

W
DE
G

Fichtes Werke

herausgegeben von
Immanuel Hermann Fichte

Band V

Zur Religionsphilosophie

Walter de Gruyter & Co.

Berlin 1971

Band V:

Diese Ausgabe von Fichtes Werken ist ein fotomechanischer Nachdruck von:

Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846

Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
3 Bände. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835

Ein Inhaltsverzeichnis aller Bände wurde Band I neu beigegeben.

ISBN 3—11—006486—3 (Gesamtausgabe)

ISBN 3—11—006491—x

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe, der Herstellung von Mikrofilmen und der Übersetzung vorbehalten.

Umschlagentwurf: Rudolf Hübler, Berlin.

Printed in Germany.

Vorrede des Herausgebers.

Im vorliegenden fünften Bande der Werke ist Alles zusammengestellt, was, gedruckt oder bisher ungedruckt, Fichte über Religionsphilosophie geschrieben: es umfasst daher auch einen bedeutenden Zeitraum von Veränderungen und Entwicklungen seiner Ansicht (von 1790—1806), in welchem sich deutlich alle die einzelnen Bildungsstufen unterscheiden lassen, welche er, von seiner frühesten vorkantischen Zeit an, bis zur Ausbildung seines Systemes in der zweiten Gestalt durchschritten hat.

Da jedoch in diesem Gebiete mehr, wie bei rein theoretischen Untersuchungen, alle Kräfte der Persönlichkeit zusammenwirken, überhaupt der gesammte Ertrag des Lebens und innerer Erfahrung hier ein wesentlich Mitbedingendes ist: so wird es nöthig, dabei einzelnes Lebensgeschichtliche einzuschalten. Wir erinnern aus der Biographie daran, dass Fichte, ursprünglich zum Studium der Theologie bestimmt, durch die Zweifel und Lücken, welche in den Lehren der Dogmatik ihm zurückblieben, und die er sich philosophisch

lösen wollte, nach und nach in den eigentlichen Kreis der Speculation hineingeführt wurde. Hier erschien ihm nun zuerst die deterministische Weltansicht als die folgerichtigste, wenn sie auch einen unversöhnten Zwiespalt zwischen Verstand und Gefühl in ihm zurückliess, und Spinoza, dessen System er auch späterhin als das einzig consequente vor Erfindung des transcendenten Idealismus bezeichnete, war ihm das Vorbild für jene philosophische Denkweise.

Wie er indess ihn fasste, zeigen einige Stellen aus den (im Jahre 1790 geschriebenen) „*Aphorismen über Religion und Deismus*“ (§. 15, a—e), die wir deshalb als ein Zeugniß seiner frühesten Bildungsgeschichte hier aufgenommen haben: sie enthalten offenbar eine lebendigere und idealistischere Auffassung des Determinismus, als sich irgend Etwas in Spinoza's eigentlichem Systeme findet. Die Welt ist das verwirklichte *Gedankensystem* der Gottheit; daher kann auch jede Veränderung derselben, im Ganzen, wie in den einzelnen Weltwesen, ihre erste Ursache nur im Denken Gottes finden. Aber ebendeshalb ist in dieser Gedankenverkettung Alles mit vollendeter Weisheit vorausbestimmt, und so kann es in der bewusstlosen Natur keinen Zufall geben, in der Welt der bewussten Wesen für ein freies Eingreifen keine Stelle übrig seyn: jenes, wie dieses, ist vorausdeterminirt, und „auch, was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der nothwendigen, grösseren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen.“

Aber so sehr diese Lehre den menschlichen Verstand befriedigt — fährt er fort, — so giebt es doch Augenblicke, in denen „das Herz“ sich an der Speculation rächt, wo es mit heisser Sehnsucht jenem als unerbittlich anerkannten Gotte sich zuwendet, als ob er eines Individuums wegen

seine grossen Plane ändern könne, wo die Empfindung einer sichtbaren Hülfe, einer fast unwidersprechlichen Gebets-erhörnung, das ganze System zerrüttet.

Wie ist dieser Zwiespalt zu schlichten? „Das einzige Rettungsmittel wäre, sich jene Speculationen über die Grenzlinie des menschlichen Bewusstseyns hinaus abzuschneiden. Aber kann dies Jeder, wenn er will, wenn ihm die speculative Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?“ — Hier bricht das Fragment ab.

Bei diesen Kämpfen und Widersprüchen, die offenbar mit dem ganz Persönlichen bestimmter Erlebnisse und Betrachtungen verwebt waren, kam ihm die Kantische Philosophie beschwichtigend entgegen, indem sie gerade den Rechten der Verstandeserkenntniss in Betreff übersinnlicher Dinge Grenzen setzte. Dies bekennt er ausdrücklich in gleichzeitig geschriebenen Briefen (Leben u. Briefwechsel I. S. 128. 144. 45. 149.), und erklärt insbesondere, dass vor der Kantischen Philosophie keiner, der seinen Verstand selbstständig zu brauchen wusste, anders habe denken können, als er; auch erinnere er sich nicht, Jemanden gefunden zu haben, der gegen sein deterministisches System etwas Gründliches eingewendet hätte. Nur sein Herz hatte es nicht befriedigt. Und so fasst er den ganzen Umfang seiner damaligen Ueberzeugungen über diese Punkte in folgendes Bekenntniss an seine Verlobte zusammen (Brief vom 6. December 1790, a. a. O. S. 128.):

„Ueberhaupt denke ich jetzt über geistige Dinge um Vieles anders, als sonst. Ich habe die Schwachheit meines Verstandes in Dingen der Art nur seit Kurzem so gut kennen gelernt, dass ich ihm hierüber nicht gern mehr trauen

mag, er mag sie bejahen oder verneinen. Ich habe seit meinem Aufenthalte in Leipzig wieder wunderbare Spuren der Vorsehung erfahren! — Unser Verstand ist eben so hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben: mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung. Zu einer Wohnung der Gottheit ist er zu enge. für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus. Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das, sein gegenwärtiges so zu führen, dass man es wünschen darf. Wer es fühlt, dass, wenn ein Gott ist, er gnädig auf ihn herabschauen müsse, den rühren keine Gründe gegen sein Daseyn, und er bedarf keiner dafür. Wer so viel für die Tugend aufgeopfert hat, dass er Entschädigungen in einem anderen Leben zu erwarten hat, der beweist sich nicht, und glaubt nicht die Existenz eines solchen Lebens; er fühlt sie.“

Dies leitet uns ein zu seiner ersten selbstständigen Schrift, der „Kritik aller Offenbarung“ (1791), deren wissenschaftlicher Hintergrund eben jene Ueberzeugungen waren. Sie steht auf Kants Boden, enthält aber schon einen weiteren Ausbau seiner praktischen Philosophie und ist im Plane des Ganzen und in der Ausführung völlig selbstständig angelegt. Wie mit dem Naturrechte, so trat auch hierin Fichte Kanten voran, indem dieser erst zwei Jahre später denselben Gegenstand in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) behandelte. Die Vergleichung beider Werke ist auch jetzt noch so lehrreich und erläutert so sehr das innere Verhältniss beider Systeme, dass wir dabei verweilen müssen.

Fichte erscheint in dieser ersten Schrift noch ganz als Anhänger Kantischer Lehre, aber er zeigt diesen Inhalt in

einer so selbstständigen systematischen Form, zugleich so gereinigt von den Zufälligkeiten und Beiwerken ihres ersten Erscheinens, dass ihr Ergebniss ganz als sein selbsterworbenes Eigenthum zu betrachten ist. Aber ebenso ist hier noch nirgends eine Spur vorhanden, die auf ein Hinausstreben über die Grenzen jener Lehre gedeutet werden könnte, welche den künftigen Entdecker des Principis von der Identität des Subjectiven und Objectiven errathen liesse, wodurch freilich die Grundansicht, auf welcher diese erste Schrift ruht, in ihrem Fundamente aufgehoben wurde. Hier wird noch das Princip eines nur subjectiven Erkennens, einer durch die ursprüngliche Einrichtung unseres endlichen Erkenntnissvermögens schlechthin bedingten Auffassung aller Wahrheit, so nachdrücklich behauptet, so entschieden als eine unüberwindliche Schranke des Geistes betrachtet, als dies je nur bei Kant geschehen ist. Daher auch die gänzliche Verwerfung, die Fichte später über sein Werk aussprach, indem er es kurzweg als ein, schon da er es drucken liess, für schlecht erkanntes, nachher auch öffentlich für schlecht erklärtes Buch bezeichnete. *) Wir finden dies Urtheil ungerecht; denn das Werk ist ebenso reif und consequent nach seinen Prämissen, wie irgend eines der späteren; und der Tadel des Principis müsste auch Kant treffen. So aber kann diese Strenge gegen sich selbst desto mehr mit seinem Urtheile über andere Denker versöhnen; sie

*) „Die Patrioten, zwei Gespräche“ in den *Nachgelassenen Werken* III. S. 253. Welche äussere Dringlichkeiten ihn übrigens auf Kants Rath zur Veröffentlichung dieses zufällig entstandenen und ursprünglich nicht für das Publicum bestimmten Werkes veranlassten, ist im „Leben“ (Bd. I. S. 174 f. u. 184.) zu finden.

zeigt seine völlig objective, nur in die Sache versenkte Urtheilsweise.

Vergleichen wir jene beiden Werke untereinander, so ist, trotz der grossen Verschiedenheit in ihrer Anlage und in dem äusseren Gange ihrer Untersuchung, dennoch eine merkwürdige Uebereinstimmung des Grundgedankens und seiner Hauptmotive zwischen ihnen nicht zu verkennen. Sie kann nicht daher rühren, dass in beiden von Kantischen Prämissen ausgegangen wird, denn jener Grundgedanke liegt weit ab von so allgemeinen Principien; ebensowenig kann sie eine bloss zufällige seyn: sie muss daher in einem tieferen, objectiven Sachverhalte ihren Grund haben, dessen Enthüllung sogar jetzt noch von wissenschaftlichem Interesse ist. Auch deshalb halten wir für nöthig, näher auf jenen Parallelismus einzugehen. Wir folgen dabei der Fichteschen Darstellung, nicht nur weil ihr Gedankengang hier uns näher liegt, sondern auch weil er der bündigere ist: Kants Uebereinstimmendes führen wir später an.

Es ist schon erinnert, dass in Fichte's Werk so gut, wie im Kantischen, die philosophischen Principien des Letzteren zur Voraussetzung dienen: Geoffenbarte Religion und der Glaube an sie kann nur praktischer Natur seyn, aus der praktischen Vernunft des Menschen hervorgehen; ebenso darf der letztere nur auf moralischen Gründen beruhen. Dogmen daher von eigenthümlich theoretischem Inhalte, welche der Vernunft für sich selbst unzugänglich seyn sollen, z. B. über das innere Wesen Gottes oder über die Art unserer persönlichen Fortdauer, gehen weder den eigentlichen (moralischen) Inhalt einer Religion etwas an, noch können sie dazu beitragen, sie als Offenbarung zu bestätigen. Es ergiebt sich nemlich, dass alle Vernunftgründe, um die An-

sprüche einer Religion auf Offenbarung zu erweisen, sich niemals bis zu dem Argument erstrecken können, sie sey darum als offenbarte erweislich, weil die theoretische Vernunft in ihr überschritten worden: was über die Vernunft hinausliegt, ist zugleich *gegen* die Vernunft; es wäre ein sich selbst aufhebender Widerspruch, auf dergleichen einen Vernunftbeweis gründen zu wollen.

Wenn demnach auch in einer offenbarten Religion der Vernunftinhalt und die Regeln der Vernunft in Prüfung und Auslegung derselben niemals überschritten seyn können: bleibt unter solcher Voraussetzung überhaupt der Begriff einer Offenbarung übrig, bedarf es überall derselben? Und wenn wir dies aus irgend einem anderen Grunde behaupten müssen, welches sind die allgemeingültigen Kriterien, nach welchen eine „*Kritik aller Offenbarung*“ zu entscheiden hätte, ob eine bestimmte historische Religion darauf Anspruch habe, offenbarte zu seyn? (So wird von Fichte die Aufgabe seines Werkes gleich anfangs gefasst und eingeleitet; Kant, wiewohl er von der Thatsache eines Bestehens geoffenbarter Religion neben der Vernunftreligion ausgeht, kommt erst mittelbar auf jene Frage zurück; aber er will aus dem Erfolge der Kritik rückwärts das allgemeine Princip einer solchen Kritik erhärten.) —

Urheber der Religion überhaupt kann nur Gott seyn, indem er durch unsere Vernunft sich als moralischer Gesetzgeber verkündigt: — Kant nennt diese die *natürliche*, Fichte, mit einer weniger richtig gebildeten Bezeichnung, die *Naturreligion*. Soll nun vom Unterschiede einer solchen von einer offenbarten Religion die Rede seyn, so kann diese sich nur auf ein *Factum in der Sinnenwelt* gründen, dessen *Causalität* bloss einem übernatürlichen Wesen beigelegt zu werden

vermag, als dessen *Zweck* aber zugleich die moralische Gesetzgebung Gottes sich ankündigen muss. (Da die Philosophie überall auf bestimmte Begriffe und scharf ausgeprägte Bezeichnungen zu dringen hat, — bemerkt Fichte hierbei sehr beherzigenswerth auch für unsere Zeit — so darf sie sich des Ausdrucks „Offenbarung“ nur in *diesem* Sinne bedienen, oder soll sich desselben ganz enthalten.)

Aber hiermit ist weder die Nothwendigkeit, noch die Wirklichkeit einer Offenbarung bewiesen; nur ihre allgemeine Möglichkeit hat sich gezeigt, die Vernunft kann diesen Begriff ohne Widerspruch denken. Die Offenbarungslehren können nur rein moralische Antriebe enthalten, die aber auf dem Wege sinnlicher Vermittelung an den Menschen gelangen, eben weil er ursprünglich nicht bloss Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist. Nur für ein solches Wesen daher ist Offenbarung im *eigentlichen* Sinne möglich, nicht für ein reines Vernunftwesen.

Für jenes ergibt sie sich aber sogar als nothwendig unter gewissen Bedingungen. Es ist nemlich nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, dass der Mensch im Einzelnen, oder die Menschheit in bestimmten Zeiträumen, so entartet und versunken sey, dass das Sittengesetz aus reiner Vernunft seine Wirkung an ihnen verloren habe. Die Maximen der Bildung nehmen dann den Charakter einer auf sinnliche Zwecke gerichteten Klugheit an, und werden so Hindernisse, nicht Förderungsmittel der Sittlichkeit, während der *apriorische* Charakter, den die letztere im Menschen auch dann noch unläugbar behauptet, sich nur in der Beurtheilung der Handlungen Anderer, nicht aber als Bestimmungsgrund der eigenen zeigt.

So verhält es sich denn nun wirklich mit dem Men-

zchen und der Menschheit. In beiden, wie sie uns factisch begegnen, kann die Religion und die Sittlichkeit nicht bloss durch die Macht innerer moralischer Gefühle und Begriffe auf die Dauer wirksam werden. Es bedarf der Religion durch Offenbarung; Gott muss sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen und Gehorsam für die also ertheilten Gebote verlangen. Gott aber vermag dies schlechthin, denn laut des Vernunftpostulates ist Gott als dasjenige Wesen zu denken, in welchem beide Gesetzgebungen, der Natur und der Moralität, schlechthin *Eins* sind, der zugleich aber die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. „Für seine Allmacht und in seiner Weltanschauung ist *nichts natürlich und nichts übernatürlich, nichts nothwendig und nichts zufällig, möglich oder wirklich.*“ Nur unser endliches Bewusstseyn macht diese Unterschiede und muss sie machen; sie hängen mit der „ursprünglichen Einrichtung“ unseres Geistes zusammen: daher für *uns* der Gegensatz von Natur und Moralität, von Nothwendigkeit und Freiheit unüberwindlich ist, der für Gott, d. h. der eigentlichen Wahrheit der Sache nach, nicht besteht.

Hieraus ergeben sich nun die „*Kriterien zur Beurtheilung der Göttlichkeit einer Offenbarung,*“ welche insgesamt in den umfassenden Kanon eingehen: „Nur diejenige Offenbarung kann von Gott seyn, welche ein Princip der Moral, das mit der praktischen Vernunft übereinstimmt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich aus ihr ableiten lassen.“

Wenn jedoch jene sämmtlichen Kriterien in einer bestimmten Religion zusammentreffen, welche auf Offenbarung sich zu gründen behauptet, wie bei der christlichen — aber nur bei dieser finden sie sich wirklich und finden sich voll-

ständig:—so hat jener Glaube an ihre Offenbarung für uns völlig subjective Gültigkeit; denn wir können ihr auch vom höchsten Vernunftstandpuncte, um ihres rein sittlichen Inhaltes willen, göttliche Autorität beilegen. Es vereinigt sich nemlich mit dieser Annahme zugleich noch die völlige Sicherheit, dass wir nie des Irrthums in dieser Beurtheilung derselben überführt werden können, wie im Gebiete irgend einer auf theoretischen Gründen ruhenden Probabilität: denn das Moralgesetz ist für alle vernünftigen Wesen und zu jeder Zeit dasselbe; ein Widerspruch gegen dasselbe in einer oder der anderen Hinsicht müsste daher sogleich hervortreten.

So wird theils die Möglichkeit einer Offenbarung *an sich*, theils der Glaube an die Wirklichkeit einer bestimmten, wenn derselbe nur vor dem Richterstuhle der praktischen Vernunft *a priori* seine Gültigkeit erweist, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen werden auf immer abgewiesen und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt.

Dieser Streit ist vollkommen dialektisch: Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich — sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich — sagt der zweite: und so ausgedrückt, widersprechen sich beide Sätze geradezu. „Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich“ (dies hatte nemlich die vorhergehende Abhandlung ebenso entschieden erwiesen, wie den anderen Theil der Antinomie); „und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. h. ein *Glaube* an dieselbe, ist möglich: so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr seyn,

und sind“ (in Bezug auf eine bestimmte Religion) „beide wahr — laut unserer Kritik.“

Dies in gedrängter Kürze die leitenden Hauptgedanken des Fichteschen Werkes. Dieselben, systematisch nur weniger gegliedert und zur Schärfe eines förmlichen Beweises concentrirt, begegnen uns in Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Beide Werke vergleichend, glauben wir nicht zu irren, wenn wir den Vorzug der bündigen Schärfe und der systematischen Gedankenverknüpfung auch hier auf Fichte's Seite stellen, während Kant durch den Reichthum sinnreicher Beobachtung und treffender Combinationen, diesem, wie fast allen seinen Werken, das Siegel seines bewundernswürdigen Geistes aufgedrückt hat.

Kant macht eben *den* Gedanken zur Hauptsache, welchen auch Fichte, zwar in bloss gelegentlicher Erwähnung, einführt, um ihn jedoch gleichfalls zur Hauptwendung seines Beweises zu benutzen: — dass der Mensch und die Menschheit niemals *durch sich selbst* zur Sittlichkeit aus rein moralischen Gründen sich erheben würden, wenn nicht zuerst die Autorität eines Gottes, einer „Offenbarung“ dazwischentrete. Kant ist verschwenderisch an Gründen und Thatsachen zum Beweise jenes Satzes („*von der Einwohnung des bösen Princip neben dem guten*“): er fasst ihn endlich in das universale Factum eines „radicalen Bösen“ zusammen, und zeigt ausserdem, dass der Ursprung jenes Bösen im Menschen („des Hanges, subordinirte Triebfedern statt der reinen Moralität in seine Maximen aufzunehmen“) nicht in der *Sinnlichkeit*, auch nicht in dem bloss endlichen Wesen des Menschen zu suchen sey; wiewohl er übrigens, von seinem, dem reflectirenden Standpuncte aus völlig consequent, ihn für durchaus unbegreiflich erklärt. Hierdurch ist Kant über

Fichte's und einen guten Theil der modernen Auffassung des Bösen überhaupt hinausgegangen, wo es immer mit blosser Sinnlichkeit verwechselt oder aus den natürlichen Schranken eines endlichen Wesens hergeleitet wird.

Daraus folgert nun Kant die Autorität und Berechtigung eines historischen Offenbarungs- (Kirchen-) Glaubens, nach welchem Gott selbst der Urheber und Verkünder der moralischen Gebote ist und ihre Beobachtung, lohnend oder strafend, überwacht. Aber auch hier kann nur der reine (moralische) Religionsglaube der höchste Ausleger desselben seyn: in seine Autorität läuft Alles zurück.

Dabei bleibt indess eine Seite der Sache völlig unentschieden: Kant untersucht nicht, wie Fichte, die objective Möglichkeit einer Offenbarung im Begriffe Gottes und den eigenthümlichen Begriff der Offenbarung selbst. Ihm genügt die Thatsache, oder noch eigentlicher, ihm genügt die *Annahme*, der *Glaube* an eine solche. Daher nun das Schwankende im ganzen letzten Theile des Werkes. Wenn er auch im weiteren Verlaufe desselben zeigt, dass der christliche Glaube, unter der Bedingung einer *moralischen* Auslegung seiner Hauptdogmen, von allen positiven Religionen dem reinen Religionsglauben am meisten entspreche: so nimmt dies hier doch die ganz äusserliche Wendung, dass es für den Religionslehrer bei dieser Auslegung des Kirchenglaubens und der heiligen Schrift weniger darauf ankomme, ihren objectiven Sinn festzustellen, als durch ihre Auslegung sie dem moralischen Glauben gemäss zu *machen*. Wie der Kantische moralische Beweis für das Daseyn Gottes zuletzt fast nur auf den Rath hinauslief, also zu denken und zu handeln, „als wenn ein Gott sey:“ so verliert sich auch hier jene bündige und gediegene Beweisführung in den praktischen

Rath: die Offenbarungslehren wenigstens immer moralisch auszulegen.

Ueber dergleichen schwankende Annahmen in beiderlei Hinsicht war nun Fichte schon im Bereiche jener ersten Schrift hinaus: er drang auf ein objectives Wissen und dessen definitive Entscheidung. Zunächst hatte er einen, mit dem Kantischen verglichen, sehr verschärften moralischen Beweis für das Daseyn Gottes und für die vollkommensten Eigenschaften desselben, als moralischen Wesens, gegeben; daraus folgte für ihn die „*objective* Möglichkeit“ einer wirklichen Offenbarung, ebenso — unter den angegebenen Bedingungen, über deren Vorhandenseyn beide Denker übereinstimmen, — die „Wahrscheinlichkeit“ und die „Zweckmässigkeit“ einer solchen. Und so bedurfte er nicht mehr der unentschiedenen Cautel: dass man den Offenbarungsinhalt jedenfalls moralisch auslegen müsse; er konnte positiv sagen: so gewiss Gott objectiv nur als moralischer Gesetzgeber zu denken ist, *kann* die von ihm gegebene Offenbarung nur den reinsten Moralismus enthalten; Beides zeugt schlechthin für einander, und die eine Gewissheit stützt die andere.

Dies endlich, diese ganze, objectiver Erkenntniss zustrebende Tendenz ist ohne Zweifel die hervorragendste Seite jener ersten Schrift Fichte's: der Gedanke einer *objectiven* Metaphysik und speculativen Theologie, auf der Grundlage des Moralismus und der Zuversicht moralischer Freiheit, mochte ihm vorschweben, den er nachher, nur in völlig anderer Weise, wirklich ausgeführt hat, — dadurch schon damals, ohne es freilich gewahr zu werden, von der Kantischen Denkweise bis in die Wurzel sich abscheidend.

Man hat in Frage gestellt,*) ob und wiefern Fichte durch seinen späteren Begriff von Gott als der moralischen Weltordnung, und überhaupt durch seinen Idealismus die oben entwickelte Offenbarungstheorie zurückgenommen, oder *daneben* noch beibehalten habe. Man zeigt dadurch nur, wie durchaus oberflächlich philosophische Standpunkte in ihrer Gesamtheit beurtheilt werden. Das *Resultat* jener Theorie im Einzelnen konnte er späterhin weder ausdrücklich verneinen, noch bestätigen, indem der gesammte Standpunkt so principiell ein anderer geworden war, dass der Grundgedanke der Offenbarungskritik zwar in seiner Tiefe bewahrt, aber in völlig neuer Gestalt wiedererzeugt werden musste. Hiermit sind wir zur zweiten Epoche seiner Religionstheorie gelangt, welche neben dem, was wir darüber schon aus seiner ersten Sittenlehre kennen, in den hier zum erstenmale vollständig abgedruckten grösseren und kleineren Abhandlungen dargestellt ist.**)

Zur einleitenden Charakteristik derselben ist jedoch nöthig, einen etwas weiteren Umblick zu nehmen.

Bei Kant, wie in Fichte's erster Schrift, war Gott eigentlich noch immer das transcscendente, jenseits der Welt liegende, *allerrealste* Wesen des alten Dogmatismus. Nur wollte man ihn nicht durch objectiv theoretische, sondern durch vermeintlich bescheidnere Beweise aus unserer moralischen Natur für einen *moralischen Glauben* erhärten. Die

*) So z. B. Stäudlin in seiner „Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus“ 1826. S. 190. Note.

***) Man vergleiche N. 3—7. im Inhaltsverzeichnisse dieses Theiles.

Frage blieb bis dahin völlig unerörtert: ob der Begriff eines also *objectivirten*, ein für allemal der Welt entgegengestellten Gottes überhaupt denkbar sey? — und so fand Fichte den Stand der Sache, als er mit seinem Systeme hervortrat.

Hatte nun die Wissenschaftslehre entweder gar nichts geleistet, oder den Begriff eines objectivirten „Dinges an sich“ völlig und in jeder Gestalt ausgetilgt: so war damit auch der Vorstellung einer solchen *Transscendenz* ein Ende gemacht.*) Wie hätte daher der ganze wissenschaftliche Apparat, welchen die Kritik der Offenbarung darbietet, ihrem Urheber später genügen können? Er war, nach der einmal gewonnenen, — wie wir im Namen der ganzen Philosophie sagen können, wahrhaft gewonnenen Einsicht, für immer überschritten. Dadurch sind wir aber in den Mittelpunkt der Streitigkeiten versetzt, welche sich damals an dem neuen Gottesbegriffe entspannen; denn gerade die Längnung jener objectivirten Transscendenz, die Verneinung Gottes, als des alten „Dinges an sich,“ der zum erstenmale wieder behauptete Immanenzbegriff war es, welcher jene tiefgreifenden Kämpfe hervorrief, von denen wohl zu behaupten ist, dass sie der Sache nach noch jetzt fortdauern und in verschiedener Gestalt bis in die Gegenwart sich hinabziehen. Jetzt aber, wo die Wissenschaft so viel weiter getücht ist, können wir im freieren Ueberblicke wohl erkennen, wie nothwendig jener Kampf war, und wie erfolgreich und fruchtbringend die Entwicklungen, welche von jenem Zeitpuncte an, mit verschiedenen Ruhepuncten, aber in genauem Zusammenhange sich fortgesetzt haben.

Wir haben schon anderswo gezeigt: — erst bedurfte

*) Vergl. Bd. I. Vorrede S. XVIII XXI.

die Speculation, den *Immanenzbegriff* in voller Kraft und Entschiedenheit durchzusetzen; erst musste dieser die Religion und deren Gefühl zu neuem Leben und tieferer Innigkeit wiedererwecken, über die erstorbenen Formen und überlieferten Begriffe des damaligen theologischen und philosophischen Theismus hinaus — was er allerdings vermag; denn es ist, neben einer nie zu verläugnenden Seite speculativer Wahrheit, auch ein Element wahrer und tiefer Religiosität in ihm. (Wir dürfen für die damalige Bildungsepoche nur an den früheren Spinozismus Fr. Schlegels und an Schleiermachers Reden über die Religion erinnern, die in ihrem Verhältnisse zu den „Monologen“ gerade von Fichte's Princip aus den Uebergang bereiten von dem erstarkten und vertieften Selbstgeföhle des Ich zur Hingabe desselben an das Unendliche.)

Dieser Immanenzbegriff hat sich nun bis in das zuletzt hervorgetretene deutsche System hinein nach allen Seiten ausgeweitet und in allen Bedingungen erschöpft: seine Bahn, wie sie von Fichte anhob, hat er vollendet, sein Recht ist ihm geworden, und der neue Umschwung musste eintreten, die Nothwendigkeit der Transscendenz, im vollständig erschöpften Begriffe der Immanenz eben, zu erweisen, und den absoluten Begriffsausdruck zur Vereinigung beider Gegensätze zu finden.

In diese neue Epoche der Philosophie geht Fichte nun nicht mehr ein; vielmehr lässt sich behaupten, dass er damals den schärfsten und prägnantesten Ausdruck für die Einwendungen gefunden habe, welche die rückwärtsliegende Ansicht dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit Gottes entgegenzuhalten pflegt. Bei Fichte finden wir die erste Wurzel und

den wahren Ursprung der Bedenken, die bis auf den heutigen Tag gegen jenen Begriff laut geworden sind.

Zur Bezeichnung seines eigenen Standpunctes hat Fichte übrigens wohl selbst das treffende Wort gefunden, wenn er behauptet (in der „gerichtlichen Verantwortungsschrift“), sein System sey nicht *atheistisch*, sondern vielmehr *akosmistisch* zu nennen, indem es die vermeintliche Realität einer objectiven Sinnenwelt und den Wahn einer von dort aus den Geist beherrschenden Naturnothwendigkeit ganz vernichte, und in die moralische Freiheit des Ich und die sittliche Weltordnung der Iche die einzige Realität und die Offenbarung des Göttlichen setze. —

Aber auch noch ein anderer starrgewordener Gegensatz war bei Kant, wie in der älteren Philosophie und Theologie, zurückgeblieben, der zur Aufhebung gelangen musste, wozu der von Fichte aufgestellte Gottesbegriff und seine Offenbarungstheorie die erste Anregung gaben. Für jene blieb es durchaus bei dem Gegensatze und der wechselseitigen Ausschliessung von natürlicher Religion und geoffenbarter: in der Offenbarung kann Gott nur durch ausserordentliche, über die Naturgesetze hinausgreifende Mittel wirken; daher der ebenso starre Begriff des Wunders. Allgemeine Voraussetzung dabei war einerseits die abstracte Vorstellung von Naturgesetzen, überhaupt von einer, ein für allemal fertig ausgeschaffenen Welt, andererseits von ausserordentlichen, den natürlichen Lauf derselben aufhebenden einzelnen Willenserweisungen Gottes, welche, eben in dieser ausnahmweisen Einzelheit, seine Offenbarung sind. Entschieden hinausgegangen über diese ganze Ansicht und ihre Voraussetzungen ist Fichte in der Kritik der Offenbarung noch nicht, aber er stellt doch in ihr schon die Alter-

native gegen dieselbe auf: dass Gott ein solches ausserordentliche Eingreifen entweder vorausgesehen habe, — wo es schwierig werde sich zu denken, wie ein so vorausgesehenes Wunder innerlich sich unterscheiden möge von der allgemeinen Vorsehung und der allgemein welterhaltenden Macht Gottes, indem ein dergestalt vorausbestimmtes Wunder ja gleichfalls in der Verkettung der Dinge und in den Naturgesetzen vorbegründet seyn müsse: — oder dass Gott jenes Eingreifen nicht vorausgesehen habe, wo dann der Begriff seiner Allmacht und Vollkommenheit eine schwere Einbusse erleide. Noch entschiedener verräth Fichte in jenem Jugendwerke das in ihm dämmernde Bewusstseyn, dass man mit diesen, selbst von Kant tolerirten Gegensätzen überhaupt im Bereiche ganz ungenügender Begriffe bleibe, indem er zeigt, dass für Gott der Unterschied eines Uebernatürlichen und Natürlichen, Zufälligen oder Nothwendigen völlig ohne Geltung sey, dass uns jene Trennung nur erscheine, indem wir Sinnenwesen sind.

Späterhin hat Fichte nun durch den Einen entscheidenden Schritt seines Idealismus auch jener beschränkenden Bestimmungen und Ausschliesslichkeiten sich durchgreifend entschlagen. Der Begriff der Offenbarung kann ihm nur auf dem universalen Gedanken einer steten und immer fort-dauernden Einkehr des göttlichen Geistes im endlichen beruhen: eine solche zeigt sich aber in der Sittlichkeit, und diese vermag auch allein ächte Sittlichkeit hervorzubringen. Im *sittlichen* Ich zunächst wird das Offenbarungselement des göttlichen Geistes nachgewiesen: und zur *Religion* wird diese thaterfüllte, begeisterte Sittlichkeit, indem der Sittliche erkennt, nicht aus sich selbst, sondern durch gött-

liche Kraft jene Thaten zu vollbringen, indem er seine Eigenheit ganz und mit Bewusstseyn an diese dahingiebt.

Ohne den allgemeinen Gedanken eines solchen Sichoffenbarens, *dem* menschlichen Geiste und *in* ihm, bleibt in jener göttlichen Oekonomie, aus der wahre Religion, Heiligung des Willens und Sittlichkeit stammen, Alles unerklärt und in Dunkel gehüllt. Dies der spätere, nun ganz philosophische Begriff der Offenbarung, wie er den nachfolgenden Schriften Fichte's, besonders auch seiner Abhandlung über Christologie (in der Beilage zur „Religionslehre“) zu Grunde liegt.

Fassen wir nach diesen allgemeinen Betrachtungen die späteren religionsphilosophischen Arbeiten, welche der vorliegende Band enthält, im Einzelnen ins Auge: so zeigt sich, dass auch diese unter sich in genauem Zusammenhange stehen und die Entwicklung eines einzigen Grundgedankens enthalten, welcher indess, nur in einer mehr Kantischen Hülle und Ausdrucksweise, schon in der Kritik der Offenbarung sich gezeigt hat.

In derselben wird nemlich, noch ganz nach Kantischen Voraussetzungen, die Nothwendigkeit eines Glaubens an Gott daraus erwiesen, dass dieser es allein vermöge, das angemessene Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit herzustellen, — im gegenwärtigen, oder wenigstens in dem folgenden Leben. In dieser Auffassung werden beide Begriffe in einem ganz äusseren, zufälligen Verhältnisse zu einander belassen, indem Glückseligkeit für den Tugendhaften wie etwas äusserlich ihm Anzufügendes, durch besondere Veranstaltung zu *Verleihendes* erscheint. Ein etwas reiferes Nachdenken und selbst nur genauere psychologische Re-

flexion kann jedoch zeigen, dass dies ein durchaus unwahres, ja unmögliches Verhältniss ist. Gott selbst könnte nicht — wenn er auch wollte, oder wenn die Voraussetzung eines solchen Willens in ihm nicht an sich schon ein tiefer Vernunftwiderspruch wäre — Glückseligkeit von Aussen verleihen, indem er uns etwa bloss in einen äusserlich glücklichen, paradiesischen Zustand versetzt. Bei diesem passiven Sichanfächelnlassen von endlosem Genuss könnte man an Lessings Ausspruch von der unendlichen Langenweile erinnert werden, dessen er sich nach einer anderen Richtung hin bediente, und es sind durchgreifende Misverständnisse, denen wir über diese Dinge bei Theologen, wie Philosophen begegnen, welche ihren Theismus auf sehr verwirrende und der Wahrheit schädliche Weise dadurch betätigen. Fichte hat ihnen, besonders in seiner „Religionslehre“ (siebente Vorlesung), mit durchgreifender Entschiedenheit dies nachgewiesen.

Können wir nun Glückseligkeit überhaupt nicht von Aussen, als accidentellen Zustand, sondern nur aus uns selbst, durch frische, ungehemmte Lebensthat uns erwerben: so müssen wir ebendarum, von anderer Seite her Kant beistimmend und seine gewöhnlichen Widerleger zurückweisend — behaupten, dass sie etwas Anderes und Höheres sey, denn blosser „Tugend“, jener *Zustand* abstracter Vollkommenheit oder Sittlichkeit, wo man den Geist und Willen durchaus abtrennt oder losgerissen betrachtet von seiner Umgebung und Wirkenssphäre und ihn in einsam abgezogener Selbstgenüge seine Befriedigung finden lassen will; und von dieser nur abstracten Auffassung ist selbst Fichte's frühere Moral und Religionslehre nicht freizusprechen. Auch die äussere Angemessenheit ist ein wesentlich mitbestim-

mendes Moment, um aus der unverkümmerten Individualität, bei Jedem auf eigenthümliche Weise, jene Vollkommenheit zu erzeugen, die gesund und allversöhnend im Selbstgeföhle als Befriedigung oder Glückseligkeit empfunden wird. Auch ein künftiger, höherer Zustand derselben kann nur darin bestehen, jene Harmonie zwischen Innerem und Aeusserem zu vollenden, um so dem Genius eines Jeden in dem ihm verwandten Elemente eine freiere, kampflose Selbstdarstellung zu vergönnen: daher auch das ursprüngliche Christenthum gewiss geistiger und tiefer, als irgend eine andere Religion oder als die gewohnten theologischen und philosophischen Vorstellungen darüber, den künftigen Anfang des Himmelreiches von einer völligen Abscheidung des Guten und des Bösen anheben lässt, und an ein Beseitigen aller äusserlich hemmenden Lebensbedingungen anknüpft, worin allein der Grund einer erhöhteren Seligkeit gefunden werden könnte.

Darum muss jedoch von dem höheren Standpunct aus gesagt werden, dass nur Gott Urheber jener Vollkommenheit oder Glückseligkeit in uns, nach den inneren wie äusseren Bedingungen, seyn könne. Fichte aber in seiner „Appellation“ fällt, nur nach der anderen Seite hin, in jenen Gegensatz zurück: er ereifert sich seltsam gegen den Begriff der Glückseligkeit, welche er als „Genuss“ bezeichnet, — mit ebenso abstracter Entgegenhaltung des Begriffes der reinen Moralität: — das Ich solle kein genussbegehrender Sklave seyn, sondern freier Mitschöpfer Gottes im Reiche der Geister, und Gott selbst sey zu gross, um bloss Genuss zu gewähren, indem sogar ein leidlicher Mensch sich zu einer so verächtlichen Rolle zu gut finden müsse. Dies sind, wie man sieht, Grundmisverständnisse, in welche sich beide

Gegnerschaften zu gleichen Hälften getheilt haben, in denen falsche, erdichtete Abstractionen einer idealistischen Moral und eudämonistischen Glückseligkeitslehre wider einander kämpfen, während sie nirgends in der Wirklichkeit existiren. Die gelungen strebende Tüchtigkeit und die daraus stammende Befriedigung sind selbst die Glückseligkeit, der davon unabtrennbare *Genuss* einer Vollkommenheit, die ebenso verliehen, wie erworben ist. Und so hätte Fichte in seiner Appellation einestheils recht gehabt, jene äusserlich an uns kommende Glückseligkeit — nicht sowohl *abzuweisen*, als vielmehr zu zeigen, dass es dergleichen nicht geben könne, — andertheils hat er unrecht zu meinen, Glückseligkeit oder deren Genuss seyen etwas so Geringes oder Ueberflüssiges, da sie vielmehr das äussere Zeichen und die Begleiter der inneren Tüchtigkeit oder Tugend sind. —

Jenem älteren, bis auf Kant üblichen Gegeneinanderstellen von Tugend und Glückseligkeit, daher auch von einem Verdienste des Menschen und einer belohnenden Gottheit, sucht nun schon die Offenbarungskritik dadurch zu begegnen, dass sie beide Momente und den Gegensatz zwischen ihnen *in den Menschen selbst* hineinverlegt. Das Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit ist eigentlich das zwischen dem höheren (moralischen) und niederen Begehungsvermögen, zwischen dem Menschen als Vernunft- und als Sinnenwesen, als *Noumenon* und *Phaenomenon*. Hier beschreibt nun Fichte mit grosser psychologischer Schärfe, wie sich die *Ansprüche* des Menschen in letzterer Hinsicht nicht weniger geltend machen müssen, als die *Forderungen* an ihn in ersterer, und wie auch jene auf einem wahren und berechtigten Bedürfnisse beruhen. Aber es musste tiefer gezeigt werden, wie nur aus einem *einzigem* Principe

heraus, aus der im Menschen hergestellten *Einheit*, durch jene höhere Wiedergeburt, welche nie ohne göttlichen Antheil ist, das Verhältniss von Tugend und Glückseligkeit richtig ausgeglichen werde. Die *Einheit* wenigstens hat Fichte späterhin mit Energie zur Geltung gebracht, doch nur in der Tugend gesucht und als Glückseligkeit verworfen. Aber damit ging ihm zugleich das Hauptargument des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes verloren, zu welchem er sich in der Offenbarungskritik noch im Wesentlichen bekennt.

Diesem Beweise hat er jedoch sofort eine andere analoge Wendung gegeben, und auf diese Beweisführung eben den Glauben an die moralische Weltordnung, das Princip seiner eigenen Gotteslehre, gegründet. Die Darstellung desselben macht den Inhalt der kleineren religionsphilosophischen Aufsätze aus, deren leitender Hauptgedanke so zu bezeichnen ist: .

Der Sittliche will das Gute, nicht um seiner, sondern um des Guten willen: so seines reinen Willens bewusst, ist er selbstbefriedigt, autonom, der absoluten Vernunft gleich; er bedarf für sich keiner äusseren Glückseligkeit. Wohl aber muss er schlechthin wollen, dass das Gute auch die rechten Folgen habe in dem Bereiche der Aussenwelt, sonst wäre er in Betreff des Heiligsten und Gewissesten für ihn in einem Selbstwiderspruche befangen: ja ohne diese Zuversicht wäre sogar sein Handeln gehemmt, wenn er glauben könnte, dass je aus Gutgewoltem ein Schlimmes hervorgehen könne. Aber die Folgen seiner Handlungen liegen durchaus über den Bereich seiner Wirkung hinaus: er kann nur *wollen*.

Demnach muss er mit derselben ursprünglichen, jeden

Zweifel niederschlagenden Evidenz, wie sich in ihm das Sittegebot, als das schlechthin seyn *Sollende* ankündigt, überzeugt seyn, dass das Gute seyn *werde*, dass eine über jede menschliche Macht und Freiheit hinausliegende moralische Ordnung es verwirkliche. Dieser Glaube ist nur Theil jener ursprünglichen moralischen Evidenz, aber zugleich auch der wahre Grund alles Glaubens an ein Göttliches, an einen heiligen, über alles Menschliche hinausliegenden Willen.

Jene ursprüngliche sittliche Evidenz und dieser Glaube ist aber zugleich der erste Ursprung *aller* Gewissheit und Evidenz — „und insofern sagt man ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube;“ — denn alle andere, auch die theoretische Gewissheit kann zuletzt nur anknüpfen an jene *moralische*: der einzige Zwang, welcher für ein freies Wesen möglich ist, bleibt der, welchen es sich selbst auferlegt — sich selbst durch jene freiwillige moralische Unterwerfung. Mit dieser That kommt aber zugleich auch Einheit und Harmonie in das theoretische Bewusstseyn: der Zweifel einer skeptischen Reflexion ist für immer überwunden. Die Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Sinnendingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.

In solchem Zusammenhange und durch solche Vermittelung kann man nun das Princip dieses Glaubens an die Realität der übersinnlichen und der sinnlichen Welt gar wohl Offenbarung nennen, weil es ein durchaus Ursprüngliches ist, ein *zuerst* und *zuletzt* den sonst schrankenlosen Aufflug der Reflexion Bindendes. Der Begriff jener Weltordnung ist nemlich das absolut Erste aller *objectiven* Erkenntniss, gleichwie die Freiheit und sittliche Bestimmung das absolut Erste der *subjectiven* Erkenntniss ist. Alle übrige objective Er-

kenntniß kann nur durch jene begründet und bestimmt werden, jene aber durch nichts Anderes; — nicht etwa durch Beweise für das Daseyn Gottes aus einem Daseyn der Sinnenwelt, — weil es ein Ursprünglicheres und Gewisseres gar nicht giebt, als den moralisch-religiösen Glauben und seine Gewissheit.

Hieraus erklären sich nun die bekannten, dem Vorwurfe der Atheisterei unterlegenen Ausdrücke und Wendungen: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.“ In der theoretischen Vernunft liegt kein Grund und Antrieb, über jenen Begriff hinauszugehen, und das unendlich ordnende sittliche Princip der Welt, jenen „heiligen Willen,“ als ein „*besonderes*“ Wesen, mit Persönlichkeit und Bewusstseyn begabt, zu denken, überhaupt den Begriff der Substanz, des ruhenden Seyns oder Dinges, auf ihn anzuwenden.

Wenn es so gedacht wird, ist es vielmehr durchaus ohne den Begriff der Schranken, der *Endlichkeit*, nicht zu denken: man hat also durch Beilegung solcher Prädicate das unendliche Wesen zu einem endlichen gemacht, nicht Gott gedacht, sondern sich selbst nur im Denken vervielfältigt, ebensowenig daher auch einen höheren Grund der moralischen Weltordnung ausgefunden. Oder — um die eigenen prägnanten Worte Fichte's anzuführen („über den Grund unseres Glaubens“ S. 187.):

„Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung

und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf die Construction dieses Begriffes lehren.“ — — „Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor, und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Dass es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. *Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?*“ (In den letzteren Ausspruch besonders hat man damals, wie jetzt, mit den verschiedensten Wendungen und für die verschiedensten Folgerungen, lebhaft eingestimmt.)

Hier kommen jedoch bei Fichte noch ergänzende Bestimmungen hinzu. Nur in Betreff der Schranken und der dadurch bedingten Endlichkeit Gottes verneint er den Begriff eines Bewusstseyns Gottes. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstseyn, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich und Anderm wisse, ist schlechthin unmöglich. Schon Gott begreifen, ihm Prädicate beilegen wollen, heisst ihn zu einem endlichen Wesen machen, weil ein besonderes Prädicat ihm nur im Gegensatze mit anderen, dadurch von ihm ausgeschlossenen Wesen beigelegt werden könnte. („Verantwortungsschrift“ S. 266.; vergl. „Rückerinnerungen“ §. 37.) Fichte konnte beinah, und mit mehr theoretischem Rechte, als dieser, auf Jacobi's Satz zurückkommen: dass ein Gott, der gewusst werden solle, ebendarum kein Gott mehr sey.

Noch bestimmter erklärt er sich über diesen Begriff und über sein Verhältniss zum Jacobischen Theismus in einem überhaupt für sein ganzes damaliges System wichtigen Briefe an Reinhold (Leben und Briefwechsel II. S. 305.): „Was mir Persönlichkeit heisse, habe ich in meinem Naturrechte auseinandergesetzt; vielleicht denkt Jacobi etwas anderes Bestimmtes bei diesem Worte; aber was mit dem gewöhnlichen Gebrauche desselben nur die geringste Analogie Habende, das dem Gedanken des Unendlichen nicht geradezu widerspräche? *Bewusstseyn* Gottes möchte noch hingehen. Wir müssen einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserem Wissen annehmen, den wir nicht füglich anders, denn als ein Wissen der *Materie* nach denken können, *nur nicht der Form unseres discursiven Bewusstseyns nach. Nur das Letztere läugnete ich, und werde es läugnen, so lange ich meiner Vernunft mächtig bin.*“

Das Treffende der zuletzt gemachten Erinnerung wird wohl keine Speculation in Abrede stellen, welche auch in diesem Gebiete auf klaren und scharfbestimmten Begriffen besteht. Dennoch hätte es hierbei für Fichte selbst nahe gelegen, sich des Kantischen Beweises von der Möglichkeit (Widerspruchlosigkeit), dann aber auch, unter gewissen, weiter nachgewiesenen Bedingungen, — von der Nothwendigkeit des Begriffes eines göttlichen *intellectus archetypus* zu erinnern, in welchem jene, für den endlichen Geist nothwendig auseinanderliegenden Eigenschaften vergegenwärtigender Anschauung und discursiven Denkens eben deshalb zusammenfallen, weil in ihm die Einheit und das höchste Zweckvermittelnde der Welt gedacht werden muss.*) Aber

*) Kants Kritik der Urtheilskraft, 2te Ausg. II. Theil, §. 77. S.

noch näher lag für Fichte die Erinnerung dessen, was er sich selber dazu vorbereitet in seinem Begriffe des unendlichen Ich und seines Verhältnisses zum endlichen. Wir haben schon bemerkt, dass dies Verhältniss in den Darstellungen seines Systemes, welche bis zu der hier geschilderten Epoche reichen, das dunkelste und unentwickeltste geblieben sey: er musste erkennen, dass es nur von diesem Punkte aus aufgehellt und dadurch zugleich der wahre Begriff der Religion gefunden werden könne, der ja doch nur das Verhältniss des endlichen Geistes zum absoluten betreffen kann. Wenn es nun sich fragt, wie unendliches Ich, absolute Vernunft u. dgl., kurz jenes Princip der Identität des Subjectiven und Objectiven eigentlich zu denken sey: so wird es der gründlichen, auf Abschluss dringenden Speculation keinesweges genügen, in die Wendung einzustimmen, die nach Fichte von hier aus unzählige-mal versucht worden ist: die Wirklichkeit und Personification desselben nur im unablässigen Setzen endlicher Iche zu suchen: — wo bliebe in dieser endlosen Verschwemmung die vom Begriffe des Ich unabtrennliche *Einheit*, die in der Wirklichkeit der absoluten Vernunft nothwendig mitenthaltene Form des *Bewusstseyns*? Alle jene Bestimmungen können nur im Begriffe eines absoluten Selbstbewusstseyns ihren klar befriedigenden Abschluss finden. „Reine Intelligenz“ aber, allgemeiner Geist, unendliche Subjectivität und Aehnliches, sind unreife, aller Klarheit und Bestimmtheit entbehrende Halbbegriffe, eben auch nur „leere Schälle, mit denen man die Luft erschüttert.“

Hier ist daher noch eines tiefer greifenden Irrthums

350. 51., verglichen mit den §§. 85. 86. und der „Anmerkung“, und mit §. 87.

zu erwähnen, dessen Wirkungen bis in die Gegenwart hinabreichen. In jene Argumentationsweise Fichte's gegen die Persönlichkeit Gottes haben die populären Wortführer der nachfolgenden Systeme eingestimmt; es ist zu einem untrüglichen Axiome geworden, dass ein solcher Begriff undenkbar sey, weil er das „Unendliche“ Schranken unterwerfe, und man hat lieber zu jenen unklaren und gebrechlichen Vorstellungen seine Zuflucht genommen, bloss um sich mit der bezeichneten Schwierigkeit äusserlich abzufinden. Und dennoch ist sie ein leeres Schreckbild, entstanden aus einem halben, durchaus unvollständigen Begriffe des Absoluten. Als bloss Unendliches es zu fassen, wie das, im Ungefähr der Klarheit haften bleibende, abstracte Denken so sehr es liebt, — heisst es bloss zur Hälfte fassen: es muss noch weit eigentlicher als die absolute, durchdringende *Einheit* seiner Unendlichkeit gedacht werden. *Dieser* Begriff der Einheit eines (*realen*) Unendlichen aber ist es, welcher, gründlich nach seinen Bedingungen erschöpft und vollständig entwickelt, nur im Begriffe eines absoluten Selbstbewusstseyns seinen Abschluss finden kann.

Ueberhaupt also ergibt sich, dass die von Fichte zuerst geltend gemachte Auffassung des Bewusstseyns, als lediglich einer *Bestimmung des Endlichen*, selbst nur einseitig sey, und statt auf der speculativen Erfassung seiner reinen Idee zu beruhen, sich vielmehr dadurch als Product einer empirisch - psychologischen Reflexion verräth: als ob jene Idee lediglich in der Endlichkeit eines discursiven, an Zeit- und Raumschranken gebundenen Bewusstwerdens sich verwirklichen könne, als ob überhaupt *diese* Daseynsform desselben als die einzige erwiesen wäre, da sie vielmehr

nicht in jener Idee liegt und einer anderweiten Erklärung bedarf. Zugleich ist es wohl eines der grössten Selbstverständnisse und Inconsequenzen der gesammten gegenwärtigen Philosophie, dass sie, welche auf dem Principe eines *intuitiven* Wissens beruht, ja ohne Voraussetzung eines solchen ihre ganze Weltansicht nicht begründen kann, dennoch die Form des discursiven, menschlich-endlichen Bewusstseyns für die einzig mögliche, wie einzig verwirklichte hält, ohne sich mit Entschiedenheit zum wahren Resultate ihres eigenen Princips und zur einzig gründlichen Einsicht erheben zu können, dass jenes intuitive Bewusstseyn eben ewig realisirt seyn, in Gott persönlich existiren müsse. Und hierin gerade finden wir, wie schon gezeigt, die wahre Bedeutung der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt (wie ihre frischesten Darstellungen, die vom Jahre 1801 und 1804, zeigen können), die Idee des absoluten Selbstbewusstseyns in seiner tiefsten Wechseldurchdringung mit dem absoluten *Seyn* erkannt, und die welterschöpfenden Formen dieser ursprünglichsten Synthesis gezeigt zu haben. Sie ist ein grosses Bruchstück für eine speculative Theologie, nicht, wie man sie, wie sie sich selbst grossentheils gedeutet hat, blosser Grundlage zu einer Theorie des menschlichen Bewusstseyns, weshalb es auch ihr nie recht hat gelingen wollen, gerade was das Wissen zum endlichen, menschlichen macht und in die beschränkende Form eines Zeitbewusstseyns einführt, aus jener Ursynthesis vollständig oder befriedigend abzuleiten. Es war hier noch eine weite Lücke auszufüllen, — die aber auch die gegenwärtige Philosophie vorerst nur anzuerkennen und einzugestehen hat. —

Wir haben noch über Fichte's „Anweisung zum seligen

Leben oder die Religionslehre“ (1806) ein Wort zu sagen. Man hat diese Vorlesungen nicht selten als Hauptquelle für die Kenntniss seines späteren Systemes betrachtet, und aus ihnen besonders die Behauptung abgezogen, dass Fichte seine nachherigen Ansichten nur in populärem Gewande, nicht in wissenschaftlicher Form darzustellen vermocht: — eine Unterstellung, die bereits vor den in den „Nachgelassenen Werken“ gegebenen Urkunden hätte verschwinden müssen, welche jedoch von der Lässigkeit des Nachsprechens hier und da noch wiederholt wird. Wir selbst können die wissenschaftlichen Partien dieser Vorlesungen nicht für so bedeutend anschlagen, als dies gewöhnlich geschieht. Sie sind aus dem Versuche hervorgegangen, das Resultat sehr vermittelter philosophischer Constructionen, frei von aller eigentlichen Kunstsprache, dennoch klar und fasslich auszusprechen, um die religiöse Weltansicht zugleich auf die höchsten wissenschaftlichen Principien zu gründen. Wir müssen ein jedes Unternehmen dieser Art an sich schon für mislich halten, indem, wenn man das eigentliche Verhältniss sich deutlich machen will, die wahre Popularität in philosophischen Dingen doch nur darin bestehen kann, die wissenschaftliche Form oder Begründung selbst zur höchsten Klarheit und Vollendung zu bringen, nicht, diese Form aufzugeben: ein philosophisches Resultat, populär ausgesprochen, ist gerade dies nicht mehr, ist ein, ebendarum unklares, Mittelding; und so liegt im Wesen der Sache schon die Gefahr, nach keiner von beiden Seiten hin sich genugzuthun. Dass ein solches Gefühl den Urheber bei Abfassung dieses Werkes begleitet habe, scheint aus der Form desselben hervorzugehen, welche in wiederholten Ansätzen,

in verschiedenen Wendungen und Ausdrücken den philosophischen Grundgedanken des Ganzen fasslich zu machen strebt. Es ist bekannt, wie Gegner dies als Mangel der Einheit in seiner Ansicht selbst, als Zeichen innerer Ohnmacht derselben ihm vorgeworfen haben. Da sich jedoch in seinen übrigen wissenschaftlichen Darstellungen von einem stückweisen Abbrechen und mislingendem Wiederansetzen Nichts findet, da bei ihm vielmehr Alles aus einem einfachen, gediegenen Mittelpuncte sich ausbreitet, so können wir den Grund jenes Mangels nur in dem an sich verfehlten Unternehmen finden, auf populäre Weise eigentlich philosophische Resultate mittheilen zu wollen.

So liegt uns die Bedeutung jener Vorlesungen überhaupt nicht in ihrem speculativen Gehalte, sondern in der Einheit und Tiefe der Gesinnung, welche sie erfüllt. Sie sprechen den erhabenen Realismus seiner Lehre in seiner Reinheit und mit begeisterter Kraft aus: — nur dadurch entfliehen wir dem Scheine, wie der inneren Unseligkeit eines leeren Strebens, nur dadurch kehrt Wahrheit in unser Wissen ein, wie Zuversicht und Seligkeit in unser Seyn, wenn das höchste Seyn, Gott, in uns eingeht, wenn wir, Eins mit ihm geworden, von seinem Inhalte erfüllt, auf eigenthümliche Weise die Ideen darstellen. Nur die *Liebe*, das Bewusstseyn jener Einheit, überwindet die Reflexion und ist Gewissheit des Göttlichen, weil Erfülltseyn mit ihm. Diese ist aber allein Religion, nach dem Christenthum *Glaube*, im Gegensatze gegen die Werkheiligkeit, und so ist die innerste Einheit der Philosophie, als *Lebens-* oder *Religions-*lehre (denn auch diese Begriffe erweisen sich als Eins), mit dem Christenthume gefunden.

Dies der leitende Gedanke jener Vorlesungen, der in den scientificischen Darstellungen des Systems nicht sowohl zurückgedrängt oder vergessen wird — ist er ja vielmehr auch hier der Hintergrund, auf den sich Alles bezieht, — als er dort vielmehr, weil er als *Resultat* aufgewiesen werden soll, leichter übersehen werden kann und übersehen worden ist; woraus das bekannte Urtheil sich ergeben, dass die Wissenschaftslehre nur ein leeres Reflectirsystem sey. In diesem Betrachte, und um dieses inneren Verhältnisses zu den streng wissenschaftlichen Darstellungen können diese Vorlesungen auch als die beste Einleitung in das Studium von jenen betrachtet werden.



Inhaltsanzeige

des fünften Bandes.

	Seite
1) Aphorismen über Religion und Deismus, aus dem Jahre 1790.	1—8
2) Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792.	11—174
3) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798.	177—189
4) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799.	193—238
5) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, 1799.	241—333
6) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. (Ungedruckt, aus dem Anfange 1799.)	337—373
7) Aus einem Privatschreiben, im Jänner 1800.	377—396
8) Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, 1806.	399—580

Berichtigungen.

(Durch die Entfernung des Herrn Herausgebers vom Druckort entstanden.)

- Band I. Vorrede S. xi. Zeile 4 v. ob. st. desselben lies derselben.
- xvi. - 5 v. unten ein Komma nach „Disjunction“ zu setzen.
- xviii. - 12 v. unten st. unterlegt l. beilegt.
- xxv. - 5 v. unten st. neuen l. neu ern.
Band I. S. 439. - 16 v. oben st. vom Dinge l. von Dinge.
- - 491. im Citat statt Band V. l. Band VI.
- II. - 12. Zeile 3 v. unten statt das absolut lies das absolute.
- II. - 165. bei dem Titel „Bestimmung des Menschen“ ist einzuschalten: „Zweite unveränderte Ausgabe 1802.“ „Dritte unveränderte Ausgabe 1838.“
III. Vorrede S. xxxii. Zeile 1 von oben statt neuen Demokratie lies reinen Demokratie.
Statt transcendent etc. etc. lies überall trausscendent.
populair - - - - populär.
-

Aphorismen
über Religion und Deismus.

(Fragment.)

1) Die christliche Religion ist auf einige, als anerkannt vorausgesetzte, Sätze gebaut. Ueber diese hinaus findet keine Untersuchung mehr statt.

2) Um den Inhalt dieser Religion genau zu bestimmen, muss man zuerst diese Sätze aufsuchen. Aus ihnen folgt alles Uebrige durch die richtigsten Schlüsse im klarsten Zusammenhange. Eine Sammlung derselben *ohne die geringste Zumischung von philosophischem Räsonnement* wäre ein Kanon dieser Religion.

3) Gott betrachtet sie nur, inwiefern er Beziehung auf Menschen haben kann. Ueber sein objectives Daseyn sind die Untersuchungen abgeschnitten.

4) Es scheint allgemeines Bedürfniss des Menschen zu seyn, in seinem Gotte gewisse Eigenschaften zu suchen, die der erste Schritt zur Speculation ihm *absprechen* muss. Diese wird ihm Gott als ein unveränderliches, keiner Leidenschaft fähiges Wesen zeigen; und sein Herz heischt einen Gott, der sich erbitten lasse, der Mitleiden, der Freundschaft fühle. Diese zeigt ihn als ein Wesen, das mit ihm und mit jedem Endlichen gar keinen Berührungspunct gemein habe; und jenes will einen Gott, dem es sich mittheilen, mit dem es sich gegenseitig modificiren könne.

5) Die Religionen vor Jesu, selbst die jüdische, anfangs mehr und hernach stufenweise weniger, — bedienten sich des Anthropomorphismus, um diese Bedürfnisse des Herzens zu befriedigen.

6) Dieses Mittel war nur so lange zureichend, bis sich die Vernunft der Menschen zu einem consequenteren Begriffe von der Gottheit erhob. In eine Religion für alle Zeiten und Völker passte sie nicht. In der christlichen Religion, die das seyn sollte, wurde das System der Mittlerschaft *) erwählt.

7) Jesu werden alle Eigenschaften Gottes, die sich auf Menschen beziehen können, beigelegt; er ist zum Gotte der Menschen gesetzt. Weiter hinaus, über das objective Wesen Jesu, sind die Untersuchungen abgeschnitten.

8) Jesu werden auch diejenigen Eigenschaften zugeschrieben, die das Herz des Menschen in seinem Gotte sucht, ohne dass sein Verstand sie in ihm findet: — Mitleiden, herzliche Freundschaft, Beweglichkeit. Ein Gesichtspunct der Apostel: Er ist versucht allenthalben, damit er lernte harmherzig seyn, u. dergl. **) Ueber die Art, wie diese zarte Menschlichkeit mit seinen höheren göttlichen Eigenschaften zugleich besteht, sind die Untersuchungen abermals abgeschnitten.

9) Es war Grundsatz der alten Religionen, und auch der neuern, soviel ich sie kenne: dass *Sünde* sey, und dass der Sünder nicht anders, als nach gewissen *Aussöhnungen*, sich Gott nahen könne. Ein Beweis, dass abermals dieser Satz in der allgemeinen Empfindung der nicht speculirenden Menschheit gegründet ist.

10) Die christliche Religion setzt diesen Satz als einen Empfindungssatz voraus, ohne sich auf das *wie* desselben und auf seine objective Gültigkeit einzulassen. — Wer ein Christ wird, bedarf keiner anderweitigen Versöhnung; durch die ver-

*) In den heidnischen Religionen waren die Untergötter, besonders die Penaten, Laren etc. recht persönliche Mittler zwischen den Menschen und den höheren Göttern. Da nach Jesu die Menschheit wieder herabsank, entstanden im Papstthum eine Menge Mittler in den Heiligen. Ein Beweis, wie mich dünkt, dass dieses Bedürfniss im Innern der nicht speculirenden Menschheit gegründet ist.

**) Betrachtungen der *Schicksale Jesu* aus diesem Gesichtspuncte, als *Bildung und Darstellung zum menschlichen Gotte der Menschen*, würden ein neues Licht über das Ganze der Religion werfen, und dem geringsten Umstände des Lebens Jesu eine neue Fruchtbarkeit geben.

mittelst des Todes Jesu gestiftete Religion ist jedem, der ihr herzlich glaubt, der Weg zur Gnade Gottes eröffnet. Wer doch Bedürfniss eines Versöhnopfers fühlt, der betrachte nur diesen Tod als das seinige: — das scheinen mir die Apostel zu sagen.

11) Wenn man von diesen Sätzen ausgeht, so erscheint alles in der christlichen Religion in dem richtigsten Zusammenhange: geht man mit seiner Untersuchung über sie hinaus, so verwickelt man sich in unendliche Schwierigkeiten und Widersprüche. *)

12) Diese ersten Grundsätze der Religion gründen sich mehr auf Empfindungen, als auf Ueberzeugungen: auf das Bedürfniss, sich mit Gott zu vereinigen; auf das Gefühl seines Sündenelendes und seiner Strafbarkeit u. s. w. Die christliche Religion scheint also mehr für das Herz bestimmt, als für den Verstand; sie will sich nicht durch Demonstrationen aufdringen, sie will aus Bedürfniss gesucht seyn; sie scheint eine Religion guter und simpler Seelen. — Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die *Kranken*. — Ich bin gekommen, die *Sünder* zur Busse zu rufen — und dergleichen Aussprüche. — Daher die Dunkelheit, die sie umschwebt und umschweben *sollte*: daher, dass sehr mögliche Mittel einer dringenderen Ueberzeugung, z. E. die Erscheinung Jesu vor der ganzen jüdischen Nation nach seiner Auferstehung, das begehrte Zeichen vom Himmel u. dergl. — nicht angewendet wurden.

13) Es ist merkwürdig, dass im ersten Jahrhunderte ungelehrte Apostel eben da ihre Untersuchungen abschnitten, wo der grösste Denker des achtzehnten, Kant, gewiss ohne Rücksicht darauf, die Grenze zieht — bei Untersuchung des objectiven Wesens Gottes; bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe.

14) Wenn man diese Grenzen überschreitet, ohne jedoch seiner Untersuchung ihren freien Gang zu lassen; wenn man

*) Selbst Paulus scheint mir in seinem Briefe an die Römer mit seinen subtilen Untersuchungen über die Gnadenwahl diese Grenzlinie des Christenthums überschritten zu haben.

beim Ausgehen des Denkens sich schon im voraus das Ziel setzt, wo man ankommen will, um, so viel möglich, die Speculation mit den Aussprüchen der Religion zu vereinigen: so entsteht ein aus sehr ungleichen Materien sehr locker zusammengefügt, in die Luft gebautes Haus; — bei einem furchtsamen und weniger Phantasie fähigen Crusius eine religiöse Philosophie, und bei muthigeren und witzigeren neueren Theologen eine philosophische Religion, oder ein Deismus, der nicht einmal als Deismus viel taugt. Man macht sich überdies bei dieser Art von Arbeit verdächtig, dass man nicht sehr ehrlich zu Werke gehe.

15) Geht man mit seinem Nachdenken gerade vor sich hin, ohne weder rechts noch links zu sehen, noch sich zu kümmern, wo man ankommen wird: so kommt man, scheint es mir, sicher *) auf folgende Resultate:

- a. es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz, und dessen Art zu existiren, nothwendig ist;
- b. nach und durch den ewigen und nothwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.
- c. Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache nothwendig so bestimmt, wie sie ist. -- Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.
- d. Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muss nothwendig so existiren, wie es existirt. — Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders seyn, als es ist.

*) Ich weiss, dass die Philosophen, die auf andere kommen, die ihrigen ebenso scharf beweisen; aber ich weiss auch, dass sie in der *fortgehenden Reihe* ihrer Schlüsse zuweilen *inne halten*, um mit *neuen Principien*, die sich irgend woher geben lassen, eine *neue Reihe* anzufangen. So ist z. B. dem scharfsinnigsten Vertheidiger der Freiheit, der je war, dem in Kants Antinomien etc. der *Begriff* der *Freiheit überhaupt* irgendwo anders her (von der Empfindung, ohne Zweifel) *gegeben*, und er thut in seinem Beweise nichts, als ihn *rechtfertigen* und *erklären*: da er im Gegentheil in ungestört fortlaufenden Schlüssen aus den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss nie auf einen Begriff von der Art würde gekommen seyn.

e. Was die gemeine Menschenempfindung *Sünde* nennt, entsteht aus der nothwendigen, grösseren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat nothwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso nothwendig, als die Existenz der Gottheit, und also unvertilgbar sind.

16) Dieses rein deistische System widerspricht der christlichen Religion nicht, sondern lässt ihr ihre ganze subjective Gültigkeit; es verfälscht sie nicht, denn es kommt mit ihr nirgends in Collision; es hat keinen schädlichen, sondern bei dem, der es ganz übersieht, einen überaus nützlichen Einfluss auf Moralität; es verhindert nicht, sie, als die beste Volksreligion, zu verähren, und sie denen, die ihrer bedürfen, wenn man nur ein wenig Consequenz und Empfindlichkeit hat, mit der innigsten Wärme zu empfehlen: aber es wirkt eine gewisse Unbiegsamkeit und hindert für seine eigene Person an den angenehmen Empfindungen, die aus der Religion fliessen, Antheil zu nehmen.

17) Dennoch kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Speculation rächt; wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gotte mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde: wo die Empfindung einer sichtbaren Hülfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet -- und, wenn das Gefühl des Misfallens Gottes an der Sünde allgemein ist -- wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht.

18) Wie soll man einen solchen Menschen behandeln? Im Felde der Speculation scheint er unüberwindlich. Mit Beweisen der Wahrheit der christlichen Religion ist ihm nicht beizukommen; denn diese gesteht er so sehr zu, als man sie ihm nur beweisen kann: aber er beruft sich auf die Unmöglichkeit, sie auf sein Individuum anzuwenden. Die Vortheile, die ihm dadurch entgehen, kann er einsehen; er kann sie mit der heissesten Sehnsucht wünschen; aber es ist ihm unmöglich, zu glauben. — Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre,

sich jene Speculationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will? Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Speculationen noch so überzeugend bewiesen wird, — kann ers? kann er es, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist? — —



Versuch
einer Kritik aller Offenbarung.

Von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Auflage: Königsberg, Hartung. 1792.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, 1793.

Dem
Herrn Ober-Hof-Prediger
Dr. Franz Volkmar Reinhard
als ein reines Opfer der freisten Verehrung
vom Verfasser.

Verehrungswürdigster Mann!

Nicht meine eigene Meinung von dieser Schrift, sondern das vortheilhafte Urtheil würdiger Männer über sie machte mich so kühn, ihr in dieser zweiten Auflage jene für sie so ehrenvolle Bestimmung zu geben.

So wenig mir es zukommt, vor dem Publicum Ihre Verdienste zu rühnen, so wenig würde Ihnen es möglich seyn, selbst von einem würdigeren, das anzuhören: das grösste Verdienst war immer das bescheidenste.

Doch erlaubt selbst die Gottheit ihren vernünftigen Geschöpfen, die Empfindungen ihrer Verehrung und Liebe gegen sie in Worte ausströmen zu lassen, um das Bedürfniss ihres vollen Herzens zu befriedigen, und der gute Mensch versagt es gewiss nicht dem Menschen.

Gewiss nehmen Sie also die aus der gleichen Quelle fließende Versicherung ähnlicher Empfindungen gütig auf von
Eurer Hochwürdigen Magnificenz

innigstem Verehrer
Johann Gottlieb Fichte.

Vorrede zur ersten Auflage.*)

Dieser Aufsatz heisst ein *Versuch*, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil *ich* mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurtheilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publicum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trifft, trifft nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muss einer strengen, aber sorgfältigen und unparteiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unparteiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publicum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefasst sey, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte ins Publicum. Ohne Rücksicht auf Partei, oder auf eigene Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publicum verzeihe es mir, dieses erste und einzige Mal vor ihm von mir

*) Dies. Vorrede, und das kichte vom Verfasser mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben.

gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig seyn; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im December 1791.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Auch nach dieser zweiten Ausgabe bleibt gegenwärtige Schrift noch immer ein Versuch; so unangenehm es mir auch war, mich der gütigen Meinung, die ein verehrungswürdiger Theil des Publicums etwa von ihrem Verfasser gefasst haben könnte, nur aus einer grossen Entfernung anzunähern. So fest auch meines Erachtens noch die Kritik der Offenbarung auf dem Boden der praktischen Philosophie als ein einzelnes Nebengebäude steht; so kommt sie doch erst durch eine kritische Untersuchung der ganzen Familie, wozu jener Begriff gehört, und welche ich die der Reflexionsideen nennen möchte, mit dem ganzen Gebäude in Verbindung, und wird erst dadurch unzertrennlich mit ihm vereinigt.

Diese Kritik der Reflexionsideen war es, welche ich lieber als eine zweite Ausgabe der gegenwärtigen Schrift hätte geben mögen, wenn meine Musse hingereicht hätte, mehr zu leisten, als ich wirklich geleistet habe. Jedoch werde ich, ohne Anstand, zur Bearbeitung der dafür gesammelten Materialien schreiten, und dann wird diese Schrift eine weitere Auseinandersetzung eines dort nur kurz zu behandelnden Theils jener Kritik seyn.

Was ich in dieser zweiten Ausgabe hinzugefügt oder geändert habe, und warum — wird hoffentlich jeder Kenner selbst bemerken. Einige Erinnerungen, worunter ich deren in den Göttingischen gelehrten Anzeigen mit Achtung erwähne,*) ka-

*) Verfasst von C. Fr. Stäudlin; vergl. desselben „Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus.“ Göttingen, 1826, S. 166. (Anm. d. Herausg.)

men mir zu spät zu Gesicht, als dass ich ausdrücklich auf sie hätte Rücksicht nehmen können. Da sie jedoch nicht mein Verfahren im Ganzen treffen, sondern durch eine weitläufigere Erläuterung einzelner Resultate zu heben sind, so hoffe ich in der künftigen Kritik der Reflexionsideen den würdigen Recensenten völlig zu befriedigen.

Noch bin ich eine nähere Bestimmung des in der ersten Vorrede gegebenen Versprechens, mich auf jeden mir ungegründet scheinenden Einwurf gegen diese Kritik einzulassen, dem Publicum schuldig. -- Ich konnte dieses Versprechen nur in dem Sinne geben, insofern es mir scheinen würde, dass die Wahrheit selbst, oder ihre Darstellung durch Erörterung der Einwürfe gewinnen könnte; und dieser Zweck scheint mir auf keine würdigere Art erreicht werden zu können, als wenn ich in meinen künftigen Arbeiten auf Einwürfe gegen das, was ich wirklich behaupte, oder zu behaupten scheine — nicht aber etwa gegen das, was ich ausdrücklich läugne — da, wo ich den Urheber derselben nicht mit der grössten Hochachtung nennen könnte, nur stillschweigend Rücksicht nehme.

Zur Jubilate-Messe 1793.

Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

§. 1.

E i n l e i t u n g.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, sowie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Rohheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwischen höheren Wesen und Menschen, — Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, — hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der *Offenbarung* vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaassungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maassgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu, und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch seyn soll, so muss sie aus Principien *a priori*, und zwar, wenn dieser Begriff, wie vorläufig wenigstens zu vermuthen ist, sich bloss auf Religion beziehen sollte, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem besonderen, das in einer

gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahiren, ja sogar ignoriren, ob irgend eine gegeben sey, um allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmässig verachtet, und gehasst ist, nur zu leicht von einer vorgefassten Meinung fortgerissen wird; so ist es hier doppelt nöthig, bloss auf den Weg zu sehen, den die Kritik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen, und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

§. 2.

Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt.

Sich mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst *Wollen*; das Vermögen, sich mit diesem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das *Begehungsvermögen*: beides in der weitesten Bedeutung. Das Wollen unterscheidet sich vom Begehungsvermögen, wie das Wirkliche vom Möglichen. — Ob das im Wollen vorkommende Bewusstseyn der Selbstthätigkeit uns nicht vielleicht täuschen möge, bleibt vor der Hand ununtersucht und unentschieden.

Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder *gegeben*, insofern nemlich eine Vorstellung gegeben seyn kann, die ihrem *Stoffe* nach, wie aus der theoretischen Philosophie als ausgemacht und anerkannt vorausgesetzt wird; oder die Selbstthätigkeit *bringt* sie auch sogar ihrem Stoffe nach *hervor*, wovon wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vor der Hand noch ganz an ihren Ort gestellt seyn lassen.

I.

Der Stoff einer Vorstellung kann, wenn er nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht seyn soll, nur der Recepti-

vität, und dieses nur in der Sinnenempfindung gegeben seyn; — denn selbst die *a priori* gegebenen Formen der Anschauung und der Begriffe müssen, insofern sie den *Stoff* einer Vorstellung ausmachen sollen, der Empfindung, in diesem Falle der inneren, gegeben werden; — folglich steht jedes Object des Begehrungsvermögens, dem eine Vorstellung entspricht, deren Stoff nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, und ist empirisch. In dieser Rücksicht also ist das Begehrungsvermögen gar keiner Bestimmung *a priori* fähig; was Object desselben werden soll, muss empfunden seyn, und sich empfinden lassen, und jedem Wollen muss die Vorstellung der *Materie* des Wollens (des *Stoffes* der hervorzubringenden Vorstellung) vorhergegangen seyn.

Nun aber ist mit dem blossen Vermögen, sich durch die Vorstellung des Stoffes einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst — zu bestimmen, noch gar nicht die Bestimmung gesetzt, so wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche gesetzt ist. Die Vorstellung nemlich soll nicht bestimmen, in welchem Falle sich das Subject bloss leidend verhielte, — bestimmt *würde*, nicht aber sich *bestimmte*, — sondern *wir* sollen uns durch die Vorstellung bestimmen, welches „durch“ sogleich völlig klar seyn wird. Es muss nemlich ein *Medium* seyn, welches von der einen Seite durch die Vorstellung, gegen welche das Subject sich bloss leidend verhält, von der anderen durch Spontaneität, deren Bewusstseyn der ausschliessende Charakter alles Wollens ist, bestimmbar sey; und dieses Medium nennen wir *den Trieb*.

Was *von der einen Seite* das Gemüth in der Sinnenempfindung als bloss leidend afficirt, ist der Stoff oder die Materie derselben; nicht ihre Form, welche ihr vom Gemüthe durch seine Selbstthätigkeit gegeben wird.*) Der Trieb ist also, in-

*) Diese Form der empirischen Anschauung, insofern sie empirisch ist, ist der Gegenstand des Gefühls des Schönen. *Richtig verstanden* entdeckt dies einen leichteren Weg zum Eindringen in das Feld der ästhetischen Urtheilskraft.

sofern er auf eine Sinnenempfindung geht, nur durch das Materielle derselben, durch das in dem Afficirtwerden unmittelbar empfundene, bestimmbar. — Was in der Materie der Sinnenempfindung von der Art ist, dass es den Trieb bestimmt, nennen wir *angenehm*, und den Trieb, insofern er dadurch bestimmt wird, den *sinnlichen* Trieb: welche Erklärungen wir vor der Hand für nichts weiter, als für Worterklärungen geben.

Nun theilt die Sinnempfindung überhaupt sich in die des *äusseren*, und die des *inneren* Sinnes; davon der erstere die Veränderungen der Erscheinungen im Raume mittelbar, der zweite die Modificationen unseres Gemüthes, insofern es Erscheinung ist, in der Zeit unmittelbar anschaut; und der Trieb kann, insofern er auf Empfindungen der ersteren Art geht, der *grosinnliche*, und insofern er durch Empfindungen der zweiten Art bestimmt wird, der *feinsinnliche* genannt werden: aber in beiden Fällen bezieht er sich doch bloss auf das angenehme, *weil*, und *inwiefern* es angenehm ist; ein angemaasster Vorzug des letzteren könnte sich doch auf nichts weiter gründen, als dass seine Objecte *mehr* Lust, nicht aber eine *der Art nach* verschiedene Lust gewährten; jemand, der sich vorzugsweise durch ihn bestimmen liesse, könnte höchstens etwa das von sich rühmen, dass er sich besser auf das Vergnügen verstehe, und könnte auch sogar das dem nicht beweisen, der ihn versicherte: er mache aus seinen feineren Vergnügungen einmal nichts, er lobe sich seine gröbereren; — da das auf den Sinnen-geschmack ankommt, über den sich nicht streiten lässt; und da alle angenehme Affectionen des inneren Sinnes sich doch zuletzt auf angenehme äussere Sensationen dürften zurückführen lassen.

Soll *von der anderen Seite* dieser Trieb durch Spontaneität bestimmbar seyn, so geschieht diese Bestimmung *entweder* nach gegebenen Gesetzen, die durch die Spontaneität auf ihn bloss angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch Spontaneität; *oder* sie geschieht ohne alle Gesetze, mithin unmittelbar durch absolute Spontaneität.

Für den ersteren Fall ist dasjenige Vermögen in uns, das gegebene Gesetze auf gegebenen Stoff anwendet, die Urtheils-

kraft: folglich müsste die Urtheilskraft es seyn, die den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäss bestimmte. — Dies kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, dass sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebene Mannigfaltige unter die synthetische Einheit.

Zwar geben alle oberen Gemüthsvermögen durch ihre Geschäfte reichlichen Stoff für den sinnlichen Trieb, aber sie geben ihn nicht *dem* Triebe; ihm giebt sie die Empfindung. Die Thätigkeit des Verstandes beim Denken, die hohen Aussichten, die uns die Vernunft eröffnet, gegenseitige Mittheilung der Gedanken unter vernünftigen Wesen u. dergl. sind allerdings ergiebige Quellen des Vergnügens; aber wir schöpfen aus diesen Quellen gerade so, wie wir uns vom Kitzel des Gaumens afficiren lassen — durch die Empfindung.

Ferner kann das Mannigfaltige, welches sie *für die Bestimmung des sinnlichen Triebes* ordnet, nicht das *Einer* gegebenen Anschauung an sich seyn, wie sie es für den Verstand, um es zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss auf Begriffe zu bringen, thun muss; also keine Bestimmung des Stoffes durch Form, weil der sinnliche Trieb bloss durch den Stoff, und gar nicht durch Begriffe bestimmt wird; — eine Anmerkung, die für die Theorie des Begehrensvermögens sehr wichtig ist, da man durch Vernachlässigung derselben von ihr aus in das Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft irregeleitet wird: — sondern *mannigfaltige* angenehme Empfindungen. Die Urtheilskraft steht während dieses Geschäftes ganz und lediglich im Dienste der Sinnlichkeit; diese liefert Mannigfaltiges, und Maassstab der Vergleichung: der Verstand giebt nichts, als die Regeln des Systems.

Der *Qualität* nach ist das zu beurtheilende durch die Empfindung unmittelbar gegeben; es ist positiv *das angenehme*, welches ebenso viel heisst, als das den sinnlichen Trieb bestimmende, und keiner weiteren Zergliederung fähig ist. Das Angenehme ist angenehm, weil es den Trieb bestimmt, und es bestimmt den Trieb, weil es angenehm ist. *Warum* etwas der Empfindung unmittelbar wohlthue, und *wie* es beschaffen seyn

müsse, wenn es ihr wohlthun solle, untersuchen wollen, hiesse sich geradezu widersprechen; denn dann sollte es ja auf Begriffe zurückgeführt werden, mithin der Empfindung nicht unmittelbar, sondern vermitteltst eines Begriffes wohlthun. Negativ, das unangenehme; limitativ, das indifferente für die Empfindung.

Der *Quantität* nach werden die Objecte des sinnlichen Triebes beurtheilt ihrer Extension und Intension nach; alles nach dem Maassstabe der unmittelbaren Empfindung. — Der *Relation* nach, wo wieder bloss das angenehme bloss auf das angenehme bezogen wird: 1) in Absicht seines Einflusses auf die Beharrlichkeit des Empfindungsvermögens selbst, wie sie nemlich unmittelbar durch die Empfindung dargestellt wird; 2) in Absicht seines Einflusses auf Entstehung oder Vermehrung anderer angenehmer Sinnenempfindungen — der Causalität des angenehmen aufs angenehme; 3) in Absicht der Bestehbarkeit oder Nichtbestehbarkeit mehrerer angenehmer Empfindungen nebeneinander. — Endlich der *Modalität* nach wird beurtheilt: 1) die Möglichkeit, ob eine Empfindung angenehm seyn könne, nach Maassgabe vorhergegangener Empfindungen ähnlicher Art; 2) die Wirklichkeit — dass sie angenehm sey; 3) die Nothwendigkeit ihrer Annehmlichkeit, wobei der Trieb Instinct wird.

Durch diese Bestimmung des Mannigfaltigen, das in der Empfindung bloss *angenehm* ist, nach Verstandesgesetzen, — durch dieses Ordnen desselben entsteht der Begriff des *Glücks*; der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjectes, in welchem nach Regeln genossen wird: so dass eine angenehme Empfindung einer anderen von grösserer Intension oder Extension, — eine, die dem Empfindungsvermögen schadet, einer anderen, die es stärkt — eine, die in sich isolirt ist, einer anderen, die selbst wieder Ursache angenehmer Empfindungen wird, oder viele andere neben sich duldet, und erhöht — endlich ein bloss möglicher Genuss, Empfindungen, die nothwendig angenehm seyn müssen, oder die man als wirklich angenehm empfindet, nachgesetzt und aufgeopfert werden. Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glücks-

lehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses,*) welche aber keine Gemeingültigkeit haben könnte, da sie bloss empirische Principien hätte. Jeder müsste sein eigenes System haben, da jeder nur selbst beurtheilen kann, was *ihm* angenehm, oder noch angenehmer sey; nur in der Form kämen diese individuellen Systeme überein, weil diese durch die nöthwendigen Verstandesgesetze gegeben ist, nicht aber in der Materie. Den Begriff des Glückes so bestimmt ist es völlig richtig, dass wir nicht wissen können, was das Glück des anderen befördere, ja, wovon wir selbst in der nächsten Stunde unser Glück setzen werden.

Wird dieser Begriff des Glückes durch die Vernunft auf unbedingte und unbegrenzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseligkeit, welche, als gleichfalls lediglich auf empirischen Principien beruhend, nie allgemeingültig bestimmt werden kann. Jeder hat in diesem Sinne seine eigene Glückseligkeitslehre: eine auch nur comparativ allgemeine ist unmöglich, und widersprechend.

Aber mit einer solchen *bloss mittelbaren* Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit mussten wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehene Bestimmung des Triebes wenigstens *aufzuhalten*, stillschweigend voraussetzen, weil ohne dies eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behufe einer Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung, gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nemlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach Verstandesgesetzen geschehen; denn dann müssten Verstandesgesetze auch praktisch seyn können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht. Wir müssen demnach den obengesetzten zweiten Fall annehmen: dass dieses Aufhalten *unmittelbar* durch die Spontaneität geschehe.

Aber nicht nur dieses Aufhalten, sondern auch die end-

*) Ehemals auch — *Sittenlehre* genannt.

liche wirkliche Bestimmung des Willens kann nicht bloss durch jene Gesetze vollendet werden; denn alles, was wir nach ihnen in unserem Gemüthe zu Stande bringen, geschieht mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, welches dem jedes Wollen charakterisirenden Bewusstseyn der Selbstthätigkeit widerstreitet: sondern sie muss unmittelbar durch Spontaneität geschehen.

Aber man beurtheile das hier gesagte ja nicht zu voreilig, als ob wir es uns hier bequem machten, und aus unserem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit im Wollen unmittelbar auf die wirkliche Existenz dieser Selbstthätigkeit schlossen. Allerdings *könnte* nicht bloss dies Bewusstseyn der Selbstthätigkeit, oder der Freiheit, welches an sich und seiner Natur nach nicht anders als negativ (eine Abwesenheit des Gefühles der Nothwendigkeit) ist, bloss aus dem *Nichtbewusstseyn* der eigentlichen erst aufhaltenden, dann bestimmenden Ursache entstehen; sondern wenn wir keinen anderweitigen Grund für Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Zwange des Naturgesetzes fänden, *müsste* es sogar daher entstehen: dann wäre die Jochsche Philosophie die einzige wahre, und einzige consequente: aber dann gäbe es auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anscheine nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung, als durch Anerkennung einer praktischen Vernunft, und, was eben das sagt, eines kategorischen Imperativs derselben.) — Wir haben also bisjetzt nichts weiter gethan, als den *vorausgesetzten* Begriff eines Willens, insofern er durch das untere Begehungsvermögen bestimmt seyn soll, analysirt; wir haben gezeigt, *wenn* ein Wille sey, wie seine Bestimmung durch den sinnlichen Trieb möglich sey; *dass* aber ein Wille sey, haben wir bisjetzt weder erweisen gewollt, noch gekonnt, noch zu erweisen vorgegeben. Ein solcher Erweis dürfte vielleicht aus Untersuchung des oben angenommenen zweiten Falles, — dass nemlich die durch die Handlung des Willens hervorzubringende Vorstellung selbst ihrem Stoffe nach, nicht durch Empfindung,