

Meiner

Philosophische Bibliothek

Johann Gottlieb Fichte

Die Bestimmung  
des Menschen



JOHANN GOTTLIEB FICHTE

# Die Bestimmung des Menschen

Auf der Grundlage der Ausgabe von  
Fritz Medicus  
revidiert von  
Horst D. Brandt

Mit einer Einleitung von  
Hansjürgen Verweyen

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-1449-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3221-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Vorbemerkung des Verlages . . . . .	VII
Einleitung. Von Hansjürgen Verweyen . . . . .	IX
Abkürzungsverzeichnis – Quellen . . . . .	XXXIX
Bibliographische Hinweise . . . . .	XLI

### JOHANN GOTTLIEB FICHTE

#### Die Bestimmung des Menschen

Vorrede . . . . .	3
Erstes Buch. Zweifel . . . . .	5
Zweites Buch. Wissen . . . . .	37
Drittes Buch. Glaube . . . . .	87
Sachregister . . . . .	161

## VORBEMERKUNG DES VERLAGES

Fichtes erste populäre Schrift »Die Bestimmung des Menschen« erschien in den Jahren 1800 und 1801 in zwei von ihm veranlaßten Auflagen, beide in der Vossischen Buchhandlung, Berlin.

Die vorliegende Ausgabe gibt den Text der Ausgabe von 1800 in der heute üblichen Orthographie, sprachliche Eigenheiten und die Interpunktion Fichtes sind jedoch im wesentlichen beibehalten. Sie folgt hierin der Ausgabe des Fritz Medicus, der die Schrift 1910 erstmals innerhalb der »Philosophischen Bibliothek« (Band 129c) herausgab.

Für diese Neuauflage wurde der Text vollständig durchgesehen, berichtigt und mit einem Exemplar der Erstausgabe sowie der textkritischen Edition der Schrift in Band I,6 der J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (*GA*), hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Canstatt 1981 verglichen.

Die Apparatnotizen unter den Seiten verzeichnen inhaltlich relevante Abweichungen zwischen den Ausgaben von 1800 (*A*) und 1801 (*B*) sowie Quellenangaben nach Maßgabe von Band I,6 der *GA*.

Die im Kolummentitel innen stehenden Seitenzahlen und die in den fortlaufenden Text eingefügten Trennstriche | verweisen auf den jeweiligen Seitenumbruch in der ersten Ausgabe: Die Bestimmung des Menschen. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte, Berlin, in der Vossischen Buchhandlung, 1800.

Horst D. Brandt

## EINLEITUNG

### 1. *Zum geschichtlichen Kontext*

Ein angemessener Zugang zu dem ersten an eine breite Öffentlichkeit gerichteten Buch Fichtes, *Die Bestimmung des Menschen*, ist schwerlich ohne eine genauere Kenntnis seiner Entstehungssituation zu gewinnen. Ereignisse im Leben Fichtes selbst sind hier eng mit der allgemeinen politischen Lage verwoben. In zunächst noch miteinander vermittelbar erscheinenden Denkansätzen, die ab 1800 aber in zunehmendem Maße auseinanderstreben, kündigt sich der Umbruch zu einer neuen Epoche abendländischen Geistes an. Der Versuch der Aufklärung, »Geschichte an den Zügel der reinen Vernunft« zu nehmen, wird selbst zu einem Faktum der Vergangenheit.

Biographie und Philosophie – welch absurde Verquickung gehen sie bei diesem entschiedenen Vertreter der reinen Vernunft ein! Ein sächsischer Edelmann, E. H. von Miltitz, verpaßt bei seinem Besuch in Fichtes Heimatort Rammenau die Sonntagspredigt. Das macht nichts, versichert man ihm. Es gibt hier einen Jungen, der sie aus dem Gedächtnis rekapitulieren kann. Auf diese Weise gewinnt Johann Gottlieb Fichte, neunjährig – das älteste von zehn Kindern eines einfachen Bandmachers –, einen Mäzen für den Besuch einer der berühmtesten Höheren Schulen Deutschlands (Schulpforta: 1774–1780) und für ein anschließendes Universitätsstudium (Jena und Leipzig: 1780–1784). Als er das Studium (der Theologie) abbricht, versiegt seine Unterhaltsquelle. Die folgenden acht Jahre fristet er sein Dasein im wesentlichen als Hauslehrer – in Sachsen, der Schweiz, Polen und Westpreußen.

Wieder einmal ohne Mittel für seinen Unterhalt sucht Fichte 1791 Kant persönlich auf und überreicht ihm den er-

sten Entwurf seines *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* mit der (vergeblichen) Bitte um ein Darlehen. Aber Kant vermittelt den Druck der Arbeit, die zunächst anonym erscheint (1792) und den bisher Namenlosen mit einem Schlag zu einem berühmten Mann macht: der Königsberger Meister selbst wurde für den Autor des Werks gehalten. Die »Gelehrtenrepublik«, die diese lang erwartete »Vierte Kritik Kants« jubelnd begrüßt hatte, konnte am besten ihr Gesicht wahren, indem sie dem neu aufstrahlenden Stern 1794 den durch die Umsiedelung K. L. Reinholds nach Kiel freigewordenen Lehrstuhl in Philosophie anbot. Fünf Jahre später war man froh, den unbequemen Selbst- und Querdenker dank seines ungeschickten Taktierens im sogenannten »Atheismusstreit« wieder losgeworden zu sein, ohne allzuviel an Gesicht verloren zu haben.

Die Situation, in der sich Fichte nun befand, war ungleich schwerer zu ertragen als die langen, zermürbenden Jahre vor seiner Berufung nach Jena. Noch unmittelbar vor dem Verlust seines Lehrstuhls konnte er auf einen nicht nur für Jenaer Verhältnisse ungewöhnlich großen Zuhörerkreis rechnen.<sup>1</sup> Nun kam zu der ungesichertern ökonomischen Lage seiner Familie die an den Kern seiner geistigen Existenz rührende Frage hinzu, ob er seinen umwälzenden philosophischen Ansatz überhaupt noch weiter in der Öffentlichkeit werde vertreten können. Fichte war schnell berühmt geworden. Zu einem *beliebten* Lehrer zu werden hatte er keine Veranlagung. So hielten sich die Proteste von Kollegen und Studenten gegen das Vorgehen der Regierung in Weimar in recht engen Grenzen. Aber die ausschlaggebenden Gründe für die mißliche Lage Fichtes sind wohl doch in der damaligen politischen Konstellation zu suchen.

<sup>1</sup> Die *Allgemeine Zeitung* vermerkt am 21. April 1799: »Fichte hatte diesen Winter bei seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik 290 regelmässige Zuhörer, und es kamen noch so viele ausserordentliche hinzu, daß ihrer oft gegen 400 waren« (Fichte im Gespräch 2, 117).

Aus der Großen Koalition gegen die Revolutionsmacht war Preußen 1795 durch den Separatfrieden zu Basel ausgeschert. Hier liegt eine der wesentlichen Voraussetzungen für das Aufblühen Weimars (und damit auch der Universität Jena) zu einem Zentrum des deutschen Geisteslebens in den Jahren bis 1805 – aber auch für den Siegeszug Napoleons durch fast ganz Europa, einschließlich Preußens. Fichtes Entlassung (Ende März 1799) war fast zeitgleich mit dem Beginn des Zweiten Koalitionskriegs (1799–1802), in dem Österreich im Verbund mit Rußland in Italien und der Schweiz zunächst Erfolge für sich verbuchen konnte. Doch als Napoleon wieder die Macht über das Heer übernommen hatte, wendete sich in der zweiten Jahreshälfte das Blatt.<sup>2</sup>

So sehr Preußen sich Nutzen aus seiner Abstinenz von dem Koalitionskrieg gegen Frankreich versprach, sowenig verspürte es Lust, im Gegensatz zu den theokratisch orientierten Regierungen Österreichs und Rußlands – etwa in der Spur Friedrichs des Großen – die Ideale der Französischen Aufklärung zum Gegenstand der Bildung zu erklären. Das Reskript, das der preußische König am 16. April 1799 dem Kurfürsten von Sachsen als Antwort auf seinen Wunsch übermitteln ließ, sein Vorgehen in Sachen Fichte »durch ähnliche Maasregeln in andern teutschen Ländern unterstützt zu sehen«, dürfte die allgemeine Ansicht der deutschen Fürsten (insofern sie überhaupt so differenziert zu denken vermochten) recht gut wiedergeben. Der König mißbilligt das aus den Aufsätzen Fichtes und Forbergs ersichtliche Bestreben, »das Daseyn Gottes als eines selbständigen Wesens weg zu raisonnieren, und bedauer[t] die Grübler, die ihre Vernunft in dem Grade verlieren, daß ihnen der Unerforschliche auch un-

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Briefwechsel zwischen J.G. Fichte und seiner Frau in der Zeit seines Berlinaufenthalts (Anfang Juli bis Ende November 1799), insbesondere die darin zutage tretende gemeinsame Sorge um Zürich, das Zentrum der 1798 gegründeten »Helvetischen Republik« (und Heimatstadt Marie Johanne Rahn-Fichtes), wie auch ihre Hoffnung auf einen Sieg Frankreichs über die reaktionären Mächte: GA III/4.



denkbar scheint«. Er sei sich aber auch bewußt, bereits hinfällige Einrichtungen getroffen zu haben, »daß einer Schrift wie dieser, welche so auffallende, das Wesen der Religion selbst zerstörende Grundsätze enthält, eben dadurch die Heiligkeit des Eides und den Sinn für Gerechtigkeit und Tugend in den Gemüthern vernichtet, mithin auch die Grundfeste der Staaten untergräbt«, in seinen Landen das Imprimatur gewiß nicht hätte erteilt werden können.<sup>3</sup>

Die tastenden Versuche Fichtes selbst wie auch die Bemühungen seiner Freunde, ihm zu einer Lehrtätigkeit an einer anderen Universität zu verhelfen, führten zu keinem Erfolg. Sein Entschluß, sich zunächst ohne Familie für einige Zeit in Berlin niederzulassen, um dort Wege zu einer Wiedereingliederung ins akademische Leben zu erkunden, sollte sich hingegen als realistisch und weitsichtig erweisen. In Berlin wird er nach Vollendung der *Bestimmung des Menschen* seine ausgereifte Wissenschaftslehre entwickeln und bald schon nicht zuletzt in den Kreisen hoher Staatsbeamter zu hohem Ansehen gelangen. Die erste, uns hier allein beschäftigende Wegstrecke dahin aber ist steinig.

Am 1. Juli 1799 reist Fichte von Jena ab.<sup>4</sup> Es dauert zwar einige Zeit, bis er sich in Berlin vor polizeilichen Maßnahmen gegen ihn sicher fühlt,<sup>5</sup> aber er findet Muße genug zum Arbeiten. Schon bald nach seiner Ankunft scheint er mit der Arbeit an der *Bestimmung des Menschen* begonnen zu haben.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. GA III/4, 105, Anm. 3. In seinem tatsächlichen Verhalten gegenüber Fichte während dessen ersten Aufenthalts in Berlin scheint der König weit toleranter gewesen zu sein, als das zitierte Reskript vermuten läßt, vgl. den Brief Fichtes an seine Frau vom 10./11. Oktober 1799, ebd. 105.

<sup>4</sup> Vgl. GA III/3, 382, Anm. 3.

<sup>5</sup> Vgl. etwa die Briefe Fichtes an seine in Jena verbliebene Frau vom 5.–6. Juli (GA III/4, 7f.), 2. August (GA III/4, 26), 10./11. Oktober (GA III/4, 105f.).

<sup>6</sup> In dem Brief vom 20. Juli an seine Frau heißt es bereits ohne nähere Erklärung: »Ich arbeite an der *Bestimmung des Menschen*« (GA III/4, 16).

Gegen Ende November, kurz vor seiner Rückreise nach Jena, ist die Schrift vollendet.<sup>7</sup> Bereits 1797 hatte sich Fichte über den Plan einer populären Darstellung seines Philosophierens geäußert,<sup>8</sup> die er dann aus der Retrospektive als »eine Abhandlung über die Bestimmung des Menschen« bezeichnet.<sup>9</sup> Ob das 1800 erschienene Werk viel mit dem intendierten Inhalt jener geplanten Darstellung gemein hat, erscheint zweifelhaft.

Ein äußerer, aber gewichtiger Grund für die Abfassung der in Berlin entstandenen Schrift waren Fichtes Geldsorgen.<sup>10</sup> Sie haben wohl insofern den Inhalt des Werks beeinflusst, als sie Fichtes Wunsch verstärkten, einer möglichst breiten Leserschaft<sup>11</sup> klarzumachen, wie wenig der an ihn gerichtete Vorwurf des Atheismus berechtigt war. Entscheidend für Aufbau und Inhalt des Buchs dürfte aber etwas anderes gewesen sein. Seine unmittelbar gegen den Atheismusverdacht verfaßten Verteidigungsschriften konzentrierten sich auf die Rechtfertigung bestimmter Züge seiner Philosophie. Es mußte ihm daran liegen, darüber hinausgehend seine Gottesvorstellung im Kontext seines philosophischen Gesamtkonzepts präzise herauszuarbeiten, um so auch vor der Gelehrtenwelt Klarheit über seinen philosophischen Standort in Sachen Religion zu verschaffen. Hierzu hatte er sich nach seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* – der in unmittelbarer Anknüpfung an die Kantischen Kritiken verfaßt war – nur noch sporadisch geäußert. Rechts- und Sittenlehre waren bereits »nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre« dargestellt. Eine vergleichbare systematische Behandlung der Reli-

<sup>7</sup> Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 19. November 1799 (GA III/4, 157).

<sup>8</sup> Vgl. den Brief vom 31. Dezember 1797 an Cotta (GA III/3, 103f.).

<sup>9</sup> Vgl. Fichtes Brief an Cotta vom 13. Januar 1800 (GA III/4, 185f.).

<sup>10</sup> Vgl. Fichtes Briefe an seine Frau vom 2., 20. und 30. August, 2. und 19. November 1799 (GA III/4, 27, 46, 57, 132, 157).

<sup>11</sup> »Das Buch [...] sollte verständlich sein für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten« (Vorrede, S. 3).

gionslehre stand noch aus.<sup>12</sup> Unmittelbar nach Vollendung der *Bestimmung des Menschen* wollte Fichte diese »Religions-Philosophie« in Angriff nehmen.<sup>13</sup> In streng wissenschaftlicher Form ist dieses Projekt nie durchgeführt worden.

Nun hatte aber ein Mann von höchstem Ansehen unter den führenden Köpfen des deutschen, ja, europäischen Geisteslebens mit einem »Sendschreiben« an Fichte in den Atheismusstreit eingegriffen, ein Gelehrter, den Fichte – bei aller Divergenz in der Sache – überdies zu seinen bewährtesten Freunden zählen durfte: Friedrich Heinrich Jacobi. Ende März hatte Fichte den am 21. März zunächst an ihn persönlich abgesandten Brief erhalten.<sup>14</sup> Es war ihm klar, daß er für eine gründliche Antwort auf diesen Brief mehr Zeit brauchte, als ihm in seiner damaligen Lage zur Verfügung stand.<sup>15</sup> Aber er wußte, daß beim Erscheinen der *Bestimmung des*

<sup>12</sup> 1801 schreibt Fichte an Schelling: »[...] die höchste Synthesis [...] ist noch nicht gemacht, die Synthesis der GeisterWelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus« (GA III/5, 45).

<sup>13</sup> Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. August 1799 (GA III/4, 46).

<sup>14</sup> Vgl. Jacobis Brief an Baggesen vom 1. April 1799, in: Fichte im Gespräch 2, 104.

<sup>15</sup> Vgl. den Brief Fichtes an Jacobi vom 22. April 1799 (GA III/3, 334–337). Fichte setzt in der Folgezeit immer wieder zu einer adäquaten Auseinandersetzung mit den Argumenten Jacobis an, aber ohne je ganz mit seinen Versuchen zu einer Antwort zufrieden zu sein, vgl. dazu bes. GA II/11, 35–64. Wie zentral für Fichte und auch für Jacobi selbst der bereits mit dem ersten Ansatz zur Wissenschaftslehre anhebende und danach von ihnen nicht mehr abgebrochene Dialog gewesen ist, hat die – vor allem durch die Pionierarbeit von R. Lauth angestoßene und dann insbesondere von K. Hammacher weitergeführte – Forschung in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht. Wir müssen uns hier auf den Einfluß des Jacobi-Briefs von 1799 auf Fichtes *Bestimmung des Menschen* beschränken. Einen guten Einstieg in den Stand der Forschung vermitteln der Beitrag von K. Hammacher, Jacobis Brief »An Fichte« (1799), sowie die in Band 14 der Fichte-Studien von K. Hammacher herausgegebenen Essays zum Verhältnis von Fichte und Jacobi.

*Menschen* das »Sendschreiben« gedruckt vorliegen würde. Wenn es ihm gelänge, in seiner populären Schrift gleichzeitig eine große Übereinstimmung zwischen seiner Philosophie und dem durch und durch religiös geprägten Denken Jacobis aufzuweisen, dann hätte Fichte mit dem Buch bereits einen wichtigen Schritt zu seiner Rehabilitierung vor der Gelehrtenwelt getan. Fichtes Arbeit an seinem Buch dürfte in der Tat weitgehend von diesem Gedanken geleitet gewesen sein. Im Endeffekt führte diese zusätzliche Intention aber zu einer der vielen Selbstüberforderungen des großen Philosophen, die den Zugang zu seinem Denken eher verstellt als erleichtert haben.

## 2. *Aufbau und Inhalt der Schrift*

Fichte hat das Werk in drei Bücher mit den Titeln »Zweifel«, »Wissen«, »Glaube« unterteilt. Alle drei Titel sind letztlich irreführend. In seinem zentralen Teil enthält das Erste Buch eine präzise und zugleich gut verständliche Zusammenfassung des Wesens eines jeden deterministischen Systems und der Weise, wie sich das Ich in einem solchen System allein verstehen kann. Erst indem Fichte diesem in sich geschlossen scheinenden Ganzen den davon unbefriedigten Wunsch des Ich nach Selbständigkeit entgegenhält, wird der Zweifel zum Thema. Die Überschrift »Wissen« für das Zweite Buch ist vollends unbefriedigend. Fichte versucht hier, das abstrakte System einer transzendental reflektierten theoretischen Vernunft vorzustellen, die sich in sich selbst abrunden möchte. Ein solches Konstrukt ist nicht nur Kants *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch Fichtes »Wissenschaftslehre« völlig fremd, so verschieden er sie auch immer dargestellt haben mag. Indem Fichte hier diesem artifiziiellen »Denksystem« den Titel »Wissen« vorbehält, ergibt sich die Frage, was denn eigentlich in der »Wissenschaftslehre« entfaltet wird.

Der merkwürdige Aufbau des Werks läßt sich m. E. nur unter Berücksichtigung der von Jacobis Brief ausgelösten

strategischen Nebenabsicht Fichtes erklären, seine weitgehende Übereinstimmung mit Jacobi vor dem gelehrten Publikum darzutun. Im Ersten Buch konnte Jacobi sein Urteil über den »Spinozismus« bestätigt finden, im zweiten seine Auffassung von der »Wissenschaftslehre« (die Fichte hier so verkürzt ausführt, wie sie sich in den Augen Jacobis darstellte). Erst recht zeigt sich in der Art und Weise, wie Fichte im Dritten Buch den Glauben als den Grundakt der menschlichen Vernunft stark macht, das Bemühen, so deutlich wie möglich seine Nähe zu Jacobi zu unterstreichen. Es entsteht aber der Eindruck, daß er damit um eines Linsengerichts willen<sup>16</sup> die Grundintention preisgibt, die seine frühe mit der späteren Wissenschaftslehre verbindet. Kant, Jacobi und Fichte gemeinsam ist die Einsicht, daß der Mensch nur über eine positive Entscheidung der praktischen Vernunft Zugang zur Realität hat und sich seiner Freiheit sicher werden kann. Die Grundintention des Fichteschen Philosophierens, durch die er sich von Kant und Jacobi zugleich abhebt, besteht darin, jene alles entscheidende Option nicht dezisionistisch auf sich beruhen zu lassen, sondern sie als die einzig konsequente Lösung des Problems zu erweisen, das die Vernunft insgesamt in ihrem scheinbaren Widerspruch von Einheit und Zerstreung in und für sich selbst darstellt.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ich gebrauche hier diesen Ausdruck, um auf die Reaktion anzudeuten, die Fichtes Buch bei Jacobi ausgelöst hat. S. dazu den dritten Abschnitt dieser Einleitung.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu H. Verweyen, Einleitung zu J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), PhB 485, Hamburg 1995, XV–XVI; ders., Einleitung zu J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, PhB 234, Hamburg 1994, XLIII–XLIV, bes. die Bemerkungen Fichtes: »[Der Standpunkt der Wissenschaft] geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet, und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus, zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist«, ebd. 83 (GA I/9, 112). Die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, die Religion, das innere Auge des wahren Lebens, zu der allseitigen und

Fichte hat in seinen Werken nun allerdings nie lediglich strategische Ziele verfolgt. Das führt zu der Frage: Lassen sich über die durch Jacobis Brief in ihm ausgelöste »strategische Nebenabsicht« hinaus bereits in dieser Schrift von 1800 substantielle Einflüsse Jacobis auf die Entwicklung der späteren Wissenschaftslehre ausmachen? Hängen dann vielleicht die neuen Einsichten, von denen Fichte in einem vielzitierten Brief an seine Frau spricht, mit diesen Einflüssen zusammen? »Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift [*Die Bestimmung des Menschen*] 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. [...] Ich glaube nicht, daß ich, ohne diesen fatalen Streit umd ohne die bösen Folgen desselben, jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre.«<sup>18</sup> Eine *Einleitung* ist nicht der Ort, diese Frage detailliert anzugehen. Der folgende Überblick kann bestenfalls einige Hinweise zu ihrer Beantwortung und damit vielleicht auch zur weiteren Aufhellung der herausragenden Rolle, die Jacobi in der Geistesgeschichte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gespielt hat, beitragen.

Wichtig ist die Beobachtung, das nicht nur das Dritte, sondern bereits das *Erste Buch* einen ausdrücklichen Hinweis auf den *Glauben* enthält: »Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung, habe ich Glauben zugestellt [...]« (S. 5). Damit spielt Fichte wohl kaum auf die durch David Hume beeinflusste Erkenntnistheorie Jacobis an. Es gehört zu seiner Grundüberzeugung – wie sie eindrucksvoll etwa in *Die Anweisung vom seligen Leben* von 1806 in der Lehre von den fünf Weltsichten entfaltet ist<sup>19</sup> –,

durchgeführten Klarheit zu bringen, die zum Bild und Abdruck Gottes gehört.

<sup>18</sup> Brief vom 5. November 1799 (GA III/4, 142).

<sup>19</sup> Vgl. die Einleitung zu J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (s. Anm. 17), XXXVI–XLIV.

daß die Auffassung des Menschen von dem, was wirklich ist, von seiner jeweiligen »Weltansicht« abhängt und dementsprechend auch die Philosophie ausfällt, die er »wählt«. <sup>20</sup> Die Tatsache, daß Fichte (in Monologform!) dann den größten Teil dieses Ersten Buchs einer völlig unpolemischen, sorgfältigen und verständlichen Darstellung des Wesens deterministischer Systeme und ihrer Erklärung der Äußerungen menschlicher »Freiheit« widmet, hat manchen flüchtigen Leser zu der (abwegigen) Meinung verleitet, hier Fichtes eigene Ansicht wiedergegeben zu finden. Da Fichte aber höchst selten einmal eine Perspektive, die ihm selbst völlig zuwider war, ohne polemische Akzente dargestellt hat, könnte hier doch ein biographisches Moment am Werke gewesen sein. Fichte hatte längere Zeit – bis zu seiner Lektüre von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* – sehr unter dem Zwiespalt gelitten, daß ihm das spinozistische System, das mit seinen eigenen religiösen und moralischen Überzeugungen unvereinbar war, als rational unanfechtbar erschien. <sup>21</sup> Jetzt fand er erstmals Gelegenheit, unter dem Titel »Zweifel« seiner damaligen geistigen Situation einen objektiv nachvollziehbaren Ausdruck zu geben. Da der Zwiespalt zwischen Determinismus (wenn auch selten unter rationalistischen, sondern zu meist positivistisch-szientistischen Vorzeichen) und religiös-sittlicher Überzeugung noch immer viele bedrückt, darf man dieses Erste Buch auch heute noch zu den für eine breitere Leserschaft interessantesten Texten Fichtes zählen. Auch philosophiegeschichtlich ist es von bleibendem Wert – etwa in den Passagen, wo Fichte die Monadenlehre mit wenigen Sätzen auf den Punkt bringt, und wegen der Rezeption gerade dieser deterministischen Weltansicht durch Hegel. <sup>22</sup>

<sup>20</sup> »Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...] davon ab, was man für ein Mensch ist [...], *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, (erste) Einleitung (1797): GA I/4, 195.

<sup>21</sup> Vgl. H. Verweyen, Einleitung zu J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), PhB 354, Hamburg 1998, XIII–XVI.

<sup>22</sup> Vgl. dazu den dritten Abschnitt dieser Einleitung.

»Bin ich frei und selbständig, oder bin ich nichts an mir selbst, und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft?« (S. 32). Das Erste Buch endet mit der Feststellung, daß diese Frage nicht rational, sondern nur durch eine nicht weiter begründbare Option für die eine oder andere Sicht der Dinge zu entscheiden sei. Im Unterschied zu den als Monologen konzipierten Büchern I und III ist das *Zweite Buch* als Dialog verfaßt. Eine »wunderbare Gestalt« schien [!] nächstens den »armen Sterblichen« anzureden (S. 37). Dieser »Geist« macht sich dann zum Wortführer in einem langen Gespräch, das Fichtes Intention nach eine allgemeinverständliche Einleitung in die Transzendentalphilosophie sein sollte.<sup>23</sup> Welche Funktion hat Fichte diesem »Geist« zugedacht? Spielt er eine systematisch bedeutsame Rolle oder benutzt Fichte seine Einführung lediglich als ein literarisch-stilistisches bzw. didaktisches Mittel? Unter Voraussetzung der ersten (wahrscheinlicheren) Annahme ergeben sich beträchtliche systematische Probleme.

Die Anrede durch den Geist stellt sicherlich keine Aufforderung durch ein anderes geistiges Wesen zu sittlich freiem Handeln dar, wie sie nach §§1–3 der *Grundlage des Naturrechts* (1796) für die Konstitution von Selbstbewußtsein überhaupt notwendig ist.<sup>24</sup> Er selbst führt sich so ein, daß offenbleibt, ob er nicht letztlich jener Lügengeist ist, dessen Annahme Descartes in seiner zweiten *Meditation* in äußerster Konsequenz des methodischen Zweifels hypothetisch er-

<sup>23</sup> Vgl. Fichtes Brief an F.J. Johannsen vom 31. Januar 1801 (GA III/5, 9f.): »Ich bin der Meinung, daß, wer das zweite Buch [...] nicht *ganz leicht* faßt, übrigens ein verständiger und talentvoller Mensch seyn mag, aber von der Transcendental=Philosophie laße er nur hinführo die Hand«.

<sup>24</sup> Zu dieser Annahme könnte Fichtes Antwort auf die Frage nach dem »Erstbeweger« dieses Interpersonalverhältnisses verleiten. Wer erzog dann die ersten Menschen? »Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen [...]. Ein Geist nahm sich ihrer an [...]« (vgl. GA I/3, 347f.).



wägt.<sup>25</sup> Aber er teilt dem angededeten Ich zugleich das Ergebnis der Cartesischen Reflexion mit: »Ich kann dich nicht täuschen; [...] und würdest du doch getäuscht, so würdest du es durch dich« (S. 37). Zu Ende des Dialogs sagt er: »Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien, keinesweges aber dir das wahre beibringen« (S. 84), geht schließlich jedoch noch einen Schritt darüber hinaus: »Hast du kein anderes Organ, [wahre Wirklichkeit] zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden. Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur, und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen. Ich lasse dich mit dir selbst allein« (S. 85).

Das »Ich« hat also am Ende des Zweiten Buchs noch nicht von jenem Organ Gebrauch gemacht, das allein die Begegnung mit wahrer Wirklichkeit vermittelt. Zu Beginn des Dialogs sagt das Ich zwar: »[Der Geist] beruft sich auf meinen eignen Verstand [!]. Ich will es darauf wagen. Er kann nichts in mich hineindenken; was ich denken soll, das muß ich selbst denken [...]« (S. 37). Dieses »Wagnis« ist aber nicht mehr als ein arbeitshypothetisches Sich-Einlassen auf ein Gedankenexperiment. Die Situation des Zweifels bleibt grundsätzlich bestehen. Man darf dem Ausdruck keinesfalls Züge der praktischen Vernunft (etwa im Sinne Kierkegaards) unterlegen.

Damit ergeben sich jedoch erhebliche Schwierigkeiten für das Verständnis des gesamten Werks. In seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Zweite Einleitung, 1797) sprach Fichte noch von der Aufgabe, die intellektuelle Anschauung der Selbständigkeit des Ich »ihrer Möglichkeit nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit und der Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft

<sup>25</sup> Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, deutsch: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, PhB 250a, Hamburg 1992, 43 (AT VII, 25).

gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den *Glauben* an ihre Realität, von welchem der transscendentale Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen.<sup>26</sup> Diesem (der Grundkonzeption Fichtes entsprechenden) Text zufolge geht das *Glaubenswagnis* dem »transscendentalen Idealismus« voraus. In der *Bestimmung des Menschen* wird der »Glaube« dem »Wissen« gleichsam nachgeschoben und scheint kein Platz für eine Vernunfttätigkeit zu bleiben, die den »Glauben [...] durch etwas noch höheres [...] bewähren« könnte.

Fichte thematisiert unter dem Titel »Wissen« zwar nur den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre. Der (»unverkennbar klaren«) Darstellung seiner praktischen Philosophie soll das Dritte Buch dienen.<sup>27</sup> Dies nachzuvollziehen fällt angesichts des gegenüber den beiden ersten Büchern hervorstechenden Mangels an wissenschaftlicher Präzision aber äußerst schwer. Auf dem Hintergrund der Entwicklung, die Fichtes Philosophie inzwischen genommen hatte, verwundert besonders eines. Schon in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 war die theoretische Philosophie nicht in völliger Abstraktion von der praktischen Vernunft durchgeführt – dies hätte der wesentlichen Intention Fichtes, die Kantische Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überwinden, widersprochen. In der Wissenschaftslehre *nova methodo*, die Fichte in den Jahren 1796–99 vortrug, hatte er aber sogar die Zweiteilung in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufgegeben.<sup>28</sup> Was be-

<sup>26</sup> Vgl. GA I/4, 219.

<sup>27</sup> In einem Brief an Reinhold vom 8. Januar 1800 gibt Fichte seiner Meinung Ausdruck, durch das Dritte Buch »für jeden unbefangenen Denker, mithin für Jacobi sicher, nun endlich diesen [praktischen] Theil [s]einer Philosophie in ein unverkennbares Licht gesetzt zu haben« (vgl. GA III/4, 180).

<sup>28</sup> Vgl. das »NotaBene« am Anfang der Halleschen Kollegnach-

wog Fichte zur Abfassung des seltsam abstrakten Konstrukts spekulativen Denkens im Zweiten Buch?

Auf den Einfluß Jacobis wurde schon hingewiesen. In dem bereits zitierten Brief an Reinhold bemerkt Fichte: »So viel scheint mir [...] schon jetzt klar: [...] Daß Jacobi meine Philosophie nur zur Hälfte kennt: den praktischen Theil derselben nämlich gar nicht.«<sup>29</sup> Fichte ist im Zweiten Buch offensichtlich bemüht, den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre auf das zu reduzieren, was Jacobi unter Transzendentalphilosophie überhaupt verstand: die reine Wissenschaft an sich, in welcher der menschliche Geist in allem nur sich selbst sucht, »um sein Selbst- und in-sich-seyn zu retten, es alleinhätig und mit Freyheit fortzusetzen«;<sup>30</sup> einen Idealismus, den er Nihilismus schilt.<sup>31</sup>

Dieser »Annäherungsversuch« im Blick auf Jacobi ist kaum rein strategischer Natur. Zunächst wäre daran zu erinnern, daß Fichte selbst sich einmal in einer ähnlichen Situation befand wie das »Ich« am Ende des Zweiten Buchs – in der kurzen Zeitspanne zwischen seiner Lektüre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* und der Begegnung mit Kants zwei-

schrift: In der neuen Wissenschaftslehre Fichtes »findet aber die bisher gewöhnliche Abtheilung der Philosophie in theoretische und praktische nicht statt. Sondern er trägt Philosophie *überhaupt* vor – theoretische und praktische vereinigt, fängt nach einem weit natürlicheren Gange vom praktischen an, oder zieht da wo es zur Deutlichkeit was beiträgt, das praktische ins theoretische herüber um aus jenem dieses zu erklären« (GA IV/2, 17). Vgl. dazu die Einleitung von E. Fuchs zu J.G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Ch.Fr. Krause 1798/99, PhB 336, Hamburg 1994, XXI–XXIX, bes. XXVII.

<sup>29</sup> GA III/4, 180.

<sup>30</sup> Vgl. Jacobi an Fichte, GA III/3, 231. (Ich zitiere hier und im folgenden aus dem Privatschreiben an Fichte, da diesem das gedruckte *Sendschreiben* bei Abfassung der *Bestimmung des Menschen* noch nicht vorlag).

<sup>31</sup> Vgl. ebd., GA III/3, 245. Dazu die Bemerkung von G. Zöller: »Das eindrucksvollste Porträt des selbstannihilierenden egoistischen Idealismus findet sich ironischerweise bei Fichte, im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*« (»Das Element aller Gewißheit«, 24 Anm. 8).

ter *Kritik*.<sup>32</sup> Er hatte an sich selbst ein Denken kennengelernt, das zwar von der Vorstellung, bloßes Moment an einem in sich geschlossenen Kausalprozeß zu sein, bereits befreit war, aber sein innerstes Wesen als »Bestimmung zur Selbstbestimmung« noch nicht zu erblicken vermochte. Darüber hinaus dürfte Fichtes Zurückweisung von Kants »Ding an sich« – also der letzten Verbindung der Transzendentalphilosophie mit der Annahme einer an sich bestehenden Sinnenwelt – auf eine Anregung Jacobis zurückgehen.<sup>33</sup>

Aber bislang konnte es den Anschein haben, als ob wenigstens die apodiktische Gewißheit über sich selbst, die das Ich im Cartesischen Reflexionsverfahren gewinnt, Fichte – wie auch Äußerungen in Kants *Kritik der reinen Vernunft*<sup>34</sup> – zufolge eine unanfechtbare Realitätsgewißheit verbürge. Diesen Anschein hebt Fichte zu Ende des Zweiten Buches im Einklang mit Jacobi nun in aller Entschiedenheit auf. Unter Anleitung des »Geistes« erkennt das Ich, daß es innerhalb der Sphäre des bloßen Wissens nicht einmal seiner eigenen Wirklichkeit gewiß sein kann (S. 79–84). Der deswegen als »ruchlos« gescholtene Geist (S. 84)<sup>35</sup> faßt zusammen: »Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in

<sup>32</sup> Vgl. dazu die *Aphorismen über Religion und Deismus*, die gleichsam eine Momentaufnahme des Fichteschen Denkens zwischen dem Studium der beiden ersten Kritiken Kants darstellen (GA II/1, 283–291), und seine Briefe aus jener Zeit (GA III/1, 163–195).

<sup>33</sup> Vgl. dazu K. Hammacher, *Jacobis Brief »An Fichte«* (1799), 73 f., E. Fuchs, *Texte zu Jacobi und Fichte*, 206, und die dort zitierten Aufsätze R. Lauths zum Verhältnis zwischen Fichte und Jacobi in: R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien*, Hamburg 1989.

<sup>34</sup> Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, bes. B 157 (Akad.-Ausg. III, 123). Zur Uneinheitlichkeit der Descartes-Interpretation in diesem Punkte vgl. K. Düsing, *Cogito, ergo sum?* Untersuchungen zu Descartes und Kant, in: *Wiener JbPh* 19 (1987) 95–106.

<sup>35</sup> Erst im Dritten Buch, als das Ich, wieder mit sich allein im Gespräch, im Glauben das Organ zur Erkenntnis wahrer Realität gefunden hat, wird derselbe Geist als »erhaben« bezeichnet (S. 92).

ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne Realität, Bedeutung und Zweck« (S. 85).<sup>36</sup>

In den Reden des »Geistes« im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* kommen zwei »Stimmen« zu Wort, die Entscheidendes zur Klärung der Philosophie Fichtes beigetragen haben: Kants erste *Kritik* und die tiefgreifende Auseinandersetzung Jacobis mit seinem Werk. Die »Stimme«, die das gesamte *Dritte Buch* dominiert, ist zwar die innerste Stimme des Gewissens. Aber auch sie spricht weitgehend die Sprache Jacobis. Die versuchte Anpassung an Jacobis Terminologie des Glaubens<sup>37</sup> ist vor allem zu Beginn des Dritten Buchs so unverkennbar, daß sie schon damals bei den meisten Eingeweihten Kopfschütteln erregte. Die Art und Weise, wie Fichte hier den Terminus »Gewissen« gebraucht, läßt darüber hinaus darauf schließen, daß er auch grundlegende Übereinstimmung mit K. L. Reinhold signalisieren wollte, der damals mit Jacobi zu seinen getreuesten Freunden zählte und unmittelbar im Anschluß an den Brief Jacobis ebenfalls ein *Send-schreiben* an Fichte verfaßt hatte.<sup>38</sup>

Einem Brief Fichtes an Schelling vom 27. Dezember 1800 zufolge finden sich im Dritten Buch der *Bestimmung des Menschen* »die deutlichsten Winke« hinsichtlich einer (von ihm selbst noch nicht wissenschaftlich bearbeiteten) »weite-

<sup>36</sup> Vgl. Jacobi an Fichte (GA III/3, 238): »Psyche weiß nun das Geheimniß, das ihre Neugier so lange unerträglich folterte; sie weiß nun, die *Seelige!* Alles außer ihr ist Nichts, und sie selbst nur ein *Gespent*; ein Gespent, nicht einmal von Etwas; sondern, ein *Gespent AN SICH*: ein reales Nichts; ein Nichts der Realität.«

<sup>37</sup> Die Ausnahmestellung, die *Die Bestimmung des Menschen* in ihrem geradezu inflationären Gebrauch des Begriffs »Glauben« im Fichteschen Werk einnimmt, hat G. Zöller sorgfältig in seinem Essay »Das Element aller Gewißheit« – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben« herausgearbeitet, vgl. hier bes. S. 37.

<sup>38</sup> Der Brief Reinholds an Fichte persönlich datiert vom 27. März – 6. April (GA III/3, 307–320).

re[n] *Ausdehnung* der TransscendentalPhilosophie, *selbst in ihren Principien*, [...] zu welcher ohnedies das Zeitbedürfniß uns dringendst auffodert«.39 Wo lassen sich diese Winke finden, und: ist auch in dieser systematischen Hinsicht ein Einfluß Jacobi's auszumachen?

Jacobi hatte sich in seinem Brief von 1799 weit intensiver mit dem praktischen Teil der Wissenschaftslehre, zumindest mit dessen Prinzipien, auseinandergesetzt, als Fichte um 1800 wahrzunehmen imstande war.40 Bereits die knappen Bemerkungen Fichtes über seine Neufassung der Kantischen Postulatenlehre41 in der ersten seiner *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* aus dem Jahre 1794 hatten Jacobi begeistert.42 Jacobi betont, daß auch ihm »das Kantische Sittengesetz nie etwas anderes, als der nothwendige Trieb der Uebereinstimmung mit uns selbst [...] gewesen ist«.43

39 GA III/4, 406. In einem späteren Brief an Schelling (31. Mai – 7. August 1801) will Fichte allerdings nichts mehr davon wissen, »daß gewisse Fragen durch die bisherigen Principien noch nicht erledigt wären. [...] Es fehlt der Wissenschaftslehre durchaus nicht in den Principien, wohl aber fehlt es ihr an Vollendung; die höchste Synthesis nemlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der GeisterWelt« (GA III/5, 45). Vgl. dazu die Antwort Schellings in seinem Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801 (GA III/5, 83f.).

40 Vgl. oben Anm. 29.

41 »Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie *seyn sollen*, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, daß ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt: welches höchste Gut an sich [...] gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist – die *vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*.« (GA I/3, 31f.) Es ist interessant, daß diese erste Vorlesung – wie *Die Bestimmung des Menschen* an ein breiteres Publikum gerichtet – bereits einen ähnlichen Titel trug wie die Schrift von 1800: »Die Bestimmung des Menschen an sich«.

42 Vgl. Jacobi an Fichte, GA III/3, 244.

43 Vgl. ebd.

Die im Blick auf Fichtes Ethikansatz wohl wichtigste Passage in Jacobis Brief lautet: »Aber will ich denn daß keine allgemeine, streng erwiesene *Pflichtenlehre* aufgestellt werde, welches nur IN und ÜBER einem *reinen Vernunftsystem* geschehen kann? [...] Oder bestreite ich die Wahrheit und Erhabenheit des Grundsatzes, von dem die Sittenlehre der reinen Vernunft ausgeht? Keinesweges! Das Moral-Prinzip der Vernunft: *Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst*; STETE *Einheit* – ist das Höchste im *Begriffe*; denn es ist diese Einheit die absolute, unveränderliche *Bedingung* des vernünftigen Daseyns *überhaupt*; folglich auch alles vernünftigen und freyen Handelns: IN ihr und MIT ihr allein hat der Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber diese Einheit selbst *ist* nicht das *Wesen*, *ist* nicht das *Wahre*. So kann ihr Gesetz auch nie das *Herz* des Menschen werden, und ihn über sich selbst wahrhaft erheben. [...] Dieses Herz soll Transcentalphilosophie mir nicht aus der Brust reißen, und einen reinen Trieb *allein der Ichheit* an die Stelle setzen; ich lasse mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der *Liebe* [...]«. <sup>44</sup>

Jacobis Feststellung, daß diese Einheit die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseyns überhaupt, aber selbst nicht das Wesen, das Wahre sei, faßt im Kern recht gut den entscheidenden Schritt zusammen, der Fichtes spätere Wissenschaftslehre von der früheren unterscheidet. Insbesondere Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* von 1806 beweist, wie sehr die zitierte Passage in ihm weitergewirkt hat. <sup>45</sup> Lassen sich Spuren dieses Einflusses auch schon in der *Bestimmung des Menschen* ausmachen?

<sup>44</sup> Ebd., GA III/3, 242f.

<sup>45</sup> Vor allem die merkwürdige Zusammenfassung von Legalität und »niederer Moralität« und der despektierliche Rückblick Fichtes auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft* wie auch seine eigene *Sittenlehre* von 1798, durch die sich die Beschreibung der »zweiten Weltansicht« (von fünf Standpunkten) in der *Anweisung zum seligen Leben* von vergleichbaren Darstellungen in anderen Werken Fichtes abhebt, dürften nur im Rückblick auf Jacobis Brief an Fichte von 1799 verständlich werden. Vgl. hierzu die Einleitung zu J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*

Die Art und Weise, wie Fichte das Dritte Buch beginnt, ist im Hinblick auf diese Frage wenig aufschlußreich. Eine Stimme im Innern des Ich fordert es zum Handeln auf, und zwar – wie Fichte im Einklang mit Jacobi fortfährt – führt diese Stimme mich »aus der Vorstellung, aus dem bloßen Wissen heraus auf etwas außer demselben Liegendes, und ihm völlig Entgegengesetztes; auf etwas, das da mehr und höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält« (S. 88). Wenn Fichte dann aber fortfährt: »Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstätigkeit. [...] Ich soll, zufolge dieses Triebes, als ein schlechthin selbständiges Wesen handeln [...]. *Ich* soll selbständig sein« (S. 88), so geht er nicht über den Ansatz in seinem *System der Sittenlehre* von 1798 hinaus. Wie läßt sich aus einem Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstätigkeit ein Sollen im strengen Sinn deduzieren,<sup>46</sup> wie eine »Stimme«, der ich den »Gehorsam« nicht versagen darf? (vgl. S. 90–92) Die dann folgenden Einzelausführungen kreisen um das »Gesetz der geistigen Welt«, in die der Glaube einführt. Prinzipiell bewegen sie sich aber kaum über den Horizont der »göttlichen Weltordnung« hinaus, der Fichtes Denken zur Zeit des Atheismusstreits bestimmt.

Zu einer klareren Darstellung der Grundgedanken des Dritten Buchs findet Fichte erst am Ende, in Abschnitt IV, wo er im Rückblick auf das Ganze fragt: »Was ist denn nun dies für ein Gesetz der geistigen Welt, das ich denke? – Ich will mir nämlich diesen Begriff, der nun da steht, fest und gebildet, und welchem ich nichts hinzutun kann oder darf, nur er-

(s. Anm. 17), XXXVIII–XLII, und die Bemerkung in einem Brief Fichtes an Jacobi vom 8. Mai 1806: »Sittenlehre kann eben nicht anders ausfallen, als sie bei Kant und mir ausgefallen ist; aber die Sittenlehre selbst ist etwas sehr Beschränktes und Untergeordnetes; anders habe ich es nie genommen, und wenigstens als Kritiker der Urtheilskraft, des Gipfels der Kantischen Spekulation, nimmt auch Kant es nicht anders« (GA III/5, 355 f.).

<sup>46</sup> Vgl. hierzu die Einleitung zu J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (s. Anm. 17), XVIII–XIX.



klären und auseinandersetzen.« (S. 137) Im Rahmen des gesamten Dritten Buchs, in dem es um die Verabschiedung des »Wissens« durch den »Glauben« zu gehen scheint, fällt zunächst der zweite Satz auf. Der (in der Evidenz des Sollens gründende) Glaube an ein »Gesetz der geistigen Welt« ist das einzige Organ zur Erfassung wahrer Wirklichkeit – dies bleibt bestehen. Aber darüber hinaus macht Fichte nun doch ein Bedürfnis geltend: sich den in sich selbst ruhenden »Begriff« »erklären und auseinanderzusetzen«, ein Bedürfnis also nach einem über den Glauben hinausgehenden Wissen. Ebendies ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre: nicht die Grundevidenz der praktischen Vernunft hervorzubringen, aber sie als Evidenz einer in sich konsistenten Vernunft einsichtig zu machen.

Das Gesetz der übersinnlichen Welt ist, so stellt Fichte heraus, *ein Wille*, »der absolut durch sich selbst zugleich *Tat* ist und *Produkt*, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbsttätig zu sein, dargestellt ist« (S. 137). Interessant ist, daß Fichte damit seine Ausführungen über die »Tathandlung« zu Beginn der Wissenschaftslehre von 1794 aufnimmt, zugleich aber modifiziert. Der Urakt des »absoluten Ich« ist nun nicht mehr aus der Perspektive des zur Freiheit aufgerufenen menschlichen Ich anvisiert, sondern im Blick auf die Frage nach *Gott*. Wie aber läßt sich dann das Verhältnis jenes absoluten (göttlichen) Willens zur menschlichen Freiheit so bestimmen, daß nicht doch wieder der Rückfall in eine heteronome Forderung an den Menschen die letzte Konsequenz ist?

»Jener erhabene Wille geht [...] nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt.« Der menschliche Wille »hat Folgen, indem er durch einen andern ihm verwandten Willen, der selbst *Tat*, und das einige Lebens-Prinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; [...] so fließe Ich ein auf jenen

Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern [...] ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfließt« (S. 138). »So stehe ich mit dem Einen, *das da ist*, in Verbindung, und nehme teil an seinem Sein. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab, und umfaßt mich, als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und von mir [...] alles andere ist bloße Erscheinung, und schwindet, und kehrt in einem neuen Scheine zurück.« (S. 139) Das ist zwar meisterhaft formuliert – aber ähnlich hätte man das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auch in der Philosophie vor Kant konzipieren können. Von der entscheidenden Einsicht der späteren Wissenschaftslehre in das Verhältnis von absolutem Sein und seiner sich selbst zum Bild des Absoluten machenden Äußerung scheint Fichte hier noch weit entfernt, sosehr er auch darum ringt, einen angemessenen Gottesbegriff im systematischen Horizont einer Philosophie der Freiheit zu fassen.

Im Rahmen dieses Ringens um eine adäquate Darlegung des »Systems der intelligiblen Welt« versucht Fichte im Dritten Buch wenigstens skizzenhaft die zentralen Themen der praktischen Philosophie zur Sprache zu bringen. Die auffälligsten Änderungen gegenüber seinen Darlegungen ab 1796 finden sich in der Art und Weise, wie Fichte nun die Frage der Interpersonalität angeht.<sup>47</sup> Neue Akzente setzt Fichte auch in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Rechtsstaat und sittlicher Gemeinschaft.<sup>48</sup> Verhängnisvoll für die Fichte-

<sup>47</sup> Vgl. hierzu die sorgfältige Untersuchung von E. Düsing, *Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der WL nova methodo und in der Bestimmung des Menschen*.

<sup>48</sup> Vgl. meine knappe Skizze in: *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg i. Br./München 1975, 180–183.

Rezeption ab 1800 ist vor allem ein geradezu gnostisch anmutender Dualismus gewesen, der als Unterton das ganze Dritte Buch durchzieht: »Ich ergreife durch jenen Entschluß [für die durch den Glauben bereits in dieser Sinnenwelt offenbare übersinnliche Welt] die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle andere sinnliche Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie« (S. 129). Erst ab 1804 findet Fichte in seinen Darstellungen der Wissenschaftslehre zu einer Sicht des Verhältnisses zwischen dem absoluten Sein und seiner Erscheinung, die einen solchen Dualismus prinzipiell überwindet. Aber nicht diese reife Form seiner wissenschaftlichen Philosophie wird publiziert. Die Öffentlichkeit wird nur mit weiteren populären Darstellungen seines Denkens konfrontiert, in denen sich immer wieder Anklänge an eine dualistische Weltanschauung finden, die dann das einmal beschlossene Urteil über Fichte als einen verworrenen Mystiker weiter zu legitimieren schienen.

### 3. *Zur Rezeption des Werks*

Das Echo der Gelehrtenwelt auf *Die Bestimmung des Menschen* ist, aufs Ganze gesehen, geradezu verheerend gewesen. Das negativste Urteil fällt der Mann, dem Fichte mit dieser Schrift am meisten gerecht zu werden suchte. In einem vertraulichen Brief vom 13. Februar 1800 an Jean Paul Richter schreibt Jacobi (nach einigen positiven Bemerkungen über die ersten zwei Bücher): »Aber nun im 3ten Buche, wo sich dieser kalte Geist warm macht, glüht, predigt, singt und betet, und sogar das Evangelium lehrt – da war es aus bei mir mit dem Lachen; mir wurde übel und weh [...]«. <sup>49</sup> F. Schleiermacher verfaßt eine Rezension, <sup>50</sup> die wohl am treffendsten von A.W. Schlegel in einem Brief an Schleiermacher vom 20. August 1800 charakterisiert wurde: »Das über die Bestimmung ist

<sup>49</sup> Fichte im Gespräch 2, 292.

<sup>50</sup> Fichte in Rezensionen 3, 66–75.

[...] ein Meisterstück von Feinheit in Ironie, Parodie und schonender respectueuser Architeufeley«. <sup>51</sup>

Für die weitere Rezeptionsgeschichte der Fichteschen Philosophie insgesamt entscheidend wurde die Aufnahme der *Bestimmung des Menschen* durch Schelling und Hegel. Wie Schelling die Schrift in sein Verständnis der Wissenschaftslehre einbezogen hat, geht recht klar aus seinem Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801 <sup>52</sup> hervor, der zugleich den zwischen beiden im Grunde bereits vollzogenen Bruch deutlich werden läßt. Im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* hatte Fichte den Begriff »Wissen« auf eine abstrakte theoretische Vernunft eingeschränkt, der jeder Zugang zu wahrer Wirklichkeit versagt ist. Bei der Ausarbeitung seiner neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in den Jahren 1800–1804 bezeichnet er hingegen (durchaus im Einklang mit seinem Ansatz von 1794 beim »absoluten Ich«) mit »Sehen«, »Wissen«, »absolutem Wissen« den einzig möglichen Ausgangspunkt und Erkenntnispielraum der Wissenschaftslehre. In seiner Korrespondenz mit Schelling von 1800 bis 1802 verweist Fichte zwar ständig auf die nun bald im Druck zu erwartende neue Darstellung, die Entscheidendes zur Klärung der Differenzpunkte zwischen Schelling und ihm beitragen sollte. Er scheint Schelling aber nirgends auf den ziemlich abrupten Wechsel in seinem Gebrauch des Terminus »Wissen« aufmerksam gemacht zu haben. Das läßt mindestens zum Teil verständlich werden, warum Schelling das »Wissen« im Sinne der *Bestimmung des Menschen* als Medium der Wissenschaftslehre überhaupt ansieht und einer solchen, auf die Subjektivität beschränkten Philosophie seine Naturphilosophie als notwendige Ergänzung entgegenhält. <sup>53</sup>

<sup>51</sup> Fichte im Gespräch 2, 379.

<sup>52</sup> GA III/5, 80–90.

<sup>53</sup> »Die Nothwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist. Das Bewußtsein oder Gefühl, das Sie selbst davon haben mußten, zwang Sie schon, in der »Bestimmung