

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 48 (2001)

Heft: 3

Artikel: In der Falle zwischen Jacobi und Hegel : Fichtes Bestimmung des Menschen (1800)

Autor: Verweyen, Hansjürgen

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760917>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HANSJÜRGEN VERWEYEN

In der Falle zwischen Jacobi und Hegel

Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1800)

Die fünfzig Jahre zwischen dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und dem Tode Hegels (1831) stellen wohl einen der wichtigsten Abschnitte in der Philosophiegeschichte dar, insbesondere was das Verhältnis der Philosophie zur Theologie angeht. In dieser königlichen Zeit deutscher Philosophie hat Friedrich Heinrich Jacobi so etwas wie den von allen beachteten und größtenteils auch hoch geachteten Hofnarren gespielt. Das größte Aufsehen erregte er mit seiner Schrift *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785). Eine lebhaft diskutierte Diskussion löste auch seine Schrift *Von Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) aus, in der er sich besonders mit Schelling auseinandersetzte. Weniger Beachtung in der Öffentlichkeit fand sein *Sendschreiben an Fichte* (1799), als Stellungnahme vor allem zum sog. Atheismusstreit konzipiert. Ich möchte im folgenden durch einen näheren Blick auf den geschichtlichen Kontext, den Inhalt und die unmittelbare Reaktion auf Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* die These begründen, daß gerade jenes Schreiben Jacobis auf den Gang der Philosophie nach 1800 den größten Einfluß ausgeübt hat.¹

I. Zum geschichtlichen Kontext

J.G. Fichtes erstes Werk, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von 1792, war auf Vermittlung Kants, aber – ohne Wissen Kants und Fichtes – zunächst anonym erschienen. Sie hatte den bisher Namenlosen mit einem Schlag zu einem berühmten Mann gemacht: 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 Umsiedlung K.L. Reinholds nach Kiel freige-

¹ Vgl. hierzu meine ausführlichere Einleitung zu FICHTE, J.G., *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 2000 (PbB 521).

wordenen Lehrstuhl in Philosophie anbot. Fünf Jahre später war man froh, den unbequemen Selbst- und Querdenker dank seines ungeschickten Taktierens im «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.² Nun kam zu der ungesicherten 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. Die Schwierigkeiten Fichtes wurden durch den sich anbahnenden großen Umsturz in der allgemeinen politischen Situation nicht unwesentlich verschärft.

Aus der Großen Koalition gegen die Revolutionsmacht war Preußen 1795 durch den Separatfrieden zu Basel ausgeschert. Hier liegt eine wichtige Voraussetzung 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). Preußen versprach sich zwar Nutzen aus seiner Abstinenz von dem Krieg gegen Frankreich. Aber es war weit davon entfernt, zu diesem Zeitpunkt die Spur Friedrichs des Großen aufzunehmen und die Ideale der Französischen Aufklärung zum Gegenstand der Bildung zu erklären. Am 16. April 1799 hatte der Kurfürst von Sachsen dem preußischen König gegenüber den Wunsch geäußert, sein Vorgehen in Sachen Fichte «durch ähnliche Maasregeln in andern teutschen Ländern unterstützt zu sehen». Das Reskript, das der König als Antwort darauf übermitteln ließ, dürfte die allgemeine Ansicht der deutschen Fürsten (insofern sie überhaupt so differenziert zu denken vermochten) recht gut wie-

² 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» (J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Hgg.: FUCHS, E./LAUTH, R./SCHIECHE, W., Stuttgart-Bad Cannstatt (im folgenden: Fichte im Gespräch). Bd. 2: 1798–1800, 1980, 117).

dergeben. 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 undenkbar scheint». Er sei sich aber auch bewußt, bereits hinlängliche Einrichtungen getroffen zu haben, «daß einer Schrift wie dieser, welche so auffallende, das Wesen der Religion selbst zerstörende Grundsätze enthält, [...] in seinen Landen das Imprimatur gewiß nicht hätte erteilt werden können»³.

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.⁴ Es dauert zwar einige Zeit, bis er sich in Berlin vor polizeilichen Maßnahmen gegen ihn sicher fühlt⁵, 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.⁶ Gegen Ende November, kurz vor seiner Rückreise nach Jena, ist die Schrift vollendet.⁷

Ein äußerer, aber gewichtiger Grund für die Abfassung der Schrift waren Fichtes Geldsorgen.⁸ Sie haben wohl insofern den Inhalt des

³ Vgl. FICHTE, J.G., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hgg.: LAUTH, R. u.a., mehrere Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2000 (im folgenden: GA). 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.

⁴ Vgl. GA III/3 (s. Anm. 3), 382, Anm. 3.

⁵ Vgl. etwa die Briefe Fichtes an seine in Jena verbliebene Frau vom 5.–6. Juli (GA III/4 [s. Anm. 3], 7f.), 2. August (ebd., 26), 10./11. Oktober (ebd., 105f.).

⁶ 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 [s. Anm. 3], 16).

⁷ Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 19. November 1799 (GA III/4 [s. Anm. 3], 157).

⁸ Vgl. Fichtes Briefe an seine Frau vom 2., 20. und 30. August, 2. und 19. November 1799 (GA III/4 [s. Anm. 3], 27, 46, 57, 132, 157).

Werks beeinflußt, als sie Fichtes Wunsch verstärkten, einer möglichst breiten Leserschaft⁹ 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* nur noch sporadisch geäußert. Rechts- und Sittenlehre waren bereits «nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre» dargestellt. Eine vergleichbare systematische Behandlung der Religionslehre stand noch aus.¹⁰ Unmittelbar nach Vollendung der *Bestimmung des Menschen* wollte Fichte diese «Religions-Philosophie» in Angriff nehmen.¹¹ In streng wissenschaftlicher Form ist dieses Projekt nie durchgeführt worden.

Nun hatte aber mit Fr. H. Jacobi ein Mann von höchstem Ansehen unter den führenden Köpfen des deutschen, ja, europäischen Geisteslebens durch sein «Sendschreiben» an Fichte in den Atheismusstreit eingegriffen, ein Gelehrter, den Fichte – bei aller Divergenz in der Sache – überdies zu seinen bewährtesten Freunden zählen durfte. Fichte erhielt Ende März den zunächst an ihn persönlich abgesandten Brief.¹² 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.¹³ Aber

⁹ «Das Buch [...] sollte verständlich seyn für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten» (Vorrede, GA I/6 [s. Anm. 3], 189).

¹⁰ 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 [s. Anm. 3], 45).

¹¹ Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. August 1799 (GA III/4 [s. Anm. 3], 46).

¹² Vgl. Jacobis Brief an Baggesen vom 1. April 1799, in: Fichte im Gespräch (s. Anm. 2) 2, 104.

¹³ Vgl. den Brief Fichtes an Jacobi vom 22. April 1799, GA III/3 (s. Anm. 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 (s. Anm. 3), 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

er wußte, daß beim Erscheinen der *Bestimmung des Menschen* das «Send-schreiben» gedruckt vorliegen würde. Wenn es ihm gelang, in seiner populären Schrift gleichzeitig eine große Übereinstimmung zwischen seiner Philosophie und dem durch und durch religiös geprägten Denken Jacobis aufzuweisen, dann hatte Fichte mit dem Buch bereits einen wichtigen Schritt zu seiner Rehabilitierung vor der Gelehrtenwelt getan.

II. 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 artifiziellen «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

Forschung vermitteln der Beitrag von HAMMACHER, K., Jacobis Brief «An Fichte» (1799), in: JAESCHKE, W. (Hg.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg 1999 (Philosophisch-literarische Streitsachen 2), 72–84 [Literatur!] sowie die von K. Hammacher herausgegebenen Essays zum Verhältnis von Fichte und Jacobi, in: HAMMACHER, K. (Hg.), *Fichte und Jacobi. Tagung der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, Amsterdam 1998 (Fichte-Studien 14).*

deutlich wie möglich seine Nähe zu Jacobi zu unterstreichen. Es entsteht aber der Eindruck, daß er damit um eines Linsengerichts willen¹⁴ 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 gesamten Fichteschen Philosophierens, durch die er sich von Kant und Jacobi zugleich *abhebt*, besteht aber in folgendem: Jene alles entscheidende sittliche Option will er nicht dezisionistisch auf sich beruhen lassen. Er möchte sie vielmehr als die einzig konsequente Lösung des Problems erweisen, das die Vernunft insgesamt in ihrem scheinbaren Widerspruch von Einheit und Zerstreuung in und für sich selbst darstellt.¹⁵

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?¹⁶ Der folgende kurze Überblick kann bestenfalls einige Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen beitragen und damit vielleicht auch zur weiteren Aufhellung der herausragenden Rolle, die Jacobi in der Geistesgeschichte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts gespielt hat.

¹⁴ Ich gebrauche hier diesen Ausdruck, um auf die Reaktion anzudeuten, die Fichtes Buch bei Jacobi ausgelöst hat. S. dazu den dritten Abschnitt dieses Beitrags.

¹⁵ Vgl. hierzu VERWEYEN, H., Einleitung zu FICHTE, J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Hamburg 1995 (*PhB* 485), XV–XVI; DERS. Einleitung zu FICHTE, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Hg. VERWEYEN, H., 4. Aufl., Hamburg 1994 (*PhB* 234), 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 [s. Anm. 3], 112). Die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, die Religion, das innere Auge des wahren Lebens, zu der allseitigen und durchgeführten Klarheit zu bringen, die zum Bild und Abdruck Gottes gehört.

¹⁶ «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 und ohne die bösen Folgen desselben, jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre.» (Brief vom 5. November 1799, GA III/4 [s. Anm. 3], 142).

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. 191).¹⁷ 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 ist¹⁸ –, daß die Auffassung des Menschen von dem, was wirklich ist, von seiner jeweiligen «Weltansicht» abhängt und dementsprechend auch die Philosophie ausfällt, die er «wählt». ¹⁹ Fichte hat (in Monologform!) den größten Teil dieses Ersten Buchs einer völlig unpolemischen, sorgfältigen und verständlichen Darstellung des Wesens deterministischer Systeme und *ihrer* Erklärung der Äußerungen menschlicher «Freiheit» gewidmet. Das 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.²⁰ Jetzt fand er erstmals Gelegenheit, unter dem Titel «Zweifel» seiner damaligen geistigen Situation einen objektiv nachvollziehbaren Ausdruck zu geben. Da der Zwiespalt zwischen Determinismus 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. Philosophiegeschichtlich ist es nicht zuletzt wegen der Rezeption gerade dieser deterministischen Weltsicht durch Hegel von bleibendem Wert. Ich werde darauf zurückkommen.

¹⁷ Ich zitiere die *Bestimmung des Menschen* durch bloßen Seitenverweis auf GA I/6 (s. Anm. 3) im Text (in Klammern).

¹⁸ Vgl. die Einleitung zu FICHTE, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben* (s. Anm. 15), XXXVI–XLIV.

¹⁹ «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 (s. Anm. 3), 195.

²⁰ Vgl. VERWEYEN, H., *Einleitung zu J.G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), Hamburg 1998 (PhB 354), XIII–XVI (Literatur!).

«Bin ich frei und selbständig, oder bin ich nichts an mir selbst, und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft?» (S. 211). 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. 215). Dieser «Geist» macht sich dann zum Wortführer in einem langen Gespräch, das Fichtes Intention nach eine allgemeinverständliche Einleitung in die Transzendentalphilosophie sein sollte.²¹ Welche Funktion hat Fichte diesem «Geist» zugedacht?

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.²² 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 erwägt.²³ Aber er teilt dem angeredeten 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. 215). Zu Ende des Dialogs sagt er: «Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien, keineswegs aber dir das wahre beibringen» (S. 252). Schließlich geht er 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. 252).

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 wa-

²¹ Vgl. Fichtes Brief an F.J. Johannsen vom 31. Januar 1801 in: GA III/5, 9f. (s. Anm. 3): «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».

²² 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. (s. Anm. 3).

²³ Vgl. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, deutsch: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (PbB 250a), Hamburg 1992, 43 (AT VII, 25).

gen. Er kann nichts in mich hinein denken; was ich denken soll, das muß ich selbst denken [...]» (S. 215). 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 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 gesamten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit und der Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht». Fichte will den *Glauben* an die Realität dieser Selbständigkeit des Ich, «von welchem der transscendentale Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres [...] bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nach[...]weisen».²⁴ Dieser Text entspricht der Grundkonzeption Fichtes: Das *Glaubenswagnis* geht dem «transscendentalen Idealismus» voraus. In der *Bestimmung des Menschen* aber wird der «Glaube» dem «Wissen» gleichsam nachgeschoben. Es 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 Darstellung seiner praktischen Philosophie soll das Dritte Buch dienen.²⁵ 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 theo-

²⁴ Vgl. GA I/4 (s. Anm. 3), 219.

²⁵ 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 (s. Anm. 3), 180).

retischen und einen praktischen Teil aufgegeben.²⁶ Was bewog Fichte zur Abfassung des seltsam abstrakten Konstrukts eines rein theoretisch-spekulativen Denkens im Zweiten Buch?

In einem 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.»²⁷ 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 alleinthätig und mit Freyheit fortzusetzen»²⁸. Dieser «Idealismus» gilt Jacobi als «Nihilismus».²⁹

Der «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 zweiter *Kritik*.³⁰ Er hatte an sich selbst ein Denken kennengelernt, daß 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»

²⁶ Vgl. das «NotaBene» am Anfang der Halleschen Kollegnachschrift: 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; s. Anm. 3). Vgl. dazu die Einleitung von E. FUCHS zu J.G. FICHTE, Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift KRAUSE, K.Ch.Fr. 1798/99 (PhB 336), Hamburg 1994, XXI–XXIX, bes. XXVII.

²⁷ GA III/4 (s. Anm. 3), 180.

²⁸ Vgl. Jacobi an Fichte, GA III/3 (s. Anm. 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).

²⁹ Vgl. ebd., GA III/3 (s. Anm. 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» – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben, in: Fichte-Studien, Bd. 14 [s. Anm. 13], 21–41, hier 24, Anm. 8).

³⁰ Vgl. dazu die *Aphorismen über Religion und Deismus*, die gleichsam eine Momentaufnahme des Fichteschen Denkens zwischen dem Studium der beiden ersten Kritiken Kants darstellen, in: GA II/1 (s. Anm. 3), 283–291 und seine Briefe aus jener Zeit, in: GA III/1, 163–195.

– also der letzten Verbindung der Transzendentalphilosophie mit der Annahme einer an sich bestehenden Sinnenwelt – auf eine Anregung Jacobis zurückgehen.³¹

Aber bislang konnte es den Anschein haben, als ob wenigstens die apodiktische Gewißheit über sich selbst, die das Ich im Cartesischen Reflexionsverfahren gewinnt, Fichte 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. 247–252). Der deswegen als «ruchlos» gescholtene Geist (S. 251)³² 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 ihm immer etwas gefo[r]dert, das dem Bilde entspreche. Diese Fo[r]-derung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist nothwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck» (S. 252).³³

Sieht man genauer hin, so kommen also in den Reden des «Geistes» im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* zwei «Stimmen» zu Wort, die Entscheidendes zur Klärung der Philosophie Fichtes beigetragen haben: Kant und Jacobi. 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 Glaubens³⁴ ist vor allem zu Beginn des Dritten Buchs so unverkennbar, daß sie schon damals bei den Eingeweihten Kopfschütteln erregte.

³¹ Vgl. dazu HAMMACHER, K., Jacobis Brief «An Fichte» (1799) (s. Anm. 13), 73f.; FUCHS, E., Texte zu Jacobi und Fichte im Brinkmann-Archiv, in: Fichte-Studien, Bd. 1, hrsg. von HAMMACHER, K./SCHOTTKY, R./SCHRADER, W.H., Amsterdam-Atlanta 1990, 205–227, hier 206, und die dort zitierten Aufsätze R. Lauths zum Verhältnis zwischen Fichte und Jacobi in: LAUTH, R., Transzendente Entwicklungslinien, Hamburg 1989.

³² 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. 257).

³³ Vgl. Jacobi an Fichte: «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 *Gespens!* ein Gespenst, nicht einmal von Etwas; sondern, ein *Gespens!* AN SICH: ein reales Nichts; ein Nichts der Realität.» GA III/3 (s. Anm. 3, 238).

³⁴ 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» (s. Anm. 29) herausgearbeitet, vgl. hier bes. S. 37.

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) «weitere[n] Ausdehnung der TransscendentalPhilosophie, selbst in ihren Principien, [...] zu welcher ohnedies das Zeitbedürfniß uns dringendst auffo[r]dert»³⁵. Wo lassen sich diese Winke finden, und: ist auch in dieser systematischen Hinsicht ein Einfluß Jacobis 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. Bereits die knappen Bemerkungen Fichtes über seine Neufassung der Kantischen Postulatenlehre³⁶ in der ersten seiner *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* aus dem Jahre 1794 hatten Jacobi begeistert.³⁷ Nun betont Jacobi, daß auch ihm «das Kantische Sittengesetz nie etwas anderes, als der nothwendige Trieb der Uebereinstimmung mit uns selbst [...] gewesen ist»³⁸.

Die im Blick auf Fichtes Ethikansatz wohl wichtigste Passage in Jacobis Brief lautet jedoch: «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-Princip der Vernunft: *Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst*; STETE *Einheit* – ist das

³⁵ GA III/4 (s. Anm. 3), 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 (s. Anm. 3), 45. Vgl. dazu die Antwort Schellings in seinem Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801, GA III/5 (s. Anm. 3), 83f.

³⁶ «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 (s. Anm. 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*.

³⁷ Vgl. Jacobi an Fichte, GA III/3 (s. Anm. 3), 244.

³⁸ Vgl. ebd.

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 befreien von der Abhängigkeit der *Liebe* [...].»³⁹

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.⁴⁰ Lassen sich Spuren dieses Einflusses auch schon in der *Bestimmung des Menschen* ausmachen? Auf's Ganze gesehen: nur in schwachen Umrissen!

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 nemlich diesen Begriff, der nun da steht, fest und gebildet, und welchem ich nichts hinzuthun kann oder darf, nur erklären, und aus einander setzen» (S. 291). 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 Be-

³⁹ Ebd., GA III/3 (s. Anm. 3), 242f.

⁴⁰ 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* (s. Anm. 15), 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 (s. Anm. 3), 355f.

dürfnis 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 *That* ist, und *Produkt*, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem so nach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbstthätig zu seyn, dargestellt ist» (S. 291f.). 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? Eine klare Antwort auf diese Frage bleibt Fichte in diesem Werk schuldig.

Verhängnisvoll für die Fichte-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 [sc. 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 ver-setze mich hoch über sie» (S. 285). 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 Weltsicht finden, die dann das einmal beschlossene Urteil über Fichte als einen verworrenen Mystiker weiter zu legitimieren schienen.

III. 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: «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 [...]»⁴¹ F. Schleiermacher verfaßt eine Rezension⁴², die wohl am treffendsten von A.W. Schlegel in einem Brief an Schleiermacher vom 20. August 1800 charakterisiert wurde: «Das über die Bestimmung ist [...] ein Meisterstück von Feinheit in Ironie, Parodie und schonender respectueuser Architeufeleley.»⁴³

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 1801⁴⁴ 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 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. «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 des Menschen* das Speculative, weil Sie es nämlich in Ihrem *Wissen* wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des Glaubens überzutragen, von

⁴¹ Fichte im Gespräch (s. Anm. 2) 2, 292.

⁴² J.G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen. Hrsg. von FUCHS, E./JACOBS, W.G./SCHIECHE, W., Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd. 3, 1995, 1–173, hier 66–75.

⁴³ Fichte im Gespräch (s. Anm. 2) 2, 379.

⁴⁴ GA III/5 (s. Anm. 3), 80–90.

dem meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede seyn kann, als in der Geometrie. Sie erklärten in derselben Schrift, fast mit so viel Worten: das eigentlich Ur=Reale, d. h. doch wohl das wahrhaft Speculative, sey im Wissen nirgends aufzuzeigen. Ist dies nicht Beweises genug, daß Ihr Wissen nicht das absolute, sondern irgendwie noch bedingtes Wissen ist [...].»⁴⁵ Etwas später vergleicht Schelling seine *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* von 1795 als Ausdruck eines «ersten noch rohen und unentwickelten Gefühl[s], daß die Wahrheit höher liege, als der Idealismus geht» und beruft sich auf *Die Bestimmung des Menschen* als eine im Hinblick auf einen solchen vorläufigen Ausdruck gefühlter Evidenz analog zu nehmende Schrift, in der Fichte «das im Wissen (d. h. eben im Idealismus) vermißte Urreale (Speculative) aus dem Glauben [herhole]». «Meine idealistische und realistische Philosophie verhalten sich also gerade und genau so, wie Ihr Wissen und Glauben, deren Gegensatz Sie noch überdieß völlig unaufgehoben zurückließen, und wenn Sie dort an mir irre wurden, so habe ich dagegen hier aufgehört, Ihnen folgen zu können.»⁴⁶ Auf diesem Hintergrund (wie dem der gesamten Korrespondenz mit Fichte) mutet es allerdings seltsam an, wenn Schelling in seinem Brief an A.W. Schlegel vom 19. August 1802 behauptet, daß Fichte in der *Bestimmung des Menschen* «allein noch sein *Universum* ausgesprochen hat und sie, wie ich überzeugt bin, wirklich die Blüte seiner Philosophie ist»⁴⁷.

In manchen Aussagen der Briefe Schellings aus dieser Zeit ist bereits die Stimme Hegels unüberhörbar. In Hegels Schrift *Glauben und Wissen*⁴⁸ von 1802 fungiert Fichtes *Bestimmung des Menschen* als besonders illustrativer Text für den Aufweis der Haltlosigkeit der Wissenschaftslehre. Zusammen mit Fichtes Schrift von 1800 stellt dieser Aufsatz Hegels eine wichtige Grundlage nicht nur für das Verständnis des «Streits um die Gestalt einer Ersten Philosophie»⁴⁹ in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts dar. Hier bietet sich zugleich so etwas wie eine Vorschau auf die komplexe Problematik, die im Zentrum der zentrifugalen Denksätze des Deutschen Idealismus steht.

⁴⁵ Ebd., 82f.

⁴⁶ Ebd., 85.

⁴⁷ Vgl. Fichte im Gespräch (s. Anm. 2), Bd. 3: 1801–1806, 1981, 135

⁴⁸ «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie» (1802), in: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke* (im folgenden: GW). Bd. 4: Jenaer kritische Schriften. Hg.: BUCHNER, H., Hamburg 1968, 313–414.

⁴⁹ Vgl. den Titel der von W. Jaeschke herausgegebenen exzellenten Sammlung von Originaltexten und Kommentaren zum Thema: «Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie» (s. Anm. 13).

Fichte, Schelling und Hegel ist das Bemühen gemeinsam, auf der Grundlage der von Kant vollzogenen «kopernikanischen Wende» das für die kritische Philosophie Kants charakteristische Auseinanderfallen von theoretischer und praktischer Vernunft durch den Entwurf eines Systems zu überwinden, in dem die Vernunft trotz und in der Mannigfaltigkeit ihrer Äußerungen als *eine* aufgewiesen wird. Auf eine knappe Formel gebracht, ging es ihnen um eine Vollendung der Philosophie in einem «Spinozismus der Freiheit»⁵⁰. Bis zum Ende der Lehrtätigkeit Fichtes in Jena schien über dieses gemeinsame Ziel hinaus auch ein prinzipiell gemeinsamer Systemansatz Fichtes und Schellings möglich. Ab 1800/1801 wurde aber deutlich, daß Schelling und Hegel – auf den die «Gelehrtenrepublik» gerade erst aufzumerken begann – einen von Fichte grundsätzlich verschiedenen Weg verfolgten.⁵¹

Der springende Punkt in Hegels Kritik an Fichte ist bereits in der «Differenzschrift» von 1801⁵² dessen Verständnis von *Sollen*. Diese Kritik betrifft Kant nicht weniger als Fichte. Hinsichtlich Fichte aber trifft sie ins Zentrum seiner in Jena vorgetragenen Wissenschaftslehre. Für ihn ist das Sollen das entscheidende Moment, über das endliche Freiheit zur Einheit mit dem Absoluten gelangt. Hegel sieht jedoch richtig, daß der Jenenser Konzeption Fichtes zufolge das Sollen jene Einheit gerade unmöglich macht.⁵³ «Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Men-

⁵⁰ Auf Schelling und Hegel scheint dieses Stichwort besser zuzutreffen als auf Fichte. Aber auch Fichte formuliert bereits im ersten Entwurf seiner Wissenschaftslehre, den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* von 1793/94, als Ziel seiner Philosophie, einen «Spinozismus [...], nicht [zwar] einen theoretischen, speculativen, sondern einen moralischen» aufzustellen, vgl. GA II/3 (s. Anm. 3), 132.

⁵¹ Diese entscheidende Wende hat K. DÜSING sorgfältig in seinem Beitrag: «Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801» (in: *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie* [s. Anm. 13], 144–163) herausgearbeitet. Zum Weg Schellings speziell vgl. BAUMGARTNER, H.M., *Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus* (ebd. 127–143).

⁵² «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie», GW 4 (s. Anm. 48), 1–92.

⁵³ Hegels Formel vom «perennierenden Sollen» ist die Basis seiner Fichte-Kritik geblieben, auch als Fichte längst über seine Jenaer Konzeption hinaus war. Das hat so nachhaltig zum philosophiegeschichtlich dominanten Zerrbild der Philosophie Fichtes beigetragen, daß selbst die Edition der wichtigsten späteren Darstellungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts daran nur wenig zu ändern vermochte. – Zu Hegels Kritik im Kontext des Fichteschen Gesamtwerks vgl. bes. JANKE, W., *Das bloß gesollte Absolute. Zur strittigen Rolle des Sollens in Hegels Logik und Fichtes Phänomenologie ab 1804 [Literatur!]*, in: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (s. Anm. 13), 177–191.

schen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll», sagt Fichte in der Vorlesung *Über die Bestimmung des Menschen an sich* von 1794.⁵⁴ Seiner *Sittenlehre* von 1798 zufolge ist das Gesollte ein «unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese seyn kann, anzugeben, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern*.»⁵⁵

Über seine Kritik am Sollensbegriff Fichtes hinaus vermag Hegel nun in *Glauben und Wissen* den Dualismus zwischen Idealität und Realität in Fichtes Systemansatz dadurch noch schärfer zu akzentuieren, daß er wie Schelling das im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* thematisierte, hinsichtlich der Realität gänzlich leere «Wissen» als einen die gesamte Wissenschaftslehre umfassenden Begriff ansieht, dem dann nur noch der Glaube an Realität beigesellt werde. «[...] die absolute Identität [ist] nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben»⁵⁶. «[...] ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objective, das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt, oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, [...] macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied»⁵⁷. «[...] ein Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannichfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber»⁵⁸. Der Geist (im Zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*) erklärt «den Ich für frey und auf ewig erlöst von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte; frey von einer Nothwendigkeit, die nur in seinem Denken sey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm existiren.»⁵⁹

So folgenreich diese von Hegel nie korrigierte Kritik für die Fichte-Rezeption geworden ist: kaum weniger bedeutsam ist die Beobachtung, daß Hegel in diesem Zusammenhang im Rückgriff auf das Erste Buch der *Bestimmung des Menschen* einen Vorblick auf seine eigene Systemkonzeption gibt, die sich in den wesentlichen Prinzipien kaum noch verändert hat – im Unterschied zu der Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre gegenüber deren Zerrbild in jener Schrift von 1800.

Hegel gießt seine ganze Verachtung darüber aus, daß Fichte das Ich mit dem im Ersten Buch dargestellten Determinismus nicht zufrieden

⁵⁴ GA I/3 (s. Anm. 3), 32.

⁵⁵ Vgl. FICHTE, J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, GA I/5 (s. Anm. 3), 126 und passim.

⁵⁶ Vgl. GW 4 (s. Anm. 48), 389.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd., 395.

⁵⁹ Vgl. ebd.

sein läßt. Er nimmt Anstoß daran, daß sich dieses Ich nicht bei der Erkenntnis, «eine durch das Universum bestimmte Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft» zu sein, beruhigt: «Dieser ungeheure Hochmuth, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle, [...] setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblöste allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelheit zu ihr voraus, eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremde [...] ist.»⁶⁰ Fichtes Philosophie habe sich «in die gemeine Ansicht der Subjectivität gestellt, welche [...] ihrer eigenen Erhebung so wie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freyheit, der Nothwendigkeit der als Weltlauf existirenden Weisheit [...], sich völlig begeben.»⁶¹

Dementsprechend könne Fichte auch in der Rechtsverfassung und im Staat «nicht das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird»⁶², erkennen und meine deshalb, diesem Lebendigen die Konstruktion eines Naturrechts kritisch entgegenhalten zu müssen – wie Hegel in seiner nächsten kritischen Schrift im Rückblick auf die Bemühungen der Aufklärung insgesamt weiter ausführt.⁶³ Weil Fichte nicht einzusehen vermag, daß für eine wahrhaft spekulative Philosophie, die die Dinge aus dem Gesichtspunkt des Absoluten betrachtet, Notwendigkeit und Freiheit eins sind, komme er auf ein so lächerliches Ansinnen an die Freiheit, sich darum zu mühen, daß «die Orcane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde [...], die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern»⁶⁴.

Allein schon die Lektüre von Fichtes *Bestimmung des Menschen* und ihrer kritischen Rezeption in Hegels *Glauben und Wissen* vermag einen Einblick in die Gründe zu vermitteln, warum bis ins 20. Jahrhundert die Philosophie Fichtes weitgehend als ein merkwürdiger Mosaikstein auf dem

⁶⁰ Ebd., 404.

⁶¹ Vgl. ebd., 407.

⁶² Vgl. ebd., 409.

⁶³ «Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften», 1802/03, GW (s. Anm. 46) 4, 415–485).

⁶⁴ Vgl. GW (s. Anm. 46) 4, 407f.

Wege «Von Kant bis Hegel»⁶⁵ betrachtet wurde. Deutlich wird aber auch, wieviel noch zu tun bleibt, um die wichtigen Erkenntnisse, die im Deutschen Idealismus auf so getrennten Bahnen gewonnen wurden, im Blick auf die gemeinsamen Grundprobleme einer «Ersten Philosophie» ohne Rückfall in die traditionellen Feindbilder wahrzunehmen und kritisch in die pluralistische Diskussion heutigen Philosophierens einzubringen.

⁶⁵ Vgl. das gleichnamige Buch von R. KRONER (Tübingen 1921/24).