

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

ISBN 978-3-7873-3977-8

ISBN eBook 978-3-7873-3978-5

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –  
Projektnummer 432983721

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten.  
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,  
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.  
Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg. Satz: Jens-Sören Mann.  
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf  
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.  
Printed in Germany.

# Inhalt

Vorwort .....	7
Siglen .....	10

## I. EPISTEMOLOGIE

<i>Andreas Arndt</i>	
Grenzen der Vernunft .....	13

<i>Brady Bowman</i>	
Die Wirklichkeit des Wahren	
Gewissheit und Glauben bei Jacobi und Kant .....	27

<i>Johannes Haag</i>	
Die Wirklichkeit der Dinge	
Objektive Bezugnahme bei Jacobi, Kant und Fichte .....	47

<i>Peter Rohs</i>	
Was ist das Problem bei Kants Annahme einer Affektion durch	
Dinge an sich? .....	67

<i>Stefan Schick</i>	
Möglich, wirklich oder notwendig?	
Kant, Jacobi und Hegel über synthetische Urteile a priori .....	87

## II. METAPHYSIK

<i>Oliver Koch</i>	
Kausaler Zusammenhang und lebendige Einheit	
Zum Naturbegriff bei Jacobi und Kant .....	107

<i>Catia Goretzki</i>	
Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs ..	125

*Gunnar Hindrichs*

Nihilismus ..... 141

*Majk Feldmeier*

Der Mensch, ein »krummes Holz«?

Zur anthropologischen Fundierung von Religion bei Jacobi und Kant .. 157

*Walter Jaeschke*

Kant in Jacobis Kladden ..... 175

### III. PHILOSOPHIE DES GEISTES UND MORALPHILOSOPHIE

*Birgit Sandkaulen*

Philosophie und Common Sense: Eine Frage der Freiheit ..... 193

*Ulrich Schlösser*

Persönlicher Mensch, identisches Selbst, allgemeines Bewusstsein

Kant vs. Jacobi ..... 211

*Christoph Halbig*

Jacobi über Tugend, Gesetz und Vollkommenheit ..... 229

## Vorwort

Fichte nennt Jacobi den »mit Kant gleichzeitigen Reformator in der Philosophie« (GA I,7, 194). Er unterstreicht damit, dass Kant und Jacobi die beiden maßgeblichen philosophischen Schlüsselfiguren sind, die das Denken an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert von Grund auf neu bestimmen. »Auf dem Boden des eigentlich Philosophischen war«, so sagt es auch Hegel, »das kantische und das jacobische Philosophiren etwas ganz Unerwartetes.« (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 1820/21, GW 30,1, 439)

Dabei folgt die Neubestimmung der Philosophie durch Kant und Jacobi keineswegs einem gemeinsam verabredeten Projekt. In beinahe jeder Hinsicht verfolgen beide fundamental entgegengesetzte Konzepte und äußern dies auch in explizit kritischer Distanz zueinander. Exemplarisch steht dafür bei Jacobi seine bis heute diskutierte Kritik an Kants Lehre von den Dingen an sich, die er mit der berühmten Formulierung unterlegt, »daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte« (JWA 2,1, 109). Umgekehrt dokumentiert Kant in seinem 1786 als Beitrag zum Spinozastreit zwischen Jacobi und Mendelssohn entstandenen Aufsatz *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* ausdrücklich seine Vorbehalte gegenüber Jacobi, indem er gegen »Aberglauben und Schwärmerei« vehement für die »*Selbsterhaltung* der Vernunft« plädiert (AA VIII, 147).

Sieht man jedoch genauer hin, wird die Konstellation zwischen den beiden »Reformatoren in der Philosophie« erst richtig interessant: In beinahe jeder Hinsicht, seien es Fragen der Epistemologie, der Metaphysik oder der Philosophie des Geistes zeigt sich dann, dass man im Verhältnis zwischen Jacobi und Kant nicht einfach nur auf substantielle Differenzen, sondern auf eine eigentümliche Verbindung von Ferne und Nähe stößt. Beide teilen eine ganze Reihe von Überzeugungen, die sie allerdings ganz unterschiedlich begründen und sich darüber wiederum voneinander entfernen. Allein schon der 1789 geführte Briefwechsel zwischen Kant und Jacobi bietet für diese Beschreibung der Lage eine vorzügliche Quelle.

Tatsächlich hat sich Jacobi zeitlebens, abgesehen von Spinoza, am intensivsten mit Kant auseinandergesetzt. Laut dem biographischen Bericht im *David Hume* (1787) hat er schon in den 60er Jahren direkt nach Erscheinen

Kants *Beweisgrund* im Blick. Und im Anschluss an die Diskussion um Idealismus und Realismus im *David Hume* geht die Auseinandersetzung weiter: in zentralen Argumentationsfiguren in der Zweitaufgabe der *Spinozabriefe* (1789), v.a. in der Freiheitsabhandlung und der Beilage VII; in der zu Lebzeiten Jacobis nicht veröffentlichten *Epistel über die Kantische Philosophie* und natürlich auch in dem 1799 mit einigen Beilagen publizierten Brief *Jacobi an Fichte*, der in wesentlichen Teilen ausdrücklich auf Kant Bezug nimmt. Eine weitere ausführliche kritische Erörterung von Kants Transzendentalphilosophie folgt dann mit der Schrift *Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1802), die den Fokus insbesondere, lange vor Heidegger, auf die Einbildungskraft richtet. Auch in den späteren Schriften, der Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) sowie der *Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften* (1815) widmet Jacobi zentrale Passagen der Auseinandersetzung mit Kant. Auffällig ist dabei seine wachsende Sympathie für Kants Philosophie in dem Maße, wie die nachkantische Philosophie Fichtes und Schellings monistischen Systemkonzepten in der von Jacobi selbst freigelegten Spur Spinozas folgt. Bereits im *Brief an Fichte* verleiht Jacobi den Titel »Messias der spekulativen Vernunft« zwar an Fichte, um aber gleichzeitig festzuhalten, dass der »Königsberger Täufer«, also der »Vorläufer«, in diesem Fall der »Vornehmere« sei (JWA 2,1, 192). Von Jacobis unentwegter Beschäftigung mit Kant zeugen schließlich seine sogenannten *Kladden* oder *Denkbücher*, die im Jahr 2020 endlich vollständig publiziert worden sind und vielfältiges, neu zu entdeckendes Material enthalten.

\*

Anlässlich des 200. Todestags Jacobis (1743–1819) war die internationale Tagung »Jacobi und Kant«, die vom 28. bis 30. November 2019 am Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie/Hegel-Archiv an der Ruhr-Universität Bochum stattgefunden hat, der systematischen Aufarbeitung dieser eigentümlichen Konstellation am Beginn der jüngeren Moderne gewidmet. Die von intensiven Diskussionen geprägte Tagung hat das Interesse zahlreicher Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf sich gezogen – so möge es auch, wie wir als Veranstalter und Herausgeber wünschen und hoffen, dem vorliegenden Band ergehen, der die für den Druck durchgesehenen Vorträge dokumentiert und im gegenwärtigen Aufschwung der internationalen Jacobi-Forschung einen weiteren Forschungsimpuls setzen möchte.

Für ihre Mitwirkung bei der Tagung und beim Zustandekommen des Bandes bedanken wir uns herzlich bei allen Autorinnen und Autoren. Ebenso danken wir den Moderatoren und den vielen Gästen aus dem In- und Aus-

land, die mit ihren erheblichen Beiträgen zum Gelingen der Veranstaltung beigetragen haben. Für die Förderung der Tagung danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, die Trägerin des Akademienvorhabens »Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel – Kommentar – Wörterbuch Online« ist und die Ausrichtung der Tagung im Akademienprogramm der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften als Kooperationspartnerin unterstützt hat. Für die Gewährung einer Veranstaltungsprämie bedanken wir uns bei der Ruhr-Universität Bochum. Nicht zuletzt gilt unser herzlicher Dank den vielen Helferinnen und Helfern bei der Organisation und Durchführung der Tagung und namentlich Daniel Elon und Markus Gante für ihre redaktionelle Mitarbeit.

Berlin im Oktober 2020

*Birgit Sandkaulen  
Walter Jaeschke*

## Grenzen der Vernunft

Grenzen haben die Eigenschaft, zugleich zu trennen und zu verbinden. Was innerhalb einer Grenze ist, bleibt auf das Außerhalb bezogen und umgekehrt. Wir bestimmen etwas, indem wir es begrenzen – aber diese Grenze liegt dann nicht außerhalb des Begrenzten, sondern macht seine wesentliche Bestimmtheit aus, so dass auch das, was es durch die Grenze ausschließt, ihm (negativ) angehört. Grenzen sind daher auch immer zu überschreiten, um sie überhaupt ziehen zu können. Die vermeintlich klare Abgrenzung ist nur aus der Innen- und Außenperspektive zugleich zu haben. Das verunsichert. Die Forderung nach einer klaren Grenzziehung meint daher oft auch nur das Absehen von dem, wovon die Grenze trennt und worauf sie das Getrennte zugleich bezieht.

Auch die Vernunft lässt sich nur dadurch bestimmen, dass sie begrenzt wird. Es gilt allgemein als das Verdienst Kants, diese Grenzziehung vorgenommen zu haben. Friedrich Heinrich Jacobi bestreitet dieses Verdienst nicht – aber, so meine im Folgenden zu begründende These, er hält diese Grenzziehung für ungenügend. Nach seiner Auffassung beachtet Kant nicht die Konsequenzen aus dem, was eingangs über die Grenze gesagt wurde. Seine Einwände gegen Kant lassen sich systematisch so rekonstruieren, dass er ihm vorwirft, einerseits den Grenzziehungen falsche Bestimmungen zugrunde gelegt, mithin die Grenze falsch gezogen, und andererseits von dem, was jenseits der Grenze liegt, in bestimmten Kontexten abgesehen zu haben. Ich möchte hier vorgreifend nur auf die bekannte Kritik an Kant aus der Beilage *Ueber den Transscendentalen Idealismus* in der Schrift über *David Hume* (1787) verweisen. Kants Philosophie setze voraus, dass Dinge auf die Sinne einwirken, setze aber an die Stelle objektiver Einwirkungen der Dinge bloß subjektive Erscheinungen: »Ich muß«, so Jacobi, »gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.« (JWA 2,1, 109)

Was dies genau bedeutet, wird noch zu klären sein. Fest steht, dass Jacobis mitunter schwer zu fassende Kritik darauf beruht, dass er die von Kant

gezogenen Grenzen in Fluss bringt, indem er sie überschreitet, von der anderen Seite her verschiebt und auch neue Bestimmungen einführt. Dabei will er grundsätzlich an dem »Richtigen« der kantischen Philosophie festhalten. Dass dies wie eine Art Verwirrspiel erscheinen mag, hat Jacobi in seiner offenbar bereits 1801 publizierten Schrift *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* so ausgedrückt: »Durch diese Uneinigkeit des Systemes mit sich selbst, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung desselben so dädalisch werden, daß es eben so schwer ist, seine wirklichen Widersprüche zu zeigen, als den bloß scheinbaren das widersprechende Ansehn zu benehmen; eben so schwer, das Richtige des Systems zu vertheidigen, als das Unrichtige zu widerlegen.« (JWA 2,1, 269)<sup>1</sup>

Im Folgenden werde ich so vorgehen, dass ich zunächst die grundlegende Strategie der Auseinandersetzung Jacobis mit Kant bis 1787 im Blick auf die Frage nach den Grenzen der Vernunft zu skizzieren versuche (I); sodann betrachte ich die Grenzverschiebungen, die sich daraus ergeben, und zwar zunächst im Blick auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand (II) und schließlich im Blick auf das Verhältnis von Verstand und Vernunft (III).

## I.

Um Jacobis philosophische Strategie in Bezug auf Kant und den transzendentalen Idealismus zu verstehen, ist zunächst ein Blick in sein *Spinoza-Buch* zu werfen. Kriterium der Beurteilung ist hier die systematische Konsequenz. Diese besteht darin, ein in sich geschlossenes System zu entwerfen, das – Jacobi zufolge – entweder idealistisch oder realistisch bzw. materialistisch sein müsse.<sup>2</sup> Entsprechend gibt Jacobi noch 1815 unter Berufung auf Kant dem »baaren ungemischten Sensualismus des Epikur, als System«, den Vorzug vor systematisch inkonsequenten Philosophien.<sup>3</sup> Die Konsequenz wird, wie aus der thetischen Darstellung der Lehre Spinozas in der ersten Auflage des *Spinoza-Buchs* (1785) hervorgeht, vor allem durch den Gedanken der Inhärenz erreicht,

<sup>1</sup> Separatdruck Hamburg: Perthes 1801; vgl. JWA 2,2, 480; anzunehmen ist, dass das Separatum, das zeilenidentisch mit der Veröffentlichung in den *Beyträgen* ist, als Vorabdruck erschien; hierfür spricht – neben der Jahreszahl – auch, dass ein Druckfehlerverzeichnis fehlt.

<sup>2</sup> Nach Wilhelm Traugott Krug ist Materialismus »nichts anders als ein mit strenger Konsequenz durchgeführter Realismus« (Wilhelm Traugott Krug: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben*, Bd. 2, Leipzig 1827, S. 698).

<sup>3</sup> »Vorrede« zu Band 2 der Werke, JWA 2,1, 387.



der einen materialistischen bzw. idealistischen Monismus ermöglicht. Wenn, so Jacobi, das Unendliche Inbegriff aller endlichen Dinge sei, dann sei es »der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können« (JWA 1,1, 95 f.). Dies könne entweder die spinozistische Substanz sein – die realistische oder materialistische Variante – oder aber eine (subjektive) Vorstellung wie bei Kant – die idealistische Variante. Die Pointe besteht darin, dass für Jacobi beide Systemvarianten letztlich konvergieren. Er macht dies deutlich, indem er in einer Anmerkung Spinoza durch Zitate aus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) erläutert, die von einer ursprünglichen Vorstellung von Raum und Zeit als einem Ganzen bzw. Einigen ausgehen (vgl. A 25), wobei das Mannigfaltige darin als Einschränkung dieses Ganzen gedacht werden müsse (vgl. JWA 1,1, 96). Das wiederum kommt mit dem dann später von Hegel hervorgehobenen spinozistischen Grundsatz überein, wonach Bestimmtheit Negation sei. Bei Jacobi heißt es hierzu: »Die einzelnen Dinge also, in so ferne sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die *non-entia*; und das unbestimmte unendliche Wesen, ist das einzige wahrhafte *ens reale*« (JWA 1,1, 100).

Hierin liegt dann das entscheidende Argument sowohl gegen das konsequent realistische als auch gegen das konsequent idealistische System. In beiden Systemen werden die Dinge zu einem Nichts verflüchtigt. In Bezug auf Kant hat Jacobi dies bereits 1782 in dem Text »Meine Vorstellungen ...« polemisch zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt, dass bei Kant nur Vorstellungen von nichts übriggeblieben seien (vgl. JWA 2,1, 3 f.). In einem Brief an Goethe heißt es am 13. Dezember 1785 entsprechend, wir hätten bei Kant »nur *Erscheinungen* [...] von – *Nichts*, das er *Etwas* nennt« (JBW I,4, 277). Um diesen Punkt geht es bei Jacobi: »Also 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« (JWA 2,1, 106 f.). Das eigentliche Argument gegen Kant besagt auf dieser Grundlage, dass er mit der Bindung objektiv gültiger Erkenntnis an Sinnlichkeit so etwas wie Etikettenschwindel betreibt: »Denn gleich 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 realer und objectiver Bestimmungen schon enthalten seyn sollen« (JWA 2,1, 109).

Jacobis Argumentation ist meiner Auffassung nach nur dann sinnvoll zu rekonstruieren, wenn ihre verschiedenen Ebenen angemessen berücksich-

tigt werden, die in seinen in der Regel ja eher rhapsodischen und weniger streng diskursiven Texten vielfach ineinander fließen. Immanente Kritik und äußere Kritik von den eigenen Positionen Jacobis aus bilden dabei zumeist ein schwer zu entwirrendes Knäuel. Hinzu kommt, dass Jacobi immer wieder seine Nähe zu Kant und später zur Transzendentalphilosophie überhaupt betont, mit dem ihn, wie es in der *Vorrede zum Überflüssigen Taschenbuch* 1799 heißt, eine »Blutsfreundschaft« verbinde (JWA 2,1, 168). Der Realismus, den Jacobi gegen Kant anmahnt, bedeutet nicht, dass Kant in der transzendentalen Ästhetik sozusagen heimlich von ihm Gebrauch mache, um dann, in der transzendentalen Analytik, zu zeigen, dass wir von den Gegenständen, die uns affizieren, nichts wissen. Auf einer solchen Interpretation basiert die Auffassung, Jacobi habe Kant im Eingang in die *Kritik der reinen Vernunft* einen fälschlichen Gebrauch der Kausalitätskategorie in Bezug auf die sinnliche Affektion durch Gegenstände unterstellt. Dass das nicht der Fall ist, hat nach meiner Auffassung Birgit Sandkaulen überzeugend gezeigt – entgegen der von Tobias Rosefeldt vorgetragenen Gegenkritik.<sup>4</sup> Der entscheidende Einwand Jacobis läuft vielmehr darauf hinaus, dass bei Kant der Begriff der Sinnlichkeit entleert und, im buchstäblichen Sinne, *sinnlos* wird.

Das wird schon im *Spinoza-Buch* deutlich, wenn Jacobi bemängelt, dass die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit die Dinge nur als »non-entia« thematisierbar machen. Nach Kant, so heißt es dann in der »Beilage« zum *David Hume*, seien »sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse, bloß subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes« (JWA 2,1, 110). In dem Gespräch selbst wird dies auf den sinnentleerten Begriff der Sinnlichkeit zurückgeführt, »eine [...] *gar nichts von den Dingen selbst* darstellende, *objectiv platterdings leere Sinnlichkeit*« (JWA 2,1, 61). Zwar könne, so die »Beilage«, nach Kant auch »*ingeräumt* werden [...], daß diesen bloß subjectiven Wesen [...] 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 2,1, 110) Obwohl Jacobi sich hier auf Formulierungen Kants beziehen kann, die eine solche Kausalität nahelegen,<sup>5</sup> gebraucht Jacobi die einschränkende Formulierung, es könne

<sup>4</sup> Vgl. Birgit Sandkaulen: *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg 2019, S. 169–197 (»Das ›leidige Ding an sich‹. Kant – Jacobi – Fichte«). – Tobias Rosefeldt hat dem widersprochen (»Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption«, in: Dina Emundts (Hg.): *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Berlin und Boston 2013, S. 221–260). Rosefeldt möchte vor allem zeigen, dass G.E. Schulze, der auch nach Sandkaulen das Kausalitätsargument vertritt, sich von Jacobi nicht wirklich unterscheidet.

<sup>5</sup> Vgl. dazu in JWA 2,2, 585 die Erläuterungen.

nach Kant zwar »eingräumt« werden, dass eine solche Kausalität bestehen möge, doch selbst unter dieser Annahme bleibt der Begriff der Sinnlichkeit für ihn leer, da die mögliche Kausalbeziehung sinnlicher Gegenstände auf die Rezeptivität der Sinne im vollkommenen Dunkel bleibe. Tatsächlich ist Jacobi, worauf ich noch zurückkommen werde, ja auch der Ansicht, dass hier gar nicht von einer Kausalität die Rede sein könne.

In der »Vorrede« zum zweiten Band seiner Werke (1815) hat Jacobi präzise Formulierungen gebraucht, die noch einmal die Argumente aus der »Beilage« zum *David Hume* aufgreifen: »Mich scheidet von der Kantischen Lehre das allein, was sie auch von sich selbst scheidet und mit sich uneins macht, nämlich, daß sie das Daseyn zweyer spezifisch von einander unterschiedener Erkenntnißquellen im menschlichen Gemüth zugleich voraussetzt und bestreitet«, und zwar so, dass sie auf der einen Seite »[o]ffenbar und ausdrücklich« behauptet, »daß es außer der sinnlichen Anschauung (der empirischen und reinen) keine andre Erkenntnißquelle gebe, aus welcher der Verstand objectivgültige, seine Erkenntniß wahrhaft erweiternde Begriffe schöpfen könne«; auf der anderen Seite jedoch »schweigend und sich selbst unbewußt« dies bestreitet (JWA 2,1, 388f.). Der nach seiner Auffassung von Kant uneingestandene konsequente Idealismus, der die Sinnlichkeit aushebelt, kommt nach Jacobi dadurch zustande, dass die offene und ausdrückliche Behauptung nicht substantiiert und dargelegt wird, wodurch und wie die Sinnlichkeit sich auf Gegenstände bezieht. Dieser blinde Fleck, den Jacobi immer wieder aufweisen will, schlägt dann auf den weiteren Gang der *Kritik der reinen Vernunft* so durch, dass auch der Verstand im eigentlichen Sinne leer wird: »Der Verstand selbst, obgleich ein zweyter Erkenntnißquell *genannt*, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht *gegeben* sondern nur *gedacht* werden.« (JWA 2,1, 389) Ich weiß dann, wie es bereits im *David Hume* heißt, nicht mehr, »was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders wie eine Auster damit lebe«, eingekapselt in mich selbst in einer durchgängigen Unwissenheit (JWA 2,1, 61).

Das *Proton Pseudos* der Kantischen Vernunftkritik besteht nach Jacobi demnach darin, dass eine Sinnlichkeit vorausgesetzt wird, die in Wahrheit keine ist und daher leer bleibt – und diese Leere breitet sich dann gleichsam über das ganze System aus und kann vom Standpunkt der reinen Vernunft aus auch nicht mehr mit wirklichem Inhalt gefüllt werden, wenn darunter – mit Jacobi – der Bezug auf sinnlich gegebene Dinge verstanden werden soll. Das Unternehmen der Vernunftkritik werde so zu einem Spiel der Formen mit sich selbst, einem gespenstischen Blendwerk. Dieser Befund, über dessen Berechtigung sich natürlich streiten ließe, hat nun auch Folgen für die Begrenzung

der Vernunft. Eine Grenze kann nur dort markiert werden, wo eine Wechselbeziehung zwischen dem Begrenzten und dem Begrenzenden besteht. Für Jacobi wäre diese Beziehung zweifellos die Sinnlichkeit, durch die uns reale Gegenstände gegeben sind. Da Kant diesen Bezug nach Jacobi abschneidet, verschwindet im Grunde die Grenze: Selbst dort, wo Kant einen solchen Bezug einzuräumen scheint, könne er weder den Ort des ›transzendentalen Etwas‹ noch die Art seiner Beziehung auf das Erkenntnisvermögen angeben. In der Konsequenz werde die Subjektivität auf sich selbst zurückgeworfen: das Bild der Auster steht hierfür. Wenn, wie bereits in dem *Spinoza-Buch* behauptet, ein solches, in sich geschlossenes System nichts anderes ist als ein in sich selbst Unendliches – um es noch einmal zu zitieren: »der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können« (JWA 1,1, 95 f.) – dann ist die Frage nach einer Grenze sinnlos geworden, denn zur Totalität gibt es kein Außen.

Diese Auffassung bildet, so meine These, einen Dreh- und Angelpunkt der Jacobischen Auseinandersetzung mit Kant in Bezug auf die Grenzen der Vernunft. *Zum einen* hat er zur Konsequenz, dass der Totalitätsanspruch des transzendentalen Idealismus – der in sich ebenso konsequent und folgerichtig sei wie das (materialistische) spinozistische System – nicht von innen aufgebrochen werden kann. Der nach seiner Auffassung uneingelöste Anspruch des Rekurses auf Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle bildet für Jacobi vielmehr den Ansatzpunkt, eine andere Auffassung ins Spiel zu bringen. Die Sinnlichkeit ist, um im Bild zu bleiben, der Punkt, an dem das Austernmesser sich von außen zwischen die Schalenhälften schieben und sie aufhebeln kann. Dadurch wird es allererst möglich, eine Grenze der Vernunft im weitesten Sinne (unter Einschluss des Verstandes) zu markieren. – *Zum anderen* aber – auch dies wird bereits in der Bezugnahme auf Kant im *Spinoza-Buch* deutlich – bedeutet der von Kant nach Jacobis Meinung nicht offen eingestandene Totalitätsanspruch des transzendentalen Idealismus in der Konsequenz nicht notwendig eine Selbstentgrenzung der Vernunft, sondern ermöglicht eine Begrenzung der Vernunft in sich selbst. Dies vollzieht Kant nach Jacobi in der transzendentalen Dialektik, worin »sein unsterbliches Verdienst« liege (JWA 2,1, 390). Im Weiteren werde ich beiden Konsequenzen nachgehen und, wie angekündigt, zunächst die Öffnung und Grenzziehung der Vernunft im Verhältnis zur Sinnlichkeit betrachten.

## II.

Jacobi gibt sich, wie gezeigt, mit Kants Einräumung eines transzendentalen Etwas keineswegs zufrieden. Es ist also nicht damit getan, dass den Erscheinungen noch Dinge unterlegt werden, wovon sie Erscheinungen sind, sondern es ist zu klären, *wie* sie erscheinen und in welcher Beziehung dieses Verhältnis zur Vernunft steht. Leitend für die Lösung dieser Aufgabe ist für Jacobi offenbar die Einsicht, dass die Grenze von beiden Seiten aus zu bestimmen ist. Es ist nicht nur so, dass die Erfahrung – genauer: das Gegebensein von Gegenständen in der Erfahrung – Voraussetzung objektiv gültigen Erkennens ist, sondern umgekehrt setzt auch die Bestimmtheit der Vernunft der Erfahrung Grenzen; beides ist voneinander nicht zu trennen. Eine solche, auf den ersten Blick überraschende Drehung der Perspektive findet sich in der *Epistel über die Kantische Philosophie* (1791), wo Jacobi sich selbst aus seinen Notizen bei der Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* im Winter 1785 zitiert: »Kein Wunder ists, daß wir über Mögliches und Unmögliches *a priori* entscheiden und der Erfahrung feste Gränzen setzen können.« (JWA 2,1, 129) Was das für die Beziehung des Erkennens auf Objekte bzw. generell für das Verhältnis von Subjekt und Objekt bedeutet, wird im *David Hume* näher erläutert. Auch hier geht es darum, dass beide Seiten nicht voneinander getrennt werden können. Nach Jacobis Auffassung ist dies nur möglich, wenn hier eine unmittelbare Einheit zugrunde gelegt wird. Hierzu heißt es in einem Brief Jacobis an Friedrich Bouterwek vom 8. Januar 1804: »Das seit Locke angenommene *Dritte* zwischen dem erkennenden Subject und dem [zu] erkennenden Dinge ist, soviel ich weiß, von mir zuerst gründlich weggeräumt worden«.<sup>6</sup>

Zum Beleg verweist Jacobi auf eine Passage des *David Hume*; es geht dort, im Anschluss an Franz Hemsterhuis, um die unmittelbare Überzeugung des wirklichen Daseins der Dinge außer uns. Nach Lockes *Essay concerning Human Understanding*<sup>7</sup> sind Ideen (Vorstellungen), die aus äußerer oder innerer Erfahrung entspringen, das Objekt des Denkens, so dass sie sich als ein Drittes zwischen uns und das in der Erfahrung Wahrgenommene schieben und beides miteinander vermitteln. Das grundsätzliche Problem einer solchen Erkenntniskonstellation sieht Jacobi darin, dass dieses Dritte eine Ambiguität aufweist, denn nur die Ideen, die auf äußeren Wahrnehmungen beruhen (bei Locke: *sensation*), entstünden notwendig und unwillkürlich und würden

<sup>6</sup> Fried[rich] Hein[rich] Jacobi's Briefe an Friedr[ich] Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Mit Erläuterungen hrsg. von W. Mejer, Göttingen 1868, S. 64. – Jacobi verweist auf die Seiten 59 bis 64 des »Gesprächs« von 1787 (JWA 2,1, 35–38).

<sup>7</sup> Vgl. John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. von Anthony Douglas Woozley, London und Glasgow 1974, S. 89: »*Idea is the Object of Thinking*« (II, 1, 1).

auf Dinge außer uns verweisen. Der Verstand müsse beide Sorten von Ideen miteinander vergleichen, um dann von den unwillkürlichen Ideen auf die Existenz von Dingen außer uns und unabhängig von unserem Bewusstsein zu schließen. »Einen Theil meiner Vorstellungen«, so heißt es im *David Hume*, »bringe ich willkührlich hervor, und verknüpfe sie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkührlich hervorbringen, noch sie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beyder Vorstellungen, der willkührlichen und unwillkührlichen in ihrer Entstehung und Verknüpfung, leitet mich zu dem Schlusse, daß jene eine Ursache ausser mir haben müssen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung, von wirklich ausser mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen.« (JWA 2,1, 36)

An der Vermittlung von Subjekt und Objekt durch den Vergleich von Ideen bemängelt Jacobi, dass damit die »Vorstellung, als bloße Vorstellung«, der Gewissheit der Dinge vorhergehe. Der Schluss auf die Dinge hänge dann an ihrer Denkmöglichkeit, d. h. an der formalen Stimmigkeit des Schlusses: »Aus dem Orpheischen Ey des Denkbaren, das ist, aus dem *Principio Contradictionis*, gehen die Dinge, ohne den entbehrlichen Umstand der Realität, zuerst hervor«; ihre Realität, ihr Sein, sei, mit Kant gesprochen, nur ein nachträglich »hinzukommendes Prädicat«; dadurch werde das Verhältnis des Seins zum Bewusstsein umgekehrt: »Mir ist, als sähe ich die Leute auf den Köpfen gehen, unterdessen sie aus vollem Halse schreyen: *Kopf oben! Kopf oben!* Und, *Kopf ab* dem Ketzer, dem *Kopf Verächter*, der auf seinen Füßen stehen bleibt!« (JWA 2,1, 36) Das erinnert an die von Friedrich Engels (nicht von Marx<sup>8</sup>) in Bezug auf Hegel gebrauchte Metapher, jedoch geht es Jacobi, anders als vielen Marxisten, nicht darum, das Verhältnis von Sein und Bewusstsein so umzukehren, dass das Sein – wie auch immer – das Bewusstsein bestimmt. Was, so fragt der Gesprächspartner im *David Hume*, sei denn eigentlich ungereimt an der Vorstellung, »daß wir die Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Gegenstände ausser uns daher erhalten, daß uns ihre Vorstellungen ohne unser Zuthun gegeben werden« (JWA 2,1, 37). Dies wäre die geläufige realistische bzw. materialistische Auffassung: das Sein bestimmt das Bewusstsein und Letzteres widerspiegelt das Sein. Allerdings, so wendet Jacobi ein: »Auch das Bewußtseyn wird uns ohne unser Zuthun gegeben; wir sind auch dieses nicht vermögend abzuweisen, und fühlen uns dabey nicht weniger paßiv als bey denen Vorstellungen, die wir, von äusseren Dingen, nennen.« (Ebd.)

<sup>8</sup> Vgl. Friedrich Engels: »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«, in: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 21, Berlin 1962, S. 293.

Diese Einheit von äußerer Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung bzw. Gegenstands- und Selbstbewusstsein liegt zunächst auf der Linie der Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, denen zufolge Selbstbewusstsein durch die Hinwendung auf äußere Gegenstände begründet ist.<sup>9</sup> Im Unterschied zum *mainstream* dieser Theorien interpretiert Jacobi dieses Reflexionsverhältnis aber als gleichsam doppelte Passivität und damit als Unmittelbarkeit: »Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblicke; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung.« (JWA 2,1, 37) Dieser Augenblick liege allen Vorstellungen und aller Verstandestätigkeit voraus und bedeute, »daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das *Ich* und das *Du*, inneres Bewußtseyn und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn muß; beydes in demselben Nu, demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen« (JWA 2,1, 38).

Damit wird zugleich deutlich, dass Jacobis eigene Auffassung keineswegs darin besteht, den Dingen an sich eine Kausalität in Bezug auf unser Bewusstsein zuzuschreiben; vielmehr gehen Realitäts- und Selbstgewissheit unmittelbar zusammen, so dass sich die Frage nach einer Kausalität, die der Reflexion angehört, hier gar nicht stellt. Die Reflexion erfolgt erst unter der Voraussetzung dieser unmittelbaren Gewissheit. Für sich genommen bewegt sie sich in einem unendlichen Regress, weil sie allein Bedingtes vermitteln kann, ohne das erreichen zu können, wodurch es bedingt ist. Wir können, wie es bereits in dem *Spinoza-Buch* heißt, in der Reflexion nur »Ähnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstrieren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium *Offenbarung* ist.« (JWA 1,1, 124)

Was bedeutet dies nun für die Grenzziehung der Vernunft (im weitesten Sinne) im Blick auf die Realität der sinnlichen Welt? Es ist *nicht* eine Grenze zwischen Verstand und Sinnlichkeit und *auch nicht* zwischen Vorstellung bzw. Erscheinung und Realität. Die Grenzziehung erfolgt vielmehr zwischen der *uns* unbegreiflichen, unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt, äußerer Realität und Selbst sowie Realitäts- und Selbstbewusstsein auf der einen Seite sowie der reflektierenden Tätigkeit des Verstandes auf der anderen Seite. Die Grenze liegt damit eigentlich im Bereich des Bewusstseins, wo

<sup>9</sup> Vgl. Falk Wunderlich: *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts* (= *Quellen und Studien zur Philosophie* 64), Berlin und New York 2005.



zwischen dem Bereich des Wissbaren und Unwissbaren unterschieden wird, und in dieses begrifflich nicht einholbare Unwissbare fällt die Einheit von Bewusstsein und Realität. Diese Grenzziehung hat auch Konsequenzen für das Verhältnis von Verstand und Vernunft und das Verhältnis der Vernunft im weitesten zum Unbedingten, denn die nicht wissbare, unmittelbare Einheit schließt ja zusammen mit der ansichseienden Realität auch das *Gegebensein* der Vernunft mit ein, verweist also auf das, was Kant in der transzendentalen Dialektik das Bedingende der Vernunft bzw. das Unbedingte nennt.

### III.

In der »Vorrede« zum zweiten Band seiner Werke (1815) schreibt Jacobi, dass im *David Hume* »zwischen *Verstand* und *Vernunft* noch nicht mit der Schärfe und Bestimmtheit unterschieden wird, wie in den späteren Schriften des Verfassers«, und dass er den »Doppelsinn[] des Wortes Vernunft« noch nicht hinweggeräumt habe (JWA 2,1, 377). Aus dieser Sicht ist die soeben erläuterte Grenzziehung zunächst keine der Vernunft, sondern des Verstandes, und die Grenze der Vernunft im eigentlichen Sinne ist zunächst gegenüber dem Verstand zu ziehen. Der Verstand bleibe, so heißt es in der *Epistel über die Kantische Philosophie* (1791), im unendlichen Regress von Bedingung zu Bedingung gefangen und könne daher dasjenige, was das Bewusstsein bedingt, nicht erreichen, wonach er »gemäß seiner einheitlichen Natur oder Form aber unverrückt streben muß« (JWA 2,1, 154). Insoweit stimmt Jacobi mit Kant überein, der ja ebenfalls der Auffassung war, dass die transzendente Dialektik als der Versuch, auf das Unbedingte auszugreifen, unabdingbar sei. Und er stimmt auch darin mit Kant überein, dass die Vernunft als das Vermögen der Ideen, also des Unbedingten, nicht auf das Wissen eines eigentlich Realen führe. Kants *Kritik der reinen Vernunft* habe »zur Hauptabsicht, den Verstand vor der reinen Vernunft, die ihm überall nur etwas weiß zu machen sucht, *in so fern*, öffentlich und heimlich zu warnen, und gegen ihre Verführungen ihn nach Möglichkeit sicher zu stellen, dadurch, daß er ihn, wie die Ideen ihn zum Besten haben, gleichsam mit Händen greiffen läßt« (JWA 2,1, 155). Hierin besteht für Jacobi, wie schon zitiert, das unendliche Verdienst Kants.

Die Konsequenz, der Jacobi zustimmt, fließt bei ihm jedoch aus einer anderen Quelle als bei Kant, nämlich der unmittelbaren Gewissheit einer unhintergehbaren Einheit des Bewusstseins überhaupt mit einer ansichseienden sinnlichen Realität. An dieser Gewissheit fehle es Kant, weshalb bei ihm alles



in der Luft hänge.<sup>10</sup> Das Verhältnis von Verstand und Vernunft werde bei ihm daher zu einem Verwirrspiel wechselseitigen Voraussetzens und Kritisierens: »Die Vernunft hat dem Verstande das *Verneinen* zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das *Bejahen*; die Vernunft hat den Verstand zu respec-tiren und wird *positiv* durch ihn eingeschränkt, der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begränzung, eine *negative* Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebiets. Die Vernunft sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause; letztrer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigent-liche *Souverainetät*, ohne deren Ratification nichts Gültigkeit haben kann.« (JWA 2,1, 272 f.) Eine solche Dialektik von Verstand und Vernunft, »welche es gar sehr verdient [...] umständlich ausgeführt zu werden«, hat Kant im § 76 der *Kritik der Urteilskraft* skizziert (AA V, 401). Die Vernunft als ein »Vermö- gen der Principien« nehme im Ausgriff auf das Unbedingte den Verstand in den Dienst, verfallende aber darum der Kritik des Verstandes, weil die Vernunft ohne ihn nicht objektiv urteilen könne: »Man wird bald inne: daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird und in zwar gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject [...] einschränke, [...] ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liege.« (Ebd.)

Diese Dialektik des wechselseitigen Voraussetzens und Kritisierens von Verstand und Vernunft führt zu dem von Jacobi behaupteten Ergebnis: Während die Vernunft hinsichtlich ihrer objektiven Gültigkeit an den Verstand gebunden bleibt und dadurch eingeschränkt wird, kann der Verstand sich auf seine Weise der Vernunftideen bedienen, ohne indes Gewissheit hinsichtlich ihrer objektiven Gültigkeit gewinnen zu können. Da die Vernunft dies auf- grund ihrer Bindung an den Verstand auch nicht vermag, fehlt auch ihr die Gewissheit und sie fällt immer wieder in den Verstand zurück, obwohl sie nicht davon ablassen kann, immer wieder das Unbedingte ergreifen zu wol- len. Die Dialektik von Verstand und Vernunft bleibt somit aporetisch; sie fällt in sich zusammen und erneuert sich doch immer wieder selbst. Mehr noch: Die »Idee des Unbedingten« bleibt »durch und durch leer«: »Man hat nur alle Bedingungen weggedacht, und was übrig bleibt, ist – *Nichts*, eine offenbare *Erdichtung*.« (JWA 2,1, 282 f.)

<sup>10</sup> Bei Kant dagegen »schwebet, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkennt- nißvermögen *alles* bloß zwischen einem problematischen = X des Objects, und einem eben so problematischen = X des Subjects, welche beyde – *herkommen*, man weiß nicht *woher*« (Ueber das Unternehmen, JWA 2,1, 288 f.).

Das negative Resultat der Transzendentalphilosophie ist für Jacobi aber mehr als ein bloßes Scheitern in der Erkenntnis des Unbedingten und damit in dem Versuch, dem reflektierenden Erkennen des Verstandes Halt zu geben; es hat vielmehr ein Wahrheitsmoment darin, dass es auf den eigentlichen Charakter des Wahren im emphatischen Sinne, also des Unbedingten, verweist, nämlich überhaupt *außerhalb* des Wissbaren zu liegen. Dieses Bewusstsein der Unwissenheit ist aber nicht nur ein negatives Resultat in Beziehung auf die Versuche des sich zur Vernunft erweiternden Verstandes, sondern schließt ebenso eine (negative) Beziehung auf das Wahre ein, das in dieser Unwissenheit aufscheint. In diesem Sinne heißt es in *Jacobi an Fichte* (1799): »Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was *vor* und *außer* dem Wißen ist; was dem Wißen, und dem *Vermögen* des Wißens, *der Vernunft*, erst einen Werth giebt.« (JWA 2,1, 208) Vernunft bezeichnet demnach zunächst so etwas wie eine objektive Bindung des in sich selbst haltlosen Subjektiven; eine reine Vernunft ist demnach keine wahre Vernunft, sondern streng genommen Unvernunft:<sup>11</sup> Jacobi leitet bekanntlich Vernunft von Vernehmen her, wobei die reine Vernunft »*nur* sich selbst vernimmt«, wodurch »alles außer ihr in Nichts verwandelt« werde (JWA 2,1, 201). Wenn auch, wie wohl angenommen werden darf, so etwas wie eine Selbstreflexion der Vernunft möglich ist, so könnte sie damit nach Jacobi doch nicht ihr Sein, genauer: ihr Gegebensein, erfassen. Das Vernehmbare ist für Jacobi immer etwas außerhalb des Vernehmenden. »Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das *Wahre* zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. [...] Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer *Wißenschaft* des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewustseyn seiner *Unwißheit* desselben: *Ahnung* des Wahren gegeben.« (JWA 2,1, 208)

Die vernehmende Vernunft als Vermögen lässt von der Vernunft, trotz Jacobis Wertschätzung der Vernunft, eigentlich nur die Ahnung des Wahren übrig, jedenfalls, sofern sie als menschliche Vernunft gelten kann. Zwar müsse, so postuliert Jacobi, eine »nicht bloß wahr-nehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende«, also göttliche Vernunft vorhanden sein, die »*Mehr* als Ich! *Beßer* als ich! – ein ganz *Anderer*« sei (JWA 2,1, 209f.), jedoch bleibe sie dem Wissen unzugänglich. Von der hochgeschätzten menschlichen Vernunft bleibt dann nicht viel zu sagen. Als »Ahnung des Wahren« gibt sie dem Verstand einen Halt und »erleuchtet« ihn, wie Jacobi es ausdrückt, aber sie selbst ist eben auch nicht mehr als diese Ahnung, dass

<sup>11</sup> Vgl. Walter Jaeschke: »Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung«, in: ders. und Birgit Sandkaulen (Hg.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit (= Studien zum 18. Jahrhundert 29)*, Hamburg, S. 199–216.

alles Bedingte und Erscheinende im unzugänglichen Wahren einen Grund habe. In der Konsequenz fällt die Unterscheidung von Verstand und Vernunft in sich zusammen. Die Vernunft, um Jacobis berühmte Frage zu bemühen (*»Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen?«*; JWA 2,1, 232), hat den Menschen, aber der Mensch hat die Vernunft nur als Grenze des Verstandes so, dass er darüber hinaus ein Wahres ahnt, das auf den Verstand abfärbt: *»Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen ist im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewußtseyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Bewußtseyn wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen.«* (JWA 2,1, 378) Anders gesagt: die menschliche Vernunft ist eine Bewegung auf der Grenze des Wissbaren; sie ist im Modus des Ahnens über sie hinaus und nur dadurch mehr als der Verstand, dass sie ihn durch diese Ahnung zur Vernunft bringt. Die menschliche Vernunft ist von dieser Seite aus nicht mehr als ihre eigene Grenze, nämlich die des zur Vernunft gebrachten Verstandes zur erahnten Wahrheit.