden subjektiven Bedingungen des menschlichen Verstandes unabhängig und frei ist, welches Wissen Kant nur einem göttlichen Verstande zuerkennen würde. Die Objektivität befindet sich bei Kant gewissermaßen zwischen einem bloß subjektiv-willkürlichen Vorstellen eines Individuums und einem die Dinge an sich erreichenden ›absoluten‹ Wissen.

Auch wenn Jacobi der Sachverhalt nicht unbekannt ist, daß die von Kant gedachte Subjektivität eine schlechthin überindividuelle ist – wie sein Hinweis zeigt, daß bei Kant die »allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze« die »wesentliche Form« ausdrücken, »in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urtheil [...] sich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transcendentalen Bewußtseyn aufgenommen und verknüpft werden zu können«<sup>16</sup> – so scheint er doch an vielen anderen Stellen seiner Kant-Darstellung den Unterschied zwischen einem bloß subjektiven und willkürlichen Vorstellen einerseits und dem von Kant gedachten objektiven Wissen andererseits, dessen Objektivität ihr Prinzip in dem überindividuellen Charakter der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption hat, eher einzuebnen oder zumindest nicht eigens herauszustellen. Andernfalls könnte er in bezug auf Kant schwerlich von »einer Erfahrung blos in der Einbildung« (JWA 2, 265) oder einer »zufälligen, durch und durch [bloß] subjectiven [...] Sinnlichkeit« (JWA 2, 285) sprechen, welche Bezeichnungen zumindest zweideutig sind. Unabhängig von der Frage, ob Jacobi der Kantischen Transzendentalphilosophie wirklich gerecht wird oder nicht, ist aber

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Thematik das Buch des Verf., *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, besonders das Kapitel »Die volle Bestimmtheit der ursprünglichen Synthesis«, 104f.

<sup>16</sup> JWA 2, 110; vgl. die Fußnote 9.

erstens die Tatsache, daß Jacobi gegenüber Kant einen anderen Begriff von objektiven Wissen zugrundelegt, welches bei ihm die Dinge selbst erreicht und sie so erkennt, wie sie an sich sind und wirken. Ein so verstandenes Wissen läßt sich in der Tat bei Kant nicht finden. Zweitens bleibt bestehen – selbst wenn behauptet würde, daß die von Kant gedachte Objektivität des Wissens bei Jacobi nicht adäquat expliziert wird –, daß Kant all unser Wissen auf die Erscheinungen begrenzt und es subjektiven, einschränkenden Bedingungen unterwirft, die ein ›absolutes‹ Wissen ausschließen.

Die Bedeutung von Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie zeigt sich indirekt, wenn auf die Philosophien Fichtes und Hegels vorgeblich wird. Fichtes Transzendentalphilosophie läßt sich bereits in ihrer frühen Jenenser Gestalt als eine Antwort auf Jacobis Kant-Kritik lesen. Wenn Jacobi gegen Kant, der die Kausalität als einen reinen Verstandesbegriff bestimmt, darauf aufmerksam macht, daß in Kants Lehre von der Sinnlichkeit implizit eine an sich seiende Kausalität, nämlich die Einwirkung des Dings an sich auf unsere Rezeptivität vorausgesetzt wird, so wird Fichte die Kategorie der Kausalität gerade ursprünglich aus der Einwirkung des Nicht-Ich auf das Ich ableiten und so den von Jacobi gerügten Widerspruch vermeiden.<sup>17</sup> Und wenn Jacobi die »Chamäleonsfarbe« des Kantischen Systems rügt (JWA 2, 269), weil es zwischen Realismus und Idealismus selbstwidersprüchlich in der Mitte schwebt, so scheint, oberflächlich betrachtet, Fichtes Transzendentalphilosophie gleichsam einfarbig geworden zu sein. Denn Alles, das Ich und das Nicht-Ich, wird jetzt aus dem setzenden Ich abgeleitet, und die Rezeptivität bzw. das qualitative Leiden des Ich wird als Spontaneität, d. i. als ein lediglich geringeres Quantum an Tätigkeit neu bestimmt.<sup>18</sup>

Jacobis Kritik an Kants Idealismus und Subjektivismus eröffnet ebenso eine Perspektive auf Hegel.<sup>19</sup> Denn selbst wenn eingeräumt wird, daß Kant ein objektives Wissen in seiner relativen, weil auf die Subjektivität endlicher Vernunftwesen eingeschränkten Notwendigkeit und Allgemeinheit zu begründen vermag, bleibt unbestreitbar, daß Kant die, obgleich allgemeine und auch allgemein gültige, Grenze unserer Subjektivität für unüberschreitbar erklärt. Hegel wird diese Grundüberzeugung der neuzeitlichen

<sup>17</sup> Vgl. Fichtes Satz »Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich« (GA I/2, 291).

<sup>18</sup> Vgl. die Synthesis der Substantialität in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 297f., und den Satz »Thätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe« (GA I/2, 327).

<sup>19</sup> Siehe zu dieser Thematik den Aufsatz von Gerhard Höhn, »Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F.H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philo-

Bewußtseinsphilosophie überhaupt, nämlich daß uns nur ein ›relatives‹ und kein ›absolutes‹ Wissen möglich sei, in seiner *Phänomenologie des Geistes* zu überwinden suchen. Während jedoch Jacobi die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie bzw. ihren ›Idealismus‹ schlechthin zurückweist und von ihr in den Realismus einer Philosophie des Wirklichen gleichsam springt<sup>20</sup>, erkennt es Hegel für notwendig an, den Wissensanspruch des natürlichen Bewußtseins und der Bewußtseinsphilosophie in seiner Stärke aufzunehmen und die Gestalten des Bewußtseins vollständig durchzugehen. Denn nach seiner Einsicht treibt das Bewußtsein selber über sich hinaus, um im Resultat seiner Bildungsgeschichte in das absolute Wissen unterzugehen. So sehr sich Hegels Wissenschaft des Absoluten von Jacobis »Wissenschaft des Nichtwissens« (IV, XLIII) unterscheiden mag, so gibt es doch zwischen beiden einen Berührungspunkt, der in Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie bereits zum Vorschein kommt.

sophie«, in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.–19.10.1969)* aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt 1971, 281–300.

<sup>20</sup> Die bislang eingehendste Darstellung des von Jacobi gedachten »Sprunges« findet sich bei Sandkaulen (Anm.1), 11 f., und 23 f., welcher Sprung nicht nur eine Bedeutung für die theoretische Philosophie und den von Jacobi gelehrt Realismus hat, sondern, wie Sandkaulen zeigt, von Belang für Jacobis gesamtes Denken ist.

WAS IST FREIHEIT?  
JACOBIS KRITIK DER MORALPHILOSOPHIE KANTS

von Jürgen Stolzenberg

Weniger bekannt als Jacobis Kritik der theoretischen Philosophie Kants, aber gewiß nicht weniger bedeutsam, ist Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants. Das Studium von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* läßt Jacobi einer brieflichen Mitteilung vom Oktober 1788 zufolge sehr bald zu der Überzeugung kommen, daß trotz des mit Kant geteilten praktischen Glaubens an Gott und trotz der Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit der Annahme der Freiheit wider den Spinozismus ein unüberwindlicher Dissens »in der Vorstellungsart und in den Prinzipien«<sup>1</sup> bestehe. Da das Prinzip der Moralphilosophie Kants der Begriff der Freiheit ist, ist anzunehmen, daß der Dissens sich auf die Rolle des Begriffs der Freiheit für die Begründung der Moralphilosophie bezieht. Die Frage »Was ist Freiheit?« zielt somit nicht nur im Blick auf die theoretische, sondern auch auf die praktische Philosophie ins Zentrum der Streitsache »Jacobi gegen Kant«. Doch worum geht es genau und wie läßt sich dieser Streit beurteilen?

Es ist bemerkenswert, daß Jacobi sich in seinen veröffentlichten Tex-

<sup>1</sup> Die Briefstelle lautet im Zusammenhang: »Ich bin gegenwärtig daran, Kants Kritik der practischen Vernunft zu studieren [...]. Sie können sich vorstellen, wie merkwürdig das für mich seyn muß, daß Kant mit mir den Glauben an Gott auf das factum der Causalität menschlicher Vernunft gründet und kein Mittel gegen den Spinozismus weiß, wenn man nicht Freyheit geradezu annimmt und voraussetzt. Und dennoch gehen wir in der Vorstellungsart und in den Principien so ganz voneinander ab.« (J. F. Kleuker und *Briefe seiner Freunde*, hg. von H. Ratjen, Göttingen 1842, Brief an Kleuker vom 13. 10. 1788, S. 118.) Jacobis Kritik der praktischen Philosophie Kants ist bisher am Rande des Forschungsinteresses geblieben. Birgit Sandkaulen hat die Auseinandersetzung Jacobis mit Kants praktischer Philosophie als erste in den systematischen Kontext der für Jacobi zentralen Frage nach dem Verhältnis von »Grund« und »Ursache« gestellt. Vgl. Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000, S. 171–228, bes. S. 205 ff. Zum Problem der Freiheit vgl. die Untersuchung von Karl Homann, *Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München 1973.

ten – im Unterschied zu seinen privaten, derzeit noch unveröffentlichten Aufzeichnungen<sup>2</sup> – auf eine direkte und argumentativ geführte Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie nicht eingelassen hat. Vielmehr ist es das *Sendschreiben an Fichte*, in dem Jacobi seine Kritik des Kantischen »Moralprinzips der Vernunft«<sup>3</sup> formuliert hat. Dort verweist Jacobi auch auf die Texte, in denen er seine eigene »Lehre von der Freiheit« (PLS 2/1, 27) dargelegt hat und die dem *Sendschreiben* als Beilagen und als Anhang mitgegeben sind. Dies sind die von Jacobi sogenannten *Aphorismen über Nicht-freyheit und Freyheit* (PLS 2/1, 18), die in die Vorrede zur zweiten Auflage des Spinoza-Buchs aufgenommen sind, eine Anmerkung in der Vorrede zu Allwill,<sup>4</sup> ein Auszug aus dem Roman selbst,<sup>5</sup> weiter eine Passage aus dem Roman *Woldemar*<sup>6</sup> sowie die Untersuchung *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*.<sup>7</sup> Um Mißverständnisse hinsichtlich seiner Kant-Kritik zu vermeiden, hat Jacobi dem noch einen *Auszug aus einem Briefe an einen Freund über Kants Sittengesetz* beigefügt.<sup>8</sup> »Um dies alles zu lesen«, so empfiehlt sich Jacobi dem Wohlwollen Fichtes, »brauchen sie kaum eine halbe Stunde; die müssen sie mir opfern.«<sup>9</sup> Ich werde mich auf Jacobis Freiheitsabhandlung und einen Blick in den Roman *Woldemar* beschränken. Um nur hier zur Klarheit zu kommen, braucht man doch etwas mehr als eine halbe Stunde.

<sup>2</sup> Birgit Sandkaulen danke ich für die Möglichkeit der Einsichtnahme in thematisch relevante Auszüge aus Jacobis *Kladden*, Walter Jaeschke danke ich für die Möglichkeit der Einsichtnahme in Jacobis an Matthias Claudius gerichtete *Epistel über die Kantische Philosophie*.

<sup>3</sup> *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799. Im folgenden zitiert nach dem von Walter Jaeschke besorgten Wiederabdruck mit Beilagen und Anhang in PLS 2/1, 3–43, hier: S. 17.

<sup>4</sup> Jacobi, Anhang. 2. Aus Allwills Briefsammlung. Vorrede, Seite XVI Anm., in: *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 38 f.

<sup>5</sup> Jacobi, Anhang. 3. Aus derselben Schrift, S. 295, in: *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 39 f.

<sup>6</sup> Jacobi, Anhang. 4. Aus *Woldemar* Th I., S. 138, in: *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 40 f.

<sup>7</sup> Jacobi, Beylage II, in: *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 26 ff.

<sup>8</sup> Jacobi, Anhang. 5. Auszug aus einem Briefe an einen Freund über Kants Sittengesetz, in: *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 42 f.

<sup>9</sup> *Jacobi an Fichte*, PLS 2/1, 18.

## I. »Der Mensch hat keine Freiheit.«

Jacobis Abhandlung *Ueber die Freyheit des Menschen* verdient im vorliegenden Zusammenhang deswegen besondere Aufmerksamkeit, weil Jacobi sie explizit als einen kritischen Kommentar zu Kants Begründung des Prinzips der Moralphilosophie verstanden hat. Im Anschluß an seine Lektüreempfehlung für Fichte stellt Jacobi seine eigene Interpretation des Kantischen Moralprinzips vor, das er als Ausdruck eines »notwendigen Triebs der Übereinstimmung mit uns selbst, [als] das Gesetz der Identität« versteht (PLS 2/1, 18). Die Möglichkeit dieses Gesetzes, so führt Jacobi weiter aus, sei »so leicht zu deduzieren« und müsse deswegen keineswegs als etwas »Geheimnisvolles oder Unbegreifliches« (PLS 2/1, 18) angesehen werden, wie Jacobi, offenbar mit Bezug auf den Schlußabschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, bemerkt, in dem Kant bekanntlich vom Begreifen der Unbegreiflichkeit eines kategorischen Imperativs spricht (AA IV, 463). Die alternative Deduktion dessen, was für Jacobi das Prinzip der Kantischen Moralphilosophie ist, findet sich, folgt man dem hier gegebenen Hinweis, in der Ersten Abteilung der Freiheitsabhandlung. Sie trägt, provokant genug, die Überschrift: »Der Mensch hat keine Freiheit« (PLS 2/1, 32).

Der Beweis dieser These ergibt sich aus einem Argumentationsgang, dessen Prinzip eben jenes Konzept eines Triebs nach Selbsterhaltung ist. Als Prämisse seiner Überlegung gilt Jacobi die Annahme einer Pluralität einzelner endlicher Wesen. Der Umstand, daß Jacobi für diese Annahme keine weitere Begründung liefert, legt die Vermutung nahe, daß er sie entweder als Ausdruck eines empirischen Faktums oder als eine analytische Implikation des Begriffs eines einzelnen endlichen Wesens verstanden hat. Letzteres läßt sich dann nachvollziehen, wenn man von dem Faktum ausgeht, daß ein existierendes einzelnes endliches Wesen nicht Ursache seiner eigenen Existenz ist. Dann ergibt sich unmittelbar der Gedanke einer Pluralität endlicher Wesen, deren Existenz und Koexistenz durch das Kausalverhältnis bestimmt ist.

Die von Jacobi im Folgenden denn auch kausalgesetzlich interpretierten äußeren wie inneren Beziehungen lebendiger Wesen drücken sich, dies ist die zweite These, in »Empfindungen« aus, die in zweierlei Form, als »Begierde« oder »Abscheu« (PLS 2/1, 32) auftreten. Auch diese These bleibt ohne Begründung. Es ist anzunehmen, daß Jacobi sie als eine These angesehen hat, die durch Erfahrung zu bestätigen ist.

Als eine generalisierende Abstraktion läßt sich dann der dritte Schritt verstehen, mit dem der Begriff eines allen Begierden gemeinsam zugrundeliegenden Triebs nach Selbsterhaltung eingeführt wird (PLS 2/1, 32). Ein solcher Schritt leuchtet dann ein, wenn man den empirischen Sachverhalt

berücksichtigt, daß ein lebendiges Wesen das begehrt, was für die Fortdauer seines Daseins förderlich ist und das meidet bzw. verabscheut, was ihm abträglich ist. Dann wird auch die Annahme plausibel, daß den verschiedenen Weisen, etwas zu begehren, ein allgemeiner, ursprünglicher Trieb nach Selbsterhaltung zugrundeliegt. Da dem Begriff eines solchen Triebs offenkundig nur der Status eines empirischen Allgemeinbegriffs zukommt, ist es unzutreffend und irreführend, ihn, wie Jacobi vorschlägt, einen »Begriff a priori« (PLS 2/1, 32) zu nennen, für den gilt, daß sein Gehalt unabhängig von Erfahrungsdaten gewonnen werden kann. Dies gilt für den Begriff des Triebs nach Selbsterhaltung offenkundig nicht.

Damit ist der Kern des Arguments bereits erreicht. Und damit ist zugleich deutlich geworden, daß die von Jacobi beabsichtigte Deduktion des von ihm sogenannten Kantischen Sittengesetzes ein durch und durch empirisches Fundament hat. Dies bestätigt der Fortgang der Argumentation. Er zeigt, daß die weiteren begrifflichen Differenzierungen lediglich gradueller Art sind. Dies gilt bereits für den Begriff eines vernünftigen Wesens. Ein vernünftiges Wesen zeichnet sich im Unterschied zu allen anderen lebendigen Wesen dadurch aus, daß es ein Bewußtsein von seiner persönlichen Identität hat, das Jacobi als »die Folge eines höheren Grades des Bewußtseins überhaupt« (PLS 2/1, 32) versteht. Dementsprechend bezieht sich der Trieb eines vernünftigen Wesens auf die Erhaltung bzw. Steigerung seiner Personalität. Diesen Trieb nennt Jacobi einen *Willen* (PLS 2/1, 33). Da ein vernünftiges Wesen über Gedächtnis und Reflexion verfügt, ist es in der Lage, allgemeine Begriffe auszubilden, die die Funktion von praktischen Prinzipien bzw. Grundsätzen erhalten und die den Handlungen, die der Erhaltung der personalen Identität dienlich sind, zugrundeliegen.

Der letzte Schritt der Argumentation stellt die Verallgemeinerung dieser Überlegung dar und lautet wie folgt: »Das Prinzip [...] der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Dasein, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.« (PLS 2/1, 34) Dies also ist das Resultat der neuen und von Jacobi als »so leicht« befundenen Deduktion des Kantischen kategorischen Imperativs. Mit ihr sieht Jacobi zugleich den Beweis für die Generalthese, daß der Mensch keine Freiheit habe, erbracht: »Uns genügt«, so lautet Jacobis Fazit, »auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu sein, wie jene moralischen Gesetze, welche apodiktische Gesetze der praktischen Vernunft genannt werden, zustande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb [...] lauter Mechanismus und keine Freiheit zeige.« (PLS 2/1, 34)

Eine solche Art von Deduktion, so möchte man mit der Wendung, mit der

Kant sich von Fichte distanzierte, sagen, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser. Nichts könnte dem Selbstverständnis und dem theoretischen Anspruch, den Kant mit seiner Moralphilosophie und insbesondere seiner Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit verbunden hat, unangemessener und widersinniger sein als die Meinung, daß eine solche Deduktion ohne Rekurs auf den Begriff der Freiheit und nur mit Bezug auf den Mechanismus der Natur zustande gebracht werden kann. Zwar ist es bekanntlich eine der Pointen der Ethik Kants, daß der kategorische Imperativ sich an den menschlichen Willen richtet, der den kausalen Gesetzen der Natur und insofern dem von Jacobi genannten ›Mechanismus‹ unterworfen ist, doch geschieht dies allein unter der Voraussetzung der Idee der Freiheit, unter der der Mensch sich als vernünftiges Wesen und damit auch seinen Willen nur verstehen kann. Da Jacobi auf dieses Selbstverständnis hier gar nicht Rücksicht nimmt, können jene praktischen Gesetze allenfalls als Gesetze einer technisch-praktischen Vernunft zum Zwecke der Selbsterhaltung des Daseins eines vernünftigen Wesens gelten. Gesetze der Freiheit im Sinne Kants können sie jedenfalls nicht sein. In der Meinung, daß Kants kategorischer Imperativ auf diese Weise ›so leicht‹ zu deduzieren sei, hätte sich Jacobi gründlich getäuscht.

Nun wird man diesem Vorwurf sogleich mit dem Verweis auf den *zweiten* Teil der Abhandlung über die Freiheit des Menschen begegnen wollen, in dem der Begriff der Freiheit unter dem Begriff einer reinen Selbsttätigkeit eingebracht und für das Selbstverständnis des Menschen als unverzichtbar angesehen wird, und womit das Unzureichende des ersten Deduktionsgangs deutlich gemacht wäre. Daher könnte nicht der erste, sondern nur der zweite Teil als die von Jacobi selber vertretene neue Deduktion des kategorischen Imperativs gelten. Doch so verhält es sich nicht. Jacobis Verweis im *Sendschreiben an Fichte* bezieht sich eindeutig auf die Schlußpassagen des *ersten* Teils. Zwar räumt Jacobi ein, damit die Konzeption der *Spinoza-Briefe* bekräftigend, daß jener »Identitätstrieb« ihm nicht das »höchste Wesen« (PLS 2/1, 18) sei, sondern die Gewißheit der Freiheit und der daraus abgeleitete Glaube an die Existenz eines göttlichen Willens, der nur mit jenem berühmten *salto mortale* erreichbar sei. Doch wird der Begriff eines kategorischen Imperativs selber nicht, wie es Kant zufolge allein sinnvoll ist und seinen sowohl apriorischen als auch synthetischen Charakter begründet, aus der *Verbindung* des Begriffs der Freiheit mit dem der Naturkausalität der Sinnenwelt begriffen. Damit bleibt der an Jacobi zu richtende Vorwurf des Mißverständnisses des kantischen Begriffs des kategorischen Imperativs weiterhin gültig. Umso dringlicher wird die Frage nach dem Gang der Argumentation und dem Ertrag des zweiten Teils der Freiheitsabhandlung. Er gilt dem Beweis der These: »Der Mensch hat Freiheit«.

## II. »Der Mensch hat Freiheit.«

Hier sind drei Schritte zu unterscheiden. Der erste ist bereits der entscheidende. Er führt zum Begriff einer reinen Selbsttätigkeit. Ihm liegt die Überlegung zugrunde, daß der Gedanke von einem Wesen, dessen Dasein und Beschaffenheit ausschließlich durch seine Beziehung auf andere Wesen bestimmt ist, wie es der erste Argumentationsgang angenommen hatte, einen Widerspruch impliziert. Ein solches Wesen nämlich muß, so lautet Jacobis Argument, um als etwas bestimmt werden zu können, immer schon etwas sein. Diese zunächst irritierende These leuchtet dann ein, wenn man mit Jacobi davon ausgeht, daß etwas als etwas zu bestimmen nur heißt zu behaupten, daß gewisse *Verhältnisse* zwischen Eigenschaften bestehen. Ist der Gehalt einer Aussage aber nur das Bestehen von *Verhältnissen* zwischen Eigenschaften, dann werden diese Eigenschaften dadurch nicht erzeugt, sondern müssen als vorhanden vorausgesetzt werden. Damit ist zweierlei vorausgesetzt: zum einen, daß etwas auf eine unhintergehbare Weise immer schon durch Eigenschaften bestimmt ist, zum anderen, daß es als dasjenige, dem Eigenschaften zukommen, von ihnen unterschieden und insofern als eine für sich bestehende Substanz gedacht werden muß. Diese Voraussetzungen sind im Begriff eines Wesens, das ausschließlich durch Verhältnisse bestimmt ist, nicht gegeben. Daher ist »ein durchaus vermitteltes Dasein oder Wesen nicht gedenkbar, sondern ein Unding«. (PLS 2/1, 35)

Dasselbe gilt mit Bezug auf den Begriff der Handlung, sofern eine Handlung eben ein Dasein oder Wesen, und das heißt, etwas substanzial für sich Bestehendes ist. Zwar wird der Begriff der Handlung an dieser Stelle der Überlegung unvermittelt ins Spiel gebracht (PLS 2/1, 35), doch ist er durch den ersten Teil der Abhandlung und den Begriff eines vernünftigen Wesens, das nach Grundsätzen handelt, vorbereitet bzw. vertraut. Eine Handlung, die ausschließlich aus einem kausalgesetzlichen, »mechanischen« Zusammenhang und insofern »bloß vermittelt« begriffen werden soll, ist Jacobi zufolge also ebenfalls ein Unding. Daraus folgt, daß ein kausalgesetzlicher Zusammenhang nicht etwas sein kann, das einer Handlung notwendig zukommt. Wenn aber dies gilt, dann muß das, was einer Handlung notwendig zukommt, und das heißt, was ihren Begriff wesentlich bestimmt, der Charakter der Spontaneität sein; daraus folgt, daß eine Handlung, die einem einzelnen lebendigen Wesen zukommt, ihrem Ursprung nach als reine Selbsttätigkeit (PLS 2/1, 35) gedacht werden muß. Es ist somit der Begriff eines einzelnen endlichen lebendigen Wesens, das sich in Relation zu anderen endlichen lebendigen Wesen befindet und auf das der Begriff der Handlung angewendet werden kann, der aus logischen Gründen zu der Annahme der

Eigenschaft einer reinen Selbsttätigkeit in seinen Handlungen führt, die diesem Wesen zukommt.

Mit dieser Argumentation ist die Eingangsthese, daß der Mensch Freiheit habe, allerdings noch nicht erreicht. Der Fortgang der Überlegung zeigt, daß Jacobi zwischen dem Begriff einer reinen Selbsttätigkeit und dem der Freiheit unterscheidet. Hierfür führt Jacobi ein epistemologisches Argument an. Da eine *deutliche* Erkenntnis sich auf logische Verhältnisse oder Vermittlungen bezieht, eine reine Selbsttätigkeit aber alle Vermittlungen ausschließt, kann ihre *Möglichkeit* nicht auf dem Wege einer deutlichen Erkenntnis begriffen werden. Wohl aber können wir uns von der *Wirklichkeit* einer reinen Selbsttätigkeit überzeugen, sofern wir nämlich ein Bewußtsein davon haben, daß wir uns bzw. unseren Willen von unseren natürlichen Begierden distanzieren und uns davon unabhängig zum Handeln bestimmen können. Eine solche reine Selbsttätigkeit, die sich, wie Jacobi hier sagt, »durch die Tat« beweist, wird »Freiheit« genannt. Nun kennen wir aber – und damit kommt der Gedankengang in sein Ziel – »unter den lebendigen Wesen nur den Menschen«, der »mit demjenigen Grade des Bewußtseins seiner Selbsttätigkeit begabt« ist, »welcher den Beruf und Antrieb zu freien Handlungen mit sich führt.« (PLS 2/1, 35) Daraus folgt, daß der Mensch Freiheit hat und davon auch ein unmittelbares Bewußtsein hat.

Hat man sich den Argumentationsgang bis zu diesem Punkt vor Augen gestellt, dann scheint es Jacobis Absicht zu sein, auf diese Weise eine prinzipielle Übereinstimmung mit Kants Annahme der Wirklichkeit der Freiheit zu demonstrieren. Denn auch für Kant ist, wenngleich aus anderen Gründen, bekanntlich der Begriff der Freiheit kein Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis, dessen Realität sich aber, genauso wie Jacobi es formulierte, unmittelbar im Bewußtsein darstellt und durch die Tat beweist. Dieses Bewußtsein ist für Jacobi wie für Kant das moralische Bewußtsein, auf eine unbedingte Weise zum Handeln genötigt zu sein, während die Tat die daraus abzuleitende Handlungsweise des Menschen ist, der sich als frei und damit als Glied einer intelligiblen Welt verstehen kann, einer Welt, die nicht den Gesetzen der Natur, sondern Gesetzen der Freiheit untersteht. Mit Kant erkennt Jacobi daher mit der Freiheit des Willens auch »die mögliche Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen« (PLS 2/1, 35) des Menschen an. Und so ließe sich die vorgestellte Argumentation durchaus als eine ausgeführte Demonstration für die eingangs erwähnte Übereinstimmung Jacobis mit Kants Annahme der Freiheit verstehen. Doch gilt es, hier genauer zuzusehen.

### III. Freiheit und Gesetz

Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Argumentation für die Annahme der Wirklichkeit der Freiheit und die Anerkennung der Differenz des intellektuellen und des sinnlichen Wesens des Menschen nicht zur Revision der Interpretation des Begriffs eines kategorischen Imperativs führt, wie sie dem ersten Teil zugrundeliegt. Statt dessen erfährt der Sachverhalt, der im Kontext der Kantischen Moralphilosophie dem Begriff eines kategorischen Imperativs entspricht, sowie die Dualität des intelligiblen und sinnlichen Wesens des Menschen im folgenden eine Interpretation, die diejenige Differenz zwischen Jacobi und Kant aufbrechen läßt, die Jacobi in seiner brieflichen Mitteilung als eine Differenz der Vorstellungsart und der Prinzipien bezeichnete. Näheren Aufschluß hierüber gibt Jacobis Interpretation des Begriffs des Gesetzes. Hier sind zwei Gedanken entscheidend.

Jacobis ziemlich überraschende These ist es, daß die Überzeugung, daß die dem Menschen eigentümliche Intelligenz in Gestalt eines freien Willens »für sich allein wirksam« sei und »die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft« sei, daß diese Überzeugung »auch unmittelbar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz« lehre, und das heißt den Glauben »an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.« (PLS 2/1, 36) So, wie diese Erklärung steht, scheint sie nichts anderes als eine Hypostasierung des menschlichen Freiheitsbewußtseins zu einem übermenschlichen göttlichen Wesen zu sein. Doch läßt sich ein Argument skizzieren, das diesen Schritt zumindest plausibel machen kann, und das man ein platonisierendes Argument nennen könnte. Geht man nämlich davon aus, daß der Gedanke der reinen Selbsttätigkeit nicht eine bloß subjektive Vorstellung ist, sondern etwas Objektives meint, und berücksichtigt man ferner, daß die Verfassung dieser reinen Selbsttätigkeit etwas Unvermitteltes ist, das nicht von derselben ontologischen Verfassung wie alle anderen endlichen und vermittelten Wesen sein kann, dann liegt der Gedanke nahe, daß ihm eine Wirklichkeit entsprechen muß, die die Wirklichkeit eines für sich bestehenden, höchsten und unendlichen Wesens ist, das als reiner, sich selbst zur Tätigkeit und Wirksamkeit bestimmender Geist gedacht werden kann. Als solches kann es zwar nicht zum Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis gemacht werden, doch ist seine Existenz notwendig anzunehmen und kann insofern ein Gegenstand des Glaubens für den sein, der sich selbst als eine endliche, aber freie Intelligenz unter anderen endlichen und freien Intelligenzen versteht.

Daraus läßt sich Jacobis Interpretation des Begriffs des Gesetzes verständlich machen, das dem freien Handeln der lebendigen Wesen zugrunde-

liegt. Ein solches Gesetz drückt in der Sicht Jacobis nämlich gar nichts anderes als die Darstellung jenes Prinzips der reinen Selbsttätigkeit in concreto aus. Jedes endliche lebendige Wesen erscheint insofern als Exemplifizierung dieses Prinzips. Auch das menschliche Bewußtsein der Freiheit und die unter seiner Leitung unternommenen Handlungen erscheinen daher nur als die je verschiedenen Weisen, in denen dieses Prinzip sich realisiert und konkretisiert. Daß genau dies die Auffassung Jacobis ist, zeigt die Erklärung, daß der Ausdruck eines göttlichen Willens in der Kreatur »ihr ursprüngliches Gesetz« ist. Dieses Gesetz ist »die Bedingung des Daseins des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb«, der »mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind«, von denen der erste Teil handelte, »und [welche] durchaus auf Vermittlung beruhen, nicht verglichen werden kann.« (PLS 2/1, 36) Die Freiheit des menschlichen Willens besteht dann in der Fähigkeit, diesen ursprünglichen Trieb als Prinzip des eigenen Wesens zu gewahren und zur alleinigen Grundlage seines Wollens zu machen. Dementsprechend sind diejenigen Handlungen freie Handlungen zu nennen, die als Exemplifizierungen des Prinzips reiner Selbsttätigkeit begriffen und als solche gewollt werden.

Bevor das Ausmaß und das systematische Gewicht der Differenz zwischen den Freiheitskonzeptionen Kants und Jacobis ausgemacht werden kann, ist noch ein weiteres Moment zu berücksichtigen. Der Wirksamkeit eines freien Willens entspricht Jacobi zufolge das Gefühl einer »reinen Liebe« (PLS 2/1, 36). Rein ist diese Liebe deswegen zu nennen, weil sie ein Streben darstellt, das von allen sinnlichen Neigungen frei ist, sie überwiegt und eine Existenzweise anstrebt, in der das Prinzip reiner Selbsttätigkeit durchgängig realisiert ist. Die reine Liebe, von der Jacobi spricht, ist daher in Wahrheit ein Streben, in dem der Mensch nur seiner intellektuellen Natur gemäß handelt, die er aber zugleich als Ausdruck jenes übermenschlichen, »göttlichen« Prinzips versteht, das damit zum eigentlichen Gegenstand seiner Liebe wird. Der rationale Gehalt des Gefühls einer reinen Liebe läßt sich daher präziser als das unmittelbare Bewußtsein der Übereinstimmung der eigenen intellektuellen mit jener göttlichen Natur beschreiben.<sup>10</sup>

Freie Handlungen, die wirklich aus dem Gefühl einer reinen Liebe hervorgehen, sind Jacobi zufolge überdies mit einer ebenfalls »rein« zu nennenden

<sup>10</sup> Dem intellektuellen Trieb ist der sogenannte sinnliche Trieb zu- und untergeordnet, der dem Prinzip natürlicher Begierden folgt. Zu bemerken ist, daß Jacobi diese Dualität als ein unhintergebares Faktum anerkennt. Dies ist die Konstellation, die Jacobi als seine Interpretation der Kantischen Konzeption der Dualität einer intelligiblen und einer sinnlichen Welt versteht.

Freude begleitet, da jenes unmittelbare Bewußtsein der Harmonie und Übereinstimmung durch empirisch-naturale Gehalte ungetrübt ist und insofern als etwas Positives erlebt wird, dem kein deutlicher Begriff, sondern vielmehr ein Gefühl entspricht. Da diese Freude aus der tätigen Realisierung jenes göttlichen Prinzips und der darin erlebten Übereinstimmung mit den Intentionen der eigenen intellektuellen Natur erwächst, kann Jacobi am Ende sagen, daß es die Freude ist, »die Gott selbst an seinem Dasein hat« (PLS 2/1, 38). Mit diesem – spinozanischen – Gedanken schließt der zweite Teil der Abhandlung über die menschliche Freiheit.

Blickt man zurück, dann scheint dieser Gedanke der letzte Schritt auf einem Wege der Begründung der Moralität zu sein, auf dem Jacobi sich zunehmend von Kants Position entfernt hat. Nicht nur die Art der Begründung des Glaubens an die Existenz eines göttlichen Willens und seine Funktion, oberstes Prinzip aller freien Handlungen zu sein, auch die Idee einer reinen Liebe, die das Organ dieser Handlungen sein soll, sowie das Gefühl einer reinen, sozusagen himmlischen Freude, die sie begleitet, sind mit der Kantischen Konzeption der Begründung der Moralität schlechterdings unvereinbar. Hier muß man offenkundig den Punkt der Differenz in der Vorstellungsart und in den Prinzipien sehen, von der Jacobi in seinem Brief spricht.

Aus Kants Sicht müßte diese Vorstellungsart wohl als eine »windige, überfliegende, fantastische Denkkungsart« erscheinen, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit nicht geringem Spott und um »einer bloß moralischen Schwärmerei« vorzubeugen, bemerkt, eine Denkkungsart, die sich, so Kant, »mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüts« schmeichelt, »das weder Sporns noch Zügel bedarf [und] für welches gar nicht einmal ein Gebot nötig sei« (AA V, 151 f.) – das heißt, ein kategorischer Imperativ und das Bewußtsein der Pflicht. Genau darin sah Jacobi aber offenbar den Vorzug seiner Konzeption gegenüber derjenigen Kants, die er, das belegen Jacobis private Aufzeichnungen, über Jahre hinweg durchaus gründlich studiert hat und auch sachlich zutreffend charakterisiert. So ist noch einmal genauer nach den Gründen zu fragen, die Jacobi gegen Kant geltend machen kann, ohne den Kantischen Vorwurf einer »moralischen Schwärmerei« auf sich zu ziehen. Es läßt sich zeigen, daß dies Gründe sind, die sich in Jacobis Perspektive aus Kants eigener Konzeption der Freiheit des Willens erheben lassen, dies jedoch in Verbindung mit einer Interpretation der menschlichen Natur, die Kant sehr wohl bekannt war, deren Bedeutung für die Begründung der Moralität Kant zum Bedauern Jacobis aber verkannt hat.

#### IV. Das Gefühl der Achtung und das Gefühl der Ehre

Der gemeinsame Ausgangspunkt ist der Gedanke einer reinen Selbsttätigkeit, den Jacobi zum Prinzip seines Beweises von der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit gemacht hat. Im Gegensatz zum ersten Teil seiner Abhandlung hat Jacobi im zweiten Teil nun auch den Begriff des Willens in dieser Weise bestimmt. Unter dem Begriff des Willens versteht Jacobi nun eine »reine Selbsttätigkeit«, die unter der Bedingung der Vernunft steht und als solche bewußt ist. Da die Vernunft auch für Jacobi das Vermögen allgemeiner Gesetzlichkeit ist, ist der im Begriff des Willens enthaltene Begriff einer reinen Selbsttätigkeit unmittelbar mit der Vorstellung einer allgemeinen Gesetzlichkeit verbunden, die nur seine eigene vernünftige Verfassung ausdrückt. Genau dies ist der Gehalt des Kantischen Begriffs eines reinen Willens, der zugleich ein freier Wille ist. Denn da das Prinzip der Selbsttätigkeit für Kant wie für Jacobi das Vermögen meint, von selbst etwas hervorzubringen und hierbei die Gesetzlichkeit einer Naturkausalität ausgeschlossen ist, ist der freie Wille seinem Begriff nach durch die Eigenschaft charakterisiert, sich selbst ein Gesetz zu sein.<sup>11</sup> Das bedeutet, daß die ihn qualifizierende Form einer allgemeinen Gesetzlichkeit auch sein eigenes und einziges Prinzip ist. Und daher läßt sich schließlich sagen, daß im Begriff eines freien Willens der Begriff des Gesetzes analytisch impliziert ist, oder, was dasselbe meint, daß in diesem Fall der Begriff des Gesetzes ein analytisch-deskriptiver Begriff ist, der nur die wesentliche Verfassung eines freien Willens beschreibt. Ein solcher freier und zugleich reiner Wille kommt in der Sicht Kants bekanntlich nur einem absolut-freien und vernünftigen und insofern heiligen Wesen zu bzw. dem Menschen, sofern er sich ausschließlich als Glied einer intelligiblen Welt versteht.

An diesem Punkt der Überlegung trennen sich die Wege Kants und Jacobis. Es ist genauer gesagt der Punkt der Anwendung des Begriffs eines solchen freien und reinen Willens auf die spezifische Natur des Menschen. Für Kant kann diese Anwendung bekanntlich nur in der Form eines kategori-

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die offensichtlich rhetorisch gemeinte Frage Kants im Dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?« (AA IV, 447). Dies stimmt mit der sogenannten Autonomieformel des kategorischen Imperativs überein. Der kategorische Imperativ kann dieser Formel zufolge »nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könne« (AA IV, 432; vgl. auch 434, 437, 444, 447).

schen Imperativs gedacht werden. Er drückt eine objektive Nötigung aus, da er sich an ein Wesen wendet, das aufgrund seiner sinnlich bedingten Natur nicht von Haus aus und notwendigerweise dem Prinzip jener allgemeinen Gesetzlichkeit folgt. Daher ist der kategorische Imperativ Kant zufolge auch kein analytischer, sondern ein synthetisch-praktischer Satz a priori.

Ohne die Differenz zwischen der sinnlichen und intellektuellen Natur des Menschen zu leugnen und auch ohne die Herrschaft der letzteren über die erstere in Abrede zu stellen, macht Jacobi demgegenüber auf ein Phänomen unseres moralischen Bewußtseins aufmerksam, dessen entscheidende systematische Bedeutung für ihn darin besteht, daß es als eine direkte Anwendung und Darstellung des Begriffs jener reinen Selbsttätigkeit zu interpretieren ist. Dies ist das *Prinzip bzw. Gefühl der Ehre*, wie Jacobi mit Verweis auf die stoische Tradition ausführt (PLS 2/1, 37 f.). Das Prinzip der Ehre steht für ein bestimmtes praktisches Selbstbewußtsein einer Person, das für die Art und Weise ihrer Lebensführung grundlegend ist. Es besteht in einer inneren Haltung, die eine konstante Lebensform begründet und die, das ist hier die Pointe Jacobis, darauf abzielt, in einer reflektierten Distanz zu allen naturwüchsigen Neigungen und Begierden jene reine Selbsttätigkeit zum ausschließlichen Prinzip aller konkreten Handlungen zu machen. Den entscheidenden Unterschied zum Kantischen kategorischen Imperativ und dem damit verbundenen Bewußtsein der Pflicht sieht Jacobi darin, daß das Gefühl der Ehre sich in seinem phänomenalen Gehalt angemessen gar nicht durch den Gegensatz zwischen einem formalen Vernunftgesetz und natürlichen Bedürfnissen beschreiben läßt. Das Gefühl der Ehre, so ist vielmehr zu sagen, ist über diesen Gegensatz immer schon hinaus. Denn derjenige, der seine Ehre in etwas setzt und um seiner Ehre willen handelt, der versteht sich nicht im Kantischen Sinn als ein reines Vernunftwesen und als Glied einer intelligiblen Welt, sondern als diese konkrete, individuelle Person, die sich gar nicht in einem Kantischen Kampf der moralischen Gesinnung mit widerstrebenden Neigungen befindet,<sup>12</sup> sondern sich aus freien Stücken und mit dem unmittelbaren Bewußtsein der Übereinstimmung seiner praktischen Intentionen mit der wesentlichen Tendenz seiner geistigen Natur zu einer Handlung bestimmt. Diese wesentliche Tendenz besteht in der durchgängigen Realisierung jener reinen Selbsttätigkeit. Das Gefühl der Ehre erscheint Jacobi daher als ein phänomenologisches Zeugnis dafür, daß dem moralischen Bewußtsein einer Person gar nicht das Bewußtsein der Nötigung oder des Zwangs zugrundeliegt, sondern allein das Prinzip einer reinen Selbsttä-

<sup>12</sup> So versteht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* »Tugend« als »moralische Gesinnung im Kampfe«; vgl. AA V, 151.

tigkeit, das das Grundprinzip seiner geistigen Natur ist. Daraus folgt, daß das Gesetz, das dem Handeln aus dem Prinzip der Ehre zugrundeliegt, in der Sicht Jacobis auch nur den Status eines analytisch-deskriptiven Begriffs von der geistigen Natur des Menschen hat. Moralisch handeln heißt daher für Jacobi gar nichts anderes, als der wesentlichen Tendenz seiner geistigen Natur folgen.

Erst damit ist der entscheidende Punkt der Differenz in der Streitsache »Jacobi gegen Kant« hinsichtlich der Begründung der Moralphilosophie in den Blick gebracht. Er besteht in der Differenz zweier Typen der Begründung, die man mit Recht als Differenz der Vorstellungs- bzw. Denkungsart bezeichnen kann. Es ist wichtig zu sehen, daß diese Differenz nicht die Prämissen beider Konzeptionen betrifft. Denn mit Kant geht Jacobi von der Prämisse der Freiheit des menschlichen Willens und dem Begriff des moralischen Gesetzes als einer analytischen Implikation dieses Freiheitsbegriffs aus. Die Differenz liegt, folgt man einmal dem Schema eines Syllogismus, im Untersatz. Er enthält zwei miteinander unvereinbare Aussagen über die menschliche Natur. Während Kant dafürhält, daß der Begriff der menschlichen Natur es ausschließt, unmittelbar als Darstellung jener Selbsttätigkeit und Freiheit gelten zu können und mit Bezug auf die das moralische Gesetz daher nur in der Form eines kategorisch nötigen Imperativs erscheint, dem ein *Gefühl der Achtung* vor diesem Gesetz entspricht, ist es Jacobi zufolge das *Gefühl der Ehre*, das die ratio cognoscendi der Wirklichkeit der Freiheit ist. Ein Handeln aus dem Gefühl der Ehre ist daher keine Nötigung, sondern nur der Ausdruck der freien Wirksamkeit der eigenen geistigen Natur. Daraus folgt die beschriebene Differenz der Begriffe der Moralität und des moralischen Bewußtseins.

Es ist deutlich, daß diese Differenz die bekannte Differenz zwischen einer Pflichten- und einer Tugendethik widerspiegelt.<sup>13</sup> Die von Jacobi im Namen der Freiheit, aber auch, und dies ist entscheidend, im Namen des moralischen Bewußtseins einer konkreten individuellen Person vorgetragene Kritik der Moralphilosophie Kants ist daher in Wahrheit ein Plädoyer für eine Ethik der Tugend gegen eine Ethik der Pflicht. Dem entspricht, daß die Domäne, in der sich das Gesetz der Selbsttätigkeit in der menschlichen Natur darstellt oder zum Ausdruck kommt, für Jacobi der Charakter bzw. die Tugend einer Person ist. Hier ist der genuine Ort und der Hort gleichsam der Moralität: »Wo Menschen gewesen sind, haben sie eine Ehre darin gesetzt sich selbst zu

<sup>13</sup> Es ist hier nicht der Ort, in die aktuelle Diskussion des Verhältnisses einer Tugend- und einer Pflichtenethik einzutreten. Zur Orientierung vgl. Klaus Peter Rippe u. Peter Schaber (Hgg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998.

beherrschen, einen Character zu haben, nicht das Spiel zufälliger Begierden und Leidenschaften zu seyn«, so notiert Jacobi in einer seiner Kladden in der Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie Kants.<sup>14</sup>

Damit liegt die Vermutung nahe, daß die hier verhandelte Streitsache »Jacobi gegen Kant« in systematischer Hinsicht in Wahrheit eine Streitsache »Aristoteles gegen Kant« ist. Und wirklich hat Jacobi die Ethik des Aristoteles als grundlegenden Orientierungsrahmen für seine eigene ethische Konzeption angesehen. Dies belegt Jacobis Roman *Woldemar* (WW V). Die »Darstellung der aristotelischen Moralphilosophie« rechnete Jacobi sich denn auch als das »größte Verdienst« dieses Werks an, wie er in einem Brief an Wilhelm von Humboldt bekennt. »Diese wenigen Blätter«, so heißt es weiter, »haben mich mehr Arbeit, Anstrengung und Nachdenken gekostet, als irgend etwas, was ich im philosophischen Fache geliefert habe.«<sup>15</sup> Diesen »Blättern« wende ich mich abschließend zu.

#### V. Jacobi mit Aristoteles gegen Kant

Hier soll und kann es nicht darum gehen, in einen Vergleich der Ethik des Aristoteles mit Jacobis Ausführungen über sie einzutreten. Es soll vielmehr, gleichsam als Fazit des bisher Entwickelten, das tugendethische Fundament der Lehre von der Freiheit des Menschen in der Weise deutlich werden, wie es sich in den Gesprächen über die Ethik des Aristoteles gegen Ende des Romans – dies sind offenbar die besagten »wenigen Blätter« –, darstellt, um zu einem Urteil über die immer noch anhängige Streitsache zu gelangen, die nun zu einer Streitsache »Jacobi mit Aristoteles gegen Kant« geworden ist.

Schon sehr früh fällt in den Gesprächen über das Problem der Moralität, und nichts anderes ist das Thema dieses Romans, der Name des Aristoteles (WW V, 76 f.). Und wie ein Leitmotiv erscheint am Anfang und am Ende des Romans der Gedanke, daß die moralische Qualität einer Handlung allein aus dem Charakter des Menschen zu beurteilen sei. Dieser Charak-

<sup>14</sup> Jacobi, Kladder VI, 41. Januar 95 – November 96. – Dem entspricht Jacobis Bemerkung im Zusammenhang der Erörterung des Problems der Lüge im zweiten Teil der Freiheitsabhandlung: »Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen« (*Jacobi an Fichte*, S. 37).

<sup>15</sup> Brief an Wilhelm v. Humboldt vom 2. September 1794, AB II, 180. – Zu dem hier nicht zu verhandelnden zentralen Thema der Freundschaft in Jacobis *Woldemar* vgl. Birgit Sandkaulen, Bruder Henriette? Derrida und Jacobi: Dekonstruktionen der Freundschaft, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5 (2001), S. 653–664.

ter wird seinerseits als Äußerung eines Grundtriebs der geistigen Natur des Menschen begriffen, dessen Prinzip es ist, sich von sich aus in je bestimmten Handlungen und Taten darzustellen und zu konkretisieren. Die ungehinderte Äußerung dieses Grundtriebs gilt daher als das Kriterium des Guten. Da der Grundtrieb nicht nach mechanischen Gesetzen der Kausalität, sondern aus eigener Kraft wirkt, sind die Handlungen, die auf ihn zurückzuführen sind, als Weisen der Darstellung der ihm innewohnenden Spontaneität und Selbsttätigkeit zu begreifen. Daher sind diejenigen Handlungen gut zu nennen, in denen dieser Grundtrieb sich ungehindert äußern und realisieren kann.

Daraus folgt unmittelbar die hier leitende Auffassung von der Freiheit des Menschen. Die Freiheit der Seele, wie Jacobi es ausdrückt, besteht in der ihr eigentümlichen Kraft, aus ihr selbst heraus tätig zu sein; und ihren Ausdruck erhält diese Kraft in dem besonderen Charakter des Menschen. »Gerecht, gut, edel, vortrefflich«, so heißt es gegen Ende des Romans unter Bezug auf Aristoteles, »wäre, was der gerechte, gute, edle, vortreffliche Mensch, seinem Charakter gemäß ausübte, verrichtete, hervorbrächte.« (WW V, 418) Zugleich wird deutlich – und dies ist eines der zentralen Anliegen des Romans –, daß im Begriff des moralischen Charakters nicht die empirisch-zufällige Beschaffenheit habitualisierter Einstellungen und Verhaltensweisen eines singulären Subjekts gemeint ist, sondern die zur dauerhaften und bewährten Grundlage eines Lebens gewordene Fähigkeit, in seinen Absichten, die man in Handlungen zu realisieren sucht, von allen empirisch-zufälligen Neigungen und Intentionen als handlungsleitenden Gründen völlig abzu- sehen und nur die Selbsttätigkeit der eigenen geistigen Natur ungehindert in ihnen wirksam werden zu lassen. »Die Anwendung und Entwicklung dieser Tätigkeit [ist] der eigentümliche Zweck seines [sc. des Menschen] Daseins, sein höchstes Gut; [und] so ist diese ungehinderte Kraftäußerung selbst das an sich Wünschenswerte für ihn: das, was wir Glückseligkeit nennen« (WW V, 450), so heißt es an einer der zentralen Stellen am Ende der Darstellung der aristotelischen Moralphilosophie mit einer nicht zu übersehenden Spitze gegen die Kantische Lehre vom höchsten Gut. Dem kann hier nicht näher nachgegangen werden. Im vorliegenden Zusammenhang erscheint eine andere Kant-Adresse von größerem systematischen Gewicht. Sie ist geeignet, aus einer neuen Perspektive Jacobis gegen Kant gewendete These vom bloß analytisch-deskriptiven Charakter des Prinzips der Moralität zu bestätigen.

Diese Perspektive ergibt sich aus einer von Jacobi hergestellten Analogie zu Kants Lehre vom Genie. Sie geht der oben zitierten Erklärung voraus. So wie Kant zufolge die Natur durch das Genie der Kunst die Regel gibt, so gibt Jacobi zufolge das sittliche Genie dem menschlichen Verhalten die Regel

(WW V, 78, 417). Diese Regel ist aber gar nichts anderes als das Grundprinzip der geistigen Natur des Menschen, das in der durchgängigen Äußerung einer reinen, von allen natürlichen Begierden unabhängigen Selbsttätigkeit besteht (vgl. WW V, 79 f.). Dieses Prinzip ist daher das Prinzip der Freiheit zu nennen. Jacobis metaphorisches Wort, daß Freiheit der Tugend Wurzel und zugleich der Tugend Frucht sei (vgl. WW V, 447), bestätigt daher nur noch einmal den Grundgedanken seiner Lehre von der Freiheit des Willens, derzufolge ein freier Wille mit Bezug auf sich selbst ein Gesetz ist. Denn das bedeutet, daß die Freiheit des Willens genau darin besteht, daß er diese seine Verfassung in der Form konkreter Handlungen durchgängig zu realisieren bestrebt ist.

Genau dies ist aber auch die Pointe der kantischen Lehre von der Freiheit des Willens, der zugleich ein *reiner* Wille ist. Für ihn gilt, daß er »sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand« hat (AA IV, 432). Diese allgemeine Gesetzgebung besteht zufolge des hier betonten Selbstverhältnisses in der universalen Realisierung seiner selbst als eines freien Willens. Daher drückt die Aussage, daß der freie Wille sich selbst ein Gesetz ist, gar nichts anderes als die Grundverfassung eines freien Willens aus. Und dies besagt, daß der Begriff des Gesetzes ein analytisches Element im Begriff eines freien Willens ist. Wird nun gesagt, daß genau das gerecht, gut und in einem moralischen Sinn vortrefflich ist, was der gerechte und gute Mensch, seinem Charakter gemäß tut, dann wird noch einmal die Jacobische Grundidee deutlich, daß der moralische Charakter bzw. das, was dem Begriff der Tugend entspricht, der direkte Ausdruck der Selbstgesetzlichkeit eines freien Willens ist.

Berücksichtigt man nun, daß auch Jacobi die Dualität der Aspekte der menschlichen Natur nicht in Abrede stellt und seinerseits von einem »Kampf gegen die natürliche Verfaßtheit des Menschen spricht, dann spitzt sich die Differenz zum Kantischen Begriff der Moralität auf die je verschiedene Interpretation des Begriffs der Tugend zu. Während Jacobi diesen Kampf als ein natürliches Geschehen begreift, in dem das Gesetz der Freiheit zwar den kleineren Teil der menschlichen Natur ausmacht, alle übrigen Teile aber »an Würde und an Kraft überwiegt« (WW V, 451), wie es mit nicht geringer Emphase am Ende der »Blätter« über Aristoteles heißt, erhält die Tugend für Kant ihre Kraft allein aus dem Bewußtsein der Anerkennung der objektiven Nötigung des Gesetzes mit Bezug auf die natürlichen Bedürfnisse des Menschen. Daß dies in der Tat der Kantische Begriff der Tugend ist, belegt die folgende Erklärung aus der *Tugendlehre*: »Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht.« (AA VI, 394) Daher erscheint die Tugend in der Sicht Kants denn auch als ein »Zwang«, wenngleich »nach