

VON DER VORSTELLUNG ZUR DARSTELLUNG.
REALISMUS IN JACOBIS »DAVID HUME«

von Gottfried Gabriel

Das Thema meines Beitrags ist Jacobis Verteidigung des Realismus im Sinne der Anerkennung einer materiellen Außenwelt. Jacobis Realismus ist demnach metaphysischer Art. Festzuhalten ist, daß es in der Geschichte der Philosophie niemanden gegeben hat, der nicht wenigstens die Existenz einer empirischen oder phänomenalen Außenwelt anerkannt hat; auch der gute Bischof Berkeley ist hier – ungeachtet wiederholter Unterstellungen – keine Ausnahme. Bestritten hat Berkeley allerdings die Existenz der Materie. Als fraglich gilt in der Diskussion zwischen Realisten und Idealisten nur die Seinsweise der Außenwelt, ob diese ontologisch als materiell zu bestimmen ist oder nicht. Als weiteres Problem schließt sich an, worauf sich die Anerkennung der Außenwelt gründet. So hat Kant es für einen »Skandal der Philosophie« gehalten, die Realität der Außenwelt »bloß auf Glauben annehmen zu müssen« (KrV, B XXXIX), und folgerichtig einen Beweis versucht. Heidegger hat gegen Kant und die Tradition geltend gemacht, daß der Skandal nicht darin bestehe, keinen Beweis zu haben, sondern einen solchen überhaupt zu erwarten und zu versuchen.¹ Heidegger zufolge ist der Cartesianische methodische Zweifel, der mit seinem Rückgang auf die Ideen des einsamen solipsistischen Subjekts zu einer Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, von Vorstellungen der Dinge und den Dingen selbst, führt, von Anfang an zu verwerfen. Das Unternehmen einer Letztbegründung ist der philosophische Sündenfall, der den Menschen durch eine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aus dem »Paradies« lebensweltlicher Einheit vertrieben hat – in die Fremde, in die Entfremdung.

Charakteristisch für die Behandlung des Realitätsproblems in der neuzeitlichen Philosophie ist somit nicht nur die Frage der Existenz selbst, sondern auch die Frage des epistemischen Modus ihrer Anerkennung, ob dieser ein solcher des Wissens oder des Glaubens ist. Nach geläufiger philosophischer und auch alltäglicher Auffassung (»Glauben heißt nicht Wissen«) steht

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979, S. 205.

das Wissen über dem Glauben: Glauben ist ›bloß‹ ein defizienter Modus des Wissens. Diesem Verständnis entspricht die Standarddefinition von *Wissen* als *begründeter wahrer Glaube* (justified true belief). Glaube wird dabei mit Meinung (doxa) auf eine Stufe gestellt, der es im Unterschied zum Wissen an einer Begründung mangle. Dies ist die Perspektive der *Wissenschaft*. Autoren, die im Gegensatz zu dieser seit Platon üblichen Hierarchie den Glauben über das Wissen stellen, betonen demgegenüber die Perspektive des Lebens und stellen den Aspekt des *Vertrauens* heraus, der den Glauben auszeichne. Nun hat auch Kant das theoretische Wissen einer Beschränkung unterworfen, um in praktischer Absicht »zum Glauben Platz zu bekommen« (KrV, B XXX). Dabei unterschied er bereits den Glauben positiv von der Meinung: Während Meinen ein Fürwahrhalten ist, das weder subjektiv noch objektiv zureichend begründet ist, ist der Glaube zwar nicht objektiv, aber doch subjektiv zureichend begründet, d. h. ihm kommt das Moment der »Überzeugung« zu.² Allerdings bleibt er (im Verhältnis zum subjektiv und objektiv zureichend begründeten Wissen) epistemisch gesehen ›bloß‹ Glaube mit Blick darauf, was wir nicht »wissen« können, sondern allenfalls »hoffen« dürfen.

Dieser Kantische Hintergrund, vor dem die Einlassungen Jacobis zu sehen sind, läßt es historisch verständlich erscheinen, daß jemand, der den Glauben nicht dem religiösen Hoffen beläßt, sondern als Grundlage des Wissens selbst reklamiert und damit über das Wissen stellt, in den Verdacht des Fideismus gerät. Betrachten wir die Sache losgelöst von dieser historischen Situation, so finden wir Jacobi zusammen mit Hume, Hamann, Fichte, Fries, Kierkegaard, Weininger und Wittgenstein in einer gewiß ›bunten‹ Gesellschaft von ›Männern des Glaubens‹, deren Zusammensetzung einen solchen pauschalen Verdacht zumindest bedenklich erscheinen läßt. Gemeinsam ist allen diesen Autoren der Gedanke, daß das Moment der Überzeugung nicht dem objektiven Wissen, sondern gerade dem subjektiven Glauben eignet. Der Glaube wird nicht mehr negativ in der Weise bestimmt, daß ihm die objektive Begründung zum Wissen *fehlt*, sondern positiv dadurch charakterisiert, daß ihn die subjektive Gewißheit gegenüber dem Wissen *auszeichnet*. Anders als bei Kant wird dem objektiven Wissen nicht eo ipso Gewißheit zugebilligt.³ Das Junktum von Wissen und Gewißheit wird gesprengt und Gewißheit an den Glauben gebunden. Dies ist das zentrale Thema von Wittgensteins *Über Gewißheit*.

² KrV, B 850. Vgl. auch Kants Logik, AA IX, 66 ff.

³ Kant unterscheidet noch die subjektive »Überzeugung (für mich selbst)« und »die objektive Gewißheit (für jedermann)«, KrV, B 850.

Das Interesse an Jacobi, das die folgenden Überlegungen veranlaßt hat, ist von daher ein abgeleitetes. Es wurde geweckt durch die Feststellung von überraschenden Parallelen zwischen Wittgensteins und Jacobis Erörterungen zum Begriff des Glaubens. Für jemanden, der die Trennung zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie ohnehin für eine unglückliche Entwicklung hält, bietet sich hier ein willkommener Anlaß, Gemeinsamkeiten hervorzuheben, und dies bei Autoren, von denen man es vorderhand nicht erwarten würde. Wittgenstein hat nicht viele philosophische Autoren gelesen, Texte Jacobis mit Sicherheit nicht. Wenn zwei Autoren, die, wie man zu sagen pflegt, nichts miteinander zu tun haben, zu ähnlichen Ergebnissen kommen, so muß dies zumindest zu denken geben. Heuristisch läßt sich eine solche Übereinstimmung – positiv betrachtet – als Anzeichen von Wahrheit oder – negativ gesehen – als Hinweis auf einen Grundirrtum bewerten. In beiden Fällen lohnt sich eine problemorientierte Analyse.

Mir ist nicht bekannt, ob die Gemeinsamkeiten in der Sekundärliteratur zu dem einen oder zu dem anderen Autor bemerkt worden sind. Vermutlich nicht, da die Welten ihrer Leser und Interpreten (bislang noch) zu weit auseinander liegen. Die heimliche Verwandtschaft findet indirekt auch in den analogen Kontroversen um die Einschätzung beider Autoren ihren Ausdruck. Für Jacobi *und* Wittgenstein gilt, daß ihre jeweiligen Kritiker sie der Gegenauflärung zurechnen, während ihre Verteidiger sie ganz im Gegenteil als radikale Aufklärer sehen, die die Aufklärung über sich selbst aufgeklärt haben.⁴ Die Argumentationslage, die ich hier nicht im einzelnen nachzeichnen kann, ist in beiden Fällen kompliziert und unterschiedlich gelagert. Der Verdacht, daß Jacobi und Wittgenstein der Gegenauflärung zuzurechnen sind, wird insbesondere dadurch genährt, daß sie den Glauben über das Wissen stellen bzw. das Wissen auf dem Glauben aufrufen lassen. Die Übereinstimmung reicht so weit, daß sie das Verhältnis von Glauben und Wissen exemplarisch mit Blick auf die erkenntnistheoretische Frage nach der Existenz der Außenwelt erörtern. Aus der Sicht Jacobis geht es darum, wie jemand von der »Vorstellung« von Gegenständen in seinem Bewußtsein zu der Behauptung kommt, »daß seinem Bewußtsey sich etwas ausser ihm darstelle.« (JWA 2, 32) Hierauf spielt der Titel meines Beitrages an. Demgemäß will ich meine Ausführungen auch auf dieses Thema beschränken.

⁴ So (im Falle Jacobis) Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000, S. 38 ff.; ferner (im Falle Wittgensteins) Friedrich Kambartel, Wittgensteins späte Philosophie. Zur Vollendung von Kants Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung, in: ders., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a.M. 1989, S. 146–159.

Dabei bin ich mir über die bloß *exemplarische* Rolle des Außenweltproblems durchaus im Klaren. Beiden Autoren geht es darum, den Glauben *grundsätzlich* über das Wissen zu stellen, wobei Jacobi unter anderem die glaubende Anerkennung der Existenz eines persönlichen Gottes im Blick hat. Für Wittgenstein ist ein solcher Glaube dagegen lediglich *eine* mögliche Option. Seine Argumentation ist weniger gezielt auf *bestimmte* Glaubensinhalte bezogen, sondern kategorialer Art. Er legt sich nicht auf ein bestimmtes »Weltbild« fest, sondern versucht zu zeigen, daß für jedes Weltbild, auch das wissenschaftliche, gilt: »Am Grunde des begründeten Glaubens [des Wissens, G. G.] liegt der unbegründete Glaube.«⁵ Bevor ich mich den sachlichen Fragen zuwende, möchte ich zunächst eine genealogische Aufklärung der Gemeinsamkeiten vorlegen, die einen Vergleich nicht nur systematisch interessant, sondern auch historisch plausibel erscheinen läßt.

Auf den ersten Blick liegt es nahe, in Humes Philosophie eine gemeinsame Quelle zu vermuten. Kommen doch in Wittgensteins Überlegungen Humesche Argumente ganz offensichtlich ins Spiel, auch wenn der Name nicht fällt. Jacobi bezieht sich ausführlich auf Hume und führt dessen Namen sogar im Titel seiner Schrift auf.⁶ Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß er sich vor allem aus rhetorischen Gründen auf Hume beruft. Nachdem er in Reaktionen auf die Veröffentlichung des Briefwechsels mit Mendelssohn (1785) bezichtigt wurde, er würde »einen blinden Glauben lehren, und die Vernunft herabwürdigen« (JWA 2, 18), versuchte er in seiner Verteidigungsschrift, mit der wir es hier vorwiegend zu tun haben, nachzuweisen, daß sein Verständnis des Ausdrucks ›Glaube‹ sogar von einem Atheisten wie Hume geteilt werde. In dem Wortstreit mit seinen Kritikern bedient sich Jacobi lediglich, wie er in ironisch-polemischer Absicht selbst erklärt, der »Autorität« Humes (JWA 2, 24). Dabei verweist er (in der Anmerkung) auf Descartes' Begründung für dessen Strategie, sich bei Veröffentlichungen der Autorität der Sorbonne zu versichern: »weil die Wahrheit an sich so wenig gilt.« Und Jacobi fügt ausdrücklich hinzu: »Daß die Sorbonne für den Cartesius selbst keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung.« Analoges gilt demnach für sein Verhältnis zu Hume, der also aus strategischen und weniger aus inhaltlichen Gründen als Instanz angeführt wird.

Die inhaltlichen Unterschiede werden von Jacobi zum Teil selbst benannt. Gemeinsam ist beiden Autoren, daß sie den Glauben an eine Außenwelt

⁵ Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, in: *Werkausgabe*, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1989, § 253.

⁶ Vgl. Günther Baum, *Vernunft und Erkenntnis*. Die Philosophie F.H. Jacobis, Bonn 1969, S. 17–22.

lebensweltlich als unhintergebar erachten. Bei Hume handelt es sich dabei allerdings um ein aus der Skepsis erwachsenes Zugeständnis an den gesunden Menschenverstand. Bei ihm bleibt dieser Glaube *bloß* Glaube, über den wir nicht hinauskommen. Diesem Verständnis entspricht auch Kants Formulierung des »Skandals der Philosophie«. Für Jacobi ist der Glaube dagegen eine eigene positive Instanz des Fürwahrhaltens, die dem Fürwahrhalten aus Vernunftgründen zudem notwendig vorausgeht, und zwar nicht nur psychologisch-genetisch, sondern auch geltungstheoretisch mit Blick auf Begründungsfragen. Eine solche epistemische Aufwertung des Glaubens findet sich nicht bei dem Skeptiker Hume, sondern bei seinem Kritiker Thomas Reid, dem Klassiker der Philosophie des *Common Sense*. Insbesondere Jacobis Deutung der Erkenntnis von Dingen der Außenwelt entspricht paßgenau dem direkten Realismus der unmittelbaren Wahrnehmung, wie er von Reid vertreten wird. Jacobi ist viel stärker von Reid abhängig als sein eher beiläufiger Hinweis auf ihn vermuten läßt.⁷

Die Philosophie Reids bietet sich auch als genealogischer Ursprung der Gemeinsamkeiten zwischen Jacobis und Wittgensteins Behandlung des Realitätsproblems an. Bei Wittgenstein wird Reid zwar nicht erwähnt, es verläuft aber eine Rezeptionslinie über George Edward Moore. Den kritisierten Bezugspunkt von *Über Gewißheit* liefern Moores Aufsätze *Defense of Common Sense* und *Proof of the External World*,⁸ deren Argumentation auf zentrale Überlegungen Reids zurückgreift. Da Moore jedoch Reid namentlich nicht erwähnt, dürfte Wittgensteins Bekanntschaft mit diesem lediglich eine indirekte sein.⁹ Um so überraschender ist es, daß Wittgensteins Kritik an Moore Züge der ursprünglichen Auffassung Reids trägt, dergemäß die Anerkennung der Existenz von Außendingen im Modus eines unbegründbaren, aber unerschütterlichen *Glaubens* und nicht (wie bei Moore) im Modus eines unbegründbaren, aber gewissen *Wissens* erfolgt. Auffällig ist,

⁷ JWA 2, 22. Vgl. hierzu die maßgebliche Untersuchung von Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*, Kingston 1987, S. 158–166; ferner George di Giovanni, Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant, in: *Kant-Studien* 89 (1998), S. 44–58. Den Einfluß Reids auf Jacobi betont bereits Baum, *Vernunft und Erkenntnis* (Anm. 6), S. 17. Vgl. die Ausführungen S. 42–49.

⁸ Abgedruckt in: George Edward Moore, *Philosophical Papers*, London/New York 1959. Dt. in: Ders., *Eine Verteidigung des Common Sense*. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903–1941. Mit einer Einleitung von Harald Delius, Frankfurt a. M. 1969. Seitenangaben beziehen sich auf die dt. Ausgabe.

⁹ Vgl. Keith Lehrer, *Thomas Reid*, London/New York 1991, S. 6.

daß Wittgenstein sogar die Beispiele Reids (*»I feel a pain; I see a tree«*)¹⁰ variiert, wenn er zu zeigen versucht, daß es unbezweifelbare Gewißheiten gibt, von denen wir aus kategorialen Gründen nicht sagen können, daß wir sie *wissen*.

Es ist bekannt, daß Wittgensteins Philosophie fortlaufend im Wandel begriffen war. Nicht ohne Grund spricht man von Wittgenstein I und Wittgenstein II. Trotz grundlegender Änderungen gibt es aber auch durchgehende Stränge in Wittgensteins Denken. Dazu gehört von Anfang an die Ablehnung einer auf Wissen gegründeten Weltauffassung, wie sie etwa der Wiener Kreis zu seinem Programm erhoben hat. (Insofern ist es ein grundlegendes Mißverständnis, Wittgenstein diesem Positivismus zuzurechnen.) Dabei ist Wittgenstein kein Feind des Wissens und der Wissenschaft, er besteht aber darauf, daß unsere Lebensorientierungen nicht in wissenschaftlichen Erklärungen ihren Abschluß finden können. Hier sehe ich – bei allen Unterschieden, die es im folgenden noch zu betrachten gilt – die wesentlichen Gemeinsamkeiten zwischen Jacobi und Wittgenstein.

Wenn Wittgenstein Reid gar nicht gelesen hat, so stellt sich natürlich die Frage, ob es unabhängig von der genannten britischen Genealogie noch eine kontinentale Querverbindung von Jacobi zu Wittgenstein gibt. Dies ist tatsächlich der Fall. Wittgensteins Philosophie des Glaubens geht eindeutig auf Otto Weininger zurück. Da Weininger in seine Überlegungen Fichte einbezieht,¹¹ führt somit auch ein direkterer Weg von Jacobi zu Wittgenstein, ohne den Umweg über Reid. Insbesondere spricht sich Weininger ausdrücklich dagegen aus, »daß das Vermuten mit dem Glaubenstitel bekleidet wird« und betont: »Die letzten Sätze der Logik, der Satz des Widerspruchs und der Identität, können nicht mehr gewußt, sondern müssen geglaubt werden.«¹² Hier ist an Fichtes Erklärung zu erinnern: »Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner [seiner *Wissenschaftslehre*, G. G.] mag wohl der sein, dass sie sich nicht recht deutlich gemacht, was beweisen heisse, und daher nicht bedacht, dass aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrierbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punkt, so wie noch viele andere Punkte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins reine gebracht.«¹³ Weininger deutet an, daß der

¹⁰ Thomas Reid, *An Inquiry Into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*, hg. von Derek R. Brookes, Edinburgh 1997, S. 167.

¹¹ Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, Wien 1904, ND München 1980, S. 149, 152.

¹² Ebd., S. 144.

¹³ Johann Gottlieb Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in: *Fichtes sämtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, S. 508.

Rückgang auf den Glauben aus transzendentalen Gründen erfolgt, weil jeder Versuch, solche letzten Sätze zu beweisen oder zu widerlegen, sie bereits als wahr voraussetze.¹⁴ Als »Resultat von höchster Wichtigkeit« hält er sodann fest, »daß alles Wissen auf dem Glauben beruht.«¹⁵

Doch nun zu den inhaltlichen Fragen von Jacobis Verteidigungsschrift *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen darstellt. Ungewöhnlich, wenn auch nicht außergewöhnlich, ist bereits die im Untertitel genannte literarische Form des »Gesprächs«, das freundschaftlich (und nicht als kontroverser Dialog) zwischen dem Jacobischen »Ich« und einem kantianisch gesonnenen »Er« geführt wird. Diese Form ist sicher nicht nebensächlich, kommt in ihr doch bereits die für Jacobi grundlegende Anerkennung des »fremdseelischen« Du durch ein Ich zum Ausdruck, das sich durch dieses Gegenüber allererst selbst erfährt, gemäß der Auffassung, wie sie Jacobi bereits in seinen Briefen an Mendelssohn geltend gemacht hatte: »denn ohne Du, ist das Ich unmöglich.«¹⁶

In der Ausgabe seiner Werke, die noch von ihm selbst veranlaßt worden ist, stellt Jacobi dem Gespräch eine umfangreiche »Vorrede« voran, deren Untertitel »zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften« den besonderen Stellenwert dieser Schrift hervorhebt. Gleich zu Beginn der Vorrede heißt es dementsprechend:

»Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza von dem Verfasser aufgestellte Behauptung: Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte in der deutschen philosophischen Welt ein allgemeines Aergerniß erregt. Es sollte durchaus nicht wahr seyn, daß es ein Wissen aus der ersten Hand gebe, welches alles Wissen aus der zweyten (die Wissenschaft) erst bedinge, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche.« (JWA 2, 375)

Im weiteren Verlauf der Vorrede wird deutlich, daß das Problem der Realität der Außenwelt eher ein Nebenschauplatz des Jacobischen Denkens ist, ein willkommener Anlaß, um ganz andere Realitäten zur Anerkennung zu bringen. Letztlich geht es ihm nicht um das Problem der Wahrnehmung sinnlicher, sondern »übersinnlicher« Dinge, und zwar im wörtlichen Sinne eines Wahrnehmens. So müsse es »befremden«, daß es ein »Skandal der

¹⁴ Weininger, *Über die letzten Dinge* (Anm. 11), 145.

¹⁵ Ebd., S. 149.

¹⁶ JWA 1, 116. – Vgl. dazu Klaus Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969, S. 38–48.

Philosophie« sein solle, keinen Beweis für die Realität der äußeren Dinge zu haben, während es dagegen nicht als Skandal angesehen werde, »daß wir uns unvermögend bekennen müssen, die Realität der Gegenstände der Vernunftbegriffe, oder die objective Gültigkeit der Ideen: Gottes Daseyn, Freyheit, Substantialität und Unsterblichkeit des eigenen Geistes wissenschaftlich wahr zu machen oder zu beweisen.« (JWA 2, 394) Damit zielt Jacobi nicht auf eine Rehabilitierung der von Kant kritisierten metaphysischen *Beweise* der Existenz solcher Vernunftgegenstände, sondern auf die Anerkennung eines unmittelbaren Zugangs zu ihnen gemäß der folgenden Analogie: »Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft.« (JWA 2, 402) Anzumerken ist hier, daß sich Jacobis Ansichten in der Vorrede in einem wichtigen Punkt von seiner früheren Auffassung unterscheiden. Während er ursprünglich für die Erkenntnis der (von Kant so genannten) noumenalen Gegenstände einen besonderen »Sinn« als »das Vermögen der unmittelbaren Gewißheit« annahm, sieht er nun die Vernunft als dieses Vermögen an (JWA 2, 64 Fußnote).

Jacobis Strategie scheint es zu sein, die Erkenntnis der Sinnesgegenstände als ein Analogon zu der Erkenntnis von Vernunftgegenständen zu präsentieren. Wenn man bereits im ersteren Fall auf den Glauben angewiesen bleibt, so hat man im zweiten Fall erst recht keinen Grund, eine solche Erkenntnisquelle zurückzuweisen. Dieses Motiv erklärt, warum Jacobi so nachdrücklich darauf besteht, daß wir es »unbegreiflich« finden müssen, das Dasein von Dingen »ausser uns« erkennen zu können, so daß sich unsere »Überzeugung« hier auf nichts anderes »als gerade zu auf eine Offenbarung« stütze (JWA 2, 33). Wenn ich es richtig sehe, funktionalisiert Jacobi das Realitätsproblem mit dem Ziel, die Fähigkeit zu intellektueller Anschauung zur Anerkennung zu bringen. Mit diesem Versuch, der für jeden Kantianer eine Zumutung darstellt, werde ich mich im folgenden nicht weiter beschäftigen. Sagen wir, weil dies nicht mein Thema ist. Was nun die Frage anbelangt, ob unser epistemisches Verhältnis zu den Dingen der Außenwelt als Wissen oder als Glaube zu bestimmen ist, habe ich mit Jacobi weniger Probleme und »glaube« mich auf seiner Seite zu »wissen«, wobei ich allerdings das *metaphysische* Realitätsproblem in dem Sinne für ein Scheinproblem halte, als es argumentativ nicht zu lösen ist.¹⁷ Von einer materiellen Außenwelt kann danach nur im Sinne des

¹⁷ Vgl. Gottfried Gabriel, Das Realitätsproblem. Ein »Skandal der Philosophie«?, in: *Rationalität, Realismus, Revision*. Vorträge des 3. internationalen Kongresses für Analytische Philosophie, hg. von Julian Nida-Rümelin, Berlin/New York 1999, S. 816–823.

empirischen Begriffs der Materie die Rede sein, und der einzige Realismus, dessen es bedarf, ist Jacobi zum Trotz (vgl. JWA 2, 20) der empirische Realismus im Sinne Kants, der nicht so heißt, weil er empirisch *begründet* ist, sondern weil er ein Realismus im Felde des Empirischen ist.

Um die Pointe von Jacobis Argumentation herauszuarbeiten, ist ein Blick auf seine ursprüngliche Mitteilung an Mendelssohn, die die ganze Kontroverse ausgelöst hat, hilfreich:

»Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen: [...] Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand [...], entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn.« (JWA 1, 115)

Dieses Zitat macht deutlich, daß der Glaube nicht naturalistisch wie bei Hume verstanden wird, sondern als Grundzug des gesellschaftlichen Lebens, geradezu als ein Existential unseres »In-der-Welt-seins« (Heidegger) aufzufassen ist. Mit der Anerkennung einer Gewißheit aus *erster* Hand, welche »keiner Beweise bedarf« und »alle Beweise ausschließt«,¹⁸ verwendet Jacobi eine Charakterisierung, wie sie von Aristoteles über Leibniz bis zu Frege übereinstimmend für die unmittelbar gewissen oder »evidenten« Grundgesetze oder Axiome der Logik und der Wissenschaft geltend gemacht worden ist, daß diese nämlich »eines Beweises weder fähig noch bedürftig« seien. Dabei bewegt sich die anschließende terminologische Festlegung, daß »jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist,« (JWA 1, 116) noch im Rahmen des Üblichen. Die logische Tradition reserviert den Terminus »Glaube« allerdings für ein unbegründetes Fürwahrhalten, das der Begründung *bedürftig* ist, während sie im Falle der Axiome von einem unmittelbaren »Wissen« spricht. Diese Umbenennung, die den Glauben zur Grundlage des Wissens erhebt, darf als das eigentliche »Ärgernis« gelten und nicht die Anerkennung eines *Wissens* »ohne Beweise«, wie Jacobi nachträglich in der *Vorrede* zum *David Hume* meint.¹⁹ Die Provoka-

¹⁸ Vgl. hiermit den abweichenden Wortlaut der beiden ersten Auflagen, JWA 1, 115: Dort steht »Gründe« statt »Beweise«.

¹⁹ Vgl. (die bereits zitierte Stelle) JWA 2, 375.

tion bestand nicht darin, einer unmittelbaren Gewißheit das Wort zu reden, sondern darin, diese Gewißheit epistemisch dem Modus des Glaubens und nicht des Wissens zuzuweisen. Dabei zählt Jacobi zu den gewissen Grundeinsichten die Existenz der Außenwelt und des Fremdseelischen: »Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind.« (JWA 1, 116) Die größte Provokation dürfte aber darin bestanden haben, daß Jacobi diese Glaubenseinsicht emphatisch als eine »wahrhafte, wunderbare Offenbarung« darstellt (ebd.). Sie sei eine Offenbarung, die alle Menschen »zwingt zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen« (ebd.). Die hier vollzogene Übertragung des Status der Axiome der Mathematik auf die Wahrnehmung geht auf Reid zurück, der dadurch der Wahrnehmung von Außendingen, wie z. B. der Wahrnehmung eines Baumes, den Status eines (unmittelbaren) epistemischen Objektsehens zuweist.²⁰

Mit dem Stichwort ›Offenbarung‹ scheint Jacobi die Grenze zur Religion zu überschreiten. Gleichwohl, wenn die Unterscheidung zwischen epistemischem und religiösem Glauben (von ›belief‹ und ›faith‹ bei Hume) auch deutlicher hätte hervorgehoben werden können, vermengt hat Jacobi die beiden Bereiche nicht. Ausdrücklich nennt er den religiösen einen »andern Glauben« (JWA 1, 116). Hinzukommt, daß beiden Formen des Glaubens tatsächlich etwas gemeinsam ist, nämlich das Moment der subjektiven Gewißheit, das sich in der von Jacobi betonten Perspektive des Lebens als Vertrauen äußert. In diesem Sinne verwendet sogar Hume den Ausdruck ›faith‹ auch im epistemischen Kontext des Glaubens an eine Außenwelt:

»It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose *faith* in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated.«²¹

Es ist dieses Moment des Vertrauens, welches bereits von Reid (engl.

²⁰ Thomas Reid, *An Inquiry Into the Human Mind* (Anm. 10), S. 172. Vgl. auch Reid, *Essays On the Intellectual Powers of Man*, hg. v. Derek R. Brookes, Edinburgh 2002, S. 96–101. Bekannt war Jacobi wohl eher mit diesem Werk. Auszüge in deutscher Sprache sind erschienen in: Philosophische Bibliothek von J.G.H. Feder und Chr. Meiners, Bd. I, Göttingen 1788, S. 43–62.

²¹ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hg. von L.A. Selby-Bigge, 3. Aufl. hg. von P.H. Nidditch, Oxford 1975, S. 151, Hervorhebung G. G. – Die Stelle wird auch bei Jacobi zitiert (JWA 2, 25 Anm.), ohne daß dieser sie sich zunutze macht.

›trust‹) herausgestellt wird,²² das Jacobi letztlich im Blick zu haben scheint, wenn er *im Leben* den Glauben über das Wissen stellt. Von hier aus läßt sich die Brücke zu Wittgenstein schlagen. Dessen Analysen zum Verhältnis von Glauben, Wissen und Gewißheit werde ich nun entfalten, um diese dann zum besseren Verständnis und zur Verteidigung von Jacobis Position in der Realitätsfrage einzusetzen.²³

Wissen verlangt für Wittgenstein die Möglichkeit des Irrtums. Wo dieser ausgeschlossen ist, bleibt auch der Zweifel unsinnig. Und wenn der Zweifel unsinnig ist, gibt es zwar Gewißheit, aber kein Wissen. Wissen ist gerade nicht, wie z. B. bei Descartes, mit Gewißheit verbunden. Pointiert und scheinbar paradox formuliert: Gewisses ist *nicht* Gewußtes. Der *Tractatus* liegt terminologisch noch nicht ganz auf dieser Linie, insofern hier noch ein Zusammenhang zwischen (apriorischem) *Wissen* und *Gewißheit* hergestellt wird.²⁴ Der Unterschied ist aber eher terminologischer Art. Die spätere Auffassung ist der Sache nach dadurch vorbereitet, daß alles Apriorische im eigentlichen Sinne nicht *bewiesen* werden kann. Der Unterschied zwischen dem frühen und dem späten Wittgenstein betrifft lediglich die Bestimmung dessen, was den unbegründeten und unbegründbaren Grund ausmacht, auf dem wir stehen. An die Stelle der idealen Logik (im *Tractatus*) tritt nun (in den *Philosophischen Untersuchungen*) das reale Leben. So wie wir früher nicht hinter die Logik, so kommen wir nun nicht hinter das Leben zurück.

Gegenstand von Wittgensteins Kritik in der Spätphilosophie ist (ähnlich wie bei Heidegger) die bewußtseinsphilosophische Tradition, die von den Ideen und nicht den Dingen ausgeht und dem Wissen vom Eigenpsychischen eine methodische Vorrangstellung als unbezweifelbar einräumt. Danach stellt sich nicht nur das Wissen von der physischen, sondern auch von der psychischen Außenwelt, also das Wissen, das ich von meinen Mitmenschen (vom Fremdpsychischen) habe, als ein abgeleitetes Wissen dar. In seiner Privatsprachenkritik²⁵ versucht Wittgenstein sprachanalytisch darzulegen, daß es ein Mißbrauch des Wortes ›wissen‹ sei, es ausgerechnet auf Eigenpsychisches zu beziehen. Wenn damit das Eigenpsychische als Paradigma von Wißbarem ausgeschlossen wird, so freilich nicht, um es skeptisch in Zweifel zu ziehen, sondern um es vor dem Zugriff einer wissenden Verobjektivierung in Sicherheit zu bringen. Seine Überlegungen weitet Wittgenstein schließlich

²² Reid, *An Inquiry Into the Human Mind* (Anm. 10), S. 169 f.

²³ Die folgenden Ausführungen sind zum Teil übernommen aus: Gottfried Gabriel, *Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, 2. Aufl. Paderborn 1998, Abschn. 5.6 f.

²⁴ Vgl. Wittgenstein, *Tractatus* 6.3211–633.

²⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243 ff., besonders § 246.

zu einer allgemeinen Kritik wissenschaftlicher Weltvergewisserung aus, die in *Über Gewißheit* zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen führt. Ausgangspunkt ist das Realitätsproblem, so daß hier ein direkter Vergleich mit den Ausführungen Jacobis möglich wird.

Über Gewißheit bietet uns nun so etwas wie eine Explikation des Begriffs ›unbegründetes Wissen‹ oder, da Wittgenstein die Rede von ›Wissen‹ für unangemessen hält, des Begriffs ›unbegründete Gewißheit‹ bzw. ›unbeweisbare Gewißheit‹. Den Anstoß für seine Überlegungen geben G. E. Moores Begriffe des Wissens und Beweisens. In dem Aufsatz *Beweis einer Außenwelt* findet sich die folgende Passage: »Ich kann jetzt z. B. beweisen, daß zwei menschliche Hände existieren. Wie? Indem ich meine beiden Hände hochhebe, mit der rechten Hand eine bestimmte Geste mache und sage ›Hier ist eine Hand‹, und dann hinzufüge, wobei ich mit der linken Hand eine bestimmte Geste mache, ›Hier ist noch eine‹. Und wenn ich, indem ich dies tue, *ipso facto* die Existenz von Außendingen bewiesen habe, werden Sie alle einsehen, daß ich es auch auf eine Vielzahl von anderen Weisen tun kann: es ist überflüssig, noch weitere Beispiele anzuhäufen.«²⁶

Zum richtigen Verständnis dieser Passage gehört es, sich die beschriebenen Gesten in einer ›Performance‹ rhetorisch zu vergegenwärtigen. Propositional ist deren Überzeugungskraft nur schwer einzuholen. Moore selbst beschreibt seinen »Beweis« so, daß er aus der Prämisse »Hier ist eine Hand und hier ist noch eine« den Schluß ziehen könne »Es existieren in diesem Augenblick [mindestens] zwei menschliche Hände« und damit auch (›*ipso facto*‹) bewiesen habe »Es existieren [mindestens zwei] Außendinge«. Der Beweis besteht formal betrachtet in den folgenden Schritten: Aus der Konjunktion zweier (singulärer) Elementaraussagen der Form »a ist eine Hand« und »b ist eine Hand«, wobei a und b verschieden sind, wird zunächst auf die folgende Existenzaussage geschlossen: »Es gibt ein x und es gibt ein y, wobei x und y verschieden sind, für die gilt: x ist eine Hand und y ist eine Hand« (kürzer: »Es gibt mindestens zwei Hände«). Unter Verwendung der Allaussage »Für alle x gilt: wenn x eine Hand ist, so ist x ein Außending« wird sodann geschlossen, daß es mindestens zwei Außendinge gibt.

Wir werden uns hier nicht mit der Klärung der Begriffe ›Existenz‹, ›Außendinge‹ usw. aufhalten, denen Moore seine Analysen widmet. Der eigentliche Aufhänger für Wittgensteins Kritik ist nur die Prämisse, und zwar in dem Sinne, daß Moore betont, daß sein Beweis nicht als Beweis anzuerkennen sei, wenn die Prämisse »nicht etwas gewesen wäre, von dem ich wußte, daß es

²⁶ Moore, *Eine Verteidigung des Common Sense* (Anm. 8), S. 178.

der Fall ist.«²⁷ Von Wittgenstein wird nun bestritten, daß man solche Sätze überhaupt *wissen* könne. Wichtig ist dabei wiederum, die Verneinung des Wissens nicht im Sinne des Skeptizismus zu deuten, wie Moore dies getan hätte: »Wie absurd es wäre, anzunehmen, daß ich es nicht wußte, sondern nur glaubte, und daß es vielleicht nicht der Fall war!«²⁸ Daß Glauben für Moore (wie für die erkenntnistheoretische Tradition) ein defizienter Modus des Wissens ist, geht hier aus dem »nur« hervor. Genau diese Vorrangstellung des Wissens gegenüber dem Glauben wird von Wittgenstein ›umgedreht‹. In einem wichtigen Punkt stimmen Moore und Wittgenstein allerdings überein, daß nämlich ein Satz wie »Hier ist eine Hand« nicht beweisbar, aber gewiß sei. Trotzdem, und darauf besteht Moore, wisse er Sätze dieser Art: »Ich kann Dinge wissen, die ich nicht beweisen kann.«²⁹ Damit setzt Moore Wissen und Gewißheit gleich. Bei Wittgenstein sind dagegen Wissen und Gewißheit getrennt. Wissen könne man nur etwas, was man auch sinnvoll bezweifeln könne. Gewißheit bestehe dagegen dann, wenn ein solcher Zweifel ausgeschlossen sei. Anders als Moore bringt Wittgenstein Wissen mit Beweisen, Gewißheit dagegen mit Glauben in Verbindung. Die prinzipiellen Unterschiede werden deutlich in Wittgensteins Bewertung des epistemischen Status von Sätzen des Typs »Hier ist eine Hand«, die man heute geradezu »Mooresche Sätze« nennt. Da es nicht sinnvoll sei, einen solchen Satz zu bezweifeln, habe auch die positive Aussage, daß man deren Wahrheit *wisse*, keinen Sinn.³⁰

Aussagen über die Unbezweifelbarkeit der Mooreschen Sätze sind ihrerseits kategorialer Art. Kategoriale (logische, grammatische) Erläuterungen haben nicht »sagenden« (beweisenden), sondern »zeigenden« (aufweisenden, aufdeckenden) Charakter. Aufgedeckt werden Voraussetzungen, die unausgesprochen unserem Reden und Handeln ›immer schon‹ als transzendente Bedingungen zugrunde liegen. Diese Transzendentalität besteht für Wittgenstein relativ zu bestimmten Lebensformen. Sie ist also – anders als bei Kant – nicht lebensforminvariant. Eine Begründung ist vielmehr eine Begründung auf *gemeinschaftlichem* Boden. Jemandem, der uns diesen Boden streitig machen wollte, d. h. seine Verlässlichkeit *bestreiten* würde, widerlegen wir durch das transzendente Argument, daß er auf dem bestrittenen Grund in seinem Bestreiten bereits steht, d. h. wir machen ihn darauf aufmerksam, wir *zeigen* ihm, daß sein Zweifel »sinnlos« ist.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 179. Hervorhebung G. G.

²⁹ Ebd., S. 184.

³⁰ Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 58.

Von hier aus gilt es nun abschließend den Bogen zurück zu Jacobi zu schlagen. Wichtige Unterschiede bleiben bestehen: Jacobi geht durch die Metaphysik hindurch und treibt sie bis in Konsequenzen, die im Widerspruch zum Leben stehen, um dann selbst den Sprung ins Leben des Glaubens zu wagen. Wittgenstein läßt sich dagegen nicht auf die Metaphysik ein, sondern bemüht sich, die Wörter von ihrer metaphysischen Bedeutung auf die des alltäglichen Lebens zurückzuführen. Gemeinsam bleibt beiden die indirekte, aufdeckende Methode,³¹ die nicht zuletzt in literarisch-rhetorischen Darstellungsformen zum Ausdruck kommt. Der aufweisende Charakter der kategorialen Erläuterungen Wittgensteins entspricht Jacobis Bemühen, das »Dasein zu enthüllen«,³² zu offenbaren. In diesem Sinne läßt sich Jacobis umstrittener Begriff der Offenbarung durch Wittgensteins Begriff des Sich-Zeigens übersetzen und neutralisieren.

Wittgensteins Analysen zu den Begriffen ›Wissen‹, ›Glauben‹ und ›Gewißheit‹ bieten sich als Folie an, vor der Jacobis bedenkenwerte Einwürfe *argumentative* Konturen annehmen können. Nicholas Wolterstorffs Bemerkung, die traurige Geschichte der Fehlinterpretation von Reids Lehre des *Common Sense* zeige, daß es erst möglich geworden sei, diese zu verstehen, nachdem Wittgensteins *Über Gewißheit* veröffentlicht worden sei,³³ möchte analog auch auf Jacobi zutreffen: Erst mit Wittgensteins Aufweis des *transzendenten* Charakters der Ansichten des *Common Sense*, wie sie in der Zustimmung zu den Mooreschen Sätzen zum Ausdruck kommen, läßt sich Jacobi so stark machen, daß die Angriffe gegen ihn nicht mehr greifen.

³¹ Vgl. bereits Reid: *Auszüge aus Thomas Reids Essays on the intellectual powers of man*, S. 45f.: »Grundwahrheiten« können »nicht eigentlich, direkte, bewiesen, doch durch die Aufdeckung aller Absurditäten, die aus der ihnen sich widersetzenden Meinung folgen, indirekte, bewiesen oder unterstützt werden. Letzteres auch dadurch, daß man dem Gegner bemerklich macht, wie Anderes, was er für Wahrheit und Grundwahrheit annimmt, auf keinem besseren, sondern demselben Grund beruhe«.

³² WW I, 364. – Vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart 1933, ND Stuttgart u. a. 1966, § 26.

³³ Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge 2001, S. 232. Zum Vergleich zwischen Reid und Wittgenstein siehe ausführlich S. 231–244.

NOTIONES COMMUNES UND COMMON SENSE.
ZU DEN SPINOZANISCHEN VORAUSSETZUNGEN VON
JACOBIS REZEPTION DER PHILOSOPHIE THOMAS REIDS*

von Brady Bowman

*Spinoza machte einen
großen Unterschied zwischen
gewiß sein und nicht zweifeln.¹*

I.

Entgegen der verbreiteten Forschungsmeinung hat Jacobi die in seinem *David Hume* (JWA 2, 7–112) vorgestellte Erkenntnistheorie nicht vom Common-Sense-Philosophen Thomas Reid, sondern von Spinoza übernommen.² Für diese These lassen sich vier Argumente vorbringen. *Das erste Argument* ist eigentlich negativ und besagt, daß eine Reid-Rezeption Jacobis zum Zeitpunkt der Abfassung seines *David Hume* (1786/87) nicht hinreichend belegt werden kann. *Das zweite Argument* ergänzt das erste um die positive These, daß die Kernbestimmungen von Reids Theorie der Wahrnehmung in Spinozas

* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen der Forschungsarbeiten des an der Friedrich-Schiller-Universität Jena bestehenden Sonderforschungsbereichs »Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800«, Teilprojekt C5 »Skeptizismus – Realismus – Idealismus. Die Jenaer Skeptizismus-Debatte 1801–1806«. – Für die aufschlußreichen Diskussionen, die ich im Zuge der Konzeption und Niederschrift dieses Aufsatzes mit ihr führen durfte, weiß ich mich Birgit Sandkaulen zu Dank verpflichtet. Für anregende und hilfreiche Gespräche bedanke ich mich an dieser Stelle auch bei Oliver Koch. Selbstredend trage ich allein die Verantwortung für etwaige Mißverständnisse oder Irrtümer.

¹ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg 2000, S. 33, Anm. 1.

² Vgl. dagegen den einflußreichen und noch immer unverzichtbaren Aufsatz von George di Giovanni: Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant, in: *Kant-Studien* 89 (1998), S. 44–58. Als erster wies Günther Baum auf einen vermeintlich bestimmenden Einfluß Reids auf Jacobi hin; vgl. unten Anm. 5.