

Philosophische Bibliothek

Johann Gottlieb Fichte  
Die Anweisung  
zum seligen Leben

Meiner









JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Die Anweisung  
zum seligen Leben,  
oder auch  
die Religionslehre

Herausgegeben von  
HANSJÜRGEN VERWEYEN

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-  
sche Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.  
ISBN 978-3-7873-2257-2  
ISBN E-Book: 978-3-7873-2258-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbe-  
halten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung  
einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und  
Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und  
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich ge-  
statten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Hubert & Co.,  
Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm  
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zell-  
stoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

EINLEITUNG. Von Hansjürgen Verweyen .....	XIII
1. <i>Zum biographischen Kontext</i> .....	XIII
2. <i>Religion innerhalb der Grenzen der Wissenschaftslehre</i> .....	XX
2.1 Der Ansatz der frühen Wissenschaftslehre .....	XXI
2.2 Der Angelpunkt der späteren Wissenschaftslehre ...	XXXIII
3. <i>Zum Inhalt der Schrift</i> .....	XXXVI
3.1 Erster Überblick .....	XXXVI
3.2 Gott und sein Bild .....	XXXVII
3.3 Phänomenologie der Mannigfalt .....	XXXVIII
3.4 Fünf Weltansichten .....	XLI
3.4.1 Der Glaube an das zerstreute Sein .....	XLII
3.4.2 Der Glaube an das Gesetz .....	XLII
3.4.3 Die drei Standpunkte der Seligkeit .....	XLVIII
3.5 Seligkeit angesichts des Zerrspiegels Gottes? Fichtes Eschatologie .....	L
3.6 Fichtes Religionsbegriff und die christliche Offenbarung .....	LV
3.6.1 Philosophie und Offenbarung .....	LV
3.6.2 Der johanneische Logos und die Wissen- schaftslehre .....	LVII
4. <i>Zur Textgestalt</i> .....	LXI
SIGLEN UND QUELLEN .....	LXIII
BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE .....	LXV

JOHANN GOTTLIEB FICHTE  
Die Anweisung zum seligen Leben,  
oder auch die Religionslehre

Vorrede ..... 3

*Erste Vorlesung* ..... 5

Leben ist Liebe, und daher ist Leben und Seligkeit an und für sich Eins und ebendasselbe. Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens vom bloßen Scheinleben. – Leben und Sein ist auch wieder dasselbe. Das wahrhaftige Sein aber ist ewig mit sich selbst einig, und unveränderlich, der Schein hingegen veränderlich. Das wahrhaftige Leben liebt jenes Eine, oder Gott; das Scheinleben das Veränderliche, oder die Welt. Der Schein selbst wird nur durch die Sehnsucht nach dem Ewigen getragen, und im Dasein erhalten: diese Sehnsucht wird nun im bloßen Scheinleben nie befriedigt, und darum ist dasselbe unselig; dagegen die Liebe des wahrhaftigen Lebens immerfort befriedigt wird, und darum dieses Leben selig ist. Das Element des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke.

*Zweite Vorlesung* ..... 19

Das hier Vorzutragende sei zuletzt Metaphysik, und insbesondere Ontologie; und diese solle hier populär vorgetragen werden. Widerlegung des Einwurfs von der Unmöglichkeit und Unratsamkeit eines solchen Vortrages, durch die Notwendigkeit, daß es versucht werden müsse, durch die Erörterung des eigentlichen Wesens des populären Vortrages im Gegensatze mit dem szientifischen, und durch den faktischen Beweis, daß seit der Einführung des Christentums dieses Vorhaben immerfort wirklich gelungen sei. Zwar stehen in unserm Zeitalter einer solchen Verständigung große Hindernisse entgegen; indem teils die entschiedene Form gegen den Hang zur Willkür im Meinen, und die Unentschlossenheit, welche sich Skeptizismus betitle, verstoße; teils der Inhalt fremd, und ungeheuer paradox erscheine; und endlich Unbefangene durch das Einreden der Fanatiker der Verkehrtheit irre gemacht würden. Genetische Erklärung dieses Fanatismus. Die von demselben zu erwartende Anklage unserer Lehre, als Mystizismus, gedeutet. Was jedoch der eigentliche Zweck dieser, und ähnlicher Anklagen, sei?



*Dritte Vorlesung* ..... 33

Lösung des Zweifels, wie, – da ja das Leben ein organisches Ganzes sein müsse, – im wirklichen Leben ein Teil des notwendigen Lebens ermangeln könne, – so wie es, unsrer Behauptung zufolge, mit dem Scheinleben sich verhalte, – durch die Bemerkung, daß das geistige Leben in der Wirklichkeit sich nur allmählich, und gleichsam nach Stationen, entwickle; anschaulich gemacht an dem auffallenden Beispiele, daß der große Haufen das Denken der äußeren Gegenstände aus der sinnlichen Wahrnehmung derselben ableitet, und nicht anders weiß, als daß alle unsere Erkenntnis sich auf Erfahrung gründe. Was, im Gegensatz mit diesem, auch nicht durch Wahrnehmung begründeten Denken äußerer Gegenstände, das eigentliche höhere Denken sei; und wie dieses vom bloßen *Meinen*, mit welchem es in Absicht seiner Region übereinkomme, der Form nach, sich unterscheide.

Wirkliche Vollziehung dieses Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntnis, wobei resultiert: das Sein sei weder geworden, noch sei in ihm etwas geworden, sondern es sei schlechthin Eins, und mit sich Einerlei; von ihm sei zu unterscheiden das Dasein desselben, das notwendig sei *Bewußtsein* desselben; welches Bewußtsein, zugleich notwendig *Selbstbewußtsein*, – seinem eigenen Dasein überhaupt, sowie den besonderen realen Bestimmungen desselben nach, aus dem Sein sich selbst nicht genetisch ableiten wohl aber, im allgemeinen, begreifen könne, daß diese seine reale Bestimmtheit, im Wesen, Eins sei mit dem innern Wesen des Seins.

*Vierte Vorlesung* ..... 47

Was unentbehrlich sei zu einem seligen Leben; was dagegen nur unter Bedingungen notwendig? So sei die Beantwortung der Frage: wie, da das Sein ebenso da sei, wie es in sich selbst sei, – als Eines, – in dieses sein Dasein, oder das Bewußtsein, die Mannigfaltigkeit eintreten könne; – nur unter Bedingung notwendig. – Beantwortung dieser Frage. Das aus der, lediglich im Dasein vorkommenden, Unterscheidung, folgende Als, oder die Charakteristik durch den Gegensatz, sei der absolute Gegensatz, und das Prinzip aller andern Trennung. Es setze dieses Als ein stehendes Sein des Charakterisierten, wodurch das, was an sich inneres göttliches Leben sei, in eine ruhende Welt ver-

wandelt werde. Diese Welt werde charakterisiert, oder gestaltet durch das *Faktum* jenes Als, welches Faktum sei eine *absolut freie Selbständigkeit*, – ins Unbedingte und Unendliche fort.

*Fünfte Vorlesung* ..... 61

Prinzip einer neuen Spaltung im Wissen, nicht zunächst auf die Welt, sondern auf die Reflexion der Welt gehend, und darum nur gebend verschiedene Ansichten der Einen bleibenden Welt; welche letztere Spaltung jedoch mit der ersten innigst durchdrungen, und verwachsen sei. Diese Spaltung, daher die, aus ihr resultierende, Verschiedenheit der Weltansicht, sei fünffach. Die erste, und niedrigste, die Ansicht der herrschenden Zeitphilosophie, da man der Sinnen weit, oder der Natur, Realität bei- mißt. Die zweite, da das Reale in ein, die vorhandene Welt *ordnendes* Gesetz an die Freiheit, gesetzt wird: der Standpunkt der objektiven Legalität, oder des kategorischen Imperativs. Die dritte, da dasselbe Reale in ein, – innerhalb der vorhandenen Welt, eine neue *erschaffendes* – Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunkt der eigentlichen Sittlichkeit. Die vierte, da die Realität allein in Gott, und in sein Dasein gesetzt wird: der Standpunkt der Religiosität. Die fünfte, welche das Mannigfaltige in seinem Hervorgehen aus dem Einen Realen klar erblickt: der Standpunkt der Wissenschaft. Jedoch sei wahrhaftige Religiosität nicht als bloße Ansicht, möglich, sondern sie sei nur da, wo sie mit einem wirklichen göttlichen Leben vereinigt sei; und ohne diese Vereinigung sei die bloße Ansicht leer, und Schwär- merei.

*Sechste Vorlesung* ..... 75

Beweis der frühern beiläufigen Behauptung, daß diese Lehre zugleich die Lehre des echten Christentums sei, wie dieselbe beim Evangelisten Johannes sich vorfinde. Gründe, warum wir uns vorzüglich auf diesen Evangelisten berufen. Unser herme- neutisches Prinzip. – Es sei im Johannes zuvörderst zu unter- scheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Stand- punkt wahr sein solle. Das erste sei enthalten im Eingange des Evangeliums bis Vers 5. Würdigung dieses Einganges, nicht als unvorgreifliche Meinung des Evangelisten, sondern als unmit- telbare Lehre Jesu. Erklärung desselben. Das temporär Gültige sei der, nicht *metaphysische*, sondern *bloß historische Satz*, daß

das göttliche Dasein, rein, und ohne alle individuelle Beschränkung, in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe. Erklärung des Unterschiedes dieser beiden Ansichten, und Vereinigung derselben; gleichfalls und ausdrücklich auch nach der christlichen Lehre. Würdigung dieses historischen Dogmas. Auffassung des Inhalts des ganzen Evangeliums aus diesem Gesichtspunkte, nach den Fragen: Was lehret Jesus von sich, und seinem Verhältnisse zu Gott; und was von seinen Anhängern, und deren Verhältnisse zu ihm?

*Siebente Vorlesung* ..... 91

Eine noch tiefere Schilderung des bloßen Scheinlebens aus dem Prinzip desselben. – Zum Erweise der Seligkeit des religiösen Lebens gehört die erschöpfte Aufstellung aller möglichen Weisen, sich selbst und die Welt zu genießen. Es gibt, da die eben aufgestellten fünf Weisen der Ansicht der Welt ebenso viele Weisen des Genusses derselben sind, ihrer fünf; von denen, nach Ausschließung des wissenschaftlichen Standpunktes, hier nur vier in Betrachtung kommen. Der Genuß überhaupt, als Befriedigung der Liebe, gründet sich auf Liebe; Liebe aber ist der Affekt des Seins. – Sinnlicher Genuß, und die durch Phantasie vermittelten Affekte im ersten Standpunkte. Der Affekt der Realität im zweiten Standpunkte, des Gesetzes, ist ein Befehl, aus welchem an sich ein uninteressierter Urteilspruch erfolgen würde, der jedoch, mit dem Interesse für das Selbst zusammentretend, in Nicht-Selbstverachtung sich verwandelt. Durch diese Denkart werde im Menschen alle Liebe ertötet, eben darum aber er auch über alle Bedürftigkeit hinweggesetzt. Stoizismus, als bloße Apathie, in Beziehung auf Glückseligkeit, und Seligkeit.

*Achte Vorlesung* ..... 105

Tiefere Erfassung der hier vorgetragenen Seinslehre. – Alles, was aus dem bloßen Dasein, als solchem, folge, durch die Benennung der *Form* zusammengefaßt: – sei in der Wirklichkeit das Sein von der Form schlechthin unabtrennlich, und das Dasein der letztern sei selbst in der innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens gegründet. Erläuterung dieses Satzes an dem einen Teile der Form, der Unendlichkeit. Anwendung desselben auf den zweiten Teil derselben Form, die Fünffachheit. Diese gibt ein freies und selbständiges Ich, als den organischen Ein-

heitspunkt der ganzen Form. – Belehrung über das Wesen der Freiheit. – Affekt des Ich für seine Selbständigkeit, der da notwendig verschwinde, sobald, durch vollendete Freiheit, die einzelnen Standpunkte bloß möglicher Freiheit, vernichtet werden; und so geben denn die Anwesenheit oder Abwesenheit jener Liebe des Selbst zwei durchaus entgegengesetzte Hauptweisen, die Welt anzusehen, und zu genießen. Aus der ersten stamme zuvörderst der Trieb nach sinnlichem Genusse, als die Liebe zu einem, auf eine gewisse Weise durch die Objekte bestimmten Selbst; sodann, in der Denkart der Gesetzmäßigkeit, die Liebe zu bloß formaler Freiheit, nach aufgeborener Liebe objektiver Selbstbestimmung. Charakteristik der Liebe, aus der ein kategorischer Imperativ entspringt. Durch die Vernichtung jener Liebe des Selbst falle der Wille des Ich zusammen mit dem Leben Gottes; und es entstehe daraus zuvörderst der, oben als dritter aufgestellte, Standpunkt der höhern Moralität. Verhältnis dieser Denkart zu den äußerlichen Umgebungen, besonders im Gegensatze mit der Superstition der sinnlichen Bedürftigkeit.

*Neunte Vorlesung* .....

121

Die neue Welt, welche die höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt erschaffe, sei das unmittelbare Leben Gottes selbst in der Zeit; – an sich nur unmittelbar zu erleben; im allgemeinen nur durch das Merkmal, daß jede Gestaltung desselben schlechthin um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu irgendeinem Zwecke, gefalle, zu charakterisieren. Erläutert an den Beispielen, der Schönheit, der Wissenschaft, usw. und an den Erscheinungen des natürlichen Talents für diese. Dieses Handeln strebe denn doch einen Erfolg außer sich an; so lange nun das Begehren des Erfolges mit der Freude am bloßen Tun noch vermischt sei, sei selbst die höhere Moralität noch ausgesetzt der Möglichkeit des Schmerzes. Ausscheidung dieser beiden durch den Standpunkt der Religiosität. – Grund der Individualität. Jeder hat seinen eigentümlichen Anteil am göttlichen Leben. Erstes Grundgesetz der Moralität, und des seligen Lebens, daß jeder diesen seinen Anteil ergreife. – Allgemeine äußere Charakteristik des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem eigenen innern Leben herausgeht nach außen.

<i>Zehnte Vorlesung</i> .....	135
Erfassung des ganzen abgehandelten Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpunkte. – Das, in der Form der Selbständigkeit des Ich, als der Reflexionsform, schlechthin, sich selbst von sich selbst, ausstoßende Sein, hänge, jenseits aller Reflexion, allein durch die <i>Liebe</i> , mit der Form zusammen. Diese Liebe sei die Schöpferin des leeren Begriffs von Gott; die Quelle aller Gewißheit; das, das Absolute, unmittelbar, und ohne alle Modifikation, durch den Begriff, im Leben erfassende; das, die Reflexion, in deren Form nur die <i>Möglichkeit</i> der Unendlichkeit liege, <i>wirklich</i> zur Unendlichkeit ausdehnende; endlich die Quelle der Wissenschaft. In der lebendigen und realen Reflexion tritt diese Liebe unmittelbar heraus in der Erscheinung des moralischen Handelns.	
Charakteristik der Menschenliebe des moralisch Religiösen. Bild seiner Seligkeit.	
<i>Elfte Vorlesung</i> .....	147
Zur allgemeinen Nutzenanwendung: von den Hinderungen einer innigen Mitteilung; dem Mangel völliger Hingebung, dem sogenannten Skeptizismus, den gewöhnlichen äußern Umgebungen in unserm Zeitalter. Tiefere Charakteristik dieser Umgebungen aus dem Prinzip der absoluten gegenseitigen Voraussetzung aller Menschen, als armer Sünder (der modernen Humanität). Wie der rechtliche Mensch über diese Umgebungen sich hinwegsetze.	
<i>Beilage zu der sechsten Vorlesung</i> .....	163
Nähere Erklärung der in der sechsten Vorlesung gemachten Unterscheidung zwischen historischer, und metaphysischer Erfassung; in Beziehung auf das Grunddogma des Christentums.	
NAMENREGISTER .....	171



## EINLEITUNG

### 1. *Zum biographischen Kontext*

Johann Gottlieb Fichte, 1762 als das älteste von zehn Kindern eines nicht gerade wohlhabenden Bandmachers in Rammenau (Oberlausitz) geboren, verdankt seine Gymnasialbildung an dem Fürsteninstitut Schulpforta (1774–1780) und ein nicht zu Ende gebrachtes Studium der Theologie (1780 in Jena, 1781–1784 in Leipzig) der Gunst eines sächsischen Edelmanns, E. H. von Miltitz. Nach Studienabbruch und Verlust des Wohlwollens der Witwe von Miltitz finanziell auf sich allein gestellt, fristete er sein Dasein in der Folgezeit im wesentlichen als Hauslehrer. Über seinen – vom Verleger wohl absichtlich anonym veröffentlichten – „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), den man zunächst weithin für eine Schrift aus der Feder Kants hielt, fand Fichte schließlich rasch Aufmerksamkeit in der Gelehrtenwelt und erhielt Ende 1793 bereits den Ruf auf eine ordentliche Honorarprofessur in Jena<sup>1</sup>.

Fichte, der trotz eines ökonomisch völlig ungesicherten Status sich bereits als Hauslehrer nichts daraus gemacht hatte, lieber den Verlust einer Stellung als die Nichtbefolgung seiner pädagogischen Anweisungen in Kauf zu nehmen<sup>2</sup>, dachte erst recht als schnell zu Ansehen kommender Professor der Philosophie nicht daran, sich den Spielregeln einzubequemen, die das Leben einer „Gelehrtenrepublik“ bestimmten. Mancher in Jena, vor allem aber die Verantwortlichen am Hofe in Weimar waren froh, daß Fichte ihnen im Verlaufe des sogenannten „Atheismusstreits“ (1798/99) eine günstige Gelegenheit bot, den unbequemen Außenseiter wieder loszuwerden, ohne daß man selbst dabei (wie man meinte) allzusehr an Gesicht verlor<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. GA III,2, 30. Zur theologisch-philosophischen Entwicklung des frühen Fichte vgl. meine Einleitung zur Neuherausgabe der „Kritik aller Offenbarung“, PhB 354, Hamburg 1983 (2. Aufl. 1998).

<sup>2</sup> Vgl. etwa zu den Schwierigkeiten im Hause Ott GA II,1, 141–237, und den diesbezüglichen Briefwechsel aus der Züricher Zeit in GA III,1.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu bes. die Briefe mit Anmerkungen in GA III,3, 283–293.

Fichte bewies Weitblick, als er – trotz der wieder einmal völlig unsicheren wirtschaftlichen Existenz, in der er sich befand und Frau und Kind vorläufig in Jena zurücklassen mußte – sich im Juli 1799 nach Berlin wandte. Es folgten zunächst zwar lange, bittere Monate des Wartens auf eine Möglichkeit zu neuer Lehrtätigkeit, in denen er gegen alles Temperament mit äußerster Vorsicht aufzutreten mußte, um nicht alles zu verderben. Nur kurze Zeit weiter aber stehen wir „vor der staunenswerten Tatsache, daß der [...] soeben seines Amtes in Jena Enthobene es fertiggebracht hat, neben der Elite der Gelehrten- und Künstlerwelt Berlins innerhalb ganz weniger Jahre die Führungsspitze des preußischen Staats sowie eine Reihe bedeutender ausländischer Gesandten als Hörer und Studierende seiner schwierigen Darlegungen zu gewinnen – und das, obwohl die dominierenden Berliner Literaturzeitschriften ihn gehässig bekämpften“<sup>4</sup>.

Zunächst jedoch lebt Fichte völlig zurückgezogen, arbeitet an der „Bestimmung des Menschen“<sup>5</sup>, einem Werk, wozu ihm schon seit Ende 1797 Pläne vorschwebten<sup>6</sup>. Zu Michaelis hofft er, damit fertig zu sein, und will dann über den Winter eine „Religionsphilosophie“ ausarbeiten<sup>7</sup>. Am 5. November kann Fichte dann schließlich über das wohl gerade abgeschlossene Werk – die „Bestimmung des Menschen“ erscheint 1800 – schreiben: „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion gethan, als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff. Glaube mir, daß diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit, und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeiten meiner Gegner ansehe, grossen Antheil hat. – Ich glaube nicht, daß ich, ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen des-

<sup>4</sup> R. Lauth, Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft, in: Hegel-Studien 15 (1980) 9–50, bes. 46f.

<sup>5</sup> Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. Juli 1799, GA III,4, 16<sup>27f</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. Fichtes Brief an den Verleger Cotta vom 31. Dezember 1797, GA III,3, 103<sup>20–26</sup>, ferner GA III,4, 185<sup>24–186<sup>1</sup></sup>.

<sup>7</sup> Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. August 1799, GA III,4, 46<sup>11–15,24–26</sup>.



selben, jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; – und so hätten ja die mir zugefügten Gewaltthätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch Ich wegwünschen werden“<sup>8</sup>. Von dem Plan, eine Religionsphilosophie zu verfassen, scheint Fichte aber vorerst abgekommen zu sein. Unter den gemäß seinem Brief an den Verleger Cotta vom 13. Januar 1800 geplanten Schriften G.E.A. Mehmel vom 22. November 1800, in dem sich Fichte auf Fr. Schleiermachers Buch „Über Offenbarung und Mythologie. Als Nachtrag zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (Berlin 1799) bezieht, schreibt Fichte: „Mir selbst liegt dieser Begriff (von der Offenbarung) jetzt ganz entfernt; aber ich glaube bei meiner gegenwärtigen Revision der W.L. den Ort desselben gefunden zu haben, und hoffe ihn einst in einer Religionsphilosophie völlig wissenschaftlich festsetzen zu können“<sup>10</sup>. Eine Religionsphilosophie gehört also nicht mehr zu seinen unmittelbar anstehenden Projekten. Was hatte sich dazwischengeschoben?

Noch im Jahre 1800 erscheint „Der geschloßne Handelsstaat“. Diese Arbeit, die ein Stück der Rechtslehre, wie es schon in der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796/97 angelegt war, zum Abschluß bringt, hat damals kaum im Zentrum von Fichtes Interesse gestanden<sup>11</sup>. Für die weitere Entwicklung seiner Philosophie wichtiger ist, daß er sich nun erstmals intensiver mit geschichtsphilosophischen Fragen beschäftigt. Dazu bekommt er Gelegenheit über einen schon 1799 aufgenommenen Kontakt mit führenden Freimaurern in Berlin. Nach einem ersten Vortrag am 14. Oktober 1799 hält Fichte für die Brüder der Großen Loge Royale York

<sup>8</sup> An M.J. Fichte, GA III,4, 142<sup>22–31</sup>. Vgl. dazu die Äußerung Muhrbecks an Herbart vom 11. Dezember 1799: „F[ichte]. fand ich unaussprechlich erhöht – wie nie ergriff mich sein Wesen – eine religiöse Heiterkeit hat sich mildernd über den gewaltigen, schneidenden Ernst verbreitet“ (FiG 2, 262).

<sup>9</sup> Vgl. GA III,4, 187<sup>10</sup>–188<sup>4</sup>.

<sup>10</sup> GA III,4, 371<sup>10–13</sup>.

<sup>11</sup> Das geht schon aus der untergeordneten Stellung hervor, die die Lösung des Rechtsproblems in der „Bestimmung des Menschen“ einnimmt. Vgl. GA I,6, 276 ff. (SW II, 278 ff.), dazu H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München 1975, 180 f.

Vorlesungen vom 13. April bis 25. Mai 1800<sup>12</sup>. Den entscheidenden Grund für das weitere Hinausschieben einer besonderen Behandlung des Themas Religion gibt Fichte aber in dem o.g. Brief an: Erst mußte die Wissenschaftslehre (im Folgenden: WL) selbst einer erneuten Revision unterzogen werden, bevor die „Winke“, die sich bereits im dritten Buch der „Bestimmung des Menschen“ für ein Hinausgehen über das Ich auf Gott finden<sup>13</sup>, religionsphilosophisch weiter entfaltet werden konnten.

Ein erster Anlaß zu einer solchen Revision wird Fichte durch die etwa Juni 1800 an ihn ergehende Bitte um ein Privatissimum über die WL gegeben. Zunächst denkt er an eine bloße Überarbeitung seines Jenaer Vorlesungsmanuskripts der WL „nova methodo“<sup>14</sup>. Wie schließlich in Jahren härtester Arbeit, in Auseinandersetzung vor allem mit der Schellingschen Systemkonzeption dieser Zeit, eine ganz neue Fassung der Transzendentalphilosophie daraus hervorgeht, hat R. Lauth ausführlich in seinen Einleitungen zur „Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02“<sup>15</sup> und zu „Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804“<sup>16</sup> dargelegt<sup>17</sup>. Dadurch, daß diese für den Vergleich mit den Systemen Schellings und Hegels entscheidenden Durchführungen der WL zu Lebzeiten Fichtes nicht veröffentlicht wurden, konnte sich aufgrund der sehr vorläufigen Erörterungen über den „Glaubensstandpunkt“ in der „Bestimmung des Menschen“ ein völlig falsches Bild über die Philosophie Fichtes, insbesondere im Hinblick auf seine Auffassung des Absoluten, festsetzen<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. den Briefwechsel mit I. A. Feßler, GA III,4, 245 ff., und „Philosophie der Maurerei“ (= „Briefe an Konstant“ mit „Anhang Zwei Schreiben und Gegenschreiben Fichtes und Fesslers über den Begriff einer Geschichte des Freimaurerordens“), neu hrsg. u. eingel. von W. Flitner, Leipzig 1923.

<sup>13</sup> Vgl. Fichtes Brief an Schelling vom (27.?) Dezember 1800, GA III,4, 405<sup>19f.</sup>, 30–32.

<sup>14</sup> Vgl. „Neue Bearbeitung der W.L.“ (1800), GA II,5, 317–402.

<sup>15</sup> PhB 302, Hamburg 1977 (2. Aufl. 1997).

<sup>16</sup> PhB 284, Hamburg 1975 (2. Aufl. 1986).

<sup>17</sup> Vgl. auch den oben, Anm. 4, genannten Aufsatz.

<sup>18</sup> Vgl. GA I,6, 181 f. An diesem (die Philosophiehistorie bis in die Mitte dieses Jahrhunderts bestimmenden) Bild hat auch die Veröffentlichung der folgenden populären Schriften Fichtes nichts zu ändern vermocht, wie sehr anschaulich etwa aus Schellings Beurteilung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ hervorgeht.

Nachdem es Fichte 1804 gelungen ist, die „ursprüngliche Einheit von Seyn und Bewußtseyn“<sup>19</sup> philosophisch adäquat zu fassen, kann er sich dann auch wieder der religionsphilosophischen Thematik zuwenden. Dies geschieht zunächst im Rahmen eines Gesamtentwurfs von Geschichte in den vom 4. November 1804 bis 17. März 1805 gehaltenen Vorlesungen „Philosophische Charakteristik des Zeitalters“, die 1806 unter dem Titel „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ publiziert wurden, sodann in der „Vorlesung über Gottes-, Sitten- und Rechtslehre“ vom 6. Februar bis Ende März 1805, die leider noch nicht veröffentlicht ist<sup>20</sup>. Fichte schreibt über diese Vorlesung: „Ich hatte in dieser meiner Darstellung des religiösen Prinzips mich besonders bemüht, der Religion ihr Recht wiederfahren zu lassen, ohne Schmälerung der Würde der Sittlichkeit, und besonders die heere, und heilige von dem Bedürfnisse ganz unabhängig darzustellen; Punkte, in denen es mir die gegenwärtigen Theologen, und Philosophen noch oft zu versehen scheinen“<sup>21</sup>.

Inzwischen nähern sich die Bemühungen Fichtes, wieder an einer Universität angestellt zu werden, dem Erfolg. Eine bereits im

tigen Zeitalters“, der Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten“ und der „Anweisung zum seligen Leben“ hervorgeht, vgl. bes. dessen „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ von 1806.

<sup>19</sup> Vgl. Fichtes kurze Skizze des Wesens der Transzendentalphilosophie in seinem Brief an Appia vom 23. Juni 1804, GA III,5, 244–248, bes. 246<sup>33–34</sup>.

<sup>20</sup> Diese Vorlesung war auch unter dem Titel „Grundprincipien der Lehre vom göttlichen, dem innern und äußern Rechte, (gewöhnl. natürliche Theologie, Moral und Rechtslehre genannt.“ angekündigt. Das Fichtesche Manuskript dieser Vorlesung ist im Fichte-Nachlaß der Deutschen Staatsbibliothek, Berlin (Ms. III,9), erhalten, unter der Überschrift „Die Principien der Gottes-, Sitten- u. Rechtslehre.“ – Wir danken Herrn H. Gliwitzky für die Freundlichkeit, uns ein Transskript dieser Handschrift zur Verfügung zu stellen. – Bei den genannten, wie auch der im Winter 1804/05 gehaltenen Vorlesung über die WL, handelt es sich nach Auskunft Fichtes um „drei neue, von Grund aus auszuarbeitende Collegia“ (Brief an F.I. Niethammer vom 1. Juni 1805, GA III, 5, 305<sup>7–8</sup>).

<sup>21</sup> Siehe den in der vorigen Anm. angeführten Brief an Niethammer, 305<sup>19–23</sup>.

Juli 1799 geäußerte Hoffnung, vielleicht über Vermittlung Jacobis nach Heidelberg berufen zu werden<sup>22</sup>, hatte sich bald als trügerisch erwiesen. Im Verlaufe der Jahre 1804/1805 zeichnen sich Aussichten zu einer Anstellung Fichtes in Landshut, Erlangen, Charkow (mit der Möglichkeit, Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften zu werden) und zur Ernennung als Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin ab. Es kommt schließlich – über den tatkräftigen Einsatz des Ministers von Hardenberg beim preußischen König – zum Ruf auf die neu errichtete Professur für spekulative Philosophie in Erlangen, zunächst interimistisch für das Sommerhalbjahr 1805<sup>23</sup>, sodann am 20. März 1806 für ständig<sup>24</sup>.

In Erlangen trägt Fichte während des Sommersemesters 1805 „privatim in seiner Wohnung, Professoren und andren ausgebildeten Männern“<sup>25</sup> eine neu ausgearbeitete Fassung der WL vor<sup>26</sup>, die wegen ihrer strengen Konzentration auf das Wesen des Wissens wichtige neue Aspekte vermittelt<sup>27</sup>. Daneben liest Fichte ein Kolleg über „Logik und Metaphysik“<sup>28</sup>, dem er eine „Propädeutik“ vorausschickt<sup>29</sup>, und hält Vorlesungen über die „Bestimmung

<sup>22</sup> Vgl. den Brief an M.J. Fichte vom 20. Juli, GA III,4, 16<sup>17–22</sup>.

<sup>23</sup> Vgl. bes. GA III,5, 290–295 mit Anmerkungen.

<sup>24</sup> Vgl. GA III,5, 339f.

<sup>25</sup> Vgl. die FiG 3, 277, abgedruckte Notiz M.J. Fichtes und die Einladung Fichtes vom 14. Juni 1805, GA III,5, 311f.

<sup>26</sup> Zugänglich als: *Wissenschaftslehre* (1805). Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung von Hans Gliwitzky. PhB 353, Hamburg 1983. Wir danken dem Herausgeber für die freundliche Überlassung seines Manuskripts.

<sup>27</sup> Vgl. die Einleitung Fichtes: „Ich darf sie als vertrauter bekannt vorkommen mit den Bewegungen, u. Verhandlungen, die auf dem Gebiet der [Philosophie] vorgegangen; auch insbesondere mit der Tendenz meiner Untersuchungen, soweit das letztere aus meinen gedruckten Schriften möglich ist: –. Ich werde daher sowohl im Vortrage der Wschft. selber weit rascher, u. strenger zu Werke gehen können; theils [will] ich des grösten Theils der Vorerinnerungen mich überheben.“ (Siehe Anm. 26, 111).

<sup>28</sup> Vgl. FiG 3, 357, 277; angekündigt als „institutiones omnis philosophiae“, vgl. GA III,5, 290<sup>11</sup> (Fichte-Nachlaß der deutschen Staatsbibliothek, Nr. IV,4).

<sup>29</sup> Vgl. ebd. (Fichte-Nachlaß Nr. IV,1; IV,2; IV,3).

des Gelehrten“<sup>30</sup>, die 1806 unter dem Titel „Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ veröffentlicht werden.

Mit der Art des Studierens in Erlangen durchaus unzufrieden<sup>31</sup>, macht Fichte sich an den Plan zu einer gründlichen Studienreform, hinter dem bereits die Idee der „Errichtung einer wahren deutschen National-Universität“ steht<sup>32</sup>. Doch dahin kommt es zunächst nicht. Fichte kündigt zwar noch Vorlesungen für das Sommerhalbjahr 1806 in Erlangen an<sup>33</sup>. Er wird dann aber zwecks Umzugs und Fertigstellung einiger wissenschaftlicher Arbeiten von den Sommervorlesungen befreit<sup>34</sup>. Nachdem er bereits den Entwurf seiner Vorlesungen für den Winter eingegeben, in Erlangen eine Wohnung gemietet „und Mobilien angekauft“ hat, bittet er den König, wegen des ausgebrochenen Krieges zunächst noch in Berlin zu warten zu dürfen<sup>35</sup>. Als der Krieg durch den Tilsiter Frieden beendet war, „hatte Erlangen aufgehört, preußisch zu sein“ (Medicus).

Die unter dem Titel „Die Anweisung zu einem seligen Leben“ angekündigten Vorlesungen<sup>36</sup> hat Fichte sonntags von 12 bis

<sup>30</sup> Vgl. GA III,5, 314<sup>5-6</sup>; FiG 3, 357; angekündigt als „de moribus eruditorum“, vgl. GA III,5, 290<sup>10</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. GA III,5, 314–316.

<sup>32</sup> Vgl. Fichtes Brief (an Chr. W. Hufeland?) vom 6. Juni 1805, GA III,5, 307–311, bes. 309<sup>12-14</sup>, und die Anfang 1806 verfaßten „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“ (SW XI, 275–294).

<sup>33</sup> Vgl. GA III,5, 340, Anm. zu Brief 710.

<sup>34</sup> Vgl. GA III,5, 342–344.

<sup>35</sup> Vgl. GA III,5, 366 f., 369 f.

<sup>36</sup> Vgl. GA III,5, 325. X. Léon hat vermutet (Fichte et son temps, t. II, Paris 1924, 488), schon der Titel dieser Vorlesungen impliziere eine Stellungnahme gegen Schelling, der in der Einleitung zu „Philosophie und Religion“ (1804) die „ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben“ bezeichnet hatte (WW VI,17). Dann hätte Fichte diesen ohnehin nicht sehr deutlichen Bezug in der Änderung des Titels für seine Publikation noch weiter unterdrückt. Auf jeden Fall sollte man sich dadurch nicht verleiten lassen, eine wirkliche Abhängigkeit Fichtes von jener Schrift anzunehmen, wie sie Schelling selbst durch die Auflistung angeblicher Parallelen in seiner „Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806) insinuiert (vgl. WW VII, 82 f.).

13 Uhr<sup>37</sup> im runden Saal der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in der Zeit vom 12. Januar bis Ende März 1806<sup>38</sup> gehalten. Schon Anfang April lagen sie im Druck vor<sup>39</sup>. In der Vorrede zur publizierten Schrift bezeichnet Fichte diese „Vorlesungen, zusammen genommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, [...] erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten usw. [...] als] ein Ganzes [...] von populärer Lehre, dessen Gipfel, und hellsten Lichtpunkt, die gegenwärtigen bilden“. Er betrachtet sie insgesamt als das Resultat seiner WL (die er hier deutlich in die Perioden von 1793 bis 1799 und dann von 1799/1800 ab unterteilt, vgl. 3.). Dem entspricht die Bemerkung in Fichtes Brief an Jacobi vom 8. Mai 1806, er habe in jenen drei Vortragsreihen, „besonders in der Anweisung ec. die Resultate [s]eines Denksystems klar ausgesprochen“<sup>40</sup>. Er selbst und mancher seiner Zuhörer in Berlin mag diese Vorlesungen im Blick auf die zu erwartende Abreise nach Erlangen wie eine Abschiedsgabe empfunden haben. In anderer Weise, als erwartet, sind sie dies durch die ausbrechenden Kriegswirren zunächst auch geworden.

## 2. Religion innerhalb der Grenzen der Wissenschaftslehre

Die „Anweisung zum seligen Leben“ gilt zu Recht als Fichtes bedeutendstes religionsphilosophisches Werk. In diesen an ein breiteres Publikum gerichteten Vorlesungen bemüht sich Fichte zudem wie kaum einmal sonst, die Kerngedanken seiner WL dem philosophisch noch ungeschulten Zuhörer nahezubringen. Eben dies aber ist es paradoxerweise, was das rechte Verständnis der Schrift schon immer erschwert hat. Wer sich vergeblich müht, anhand der wissenschaftlichen Darstellungen der WL in das transzendente System Fichtes einzudringen, und darüber hinaus vielleicht an der groben Art, in der Fichte die unverständigen Leser

<sup>37</sup> Zu den Schwierigkeiten seitens der kirchlichen Behörden wegen dieses Sonntagstermins und der Zensur der Schrift vgl. GA III,5, 323–325, 357.

<sup>38</sup> Vgl. FiG 3, 379.

<sup>39</sup> Vgl. GA III,5, 346.

<sup>40</sup> Vgl. GA III,5, 354<sup>15–16</sup>.

seiner Publikationen in zunehmendem Maße zu traktieren pflegte, Anstoß nimmt, dem ist es ein leichtes, mit Hilfe dieser Vorlesungen die Fichtesche Philosophie dem Gespött preiszugeben. Doch auch wer glaubt, gerade über dieses Werk ins Herz jener Philosophie gefunden zu haben, sollte auf der Hut sein. Die hier gegebenen Andeutungen des argumentativen Bodens, auf dem Fichtes Religionsphilosophie steht, sind durchaus mißverständlich. Sie können den Eindruck erwecken, im wesentlichen sei die WL – vor allem deren ab 1801 vorgetragene Fassungen – das Resultat einer religiös-mystischen Evidenz, nicht umgekehrt die Fichtesche Gotteslehre mühevoll aus einer autonomen kritischen Philosophie erwachsen. Diesem Eindruck ist wirksam nur durch Aufzeigen des tatsächlichen Entwicklungsgangs der Fichteschen Religionslehre im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie zu begegnen. Das soll hier wenigstens in einer knappen Skizze versucht werden<sup>41</sup>.

## 2.1 Der Ansatz der frühen Wissenschaftslehre<sup>42</sup>

Eine Kenntnis der frühesten theologischen und philosophischen Ansätze Fichtes bis einschließlich der ersten publizierten Schrift, „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“<sup>43</sup>, ist für das Verständnis der „Anweisung“ vor allem im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Reflexion bedeutsam. Fichte ist nie, im eingeschränkten Sinn dieses Wortes, „Apologet“ gewesen. Das heißt, er hat nie vom Standort eines kritisch nicht hinterfragten Glaubens aus in der Philosophie nach rationalen Argumenten für solchen Glauben gesucht. Sein Vorgehen ist aber auch kaum jener Tradition einer „fides quaerens intellectum“ vergleichbar, wie sie etwa von

<sup>41</sup> Als umfassende Darstellungen sind die Arbeiten E. Hirschs, „Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes“ und „Fichtes Gotteslehre 1794–1802“ noch immer unentbehrlich.

<sup>42</sup> Hierunter verstehen wir jenen Systemansatz Fichtes, wie er sich in den Fassungen von den „Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie“ von 1793/94 (GA II,3, 21–177) bis zur „Wissenschaftslehre nova methodo“ von 1798/99 (GA IV,2, 17–267; vgl. die jetzt neu entdeckte weitere Nachschrift, PhB 336, Hamburg 1982, 2. Aufl. 1994) niedergeschlagen hat.

<sup>43</sup> Vgl. die oben (Anm. 1) genannte Einleitung.

Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Maurice Blondel vertreten wurde. Voraussetzung eines solchen Denkens, das vom gelebten Glauben her eine autonome Vernunft auf ihre inneren Möglichkeiten befragt, ist, daß man sich von dem interpersonalen Dialog in einer Glaubensgemeinschaft bereits als Glaubender und als Denkender zugleich getragen weiß. Charakteristisch für Fichte ist hingegen, daß er nie zunächst schon gleichsam den „Haushalt seines Glaubens“ in Ordnung und zu Wort gebracht hatte, bevor er sich ans Philosophieren gab, sondern von dieser erst eine Klärung auch seiner Theologie erhoffte. Nur so wird verständlich, wie wenig von der in den frühesten Zeugnissen zutage tretenden religiösen Grundüberzeugung Fichtes über lange Zeit hinweg durch den Raster seiner jeweiligen Philosophie – bis 1790 eines deterministischen Ansatzes, dann bis 1793 seiner ersten Kantrezeption, schließlich der frühen WL bis 1799 – hindurchzudringen vermochte.

Zur Ermittlung der zentralen philosophischen Gedanken, die Basis der Fichteschen Religionslehre von 1806 sind, genügt es jedoch, von der Weiterführung der Kantischen Philosophie auszugehen, wie sie in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 Gestalt gewann. Daß Fichte jedenfalls seine WL als nichts denn eine solche Weiterführung der Kant zuzuschreibenden Entdeckung transzendentalen Philosophierens verstand, hat er selbst immer wieder betont<sup>44</sup>. Am schönsten kommt dies vielleicht an einer Stelle der WL von 1805 zum Ausdruck: „Verhalte es sich mit dem Talente, so wie mit der Schwierigkeit oder Leichtigkeit nach *Kants Vorgänge* die W.L. zu erfinden – ich z. B. glaube, daß es nach diesem Vorgange, nicht schwer gewesen, und daß ohne diesen Vorgang, mir, so weit ich mich kenne, es wohl unmöglich gewesen wäre, indem ich den tr. Stpkt. allerdings nicht selber erfunden, sondern an Kants philosophiren gelernt – [...] wie es wolle [...]“<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu die sorgfältige Untersuchung von M. Zahn, Fichtes Kant-Bild, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Hrsg. v. Kl. Hammacher und A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 479–505.

<sup>45</sup> Vgl. a. a. O. (s. Anm. 26) gvl.



Inwieweit läßt sich Fichtes WL tatsächlich als eine Weiterführung der kritischen Philosophie Kants verstehen? Kants transzendente Klärung der Fakten des Bewußtseins hatte Fichte von der Unhaltbarkeit jedes deterministischen Systems – sei es empiristisch-materialistischer, sei es rationalistischer Spielart – überzeugt. Die Resultate der drei „Kritiken“ fügten sich aber kaum zu einem systematischen Ganzen. Dies zeigt etwa die Verwendung der Kategorie der Einheit auf den verschiedensten Ebenen, ohne daß bei Kant der innere Zusammenhang für diesen komplexen Gebrauch wirklich deutlich würde. In der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt es, erstens, Einheit als Kategorie im eigentlichen Kantischen Sinn, d.h. eine apriorische Verstandesform zur Erfassung von Gegenständen. Zweitens weist Kant die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins auf, das all unsere Vorstellungen zumindest potentiell begleitet. Drittens fungieren dort die drei regulativen Ideen als oberste Begriffe absoluter synthetischer Einheit. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ fußt ihrerseits auf einem Basisbegriff von Einheit, nämlich der unbedingten Übereinkunft von Freiheit mit einer sich als letztgültig setzenden Wirklichkeit in der Evidenz des Sollens<sup>46</sup>, und greift mit der Annahme eines „höchsten Guts“ und den beiden Postulaten auf die Analoga der genannten regulativen Ideen, die obersten Begriffe synthetischer Einheit im Bereich der praktischen Vernunft aus.

Wollte man es nicht bei diesem philosophisch unbefriedigenden Umgang mit der Kategorie Einheit in phänomenologisch sehr verschiedenen Regionen belassen, so mußte der Angelpunkt eines systematischen Ansatzes in einem fundamentalen Begriff von Einheit gefunden werden, von dem her sich die weitere Verwendung dieser Kategorie bis hin zu ihrem umfassendsten synthetischen Gebrauch verstehen ließe. Dieser Angelpunkt konnte für eine Philosophie der Freiheit im Anschluß an Kant nur in der Evidenz des sich im Sollen als frei und real erfahrenden Ich liegen.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu bes. D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Hrsg. von D. Henrich (u. a.), Tübingen 1960, 77–115; ders., Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Hrsg. von P. Engelhardt, Mainz 1963, 350–386.