



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



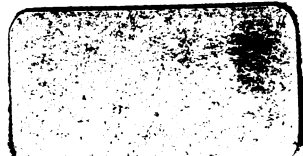
3 2044 035 011 899

C 10610.3

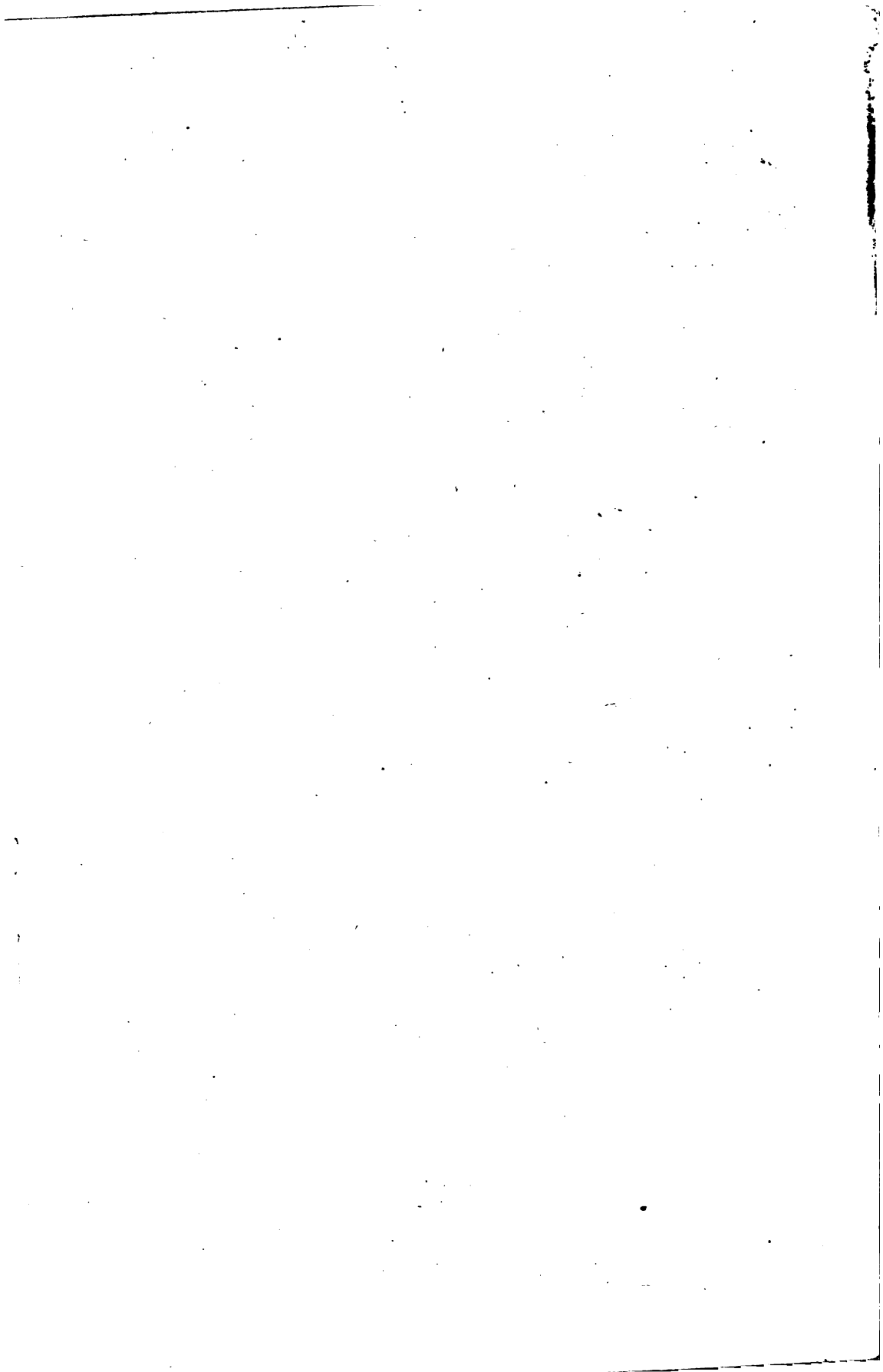
Harvard College Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
(Class of 1862)







THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
FRIEBURG I/BR. WIEN.

3.

SCHERER: DIE GOTTESLEHRE.



WIEN.

VERLAG VON MAYER & Co.

1902.

o

DIE GOTTESLEHRE

VON

IMMANUEL HERMANN v. FICHTE.

EIN BEITRAG

ZUR WÜRDIGUNG DER NEUEREN PHILOSOPHIE IN IHREM
VERHÄLTNIS ZUR THEOLOGIE.

VON

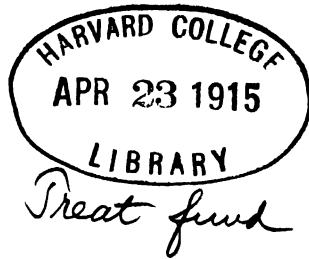
DR. CARL CHRISTOPH SSCHERER,
PRIVAT-DOCENT AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG.

WIEN.

VERLAG VON MAYER, & Co.

1902.

C 10610.3 (3)



Imprimatur.

Viennae, die 21. Maji 1902.

† Joannes Eppus Parnassen,
Vicarius generalis.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

DEM

ANDENKEN MEINES VATERS.



VORREDE.

Dass in der Gegenwart die großen Probleme des Geistes und des geistigen Lebens wieder in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückt sind, dürfte keinem entgehen, der die literarischen Erzeugnisse auf dem Gebiete der philosophisch-geschichtlichen Forschung sowohl als dem des speculativen Denkens aufmerksam verfolgt. Zwar hat mit dem Erscheinen des jüngsten Werkes aus der Feder des Jenenser Zoologen E. Häckel der Materialismus neuerdings in stolzem Selbstbewusstsein sein Haupt erhoben, aber nur, wie uns scheint, um der wissenschaftlichen Philosophie die trostvolle Versicherung zu geben, dass sie einen solchen Gegner nicht allzusehr zu fürchten braucht. Wenn Paulsen gelegentlich einer Kritik in den »Preußischen Jahrbüchern«¹⁾ den Häckel'schen »Welträthseln« etwas scharf in die Parade gefahren, so kann man ihm dies in Anbetracht des herausfordernden Inhaltes des Buches und seiner wenig bescheidenen Form nicht sonderlich verargen.

So gewiss und begrüßenswert es nun auf der einen Seite ist, dass in unseren Tagen ernste philosophische Kreise auf das entschiedenste gegen die Unverfrorenheit der materialistischen Weltanschauung Front machen, so auffallend und bedenklich ist es andererseits, dass innerhalb der verschiedenen Weltanschauungsformen, welche im Princip sämmtlich für das ewige Recht des Geistes und seine siegverheißende Wahrheitsmacht in die Schranken treten, eine so außerordentliche Divergenz hinsichtlich der Lösungsversuche des großen Problems des Geistes und der aus demselben herauswachsenden Einzelprobleme zutage tritt.

¹⁾ Preußische Jahrb. 101 (1900), 29.

Worin hat diese Gegensätzlichkeit innerhalb ernster philosophischer Weltanschauungen ihren Grund? Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir ihn in dem allenthalben mit großer Energie geführten Kampfe um die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Geistes erblicken. Je nach der Stellung, welche die im heißen Kampfe sich befehdenden idealistischen Weltanschauungen zu dem Problem der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Geistes grundsätzlich einnehmen, je in dem Maße, als sie dem inhaltvollen Begriff »Selbständigkeit« des Geisteslebens gerecht zu werden vermögen, werden sie sich als theistische oder pantheistische Philosopheme charakterisieren lassen. Letztere ohneweiters mit dem berüchtigten Begriffe »Atheismus« zu brandmarken, verwehrt schon der hohe sittliche Ernst, mit dem die einzelnen Denker an die Bearbeitung der großen Probleme des geistigen Lebens herantreten. Andererseits darf auf gegnerischer Seite durchaus nicht verkannt werden, dass der Pantheismus gerade wegen seines ernstlichen und weitgehenden Interesses an den Fragen und Erscheinungen des geistigen Lebens ein gründliches Eingehen auf die Art und Weise, wie er den Bedürfnissen des menschlichen Denkens und Empfindens gerecht zu werden versucht, ebenso fordert als verdient. Auch sollten theistische Philosophen, die geneigt sein möchten, dem Pantheismus den Vorwurf des Atheismus zu machen, wohl bedenken, dass schon sehr häufig gegen die des höchsten Ansehens sich erfreuenden metaphysischen Speculationen innerhalb der theistischen Weltanschauung der Verdacht des Pantheismus laut geworden, ohne dass es jemals einem gewissenhaften Denker eingefallen wäre, sie des Atheismus zu zeihen.

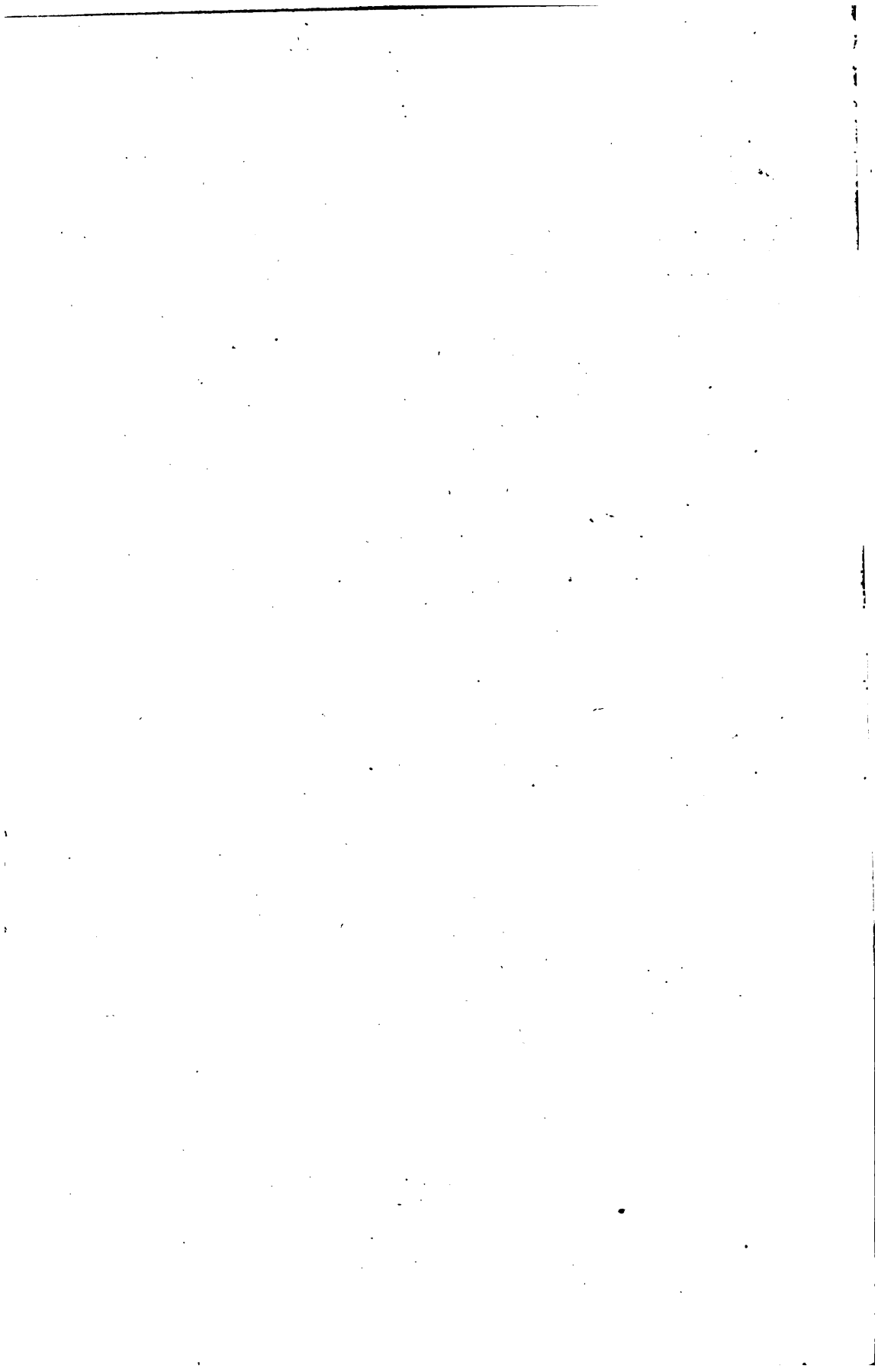
Gedanken ähnlich denen, wie wir sie hier im Hinblick auf die geistigen Strömungen der Gegenwart entwickelt, hat vor nahezu achtzig Jahren ein hervorragender Denker in Bezug auf die philosophische Speculation seiner Zeit zur Aussprache gebracht. Es war Immanuel Hermann von Fichte, der Sohn des großen deutschen Philosophen Johann Gottlieb Fichte. Er gab das Signal zum Kampfe gegen den Pantheismus, der damals die Weltanschauung der hervorragendsten philosophischen Denker bildete. In der Schule Hegels, der seit 1818 als Lehrer

der Philosophie an der Berliner Universität wirkte, herangebildet, aber schon sehr frühe mit der »Wissenschaftslehre« seines Vaters vertraut geworden, trat Fichte merkwürdigerweise bereits in seinen Erstlingsschriften als ein so entschiedener Gegner der pantheistischen Weltanschauung vor die Öffentlichkeit, dass er geradezu einen Sturm der Entrüstung in den Kreisen der philosophischen Gelehrtenwelt hervorrief. Dadurch ließ sich jedoch der junge Fichte in keiner Weise einschüchtern, vielmehr glaubte er, gerade in der leidenschaftlichen Erregtheit, mit der seit dem Erscheinen seiner ersten Schriften die Anhänger der pantheistischen Weltanschauung, insbesondere die Schüler und Verehrer Hegels, ihn befehdeten, ein Kriterium für die Nothwendigkeit und Congruenz eines umso energischeren und gewissenhafteren Vorgehens gegen seine literarischen Gegner erblicken zu sollen.

Allein, wie kam es überhaupt, dass Fichte, der doch in der Gedankensphäre des entschiedensten Pantheismus seine philosophische Geistesbildung begonnen, von Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit ebenso entschieden den Pantheismus bekämpfte, als er für den Theismus, d. h. für das Philosophem des persönlichen Gottes und Geistes, mit allen seinen Consequenzen in die Schranken trat?

Die Beantwortung dieser Frage ist von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der gesammten Geistesarbeit unseres Philosophen.

Wir glauben den Grund, warum Fichte gegen den Pantheismus ebenso energisch Front machte, als er den Theismus begeistert lehrte, in der vollen geistigen Verarbeitung der Wissenschaftslehre seines Vaters erblicken zu sollen. Es ist bekannt, dass die Wissenschaftslehre J. G. Fichtes in ihrer späteren Gestalt den streng pantheistischen Standpunkt, den sie ehemals einnahm, infolge der Ergänzung des subjectiv-idealistischen Momentes durch das objectiv-theosophische, im Princip überwunden. Wäre Johann Gottlieb Fichte nicht verhältnismäßig früh und unerwartet aus dem Leben geschieden, so würde er wohl das objectiv-theosophische Moment seiner späteren Wissenschaftslehre noch tiefer ausgebildet und der Nachwelt eine





Vertical line of text on the left side of the page.



| | |
|--|---------|
| § 2. Die Gottesbeweise | 79—115 |
| A. Übersicht und Bedeutung der Gottesbeweise | 79—80 |
| B. Der kosmologische Gottesbeweis | 80—100 |
| 1. Der Causalitätsbeweis | 80—92 |
| 2. Der teleologische Gottesbeweis | 93—100 |
| C. Der psychologische Gottesbeweis | 100—115 |
| 1. Bedeutung und Gliederung | 100—101 |
| 2. Der Beweis aus der Bewusstseinsentfaltung des menschlichen Seelenlebens. (Ideologischer Gottes- beweis) | 101—109 |
| 3. Der Beweis aus dem sittlich-religiösen Cha- racter der menschlichen Persönlichkeit. (Sittlich- religiöser Gottesbeweis) | 109—115 |
| 2. Capitel. Die Lehre vom Wesen Gottes | 115—195 |
| § 1. Möglichkeit und Bedeutung der Erkenntnis des göttlichen Wesens | 116—126 |
| § 2. Die innere Wesensvollkommenheit Gottes als ab- solute Persönlichkeit | 126—147 |
| A. Die reale oder objective Wirklichkeit Gottes | 127—137 |
| 1. Die Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens | 127—132 |
| 2. Die realen Eigenschaften des göttlichen Wesens | 133—137 |
| B. Das ideale (subjective) Leben Gottes | 137—143 |
| C. Gott als persönliche Einheit seines realen und idealen Lebens | 143—147 |
| § 3. Das Verhältnis Gottes zur Welt oder das Wirken Gottes nach außen | 147—195 |
| A. Gott als welterschaffende Persönlichkeit | 148—166 |
| B. Die Persönlichkeit Gottes als welterhaltende Macht | 167—182 |
| 1. Gott als demiurgisches Princip | 167—172 |
| 2. Die göttliche Vorsehung | 172—182 |
| C. Gott als weltvollendende Persönlichkeit | 182—195 |
| 1. Die göttliche Vorsehung als Weltregierung | 183—187 |
| 2. Die göttliche Vorsehung als Welterlösung | 187—190 |
| 3. Die göttliche Vorsehung als Weltvollendung | 190—195 |
| Schlusswort | 196—199 |

Literaturverzeichnis.

I. Als Quellen für die Darstellung der Gotteslehre Fichtes sind uns maßgebend sämtliche Werke und wissenschaftliche Abhandlungen Fichtes. Wir citieren unter folgenden Abbrueviaturen:

1. »Sätze zur Vorschule der Theologie.« Stuttgart, und Tübingen 1826 = S. z. V. d. Th.
2. »Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie.« Sulzbach 1829, 1. Auflage. 1841, 2. Auflage = B. z. Ch., B. z. Ch. ².
3. »Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel.« 1. Theil, Sulzbach 1830. 2. Theil, 1831 = J. G. Fichtes L. u. l. B. I. T., II. T.
4. »Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.« Heidelberg 1832 = Ü. G. W. u. Z.
5. »Grundzüge zum Systeme der Philosophie« = G. z. S. d. Ph.
 - a) 1. Abtheilung: »Das Erkennen als Selbsterkennen.« Heidelberg 1833 = Erk.
 - b) 2. Abtheilung: »Die Ontologie.« Heidelberg 1836 = Ont.
 - c) 3. Abtheilung: »Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre.« Heidelberg 1846 = Spec. Th.
6. »Die Idee der Persönlichkeit und die individuelle Fortdauer.« 1. Auflage, Elberfeld 1834. 2. Auflage, Leipzig 1855 = Id. d. Pers., Id. d. Pers. ².
7. »System der Ethik.« 1. Theil, Leipzig 1850. 2. Theil, 1853 = Syst. d. Ethik. I. T., II. T.
8. »Anthropologie.« 1. Auflage, Leipzig 1856. 2. Auflage, Leipzig 1862. 3. Auflage, Leipzig 1876 = Anth.
9. »Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus«. Halle 1857 = Eth. u. nat. Th.
10. »Zur Seelenfrage.« Eine philosophische Confession. Leipzig 1859 = Z. Seelenfrg.
11. »Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung.« 1. Theil, Leipzig 1864. 2. Theil, Leipzig 1873 = Psych. I. T., II. T.
12. »Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen.« Leipzig 1867 = S. F. u. W. d. M.

13. »Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Speculation.« Leipzig 1873 = Theist. W.

14. »Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation. Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. E. Zeller mit Bezug auf dessen Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz.« Leipzig 1876 = Frg. u. Bed.

15. »Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen.« Leipzig 1878 = D. neuere Spirit.

16. »Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie.« Jahrgang 1837—1897 = Z. f. Ph. u. Sp. Th.

II. Als literarische Quellen für die Darstellung des Lebens Fichtes dienten uns:

1. Ein Nekrolog im »Schwäbischen Mercur«. 26. October 1879.

2. Die Worte am Grabe von Stadtpfarrer Fischer. Stuttgart 1879.

3. Der Nekrolog in der Beilage zur »Allgemeinen Zeitung«. München, 2.—5. October 1879. Von Carrière.

4. Der Nekrolog in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik«. 1880, Bd. 76, p. 152—168. Von Alexander Jung in Königsberg in Ostpreußen.

I. THEIL.

Das Leben des I. H. v. Fichte, sowie die Grundzüge seiner philosophischen Weltanschauung.

Erster Abschnitt.

Das Leben Fichtes und sein geistiger Entwicklungsgang im allgemeinen.

Bei der Darstellung des Lebens und, was davon natürlich unabtrennlich ist, des geistigen Entwicklungsganges Fichtes gedenken wir zunächst der Jahre der Kindheit, heben sodann die wichtigsten Momente aus dem Jünglings- und Mannesalter hervor, schließlich bringen wir die Schicksale und Arbeiten unseres Philosophen im Greisenalter zur Sprache.

1. Die Jahre der Kindheit (1796—1812).

Immanuel Hermann Fichte erblickte das Licht der Welt am 18. Juli 1796 als Sohn des grossen deutschen Denkers Johann Gottlieb Fichte, und zwar zu Jena, an dessen Hochschule der Vater im Jahre 1794 als Professor der Philosophie berufen worden war. Die Mutter Fichtes, Johanna Maria, war eine Tochter des Waagmeisters Rahn, der mit der Schwester Klopstocks, Johanna, vermählt war. Vater und Mutter unseres Immanuel Hermann waren durch hohe Eigenschaften des Geistes wie des Gemüthes gleichmäßig ausgezeichnete Persönlichkeiten. Fichte wird nicht müde, in der Lebensbeschreibung des Vaters uns hiervon zu berichten. Wo es sich um die zärtlich geliebte Mutter handelt, da nehmen seine Schilderungen häufig den Ton geradezu begeisterter Pietät an.

In der Hut und Obsorge so treuer, hochgesinnter Eltern verbrachte Fichte die Jahre der Kindheit im väterlichen Hause zu Jena, später in Berlin. Früh schon sorgten Vater und Mutter für eine gute Geistesbildung des Knaben. Mochten den Vater hin und wieder sein angestrenzter Beruf als Hochschullehrer, sowie die heftigen psychischen Erregungen, die in die Zeit seiner Jenenser Professur fallen, abgehalten haben, sich so, wie er es wünschte, der Erziehung seines herzlich geliebten, einzigen Kindes hinzugeben, so verdoppelte die Mutter den Eifer in der Geistes- und Herzensbildung ihres Immanuel Hermann. Sie selbst war eine ebenso tief religiöse wie geistig hoch stehende Frau, die es trefflich verstand, schon früh in die Seele des Kindes den Sinn für alles Wahre, Gute und Schöne zu legen.

2. Das Jünglingsalter (1812—1822).

Der Vater Fichtes war im Jahre 1799, nachdem der sogenannte »Atheismusstreit« seine Stellung als Professor in Jena erschüttert hatte, nach Berlin übergesiedelt. Hier besuchte Immanuel Hermann bis zum Jahre 1812 das Werder'sche Gymnasium, dessen damaliger Director Bernardi fast täglich im elterlichen Hause verkehrte. Er nahm sich der classisch-philologischen Ausbildung des geistig ausserordentlich geweckten Knaben mit besonderer Sorgfalt an, indem er in ihm nicht nur ein tiefes Verständnis des Griechischen, sondern auch frühzeitig den Geschmack an vergleichender Sprachwissenschaft weckte. Ihm hauptsächlich verdankte Fichte eine gründliche philologische Schulung. In seinen Schriften hat er Bernhardis mehrfach Erwähnung gethan und wiederholt in dankbarer Verehrung seiner gedacht. Im Jahre 1813, dem gleichen, in welchem seine Mutter infolge ihrer rastlosen und aufopfernden Pflege der Kranken im Berliner Kriegslazareth selbst schwer an Flecktyphus erkrankte, bezog Immanuel Hermann die Berliner Hochschule. Der Übergang zur Universität bedeutet insofern einen Markstein in seinem Leben, als er nun den bisher eifrig gepflegten philologischen Studien die philosophischen hinzufügte. Seine Lehrer an der Universität waren unter anderen der eigene Vater, Zumpt, Woltmann, späterhin Hegel. Nachdem

Fichte im Jahre 1814 den Vater, der ebenso wie die Mutter im Dienste der Nächstenliebe sein Leben daransetzte, durch einen plötzlichen Tod verloren, war sein ganzes Bestreben darauf gerichtet, den Lebensabend der zärtlich geliebten Mutter möglichst angenehm und sorgenfrei zu gestalten. Ihr widmete er die Stunden seiner Muße. — In jener Zeit war es, wo Fichtes geistiges Leben einen mächtigen Aufschwung nahm. Nicht nur betrieb er, wie wir bemerkt, an der Hochschule eifrigst seine philosophischen Studien, sondern er zeigte auch das lebhafteste Interesse an den künstlerischen Bestrebungen seiner Zeit. Er selbst war eifriger Musiker; besonders pflegte er den Gesang und das Clavierspiel. Seine glücklichsten Stunden verbrachte er im Beisein der Mutter im Hufeland'schen und Arminischen Hause. — Im Jahre 1818 wurde er zum Doctor der Philosophie promoviert. Seine Dissertationsschrift hatte zum Gegenstand ein philosophie-geschichtliches Thema: »De philosophiae novae Platonicae origine«. Bereits in dieser Schrift tritt ein tiefes Verständnis für den geistigen Inhalt des Gottesproblems zutage. Der herbe Verlust der Mutter traf Fichte im Jahre 1819, nachdem er sich eben als Privatdocent an der Berliner Universität habilitiert hatte. Bald darauf verlor er seinen väterlich um ihn besorgten Freund Bernhardi. Nun begannen für den von Natur aus lebensfrohen Jüngling Zeiten großer Niedergeschlagenheit und mannigfacher Aufregungen. Er lebte in ärmlichen Verhältnissen und wurde auch alsbald in Anbetracht der politischen Stellung, welche sein Vater eingenommen, von einem argwöhnischen Polizeiregiment belästigt. 1822 erhielt er von einem hohen Staatsbeamten den wohlmeinenden Rath, sich auf einige Zeit von Berlin zu entfernen. Es wurden ihm — gewiss ehrenvoll genug für den jungen Mann — zwei Gymnasialoberlehrerstellen zur Wahl gestellt — die eine in Saarbrücken, die andere in Düsseldorf. Der Unerfahrene wählte erstere Stadt in der Erwartung, in der dicht an der französischen Grenze gelegenen, ja erst kurz vorher aus französischem Besitz an Preußen übergegangenen Stadt einem angeregteren geistigen Leben zu begegnen. Er fand, im Herbste 1822 dort eintreffend, ein äußerst bescheidenes Landstädtchen, das zwar als ehemalige

Residenz einer fürstlich-nassauischen Seitenlinie schmucker und reinlicher, aber nicht minder todt und langweilig war als andere.

3. Das Mannesalter (1822—1863).

In dieser Epoche des Fichte'schen Lebens können wir zwei Abschnitte unterscheiden. Der eine fällt in die Jahre von 1822—1842, der andere in die Jahre von 1842—1863.

a) 1822—1842. Obwohl Fichte in Saarbrücken mit allem Eifer und der seiner ganzen Persönlichkeit eigenen Ausdauer und hingebenden Treue seinen Berufsarbeiten oblag, konnte er sich in dem verlassenem, von den Wellen der Cultur nur wenig bespülten Landstädtchen niemals heimisch fühlen. Zu seiner seelischen Verstimmung trug noch wesentlich ein lange währendes Halsleiden, die Folge großer Überanstrengung in seinem Lehrberuf, bei. Auch als sich Fichte nach einigen Jahren seines Wirkens in Saarbrücken verheiratet und damit das richtige Mittel zur Verschleichung düsterer Lebensanschauung gefunden hatte, behagte es ihm dort schlecht. Doch erst im Jahre 1826 gelang es ihm, den früher begangenen Fehler wieder gut zu machen; er wurde nach Düsseldorf, der damals mächtig aufblühenden Stadt am Rhein an dieselbe Stelle versetzt, die er 1822 auszuschlagen für gut befunden. Nun erwachte unser Immanuel Hermann zu neuer Lebensfrische und Lebensfreude. Die zehn Jahre, die er in Düsseldorf, wenn auch in recht bescheidenen Verhältnissen verlebte, waren die glücklichsten seines Lebens. Er sah sich bald von einem Kreise gleichgesinnter, charakterfester Männer umgeben; anregend und witzig, konnte er gelegentlich der heitersten, durch Musik und Poesie gewürzten Laune sich hingeben. Gesund und rüstig, war Fichte damals aber auch einer jeden Anstrengung auf geistigem Gebiete gewachsen. Dies zeigte sich sehr bald in den wissenschaftlichen Arbeiten, deren Veröffentlichung in die Zeit seines Düsseldorfer Aufenthaltes fällt. Hatte er sich, nicht ohne inneres Widerstreben, bisher nur den philologischen Studien hingeeben, so trat er nun als Philosoph vor die Öffentlichkeit. 1826 erschienen die »Sätze zur Vorschule der Theologie«; 1829

die »Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie«; 1830 »J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel«; 1832 »Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie« als erster kritischer Theil zu den im folgenden Jahre veröffentlichten »Grundzügen zum System der Philosophie« (1. Theil: »Das Erkennen als Selbst-erkennen«); 1834 »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer« (1. Auflage); 1835 »Die nachgelassenen Werke J. G. Fichtes«. Sämmtliche Schriften Fichtes aus dieser glücklichen Düsseldorfer Zeit athmen die innere Lebensfrische und die mächtig aufsprossende Geistesgröße ihres Verfassers. Sie waren aber auch ihrem gediegenen Inhalte und der formvollendeten Exactheit nach durchaus geeignet, ihm einen ehrenvollen Platz in der philosophischen Gelehrtenwelt zu sichern. Zugleich führten sie ihn zur Erreichung des äußeren Zieles und Erfolges jahrelangen Mühens und Ent-sagens. Als er 1835 von einer Winterreise nach Berlin nach Düsseldorf zurückkehrte, brachte er als Weihnachtsgabe die Philosophieprofessur an der nahegelegenen rheinischen Hochschule Bonn mit. Fichtes Auftreten in Bonn gestaltete sich in der günstigsten Weise, wozu nicht wenig der Umstand beitrug, dass die coburgischen Prinzen Ernst und Albert und eine Anzahl anderer deutscher Fürstensöhne ihn zu ihrem Lehrer erkoren. — Die geistige Regsamkeit Fichtes während der Dauer seiner Bonner Professur war eine geradezu erstaunliche. Fühlte er zunächst das Bedürfnis, mit Unterstützung der betreffenden Fachmänner seine eigene Bildung auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu ergänzen und zu befestigen und dadurch den Grund zu legen zu den freilich verhältnismäßig spät veröffentlichten anthropologischen und psychologischen Studien, so erkannte er doch seine Hauptaufgabe in der inneren Ausbildung seiner philosophischen Weltanschauung, die er im Colleg seinen Schülern vorzutragen hatte. Von besonderer Fruchtbarkeit für seine speculative Geistesarbeit war der intime Verkehr mit dem geistvollen Theologen Nitzsch. — In die Zeit der Bonner Lehr-thätigkeit Fichtes fällt auch seine Gründung der »Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie«. Sie ist im

eigentlichsten Sinne sein Werk. Vom Tage ihres ersten Erscheinens (1837) leitete er dieses, seinem Inhalte nach ebenso gediegene als der Form nach vornehme wissenschaftliche Journal mit unermüdlicher Ausdauer bis zum Jahre 1879 (seinem Todesjahr), wo dann Ulrici, der Freund und Gesinnungsgenosse Fichtes, die Redaction übernahm. In dieser Zeitschrift, die vom Jahre 1847 an den Titel »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« führte, erschien 1838 »Die speculative Theologie« in der Form einzelner wissenschaftlicher Abhandlungen, nachdem ihr 1836 die Ontologie als Fortsetzung der 1833 veröffentlichten Erkenntnislehre vorausgegangen war. 1841 übergab Fichte die 2. Auflage der »Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie« der Öffentlichkeit. — Im schönsten Lichte zeigte sich die vornehme Geistesgröße unseres Philosophen zur Zeit der sogenannten »katholischen Wirren« in der rheinischen Erzdiocese unter dem in heiliger Liebe zu seiner Kirche erglühten Erzbischof Droste-Vischering. Obwohl Protestant, trat Fichte mit unerschütterlichem Freimuth gegen die Gewaltthätigkeit der preußischen Staatsregierung für die Interessen und Rechte der katholischen Kirche ein, für die er überhaupt bis an sein Lebensende die größte Hochschätzung in Wort und That zeigte. — Fast sieben Jahre wirkte Fichte in Bonn, von seinen Schülern und Freunden aufs innigste verehrt, von den Anhängern Hegels freilich damals schon auf das energischste bekämpft.

b) Die Zeit von 1842—1863. So großen Dank Fichte Preußen zu schulden sich bewusst war, so gerne leistete er doch, nachdem 1838 nach dem Rücktritt v. Altensteins Eichhorn an die Spitze des Cultusministeriums berufen worden war, dem im Jahre 1842 an ihn ergangenen Ruf an die Universität Tübingen Folge. Diese Stadt- und Hochschule waren ihm bisher gänzlich unbekannt. Dagegen konnte er in Gustav Schwab und Gustav Pfizer zu Stuttgart und in Justinus Kerner zu Weinsberg alte Freunde begrüßen, als er im Herbste 1842 ins Schwabenland übersiedelte. Bald verband ihn auch ein inniges Freundschaftsband mit Uhland, Reyscher, Franz Hoffmann, Walz u. a. Seine wissenschaft-

lichen Arbeiten setzte er in Tübingen mit gleichem Eifer wie zuvor fort. In den Jahren 1846/47 erschien die Gesamtausgabe der Werke seines Vaters, sowie die »Speculative Theologie« als Buch. 1847 leitete er auch die von ihm ins Leben gerufene Philosophenversammlung zu Gotha, deren Wiederholung zu seinem größten Schmerz an den politischen Wirren des Jahres 1848 scheiterte. 1850—1853 vollendete er sein epochales, den tiefsten sittlichen Ernst athmendes Werk: »System der Ethik« (2 Bde.). Ihm folgte 1856 die »Anthropologie«, sodann 1859 »Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession«. Kaum hatte er die letzte Schrift veröffentlicht, da trafen ihn schwere Schicksalsschläge. Bisher hatte Fichte das Glück eines trauten Familienlebens im reichsten Maße genossen. Seine Gattin, eine ebenso geist- als gemüthvolle Dame, hatte ihm drei Söhne geschenkt (der älteste hiervon, Se. Excellenz Herr Generalarzt v. Fichte, lebt zur Zeit in Stuttgart); sie sollte ihm unerwartet rasch durch den Tod entrissen werden, nachdem kurz zuvor sein jüngster in Amerika lebende Sohn einem tragischen Geschick zum Opfer gefallen war. Wohl suchte sich Fichte äußerlich zu bezwingen, allein der innere Seelenschmerz wurde dem nun vereinsamten Mann zu schwer. Auch hielt er nach seiner streng gewissenhaften Auffassung des akademischen Berufs seine Lehrthätigkeit für beschlossen, nachdem er die Hauptwerke seines Systems als Producte reifer Geistesarbeit literarisch erschöpfend dargestellt hatte. So sah er sich veranlasst, 1863 sein Pensionsgesuch einzureichen. Es wurde von Seite der Staatsregierung seinem Wunsche unter Verleihung eines hohen Ordens und des persönlichen Adels entsprochen.

4. Das Greisenalter Fichtes (1863—1879).

Mit ungebrochener Manneskraft hat Fichte bis in jene Tage hinein gearbeitet, in denen ihn harte Schicksalsschläge treffen sollten. Sie beugten den gemüthvollen Mann anfangs so schwer darnieder, dass man hätte glauben sollen, seine Schaffenslust und Lebensfreude wären für immer dahin. Allein Fichte war eine allzu elastische Natur, als dass äußere Gewalten einen

dauernd deprimierenden Einfluss auf sein Geistesleben hätten ausüben können. Es scheint, dass die von ihm mit so großer Energie und voller Überzeugung vertretene Lehre von der Selbständigkeit des Geisteslebens aus seinem eigenen Leben heraus eine ganz besondere Bestätigung erfahren sollte. Als Fichte 1863 nach Stuttgart in den trauten Familienkreis seines Sohnes Karl Eduard übersiedelt war, erwachte er, der 67jährige Greis, hier zu neuem Leben und erstaunlicher Geistesfrische. Rasch hatte er sich eingewöhnt, und nun gieng es alsbald wieder an die Arbeit. Bereits 1864 veröffentlichte er seine Psychologie, die allerdings in Tübingen zum größten Theil schon fertiggestellt war. Ihr folgten im Jahre 1867 die »Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen«, 1869 die »Vermischten Schriften«. 1873 erschien die »Theistische Weltansicht und ihre Berechtigung«, 1873 der 2. Theil zur »Psychologie«, 1876 die 3. Auflage zur »Anthropologie« sowie »Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation«, ein Sendschreiben an Zeller, 1878 endlich »Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen«. Diese literarischen Arbeiten Fichtes, sämmtlich Producte reifer Geistesarbeit, sind ein sprechender Beweis für die jugendfrische Energie, die er sich bis ins Greisenalter hinauf bewahrte. Eine gewisse Weitschweifigkeit, die hin und wieder zur Redseligkeit ausartet, lassen zwar nicht verkennen, dass die Jahrzehnte angestrengten Schaffens nicht spurlos an unserem Philosophen vorübergegangen, aber dies alles thut der Tiefe der Gedanken und der stets vornehmen Form, in der sie zum Ausdruck gelangen, nicht den geringsten Eintrag. — Neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten, wovon ihn auch ein schweres Augenleiden nicht abzuhalten vermochte, zeigte Fichte das regste Interesse an dem künstlerischen Leben Stuttgarts und an gemeinnützigen Bestrebungen. — Als er im Jahre 1879, also im 83. Lebensjahre stehend, eben eine kleinere, aber geistvolle Abhandlung: (in den »psychischen Studien«) »Spiritualistische Memorabilien« vollendet hatte, traf ihn die tödtliche Krankheit, nicht eigentlich überraschend; denn der sein Leben

bedrohende Feind, Verknöcherung der Herzklappen, war längst entdeckt und in seinen unvermeidlichen Folgen, einer rasch vorübergehenden Lungenentzündung vor einigen Jahren und wiederholten schwindelartigen Anfällen, ärztlich controlirt worden. Mitte April traf ihn ein Schlaganfall. »Männlich stark sagte dem Vater der Sohn auf seine Bitte, wie es um ihn stehe, und männlich stark hörte es der Vater. Und von da an war sein Geistesleben ganz der Innenseite und dem Ewigkeitssinn des menschlichen Wesens zugewendet, bis er am 8. August vormittags zwischen acht und neun Uhr in einem sanften Hinübertritt eingehen durfte in die Welt, aus der Kunde zu bekommen und zu geben, ihm nicht Sache unwürdigen Vorwitzes war, sondern als Angelegenheit von höchstem Belang, insonderheit für das dermalige Geschlecht, erschien.«¹⁾ »Sein Sterben«, schrieb sein Sohn Karl Eduard an Carrière, »war recht eigentlich die Einkehr in eine ersehnte Heimat.«²⁾ Sein Leben aber, so können wir hinzufügen, war das Leben eines Mannes, der den Namen eines Philosophen im schönsten und hehrsten Sinne dieses großen Wortes verdient. Denn das, was er dachte und lehrte, verwirklichte sich ganz in der sittlichen Energie seines Willens. Selten werden sich in einem Menschen die höchsten Eigenschaften einer charakterstarken Persönlichkeit zu solcher Harmonie und Festigkeit zusammengeschlossen finden wie bei Fichte. Tiefe Religiosität und pietätvollste Gesinnung gegen Eltern und Freunde, zärtliche Liebe gegen Gattin und Kinder, strenger Gerechtigkeitssinn und unverbrüchliche Wahrheitsliebe, stete Bescheidenheit und unentwegter Starkmuth auch im Leiden, regste Arbeitsfreudigkeit bis ans Ende — das sind die hellleuchtenden Sterne im Geistesleben unseres Immanuel Hermann v. Fichte und der eigentliche Adel seiner Persönlichkeit.

Darf es in Anbetracht der Geistesgröße dieses Mannes Wunder nehmen, wenn wir, getragen von jugendlicher Begeisterung für die hehren Ideale des Geisteslebens, den Entschluss fassten, zu seinem vor sechs Jahren fast gänzlich unbeachtet gelassenen 100. Geburtstag, nachträglich eine bescheidene

¹⁾ Cf. Grabrede, p. 6.

²⁾ Schwäbischer Merkur, Spalte 6.

Festgabe zu spenden? Nicht ohne Zagen und im Bewusstsein der Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte, weihen wir sie dem Andenken des großen Sohnes des großen deutschen Philosophen J. G. Fichte.

Zweiter Abschnitt.

Die Grundzüge der philosophischen Weltanschauung Fichtes.

1. Capitel.

Die Stellung Fichtes in der Geschichte der Philosophie und sein ursprünglicher Standpunkt.

A. Fichtes Stellung in der Geschichte der Philosophie.

Über die Stellung, welche Fichte in der Geschichte der Philosophie einnimmt, gibt wohl den besten Aufschluss der kritische Theil seines ersten grösseren Werkes »Grundzüge zum System der Philosophie«. Bevor Fichte die Gedanken seiner eigenen Weltanschauung zur Darstellung bringt und seinen philosophischen Standpunkt kennzeichnet, hält er es für unumgänglich nothwendig, eine Abrechnung zu halten mit der Gesamtleistung der neueren Philosophie, nicht etwa aus Tadel-sucht, sondern damit aus dem Widerstreit der einzelnen Systeme ihr gemeinsames Wahrheitsmoment herausgearbeitet, und das Gesamtergebnis der philosophischen Speculation auf einen einheitlichen, gedanklichen Ausdruck gebracht werde.¹⁾ Fichte ist weit davon entfernt, eine neue philosophische Schule begründen zu wollen: er sucht keine Anhänger für seine Weltanschauung, ebensowenig eine Revolution in der Philosophie. Er sagt, sein System der Philosophie sei aus der Combination der vorhergehenden Speculationen nothwendig hervorgegangen, und deshalb sei es das einzig mögliche und giltige für seine Zeit.²⁾ Er behauptet, für die Philosophie seiner Zeit sei ein bedeu-

¹⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 13 u. 14.

²⁾ Ibid. p. 10 u. 11. cf. Id. d. Pers. I, p. 43.

tungsvoller Wendepunkt gekommen, indem sich allenthalben die Nothwendigkeit ankündigte, die zwei großen, gegensätzlichen Geistesströmungen in der Philosophie — die reflectierende und die abstract-dialectische — in einem höheren Ganzen zusammenzufassen und sich durchdringen zu lassen.¹⁾ Dies sei weder der Schelling'schen noch der Hegel'schen Speculation gelungen; vielmehr seien in diesen Philosophemen die vorhergehenden Standpunkte lediglich verschlungen und aufgezehrt worden, ohne dass dieselben in ebenmäßiger Ausführung als die nothwendige Geschichte des philosophierenden Geistes nachgewiesen und ihre wissenschaftliche Bedeutung erörtert worden wäre.²⁾

Wie jedoch lassen sich die beiden gegensätzlichen Richtungen innerhalb des philosophischen Denkens zu einem höheren Ganzen zusammenfassen, dass daraus ein den wertvollen Errungenschaften der philosophischen Vergangenheit würdiges, dem Bedürfnis nach geistiger Klärung entsprechendes, sowie durch die ganze Entwicklung der neueren Philosophie hinreichend vorbereitetes Neusystem der Philosophie erwächst? Aus der Beantwortung dieser von Fichte gestellten Frage ergibt sich seine philosophie-geschichtliche Stellung, die er bei dem Erscheinen seiner ersten speculativen Arbeiten einnahm. Ob dieselbe im Fortgang seiner philosophischen Forschungen erschüttert oder beibehalten wurde, darüber werden wir nach Beantwortung der hier aufgeworfenen und zunächst zu erledigenden Frage Aufschluss ertheilen.

Die beiden gegensätzlichen Richtungen innerhalb der neueren Philosophie bestimmt Fichte als die subjective oder reflectierende und als die objective oder dialectisch-abstracte. Diese ist wesentlich Seinslehre, jene wesentlich Erkenntnistheorie. Repräsentanten der ersteren Hauptrichtung sind Locke, Hume, Kant³⁾, Jacobi⁴⁾, Fries⁵⁾, Bouterwek⁶⁾, Vertreter

¹⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 17 u. 18.

²⁾ Ibid. p. 19.

³⁾ Ibid. p. 27.

⁴⁾ Ibid. p. 174.

⁵⁾ Ibid. p. 177.

⁶⁾ Ibid. p. 189.

der letzteren Spinoza¹⁾, Schelling, Hegel, Oken²⁾, Steffens³⁾, Wagner⁴⁾ (J. J.), Solger⁵⁾, Daumer, Blasche.⁶⁾

Das Charakteristische, zugleich das Wahre und Große der Reflexionsphilosophie liegt nach Fichte in der scharfen und consequenten Geltendmachung des subjectiven oder idealistischen Momentes hinsichtlich der Gesamtheit der Bewusstseinsvorgänge und Erkenntnisinhalte. In erster Linie kommt Kant das Verdienst zu, den wissenschaftlichen Nachweis erbracht zu haben, dass das menschliche Erkennen in Wahrheit nie über sich selbst hinauskomme zu irgend einem objectiven »Außer sich«, dass sowohl der Inhalt der Sinnenempfindungen als die Verstandesformen (Noumena) von phänomenaler Natur seien. Fichte stimmt dieser erkenntnistheoretischen Behauptung Kants umsomehr bei und bleibt ihr während seines ganzen philosophischen Entwicklungsganges grundsätzlich treu, als sie nach seiner Ansicht durch die Ergebnisse der neueren physiologisch-psychologischen Forschungen bestätigt wird. Allein bereits in den »Grundzügen zum System der Philosophie«, also im Jahre 1832, wendet er sich in dem kritischen Theil dieses Werkes mit vollster Bestimmtheit gegen die Kant'sche Raum- und Zeittheorie. Dadurch, dass Kant gelehrt habe, das Räumliche und Zeitliche sei bloßes Phänomen, Erscheinung, hinter der das an sich Unbekannte, »das Ding an sich«, erscheinend sich verberge, habe er sich in die Bande eines falschen, jede philosophische Erkenntnis schlechterdings unmöglich machenden Idealismus verstrickt. Dass diese scharfe Kritik der Kant'schen Raum- und Zeittheorie nicht ein Zugeständnis an den erkenntnistheoretischen Realismus bedeutet, sondern einer ganz anderen Ideensphäre unseres Philosophen angehört, werden wir bei Würdigung seiner Erkenntnistheorie genauer zeigen.⁷⁾

¹⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 28.

²⁾ Ibid. p. 33.

³⁾ Ibid. p. 37.

⁴⁾ Ibid. p. 91 ff.

⁵⁾ Ibid. p. 96.

⁶⁾ Ibid. p. 99.

⁷⁾ Ibid. p. 172 u. 173.

Was Kants Irrthum, die »Stammutter aller heutigen Verirrung unter den Philosophen«,¹⁾ verschuldet, vermochten weder die auf das Princip der unmittelbaren Vernunftanschauung gegründete Glaubensphilosophie von Jacobi²⁾ und J. Fr. Fries³⁾ noch die eigenartigen Bewusstseinstheorien von Bouterwek⁴⁾ und Eschenmeyer⁵⁾ auszuheilen. Diese hervorragenden Denker haben zwar nach Fichte durch die glückliche Begründung des Satzes, dass wir das Endliche nur an der Existenz des Ewigen, das Ewige nur an der Anerkennung des Endlichen messen können⁶⁾, ferner durch die Behauptung, dass das Bewusstsein des Ewigen ein ursprüngliches, uns mitgegebenes sei, aber keineswegs erst erdacht oder durch Begriffsreflexion irgend einer Art gefunden werden könne, sich die größten Verdienste um die philosophische Forschung erworben; allein ihre Lehren stützen sich mehr auf geistvolle Thesen als auf streng wissenschaftliche Begründungen. Soll zu allgemeiner Anerkennung gelangen, was als tief bedeutungsvolle Ahnung Kant in der Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft aussprach, was die eben genannten Denker und nach ihnen Fr. Köppen, Chr. Weiße und Clodius⁷⁾ in andachtsvoller Zuversicht zu dem Vermögen des menschlichen Geisteslebens zum Ausdruck gebracht, so ist hierzu unbedingt erforderlich eine wissenschaftlich ausgebildete Theorie des Bewusstseins.⁸⁾ Sie allein vermag die Beziehungen zwischen Subject und Object, Denken und Sein aufzuhellen und dadurch Aufschluss zu geben über die höchsten Fragen des menschlichen Geistes, deren Beantwortung Aufgabe des philosophischen Denkens ist.

Als bedeutungsvollste Erscheinung der objectiven Richtung wird von Fichte das Hegel'sche Gedankensystem genannt und

1) Ü. G. W. u. Z., p. 172.

2) Ibid. p. 174 sq.

3) Ibid. p. 177.

4) Ibid. p. 189 sq.

5) Ibid. p. 198.

6) Ibid. p. 198.

7) Ibid. p. 198.

8) Ibid. p. 201.

einer eingehenden Würdigung unterzogen. Die Hegel'sche Philosophie ist nach Fichte die »Zusammenfassung und Combination der Hauptgestalten ihrer speculativen Vergangenheit.«¹⁾ Spinozas Ethik und Schellings Philosophie in ihrer frühesten Gestalt sind »die ersten Grundlagen ihres Inhaltes, während die Form, der dialectische Fortgang durch Thesis, Synthesis und Antithesis, von der Wissenschaftslehre ererbt ist.«²⁾ Hegels Logik sei aus den einzelnen Ecksteinen und lückenhaften Stützfeilern der ersten Spinoza'schen und Schelling'schen Grundlage als ein streng gefügtes und symmetrisch gegliedertes Gebäude entstanden, sie sei ein wahres Meisterstück der »Scholastik« in Anbetracht der zersetzenden Schärfe seiner Bestimmungen und der Durchführung von Begriffsdistinctionen und deshalb bewunderungswürdig im hohen Grade. Allein gerade der allzu große Scharfsinn der Hegel'schen Dialectik fordere das philosophische Denken zur Kritik heraus.³⁾

Der schwere Fehler der Hegel'schen Logik liegt nach Fichte darin, dass die von ihr gegebenen und an sich höchst geistvollen, in methodologischer Beziehung geradezu meisterhaft durchgeführten Begriffsdistinctionen nicht als rein formale Bestimmungen des Denkens gefasst, sondern in echt spinozistischer Weise ohneweiters als Realdefinitionen des Absoluten ausgegeben werden. Damit verwandelt sich die Logik mit einem Schlage in Metaphysik, in die Lehre von Gott und den ewigen »Dingen . . ., ohne dass der harte Sprung weiter vermittelt wäre.«⁴⁾ Hegel, der Meister der Dialectik, hat es in keiner Weise vermocht, die gähnende Kluft zwischen Denken und Sein zu überbrücken, und dadurch musste seine Logik zu einem Meisterwerk »irrender Consequenz« oder »consequenter Irrung« werden.⁵⁾ Nichts ist nach Fichte verhängnisvoller für die philosophische Speculation, als wenn sie ihren Inhalt und alle Wahrheit heuristisch aus sich selbst hervorspinnen will, ohne das

¹⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 41.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. p. 42; cf. Frg. u. Bed., p. 5.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid. p. 43.

Vorgefundene zu entfalten und zum Bewusstsein zu bringen.¹⁾ Diesen Fehler hat die Hegel'sche Logik mit der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes in ihrer älteren Gestalt gemein; auch Fichte sucht das Bewusstsein in allen seinen Stufen und Entwicklungen, ohne einen Inhalt, ohne ein Substantielles dabei zuzulassen oder nöthig zu haben, lediglich aus dem Setzen, Gegensetzen und Gleichsetzen des Ich, also aus dem abstract Formalen herzuleiten, wobei ihm natürlich jeder Kern eines objectiv Realen, eines im Bewusstsein sich offenbarenden Seins entwinden musste.²⁾

So berühren sich in bedeutungsvoller Weise die Hegel'sche Dialectik und die Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Während aber in der letzteren die Keime zu einer inneren Versöhnung zwischen der Reflexionsphilosophie und absoluten Vernunftphilosophie liegen, wie es die Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt auf das deutlichste beweist, bedeutet die Hegel'sche Philosophie nach der Anschauung unseres Denkers den bedenklichsten Rückfall in den leeren Formalismus abstracter Speculationen.³⁾

Es kündigt sich somit nach Fichte für seine Zeit von allen Seiten her das Bedürfnis nach Neuschaffung eines philosophischen Systems an, das sowohl dem Princip der Reflexion als dem des objectiven Vernunftprocesses gerecht wird, d. h. ein System, in dem die Gegensätze von Denken und Sein nicht sowohl überwunden, als in einer höheren Einheit zusammengefasst werden müssen. Fichte ist der Anschauung, dass es an Vermittlungsversuchen nach dieser Seite hin nicht gefehlt; sowohl die speculative Mystik von Görres⁴⁾, Baader, A. Günther, Heinroth, F. Schlegel, Fr. Meyer, Schubert u. a., sowie die bedeutungsvollen Systeme von J. E. v. Berger⁵⁾, Suabedissen, Hillebrand, Troxler, Krause⁶⁾, im gewissen Sinne

¹⁾ Ibid. p. 45 u. 46.

²⁾ Ibid. p. 46 sq.

³⁾ Ibid. p. 297. cf. Erk., p. 278.

⁴⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 141 sq.

⁵⁾ Ü. G. W. u. Z., p. 204.

⁶⁾ Ibid. p. 209.

auch die von Herbart¹⁾ und Weiße²⁾, verfolgten diese Tendenz. Allein ein logisch-metaphysisches Princip, welches die organischen Hälften des einen Gesamtsystems (d. h. die objective und subjective Richtung in der Philosophie) auch organisch vermittele, sei bisher noch nicht mit Erfolg zur gedanklichen Darstellung gelangt.

Fichte verspricht sich dies von seiner Philosophie. Inwieweit er der hohen Aufgabe, die er sich gestellt, gerecht zu werden vermochte, werden wir im Fortgang unserer Arbeit zeigen und dabei eingehend auf die Stellung zu sprechen kommen, die er zu den hervorragendsten der in dieser Abhandlung genannten Denker einnimmt. So viel können wir schon jetzt sagen, dass Fichte von Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit als Philosoph bis ins Greisenalter hinauf der schwierigen Aufgabe sich bewusst bleibt, den philosophischen Idealismus mit dem philosophischen Realismus zu versöhnen. Neigt er sich in der ersten Epoche seines literarischen Schaffens mehr dem Idealismus, also der reflectierenden Richtung, zu, so erklärt sich dies vollständig aus der Einwirkung, welche die Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt auf ihn ausgeübt. Nachdem er sich infolge gründlicher naturwissenschaftlicher und psychologischer Studien von den Banden derselben losgemacht, zeigt sich bei ihm das energische Bestreben, der Wirklichkeit, wie sie sich dem unbefangenen, d. h. nicht von idealistischen Vorurtheilen in Bann gehaltenem Bewusstsein als ein objectiv-thatsächliches Sein darbietet, gerecht zu werden. So wird Fichte infolge ernsten Geistesringens in den späteren Jahren seines philosophischen Arbeitens zu einem sehr beachtenswerten Lehrer des realistischen Idealismus. Wir werden auf diesen geistigen Läuterungsprocess unseres Philosophen an geeigneten Stellen unserer Darlegung der »Grundzüge seiner Weltanschauung« sowie der »Gotteslehre« eingehend zu sprechen kommen.

B. Fichtes philosophischer Standpunkt.

Haben wir in der vorausgehenden Untersuchung in großen Zügen die Stellung gekennzeichnet, welche Fichte in der

¹⁾ Ü. G. W. u. Z. p. 236 sq.

²⁾ Ibid. p. 122.

Geschichte der Philosophie einnimmt und gesagt, dass sein Forschen und Arbeiten einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden gegensätzlichen Richtungen innerhalb der neueren Philosophie bedeutet, so obliegt uns nun, den philosophischen Standpunkt, welchen Fichte ursprünglich einnahm, bestimmter zu beleuchten. In den Ideenkreis unseres Philosophen einführend, heben wir seine Anschauungen hervor, die er in Bezug auf Anfang, Begriff und Aufgabe der Philosophie vertritt.

Schon in seinen ersten philosophischen Abhandlungen speculativen Charakters, wie in »Sätze zur Vorschule der Theologie«, »Grundzüge zum System der Philosophie« (2. Speculativer Theil) zeigt Fichte, dass er nicht in die Fußstapfen Hegels, seines einstigen Lehrers an der Berliner Hochschule, zu treten gesonnen, sondern ganz wesentlich von der Wissenschaftslehre seines Vaters in ihrer späteren Gestalt abhängig ist, worin das subjectiv-idealistische Moment bereits durch das objectiv-theosophische ergänzt erscheint. In »Sätze zur Vorschule der Theologie« erhalten wir hinreichenden Aufschluss über das innere Wesen der philosophischen Thätigkeit und zwar genau im gleichen Sinn wie in den einleitenden Erörterungen zu den »Grundzügen«, worin wir einem vollständig ausgebildeten Begriff der Philosophie begegnen.¹⁾ Im letztgenannten Werke behandelt Fichte diese wichtigen Elementarfragen mit außerordentlicher Gründlichkeit und dialectischer Gewandtheit. Er stellt da die Thesis auf, dass ein Begriff der Philosophie erst gewonnen werden könne nach und durch Aufzeigung des subjectiven Antriebs zum Philosophieren und des objectiven Anfangs dessen, was der gewöhnliche Sprachgebrauch mit »Philosophie« bezeichnet.

Der subjective Antrieb zum Philosophieren, der niemals mit dem objectiven Anfang der Philosophie verwechselt werden darf, ist der Entschluss, überhaupt denken zu wollen, d. h. über das unmittelbare Bewusstsein und seinen gegebenen Inhalt hinauszugehen, um durch Untersuchung — gleichviel in welcher Weise — sich zum Wissen der Wahrheit erst zu erheben. Dieser subjective Antrieb zum Philosophieren wird empirisch

¹⁾ S. z. V. d. Th., p. 6 sq. sq.

bestätigt durch die mächtige Sehnsucht des Menschen nach dem Besitze der ganzen und vollen Wahrheit.¹⁾

Sobald der Mensch dieses vorerst noch ganz dunkle und unbestimmte Verlangen nach Erkenntnis schlechthin in sich empfindet und sich anschickt, über das unmittelbar Gegebene, Zufällige, Wandelbare, das bisher das Object seines Erkennens bildete, hinauszuschreiten, wird er zum Philosophen, d. h. also, er sucht aus dem Wissen des Wandelbaren, Vergänglichen zum Wissen des schlechthin Giltigen, Ewigen sich zu erheben.²⁾

Aus dieser Form des menschlichen Erkenntnislebens leitet sich der erste — noch ganz allgemeine Begriff — der Philosophie ab: Sie bedeutet das Wissen des Ewigen, die Wissenschaft schlechthin. Ihr spezifischer Unterschied von dem, was nach allgemeinem Sprachgebrauch auch Wissenschaft genannt wird, besteht darin, dass sie nicht mit besonderen Gegenständen und Seinsausschnitten sich beschäftigt, sondern dass sie das höchste, allen Wissensgebieten gemeinsame Urgesetz aufsucht.

So ist die Philosophie in Wahrheit die Wissenschaft der Wissenschaften — sie ist Urwissenschaft, und als solche bedeutet sie die Erkenntnis von den höchsten und allgemeinsten Gesetzen alles Seins und alles Erkennens.³⁾

Mit dieser Definition ist aber noch nicht viel gewonnen. Vielmehr ergibt sich der volle Begriff der Philosophie erst aus der dialectischen Entwicklung des »objectiven« Anfangs der Philosophie. Dies hinwieder geschieht nach Fichte durch die Beantwortung der Frage: Wie kann die Philosophie, wie sie bisher definiert wurde, realisiert werden? Fichte ist der Meinung dass die Philosophie nur durch das Denken zur That werden könne. Denken aber bedeutet in seiner allgemeinsten begrifflichen Fassung das Wissen des Ewigen im Gegensatze zum Wahrnehmen, das nichts anderes ist als Bewusstsein des Zufälligen, Wandelbaren u. s. w. Das Denken bedeutet den Läuterungs- oder Vervollkommnungsprocess des Bewusstseins. Dessen

¹⁾ Erk. p. 7 u. 8.

²⁾ Ibid. p. 9.

³⁾ Ibid. p. 10 u. 11.

Ursprung jedoch liegt in der grundlegenden Untersuchung des Erkenntnisvermögens oder in einer Theorie des Bewusstseins.¹⁾ Das Bewusstsein kann nur dadurch zur wahrhaft wissenschaftlichen Entwicklung gelangen, dass es sich vor allem auf der Stufe des Selbsterkennens ergreift und vollständig durchbildet, es muss sich auf einen absoluten Gedankenanfang besinnen. Und darin besteht nach Fichte der allgemein gültige objective, Anfang der Philosophie.

Nach Aufzeigung des objectiven Anfangs der Philosophie, worin, wie sofort ersichtlich ist, die ganze Aufgabe der philosophischen Thätigkeit enthalten sein muss, schreitet Fichte zur vollen Definition des Begriffs Philosophie fort. Sie ist die im Denken sich vollendende Entwicklung des Bewusstseins oder sie ist »Selbstvollendung, Selbstorientierung des Bewusstseins über seinen ursprünglichen Besitz: was es ist, bringt es philosophierend zu bewusster Anerkenntnis.«²⁾

Dass Fichte in diesen gedanklichen Bestimmungen von Anfang, Begriff und Aufgabe der Philosophie ganz wesentlich von der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt beeinflusst ist, dürfte leicht zu erkennen sein.

Nach I. G. Fichte hat die Philosophie keine andere Aufgabe, als das Mannigfaltige zurückzuführen auf die Einheit, wie umgekehrt das Mannigfaltige, so wie es sich darstellt, herzuleiten ist aus der Einheit, d. h. dem Absoluten. Die Philosophie ist sonach begrifflich zu bestimmen als die Darstellung des Absoluten als der Einheit alles Mannigfaltigen. Dem Mannigfaltigen der endlichen Dinge kommt aber nach dem älteren Fichte eine objective Existenz gar nicht zu. Es ist durchaus nichts anderes als die Summe der gegebenen Vorstellungen des unmittelbaren naiven Bewusstseins, das auf dem Standpunkte des reflectierenden Denkens überwunden wird. Das philosophische Denken hat in Wahrheit sonach kein objectives »An sich« der Dinge zum Gegenstande, sondern seinen Inhalt bilden lediglich Bewusstseinsvorgänge.³⁾

¹⁾ Erk. p. 12.

²⁾ Ibid. p. 16.

³⁾ B. z. Ch. 2., p. 554; 567 sq.

Von diesen Grundgedanken des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre wird aber offenbar unser Philosoph beherrscht, wenn er zunächst die Philosophie als die Wissenschaft schlechthin oder als das Wissen des Ewigen bestimmt, sodann aber lehrt, dass Anfang, Mitte und Ende der Philosophie die Selbstorientierung des Bewusstseins sei. »Sich selbst«, sagt Fichte, »und seinem ursprünglichen Horizont kann das Bewusstsein nimmer entfliehen, und wärend eben, es habe sich dessen überhoben, ist es nur desto fester und blinder an ihn gekettet¹⁾, Selbsterkenntnis ist der einzige Inhalt alles Erkennens, somit auch die höchste Vollendung derselben, eigentliches Ziel jeder sich selbst verstehenden, damit mündig gewordenen Philosophie.«²⁾

Wir sehen, Fichte steht am Anfang seiner philosophischen Speculation noch wesentlich auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt. Die »Sätze zur Vorschule der Theologie«, die »Grundzüge«, »Die allgemeine Charakteristik der neueren Philosophie« (I. Aufl.), sowie die »Idee der Persönlichkeit« (I. Aufl.) halten an dem Standpunkt des subjectiven Idealismus fest. Dass sich jedoch bereits in diesen Werken, hauptsächlich in den »Grundzügen«, gewisse Ansätze zur Überwindung dieses Standpunktes finden, werden wir bei Würdigung der erkenntnistheoretischen Anschauungen unseres Philosophen, wozu wir jetzt übergehen, zeigen. Dabei wird sich auch ergeben, wie ernst es Fichte mit seiner Behauptung meint, es seien in der Wissenschaftslehre seines Vaters in ihrer späteren Gestalt die Keime zur einzig wahren und den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechenden philosophischen Weltanschauung enthalten.³⁾ Zugleich werden wir bei Würdigung der Erkenntnistheorie Fichtes, sowie innerhalb der sich daran anschließenden Beurtheilung seiner Metaphysik in Bezug auf die Weiterbildung und innere Ausgestaltung seiner Philosophie alles das zur Darstellung bringen, was an dieser Stelle noch gänzlich unverstanden bleiben müsste.

¹⁾ Erk. p. 16.

²⁾ Id. d. Pers., p. 42; Id. d. Pers. ², p. 79.

³⁾ Erk. p. 278.

2. Capitel.

Die besonderen von Fichte bearbeiteten Gebiete des philosophischen Wissens.

§ 1. Fichtes erkenntnis-theoretische Anschauungen.

Die erkenntnis-theoretischen Anschauungen Fichtes kurz und dabei doch so wiederzugeben, dass man sich ein möglichst klares Urtheil über Bedeutung und Eigenart derselben zu bilden imstande ist, ist nicht nur insofern mit mannigfachen Schwierigkeiten verknüpft, als Fichtes Erörterungen in Bezug auf diesen heiklen Gegenstand außerordentlich umfangreich sind, sondern auch, weil sie im Laufe seiner philosophischen Geistesbildung wesentliche Modificationen erfahren haben. Um das große Gedankenmaterial einigermaßen zu bewältigen und in übersichtlicher Form zur Darlegung zu bringen, machen wir bekannt mit den erkenntnis-theoretischen Anschauungen:

- A. Der Epoche des subjectiven Idealismus.
- B. Der Epoche des realistischen Idealismus.

A. Die Epoche des subjectiven Idealismus.

Bei der Darstellung der erkenntnis-theoretischen Anschauungen der subjectiv-idealistischen Periode unseres Denkers haben wir vor allem klarzulegen: *a)* Begriff und Nothwendigkeit der Erkenntnislehre; sodann *b)* das Bewusstsein in seinem inneren Wesen, sowie *c)* die Entfaltung desselben zum philosophischen Bewusstsein oder denkenden Erkennen; schließlich *d)* Wesen und Bedeutung des speculativen Erkennens.

a) Das eigenthümliche Wesen der Erkenntnistheorie besteht nach Fichte in der kritischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens. Nicht das war der Fehler Kants, dass er lehrte, die philosophische Speculation müsse nothwendig mit einer Theorie des Erkennens beginnen, sondern dass er, einmal durch die Fragestellung: »Wie sind synthetische Urtheile

a priori möglich?«, sodann durch die Forderung, vor allem wirklichen Philosophieren müsse zuerst und in besonderer Untersuchung die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntnis ermittelt werden, das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des Erkennens überhaupt erschütterte. Nach Fichte machen derartige Fragestellungen und Forderungen von vorneherein jede Erkenntnistheorie und Philosophie unmöglich und verhindern, dass der große Gedanke, der Kant eigentlich vorschwebte, voll zur Geltung kommt: Ihren Ausgangspunkt muss die wissenschaftliche Philosophie im reinen, d. h. von allen dogmatischen Vorurtheilen in noetischer Beziehung befreiten Denken nehmen.¹⁾

b) Die erste und nothwendigste Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht nach Fichte naturgemäß darin, klarzulegen, worin das eigenthümliche Wesen des Erkennens oder (beide Ausdrücke bezeichnen bei Fichte zunächst das Gleiche) des Bewusstseins zu erblicken sei.²⁾

Bewusstsein ist das Sich-Sehen in einem bestimmten Zustande als dem seinigen.³⁾ Das Bewusstsein begreift sich, wie es das empirische Seelenleben bestätigt, »nur als Reflex eines Abgebildeten, eines Inhaltes, der ohne sein Zuthun schon da ist.«⁴⁾ •Es weist aus sich hinaus auf ein Ursprüngliches, nicht von ihm Hervorgebrachtes, sondern Vorgefundenenes, das es nur abbildet.«⁵⁾

So offenbart das Bewusstsein in seiner Entfaltung einen erfahrungsmäßig bestätigten ursprünglichen Gegensatz. Es tritt in ihm ein subjectives und objectives Moment zutage.

Das subjective Moment ist die abbildende Thätigkeit eines objectiven Seins; das objective Moment ist dieses Sein selbst. Letzteres darf jedoch nicht als ein gegenständliches Sein außerhalb des erkennenden Subjectes betrachtet werden. Vielmehr bedeutet es zunächst nichts anderes als die wechselnden Zustände und Affectionen des Ich selbst. Diese werden zum bewussten,

1) Erk. p. 14; 26. cf. S. z. V. d. Th., p. 12 sq. u. p. 16.

2) S. z. V. d. Th., p. 8.

3) Erk. p. 17.

4) Ibid.

5) Erk. p. 17.

d. h. abgebildeten Sein, wobei die innere Einheit des Ich durchaus gewahrt bleibt. Insofern ist das innerste Wesen des Bewusstseins Selbstbewusstsein. Es ist die Grundbestimmung des Ich, dass es »bei dem untheilbaren Besitz aller seiner Zustände« jeden einzelnen in »unbeweglicher Selbstanschauung« von sich auszusondern und zu etwas »Accidentellem« herabzusetzen vermag.¹⁾

Diejenigen Erkenntnistheorien, welche im Bewusstseinsprocess das subjective und objective Moment nicht auseinanderzuhalten vermögen (z. B. Fichtes Wissenschaftslehre in ihrer ersten Gestalt, Herbart's atomistische Bewusstseinstheorie) sind durchaus unfähig, das Erkenntnisproblem zu lösen.²⁾

c) Nachdem wir das eigenthümliche Wesen des Bewusstseins bestimmt haben, was nach Fichte die grundlegende Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, haben wir in der folgenden Untersuchung zu zeigen, wie sich das Selbstbewusstsein aus seinen primitivsten Anfängen heraus zum philosophischen Bewusstsein, d. h. zum denkenden Erkennen fortreibt. Zu diesem Zwecke haben wir die einzelnen Epochen des Bewusstseins näher zu beachten.

1. Epoche³⁾: Das Bewusstsein in seiner unmittelbaren Gegebenheit oder die Naturbestimmtheit des Ich: Die Wahrnehmung.

Fichte beschreibt den physiologisch-psychologischen Process des Bewusstseinsursprunges in seiner Erkenntnistheorie nicht, sondern erkennt diese Aufgabe der Psychologie zu. Die Erkenntnistheorie hat nur mit der Thatsache des Bewusstseins zu rechnen. Fichte lehrt nun, dass das Bewusstsein an den Sinnenempfindungen zu sich selbst komme.⁴⁾ Das Ich ist sich am unmittelbarsten gegeben in den einfachen Sinnenempfindungen: Kalt, Warm, Glatt, Rauh, Süß, Sauer u. s. w. Sie bilden das eigentlich Materiale des Bewusstseins und sind

¹⁾ Erk. p. 17 u. 18.

²⁾ Ibid. p. 23.

³⁾ Erk. p. 27.

⁴⁾ Ibid. p. 27 sq. u. p. 35.

damit der erste, weckende Reiz der Seele; doch ist schon in der primitivsten Empfindung das ganze Bewusstsein gegenwärtig; denn nur ein »Selbstbewusstes« kann empfinden, freilich zunächst nur als dumpfes, schlummerndes, als bloße Dynamis, welche erst an der Energie der Empfindung zu sich selbst erwacht¹⁾ und das ursprünglich bloß vernehmende, d. h.²⁾ die Unzahl der Sinnesaffectionen widerstandslos aufnehmende Bewusstsein zum gewahrenden³⁾, d. h. die Empfindungen zu bestimmten Anschauungen vereinigenden fortreibt bis auf der Stufe des anerkennenden⁴⁾ Bewusstseins die Welt des Empfundnen ausdrücklich zu einem Wahrgenommenen⁵⁾ vollendet wird.

2. Epoche: Die Vorstellung als psychisches Moment des Bewusstseinsprocesses: Das Ich als vorstellendes.

Diese Epoche hat das Selbstbewusstsein in seiner Eigenthümlichkeit als frei vorstellende Kraft nachzuweisen.⁶⁾ Die Vorstellung bedeutet nach Fichte die psychische Assimilation der Anschauungen zum freien Besitz der Wiedererneuerung.⁷⁾ Dieser Bewusstseinsvorgang setzt aber nothwendig das Vermögen des Erinnerens oder des Gedächtnisses voraus, das, wie leicht ersichtlich ist, bereits in die Wahrnehmung hereinspielt. Die Erinnerung bedeutet die Reproduction der bereits durch die Selbstthätigkeit vom Bewusstsein angeeigneten und erworbenen Anschauungen.⁸⁾ Steigert sie sich bis zur ausdrücklichen und bewussten Wiedererneuerung der Anschauung, so ist sie nach Fichte als Rückerinnerung oder Gedächtnis zu bestimmen. Mit der Entfaltung des Erinnerungsvermögens werden die Anschauungen zu eigentlichen Vorstellungen erhoben. Diese theils aus ihrer gegebenen Einheit lösend, theils zu neuen Gebilden

¹⁾ Erk. p. 35.

²⁾ Ibid. p. 42.

³⁾ Ibid. p. 44.

⁴⁾ Ibid. p. 47.

⁵⁾ Ibid. p. 50.

⁶⁾ Ibid. p. 51 u. p. 63.

⁷⁾ Ibid. p. 53.

⁸⁾ Erk. p. 53.

zusammenfügend, bildet sich das Bewusstsein zur Einbildungskraft fort. Sie stellt nichts anderes als das einen gegebenen Inhalt zu bestimmten Bewusstseinsgebilden frei verarbeitende Vorstellen dar¹⁾ und tritt als analytische und synthetische, productive und reproductive Einbildungskraft zutage.²⁾ Wie die Erinnerung, so reicht das vorstellende Bewusstsein theils bis in das Gebiet des Wahrnehmens zurück, theils ist es aufs innigste mit den höheren Bewusstseinsvorgängen verknüpft und deren psychische Voraussetzung.³⁾

3. Epoche: Das Ich als denkendes.

Aus der Wahrnehmung und Vorstellung bestimmt sich das Bewusstsein zum Denken. Was bedeutet nach Fichte Denken? Seine allgemeinste Bedeutung kann sich nur aus dem »entwickelten Gegensatz mit dem Wahrnehmen ergeben«. Letzteres ist soviel als das Wissen des Zufälligen, Wandelbaren. Das Denken jedoch bedeutet das Abstreifen und Überwinden des Endlichen und Zufälligen im unmittelbaren Bewusstsein, um nur das Ewige als das wahrhaft Wirkliche als seine Wahrheit darin zu erkennen und in ihm übrig zu behalten.⁴⁾ Das Denken erscheint also schon in der idealistischen Epoche der Philosophie unseres Autors als das grundsuchende Erkennen im Gegensatz zum Wahrnehmen, dessen innerstes Wesen das Wissen des an sich nicht Begründeten ist. Wenn Fichte sagt, alles Bewusstsein sei Denken, so ist wohl zu beachten, dass er zwischen eigentlichem und uneigentlichem, entwickeltem und minder entwickeltem Denken unterscheidet.⁵⁾ Nur in letzterem Sinne können die »Allgemeinanschauungen« des niederen Seelenlebens Gedanken genannt werden. Die äußere Form des Denkens ist die Sprache. Sie bedeutet nichts anderes als das angewandte Denken, sie ist die Darstellung der Denkformen (Kategorien) in mannigfachster Weise und Beziehung.⁶⁾

¹⁾ Ibid. p. 63.

²⁾ Ibid. 71, 72 u. 69.

³⁾ Ibid. p. 68.

⁴⁾ Erk. p. 88.

⁵⁾ Erk. p. 86 u. 88.

⁶⁾ Erk. p. 76.

Durch drei Stufen, Begriffs-¹⁾, Urtheils-²⁾ und Schlussbildung³⁾, deren logische Bedeutung und Gliederung Fichte mit außerordentlicher Gründlichkeit entwickelt und durchführt, so zwar, dass wir es uns versagen müssen, näher auf seine Ausführungen einzugehen, entfaltet sich das denkende Bewusstsein zum denkenden Erkennen, d. h. zur

4. Epoche: Das Ich als erkennendes.

Die bisherigen Untersuchungen haben sich mit dem inneren Entwicklungsgang des Bewusstseins nach seiner formalen Seite befasst. Das Bewusstsein ist aber nie ein rein formales, leeres, sondern bezieht sich stets auf einen bestimmten Inhalt, es ist concretes Bewusstsein. Die Eigenart des Bewusstseins nach dieser Seite hin festzustellen, ist die Aufgabe der folgenden Darlegung. Sie bezieht sich auf die Erkenntnistheorie Fichtes im engeren Sinne, d. h. sie hat die Momente der Wahrheit und Gewissheit im denkenden Bewusstsein aufzuzeigen oder nachzuweisen, wie sich das Denken im eigentlichen Sinne als Erkennen bewährt.

Diese Untersuchung ist für das Verständnis der Fichteschen Weltanschauung und ihrer inneren Entwicklung (insbesondere seiner Gotteslehre) von großer Wichtigkeit, weshalb wir sie mit entsprechender Ausführlichkeit durchführen.

Erkennen ist nach Fichte nach seiner engeren und eigentlichen Bedeutung das mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Anschauen und Denken.⁴⁾ Das Denken versucht sich zunächst an dem, was ihm empirisch, d. h. in unmittelbarer Anschauung gegeben ist. Es stellt so das unbefangene, dogmatische Denken dar, welches noch keinen Zweifel an der Wahrheit und Gewissheit dessen hat, was es im naiven Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Erkennens einfach hingenommen.

Das empirische Denken ist die Grundlage und der allgemeine Charakter der sogenannten Erfahrungsphilosophie und des philosophischen Sensualismus.⁵⁾

¹⁾ Erk. p. 94.

²⁾ Ibid. p. 108.

³⁾ Ibid. p. 139.

⁴⁾ Erk. p. 205.

⁵⁾ Erk. p. 207 u. 241.

Das denkende Erkennen kann jedoch auf dieser elementaren und primitiven Stufe seiner Entfaltung nicht stehen bleiben. Hat es sich bisher in empirischer Breite ergangen und in unbedingtem Vertrauen auf die Übereinstimmung des Erkenntnisgegenstandes mit seiner subjectiven Auffassung jede kritische Prüfung der erkenntnis-theoretischen Wahrheits- und Gewissheitsmomente für überflüssig erachtet, so erwachen nun in ihm selbst Zweifel und Bedenken hinsichtlich der eigenen Zuverlässigkeit.

So wird das Denken zum reflectierenden Erkennen, d. h. es abstrahiert von jedem einzelnen Inhalte, um das Denken an sich, die Form als solche festzuhalten: es wird zum Denken seiner selbst.¹⁾

Hierbei erscheint es zunächst als naive Skepsis.²⁾ Sie lehrt den durchaus subjectiven Charakter der sinnlichen Empfindung sowohl als der Denkformen (Kategorien) und wird im eigenen Verlaufe consequenter Weise zum Kriticismus.³⁾

Dessen Eigenart besteht darin, dass er auf der einen Seite an dem subjectiven Charakter des Erkennens festhält, auf der anderen Seite jedoch die Objectivität des Dinges doch nicht ganz preisgeben will, sondern nur dessen Unerkennbarkeit nach seinem wahren Wesen behauptet (Kants »Ding an sich«).⁴⁾

Dem Kriticismus gebricht es jedoch an innerer Consequenz, woran die falsche Raum- und Zeittheorie seines Begründers die Schuld trägt. Raum und Zeit sind nicht, wie Kant lehrte, sinnliche Anschauungsformen von rein subjectivem Charakter, hinter denen sich das »An sich« der Dinge erscheinend verbirgt, sondern Bewusstseinsformen, die als in einer ganz bestimmten Beziehung zu dem Erkenntnisgegenstand stehend gedacht werden müssen. Sobald man dies in Abrede stellt, hat man sich jede Möglichkeit genommen, die Kluft

¹⁾ Erk. p. 208 u. 248, 249.

²⁾ Ibid. p. 250.

³⁾ Ibid. p. 259 sq.

⁴⁾ Ibid. p. 270—273.

zwischen dem Gebiete des Denkens und des Seins gedanklich zu überbrücken.¹⁾

Der Kriticismus wird überwunden durch den Idealismus der Reflexion oder den absoluten Idealismus. Auf dieser Stufe erkenntnis-theoretischer Speculation erscheint der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem vollständig verschwunden, letzteres vollständig in der Subjectivität aufgehoben. Damit ist der Höhepunkt der Reflexion erreicht, sie hat sich in einem letzten negativen Resultat vollendet.²⁾

Der absolute Idealismus bedeutet nach Fichte den erkenntnis-theoretischen Standpunkt der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt.³⁾ Kant hatte ihn durch seinen Kriticismus hinlänglich vorbereitet. Er wird von Fichte als ein dialectisch nothwendiger Durchgangspunkt zur vollen Bewusstseinsentfaltung bezeichnet. Das Bewusstsein vermag sich von den ersten Anfängen seines Erwachens an bis hinauf zu den höchsten Formen philosophischer Reflexion nicht von den Banden der Subjectivität frei zu machen. Auch auf jenen Stufen, wo es ein äußeres, gegenständliches Sein zu erkennen vermeint, ist es in Wahrheit nur Selbsterkennen. Insofern kann Fichte sagen: »Das Bewusstsein ist in jedem seiner gegebenen Zustände mehr als es sich darin weiß, und sein wahrer Focus ist überall um eine Stufe höher zu setzen als es sich sieht in demselben,« d. h. »das reflectierende Bewusstsein sucht im Einzelnen ewig ein Sein (Realität), in welchem es ruhe; aber ebenso zieht es diese Stütze sich im Einzelnen ewig hinweg. Es bezieht sich unmittelbar auf Sein; aber die Reflexion bringt immer zur Anerkennung, dass es überall, also auch hierin, nur von sich selbst wisse, dass das Wissen und Behaupten des Seins vielmehr das Sein selbst aufhebe und zum bloß Vorgestellten mache.«⁴⁾

Allein mit diesem Ergebnis ist das letzte Wort in erkenntnis-theoretischen Fragen noch nicht gesprochen. Vielmehr

¹⁾ Erk. p. 264. cf. B. z. Ch., p. 148.

²⁾ Erk. p. 274 sq.

³⁾ Ibid. p. 278.

⁴⁾ Erk. p. 275 u. 276.

bedeutet gerade jene Stufe des Bewusstseins, auf der es sich als absolutes Selbstbewusstsein erfasst, den denknöthwendigen Umschlag zur Anerkennung eines objectiven Seins, so zwar, dass die »Schranke seiner Selbstigkeit«¹⁾ schlechthin durchbrochen, das Ich in seiner eigenen Selbstverhärtung überwunden wird. »In der Selbstverzweiflung«, sagt Fichte, »findet es den Quell der Erlösung«.²⁾

Hiermit sind wir an dem wichtigsten Punkte der idealistischen Periode der Fichte'schen Erkenntnislehre angelangt; er ist von entscheidender Bedeutung für die Weiterentwicklung und innere Ausgestaltung seiner gesammten philosophischen Weltanschauung.

Durch die verschiedenen Stufen seines Selbsterkenntnisprocesses hindurch hat sich das Ich bis zur Einsicht in die durchgängige Subjectivität seiner Bewusstseinsmomente fortgetrieben. Ein äußerlich-objectives Sein existiert für das Bewusstsein nicht mehr, sobald es auf dem Höhepunkt reflectierenden Erkennens angelangt ist. Allein innerhalb des Bewusstseins selbst lässt sich gemäß seines innersten Wesens, das wir zu Anfang der Bewusstseinstheorie begrifflich bestimmt haben, nach Fichte das objective Moment als solches niemals ganz ausscheiden. Das Bewusstsein ist Sich verstehen als Bild eines in ihm Abgebildeten, d. h. das Bewusstsein ist nicht eine schöpferische, erzeugende Thätigkeit schlechthin, wie die Hegelsche Logik und die Wissenschaftslehre in ihrer früheren Gestalt behauptet, sondern es ist in seiner Selbstentfaltung durchaus abhängig von einem Inhalt, den es sich nicht selbst gegeben, sondern der ohne sein Zuthun schon da ist. Dieser Bewusstseinsinhalt innerhalb der Bewusstseinsentfaltung weist nach Fichte auf ein wirkliches, dem Ich selbständig gegenüberstehendes Sein hin und dieses kann nichts anderes bedeuten als das absolute Sein = Gott. Gott selbst offenbart sich nach Fichte im Bewusstsein.³⁾

¹⁾ Erk. p. 282.

²⁾ Ibid. p. 278.

³⁾ Erk. p. 280. cf. S. z. V. d. Th., p. 8.

Diese Wendung der Fichte'schen Noetik erscheint nun auf den ersten Anblick als ein geradezu verwegener Sprung, als eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung. Allein, wenn wir näher erwägen, was Fichte zunächst unter dem Absoluten = Gott verstanden wissen will, so werden wir einsehen, dass dieser dialectische Saltomortale durch die ganze erkenntnis-theoretische Untersuchung Fichtes sowohl vorbereitet als consequent gefordert ist.

Das Absolute, welches nach Fichte das geheimnisvolle »Andere« bereits im primitiven Bewusstseinszustande ausmachen soll, ist nichts anderes als das wahrhaft Seiende, einzig stichhaltende¹⁾ Sein im Gegensatze zu den flüchtigen, wandelbaren Dingen der Erscheinung. Die Welt Dinge, die das naive Bewusstsein, das Erkennen in seiner »Unschuld«²⁾ als ein äußeres, gegenständliches Sein hinnimmt, werden auf dem Standpunkt der Reflexion als das der wahren Realität Entbehrende erkannt: sie sind nur Schein, nicht Sein. Der Mensch verlangt aber nach Erkenntnis der ganzen Wahrheit. Nur ein absolut Reales kann seinen Wahrheits- und Gewissheitstrieb ernstlich befriedigen. Also, so folgert Fichte, muss das »Andere«, das »Vorgefundene« im Bewusstsein das Absolute selbst sein.

Es hat nun den Anschein, als ob Fichte mit dieser Argumentation die Realität der Welt Dinge durchaus in Abrede stellen wolle: das Absolute, so lehrt er, ist der einzige Inhalt des Bewusstseins. Allein, wenn wir näher auf die Intentionen unseres Philosophen eingehen, so wird uns klar, dass ihm das Absolute zunächst nicht mehr als ein dialectisches Postulat für den Ausgleich des Gegensatzes zwischen Denken und Sein, Subjectivem und Objectivem bedeutet, der eben nach seiner Anschauung vom anthropocentrischen Standpunkt aus nicht zu überwinden ist. Mit der Annahme des »Absoluten« jedoch scheint diese größte aller erkenntnis-theoretischen Schwierigkeiten grundsätzlich überwunden zu sein. Denn »das Absolute ist weder ein Objectives, weil es nicht in die Sphäre der vorgestellten endlichen Dinge und Realitäten fällt; noch ist es ein Subjectives,

¹⁾ Erk. p. 282.

²⁾ Ont. p. 4.

weil es mit dem Formellen des Bewusstseins nichts zu thun hat, sondern es ist das schlechthin im Bewusstsein gegenwärtige, mit ihm vereinigte Sein in allem Bewusstsein, sein absoluter, unendlich in ihm sich entwickelnder Inhalt, damit aber die Grundbedingung für Bewusstsein überhaupt.¹⁾ Also das im endlichen Bewusstsein sich offenbarende Absolute, in dem das Objective vollständig von Subjectivem durchdrungen ist, bietet die Gewähr für die Wahrheitserkenntnis des menschlichen Denkens. Zugleich bedeutet seine Annahme die reelle Bürgschaft für die objective Wirklichkeit der Welt Dinge, die wir eben in dem Absoluten und durch dasselbe erkennen.²⁾

d) Aufgabe des speculativen Erkennens ist es nun den Begriff Gottes, d. i. des Absoluten als des allein wahren »stichhaltenden« Seins näher zu entwickeln und zu bestimmen. Das speculative Erkennen entfaltet sich auf den Stufen der absoluten Vernunftanschauung, des reinen speculativen Denkens, des speculativ anschauenden Erkennens.

Die Erkenntnisstufe der absoluten Vernunftanschauung³⁾ Gottes besteht nach Fichte in dem aus der Gottesehnsucht entspringenden Versuch einer unmittelbaren Erfassung seines Daseins und Wesens. Die absolute Vernunftanschauung Gottes als des Inbegriffs aller Wahrheit und Vollkommenheit ist wesensgleich mit der Gotteserkenntnis der Mystik, sie ist religiöser Gottesglaube.⁴⁾ Diese Form des speculativen Erkennens ist jedoch noch sehr unvollkommen, weil wissenschaftlich in keiner Weise zu rechtfertigen. Wenn das Erkennen auf dieser Stufe der seligen Gewissheit sich erfreut: In Gott allein ist die Wahrheit, so hat es in seiner Verzückerung ganz darauf vergessen, dass es sich mit der unmittelbaren Wirklichkeit noch in keiner Weise ausgeglichen hat. Soll daher das speculative Erkennen ernstlich befriedigt werden, so darf es nicht vor der Aufgabe zurückschrecken, den dialectischen Widerstreit zwischen der ab-

1) Erk. p. 280 u. 281.

2) Ibid. 284, 286.

3) Ibid. p. 291.

4) Ibid. p. 294.

soluten Zuversicht des Gottwissens und dem unmittelbaren Bewusstsein des endlichen Seins aufzuheben.¹⁾

Das speculative Erkennen versucht auf der Stufe des speculativen Denkens²⁾ diese Aufgabe in der Weise zu lösen, dass es den Gegensatz zwischen endlichem und unendlichem, subjectivem und objectivem Sein innerhalb der Entwicklung der Idee Gottes als des absoluten Wesens auszugleichen bestrebt ist. Es ist dies der Standpunkt aller Identitätssysteme. Das große Verdienst Hegels um die erkenntnis-theoretische Forschung besteht nach Fichte darin, nachgewiesen zu haben, wie im Fortgang des dialectischen Processes die einzelnen Kategorien, schließlich alle in die eine große Schlusskategorie der Wechselwirkung zusammenlaufen, worin alle Gegensätzlichkeit und aller Widerstreit versöhnt und überwunden erscheinen. Allein der folgenschwere Fehler der Hegel'schen Erkenntnislehre liegt darin, dass sie als höchstes und letztes Ziel des philosophischen Wissens die Aufzeigung der nur auf dem Wege dialectischer Operationen zu gewinnenden Urkategorie bestimmt, die dann folgerichtig dem Absoluten gleichgesetzt wird. Insofern vermochte sich Hegels Philosophie nicht über einen reinen Monismus des Gedankens und somit auch nicht zu einem lebensvollen Begriff des Absoluten zu erheben, der nach Fichte allein das speculative Denken endgiltig zu befriedigen vermag und eine wahre Versöhnung zwischen endlichem und unendlichem, subjectivem und objectivem Sein bedeutet.³⁾

Der erkenntnis-theoretisch geforderte Ausgleich zwischen unmittelbarer Wirklichkeit und absolutem Sein kann erst auf dem Standpunkt des speculativ-anschauenden Erkennens⁴⁾ versucht werden. Dieses erfasst Gott, das Absolute, als lebendige Persönlichkeit, als Urpersönlichkeit, als absoluten Geist.⁵⁾ Erst nachdem sich das speculative Erkennen auf diese Stufe seiner Selbstentfaltung erhoben, kann es sich des Besitzes

¹⁾ Erk. p. 296.

²⁾ Erk. p. 298.

³⁾ Erk. p. 301, 304, u. 305.

⁴⁾ Ibid. p. 311.

⁵⁾ Erk. p. 312.

Gottes erfreuen. Denn einerseits findet in dem Princip der Persönlichkeit der noetisch geforderte Ausgleich zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein des Endlichen und dem dialectisch vermittelten Erkennen Gottes seine volle Bestätigung, indem gerade die Idee der Persönlichkeit Gottes den höchsten Ausdruck der Kategorie der Wechselwirkung darstellt, andererseits ist durch das gewonnene Princip die Selbständigkeit der Welt Dinge gerettet, deren Anerkennung das unmittelbare Bewusstsein gebieterisch fordert. Als geistige Persönlichkeit gedacht, vermag das Absolute sowohl über als in der Welt zu sein. Diese erscheint dann als die Verwirklichung des unendlich individualisierten Gedankens Gottes, dessen Nachdenken die eigentliche und höchste Aufgabe der philosophischen Speculation ist.¹⁾

Mit diesen Ausführungen glauben wir unsere Darstellung der erkenntnis-theoretischen Anschauungen der idealistischen Periode unseres Philosophen beschließen zu dürfen. Dass die Wurzeln der Fichte'schen Erkenntnistheorie vom Jahre 1833 in dem subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt liegen, wird keinem entgehen können, der unsere Darlegung aufmerksam verfolgt und zugleich hinreichend mit dem erkenntnis-theoretischen Standpunkt der Wissenschaftslehre vertraut ist. Ebenso wenig kann jedoch übersehen werden, dass die Erkenntnislehre zu den »Grundzügen zum System der Philosophie« schon sehr bedeutungsvolle Ansätze zur Überwindung des extrem-idealistischen Standpunktes aufweist. Hatte bereits die Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt den extremen Idealismus dadurch aufgegeben, dass sie, von der Macht des Thatsächlichen in Bann gehalten, an Stelle des reinen Ich das Absolute als das allein wahre, subjectiv-objective Sein setzte, so zeigt sich bereits in den Erstlingsschriften des jüngeren Fichte in noch viel höherem Grade das Bestreben, dem unmittelbaren Bewusstsein von einer objectiven Wirklichkeit gerecht zu werden. Wir haben gezeigt, wie Fichte die Thatsächlichkeit derselben keineswegs so schlechthin in Abrede stellen, sondern nur behaupten will, sie sei nicht das wahre, einzig stichhaltende

¹⁾ Erk. 313 sq.

Sein. Als solches könne nur das Absolute, in dem alle Dinge befasst seien, gelten. Während aber der ältere Fichte das Absolute noch ganz abstract als das »allein wahre, subjectiv-objective¹⁾ Sein« bestimmte, bedeutet es nach I. H. Fichte die geistige Persönlichkeit Gottes.

In diesem Resultate der Fichte'schen Erkenntnislehre liegt eine tiefe und große Wahrheit. Ja, es ist eigentlich der höchste Gedanke und das letzte Ergebnis der theistischen Weltanschauung in ihm ausgesprochen. Wir stimmen mit dem Ergebnis der Erkenntnislehre Fichtes vom Jahre 1833 durchaus überein; nicht aber können wir uns einverstanden erklären mit der Dialectik, deren sich Fichte bedient, um das Dasein der absoluten Persönlichkeit Gottes zu erweisen. Wenn Fichte seine Erkenntnistheorie als den vollständig durchgeführten »ontologischen Gottesbeweis«²⁾ bezeichnet, so müssen wir ihm entgegenhalten einmal, dass sich das Dasein Gottes auf dem Wege reiner Dialectik niemals erweisen lässt, sodann aber, dass seine Methode, Gottes absolute Persönlichkeit darzuthun, wissenschaftlich in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Was Fichte wiederholt gegen die Hegel'sche Dialectik einwendet, sie vermöge den Übergang, den »Sprung« vom Denken in das Sein nicht verständlich zu machen, das trifft seine Erkenntnistheorie selbst. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie das Bewusstsein aus dem absoluten »Insichselbstversunkensein« zur Geburtsstätte des Absoluten einzig stichhaltenden Seins werden, und wie dann hieraus die dem Bewusstsein gänzlich verloren gegangene Welt des Endlichen wieder erstehen soll. Fichte steht mit dieser Behauptung auf dem Standpunkt des mystischen, intuitiven Gott-erkennens, nicht auf dem streng wissenschaftlicher Beweisführung.

Einem so ernstlichen Geistesringen, wie es die philosophische Weltanschauung Fichtes in ihrer inneren Ausgestaltung verbürgt, konnte das Ungenügen dieses erkenntnis-theoretischen Standpunktes auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Hält die Einleitung zur Ontologie noch an dem idealistischen Standpunkt der Wissenschaftslehre fest, so zeigt bereits die 1841 erschienene

¹⁾ B. z. Ch. 2, p. 569.

²⁾ Ont. p. 517.

zweite Auflage der »Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie«, dass in der philosophischen Weltanschauung Fichtes ein bedeutender Umschwung zu Gunsten des realistischen Idealismus eingetreten ist. Zwar behauptet Fichte, trotz der mannigfachen Ausstellungen, die er an der Wissenschaftslehre im allgemeinen, an ihrem Erkenntnisbegriffe im besonderen zu machen hat, noch wesentlich auf ihrem Standpunkt zu stehen. Allein es will uns bedünken, dass Fichte sich hierüber selbst täuscht. Zu dieser Meinung veranlasst uns insbesondere die Tendenz Fichtes, den Idealismus der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt als durchgreifenden Realismus interpretieren zu wollen.¹⁾ Eine derartige Umdeutung scheint uns trotz der kunstvollen Begründung, die ihr Fichte zu geben sucht, übertrieben und durchaus ungerechtfertigt. Die ganze Haltung, welche Fichte in den »Beiträgen« der Wissenschaftslehre gegenüber einnimmt, zeigt deutlich, dass er den extremen, subjectiven Idealismus innerlich überwunden und in das Fahrwasser eines »gesicherten Realismus«²⁾ einzulenken sucht.

B. Die Epoche des realistischen Idealismus.

Nach Fertigstellung der »Speculativen Theologie«, des letzten Theiles der »Grundzüge« scheint sich Fichtes philosophisches Interesse von den erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Untersuchungen ab- und mehr den großen Fragen des sittlichen Handelns zugewendet zu haben. Im Jahre 1850 erschien sein hervorragendes Werk: »System der Ethik«. Wir gedenken späterhin der großen, hierin zur Entwicklung gebrachten Gedanken, heben aber schon an dieser Stelle hervor, dass sich in der »Ethik« die Geistesgröße unseres Philosophen und sein tiefer sittlicher Ernst am glänzendsten offenbart. Die Beschäftigung mit den Problemen des sittlichen Lebens und der praktischen Vernunft wirkte außerordentlich günstig auf die innere Ausgestaltung der philosophischen Weltanschauung Fichtes ein. Vorher der concreten Wirklichkeit mehr ferne-

¹⁾ B. z. Ch. 2, p. 580, 585.

²⁾ Theist W., p. 82. cf. Fichtes späteres Geständnis in Psych.

stehend, wurde er durch seine wissenschaftlichen Arbeiten auf dem Gebiete der Ethik ganz für die Welt des Thatsächlichen gewonnen. Hatte er diese in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn offenbar unterschätzt, theilweise gänzlich ignoriert, so lebte er fortan ganz für eine Philosophie des Gegebenen, des objectiv Wirklichen, dessen selbständige Bedeutung in seinen ersten Schriften in Frage gestellt wurde.

Mit der 1855 erschienenen II. Auflage von »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer« nahm Fichte seine ursprünglichen philosophischen Studien wieder auf. Die in der genannten Schrift enthaltene Abhandlung »Metaphysik und Erkenntnislehre« hält noch zum Theil an den alten erkenntnis-theoretischen Anschauungen fest.¹⁾ Der erkenntnis-theoretische Real-Idealismus Fichtes tritt erst 1864 mit dem Erscheinen seiner »Psychologie« deutlich zutage. Dieses groß angelegte Werk unseres Philosophen stellt den Höhepunkt seiner geistigen Entwicklung dar. Die in ihm enthaltenen erkenntnis-theoretischen Untersuchungen sind von ungleich höherem, wissenschaftlichem Werte als die der ersten Epoche. Sie sind auch durchaus maßgebend für das Fichtes philosophische Weltanschauung zum Abschluss bringende Werk: »Die Theistische Weltansicht und ihre Berechtigung«. Es wäre eine lohnende Arbeit, dieselben einer eingehenden Untersuchung zu unterstellen. Wir müssen uns hier mit einer gedrängten Darstellung der Kerngedanken unseres Philosophen begnügen. Es wird für unsere Zwecke ausreichen, hervorzuheben: Den Begriff des Erkennens, sodann die Beziehungen zwischen Erkenntnissubject und Erkenntnisgegenstand. Auf die ebenso lehrreichen als geistvollen Untersuchungen Fichtes hinsichtlich des psychologischen Ursprungs und der inneren Entwicklung des menschlichen Erkenntnislebens werden wir bei Würdigung seiner psychologischen und anthropologischen Studien zu sprechen kommen.

Die erkenntnis-theoretischen Untersuchungen der zweiten Epoche des philosophischen Schaffens Fichtes fallen in den

¹⁾ Jd. d. Pers. 2, p. 11.

Rahmen seiner Psychologie. Dies ist wohl zu beachten bei Bestimmung des Fichte'schen Erkenntnisbegriffes. Erkennen ist nach den eingehenden psychologischen Erörterungen unseres Philosophen bewusste Thätigkeit des Geistes. Näherhin bezeichnet es »das Bewusstsein einer Gebundenheit des Vorstellens, zufolge dessen der Geist dem Grunde dieser Bindung eine von ihm selbst unabhängige Realität zuschreibt.«¹⁾ Grundeigenschaft des Geistes ist nach Fichtes psychologischer Anschauung nicht das Erkennen, sondern der Trieb (Wille),²⁾ eine Anschauung, die er im 1. Theile der Psychologie trefflich begründet und der wir auch durchaus beistimmen können. Auf diesen psychologischen Grundsatz stützt sich die bestimmtere Definition des Erkennens: es bedeutet den durch das Bewusstsein irgend eines Objectiven zum Stillstand gebrachten Willen.³⁾ Die Richtigkeit dieser Definition des Erkennens sucht Fichte im Fortgang seiner psychologischen Untersuchungen an den verschiedenen Formen und Stufen des Bewusstseins zu erweisen. Wir können ihm in seinen sehr ausgedehnten Untersuchungen nicht folgen, sondern haben uns den erkenntnis-theoretischen Erörterungen zuzuwenden, aus denen sein Real-Idealismus erhellt. Damit sind wir vor die Beantwortung der Frage gestellt: Welche Beziehungen bestehen zwischen Erkenntnissubject und Erkenntnisgegenstand?

»In jedem Erkenntnisacte,« sagt Fichte, »wird sich der Geist eines bestimmten, von ihm unabhängigen Inhaltes bewusst, welchem er darum ebenso unmittelbar im Gebiete des Empirischen Wirklichkeit, in der Sphäre des begriffsmäßigen Denkens Wahrheit zuerkennen muss.«⁴⁾ Diese Thesis Fichtes scheint nun auf den ersten Anblick jede idealistische Fassung des Erkenntnisproblems auszuschließen. Allein in Anbetracht der Bestimmtheit, mit welcher Fichte im Verlaufe seiner psychologischen Untersuchungen der Kant'schen Erkenntnistheorie das Wort redet und die unsterblichen Verdienste derselben um

1) Psych. I. T. p. 258.

2) Ibid. p. 259.

3) Psych. I. T. p. 259.

4) Psych. I. T. p. 258.

die philosophische Forschung feiert, fernerhin in Anbetracht der künstlichen Umdeutungen, welche er dem Erkenntnisbegriff der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt gibt, müssen wir schon die Frage stellen, ob Fichtes Thesis diesmal frei von aller Zweideutigkeit, ob es ihm Ernst mit seinem Real-Idealismus ist.

Wir glauben nun, diese Fragen im bejahenden Sinne entscheiden zu sollen. Wenn Fichte von den großen Verdiensten Kants um die erkenntnis-theoretische Forschung spricht, so hat er dessen wirkliche Verdienste, nicht seine Vorurtheile und Einseitigkeiten im Auge. Er lehrt mit Kant, dass der Geist innerhalb seiner Bewusstseinsentfaltung unmittelbar nie über sich selbst hinauskomme; er werde durch dieselbe nur seiner eigenen Zustände und Veränderungen inne und könne diesen Umkreis nie überschreiten.¹⁾ Aber mit Entschiedenheit tritt er der Folgerung entgegen, die Kant und nach ihm J. G. Fichte aus diesem richtigen erkenntnis-theoretischen Princip gezogen, dass uns sonach alle Erkenntnis eines Objectiven abgehen müsse.²⁾ Vielmehr lehrt Fichte, dass das Bewusstsein, indem es unmittelbar nur der eigenen Veränderungen inne werde, in die der Geist durch seinen Wechselverkehr mit anderen Realen gerathe, zur Anerkennung eines objectiven Seins getrieben werde. Und was verbürgt nach Fichte in schlechterdings zuverlässiger Weise die Objectivität eines dem Bewusstsein selbständig gegenüberstehenden Seins? Antwort: Der Wille als die große Grundthatsache des seelischen Lebens. Fichte sagt: »Durch eine innere Evidenz, die jede Verwechslung ausschließt, unterscheiden wir die auf uns selbst (nach Innen) gewendeten und die auf andere Objecte außer uns gerichteten Willensacte. Dennoch fallen in unserem Bewusstsein beide durchaus in eine Reihe, indem sie sich wechselseitig bedingen und voraussetzen, und indem das Bewusstsein unablässig von der einen Willensform zur anderen übergeht. Die Wirkungen unseres Willens nach außen (auf unseren eigenen und auf fremde Körper) werden geleitet durch bestimmte innere Vorsätze und Absichten. Um-

¹⁾ Psych. I. T. p. 277.

²⁾ Ibid.

gekehrt: die letzteren werden unaufhörlich modificiert durch die Wahrnehmung der um uns her vorgehenden äußeren Veränderungen. Alles dies heißt: Unser Bewusstsein ist genöthigt, das unmittelbare Object mit dem mittelbaren in unauflösbare Verbindung zu setzen und beide als in realer Wechselwirkung begriffen aufzufassen.¹⁾ So sind wir also nach Fichte genöthigt, auf das Zeugnis unseres eigenen Seelenlebens die Existenz eines Realen außer uns anzunehmen. Diese wohl begründete Anschauung unseres Philosophen lässt keinen Zweifel darüber, dass er den subjectiven Idealismus vollständig überwunden und sich zu einem erkenntnis-theoretischen Real-Idealismus durchgerungen, zu dessen Grundgedanken auch wir uns bekennen. In ihm scheinen uns die wahren Momente des subjectiven Idealismus, wie Kant und J. G. Fichte ihn begründet, enthalten, seine Einseitigkeiten jedoch vermieden zu sein. Was insbesondere Kant anlangt, für dessen Erkenntnistheorie unser Philosoph in seiner Psychologie so sehr schwärmt, so heben wir ausdrücklich hervor, dass er nur dessen durch die Ergebnisse der neueren physiologischen und psychologischen Forschung durchaus bestätigten Behauptung von der Subjectivität der sinnlichen Empfindung in dem gleichen Maße bekräftigt, als er seine Raum- und Zeittheorie verwirft. Raum und Zeit sind nicht subjective Anschauungsformen eines schlechterdings unerkennbaren »Dinges an sich«, sondern metaphysische Grundbestimmungen von objectiver Giltigkeit, allgemeine Existenzialbedingungen eines dem Bewusstsein selbständig gegenüberstehenden Realen. Nach Fichte ist mit strengster Consequenz von der objectiven Welt alles in Abzug zu bringen, was dem Inhalt der Sinnempfindungen angehört.²⁾ Das äußere Universum, so lehrt er, sei weder dunkel noch hell, besitze weder Farbe noch Ton, biete an sich keine Schmeck- oder Riechstoffe, keine Körpermassen mit Undurchdringlichkeit, Härte oder Weichheit, Wärme oder Kälte.³⁾ Objectiv wirklich seien jedoch die allgemeinen Existenzialbedingungen alles Realen, Ausdehnung und Dauer

¹⁾ Psych. I. T. p. 280.

²⁾ Psych. I. T. p. 309.

³⁾ Ibid. 309.

sowie das Gesetz der Causalität, wonach jeder Wirkung eine proportionale Ursache zugrunde zu legen sei. Was den Empfindungszeichen zugrunde liege, sei das ausgedehnt sich setzende, reale Wesen von ursprünglich unterschiedener, aber in innerer Wechselbeziehung zu denkender Qualität, eben damit in unablässiger Anziehung und Abstoßung begriffen.¹⁾

Diese Ausführungen Fichtes bringen zur vollen Klarheit, wie er sich das Verhältnis zwischen Erkenntnissubject und Erkenntnisgegenstand denkt: sie lassen keinen Zweifel an der realen Begründung seines Real-Idealismus. Der 2. Theil seiner »Psychologie«²⁾, die »Theistische Weltansicht und ihre Berechtigung«³⁾, sowie das »Sendschreiben an Zeller«⁴⁾ bekräftigen und vertiefen die in redlicher Geistesarbeit errungene Erkenntnistheorie der zweiten Epoche seines philosophischen Forschens.

§ 2. Die Metaphysik Fichtes.

Mit der Aufzeigung des erkenntnis-theoretischen Standpunktes Fichtes haben wir schon einigermaßen den Ideenkreis seiner Weltanschauung erschlossen. Tiefer führt uns in dieselbe ein die Würdigung seiner metaphysischen Anschauungen und Principien. Dass diese im Fortgang der philosophischen Speculation unseres Denkers mannigfache Umbildungen und tiefere Begründung erfahren haben, kann uns, nachdem wir mit der inneren Entwicklung seiner Erkenntnistheorie bekannt geworden, keineswegs befremden. Wir können innerhalb der metaphysischen Speculation Fichtes wieder zwei Epochen unterscheiden, einmal die des theocentrischen Idealismus, sodann die des kosmocentrischen Theismus. In beiden Epochen schwebt Fichte als das große Ziel seiner metaphysischen Speculation vor Augen: die Lösung des ontologischen Problems durch die Nachweisung der absoluten, geistigen Persönlich-

¹⁾ Psych. I. T. p. 310.

²⁾ Psych. II. T. p. 40 u. p. 52.

³⁾ Theist. W., p. 77—83.

⁴⁾ Frg. u. Bed., p. 132—134.

keit Gottes als hinreichender Ursache alles Seins und alles Wirkens.

Die Wurzeln der metaphysischen Speculation der ersten Epoche liegen in der Erkenntnistheorie unseres Philosophen. Wir können sogar ohne Bedenken behaupten: Metaphysik und Erkenntnistheorie erscheinen in der Epoche des theocentrischen Idealismus so innig ineinander verflochten, dass eine klare Abgrenzung beider Denkgebiete gar nicht gegeben ist. Diese Eigenthümlichkeit der Fichte'schen Metaphysik tritt außer in den »Sätzen zur Vorschule der Theologie« und in den »Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie« besonders deutlich in der 1836 erschienenen Ontologie zutage. Die zehn Jahre später zum Abschluss gebrachte »Speculative Theologie«, von Fichte 1836 als dritter Theil der Ontologie angekündigt¹⁾, verräth eine ungleich tiefere Auffassung und gründlichere Lösung des metaphysischen Problems. Auch kommt diesem umfangreichen Werke Fichtes eine weit selbständigere Bedeutung zu als er selbst zuzugeben gesonnen ist. 1846 hatte Fichte, wie wir nachweisen werden, den extremen Idealismus innerlich überwunden, wemgleich er sich noch grundsätzlich zu seinem Erkenntnisbegriff, der zugleich Seinsbegriff ist, bekennen zu sollen glaubt. Ihrem gedanklichen Inhalte nach gehört die »Speculative Theologie« so sehr der Epoche des »kosmocentrischen Theismus« an, dass derjenige, der etwa zuerst mit den hier entwickelten metaphysischen Anschauungen bekannt geworden wäre, höchlichst erstaunt sein würde über die vorher vom Autor entwickelten Grundsätze der Erkenntnislehre und Ontologie. Die in den folgenden Werken Fichtes zutage tretenden metaphysischen Speculationen sind durchaus von den Grundgedanken des kosmocentrischen Theismus beherrscht, erweitern und vertiefen jedoch die jeweils gewonnenen Resultate.

A. Die Epoche des theocentrischen Idealismus.

Bei der uns zunächst obliegenden Würdigung der metaphysischen Anschauungen, die unser Philosoph innerhalb der

¹⁾ Ont. Vorrede, p. III.

Epoche des theocentrischen Idealismus vertritt, dürfte es ausreichend sein, darzulegen, Aufgabe und Begriff der Ontologie, sowie die Grundzüge ihrer inneren Entwicklung und ihres abschließenden Resultates.

Auf dem Wege rein dialectischer Operationen, die ihrem Inhalte nach dem Gedankenkreis der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt, ihrer Form nach der Hegel'schen Logik angehören, versuchte die Erkenntnislehre Fichtes das Dasein Gottes als absolute Persönlichkeit zu erweisen. Damit glaubte sie das allein wahre, einzig stichhaltende Sein gefunden zu haben. Nach dem abschließenden Resultate der Erkenntnistheorie scheint die endliche Welt vollständig zu dem alle Gegensätze ausgleichenden Absoluten emporgehoben. Man sollte nun glauben, dass das speculative Denken sich mit diesem außerordentlich trostvollen Resultate zufrieden geben könne. Allein die von Fichte als siegreich überwunden bezeichnete Welt des unmittelbaren Bewusstseins hat doch noch so viel Kraft, um von Neuem als Störenfried in die seligen Regionen des speculativen Erkennens einzudringen und dieses zur nochmaligen Auseinandersetzung mit sich zu zwingen. Hieraus erwächst die eigenthümliche Aufgabe der Ontologie. Sie hat das speculative Denken vollkommen auszugleichen mit dem Bewusstsein des unmittelbar Gegebenen, d. h. der endlichen Welt. »Das Ewige«, sagt Fichte, »wird Gegenstand einer Untersuchung, einer wenigstens theoretischen Ungewissheit«. ¹⁾ Somit bedarf das Absolute doch noch einer tieferen Denkentwicklung im Interesse der vollen Herausarbeitung der in ihm enthaltenen Wahrheitsfülle.

Indem die Ontologie sich dieser Aufgabe unterzieht, tritt ihr allgemeinsten Charakter als Wissenschaft des wahrhaft Seienden zutage. Im weiteren Sinne ist auch die speculative Theologie Ontologie, Seinslehre. Ihr Gegenstand ist das Absolute nach seiner inhaltlichen Bestimmtheit. Im engeren und eigentlichen Sinne jedoch bedeutet die Ontologie die Wissenschaft von den Seinsformen des Absoluten. ²⁾ Wer würde aus dieser Begriffsbestimmung der Ontologie als grundlegender

¹⁾ Erk. p. 296.

²⁾ Ont. p. 7.

metaphysischer Disciplin nicht sofort auf den streng pantheistischen Charakter der nachfolgenden metaphysischen Speculationen schließen? Fichte gesteht selbst, seine Begriffsbestimmung der Ontologie laute durchaus pantheistisch. Allein dies sei eben ganz unvermeidlich bei Grundlegung eines metaphysischen Systems, wo noch in keiner Weise erwogen werden könne, was die Wirklichkeit des Absoluten in seiner Tiefe bedeute.¹⁾ Fichte kann bei der Begriffsbestimmung der Ontologie zunächst nur die empirische Wirklichkeit im Auge haben, deren Verhältnis zum Absoluten darzustellen, eben ihre eigentliche Aufgabe ist. Die Ontologie bedeutet, wie wir gezeigt, nach Fichte nur die wissenschaftliche Bestätigung und Bekräftigung des Resultates der Erkenntnistheorie: Nur das Absolute kann als wahres, stichhaltendes Sein gelten. In ihm ist alles andere Sein als seinem tiefsten Grunde umfasst, ohne, wie sich später herausstellen wird, seiner Selbständigkeit ganz verlustig zu gehen. Fichte nennt insofern die Ontologie auch den kosmologischen Gottesbeweis²⁾ oder die vollständige dialectische Analyse der Idee des Absoluten. Wenn die Ontologie bereits im Anfange von den Wirklichkeitsformen des Absoluten spricht, so stützt sie sich auf das Resultat der Erkenntnistheorie; unmittelbar kann sie sich jedoch nur an die endliche Welt wenden und zwar nimmt sie dieselbe als ein objectiv Gegebenes so auf, wie sie dem Bewusstsein erscheint — ein Beweis dafür, dass Fichte im Jahre 1836 die eigentlichen Schwierigkeiten des erkenntnistheoretischen Problems noch in keiner Weise empfunden hatte.

Die gegebene Wirklichkeit erscheint dem ontologischen Denken, dessen Aufgabe es ist, sie mit dem Absoluten auszugleichen, zunächst in der Sphäre der einfachen Begriffe. Es sind die Urkategorien des Seins und des Werdens, welche als allgemeinste Denkbestimmungen von der Wirklichkeit abgezogen werden. Fichte verfährt dabei in echt Hegel'scher Weise, ohne in das offenbar Unberechtigte und Übertriebene der Hegel'schen Begriffsdialectik zu verfallen.³⁾

¹⁾ Ont. p. 10.

²⁾ Ont. p. 36. cf. Id. d. Pers., p. 54.

³⁾ Ont. p. 58 sq.

Die Urkategorien werden sodann aufgehoben in die Kategorie der Quantität¹⁾, welche als reine Quantität, begrenzt quantitative Größe und bestimmt quantitative Größe zu denken ist.

Die Kategorie der Quantität wird begrifflich überwunden durch die der Qualität²⁾, deren erste Stufe die Position, deren zweite die Negation, deren dritte die Limitation ist.

Aus der Sphäre der einfachen Begriffe erhebt sich das ontologische Denken zur Sphäre der Verhältnisbegriffe.³⁾ Das Wirkliche ist da zunächst zu bestimmen als Wesen. Hierbei sind drei Epochen zu unterscheiden:

1. Epoche: Die Kategorien des Grundes und der Folge.⁴⁾
2. Epoche: Die Kategorien der Wirklichkeit.⁵⁾
3. Epoche: Die Kategorien der Substantialität.⁶⁾

Jede dieser drei Epochen zerfällt wieder in drei Stufen, deren Aufzeigung wir uns hier umsomehr ersparen können, als wir in unseren späteren Untersuchungen alles Wissenswerte hierüber zur Kenntnis bringen werden.

In der Kategorie der Wechselwirkung (3. Stufe der Kategorie der Substantialität⁷⁾ sind alle vorausgehenden Begriffsverhältnisse aufgehoben. Sie stellt die Einheit, besser gesagt, den dialectischen Durchdringungspunkt sämtlicher Kategorien dar.⁸⁾ So bildet sie einerseits den Abschluss und die Vollendung der ontologischen Kategorienlehre, anderseits weist sie über sich selbst hinaus in die concreten Gebiete des wirklichen Seins.

Die Begriffssphäre der Wechselwirkung gliedert sich in die drei, den Gebieten des Wirklichen bereits angehörenden Stufen des organischen Lebens⁹⁾, der Seele¹⁰⁾ und des Geistes.¹¹⁾

¹⁾ Ont. p. 74 u. 76 sq.

²⁾ Ibid. p. 129.

³⁾ Ibid. p. 205.

⁴⁾ Ibid. p. 215.

⁵⁾ Ibid. p. 290.

⁶⁾ Ibid. p. 358.

⁷⁾ Ibid. p. 466.

⁸⁾ Ibid. p. 467.

⁹⁾ Ibid. p. 472.

¹⁰⁾ Ibid. p. 484.

¹¹⁾ Ibid. p. 497.

Der Geist, »die Persönlichkeit«, ist nach Fichte die höchste, allvermittelnde Kategorie für alles Bisherige, jedoch nicht der endliche, geschöpfliche Geist, sondern der absolute, die Urpersönlichkeit.¹⁾

Dies ist das abschließende Resultat der Ontologie Fichtes. Dasselbe näher beleuchtend sagen wir: Mit strengster Consequenz hat Fichte die von ihm selbst scharf bestimmte Aufgabe der Ontologie durchgeführt. Sie sollte, wie wir uns erinnern, den Widerspruch zwischen endlicher Welt und absolutem Sein innerlich ausgleichen. Dies Ziel stets vor Augen, versucht Fichte, nachzuweisen, wie die allgemeinsten Denkbestimmungen hinsichtlich des Seins der empirischen Wirklichkeit schließlich alle in die allumfassende Kategorie der Wechselwirkung zusammenlaufen und nur aus ihrem Wesen verständlich gemacht werden können. Das Universum als Totalorganismus, als Stufenreihe von Mitteln und Zwecken, als das große System von Ursachen und Wirkungen, kann für das metaphysische Denken nur dann durchsichtig werden, wenn es unter der Kategorie der Wechselwirkung gedacht wird. Allein über die Sphäre des Thatsächlichen hinaus vermag die Wechselwirkung nichts zu erklären. Sie ist selbst gewissermaßen nur das große Gesetz, dem alle Wirklichkeitsformen unterstehen. Insofern erfordert sie selbst eine Erklärung. Diese gibt ihr die Annahme des absoluten Geistes, in dem alle Formen und Stufen und Gegensätze des Universums zur harmonischen, allversöhnenden Einheit zusammengefasst sind.

Dies die Hauptzüge und das abschließende Resultat der Fichte'schen Ontologie, dessen innere Ausbildung der speculativen Theologie obliegt.

B. Die Epoche des kosmocentrischen Theismus.

Wenn wir die erste Epoche der metaphysischen Speculation Fichtes als die des theocentrischen Idealismus bezeichnet haben, so zeigen Begriff, Entwicklung und Resultat der Ontologie, dass diese Bezeichnung durchaus gerechtfertigt war. Fichtes onto-

¹⁾ Ont. p. 499.

logische Untersuchungen sind augenscheinlich von dem abschließenden Resultate der Erkenntnistheorie beherrscht: das Absolute ist bereits erwiesen, die Ontologie bedeutet nur die volle theoretische Bestätigung und endgiltige Bekräftigung dieses Ergebnisses. Eine Preisgabe des erkenntnis-theoretischen Resultates findet in keiner Weise statt. Vielmehr begegnet uns das Absolute als das »wahrhaft Seiende« auf allen Stufen der ontologischen Untersuchung; so sehr ist Fichte voll Zuversicht, dass das Ergebnis der Ontologie mit dem der Erkenntnistheorie übereinstimmen müsse.¹⁾ Fichte meint es somit im Jahre 1836 vollkommen ernst, wenn er die Ontologie als kosmologischen Gottesbeweis bezeichnet, und wir stehen auch nicht an, die Vortrefflichkeit seiner Gedankenentwickelungen hinsichtlich des Schlusses von der thatsächlichen Wechselwirkung der Weltwesen untereinander auf den persönlichen Gott und Geist anzuerkennen. Allein der große Fehler der Fichte'schen Ontologie liegt unseres Erachtens darin, dass sie einerseits aus der dialectischen Entwicklung der allgemeinsten Denkbestimmungen des Seins einen Gottesbeweis führen will²⁾, anderseits aber von Anfang an diese Bestimmungen schon auf das Absolute anwendet. Fichte sucht zwar diese offenbare *petitio principii* künstlich durch den Hinweis auf das Resultat der Erkenntnistheorie zu verhüllen. Allein je in dem Maße als er das erkenntnis-theoretische Ergebnis hervorkehrt, schwindet die selbständige Bedeutung des »Gottesbeweises« seiner Ontologie. Die hierin zutage tretenden Gedankenentwickelungen zeigen sehr deutlich, dass Fichte im Jahre 1836 noch vom Erkenntnisbegriff des subjectiven Idealismus beherrscht ist. Als im Jahre 1846 die »Speculative Theologie« als Buch erschien, zeigte sich, dass er den theocentrischen Idealismus seiner ursprünglichen Metaphysik grundsätzlich zum kosmocentrischen Theismus umgebildet hatte. Die vielen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen Fichtes mit Schaller, Sengler und insbesondere Weiße wirkten außerordentlich klärend und befruchtend auf seine metaphysische Speculation ein. In dem Sendschreiben an

¹⁾ Cf. Erk. p. 298.

²⁾ Erk. p. 290 u. 292.

Sengler 1838 »Über das Form- und Realprincip« bekennt er offen, dass seine bisherige Speculation manche Unvollkommenheiten aufweise, ja er spricht sogar von einer »abgestreiften Schlangenhaut«¹⁾; ähnlich bezeichnet er seine Speculation bis 1838 als in manchen Punkten übereilt (»Über das Princip der philosophischen Methode 1839«). Er sagt: »Der Verjüngungsquell, dessen die Speculation bedarf, um aus der Ärmlichkeit ihrer gegenwärtigen Zustände, aus der Enge ihrer jetzigen Interessen und Debatten hinauszukommen, ist lediglich und allein die Wirklichkeit in der Größe ihrer Aufgaben und ihrer kundbar gewordenen Conflict.«²⁾ Seine Devise lautet ferner: »Über das formelle Scheinwissen hinaus in die Philosophie des Wirklichen.«³⁾ 1846 endlich tritt er vor die philosophische Welt mit dem bedeutungsvollen Ausspruch: »Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisierter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittlungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.«⁴⁾

Alle diese Äußerungen Fichtes, die wir noch um eine stattliche Anzahl gleichen Inhaltes aus dem Jahre 1846 vermehren könnten, weisen darauf hin, dass er in seinen weiteren metaphysischen Speculationen in erster Linie auf das Thatsächliche Gewicht zu legen gesonnen ist, das sich ihm ursprünglich in abstracte Begriffsdialectik aufzulösen drohte. Nach einer, freilich noch durchaus ungenügenden Erörterung der Grundfragen der Erkenntnistheorie nimmt er in seiner »Speculativen Theologie« die Welt des unmittelbaren Bewusstseins zum Ausgangspunkt und Gegenstand seiner Speculation. Die Weltthatsache unter fortwährender kritischer Prüfung der verschiedenen, in der Geschichte der Philosophie zutage getretenen Weltanschauungsformen nach allen Seiten und Verwickelungen hin erforschend, kommt Fichte zu der Überzeugung, dass sie den Grund ihres So- und Dass-seins nicht in sich selbst haben könne. Nur die

1) Z. f. Ph. u. Sp. Th. 1838, 2. Bd. p. 47. Ibid. 4. Bd. p. 44.

2) Ibid. p. 72. 1839, 4. Bd.

3) Ibid. p. 73. 1839, 4. Bd.

4) Ibid. 1846, 15. Bd. p. 144.

absolute Persönlichkeit Gottes könne als hinreichende Ursache des Welt-daseins und Welt-geschehens vor dem Forum des metaphysischen Denkens bestehen. Gott wird von Fichte als freie, schöpferische Persönlichkeit nachgewiesen und dabei dargethan, dass gerade die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes den Immanenzbegriff ebenso fordere als begründe.

Die in den nach 1846 erschienenen Werken Fichtes niedergelegten metaphysischen Speculationen bekunden die gleiche Tendenz, wie die »Speculative Theologie«; nur haben jene insofern einen höheren wissenschaftlichen Wert als sich Fichte unterdessen eingehend mit naturwissenschaftlichen und psychologischen Studien befasst und das ethische Problem gründlich bearbeitet hatte. In der »Theistischen Weltansicht« hat Fichte das innere Recht und den wissenschaftlichen Charakter der Metaphysik erfolgreich dargethan, zunächst dadurch, dass er ihre selbständige Bedeutung der Erkenntnistheorie gegenüber hervorhob ¹⁾, sodann dadurch, dass er das Wesen des Denkens in seiner tiefsten Bedeutung als grundsuchendes Erkennen erhärtete ²⁾, schließlich dadurch, dass er die unbedingte Giltigkeit des Causalgesetzes sowohl für die Gebiete des Seins, als des Denkens als unzerstörbares Fundament des metaphysischen Denkens anerkannte. ³⁾

Im Fortgang seines philosophischen Schaffens tritt, was wir noch hervorzuheben haben, bei Fichte die Tendenz immer deutlicher zutage, den concreten kosmocentrischen Theismus zum ethischen zu vertiefen und dessen universalen Charakter als Weltanschauung darzuthun. Der ethische Theismus ist nach unserem Philosophen nicht eine gelehrte Schulmeinung, sondern liegt im ursprünglichen Wesen des grundsuchenden Erkennens. ⁴⁾ Deshalb hat er aber auch, was Fichte hauptsächlich Weiße gegenüber hervorhebt, nichts gemein mit einem »philosophischen Dogmatismus«, der unter theologischen Voraussetzungen die metaphysischen Denkprobleme erörtert. Der echte

¹⁾ Theist. W., p. 53 sq.

²⁾ Ibid. p. 55.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Frg. u. Bed., p. 83.

Theismus bedarf nach Fichte keiner Anlehnung an die Theologie, sondern hat in sich selbst so viel Kraft, das Dasein des persönlichen Gottes in befriedigender Weise zu erhärten.¹⁾ Als unvertilgbare Grundüberzeugung der Menschheit sei er in dieser Weise auch für die Wissenschaft wieder in seine wahre Bedeutung einzusetzen. Er müsse dabei freilich ebenso gegen seine Widersacher (Naturalismus, Empirismus, Pessimismus), als gegen die unzulänglichen Auffassungen, unter denen er so häufig erscheint, vertheidigt werden.²⁾

§ 3. Die Anthropologie, Psychologie und Ethik Fichtes.

Noch bevor Fichte an die Ausarbeitung seiner »Anthropologie« und »Psychologie« herantrat, hatte sich, wie wir behaupten zu dürfen glaubten, in seinem Geistesleben jener bedeutungsvolle, seinem ganzen späteren Schaffen Grundlage und Richtung gebende Umschwung von der extrem idealistischen zur real-idealistischen Weltanschauung vollzogen. Die eingehende Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Studien, sowie die Bearbeitung des ethischen Problems hatten diese geistige Umwandlung im wissenschaftlichen Leben Fichtes verursacht. Als erste reife Frucht seiner auf das Empirische hinielenden Forschungen ist die 1856 erschienene Anthropologie zu betrachten. Sie bedeutet die Einleitung in die 1864 veröffentlichte Psychologie. Den Naturforschern und Ärzten dargeboten, beabsichtigt die Anthropologie, das philosophische Interesse an den Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens zu erwecken.³⁾ Im Bereiche der kosmischen Thatsachen gibt es nach Fichte ganz bestimmte Phänomene, welche aus den physikalisch-chemischen Processen der Körperwelt nicht zu erklären sind: Es sind die Thatsachen des Seelenlebens, deren höchste Formen im Menschen verwirklicht werden.

¹⁾ Frg. u. Bed. p. 66 sq. cf. auch Vorrede zu »S. u. W. d. M.« p. VII; ebenso Z. f. Ph. u. Sp. Th. Bd. 48, 1867. p. 299 u. 308.

²⁾ Theist. W. p. IX.; p. 11; p. 25; p. 34.

³⁾ Anth. p. 1. sq. u. Titelblatt.

Die bestimmte Aufgabe der Psychologie ist es, diesen von den empirischen Wissenschaften in ihrer selbständigen Bedeutung anzuerkennenden Thatsachen des psychisch-geistigen Lebens näher nachzugehen und aus den Erscheinungen den inneren Wesensgrund derselben zu bestimmen. Das psychologische Problem ist nach Fichte nothwendig mit dem metaphysischen zu verknüpfen. Nur nach genauester Würdigung der geistigen Seite der menschlichen Persönlichkeit kann die philosophische Speculation Aufschluss über das wahre Wesen und die Weltstellung des Menschen geben.

Psychologie und Anthropologie haben sich mit diesen großen Fragen zu beschäftigen. Die Anthropologie hat nach Fichte das menschliche Seelenleben im allgemeinen zu würdigen und den geistigen Charakter desselben festzustellen. Die Lösung des Seelenproblems schließt die grundsätzliche Lösung des anthropologischen Problems in sich. Denn sie hat die Beziehungen zwischen Seele und Leib zur vollen Klarheit zu bringen. Die »Psychologie« Fichtes, hinlänglich vorbereitet durch die im Jahre 1859 erschienene, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Lotze darstellende Schrift »Zur Seelenfrage«, bedeutet eine Vertiefung und Ergänzung dessen, was die »Anthropologie« in allgemeinen Zügen über den Geist als bewusste Persönlichkeit festgestellt.

Die ethischen Untersuchungen unseres Denkers, sind aufs Innigste mit seinen psychologischen verknüpft. Die Lehre von der sittlich-freien Selbstbestimmung des Menschen, welche der 1873 erschienene zweite Theil der Psychologie enthält, gründet sich durchaus auf die »Ethik«. Daher nehmen wir keinen Anstand, die Würdigung des ethischen Problems bei Fichte in die des anthropologisch-psychologischen zu verflechten.

Uns zunächst den anthropologischen Untersuchungen Fichtes zuwendend, bringen wir zur Kenntniss deren kritische Erörterungen hinsichtlich der mannigfachen, in der Geschichte der Psychologie zutage getretenen Auffassungen des menschlichen Seelenlebens, sodann die eigenen Ansichten unseres Philosophen über das Wesen der menschlichen

Seele und ihre Beziehungen zum Leibe. Die Würdigung des geistigen Charakters der menschlichen Seele führt uns in die Psychologie und Ethik unseres Denkers ein.

A. Kritisch historische Erörterungen Fichtes.

Die kritischen Erörterungen der Fichte'schen Anthropologie beziehen sich auf die Einseitigkeiten der spiritualistischen und materialistischen Seelenlehre, auf die Psychologie des materialistischen und pantheistischen Monismus, sowie die des realistischen Individualismus.

Die spiritualistische Seelenlehre¹⁾ macht zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen ein besonders hervorstechendes Merkmal des menschlichen Seelenlebens, nämlich die unleugbare Einheit des Selbstbewusstseins während der ganzen Dauer des Lebens. Aus dieser Thatsache folgert sie, die Seele müsse ein absolut beharrliches Wesen sein. Näher bestimmt sie dieselbe auf Grund dieser Erscheinung als »einfache«, »vorstellende Kraft« oder »Substanz«; denn nur so werde die Beharrlichkeit des Selbstbewusstseins verständlich. — Nach Fichte bringt diese Begriffsbestimmung die Seele in einen diametralen Gegensatz zum Leibe; denn dieser ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen und aus den mannigfachsten Bestandtheilen zusammengesetzt, daher das gerade Gegentheil von »Einfachheit«.²⁾ Der einseitige psychologische Dualismus wurde der Anlass zu den abenteuerlichsten Hypothesen, um das thatsächliche Zusammenwirken von Leib und Seele verständlich zu machen.³⁾ Die berüchtigte Lehre vom influxus physicus⁴⁾, sowie den Occasionalismus von Geulinx⁵⁾, die »vorausbestimmte Harmonie« Leibnizens⁶⁾ hat er verschuldet. Alle diese Anschauungen beweisen das Übereilte und Unberechtigte des psychologischen

¹⁾ Anth. p. 23.

²⁾ Ibid. p. 23 u. 24.

³⁾ Anth. p. 27.

⁴⁾ Ibid. p. 28 u. 35.

⁵⁾ Ibid. p. 40.

⁶⁾ Ibid. p. 43 sq.

Spiritualismus, ein directer Gegensatz zwischen Leib und Seele kann nicht angenommen werden, wenn anders das Zusammenwirken beider verständlich werden soll.

Der psychologische Monismus sucht diese Schwierigkeit dadurch zu heben, dass er das menschliche Seelenleben aus einem einheitlichen Princip zu erklären unternimmt. Den rohesten Versuch solcher Art stellt die »Seelenlehre« des Materialismus dar.¹⁾ Ihm ist die Seele theils der Effect der Hirnthätigkeit²⁾ oder »erhöhter Nervenstimmung«³⁾, theils das Resultat der Stoffmischung.⁴⁾ Fichte weist das Unsinnige derartiger Vorstellungen, gestützt auf die Ergebnisse ernstlicher und ehrlicher Naturforschung, nach. Das einzig Wahre und Richtige des materialistischen Erklärungsversuches des menschlichen Seelenlebens beschränkt sich auf den Satz: »dass die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe völlig undenkbar sei, wenn wir in jener nicht auch eine reale Beziehung zum Raume annehmen.«⁵⁾

Diesem zunächst noch ganz abstracten und unverständlichen Gedanken hat der pantheistische Monismus in seiner Gestalt als psychologische Identitätslehre Ausdruck verliehen.⁶⁾ Sein Grundgedanke ist: »Alles Körperliche ist beseelt, d. h. in Form der Vorstellung zu denken wie jede Seele zugleich als körperlich, d. h. in der Form der Ausdehnung vorhanden ist.« Zwischen Realem und Idealem, Natur und Geist besteht kein Wesensunterschied. Fichte verfolgt die Entwicklung der psychologischen Identitätslehre von Spinoza bis Schelling und Hegel und fällt nach schneidender Kritik ein »strenges« Urtheil über sie. Sämmtliche psychologischen Anschauungen des Pantheismus sind hienach »aufs eigentlichste einer Entstellung und Umdeutung des Thatsächlichen gleichzuachten und zwar in den wichtigsten Erscheinungen, welche überhaupt im Bereiche der

¹⁾ Anth. p. 55.

²⁾ Ibid. p. 59.

³⁾ Psych. II. T. p. XIV. cf. Z. f. Ph. u. Sp. Th. 1854, p. 58 (25. Band).

⁴⁾ Anth. p. 68 sq.

⁵⁾ Ibid. p. 92 u. 93.

⁶⁾ Ibid. p. 94.

Erfahrung gefunden werden. Sie verfälschen den Ausdruck der psychologischen Thatsachen gerade da, wo diese dienen könnten einer verirrten metaphysischen Speculation von der Psychologie aus wieder auf den richtigen Weg der Selbstorientierung zu verhelfen.«¹⁾ Der tiefste Grund für das Irrthümliche in der pantheistischen Psychologie liegt in der Verleugnung des Individualitätsprincips. Das Selbstbewusstsein des Menschen spricht laut dafür, dass die Seele in keinem Sinne ein allgemeines, sondern lediglich ein individuelles Wesen ist, dass sie eine endliche, concrete Substanz darstellt.²⁾

Die Einseitigkeiten des pantheistischen Principis überwindend, stellt die Psychologie des realistischen Individualismus, als dessen Hauptvertreter Herbart und Drobisch von Fichte eingehend gewürdigt werden, die Individualität des Seelenwesens sicher. Allein diese Theorie erweist sich, da sie die Seele als ein schlechthin einfaches, ursprünglich vorstellungs- und bewusstloses »Reale« bestimmt, durchaus unfähig, das Zustandekommen der Vorstellung sowie des Bewusstseins zu erklären³⁾, das Princip der »Selbsterhaltung« ist gänzlich unzureichend, irgend ein psychologisches Problem zu lösen.⁴⁾

So vermögen nach Fichte die bisherigen Erklärungsversuche des menschlichen Seelenlebens das anthropologische Problem keiner befriedigenden Beantwortung entgegenzuführen. Der eigentliche Grund, warum die der Kritik unterstellten Theorien in so entgegengesetzten Einseitigkeiten sich verloren, liegt einmal in dem Mangel einer gründlichen Untersuchung des Verhältnisses, welches zwischen der Seele einerseits, dem Raum und der Zeit anderseits besteht, sodann in der gänzlichen Unkenntnis des eigenthümlichen Wesens des Leibes.⁵⁾

Fichtes Anthropologie stellt sich nun die Aufgabe, diesem doppelten Mangel durch eine rationelle, durchaus auf

¹⁾ Anth. p. 135.

²⁾ Ibid. p. 137.

³⁾ Ibid. p. 157. cf. Z. f. Ph. u. Sp. Th. Band 28. 1856, p. 49.

⁴⁾ Anth. p. 160.

⁵⁾ Anth. p. 173 u. 174.

den Resultaten wissenschaftlicher Forschung beruhende Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele abzuhefen.

B. Fichtes Anschauungen über das Wesen der Seele und deren Verhältnis zum Leibe.

Was als sicheres Resultat die kritischen Untersuchungen in Bezug auf das Wesen der menschlichen Seele ergaben, ist der Satz: »Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderem Realem begriffen.«¹⁾ Mit dieser allgemeinsten Begriffsbestimmung ist jedoch noch sehr wenig gewonnen. Es erhebt sich zunächst die Frage: Was heißt überhaupt »Realsein«? Fichte antwortet: »Seinen Raum und seine Zeit setzen — erfüllen«. Oder »umgekehrt: Raumzeitlichkeit ist nur die unmittelbare Folge des in ihnen sich darstellenden, seinen quantitativen Ausdruck sich gebenden Realen.«²⁾ Da nun nach der bereits in der Ontologie von Fichte vertretenen Anschauung alles empirisch Wirkliche ein Raum-Zeitliches ist, die Seele aber in den Bereich des Wirklichen fällt, so muss auch ihr raum-zeitliche Bestimmtheit zukommen. Dass die Kategorie der Zeit auf die Seele angewendet werden muss, erscheint dem metaphysisch-psychologischen Denken natürlich. Größere Schwierigkeit bereitet ihm die Behauptung der Raumexistenz der Seele. Klingt es nicht sehr verdächtig-materialistisch: die Seele ist ein räumliches Wesen?³⁾

Um die Schwierigkeit zu lösen und die Bedenken zu beseitigen, unterscheidet Fichte zwei Formen von Raumerfüllung, die mechanische und die dynamische.⁴⁾ Die letztere Art von Raumerfüllung kommt der Seele zu. Wie in einem jeden kleinsten Bruchstück eines Magneten die magnetische Kraft ebenso ungetheilt gegenwärtig ist wie im ganzen Körper, so dass der beliebig kleinste Theil desselben Nord- und Südpol und Indifferenzpunkt zugleich zeigt, wie in den größten Dimensionen der elektrischen Kette die elektrische Kraft mit ungetheilter

¹⁾ Anth. p. 181.

²⁾ Ibid. p. 181.

³⁾ Ibid. p. 183 u. 184.

⁴⁾ Ibid. p. 186.

Intensität wirkt wie in der kleinsten, so dass sie die Größe nicht schwächt, die Kleinheit nicht zersplittert, analog durchwirkt den organischen Körper ein organisch-plastisches Princip.¹⁾ Der unorganische Körper stellt die individuelle Verleiblichung eines bleibenden chemischen Verhältnisses realer Wesen unter Mitwirkung aller dabei concurrierenden physikalischen Gesetze dar. Die höchste, eigentlichste Form der Corporisation ist jedoch erst dann gegeben, wenn ein Mächtigeres, Centrales eine Mannigfaltigkeit von Elementen räumlich durchdringt, sie sich assimilierend bewältigt und an ihrer von ihm selbst hervorgerufenen Verbindung seine Eigenthümlichkeit darstellt. Diese Art der Verleiblichung nennt Fichte »Organisation«, den so gebildeten Körper Organismus. Pflanze und Thier gehören dem Reiche der organischen Wesen an.²⁾ Die organisch-plastische Kraft in ihnen ist die Seele: sie ist, was Fichte hauptsächlich Lotze gegenüber hervorhebt, gänzlich verschieden von dem dynamischen Princip des unorganischen Körpers.³⁾ Die höchste Stufe im Reiche der Organismen nimmt der Mensch ein. Die menschliche Seele stellt die übermächtigste und vielseitigste Organisationskraft dar; sie macht das Entlegenste der ganzen chemischen Stoffwelt⁴⁾ zu ihrem Organe — sie **bildet** sich selbst ihren Leib. In diesem höchst complicierten Phänomen heterogener Stoffe und mannigfachster Kräfte ist aber nach Fichte ein Doppeltres zu unterscheiden: einmal die Stofftheile als seine äußere Form, die in dem Assimilationskreis des Leibes unablässig wechselnden chemischen Elemente, dann aber die Kraft als das Beharrende, Einende, Thätige, schlechthin Übermächtige im Stoff.⁵⁾ Diese kann als der wahre, unsichtbare, innere Leib bezeichnet werden, während jene den bloßen Effect oder das Nachbild der inneren Leiblichkeit darstellen. Das Kraftprincip im Leibe ist die Seele. Sie ist plastisches, d. h. den Leib zur einheitlichen Wirksamkeit gestaltendes und zwin-

¹⁾ Anth. p. 186.

²⁾ Ibid. p. 258.

³⁾ Ibid. p. 443. cf. Z. S. p. 52, auch p. 6.

⁴⁾ Anth. p. 262.

⁵⁾ Anth. p. 266 u. 267.

gendes Princip. Als solches ist sie selbst nichts Räumliches, Ausgedehntes, sondern das den Raum Setzende, Erfüllende.¹⁾ Wäre die menschliche Seele jedoch nicht mehr als reines Organisationsprincip, so würde sie sich nicht über die Pflanzen- und Thierseele erheben. Das die menschliche Seele auf die höchste Stufe der organischen Wesen Erhebende ist die Fähigkeit, die mechanischen, chemischen und dynamischen Verhältnisse der Natur zur Idealität der Empfindung zu steigern.²⁾ Die menschliche Seele ist zugleich das Princip der durch das Nervensystem vermittelten Sinnes- und Geistesthätigkeiten.³⁾ Sie ist einheitliches Princip der gesammten Lebensthätigkeit des Menschen, der vegetativen, sinnlichen und geistigen.⁴⁾ Dies weist Fichte gegen Herbart und Lotze trefflich nach und legt damit den Grund zu seiner in der Psychologie gegebenen vollen Definition der menschlichen Seele. Er bezeichnet sie dort als ein Raumwesen gleich allen übrigen Realen, welche den Grund der phänomenalen Körperwelt bilden. Was sie von diesen unterscheidet, sei der ungleich höhere Grad und der vielseitigere Umfang innerer Erregbarkeit, welche eben damit zum Innerwerden dieser Erregungen sich steigern könne. Hieraus entstehe das specifisch seelische Urphänomen der Selbstgewahrung, welches bei vollständiger Entwicklung im »Geiste« als Bewusstsein in seiner höchsten und freien Ausbildung als Selbstbewusstsein auftrete, während es in seinen Anfängen und ersten Wirkungen nur auf einzelne und vorüberschwindende Empfindungen (»Elementarvorstellungen«) sich beschränke.⁵⁾

Fichtes psychologisch-metaphysische Erörterungen in Bezug auf das schwierige Problem der Einheit des menschlichen Seelenlebens, sind im allgemeinen so klar und einleuchtend, so umfassend und tiefgründend, dass wir gestehen, noch in keiner neueren Anthropologie so befriedigende Aufschlüsse über die Seelenfrage gefunden zu haben. Jedes Wort,

¹⁾ Anth. 268 sq.

²⁾ Ibid. p. 261.

³⁾ Ibid. p. 286.

⁴⁾ Ibid. p. 284.

⁵⁾ Psych. I. T. p. 87 u. 88.

das Fichte spricht, erscheint uns wertvoll. Wir bedauern nur, nicht mit größerer Ausführlichkeit auf Fichtes Ausführungen eingehen zu können. Allein wir müssen uns hier auf das Nothwendigste beschränken, da wir des Wichtigen noch viel zu sagen haben.

Es erübrigt uns noch, Fichtes Anschauungen über das geistige Wesen der menschlichen Seele zur Kenntniss zu bringen. Damit betreten wir zugleich das Gebiet seiner Psychologie.

C. Der geistige Charakter der menschlichen Seele.

Der Mensch ist nach Fichte Genius, geistig-eigenthümliche Individualität. Dafür hat die Psychologie als »die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen« den vollgiltigen Beweis zu erbringen. Die Grundtendenz der Fichte'schen Psychologie besteht darin, darzuthun, dass und wie sich die Einheit und Selbständigkeit des Seelenlebens am bestimmtesten in dessen geistigen Charakter auspräge. Welches sind aber die besonders hervorstechenden Merkmale des Geisteslebens der menschlichen Seele?

Antwort: Vernunftbewusstsein und sittlich-freie Selbstbestimmung.

Bevor wir nähere Aufschlüsse über diese beiden That-sachen des menschlichen Geisteslebens geben, haben wir uns mit der für die ganze Psychologie (zum Theil auch Anthropologie) maßgebenden Lehre von dem apriorischen Wesen des Geistes zu befassen. Wir konnten dieses Problem bisher nicht berühren, da an den früheren Stellen unserer Abhandlung noch alle Voraussetzungen für ein volles Verständnis desselben fehlten. Jetzt, wo es sich um Darlegung und Klarstellung des geistigen Charakters der menschlichen Persönlichkeit handelt, dürfen wir die Erörterung der Frage nach der Apriorität des Geistes nicht mehr weiter hinausschieben.

1. Die Apriorität des Geistes.

Wir haben zunächst Begriff und Thatsächlichkeit des Apriorischen im Geistesleben festzustellen, sodann zu

zeigen, wie Vernunftbewusstsein und Selbstbestimmung nur aus ihm verständlich gemacht werden können.

Bei aufmerksamer Verfolgung unserer bisherigen Darstellung der Grundzüge der Fichte'schen Anthropologie wird dem Leser nicht entgangen sein, dass ihre psychologische Tendenz dahin geht, den Primat des Seelenlebens gegenüber dem Leibe nachzuweisen. Was die Erkenntnistheorie vom Jahre 1833 vom Standpunkte des extremen Idealismus aus betrachtet und begründet, das gelangt nun in Anthropologie und Psychologie in wesentlich modifizierter und geläuterter Weise zur gedanklichen Entwicklung.

Die Seele ist hiernach nicht passives Vermögen, sondern das unbedingt Herrschende, Selbständige, Erzeugende im Menschen. Dieser Gedanke ist es, den Fichte in dem Begriff »Apriorität« des Seelenwesens zum Ausdruck bringen will. Zunächst offenbart die menschliche Seele, wie wir bereits hervorgehoben, ihre unbedingte Souveränität dem Leibe gegenüber als organisch-plastische Dynamis. Die Seele, so sagten wir, ist das Raum und Zeit Setzende, Erfüllende: sie bildet sich ihren Leib. Insofern nennt sie Fichte auch die Forma substantialis des Leibes.¹⁾ Der Lebensprocess des Menschen verläuft auf der untersten Stufe der Organisation noch gänzlich unbewusst oder, wie Fichte in der »Seelenfrage« häufig sagt²⁾, »vorbewusst«, aber doch höchst zweck- und planvoll, »objectiv vernünftig«. Man ist daher genöthigt, im Menschen ein Princip, ein Vermögen anzunehmen, welches die Seele zur Auswirkung dieser unbewusst zweckmässigen Thätigkeiten des organischen Trieblebens bestimmt. Was beim Thiere der »Instinct«, der »Kunsttrieb«³⁾, das ist nach Fichte für das niedere organische Leben des Menschen die Phantasie. Sie bedeutet ein unwillkürlich bildendes, d. h. aus der Einheit die Mannigfaltigkeit übereinstimmender Theile herausgestaltendes Vermögen.⁴⁾ Dasselbe »Phantasie«, die aus ihm entspringenden Thätigkeiten »Phantasiethätigkeiten« zu nennen, glaubt

¹⁾ S. u. d. W. d. M., p. 163 u. 178.

²⁾ Z. Seelenfrg. p. 97.

³⁾ Anth. p. 468.

⁴⁾ Anth. p. 468 u. 496.

sich Fichte durchaus berechtigt. Die Phantasie, wie wir sie soeben definiert, ist ihm eine reale, plastisch-künstlerische Potenz, ein Mittleres zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit; als solche erweise sie sich in analoger Weise im künstlerischen Schaffen des Menschen. Dem Künstler sei ein Modell, ein Vorbild eingepägt, welches sein Schaffen ursprünglich und im eigentlichen Sinne bestimme. Ohne bewusstes Denken und Wollen sei es in ihm entstanden; anfangs rege es sich dunkel und unbestimmt in ihm, es gewinne erst Klarheit und Bestimmtheit für den Künstler, indem er es an einem objectiven Stoffe fixiere.¹⁾ Fichte sucht seine Anschauung, dass der organische Lebensprocess beim Menschen in allen seinen charakteristischen Erscheinungen sich nur als intensivste Phantasie-thätigkeit der Seele begreifen lasse, durch den Hinweis auf die wissenschaftlichen Resultate der organischen Chemie und Physiologie bezüglich der Beobachtung des Ernährungs- und Reproductionsprocesses, sowie durch die Hervorhebung der That-sache, dass die eigentliche, d. h. die schon in der Region des Bewusstseins wirkende Phantasie auf den Organismus eine rück-wirkende Kraft habe, eine empirische Stütze zu geben.²⁾ Müssen wir uns auch versagen, seinen interessanten Ausführungen im einzelnen zu folgen, so sind wir doch schon an dieser Stelle veranlasst, auf eine außerordentlich wichtige, den gesammten Gedankengang der Psychologie beherrschende Anschauung unseres Philosophen hinzuweisen, umsomehr als sie uns bei der weiteren Darstellung der Grundzüge der Psychologie noch näher wird beschäftigen müssen. Es ist die Lehre Fichtes von dem unbewussten oder vorbewussten Denken, eines der compliciertesten, aber auch interessantesten Capitel im ganzen Lehrgebäude Fichtes, welchem Drews und Ed. v. Hartmann³⁾ bei ihrer Würdigung der Fichte'schen Speculation mit Recht besondere Aufmerksamkeit schenken.

¹⁾ Anth. p. 467.

²⁾ Ibid. p. 468, 471, 473 u. 475.

³⁾ Drews, »Die deutsche Speculation seit Kant«. Berlin 1893, I. p. 363; f. Ed. v. Hartmann, »Die moderne Psychologie«. Leipzig 1901; p. 66, sq. sq.; »Geschichte der Metaphysik.« 1900, p. 371 sq. sq.

Was versteht Fichte unter »unbewusstem oder vorbewusstem Denken«? Wir können auf Grund gewissenhaftesten Nachdenkens der Gedanken unseres Philosophen sagen, dass er hiermit nichts anderes bezeichnen will als die das vorbewusste Trieb-(Instinct-)Leben des Menschen beherrschende objective Vernunft- oder Zweckmäßigkeit. ¹⁾ Alle Verrichtungen des niederen organischen Lebens tragen, je tiefer sie gewürdigt werden, desto entschiedener für das metaphysische Denken das Gepräge an sich, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz mit bewusster Überlegung sie gewählt hätte. »Diese Vernunft«, sagt Fichte, »braucht jedoch nicht wie die bewusst menschliche wirklich zu wählen zwischen verschiedenen Mitteln, zwischen dem Guten und dem Bessern, sondern ununterbrochen und mit bewusster Sicherheit trifft sie das Vollkommene.« ²⁾ Wir können in dieser Anschauung Fichtes nicht das geringste Verfängliche oder Bedenkliche finden, vielmehr erblicken wir darin eine durchaus richtige Bestimmung dessen, was das innerste Wesen des instinctiven Wirkens ausmacht. Höchstens könnte man in dem Begriffe »Vorbewusstes Denken« oder »Unbewusste Vernunft« eine Unangemessenheit des Ausdruckes finden. Keineswegs kann jedoch, wie wir gegen Drews noch zeigen werden, darin eine Stütze für die Behauptung gewonnen werden, bei Fichte fänden sich bereits Ansätze zu der Lehre von dem unbedingten Vorzug des unbewussten Geisteslebens vor dem bewussten.

Nach dieser einstweiligen Sicherstellung der Lehre unseres Philosophen gegen unberechtigte Interpretationen, fahren wir fort, den apriorischen Charakter des Geisteslebens aufzuzeigen.

Im reinen Organisationsprocess ist die Seele als unbewusst zweckmäßig handelnde, ein eingegossenes Modell verwirklichende Phantasiethätigkeit wirksam. Sobald die Seele jedoch aus ihrem vorbewussten Triebleben zur Idealität der Empfindung, weiterhin zum Bewusstsein und schließlich zum Selbstbewusstsein erwacht, zeigt sich mit noch viel größerer Bestimmtheit der apriorische Charakter ihres Wesens. Bewusstseinsquelle ist lediglich die Seele durch Selbsterregung; diese Fähigkeit

¹⁾ Psych. II. T. p. 21, 41, 80 u. 105; Anth. p. 463 u. 464 sq.

²⁾ Anth. p. 464.

muss als etwas schlechthin Ursprüngliches in ihr gedacht werden. »Sie kommt,« sagt Fichte, »ursprünglich weder durch fremde Wirkung in sie hinein, noch kann sie durch eigene Ausübung in ihr abgestumpft werden; denn sie ist unaustilgbar verbunden mit dem specifischen Wesen der Seele selbst.«¹⁾

Dies gilt zunächst von den Sinnenempfindungen; der psychische Ursprung derselben, worin Fichte nichts anderes als den Weckruf des Geistes zur Selbstempfindung, Selbstunterscheidung und zum Selbstbewusstsein erblickt, ist ein sprechender Beweis dafür.²⁾ Ferner von der Raum- und Zeitanschauung: »Was wir ‚äußere Körper‘ nennen,« lehrt Fichte, »ist ursprünglich nichts anderes als eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungen, welche mit dem Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes in unmittelbare Beziehung treten, somit zunächst an ihm localisiert werden müssen, in weiterer Folge daraus auch außer ihm, in dem allmählich sich entwickelnden Bilde einer Raumumgebung, innerhalb welcher auch der eigene Leib nunmehr einer örtlichen Stelle eingeordnet wird.«³⁾ Es gilt weiterhin von der Wahrnehmung, von der Anschauung überhaupt, vom Anerkennen und Vorstellen, vom Gedächtnis, von der Einbildungskraft, vom Traumleben in allen seinen bedeutungsvollen Formen, schließlich von der ästhetischen Phantasiethätigkeit. In sämtlichen Formen des niederen sinnlichen Erkenntnislebens, denen Fichte in seiner Psychologie die gründlichste Aufmerksamkeit schenkt, bekundet die Seele ihre ursprüngliche Selbständigkeit und Gestaltungskraft in der Aufnahme und Verarbeitung der von außen auf sie einwirkenden Reize.⁴⁾ Die Seele wird durch die mannigfachen Sinnenreize bloß geweckt, es wird aus ihr etwas hervorgelockt, was sie schon vorempirisch besessen haben muss⁵⁾, »die gesammte Macht der Außenwelt« ist nicht imstande, »die ursprünglich geistige Substanz des Menschen weder hervorzubringen noch in ihrer Grundbeschaffen-

¹⁾ Psych. I. T. p. 88.

²⁾ Ibid. 258 sq. Psych. II. T. 24.

³⁾ Psych. I. T. 341.

⁴⁾ Psych. II, 52.

⁵⁾ Psych. I, 110 u. 136.

heit zu verändern«, sondern sie bietet ihr nur Gelegenheit, »diese Eigenthümlichkeit an einer verschiedenen Facticität zu erproben«. ¹⁾ Mit unablässiger Spannkraft behauptet sich der Geist gegen jede von außen kommende Einwirkung, der von außen kommende Reiz bewirkt lediglich eine Umstimmung der Seele, nicht die Eingießung eines Fremden. ²⁾

Eine besondere Bedeutung gewinnt die Lehre von der Apriorität des Seelenwesens für die Feststellung des geistigen Charakters der menschlichen Persönlichkeit. Das, was nach Fichte die Selbständigkeit des Geisteslebens sowie den geistigen Charakter der menschlichen Seele als einheitlichen Lebensprincips des Menschen am bestimmtsten verbürgt, sind die Thatsachen des Selbstbewusstseins, sowie der sittlich-freien Selbstbestimmung.

Je mehr die Seele durch ihr inneres Triebleben oder Interesse an eine Reihe schon bewusster Zustände gebunden ist, desto energischer erwacht das in der Tiefe ihres Wesens schlummernde Vermögen, sie aus bloßem Bewusstsein zum dauernden Besitze zu erheben. Das Erwachen des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein bedeutet den eigentlichen Durchbruch der Seele zum Geist. Sie erfasst sich auf der Stufe des Selbstbewusstseins als eines und bleibendes Ich gegenüber den tausenderlei vereinzelt und zersplitterten Bewusstseinszuständen des niederen Erkenntnislebens. Wohl ist der Geist auf dieser Stufe noch sämtlicher Stimmungen und Gefühle des niederen Seelenlebens theilhaftig, doch erhebt er sich zugleich über dieselben, indem er sie »betrachtend aus sich herausstellt«. Damit wird das Selbstbewusstsein zu einer Erhebung und Vertiefung zugleich, zu einem völligen Umschwung im Wesen des Geistes. ³⁾

2. Vernunftbewusstsein.

Das Selbstbewusstsein ist ferner die Wurzel des denken oder Vernunftbewusstseins. Denken bedeutet nach

¹⁾ Psych. I. T. p. 110.

²⁾ Ibid. p. 92. cf. II, 19. Id. d. Pers. 2. Aufl. 116.

³⁾ Psych. II. T. p. 71 u. 73.

Fichte die »theoretische Betrachtung dessen, was ist und wie und warum es ist.«¹⁾ Es ist allgemeines Vernunftbewusstsein im Gegensatz zur Phantasie, deren Gebilde sich durchaus als Erzeugnisse einer unwillkürlichen, unbeabsichtigten und individuell gefärbten Thätigkeit darstellen.²⁾ »Nicht das Individuelle daher,« sagt Fichte, »in uns denkt, sondern die Person in uns gewordene, ihrem Bewusstsein immanente, allgemeine Vernunft.«³⁾ In seinen frühesten Regungen zeigt sich das Denken als das gewissermaßen instinctive Anwenden desjenigen, was man »Denkgesetze und die nach ihnen sich vollziehenden Denkfunctionen genannt hat.« Es zeigt sich darin durchaus sein apriorischer Charakter.⁴⁾ Noch deutlicher tritt derselbe zutage in der Thatsache, dass der Geist des Denkens gemeingiltiger, ewiger Wahrheiten fähig ist, dass er, ohne eines äußerlichen, fremden oder der »Erfahrung« zu bedürfen, Wahrheiten und Wissenschaft denkend entwickelt, deren unbedingte und allgemeine Giltigkeit schlechterdings nicht anzutasten ist. Alle apriorische Wissenschaft bis auf die Mathematik herunter ist nach Fichte in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde Selbsterkenntnis des Geistes vom eigenen Wesen, insofern diesem eben die Weltvernunft und der allgemeine Vernunftinhalt gegenwärtig ist.⁵⁾

Mit diesen Sätzen will Fichte jedoch nicht der Lehre von den »angeborenen Ideen« das Wort reden. Dies werden wir noch näher ausführen, wenn wir seinen »psychologischen Gottesbeweis« zur Entwicklung bringen, dessen Gedankengang ganz wesentlich von der Stellung beeinflusst ist, die unser Denker zu dem in Rede stehenden Problem einnimmt.

3. Sittlich-freie Selbstbestimmung.

Das zweite Merkmal des geistigen Charakters der menschlichen Seele ist nach Fichte die sittlich-freie Selbst-

¹⁾ Psych. II. T. p. 85.

²⁾ Ibid. 84 u. 87.

³⁾ Ibid. p. 87.

⁴⁾ Ibid. p. 87 u. I. T. p. 92.

⁵⁾ Psych. II. T. p. 88, 59, 23. I. T. p. 116 u. 119, 134.

bestimmung. Um uns zum Bewusstsein zu bringen, was sie ihrem Wesen nach bedeutet, haben wir kurz Fichtes Lehre vom Willen, freien Willen und sittlichen Willen darzustellen.

a) Wille. •

Wille im allgemeinsten Sinn (jedoch nicht im gewöhnlichen Sprachgebrauch) bedeutet nach Fichte individuelle Selbstbehauptungsmacht. Jedem seelischen und geistigen Weltwesen ist ein eigenthümlicher Lebenstrieb eingepflanzt, der alle Lebens- und Bewusstseinsfunktionen durchdringt und damit zugleich die Mannigfaltigkeit und den Wechsel derselben zur Einheit und Beharrlichkeit eines individuellen Daseins zusammenschließt. Schon im Bereiche der Instincthandlungen zeigt sich diese merkwürdige Kraft der Selbstbehauptung; ja gerade in ihnen offenbart sich am deutlichsten die Eigenthümlichkeit, die Individualität des Weltwesens. Sie können daher nach Fichte im weiteren, nicht ursprünglichen Sinn »Willenshandlungen« genannt werden.¹⁾ Einen Universalwillen etwa im Sinne der Schopenhauer'schen Philosophie gibt es nicht; es existieren nur bestimmte, auf ein einzelnes Ziel gerichtete, individuelle Willenshandlungen.²⁾

b) Der freie Wille.

Auf der untersten und primitivsten Stufe seiner Selbstentfaltung ist nun der Wille des Menschen lediglich Naturtrieb. Er tritt gänzlich blindwirkend, ähnlich wie beim Thiere, als Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb zutage. Sobald im menschlichen Seelenleben das Bewusstsein erwacht und gleichzeitig damit gewisse Gefühle³⁾ ausgelöst werden, wird die Schranke des blindwirkenden Willens überschritten, es brechen im Seelenleben des Menschen die sogenannten Gemüthstriebe hervor. Fichte bestimmt diese als Selbsterhaltungs-, Persönlichkeits- und Geselligkeitstriebe.⁴⁾ Mit dem Durchbruch

¹⁾ Psych. II. T. p. 124 u. 125.

²⁾ Psych. II. T. p. 124.

³⁾ Ibid. 136, 137.

⁴⁾ Ibid. p. 145 u. 156.

des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein wird das bisher unwillkürliche, naturhafte Triebleben der Seele zum freien Willen erhoben. Erst auf dieser Stufe tritt die formelle Selbstbestimmung des Menschen zutage, und damit der geistige Charakter seiner Persönlichkeit. Der Wille hat sich zum »Charakter« im allgemeinsten Sinne des Wortes bestimmt und gesteigert. Er bedeutet nichts anderes als den selbstbewussten, denkenden, nach Motiven handelnden Geist.¹⁾

c) Der sittliche Wille.

Der Charakter ist aber nicht nothwendig sittlich-freier Wille. Erst die Geistesthat der ethischen Zwecksetzung deckt sich voll mit dem Begriff der sittlich-freien Selbstbestimmung.²⁾ Mit ihrem Hervortreten ist die eigentliche, selbstgewisse Form des Charakters gegeben. Es ist jedoch wohl zu beachten, dass der sittliche Charakter keinen unveränderlichen, sich gleichbleibenden Zustand des Geisteslebens bedeutet, sondern dass er eben aus der nie nachlassenden Spannkraft des Geistes erzeugt werden muss. Infolgedessen ist man durchaus berechtigt, von einer Charakterbildung zu sprechen.³⁾ Von welcher hoher, weittragender Bedeutung diese für die geistige Natur des Menschen ist, geht daraus hervor, dass letzterer auf der Stufe sittlich-freier Selbstbestimmung angelangt, seinem ganzen Handeln einen dauernden, erst durch eine Reihe planvoll geordneter Einzelhandlungen erreichbaren, darum höchsten Zweck zugrunde legt. Auf der Stufe des naturhaften Trieblebens ist der Wille den zerstreuten Werten des Lebens hingegeben, auf der Stufe des sittlichen Charakters jedoch strebt er ein letztes »höchstes Gut« an, welches der »ordnende Mittelpunkt aller seiner sonstigen Handlungen wird, für dessen Erreichung daher alles übrige zum bloßen Mittel herabgesetzt wird.«⁴⁾

Indem wir uns anschicken, den Begriff des »höchsten Gutes«, dessen thatkräftige Erstrebung den geistigen Charakter

¹⁾ Psych. II. 163.

²⁾ Ibid. p. 166.

³⁾ Syst. d. Ethik. II. T. 1. Abth., p. 121. Psych. II. T. p. 166.

⁴⁾ Psych. II. T. p. 168.

der menschlichen Persönlichkeit am deutlichsten zeigt, zu bestimmen, sehen wir uns in die »Ethik« unseres Denkers versetzt. Die Grundtendenz der gesamten ethischen Untersuchungen Fichtes dürfte ja gerade darin bestehen, die Idee des »höchsten Gutes« für den frei-sittlich handelnden Geist innerlich zu entwickeln und die Formen aufzuzeigen, in denen die menschliche Gesellschaft der Erreichung desselben entgegengeführt wird.

Der Begriff des »höchsten Gutes« lässt sich nach Fichte nicht so einfach in einem absoluten Sinne bestimmen. Was es für den frei-sittlich handelnden Menschen bedeutet, richtet sich durchaus nach dem Stadium der Charakterbildung, in welches der Mensch getreten ist. Es kann zunächst nur einen relativen Wert bedeuten, entsprechend einer subjectiven Wertbestimmung.

Auf der untersten Stufe der sittlichen Charakterbildung, welche die Erhebung des Selbsterhaltungstriebes zur ethischen That bedeutet, wird als höchstes Gut vom Menschen angestrebt sein persönliches Wohl in sinnlicher und geistiger Hinsicht. Es soll durch zweckmäßiges, durch einen festen Lebensplan bestimmtes Handeln erreicht werden. Die Erstrebung dieses »höchsten Gutes«, erzeugt den sogenannten »lebensklugen Charakter«¹⁾ die »besonnene, nach Grundsätzen sich entscheidende Lebenskunst«.²⁾ Sie weist häufig noch die größte sittliche Unentschlossenheit und Zerfahrenheit (Neutralität) auf, unterscheidet sich jedoch schon wesentlich vom bloß Instinctiven des »Naturethos«.³⁾

Die sittliche Charakterbildung auf der nächstfolgenden Stufe nimmt die Form substantieller Sittlichkeit an. Hier wird die Begriffsbestimmung des »höchsten Gutes« schon viel bestimmter ausfallen können; denn das handelnde Subject muss als die Frage stellend gedacht werden: Was habe ich in all meinem Denken und Wollen als objectiven und höchsten Zweck im Auge zu behalten? Der Mensch kann seine eigene Persönlichkeit in irgend einer Gestalt des Selbstgenießens

¹⁾ Psych. II. p. 171.

²⁾ Ibid. p. 172.

³⁾ Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth., p. 139. cf. Psych. II. T. p. 172 u. 174.

zum Endzweck seines Lebens machen, oder er unterwirft sich und sein ganzes Handeln einem über alles Persönliche hinausragenden Zweck. In ersterer Beziehung entsteht die Selbstsucht, in letzterer die Selbstentsagung. Der selbststüchtige Charakter ist die Wurzel alles Bösen; indem er dem naturhaften Persönlichkeitstrieb alle idealen Regungen und Gefühle unterwirft, bringt sich der Mensch in den ärgsten Widerspruch mit seinem eigenen Wesen, er macht sich zur Caricatur, begehrt gewissermaßen eine geistige Selbstverstümmelung.¹⁾ Für den selbstentsagenden Charakter bedeutet das höchste Gut die Hingabe des persönlichen Willens an einen objectiven, über die eigenen Interessen schlechterdings hinausfallenden Zweck. In außerordentlich feiner Weise und mit psychologischer Schärfe zeichnet Fichte den sittlichen Charakter auf der Stufe substantieller Sittlichkeit. Bei aller aufopferungsfreudigen und heroischen Hingabe an ein ideales Ziel, an sociale oder humanitäre Zwecke, an künstlerische oder wirtschaftliche Interessen, haftet dem Menschen hier noch die Einseitigkeit an, die Particularität im sittlichen Handeln. Es fehlt ihm noch der sittlich organisierende Mittelpunkt, woraus sich vollständig erklärt, dass der ethische Enthusiasmus für ein einzelnes Lebensziel häufig zu einem »verfolgungssüchtigen Fanatismus« sich steigern kann.²⁾ Das »höchste Gut« kann also auf dieser Stufe der Charakterbildung noch nicht das wahre, objective, unbedingt wertvolle und sittlich-erstrebenswerte darstellen.

Erst auf der Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins bildet sich der sittliche Charakter zum ernstesten, unentwegten Verlangen nach dem »höchsten Gute« im wahren Sinne dieses Begriffes herauf. Was an Einseitigkeiten und Beschränktheiten dem sittlichen Handeln auf den vorigen Stufen noch anhaftete, wird hier vollständig abgestreift und zwar durch stets fortschreitende Aufklärung des Denkens und Läuterung des sittlichen Urtheiles. Das »höchste Gut« kann auf dieser hohen Stufe geistigen Lebens nicht mehr als ein einzelnes, particuläres

¹⁾ Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. 151, 154 sq.; Psych. II. T. p. 174.

²⁾ Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. 169 sq.; Psych. II. T. p. 179 sq.

erscheinen und mit Einseitigkeit erstrebt werden; vielmehr ist der sittlich Handelnde jetzt ganz von der Überzeugung durchdrungen, dass es ein solches »höchstes Gut« in diesem Sinne gar nicht geben kann. Der sittlich-selbstbewusste Charakter handelt um der Idee des Guten als solcher, d. h. um dessentwillen, was als heiliges Pflichtbewusstsein¹⁾ im Inneren seines Wesens sich ankündigt. Insofern vermag er in das beschränkteste Leisten, in den unscheinbarsten Beruf, in das »Nächste und Kleinste« die ganze Idee des Guten hineinzulegen, indem er sich bewusst ist, nicht bloß dies Einzelne zu vollbringen, durch irgend einen unwillkürlichen Trieb daran gefesselt oder durch mechanische Gewohnheit an dasselbe gebunden, sondern es zu thun, um des darin enthaltenen Guten willen.²⁾ Das »höchste Gut« im wahrhaft ethischen Sinn erkennt der in selbstbewusster Sittlichkeit Handelnde in der unbedingten Hingabe an das als pflichtmäßig Erkannte. Nur das Handeln um des Guten als solchen willen ist ein wahrhaft tugendhaftes. Indem jedoch der Mensch mit ganzer Seele sich der Verwirklichung dieses Tugendideals, sei es in der Form der Gewissenhaftigkeit, der Besonnenheit oder der Liebe hingibt³⁾, muss er mehr und mehr zur Einsicht gelangen, dass der tiefste Grund des sittlichen, die Idee des Guten in allen Formen des praktischen Lebens, in Recht⁴⁾, Staat⁵⁾ und Kirche⁶⁾ verwirklichenden Handelns ein transcendentaler sein muss. Im Wesen des Menschen kündigt sich, ganz im Gegensatz zu den egoistischen Trieben des personalistischen Ich ein höheres, unerwartetes und nicht willkürliches Wollen an, das ihm die ungeheure Macht verleiht, sich selbst zu überwinden. Was die Religion schon längst ausgesprochen, nur Gott könne es sein, der jenen höheren Willen im Menschen schafft, muss die wissenschaftliche Ethik durchaus bestätigen. »Der Sieger über jene gewaltige dem

1) Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 129.

2) Psych. II. T. p. 185.

3) Ibid. 186; Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 206 sq.

4) Syst. d. Ethik. II. T. 2. Abth. p. 20.

5) Ibid. p. 210.

6) Ibid. p. 430.

tiefsten Grunde der Dinge entspringende Selbstbejahungsmacht im endlichen Wesen kann . . . nur ein Überempirisches, Göttliches sein; aber das Urwesen in seiner höheren ethischen Macht als ewiger Wille des Guten.«¹⁾

In diesen, den tiefsten sittlichen Ernst zum Ausdruck bringenden Worten hat Fichte Gott als das höchste Princip des sittlichen Handelns anerkannt. Wie aber Gott als ewiger Wille des Guten das Princip der Sittlichkeit und ihre höchste Norm ist, ebenso ist er auch deren Ziel und Vollendung als »Geber unserer Beseligung«. So nennen wir im erhabensten Sinne Gott den Geist der Liebe. »Der sittliche Wille kann nur dadurch völlig entselbstet, gereinigt, geheiligt werden, dass er seines Ursprunges eingedenk bleibt, d. h. dass er aus dem Ganzen religiöser Gesinnung auch das ‚Einzelne‘ vollzieht.« Dann aber ist er ganz vom Gottesgedanken durchdrungen, »eins mit Gott« geworden.²⁾

Stellen wir nun, am Schlusse unserer Darstellung der Grundzüge der anthropologischen, psychologischen und ethischen Ansichten unseres Philosophen die Frage, inwieweit es ihm gelungen sei, zur Lösung der großen Fragen des seelisch-geistigen Lebens beizutragen, so glauben wir ohne Bedenken es aussprechen zu können, dass sein Versuch, das psychologische Problem zu lösen, unter die lichtvollsten und wissenschaftlich correctesten Erörterungen gerechnet werden darf, die sich hinsichtlich der Bearbeitung des Seelenproblems überhaupt finden. Würden wir nicht nur die Grundzüge seiner Lehre, sondern das ganze psychologische Problem zur Darstellung bringen, so wären wir wohl veranlasst, Ausstellungen an manchen seiner Auffassungen, insbesondere an seiner Lehre und Verwertung der anormalen Erscheinungen des Geisteslebens, denen die dritte Auflage zur Anthropologie sowie das etwas altersschwache Werk »Der neuere Spiritualismus —« allzu große Bedeutung beimisst, zu machen. In der Hauptsache müssten wir uns jedoch mit Fichte einverstanden erklären.

¹⁾ Psych. II. T. p. 188.

²⁾ Psych. II. T. p. 190. cf. Syst. d. Ethik p. 193, 195. II. T. 1. Abth.

Die Kritik, die er an den verschiedenen einseitigen Lösungsversuchen des psychologischen Problems übt, trifft nicht nur geschickt deren einzelne wunde Stellen, sondern enthält zugleich in sich die Momente zur Versöhnung, Vermittlung und Ergänzung dessen, was theils über Gebühr betont und verwertet, theils unterschätzt, verkannt und missdeutet zu einer einseitigen Auffassung des Seelenlebens führen musste.

Mit der Begriffsbestimmung der Seele als einheitlichen Lebensprinzips des Menschen erklären wir uns durchaus einverstanden; nicht weniger mit dem Gedanken unseres Philosophen, welchen er dem Nachweis des geistigen Charakters der menschlichen Seele, d. h. ihrer Persönlichkeit zugrunde legt. Fichte hat es nach unserer Anschauung wohl verstanden, den unendlichen Wert der menschlichen Seele als Persönlichkeit, d. h. des bewussten Geistes durch Acte scharfer psychologischer Reflexion darzuthun. Wenn er lehrt, dass das Bewusstsein als die Erleuchtung der inneren Seelen- und Geistesvorgänge etwas Formales sei, das auch fehlen könne, ohne dass dadurch die eigentliche Realität des Geistes beeinträchtigt würde¹⁾, so will er damit keineswegs den Wert des Bewusstseins für das geistige Leben überhaupt in Abrede stellen, wie Drews glaubt. Dies geht schon daraus hervor, dass er, offenbar um nicht missverstanden zu werden, von der eigentlichen »objectiven« Realität des Geistes spricht. Drews lässt das Wort »objectiv« weg; ebensowenig sagt Fichte, dass das Geistesleben ohne das Bewusstsein nicht »im Geringsten« beeinträchtigt werde. Letztere in »...« gesetzte Worte fehlen bei Fichte.²⁾ Ferner ist aber die ganze Psychologie als die Lehre vom »bewussten Geiste« des Menschen ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass Fichte gerade in dem Momente des Selbstbewusstseins das erblickt, was die Seele des Menschen im eigentlichsten Sinne zum Geiste macht. Ein bewusstloser Geist ist nach der Grundauffassung der Fichte'schen Psychologie ein Unding.³⁾

¹⁾ Psych. I. T. p. 86 u. 96.

²⁾ Cf. Drews: »Die deutsche Speculation seit Kant.« Berlin 1893, I. p. 366. cf. Psych. I. T. p. 96.

³⁾ Psych. I. T. p. 10, 94; II. T. p. 105. Anth. p. 559 u. 560.

So lange im seelischen Leben des Menschen das Selbstbewusstsein nicht zum Durchbruch gekommen, geht es überhaupt nicht an, von »Geist« zu sprechen.¹⁾ Wenn Fichte sagt, das Bewusstsein sei als solches nicht productiv, bringe nichts Neues hervor, sondern es begleite nur mit seinem Lichte²⁾ gewisse reale Zustände und Veränderungen in der Seele, so will er lediglich hervorheben, dass die »Art und Beschaffenheit unseres factischen Bewusstseins«, d. h. das »Hirnbewusstsein« nichts Einziges und Unbedingtes ist, wodurch etwa erst die Substanz des Geistes, der objective Reichthum von bewusstseinsfähigen, geistigen Potenzen, welche in der Tiefe des Seelenwesens schlummern, hervorgebracht werden könne³⁾; keineswegs aber, dass das Bewusstsein als subjective Geistesthat nicht sehr wesentlich sei, um eben den schlummernden, objectiven »Geist« zum Leben und zur vollen Wesensentfaltung zu erwecken.⁴⁾

Die wohlbegründete Lehre Fichtes, dass nicht im Nervensystem die Quelle des Bewusstseins liege, sondern in der Seele, sowie seine Anschauung, dass außer den durch die Sinne vermittelten Bewusstseinsformen auch noch andere denkbar seien, ist ein weiterer Beweis für die Hinfälligkeit der Behauptung von Drews, Fichte vertrete die Anschauung von der Bedeutungslosigkeit des Bewusstseins für das Leben und Wesen des Geistes.⁵⁾

Soweit die Seele als einheitliches Princip des organischen, sinnlichen und geistigen Lebens unbewusst zweckmäßig wirkt, erhebt sie sich noch nicht über die Stufe bloß instinctiven Wirkens. Aber auch dieses kann nicht losgelöst vom Bewusstsein überhaupt gedacht werden; es müsste sonst ein schlechthin unlösbares Problem bleiben.⁶⁾ Es wird nur nicht vom Bewusstsein des Menschen voll durchleuchtet, sondern bleibt zum großen Theil in Dunkel gehüllt. Jedoch ist es aufgenommen in das

¹⁾ Anth. p. 543 u. 568.

²⁾ Psych. II. T p. 82.

³⁾ Psych. I. T. p. 96 und 97; II. T. p. 64.

⁴⁾ Psych. II. T. p. 106, 49 u. 46. I. T. p. 89; Anth. p. 569.

⁵⁾ Psych. I. T. p. 83. II. T. p. 224.

⁶⁾ Theist. W., p. 36—40.

Bewusstsein des höchsten persönlichen Geistes. Gott selbst wirkt durch den Instinct, d. h. die objective Vernunftmäßigkeit des seelischen Lebens hindurch; der Instinct ist nicht, wie Drews¹⁾ behauptet, gleich Gott (!), sondern das Werk seiner schöpferischen Weisheit und Liebe.²⁾

Ihren bestimmtesten Ausdruck gewinnt Fichtes Lehre von der Persönlichkeit des Menschen als bewusster Geist in der Ethik. Wie wir gezeigt, hat sie zum Ziel, das Vermögen des Menschen, sich zu sittlich-freier Selbstbestimmung zu erziehen, nachzuweisen; die verschiedenen Stufen, welche die sittliche Selbsterziehung des Menschen bis zur unbedingten Hingabe an das eine »höchste und letzte« Gut durchlaufen muss, haben nur dann einen Sinn, wenn sie als Thaten einer mit voller Einsicht in das Wesen des sittlich Wertvollen handelnden Persönlichkeit gewürdigt und erklärt werden. Der unbewusste Geist könnte in Fichtes Ethik keine Stelle finden.

Wir müssen der Tiefe der Gedankenarbeit, welche in der Ethik unseres Philosophen zutage tritt, umso größere Anerkennung zollen, als sie zu einer Zeit veröffentlicht wurde, wo innerhalb der deutschen Philosophie die rationelle und systematische Bearbeitung des ethischen Problems, insbesondere was die Hervorkehrung der socialen Aufgabe anlangt, zu einer Seltenheit gehörte.³⁾ Das aber, was der Ethik Fichtes dauernden Wert verleiht und sie zugleich unendlich erhebt über die vagen Begriffsbestimmungen des sittlich Wertvollen und des höchsten Principes des sittlichen Handelns, wie sie die moderne Ethik beliebt, das ist ihr Bestreben, sich in den engsten Zusammenhang mit der Gotteslehre zu bringen. Gott, und zwar der absolute, persönliche Geist, nicht etwa die moralische Weltordnung im Sinne J. G. Fichtes⁴⁾ oder der kategorische Imperativ Kants, ist nach unserem Ethiker die oberste Norm des Sittengesetzes. Die verpflichtende Kraft und der unerbittliche Ernst

¹⁾ Cf. Drews, a. a. O., p. 363.

²⁾ Psych. II. T. p. 80 u. 83. Theist. W. p. 36 u. 38.

³⁾ Cf. »Zur Erinnerung an J. H. Fichte« von Rudolf Eucken, Z. f. Ph. u. ph. K. 1897, 110. Bd. p. 5.

⁴⁾ Cf. J. G. Fichtes L. u. l. B. 2. Theil. p. 108.

des letzteren lassen sich nur dann darthun und aufrecht erhalten, wenn sein Ursprung in den persönlichen Gott als wesenhafte Heiligkeit und Liebe verlegt wird.

Unter diesen universalen Gesichtspunkten betrachtet, müssen wir der Ethik Fichtes als einer wirklich hohen Geistesthat unsere rückhaltslose Anerkennung und Bewunderung zollen. Innerhalb der Darstellung seiner Gotteslehre, zu der wir nun übergehen, werden wir uns gelegentlich der Durchführung des sittlichen Gottesbeweises noch eingehender mit der »Ethik« unseres Denkers beschäftigen.

II. THEIL.

Die Gotteslehre Fichtes.

Vorbemerkung.

Innerhalb der Darstellung der Grundzüge der philosophischen Weltanschauung Fichtes haben wir, was seinen geistigen Entwicklungsgang anlangt, zwei Hauptepochen unterscheiden zu sollen geglaubt: die des subjectiven Idealismus und die des realistischen Idealismus. In beiden Epochen der philosophischen Speculation unseres Denkers bildet der Gottesgedanke, wovon wir uns bereits hinreichend überzeugen konnten, das Alpha und Omega seines muthvollen Geistesringens.

Als Fichte mit Inangriffnahme der »Speculativen Theologie« an die Ausarbeitung eines Systems der Gotteserkenntnis, dessen bloße Präliminarien seine vorhergehenden Schriften darstellen, schritt, hatte er, wie wir behaupten zu dürfen glaubten, bereits den extremen Idealismus der Wissenschaftslehre überwunden, wenngleich sein Erkenntnisbegriff noch mannigfache Anklänge an die frühere Epoche zeigt. So fällt die eigentliche und systematisch geschlossene Bearbeitung des Gottesproblems in den Gedankenkreis der zweiten Periode des philosophischen Schaffens unseres Denkers.

Dies besonders hervorhebend, wenden wir uns nun der Darstellung der Fichte'schen Gotteslehre zu. Ihre Grundlegung hat sie gefunden in der »Speculativen Theologie«, ihren gedanklichen Ausbau sowie ihre tiefste Begründung stellt die »Theistische Weltansicht und ihre Berechtigung« dar. Im letztgenannten Werke ist es besonders der in psychologischer Hinsicht vollkommen ausgebildete Erkenntnisbegriff, der den metaphysischen Speculationen des Autors großen Wert gibt.

Unsere Darlegung der Gotteslehre Fichtes befasst sich mit der gedanklichen Entwicklung der Lehre vom Dasein und vom Wesen Gottes. Als Quellen für unsere Ausführungen dienen uns außer den bereits genannten, in erster Linie in Betracht kommenden Werken, sämtliche philosophische Abhandlungen Fichtes, soweit sie lichtvolle Momente für das Verständnis seiner Gotteslehre in sich bergen.

1. Capitel.

Die Lehre vom Dasein Gottes.

Das Grundproblem der Philosophie im allgemeinen, der Metaphysik im besonderen ist nach Fichtes Überzeugung das Gottesproblem. Dass weder eine idealistische Erkenntnistheorie noch eine ontologische Begriffsdialectik dasselbe einer befriedigenden Lösung entgegenzuführen vermögen, dafür ist der Gedankengang der »Speculativen Theologie« unseres Autors ein sprechender Beweis. Wie wir schon hervorgehoben, kommt diesem Werke Fichtes eine weit selbständigere Bedeutung zu, als er selbst eingestehen will; es ist nach unserer Anschauung viel mehr als eine bloße Ergänzung, Begründung oder Vertiefung des bereits in Erkenntnistheorie und Ontologie »gewonnenen Resultates«. ¹⁾ Die von uns in diesem Capitel zu behandelnden Hauptthemata »Erkennbarkeit des Daseins Gottes«, die »Beweise für das Dasein Gottes« werden unsere Meinung rechtfertigen.

§ 1. Die Erkennbarkeit des Daseins Gottes.

Fichte hebt sowohl in der »Speculativen Theologie« als in der »Theistischen Weltansicht« ausdrücklich hervor, dass der Beweis für das Dasein Gottes zugleich eine Erkenntnis seines Wesens bedeute. ²⁾ Jedoch berge in Anbetracht der Beschränktheit des menschlichen Denkens der Beweis für das Dasein Gottes zunächst nur eine höchst unvollkommene Erkenntnis

¹⁾ Spec. Th. p. 2 u. 3.

²⁾ Ibid. p. 51; Theist. W., p. 57 sq.

seines Wesens in sich. Um dessen gewiss zu werden, was Gottes innere Wesensfülle an idealen und realen Lebensmomenten in sich enthalte, müsse das metaphysische Denken eine besondere Untersuchung anstellen, nachdem der Beweis für das Dasein Gottes sein Wesen unter allgemeinen Gesichtspunkten dargethan. Der Begriff Wesen Gottes hat sonach bei Fichte eine weitere und engere Bedeutung, was wir schon an dieser Stelle hervorheben wollen.¹⁾

Die Beantwortung der Frage: »Ist Gottes Dasein überhaupt erkennbar?« treibt Fichte zu einer scharfen Auseinandersetzung mit Trendelenburg und Hegel. Fichte stellt uns bekantlich in seiner »speculativen Theologie« einen von der Weltthatsache aus zu führenden Gottesbeweis in Aussicht. Er wäre kein gründlicher und gewissenhafter Denker, wollte er die diesem Unternehmen von vorneherein entgegenstehenden Schwierigkeiten und Bedenken umgehen oder verschweigen.

In seinen »Logischen Untersuchungen« (1840) hatte Trendelenburg den Nachweis von der Verkehrtheit des Hegelschen Erkenntniscanons vom »absoluten Wissen« erbracht. Die Leugnung des »absoluten Wissens« oder des adäquaten, erschöpfenden Erkennens Gottes, scheint jedoch nach Trendelenburg noch nicht ein Inabredestellen der Gotteserkenntnis schlechthin zu bedeuten. Vielmehr lehrt Trendelenburg in seiner Polemik gegen den pantheistischen Erkenntnisbegriff, es müsse die Weltthatsache als die Summe des bedingten, endlichen Seins schlechterdings unverstanden bleiben, es könne ein Weltbegriff überhaupt nicht gebildet werden, wenn das Dasein Gottes, d. h. die Existenz eines unbedingt Allbedingenden nicht angenommen werde. Das Endliche ist nach Trendelenburg der Spiegel, in welchem wir das Wesen Gottes zu erblicken vermögen. Wie wir in den Werken eines Dichters seinen Geist erkennen, so lesen wir in der Welt die Gedanken Gottes.²⁾

Fichte meint nun, in diesen Äußerungen Trendelenburgs sei die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis sehr bestimmt

¹⁾ Spec. Th. p. 189; cf. hierzu p. 204, 236 u. 203; Frg. u. Bed., p. 86.

²⁾ Spec. Th. p. 19.

ausgesprochen. Allein in Wahrheit habe sich Trendelenburg doch nicht über den Standpunkt Kants erhoben. Dafür spräche eine Reihe anderer Äußerungen Trendelenburgs, aus denen zur Genüge hervorgehe, dass ihm das Unbedingte auch nicht mehr als ein Ideal der Vernunft bedeute, das vielleicht gedacht werde könne, dessen Wirklichkeit aber niemals wissenschaftlich zu erhärten sei.¹⁾ Und zwar deshalb nicht, weil wir uns dasselbe immer nur unter den Kategorien des Endlichen, Empirischen vorzustellen vermöchten. Nach Trendelenburg versuchen wir, so führt Fichte näher aus, das Bedingte durch das Unbedingte zu begründen, indem wir nach Art des Endlichen einen Begriff davon bilden; wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu erreichen²⁾, aber dieses ist, wollen wir aufrichtig sein, doch immer nur ein Endliches. Wir vernichten die Kategorien, aber was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist wieder nur durch die Kategorien. Insofern vermögen wir nur auf das Unbedingte hinzuweisen, aber niemals dasselbe zu erreichen. Das Unbedingte bedeutet sonach in Wahrheit nicht mehr als ein leeres Ideal der Vernunft, eine Illusion, ja sogar einen widerspruchsvollen Gedanken.³⁾

Diesen Anschauungen Trendelenburgs, welche im Wesentlichen der Kant'schen Kritik der speculativen Gotteserkenntnis entlehnt sind⁴⁾, tritt Fichte in einer, wie uns scheint, dialectisch unwiderlegbaren Weise entgegen. Er weist Trendelenburg das innerlich Widerspruchsvolle seiner Behauptungen nach. Entweder muss Trendelenburg alles das, was er über die Offenbarung Gottes in der Welt gelehrt, zurücknehmen, dann aber hat er die unbedingte Giltigkeit der Kategorien, unter denen doch die der Ursache und der Wirkung, des Grundes und der Folge die bedeutungsvollste Stelle einnehmen, in Frage gestellt, oder er hält an der letzteren fest, dann kann er sie unmöglich nur auf das Endliche beschränken. Trendelen-

¹⁾ Spec. Th. 20, 21 u. 26.

²⁾ Spec. Th. p. 23, 25, 26 u. 30.

³⁾ Ibid. p. 23 u. 24

⁴⁾ Theist. W. p. 64; Spec. Th. p. 24.

burg hat, wie Fichte hervorhebt, durch meisterhafte Entwicklung des Zweckbegriffes¹⁾ und der Kategorien aus dem Zwecke die Welt als ein objectives Vernunftsystem dargethan. Sollte es nun, wenn anders die Kategorien unbedingte und ausnahmslose Giltigkeit haben, nicht erlaubt sein, von dem wohl in Allem bedingten und endlichen, jedoch durchgängig höchst plan- und zweckvoll bestimmten Weltganzen zurückzuschließen auf ein unbedingtes, intelligentes Weltprincip? Nicht nur erlaubt ist nach Fichte dieser Schluss, sondern sogar ein unumgängliches Postulat der theoretischen Vernunft, wie es in der Geschichte des speculativen Denkens seit den Tagen des griechischen Weisen Anaxagoras immer wieder zutage getreten.²⁾

Was Trendelenburg verführte, die Möglichkeit eines speculativen Erkennens Gottes in Abrede zu stellen, war einerseits die Kant'sche Kritik der Gottesbeweise, anderseits die Befürchtung, in das pantheistische Princip der Hegel'schen³⁾ Logik zurückzufallen. In ersterer Beziehung hätte er im Auge behalten sollen, dass Kant nur auf Grund seines subjectiven (von Trendelenburg verworfenen) Idealismus die Kritik der Gottesbeweise ausbilden konnte, in letzterer Beziehung hat der besonnene Forscher, geleitet von allzu großer Vorsicht, übersehen⁴⁾, dass die Behauptung einer von der Weltthatsache aus zu gewinnenden, sicheren Gotteserkenntnis nichts gemein hat, mit pantheistischer Akrisie⁵⁾, wonach Gotterkennen identisch ist mit absolutem, adäquatem Erfassen Gottes. Dass dem endlichen Geiste niemals eine erschöpfende oder restlose Wesenserkenntnis Gottes möglich ist, wird jeder einigermaßen besonnene Denker zugeben. Nur pantheistische Überstürzung kann eine derartige Behauptung wagen. Ihr gegenüber lehrt eine besonnene Metaphysik, dass das Dasein, und was (vom theocentrischen Standpunkt aus betrachtet) davon unabtrennlich ist, das Wesen Gottes

¹⁾ Spec. Th. p. 28.

²⁾ Spec. Th. p. 29, 30; Theist. W., p. 64 u. 71.

³⁾ Spec. Th. p. 35.

⁴⁾ Spec. Th. p. 27.

⁵⁾ Ibid.

in dem Maße dem endlichen Erkennen erreichbar ist, als die Weltthatsache erkannt wurde.¹⁾

Damit glaubt Fichte, die principiellen Schwierigkeiten, welche a priori gegen eine speculative Wissenschaft vom Dasein Gottes erhoben werden können, beseitigt zu haben. Wir sind der Meinung, dass Fichte mit Glück und Gründlichkeit seine Aufgabe erledigt hat. Nun fragt es sich, ob er gleich glücklich auf dem gewonnenen Resultate seinen Gottesbeweis aufzubauen verstanden.

§ 2. Die Gottesbeweise.

A. Übersicht und Bedeutung der Gottesbeweise.

Den Pantheismus durch die Nachweisung eines transcendenten, persönlichen Gottes als hinreichender Ursache der Welt und des Lebens zu überwinden, ist die Grundtendenz der zweiten Epoche der metaphysischen Speculation Fichtes.²⁾ Als Ausgangs- und Stützpunkt für diesen Nachweis vermag einzig die empirische Welt zu dienen. Unter verschiedenen Gesichtspunkten und nach ihren mannigfachen Formen und Abstufungen betrachtet, erscheint sie geeignet, zu den Prämissen einer das metaphysische Denken voll befriedigenden Schlussfolgerung auf das Dasein eines persönlichen Gottes zu werden.

Die Gesichtspunkte, unter denen Fichte die Gesamtheit dessen, was wir Welt Dinge, empirische Daseinsformen nennen, betrachtet, sind:

1. Die Endlichkeit des thatsächlich Gegebenen; die Welt ist

a) eine Summe von quantitativen,

b) eine Summe von qualitativen Bestimmtheiten. Unter diesen Gesichtspunkten entsteht der Causalitäts-, von Fichte auch Contingenzbeweis genannt; er schließt von der unvollkommenen Ursächlichkeit der Welt auf einen absoluten Grund derselben.

¹⁾ Spec. Th. p. 32 sq.

²⁾ Cf. Theist. W. p. 93.

2. Die objective Zweckmäßigkeit des Weltganzen: die Welt ist eine Stufenreihe von Mitteln und Zwecken. Unter diesem Gesichtspunkte entsteht der teleologische Gottesbeweis.

Diese zwei Beweisformen befassen sich noch nicht mit besonderen Gebieten der Weltgegebenheit, sondern würdigen diese unter allgemeinen Gesichtspunkten. Sie fallen unter den weiteren Begriff des kosmologischen Gottesbeweises.¹⁾

Zu besonderer Beachtung veranlassen das metaphysische Denken die Thatsachen des menschlichen Geisteslebens. In seinem »Wesen, Wirken und Vollbringen« muss der Mensch als die »höchste, reichste und vollkommenste Welterscheinung« anerkannt werden. Schlechterdings unbegreiflich müssten jedoch die Momente des geistigen Wesens des Menschen bleiben, wenn sie nicht auf den persönlichen Gott als hinreichende, erklärende Ursache zurückgeführt werden könnten. Gott als höchste Vernunft- und heilige Liebesthat ist die allein zureichende Ursache des geistigen Charakters der menschlichen Persönlichkeit.²⁾

Diese Erwägungen bilden den Ausgangs- und Kernpunkt des psychologischen Gottesbeweises.

B. Der kosmologische Gottesbeweis.

1. Der Causalitätsbeweis.

Den Gedankengang dieses von Fichte geführten Gottesbeweises glauben wir am präzisesten zu skizzieren, wenn wir sagen: Fichte nimmt zum Ausgangspunkt seiner Beweisführung die empirisch gegebene Wirklichkeit. Sie bedeutet für das metaphysische, d. h. über die sinnliche Unmittelbarkeit hinausgehende Denken eine Summe von Endlichkeiten. Endlich sein bedeutet aber soviel wie in quantitativer und qualitativer Hinsicht bestimmt sein. Die empirische Weltgegebenheit unter diesen beiden Gesichtspunkten betrachtet, erlaubt und fordert zu ihrem Verständnis den Schluss auf das

¹⁾ Spec. Th. p. 48 u. 49 sq.; Id. d. Pers. ², p. 31.

²⁾ Spec. Th. p. 52 u. 53 sq.; Theist. W. p. 8; Id. d. Pers. ², p. 32 u. 33.

Absolute als die zureichende Ursache alles Seins und Wirkens.

Wenn Fichte zum Ausgangspunkt des Causalitätsbeweises und damit aller Gottesbeweise die Weltthatsache im Sinne eines objectiv gegebenen Seins nimmt und fortwährend einschränkt, dass nur unter dieser Voraussetzung die erfolgreiche Durchführung eines Gottesbeweises möglich sei, so müssen wir ihm gleich anfangs entgegenhalten, was er in der Einleitung zur »Speculativen Theologie« behauptet: vom endlichen Objecte könne ebensowenig zum Absoluten aufgestiegen werden wie vom endlichen Ich.¹⁾ Vielmehr sei der Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem, Subjectivem und Objectivem bereits verschwunden, aufgehoben in dem höheren Begriff der Identität beider.²⁾ Wie wenig es Fichte mit dieser in der Einleitung zur »Speculativen Theologie« aufgestellten Behauptung ernst ist, zeigt der erste Abschnitt dieses Werkes, worin er mit ausdrücklicher Bestimmtheit lehrt, dass gerade und nur von der objectiven Weltthatsache aus die Schlussfolgerung auf das sie begründende Absolute ermöglicht werden könne. Den Grund für das Widerspruchsvolle, das in diesen beiden Behauptungen Fichtes liegt, glauben wir in dem Mangel an erkenntnis-theoretischer Klarheit erblicken zu sollen. 1846 hatte sich eben Fichte noch nicht vollkommen von den Banden des erkenntnis-theoretischen Idealismus losgemacht. Er nimmt eine objective Welt unter der stillschweigenden Voraussetzung an, dass sie ihr Sein und ihren Bestand im Absoluten als der Identität von Endlichem und Unendlichem, Subjectivem und Objectivem habe, bringt also das Resultat der Erkenntnistheorie mit an die metaphysische Speculation heran, freilich, um es alsbald wieder durch die Behauptung preiszugeben, nur von der Weltthatsache aus als einer Summe von Endlichkeiten könne der Nachweis von der Existenz des Absoluten erbracht werden.³⁾

Das objective Sein der Welt stellt, wie wir zeigten, erst die Erkenntnistheorie der zweiten Epoche durch scharfe psycho-

¹⁾ Spec. Th. p. 3.

²⁾ Ibid.

³⁾ Spec. Th. 62 u. 65 u. v. a.

logische Analyse ernstlich fest. Die »Theistische Weltansicht« sowie das 1876 an Zeller gerichtete Sendschreiben »Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation« halten an den gewonnenen Resultaten fest. Somit hat Fichte das nachgeholt und verbessert, was wir als einen empfindlichen Mangel in seiner »Speculativen Theologie« bezeichnen müssen. Was hier, ohne hinreichend begründet zu sein, einfach angenommen wird, dafür haben die späteren Arbeiten unseres Philosophen den Beweis erbracht. Behalten wir dies im Auge, so wird der Gottesbeweis, den Fichte auf Grund der Weltthatsache als eines objectiv gegebenen Seins führt, für uns in seiner vollen Geltung erhalten bleiben.

Nach diesem kritischen Excurs haben wir uns mit der ontologischen Begriffsbestimmung des »Endlichen« zu befassen, um zu sehen, zu welcher Schlussfolgerung uns die Thatsache desselben berechtigen kann.

Was bedeutet »Endlichsein«? Fichte antwortet: »Den Grund seiner Existenz in einem anderen haben, nur durch anderes sein.«¹⁾ Sowohl für das quantitativ als das qualitativ Endliche gilt diese Begriffsbestimmung.

Indem wir uns zunächst der Begriffsbestimmung des quantitativ Endlichen zuwenden, zeigen wir, welche Bedeutung Fichte der Thatsache des letzteren zumisst, sodann, inwieweit uns seine Schlussfolgerungen berechtigt erscheinen, endlich, welche Stellung er grundsätzlich dem Hegel'schen Beweisverfahren gegenüber und der Kant'schen Kritik des Causalitätsbeweises einnimmt.

Das quantitativ Endliche bedeutet nichts anderes als die rein äußere, räumliche und zeitliche Begrenztheit der einzelnen Wirklichkeitsformen. Betrachtet man diese lediglich unter diesem noch ganz allgemeinen Gesichtspunkte, d. h. fragt man nach ihrem Wo und ihrem Wann²⁾, so stellt sich für das metaphysische Denken sofort deren durchgängige Bedingtheit, Veränderlichkeit und Zufälligkeit heraus.³⁾ Das metaphysische

¹⁾ Spec. Th. p. 61.

²⁾ Cf. Ont. p. 79; Spec. Th. p. 62.

³⁾ Ibid. p. 62, 63, 64 u. 66.

Denken ist aber ein grundsuchendes Erkennen, und deshalb kann es bei der augenscheinlichen Unselbständigkeit und unvollkommenen Ursächlichkeit der quantitativ bestimmten Wirklichkeit nicht stehen bleiben, selbst wenn es beim gedanklichen Durchmessen des Endlichen bereits noch so weit nach rückwärts gegangen wäre.¹⁾ Es muss vielmehr zur Einsicht gelangen, dass der Urgrund und Quell der endlichen Wirklichkeit in einer endlosen Reihe endlicher Begründungen schlechterdings nicht gefunden werden kann, sondern nur in einem uranfänglichen, unbedingten, selbständigen — kurz in einem absoluten Sein.²⁾

Bis hierher könnten wir uns wohl ohne Bedenken mit der Schlussfolgerung Fichtes einverstanden erklären. Große Vorsicht müssen wir jedoch bei der Hinnahme dessen beobachten, was Fichte aus dem gewonnenen Resultate noch weiter folgert. Der Urgrund der endlichen Wirklichkeit könne nicht vor und außer diesem oder irgend einem Endlichen gedacht werden, sondern nur als das in ihm gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche. Offenbar klingt diese Behauptung sehr pantheistisch. Und dies empfindet Fichte auch sehr bestimmt. Er bemerkt daher: das bisher gewonnene Resultat solle in Anbetracht der Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Sätze, in denen es zum Ausdruck gelangen müsse, noch nicht mehr bedeuten als die populäre, aber ebenfalls noch ganz unbestimmte Anschauung: die Welt als der Inbegriff des endlichen Seins könne nur durch Gott geschaffen sein und im Dasein erhalten werden.³⁾ Ob die bisher gegebenen Bestimmungen pantheistisch oder nicht pantheistisch aufzufassen seien, darüber könne erst dann entschieden werden, wenn das Wesen des Endlichen sowohl, wie das des Absoluten, in der ganzen, dem endlichen Geiste zugänglichen Tiefe erforscht worden sei.

Fichte vertröstet⁴⁾ uns also auf spätere Gedankenentwickelungen. Haben wir auch keinen Grund, ihm zu misstrauen, so müssen wir doch schon zu Beginn seiner Gotteslehre

¹⁾ Spec. Th. p. 62.

²⁾ Ibid. p. 63 u. 64.

³⁾ Spec. Th. p. 62, 63 u. 64.

⁴⁾ Spec. Th. p. 64.

das rückhaltslos zur Aussprache bringen, was unsere Bedenken gegen seine bisherige Argumentation erzeugt. Dies ist eben seine Behauptung: der Urgrund der endlichen Wirklichkeit könne nicht vor oder außer den endlichen Daseinsformen gedacht werden, sondern nur als das *in* ihnen gegenwärtige Absolute.¹⁾ Zu dieser Schlussfolgerung scheinen uns bisher die Prämissen nicht gegeben zu sein. Fichte ist auf Grund der unbedingten Gültigkeit des Causalitätsgesetzes, wonach die Folge aus dem Grunde, die Wirkung aus der Ursache, das Product aus der Kraft zu erklären ist²⁾, berechtigt, von der thatsächlichen Bedingtheit und Unselbständigkeit der endlichen Welt, auch wenn diese vorerst nur unter dem Gesichtspunkt der quantitativen Bestimmtheit betrachtet wird, den Schluss auf ein in sich selbständiges, unbedingtes und durch sich selbst wirkliches Wesen, bei dem Grund und Begründetes schlechthin zusammenfallen, zu ziehen.³⁾ Er ist berechtigt, den Begriff »absolut« diesem Wesen beizulegen. Dass jedoch dieses »Absolute« nicht vor und außer der Welt, sondern nur *in* ihr gedacht werden könne, dafür hat Fichte bisher in keiner Weise den Beweis erbracht. Daher sind wir veranlasst, wenigstens mit großer Vorsicht seine Behauptung aufzunehmen. Dies umso mehr als Fichte der pantheistischen Identitätslehre gegenüber mit so großer Bestimmtheit auf die wesentliche Verschiedenheit des ewigen Urgrundes der Dinge vom endlich Begründeten hinweist, ja sogar von zwei entgegengesetzten, sich ausschließenden Existenzweisen spricht.⁴⁾ An geeigneten Stellen unserer folgenden Untersuchungen werden wir auf diese einstweilen nur angedeutete Schwierigkeit eingehend zu sprechen kommen.

Die Kritik, die Fichte an dem Gottesbeweis Hegels übt, wonach das Endliche zur dialectischen Selbstaufhebung ins Absolute, dieses umgekehrt zum Endlichen sich vermittele, ist durchaus berechtigt und wissenschaftlich wohl begründet, die »Hohlheit und Bodenlosigkeit« der Hegel'schen Dialectik rück-

1) Spec. Th. p. 62.

2) Ont. p. 413 sq.

3) Spec. Th. p. 64.

4) Ibid. p. 65.

haltlos aufgedeckt durch den Hinweis auf den Zirkelschluss, dessen sich der »Meister der Dialectik« schuldig gemacht.¹⁾

Aus der Polemik Fichtes gegen Hegel, sowie aus der Kritik des Herbart'schen Systems, worauf wir alsbald zu sprechen kommen werden, geht deutlich hervor, dass er alles Pantheistische von seiner Gotteslehre fern halten will durch die philosophische Begründung des Satzes: das Absolute als das selbständige und selbstursächliche²⁾ Wesen ist der letzte Grund des räumlich und zeitlich bedingten Seins. Fichte ist von der Stringenz des Causalitätsbeweises überzeugt, wenngleich er der Kritik, die Kant ihm durch die Behauptung gegeben, das ens necessarium sive absolutum sei noch nicht das ens realissimum, grundsätzlich beistimmen zu sollen glaubt. Darüber scheint sich Fichte nicht klar gewesen zu sein, dass der kosmologische Gottesbeweis, wenn er im Ernste das Dasein des Absoluten erhärtet, mit Nichten in den ontologischen zurückzufallen gezwungen ist. Der ontologische Gottesbeweis folgert lediglich aus dem Begriff des allerrealsten Wesens dessen Dasein; der kosmologische jedoch schließt (bereits in der Form des Causalitätsbeweises) von der unvollkommenen Seinsweise der Welt auf den absoluten Grund derselben. Er erweist in durchaus selbständiger Begriffsentwicklung das Dasein des Absoluten. Was aber im Ernste absolut ist, stellt das Sein im höchsten Sinne dar und kann nur als eines und einziges gedacht werden. Eine Mehrheit absoluter Wesen kann, ohne eine contradictio in adjecto zu verschulden, das metaphysische Denken nicht annehmen.³⁾

Die empirische Wirklichkeit stellt nicht nur, wie wir oben gesagt, eine Summe von quantitativ bestimmten Daseinsformen dar, sondern ist zugleich auch eine Summe qualitativer, d. h. innerlich bestimmter Diesheiten. Wie Fichte zu wiederholten Malen hervorhebt, ist die Unterscheidung von Quantität und Qualität an den endlichen Dingen nur eine gedankliche Abstraction. In Wirklichkeit ist mit der Quantität immer die Qualität und umgekehrt gegeben. Mehr noch: die Quantität

¹⁾ Sp. Th. p. 71, 72, 73 u. 74.

²⁾ Theist. W. p. 4.

³⁾ Spec. Th. p. 66 u. 67.

setzt eigentlich die Qualität voraus, sie ist das formal Bestimmende an dem Dinge.¹⁾ Erst die Betrachtung der Weltgegebenheit unter dem Gesichtspunkte der qualitativen Bestimmtheit vermag das metaphysische Denken tiefer in das Verständnis des Weltzusammenhangs einzuführen; sie wird ergänzend das zur Klarheit bringen, was unter dem Gesichtspunkt der Quantität betrachtet noch eine sehr unvollkommene Würdigung der Weltthat-sachen einerseits, des Absoluten anderseits bedeutet. Der Causalitätsbeweis auf Grund der Würdigung der quantitativ bestimmten Wirklichkeit bedarf sonach nothwendig der inneren Ergänzung durch den Beweis aus der Thatsache des qualitativen Seins der endlichen Welt Dinge.

a) Begriff der Qualität.

Um den Gedankengang dieses von Fichte durchgeführten Gottesbeweises zur Kenntnis zu bringen, wird es genügen hervorzuheben: den Begriff des qualitativ bestimmten endlichen Seins, sodann die Substanzlehre, schließlich die Bedeutung derselben für den Gottesbeweis.

Wir haben oben gesehen, dass Endlichsein nach Fichte im allgemeinen soviel bedeutet als den Grund seiner Existenz in einem anderen haben, nur durch anderes sein. Was bedeutet nun: Qualitativ Endlichsein? Fichte antwortet: Innere Begrenztheit, Unterschiedensein durch inhaltvolle Bestimmtheit. Ihr unvollkommenes Begründetsein offenbaren die einzelnen Wirklichkeitsformen nicht nur dadurch, dass sie sämmtlich rein äußerlich, d. h. raum-zeitlich bedingt und begrenzt sind, sondern viel deutlicher noch dadurch, dass jede einzelne ein in sich abgeschlossenes, nur ihr eigenthümliches Wesen darstellt, wodurch sie sich von jeder anderen bestimmt unterscheidet. Dies macht ihre innere Zufälligkeit aus. Offenbar hat Fichte diese im Auge, wenn er lehrt, das Endliche verhalte sich verneinend gegen das andere wie gegen sich selbst.²⁾ Die letztere Bestimmung folgt nach Fichte aus der ersteren;

¹⁾ Spec. Th. p. 78; cf. Ont. p. 129 sq.

²⁾ Spec. Th. p. 79, 81; cf. Ont. p. 139 sq.

denn ist die einzelne Wirklichkeitsform durch den bestimmten Inhalt, den sie in sich verschließt, wahrhaft verschieden von jeder anderen, ebenfalls inhaltlich bestimmten, so ist damit ihre Unselbständigkeit und innere Unvollkommenheit erwiesen. Begriffsnothwendig folgt hieraus die innere Veränderlichkeit und Wandelbarkeit des Dinges, das fortwährende Werden desselben. Ein solches ist jedoch wieder nicht denkbar ohne die Annahme eines schlechthin Beharrlichen, Urbestimmten in den endlichen Daseinsformen. Der Wechsel (Wandel) muss sich an einem festen, einenden Kern vollziehen, sonst zerfielen das Werden in lauter vereinzelte Momente, könnte überhaupt gar nicht zustande kommen.¹⁾

b) Die Substanzlehre.

Mit dieser Erörterung sind wir an einem der wichtigsten Punkte der Fichte'schen Metaphysik angelangt. Er ist zugleich die Hauptstütze der Gotteslehre und das eigentliche Bollwerk gegen den Pantheismus.

Hatte Leibniz im Kampfe gegen den spinozistischen, Herbart im Kampfe gegen den Hegel'schen Pantheismus den Satz von der Substantialität der endlichen Daseinsformen aufgestellt und wissenschaftlich zu begründen versucht, so erkennt Fichte in der nochmaligen Entwicklung des Substanzbegriffs und in dem Nachweis der Thatsächlichkeit endlicher Substanzen die Hauptaufgabe einer die pantheistische Alleinslehre bekämpfenden Gotteslehre. Was nun bei Entwicklung des Substanzbegriffs für Leibniz die Monaden, für Herbart die Realen, das sind für Fichte die Urpositionen.

Anknüpfend an den Ausspruch Leibnizens, dass, wenn es keine Monaden gebe, Spinoza recht hätte²⁾, schließt Fichte, wie wir bereits oben angedeutet, aus der mit der qualitativen Bestimmtheit eines Dinges gegebenen inneren Veränderlichkeit oder Wandelbarkeit auf ein Beharrliches, Urbestimmtes in den einzelnen Wirklichkeitsformen. Das »Werden« ist nach Fichte

¹⁾ Spec. Th. p. 84, 85. cf. Ont. p. 160.

²⁾ Spec. Th. p. 101; Theist. W. p. 112.

nicht denkbar ohne ein festes Etwas, an dem sich der Wechsel vollzieht. Wie haben wir uns aber diesen festen, den Wechsel überdauernden und überwindenden Kern, die einende Grundlage oder das schlechthin Beharrliche des Dinges zu denken? Was versteht Fichte unter »Urposition«? Er hat diese Frage bereits in der Ontologie mit außerordentlicher Gründlichkeit erörtert. Ziehen wir nun das Facit aus den umständlichen Untersuchungen unseres Philosophen!

Wir können sagen: der Begriff der Urposition fällt bei Fichte wesentlich zusammen mit dem der Substanz. Was versteht aber Fichte unter »Substanz«? Sie bedeutet die durchwaltende Einheit des Wesens eines Dinges. Ein jedes Ding hat nämlich Wesen und Eigenschaften. Unter Wesen versteht Fichte das in sich gleich bleibende, sich bekräftigende wahre Sein des Dinges gegenüber dem unendlich sich Aufhebenden, Wandelbaren, Flüchtigen, wahrhaft nicht Seienden, sondern Sein nur Lügenden — dem Scheine.¹⁾ Der Schein ist lediglich Erscheinung des Wesens, er stellt die Eigenschaften des Dinges dar.²⁾ Ein jedes Ding kann aber nur als wirkliches Sein existieren und zwar als dies Wirkliche, d. h. in individueller Bestimmtheit.³⁾ Das Wesen des Dinges kann somit nicht hinter und jenseits der Wirklichkeit gesucht werden, sondern »diese ist ohne Rückhalt nur das Wesen«.⁴⁾ Die Wirklichkeit zeigt nichts, was nicht im Wesen wäre, und im Wesen ist nichts, was sich nicht verwirklichte.⁵⁾ Am bestimmtesten drückt diese Eigenthümlichkeit des in seiner individuellen Abgeschlossenheit sich behauptenden Seins der Substanzbegriff aus. Substanz ist durchwaltende Einheit des Wesens, Bewältigung und vollständige Ineinanderziehung der Gegensätze, kurzum beharrende Identität des Dinges⁶⁾, während Accidenz = Eigenschaft das Wechselvolle, Vorüber-

1) Ont. p. 209.

2) Ibid. p. 380.

3) Ibid. p. 260.

4) Ibid. p. 281.

5) Ibid. p. 356.

6) Ibid. p. 368 u. 370.

schwindende, Bewegliche an der beharrlichen Wesenseinheit bedeutet.¹⁾ Der Begriff der »beharrenden Identität« deckt sich aber sowohl nach »Ontologie« und »Speculative Theologie« als »Theistische Weltansicht« vollständig mit dem Begriff der Urposition.²⁾ Während jedoch die Ontologie innerhalb der Sphäre der Urpositionen, d. h. der endlichen Substanzen Unterschiede höherer und niederer Ordnungen nicht genau festhält³⁾, legt bereits die »Speculative Theologie« hierauf großes Gewicht. Fichte unterscheidet dort scharf zwischen einfachen Urpositionen und Monaden. Erstere stellen die einfachen Elementartheile dar, welche den physikalisch-chemischen Processen der unorganischen Natur zugrunde liegen: jede einzelne Urposition bewahrt einerseits ihre innere Unverwüstlichkeit, anderseits steht sie in fortwährenden Verbindungen mit ihren verwandten Urpositionen im Umkreise eines bestimmten Systems wirkender Weltkräfte.⁴⁾ Letztere bedeuten das Substantielle der organischen Natur. Im Gegensatz zu der Wirkungsweise der unorganischen Substanzen kann eine einzelne Urposition »eine Mannigfaltigkeit von anderen in ihren Kreis von Veränderungen hineinziehen« und ihnen die eigenen Beschaffenheiten aufdrücken, d. h. »sie zu bloßen Mitteln der eigenen Verleiblichung machen«: »dann nehmen diese, als das Niedere, Werkzeugliche vorübergehend . . . die Beschaffenheiten des Höheren an«, d. h. »das Unorganische wird vom Organischen bewältiget«. ⁵⁾

Innerhalb der organischen Urpositionen, d. h. Monaden nimmt die Geistesmonade die höchste Stufe ein. Das specifisch Neue, das sie aufweist, ist das Selbstbewusstsein. Hierüber werden wir späterhin noch hinreichend Aufschluss geben, zum Theil haben wir schon bei Darstellung der Grundzüge der Fichte'schen Psychologie das Nothwendige über die hier einschlägigen Anschauungen unseres Philosophen zur Entwicklung

¹⁾ Ont. p. 370 u. 387.

²⁾ Ont. p. 401 u. 380; Spec. Th. p. 88; Theist. W. p. 109 sq.

³⁾ Ont. p. 400.

⁴⁾ Spec. Th. 98.

⁵⁾ Spec. Th. p. 98 u. 99.

gebracht. Die »Speculative Theologie« weiß noch wenig über das Wesen des menschlichen Geisteslebens zu sagen.¹⁾

In mannigfachen Abhandlungen hat Fichte seine bereits in der Ontologie begründete Substanzlehre näher erörtert und tiefer begründet. In dem Aufsatz »Der Begriff des negativen Absoluten und der negativen Philosophie«²⁾, insbesondere aber in der Abhandlung »Über die neuere Atomenlehre und ihr Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft«³⁾ hat Fichte mit großem Geschick und eingehender Gründlichkeit die Frage nach der Substantialität der endlichen Daseinsformen erörtert und den Begriff der Urposition, wie wir ihn wiedergegeben, vertheidigt. Fichte richtet sich in der letzteren Abhandlung hauptsächlich gegen die physikalische Atomlehre Fechners und sucht die innere Ungereintheit des quantitativen Atomismus auf Grund der naturwissenschaftlichen Untersuchungen E. G. Fischers und Johann Müllers, Ettingshausens und des Krystallographen Weiß darzuthun. Nicht das rein quantitativ Bestimmte, lehrt Fichte, könne Grund der räumlichen Ausdehnung der Körper sein, sondern die mit ihm gegebene qualitative Eigenthümlichkeit.

Die »Anthropologie« stellt abermals den Satz auf: Erfahrungsmäßig gibt es nur eine bestimmte Anzahl einfacher, aber qualitativ unterschiedener Urstoffe, welche in mancherlei Verbindungen den Raum mit spezifischer Dichtigkeit erfüllen.⁴⁾ Die »Theistische Weltansicht . . .« aber fasst das Resultat der vielen Erörterungen in die Worte zusammen: »Monadisches gibt es sicherlich, so gewiss der Begriff eines qualitativ Mannigfaltigen, welches zugleich als Beharrliches durch all seinen Wechsel hindurch sich behauptet, ein universaler, damit unwiderstehlich sich aufdringender Erfahrungsbegriff ist. Auch ist gerade dies Zähle, Unausstilgbare ererbter Eigenart, unverwüstlich sich fortpflanzender Individualität, in den Dingen aufzusuchen und bis in seine letzten, immer noch erkennbaren Nachwirkungen

¹⁾ Spec. Th. p. 100. cf. System der Ethik, II. T. p. XII.

²⁾ Z. f. Ph. s. Sp. Th. 1843, 11 Bd. p. 24.

³⁾ Ibid. 1854, Bd. 24. p. 24

⁴⁾ Anth. p. 21 u. 254.

zu verfolgen, das eigentliche Interesse und der Neuertrag aller beobachtenden, physischen wie anthropologischen Naturwissenschaft der Gegenwart geworden, das, worauf auch der Darwinismus seine eigentlichen, bleibenden Erfolge gründet. Und bis in die Ethik, bis in die Behandlung der socialen Fragen, ja bis in das Kunstgebiet hinein zieht sich die gemeinsame Grundüberzeugung, dass es die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft wie der Kunst sei, das Berechtigte jeglicher Eigenart zur Geltung oder zur gelungenen, künstlerischen Darstellung zu bringen.«¹⁾

e) Bedeutung der Substanzlehre für den Gottesbeweis.

Welche Bedeutung hat nun aber die Lehre von der Substantialität der qualitativ bestimmten endlichen Daseinsformen für den Gottesbeweis? Fichte antwortet: Eine durchaus entscheidende. Denn einmal ist damit die empirische Weltgegebenheit, welche ja nichts anderes darstellt als die Summe der Urpositionen, in ihrer Selbständigkeit ernstlich anerkannt. Die Welt ist nicht das schlechthin Selbständige, aber doch die Summe wahrhaft in sich bestehender, individueller Einzelwesen. Damit ist der Pantheismus, wonach die Welt nichts anderes sein kann als die Summe der Accidenzien der einen absoluten Substanz = Gott, grundsätzlich überwunden.²⁾ Andererseits aber nöthigt die Thatsache der inneren Ursächlichkeit oder des inneren Bezogenseins der Weltwesen aufeinander das metaphysische Denken über die also beschaffene Welt hinauszugehen. Hat das Causalitätsgesetz unbedingte Giltigkeit, so kann es dem metaphysischen Denken nicht verwehrt sein, nach dem Grunde des inneren Bezogenseins der Weltsubstanzen zu fragen. Die Welt als das grosse System wechselseitig sich ergänzender und von einander abhängiger Urpositionen muss erklärt werden. Herbarts Metaphysik sind, ähnlich wie dem quantitativen Atomismus, die einfachen Realen das Letzte. Er denkt sich die Beziehung derselben zu- und aufeinander rein äußerlich; keines-

¹⁾ Theist. W. p. 112. cf. p. 33 u. 122. Frg. u. Bed., p. 95.

²⁾ Spec. Th. p. 111. cf. p. 101.

wegs als eine mit spezifischer Qualität gegebene. Daher vermochte sich seine metaphysische Speculation auch nicht zu dem Gedanken eines höchsten, wechselbeziehenden Grundes zu erheben.¹⁾ Jedoch nur dieser allein vermag das metaphysische, d. h. grundsuchende Denken zu befriedigen. Indem es die Weltthatsache unter dem Gesichtspunkte eines großen Systems qualitativ bestimmter, in durchgängiger Wechselbeziehung zu einander stehender Urpositionen (Substanzen) betrachtet, kann es den hinreichenden Erklärungsgrund hierfür nur in einem überweltlichen, die unendliche Mannigfaltigkeit der Urpositionen zur systemvollen Wirksamkeit zusammenschließenden Princip, d. h. in Gott finden.²⁾ Die Stringenz dieser Form des Causalitätsbeweises kann nach Fichte nicht angezweifelt werden, wenn anders man die Weltthatsache voll zu würdigen und dem Causalitätsgesetz unbedingte Geltung zuzusichern gesonnen ist. Die Bedenken, welche Kant gegen den Causalitätsbeweis aus der inneren Ordnung des »Weltbaues« geltend machte, erklären sich nach Fichte vollständig aus der Eigenart seiner erkenntnis-theoretischen Principien, wonach alle Verstandesbegriffe (Noumena), also auch der Gedanke eines Ordnungsetzenden Absoluten von rein subjectiver Geltung sind und insofern niemals theoretische Beweiskraft erlangen können.³⁾

So hat Fichte von der Weltthatsache ausgehend und dieselbe unter den Gesichtspunkten der quantitativ und qualitativ bestimmten Endlichkeit betrachtend, die Schlussfolgerung auf das Absolute als zureichende Ursache der Weltgegebenheit gezogen.

Der Causalitätsbeweis enthüllt uns aber Gottes Dasein noch sehr unvollkommen; und zwar deshalb, weil die Würdigung der Weltthatsache bisher eine sehr unvollkommene war. Der kosmologische Gottesbeweis, soll er das metaphysische Denken ernstlich befriedigen, muss daher noch durch eine tiefere Beweisführung, als sie der Schluss aus der Causalität ermöglicht, ergänzt werden. Der Causalitätsbeweis weist so nach Fichte über sich selbst hinaus zum teleologischen Gottesbeweis.

¹⁾ Spec. Th. p. 112.

²⁾ Ibid. p. 107, 112.

³⁾ Spec. Th. p. 105.

2. *Der teleologische Gottesbeweis.*

Der teleologische Gottesbeweis nimmt zum Ausgangspunkt seiner Gedankenentwicklung die objective Zweckmäßigkeit innerhalb des Weltgeschehens. Fichte sucht diese als universale Weltthatsache unter genauester Rücksichtnahme auf die innere Dialectik des Zweckbegriffs nachzuweisen. Die Eigenart der objectiven Zweckbeziehung innerhalb der Kräfteentfaltung der Welt Dinge nöthigt aber das metaphysische Denken über die Causalreihe der endlichen Zweckverknüpfung hinauszugehen und ein absolut zwecksetzendes Wesen anzuerkennen, das nur als persönlicher Geist = Gott zu denken ist.

Dies der Kern- und Grundgedanke des teleologischen Gottesbeweises, den wir nun nach seiner inneren Entfaltung an der Hand der Fichte'schen Untersuchungen zur Darstellung zu bringen haben.

a) Thatsache der Zweckmäßigkeit.

Der Causalitätsbeweis aus der Würdigung der Weltthatsache als einer Summe specifischer Unterschiede bereitet den teleologischen Gottesbeweis hinlänglich vor. Stellt nämlich die Welt, wie wir gesehen, das große System von innerlich auf einander bezogenen, gegenseitig sich ergänzenden Urpositionen dar, so kann durchaus nicht übersehen werden, dass in diesem inneren Zugeordnetsein der wirkenden Substanzen zugleich diejenige metaphysische Kategorie für des metaphysische Denken zum Durchbruch kommt, welche ontologisch als Zweck oder Zweckursächlichkeit zu bestimmen ist. Den Zweckbegriff leitet Fichte dialectisch aus der Vollendung des Causalitätsbegriffes ab. Darnach ist Zweck die Ursache als Folge gesetzt; er ist dasjenige, was da wirksam ist, ohne doch schon wirklich zu sein, in dasjenige, durch welches es allein hervor gebracht werden kann: das Verursachende seiner eigenen Ursache; Mittel ist die Folge als Ursache, das Hervorbringende desjenigen, was doch die eigentliche Ursache seiner selbst ist.¹⁾

¹⁾ Ont. p. 447.

Gegen diese Begriffsbestimmung des Zwecks lässt sich unseres Erachtens nichts einwenden; sie fällt zusammen mit dem, was man sonst auch als beabsichtigten und erreichten Zweck bezeichnet. Ebenso halten wir für richtig, was Fichte weiterhin folgert: Der wahre objective Zweck eines Dinges liegt in seiner ursprünglichen Bestimmtheit, welche zugeordnet ist den anderen Bestimmtheiten, die als Vorbedingungen ihm nöthig sind; der wahre Begriff des Mittels, welches sich objectiv in einem Dinge realisiert, ist wieder dessen Bestimmtheit, aber ebenfalls bezogen auf den allgemeinen Zusammenhang mit allen anderen Bestimmtheiten, »zufolge dessen sie schlechthin das Urbedingende für gewisse andere Existenzen, und diese das Höhere für sie, ihr Zweck, sind«. ¹⁾

Die Welt als das große System von innerlich auf einander bezogenen, sich wechselseitig ergänzenden Urpositionen ²⁾, stellt nun erfahrungsmäßig in dem fortrückenden Abfluss von Causalreihen ein höchst planvolles System von inneren Zweckbeziehungen dar. Der Hegel'sche Gedanke von der immanenten, objectiven Teleologie des Weltzusammenhangs ist an sich ebenso groß als durchaus berechtigt. Das Universum ist gewissermaßen Totalorganismus ³⁾, worin sich nirgends Zufall oder Chaotisches, sondern nur die erstaunlichste Ordnung, Plan- und Gesetzmäßigkeit zeigt. Die Welt kann in diesem Sinne auch objectives Vernunftsystem ⁴⁾ genannt werden. Die durchgängige Zweckverknüpfung offenbart aber sowohl die anorganische wie insbesondere die organische Natur. Fichte hat weniger in der »Speculativen Theologie« als in seinen späteren Werken dem Nachweise der Thatsächlichkeit der objectiven Zweckmäßigkeit des Weltganzen eingehende und geistvolle Untersuchungen gewidmet. Insbesondere enthält die »Anthropologie« in dem Capitel: »Die Atomistik und die metaphysische Construction der Materie« viele höchst beachtenswerte Erörterungen bezüglich der Zweck-

¹⁾ Spec. Th. p. 124. cf. Theist. W. p. 179 u. 180.

²⁾ Theist. W. p. 190.

³⁾ Spec. Th. p. 131.

⁴⁾ Theist. W. p. 7.

mäßigkeit innerhalb der anorganischen Natur.¹⁾ In den Erscheinungen der Wärme, der Cohäsions- und Adhäsionsverhältnisse der Körper, insbesondere der Porosität, in den Gesetzen der Krystallisation und der Farbenmischung zeigt sich, dass alle Phänomene der Körperlichkeit nur aus der inneren Wechselanziehung und mehr oder minder energischen Verbindung qualitativ bestimmter Elemente zu erklären sind. Dabei tritt überall die erstaunlichste Teleologie zutage. Was die organische Natur anlangt, so verrathen Ursprung und Entfaltung des Lebensprocesses, wie er sich in Pflanze, Thier und Mensch darstellt, eine innere Zweckmäßigkeit, die schlechterdings nicht übersehen werden kann. Trefflich führt Fichte in seiner »Anthropologie« aus: »Der Charakter alles Organischen ist Zweckmäßigkeit für sich selbst. Eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die räumlich mit-, zeitlich hintereinander auftreten, vollzieht sich in ihm, deren complicierteste Mannigfaltigkeit dennoch nur ein einziges Gesamtergebnis darstellt: Die Erhaltung des Organismus durch sich selbst. Der Zweck derselben läuft stets in sich zurück; er hat keine Absicht und kein Ziel außer sich selbst. Dies sein Unterschied von aller mechanischen Zweckthätigkeit, welche ihren Zweck an einem anderen außer ihr findet und daher durch ein anordnendes äußeres Subject in jene Maschinerie hineingelegt werden muss.«²⁾

Allein bedeutet die Descendenztheorie Darwins, mit der sich Fichte in seinen späteren Werken eingehend beschäftigt, nicht eine sehr beachtenswerte Instanz gegen die Weltzwecklehre? Fichte vertritt durchwegs die Anschauung, durch die Descendenztheorie sei die alte teleologische Weltansicht in keiner Weise verdrängt oder überflüssig geworden.³⁾ Er beruft sich bei Begründung seiner Anschauung auf die Zeugnisse hervorragender Naturforscher, insbesondere auf Karl Ernst v. Baer, dessen er mit Begeisterung Erwähnung thut.⁴⁾

¹⁾ Anth. p. 249 sq.

²⁾ Anth. p. 463.

³⁾ Theist. W. p. 224 u. 20.

⁴⁾ S. F. u. d. W. d. M. p. 216. Z. f. Ph. u. Sp. Th. 1877. Bd. LXXI, p. 13.

Fichte lehrt, die Erfahrung, wie das Stärkere, Mächtigere, in sich Vollkommenere »im Kampfe ums Dasein« sich erhalte dem Schwächeren, weniger Ausgestatteten gegenüber, so dass nur jenes übrig bleibe und sich forterbe, das Geringere aber verschwinde, sei ein einleuchtendes Beispiel, ein besonders überzeugender Beleg für den Begriff des inneren, den Weltwesen eingebildeten, unwiderstehlich an ihnen sich erhaltenden »Telos«. Denn diese Thatsache sei der factische Beweis von der angeborenen Stärke und darum auch vererbaren Unverwüstlichkeit jeglicher, in sich geschlossenen, mit den rechten Mitteln (Organen und Instincten) der Selbsterhaltung ausgestatteten Eigenthümlichkeit, welche eben die »innere« Zweckmäßigkeit des Weltwesens sei.¹⁾

b) Grund der Zweckmäßigkeit und Begriff des Absoluten.

Wenn nun Fichte, wie wir glauben, zur Evidenz die thatsächliche, universale Zweckverknüpfung als das große Gesetz des Weltzusammenhangs nachgewiesen, worin wird er dann den hinreichenden Erklärungsgrund für diese Erscheinung erblicken? Nach seiner Überzeugung ist das metaphysische Denken ein grundsuchendes Erkennen. Er hat es als solches in seinem inneren Rechte dargethan. Kann es nun im Weltganzen die zwecksetzende Ursache für das Weltgeschehen erkennen? Unmöglich; denn dieses stellt nichts dar als eine Stufenreihe von Einzelmitteln und Einzelzwecken, von Gesetzen und Ordnungen, die selbst der Erklärung bedürfen.²⁾ So ist das metaphysische Denken schlechterdings genöthigt, über die Welt hinauszugehen, um sich zu dem Gedanken eines transcendenten, zwecksetzenden Wesens zu erheben.³⁾ Dieses kann nur das »Absolute« sein, das sich Fichte bereits aus seinen früheren Beweisführungen ergeben. Allein während er auf den vorausgehenden Standpunkten seiner metaphysischen Speculation das Absolute in Anbetracht der noch sehr unvollkommen gewürdigten Weltthat-

¹⁾ Theist. W. p. 19 u. 20. cf. Spec. Th. p. 516 u. 517.

²⁾ Frg. u. Bed. p. 78.

³⁾ Frg. u. Bed. p. 97 u. 98.

sache nur unter den ganz abstracten Begriffen, wie Selbständigkeit, Selbstursächlichkeit, Unbedingtheit zu fassen vermochte, scheint ihm nunmehr die Würdigung des Kosmos unter dem großen Gesichtspunkt universaler Zweckursächlichkeit eine ganz neue und damit die erste concrete, lichtverheißende Begriffsbestimmung zu ermöglichen. Er glaubt sich berechtigt in der absoluten, zwecksetzenden Thätigkeit als hinreichender Ursache des Weltwirkens diejenigen Momente oder Kräfte anzunehmen, welche allein geeignet erscheinen, zweckmäßig bestimmte Wirkungen zu begründen. Es sind geistige Kräfte, welche nach Fichte das metaphysische Denken im Absoluten anzunehmen genöthigt ist. Als solche bezeichnet er richtig Denken und Wollen.

Das Absolute ist zunächst als ein das Universum wissend-durchschauendes zu denken.¹⁾ Als solches wurde es auf Grund der inneren Zweckverknüpfung der Weltkräfte von jeher von den auf der Höhe des geistigen Lebens stehenden Denkern bestimmt: Thales lehrte, dass alles von Göttern belebt sei, die Eleaten sprachen von der Einheit zwischen Denken und Sein, Anaxagoras stellte das Princip des $\nu\omicron\delta\varsigma$ auf, Platon bildete die Lehre von den Ideen als Weltprincipien aus, Aristoteles bezeichnete die theoretische Thätigkeit als das Allwirksame in den Dingen u. s. w.²⁾ Keiner dieser Philosophen vermochte sich jedoch erfolgreich über die Annahme eines der Welt immanenten Geistes zu erheben, wie ja auch in der neueren Philosophie Hegel das absolut Zwecksetzende nur als den aus der Natur zu sich selbst zurückkehrenden Geist zu bestimmen verstand. Und doch vermag nur der Begriff des überweltlichen Geistes das metaphysische Denken wahrhaft zu befriedigen.³⁾

Dieser kann aber nur dann gewonnen werden, wenn man aus dem Begriff des Denkens als specifischer Eigenschaft des höchsten welterklärenden Grundes alle »abstracten Bestimmungen« und »düstere Unverständlichkeiten« eliminiert.⁴⁾ Dazu ist aber

¹⁾ Spec. Th. p. 141.

²⁾ Ibid. p. 142 u. 162; Theist. W. p. 100.

³⁾ Spec. Th. p. 142, 145 u. 143.

⁴⁾ Ibid. p. 166.

das metaphysische Denken auf Grund genauester Würdigung der Weltthatsache als eines inneren Systems von Zweckverknüpfungen durchaus berechtigt. Ja es ist nicht nur berechtigt, sondern sogar genöthigt, das Absolute als denkendes Ursubject, als überweltliche Innerlichkeit zu bestimmen.¹⁾

Damit trifft es jedoch sofort auf das zweite Geistesmoment im Leben des Absoluten, nämlich auf seine ureigene Selbstbestimmung, d. h. seine schlechthin energische Willensthat. Ohne die Annahme eines absoluten Willens bliebe die erfahrungsmäßige Selbständigkeit der Welt Dinge ewig unverständlich; ebenso das aus ihr herausströmende Irrationale innerhalb der Weltentwicklung. Hegels Begriffsphilosophie ist nach Fichte durchaus unfähig, Welt und Weltentwicklung zu erklären.²⁾ Aber auch das von Schelling in seiner ersten philosophischen Epoche zur Entwicklung gebrachte absolute Weltprincip des blinden, dem Denken innerhalb der Weltentwicklung erst zu unterwerfenden Triebes, vermag das Welt-dasein in keiner Weise verständlich zu machen, da hiermit an die Stelle der Welträthsel ein neues und ungleich schwierigeres gesetzt wird, nämlich der Selbstentfaltungsprocess des Absoluten.³⁾

So vermögen nach Fichte nur beide Principien, absolutes Denken und absolutes Wollen, in innigster Einheit und vollendeter Übereinstimmung gedacht, »die Weltwirklichkeit in ihrer vollen, ungeschwächten Kraft und Eigentlichkeit« zu erklären.⁴⁾ Mit dieser philosophischen Reflexion hat sich aber das metaphysische Denken zum Begriffe des »persönlichen, überweltlichen Geistes« hindurch gearbeitet.⁵⁾ Das Weltproblem ist nun principiell gelöst, da die Weltthatsache auf jene Thätigkeit zurückgeführt ist, die aus sich selbst heraus verständlich ist.⁶⁾ Mit der Annahme des transcendenten persönlichen Geistes sind alle erkünstelten Welterklärungsversuche beseitigt und der »Bann

¹⁾ Spec. Th. p. 163.

²⁾ Ibid. p. 169.

³⁾ Ibid. p. 157 u. 172.

⁴⁾ Spec. Th. p. 171 u. 173.

⁵⁾ Ibid. p. 173 u. 175.

⁶⁾ Ibid. p. 176.

der Unverständlichkeit« hinweggenommen, der auf der Philosophie lastete.¹⁾ Die Idee Gottes als des überweltlichen, persönlichen Geistes liegt, wie Fichte trefflich ausführt, allen speculativen Gottesbegriffen zugrunde, sie ist der tiefste Grund des Idealismus in der Philosophie. Merkwürdig aber sei es, dass noch lange bevor der Gottesgedanke in der Philosophie zu einem gewissen Abschlusse gebracht worden sei, derselbe in der Form der christlichen Weltanschauung Eingang in das Menschengeschlecht gefunden habe. »Die christliche Religion,« sagt Fichte, »ist die Vorausvollenderin des idealistischen Princips auch für die Philosophie.«²⁾ Höchstes Ziel und ernsteste Aufgabe derselben ist es, den Gottesbegriff gedanklich so herauszuarbeiten, dass er dem Gottesbegriff der christlichen Religion und Offenbarung conform wird. Es ist ein schönes Zeugnis, das Fichte an dieser Stelle der christlichen Philosophie ausstellt, indem er behauptet, dass nur diejenige Gestalt der Philosophie, die sich innerhalb der Kirche an der Ausbildung des Dogmas entwickelt habe, den echten Gottesbegriff als Schatz der Wahrheit unverfälscht erhalten habe.³⁾

Diesen kostbaren Schatz gilt es nun neuerdings zu heben. Wie ernst sich unser Philosoph dieser höchsten Aufgabe des menschlichen Denkens bewusst ist, haben wir bereits in der nun zum Abschluss zu bringenden Darstellung seiner »Gottesbeweise« gesehen. Der teleologische Gottesbeweis hat uns, die noch unvollkommenen Formen des kosmologischen vollendend, den Pfad erschlossen, der zum hochragenden Berge lichter Gotteserkenntnis führt. Nun gilt es, auf dem im ernstesten Denkproceß eroberten Pfade rüstig voranzuschreiten, um die Erkenntnis vom Dasein Gottes zur eigentlichen Wesenserkenntnis zu vollenden. Bevor wir jedoch die Lehre Fichtes von der Erkenntnis des göttlichen Wesens zur Darstellung bringen, obliegt uns die Aufgabe, uns jenen Formen des Gottesbeweises zuzuwenden, welche im eigentlichen System der Gotteserkenntnis, weder in der »Speculativen Theologie«, noch in der

¹⁾ Spec. Th. p. 176.

²⁾ Ibid. p. 177.

³⁾ Ibid. p. 178.

»Theistischen Weltansicht« zur Entwicklung gebracht werden. Es sind die Gedanken des »psychologischen Gottesbeweises«, die sich bei Fichte zerstreut finden, und die wir nun zu sammeln haben, um zu erkennen, dass er die Gebiete des geistigen Lebens, denen er in den Jahren des Alters ein so außerordentliches Interesse zugewendet hat, für durchaus geeignet hielt, nun daran die folgenreichsten, metaphysischen Betrachtungen zu knüpfen.

C. Der psychologische Gottesbeweis.

1. Bedeutung und Gliederung.

Wenn wir von einer dem Ideengang des psychologischen Gottesbeweises entsprechenden Gedankenentwicklung reden wollen, so müssen wir zunächst die Bedeutung ins Auge fassen, die unser Philosoph einem derartigen Beweisverfahren überhaupt zumisst.

Sowohl in den Schriften »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer«, »Zur Seelenfrage«, »Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen«, als insbesondere in seiner »Anthropologie« und »Psychologie« macht Fichte die Thatsachen des menschlichen Seelenlebens zum Gegenstand streng wissenschaftlicher Untersuchungen. Die Erscheinungen des niederen organisch-seelischen Lebens, wie es sich in Pflanze und Thier darstellt, werden von Fichte wohl auch gewürdigt, aber doch mehr gelegentlich und nur im Interesse einer scharfen Abgrenzung gegenüber dem höheren psychischen Leben. Unter »Psychologie« im strengen Sinne versteht Fichte die Lehre vom menschlichen Seelenleben. »Psychologischer Gottesbeweis« kann sonach bei ihm nur ein Beweisverfahren auf Grund der psychischen Thatsachen des Menschenlebens bedeuten. Wie er jedoch sowohl in der »Psychologie«¹⁾ als in der »Theistischen Weltansicht«²⁾ bestimmt hervorhebt, soll der psychologische Gottesbeweis nicht eine Reihe einzelner Beweisgründe oder, wie er einmal in der »Ethik«³⁾ sagt, »aufeinander gehäufter Syl-

¹⁾ Psych. I. T. p. 743 u. 715,

²⁾ Theist. W. p. 98.

³⁾ Syst. d. Ethik, II. T. 1. Abth. p. 196.

logismen darstellen, sondern er muss aus dem ganzen des psychologischen Systems herauswachsen. Die Psychologie muss sich eigentlich von innen her zum Gottesbeweis entfalten, d. h. ihr Gesamtergebnis muss die psychologische Gotteserkenntnis sein. Dieser Gedanke Fichtes, so wahr und groß er an sich ist, erklärt zugleich zur Genüge die Kürze und Knappheit, in der die Schlussfolgerung von den psychischen Thatsachen auf den persönlichen Gott und Geist als deren hinreichende Ursache verläuft. So eingehend, oft sogar umständlich (Fichte trieb erst im Greisenalter eingehend Psychologie!) er auch das anthropologische Problem selbst behandelt, so spärlich sind die Gedankenentwicklungen des aus demselben herauswachsenden Gottesproblems, ein Beweis dafür, dass Fichte den großen, ihm vorschwebenden Gedanken nicht voll zu realisieren vermochte. Nichtsdestoweniger gebietet es seinem psychologischen Gottesbeweis nicht an innerer Kraft.

Lernen wir nun seine Gedankenentwicklung kennen!

Der psychologische Gottesbeweis gliedert sich bei Fichte:

a) In den Beweis aus der Eigenart der menschlichen Bewusstseinsentfaltung; wir können ihn den ideologischen Gottesbeweis nennen.

b) In den Beweis aus den Thatsachen und Gesetzen des sittlich-religiösen Lebens. Sittlich-religiöser Gottesbeweis.

Keine dieser beiden Beweisformen hat für sich allein vollgiltigen Wert und überzeugende Kraft; wie die Seele nach Fichte ein einheitliches Wesen ist, und ihre einzelnen Lebensacte in durchgängiger Wechselbeziehung zu einander stehen, so stellen auch die auf die psychischen Thatsachen gegründeten Formen syllogistisch vermittelter Gotteserkenntnis in Wahrheit nur einen, und zwar den organisch gegliederten psychologischen Gottesbeweis dar.

2. *Der Beweis aus der Bewusstseinsentfaltung des menschlichen Seelenlebens. (Ideologischer Gottesbeweis.)*

Unsere Darstellung der Grundzüge der anthropologischen und psychologischen Lehre Fichtes hat sich hinreichend mit der

Nachweisung der Seele als des substantiellen, einheitlichen Lebens-princips des Menschen befasst. Die Seele ist nach der unserem Philosophen eigenthümlichen Anschauung das einheitliche Princip des vegetativen, sinnlichen und geistigen Lebens des Menschen. Nach diesen drei Seiten hin offenbart und behauptet sie ihre unbedingte Selbständigkeit und Souveränität gegenüber dem Körper, mit dem sie verbunden ist. Fichte bedient sich, um die Selbständigkeit des Seelenlebens recht anschaulich darzustellen, des Begriffs »Apriorität« des Seelenlebens. Wie wir uns hinlänglich überzeugt¹⁾, will Fichte mit diesem Ausdruck nichts anderes bezeichnen als das von Innen her sich auswirkende Seelenwesen. Die Seele kann, so lehrt er, nicht als das Product der von außen her auf sie einwirkenden Reize betrachtet werden, sondern ist selbsteigene Gestaltungskraft, plastisches Princip im eminentesten Sinne dieses Wortes. Die Außenwelt hat für die Ausgestaltung des Seelenlebens lediglich die Bedeutung eines weckenden, reizenden Factors.

Das »apriorische« Wesen der Seele verräth nun, wie wir des näheren bereits ausgeführt haben, die gesammte Bewusstseinsentfaltung des menschlichen Seelenlebens; sowohl auf der Stufe des niederen-sinnlichen als des höheren-geistigen Erkennens tritt es zutage. Diese psychische Thatsache wird für Fichte zum unmittelbaren Ausgangspunkt des psychologischen Gottesbeweises.

Rufen wir uns kurz ins Gedächtnis zurück, was wir bei Würdigung der Grundzüge der Psychologie ausgeführt! Wir machten dort mit der Anschauung Fichtes bekannt, wonach die Seele bereits innerhalb der Entfaltung des sinnlichen Erkenntnislebens ihre ursprüngliche Selbständigkeit und Gestaltungskraft in der Aufnahme und Verarbeitung der von außen an sie gelangenden Reize offenbart.²⁾ Die Seele, so sagten wir damals, wird nach Fichtes Auffassung durch die mannigfachen Sinnenreize lediglich geweckt; es wird dadurch etwas aus ihr hervorgelockt, was sie bereits vorempirisch besessen

¹⁾ Cf. oben p. 58. sq.

²⁾ Cf. oben p. 61.

haben muss. Den unwiderleglichen, durch die Erfahrung zu erhärtenden Beleg hierfür gibt die Thatsache des individuellen Eigendaseins, das sich bereits innerhalb der Auswirkung des sinnlichen Bewusstseins zeigt. Dabei tritt deutlich zutage, dass die Psyche sich niemals rein receptiv oder passiv verhält, sondern vielmehr den von aussen auf sie einwirkenden Reizen ein durchaus selbständiges Gepräge aufdrückt, sie erst innerlich zu dem macht, was sie in Wirklichkeit darstellen. Die primitivste Sinnesempfindung stellt bereits das individuelle Eigendasein der menschlichen Seele außer Zweifel. Darin liegt aber ein unwiderlegbarer Beweis für die »Apriorität« des Seelenwesens.¹⁾

Noch bestimmter jedoch tritt dieser Grundcharakter der Psyche zutage innerhalb der Entfaltung des geistigen Bewusstseins, d. h. des eigentlichen Erkenntnis- oder Denkprocesses. Hierdurch erst bildet sich nach Fichte der Mensch zur Würde der Persönlichkeit herauf. Mit dem Erwachen des Selbstbewusstseins, dessen Vorbedingungen und Vorstufen wir bereits früher hinlänglich charakterisiert haben²⁾, kündigt sich der Durchbruch der Seele zum Geist an. Es ist das psychische Prärogativ der menschlichen Seele, sich zum Bewusstsein ihrer selbst fortzubestimmen und damit den einenden, bleibenden Kern und Mittelpunkt des eigenen Wesens gefunden zu haben. Auf der Stufe des Selbstbewusstseins, des ersten Aufflammens des Geistes, ist dieser freilich noch sämtlicher Stimmungen des niederen Seelenlebens theilhaftig; doch erhebt er sich zugleich schon über dieselben, indem er sie betrachtend aus sich herausstellt. Damit hat der bedeutungsvolle psychische Process der Selbsterhebung und Vertiefung des Geisteslebens begonnen. Denn das Selbstbewusstsein ist die Wurzel des denkenden- oder Vernunftbewusstseins. Nach der »Speculativen Theologie« bedeutet Denken diejenige Thätigkeit des erkennenden Bewusstseins, worin das erkannte Object zugleich in seine Unterschiede (Ur-Theile) zerlegt, aus ihnen jedoch wieder in ihre Allgemeinheit (in den Begriff) zusammengefasst und dadurch erst durchdringend erkannt und im Anschauen

¹⁾ Psych. I. T. p. 111.

²⁾ Cf. oben p. 62.

vollendet wird.¹⁾ Diese Begriffsbestimmung des Denkens stimmt im allgemeinen mit der der »Psychologie« überein, wonach Denken die theoretische Betrachtung dessen ist, was ist, und wie und warum es ist.²⁾

Nach Fichte zeigt nun die ganze Entfaltung des Gedankenlebens des Menschen, dass sein Grundcharakter im Gegensatz zum Sinnenbewusstsein kein subjectives, der Individuation entspringendes Vermögen, sondern eine die Individuation beherrschende und zugleich erhebende Macht ist.³⁾ Diese Macht prägt sich zunächst in dem unwiderstehlichen Drang der Seele aus, mit dem bloßen Wahrnehmungsinhalt sich nicht zufrieden zu geben, sondern das Vereinzelte zu verknüpfen und erst dadurch in seiner Wahrheit zu erkennen.⁴⁾ Das Denken stellt insofern wirklich ein grund- und wesensuchendes Erkennen dar. Es entschließt sich jedoch zu solchem Verfahren nicht infolge eines bewussten Vorsatzes oder eines ihm überkommenen Unterrichtes, sondern auf Grund einer inneren, mit seinem Wesen und seiner Existenz identischen Nothwendigkeit ist es dieses Suchen und Streben.⁵⁾ Diese Thatsache des Seelenlebens lässt seinen apriorischen Grundcharakter in einem neuen, sehr bestimmten Lichte erscheinen.

Indem nun das Denken als wesen- und grundsuchendes Erkennen aus dem Innern des Geisteslebens heraus sich entfaltet, bildet es sich selbst zur Anerkennung der allgemeinen Wahrheiten und Gesetze in Bezug auf alles Sein und Denken herauf. Als objective Geistesmächte kann es sie schlechterdings nicht übersehen (z. B. die mathematischen Wahrheiten): Die Willkür des individuellen Bewusstseins muss sich durchaus vor ihnen beugen.⁶⁾ So bedeutet die Macht des Gedankens im gewissen Sinne das eigentlich »Entindividualisierende« im menschlichen Geistesleben, ohne jedoch dieses in seiner per-

1) Spec. Th. p. 305.

2) Psych. II. T. p. 85.

3) Psych. II. T. p. 87.

4) Ibid. p. 106.

5) Ibid. p. 110.

6) Psych. I. T. p. 134.

sönlichen Selbständigkeit und Eigenart im mindesten zu gefährden. Vielmehr sind die Ideen in der Persönlichkeit des Menschen zu eigenthümlicher Mischung gebunden mit dem jeweils stärkeren Hervortreten der einen oder der anderen idealen Richtung; was eben die »Geisteseigenheit, das Genialische«, eines jeden, aber auch sein unwillkürlich Einseitiges ausmacht, welches ihn auf Ergänzung mit den anderen Genien hinweist.¹⁾ In diesem Sinne kann Fichte richtig sagen: »Nicht die Ideen sind uns angeboren, sondern wir sind in sie hineingeboren.«²⁾ Dieser Auffassung von den »angeborenen Ideen« glauben auch wir beipflichten zu können. Der menschliche Geist, so möchten wir uns die Sache denken, erzeugt, auf der Stufe des Selbstbewusstseins angelangt, aus der Tiefe seines Wesens die »ewigen Wahrheiten«. Die Ideen liegen nicht als fertige Gebilde im Geiste, sie bedeuten kein passives Product desselben, sondern der Geist erweckt, wie auch Fichte lehrt, durch selbständige Aneignung des Erfahrungsgehaltes das Bewusstsein derselben.³⁾ Die Ideenbildung ist sonach ein Product der inneren Erfahrung. Aus dem sinnlichen Bewusstsein können die Ideen nicht entspringen oder hergeleitet werden; denn dieses bedeutet lediglich ein Erkennen des Einzelnen, Zufälligen, Wandelbaren. Vielmehr muss in die Tiefe des menschlichen Geisteslebens eine ureigene Kraft eingesenkt sein, welche es selbst zur Erhebung in die Welt der Ideen und Ideale ebenso befähigt als antreibt. Ist es aber richtig, was Fichte lehrt, die Seele finde diese Kraft in sich selbst vor, dann kann auch gegen seine Anschauung vom »apriorischen« Wesen des Geistes nichts Stichhaltiges mehr eingewendet werden. Wenn wir Fichtes Gedankenentwicklung bis in ihre Tiefe zu verfolgen nicht die Mühe scheuen, so erkennen wir, dass nach seiner Auffassung nicht die Ideen als solche ein »Apriorisches« oder »Angeborenes« bedeuten, sondern vielmehr die Kraft, sie zu bilden, diesen Ausdruck rechtfertigen soll. Der unmittelbare Ursprung der Ideen liegt sonach allerdings in der

¹⁾ Psych. I. T. p. 134, 112.

²⁾ Ibid. p. 134.

³⁾ Psych. I. T. p. 139.

geistigen Persönlichkeit des Menschen, in dem, was Fichte sehr treffend das geniale Schaffen bezeichnet.¹⁾

Allein das Problem der Ideenbildung ist mit all diesen psychologischen Reflexionen noch nicht in befriedigender Weise gelöst. Denn es erhebt sich nun die Frage nach der zureichenden Ursache dieser in die Seele des Menschen a priori eingesenkten Kraft. Aus sich allein kann der menschliche Geist unmöglich die Ideen bilden; denn er ist gezwungen, sie als eine unantastbare objective Geistesmacht anzuerkennen. Von wannen also sind sie ihm gekommen?

Schon Aristoteles — und auf ihn weist Fichte in seiner Psychologie und in der »Seelenfortdauer« hin — hat innerhalb seiner Untersuchung über das innere Wesen des Denkens oder des Vernunftbewusstseins auf den νοῦς καθ'αυτὸς und νοῦς ποιητικὸς hingewiesen. Der erstere bedeutet bekanntlich den Nus, der alles wird, der letztere den, der alles wirkt.²⁾ Fichte erkennt in dieser Unterscheidung vom doppelten Nus den tiefstinnigsten Gedanken, den die hellenische Philosophie hervorgebracht hat, aber auch den inhaltreichsten Keim zu einer neuen Erklärungsweise: er bekunde die scharfe, durch eindringende Beobachtung erzeugte Einsicht des großen Denkers, dass mit der Erscheinung des menschlichen Geistes die bisher von ihm verfolgte Stufenreihe psychischer Phänomene abbreche, dass im Menschen ein durchaus neues, aus den bisherigen Naturvoraussetzungen schlechthin nicht zu Erklärendes sich kennbar mache.³⁾ Allein zu einer fruchtbaren Entwicklung des großen Gedankens, dass im menschlichen Erkenntnisleben ein νοῦς ποιητικὸς als eigentliches Princip des Geisteslebens zu postulieren sei, konnte sich Aristoteles noch nicht erheben.

Den großen aristotelischen Gedanken in seiner Tiefe zu fassen und innerlich zu entwickeln, bedeutet nach Fichte die Aufgabe der neueren Psychologie umsomehr, als weder Kants, noch Schellings, noch Hegels Untersuchungen in

¹⁾ Psych. I. T. p. 112 u. 94; Anth. p. 563.

²⁾ Cf. Zeller, Grundriss der Gesch. der griech. Phil. 4. Aufl., 1893, p. 179.

³⁾ Psych. I. T. p. 144.

Bezug auf das innere Wesen und die Gründe des Vernunftbewusstseins zu befriedigen vermögen.

Von allen Denkern der neueren Philosophie ist unstreitig Kant¹⁾ der Begriffsbestimmung der Vernunft und damit der Lösung des Denkproblems am nächsten gekommen. Er bezeichnet die Vernunft als das Vermögen der Principien, der Ideen. Der Grundcharakter der Ideen ist das »Apriorische«, d. h. sie sind vor aller Erfahrung vorhanden. Allein indem Kant dem Apriorischen des Vernunftbewusstseins nur subjectiven Wert beilegte, musste er darauf verzichten, einen hinreichenden Erklärungsgrund für diese Eigenart des Vernunftbewusstseins aufzusuchen. Gerade darin aber besteht die Hauptaufgabe einer das psychologische Problem einem befriedigenden Abschluss entgegenführenden Gedankenarbeit. Die Psychologie wird dadurch freilich nothwendig zur Metaphysik.²⁾

Allein fehlt ihr dazu irgendwie die innere Berechtigung? Nachdem Fichte durch Acte der sorgfältigsten logischen und psychologischen Reflexion die innere Haltlosigkeit des subjectiven Idealismus nachgewiesen, und die unbedingte Giltigkeit des Causalitätsgesetzes, wonach alles Sein auf einen hinreichenden Realgrund, alles Erkennen auf einen hinreichenden Erkenntnisgrund zurückzuführen ist, dargethan³⁾, befindet er sich im vollsten Rechte, die Frage nach der vollbegründenden Ursache der psychischen Thatsache des Vernunftbewusstseins zu stellen. Diese kann jedoch in dem empirisch Gegebenen nicht gefunden werden, da die Entfaltung des gesammten Geisteslebens das lauteste Zeugnis von seinem »apriorischen« Grundcharakter ablegt. Sämmtliche Ideen des Wahren, Guten und Schönen, welche das denkende Bewusstsein bildet, verrathen einen transcendentalen Ursprung.⁴⁾ Insbesondere ist es eine Idee, in deren Hervorbildung sich das innerste Wesen des Vernunftbewusstseins ausspricht: die Idee des Unbedingten. Nach Fichte kann sie als bedeutungsvollste, psychische Bewusstseinsthatsache

¹⁾ Psych. II. T. p. 116 sq.

²⁾ Psych. II. T. p. 121.

³⁾ Psych. II. T. 38 sq. cf. hierzu Ibid. p. 108.

⁴⁾ Psych. II. T. p. 122 u. 98.

schlechterdings nicht in Abrede gestellt werden.¹⁾ Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geisteslebens legt das lauteste Zeugnis für sie ab von den Tagen Anselms von Canterbury bis zu Kant, der mit der eigentlichen Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises durchaus einverstanden ist, d. h. insoweit als eben das Argument das Gebiet des Idealen nicht überschreiten will. Nach Fichte drückt sich nun die tiefste Bedeutung und der reichste Inhalt des ontologischen Argumentes in dem Satze aus: »Das Vorhandensein der Idee eines Unbedingten in unserem Bewusstsein beweist die reale Existenz dieses Unbedingten. Denn so gewiss nichts in uns oder außer uns zu ihr Veranlassung zu geben oder ihr zu entsprechen vermöchte, da wir nur Bedingtes kennen, kann ihr Ursprung in uns nur auf das Unbedingte selbst als den Urheber (die Mystiker und Theosophen des Mittelalters sagten geradezu: »auf seine Eingebung«) zurückgeführt werden.«²⁾

Gegen diese Schlussfolgerung Fichtes kann, unserer Meinung nach, weder vom psychologischen noch vom metaphysischen Standpunkt aus etwas Stichhaltiges eingewendet werden. Sie stützt sich einerseits durchaus auf die Eigenart der seelischen Thatsache des Vernunftbewusstseins, anderseits auf die unbedingte und objective Giltigkeit des Causalitätsgesetzes. Nur eine überweltliche, überempirische Geistesmacht, d. h. Gott kann der zureichende Erklärungsgrund des Vernunftbewusstseins sein, Gott als schlechthin vollkommene Intelligenz, als Urgedanke, als *νοῦς ποιητικὸς* im eigentlichsten und höchsten Sinne dieses Wortes.³⁾

Mit dieser Argumentation beschließt unser Philosoph seinen psychologischen Gottesbeweis aus der Bewusstseinsentfaltung des menschlichen Geisteslebens. Einen näheren Aufschluss über das innere Wesen Gottes als höchstes Princip der Intelligenz gibt Fichte weder in seiner Anthropologie noch Psychologie. Bei der Darstellung der Lehre Fichtes vom Wesen Gottes, die sich hauptsächlich auf die Ausführungen der »Specula-

¹⁾ Psych. II. T. p. 120.

²⁾ Psych. II. T. p. 120.

³⁾ Psych. II. T. p. 115.

tiven Theologie« und der »Theistischen Weltansicht« stützt, werden wir jedoch hinreichend Gelegenheit haben, hervorzuheben, welche eine große Bedeutung Fichte der psychologischen Gotteserkenntnis für die dialectische Entwicklung der Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes zumisst.

3. *Der Beweis aus dem sittlich-religiösen Charakter der menschlichen Persönlichkeit. (Sittlich-religiöser Gottesbeweis.)*

Vernunftbewusstsein und sittlich-freie Selbstbestimmung machen nach Fichte den Grundcharakter des geistigen Wesens der menschlichen Persönlichkeit aus. Beide Momente veranlassen das metaphysische Denken nach dem hinreichenden Erklärungsgrunde derselben zu fragen. Im Vorausgehenden hat sich uns Gott als vollkommenste Intelligenz, als »Urgedanke« und damit als zureichende Ursache des Vernunftbewusstseins ergeben. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem Aufsuchen des zureichenden Grundes für den sittlichen Charakter der menschlichen Persönlichkeit. Sie hat den Nachweis zu erbringen, dass nur ein überweltliches, höchstes Princip der Sittlichkeit die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins und Strebens befriedigend zu erklären vermag.

Da nach der Anschauung unseres Philosophen wahre Sittlichkeit ohne Religion nicht denkbar ist und umgekehrt, so verknüpft sich bei ihm die Gedankenentwicklung des sittlichen Gottesbeweises nothwendig mit der Schlussfolgerung von den Thatsachen des religiösen Bewusstseins und Empfindens auf den persönlichen Gott als das höchste und einzige Princip der Religion.

Bei unserer Darstellung der Grundzüge der Psychologie Fichtes haben wir bereits das innere Wesen der sittlich-freien Selbstbestimmung im Gegensatz zu den reinen Naturtrieben der menschlichen Persönlichkeit gekennzeichnet. Es ist die wohlbegründete Anschauung Fichtes, dass mit dem Durchbruch des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein das naturhafte Triebleben der Seele zu freien Willensthaten heraufgebildet wird,

und dass erst auf dieser Stufe der von Innen her sich vollziehenden Lebensentwicklung die formale Selbstbestimmung und damit der geistige Charakter der menschlichen Persönlichkeit zutage tritt.¹⁾ Was innerhalb der vorausgehenden Stadien des psychischen Lebens noch in keiner Weise in die Erscheinung trat, liegt jetzt als unleugbare Thatsache des Seelenlebens klar vor Augen: die unmittelbare Bestimmung und Beherrschung der Triebe und Affecte durch reflectierendes Denken. Treffend kennzeichnet Fichte diese Stufe des Seelenlebens durch die Bemerkung: »Der theoretische Moment des Denkens tritt in den Willen ein und befreit ihn von der unmittelbaren Wirkung des Triebes, indem der Geist erst nach denkender (selbstbewusster) Entscheidung sich bestimmt, ob ihm zu folgen sei oder nicht.«²⁾ Damit kündigt sich der Geist als Charakter an, d. h. er hat sich zum selbstbewussten, denkenden, nach Motiven und Zwecken handelnden Princip des Seelenlebens bestimmt.³⁾ Der allgemeine Begriff aber, unter den sich sämtliche Motive und Zwecke der sittlich-freien Willenshandlungen subsummieren lassen ist der des höchsten Gutes. Dieses kann zunächst noch keine absolute, sondern nur eine relative Wertbestimmung bedeuten, da der sittliche Charakter auf den verschiedenen Stufen seiner kraftvollen Bethätigung nach verschiedenen Gesichtspunkten Entscheidungen trifft. Wir verweisen an dieser Stelle auf unsere frühere Abhandlung, in der wir die verschiedenen Stufen der Charakterbildung, welche nach Fichte das menschliche Geistesleben durchläuft, hinreichend beleuchtet haben.⁴⁾ Besonders heben wir für unsere gegenwärtigen Zwecke hervor, dass nach Fichte sämtliche Ideen (Motive) des sittlichen Bewusstseins, welche die Thaten des Charakters bedingen und begründen, apriorischer Natur sind. Dies tritt besonders deutlich zutage bei jener Thatsache des Geisteslebens, welche den sittlichen Charakter der menschlichen Persönlichkeit am bestimmtesten offenbart. Fichte bezeichnet sie als das bewusste

¹⁾ Cf. oben p. 64 u. 65.

²⁾ Psych. II. T. p. 162.

³⁾ Ibid. p. 163.

⁴⁾ Cf. oben p. 66 sq.

Handeln um der Idee des Guten als solcher willen. Sie stellt, wie wir gezeigt haben¹⁾, das pflichtmäßige Handeln des Menschen im eminentesten Sinne des Wortes dar. Um der Majestät des Pflichtbewusstseins willen²⁾, das sich im Inneren des Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt ankündigt, überwindet derselbe das, was als das mächtigste Individuelle auf den früheren und niederen Stufen des Geisteslebens ihn bestimmte: den Willen der natürlichen Selbstsucht.³⁾ Das Pflichtbewusstsein lässt ihn darauf vergessen. Dabei ist aber besonders auffallend, dass das Bewusstsein der Entselbstung⁴⁾, des Unterworfenenseins unter eine die Individuation von Innen her beherrschende Geistesmacht nicht als Erniedrigung, vielmehr als Erhöhung und Vollendung des Eigendaseins, als »innere Glückseligkeit« empfunden wird.

Wie sind nun diese tief bedeutungsvollen Phänomene des Geisteslebens zu erklären? Das metaphysische Denken muss doch auch hier auf Grund der unbedingten Giltigkeit des Causalitätsgesetzes nach einem hinreichenden Grund fragen. Dieser kann nur als ein schlechthin überweltliches, höchstes Princip der Sittlichkeit gedacht werden. Die Annahme des persönlichen Gottes als jener hohen Geistesmacht, welche die Idee des Guten und das Streben nach voller Verwirklichung desselben im sittlichen Leben dem menschlichen Geiste eingesenkt hat, ist nach unserem Philosophen nicht nur etwa ein Postulat der praktischen Vernunft, wie Kant glaubte, sondern der theoretischen.⁵⁾

So hat das sittliche Subject durch das Medium seines Willens in Wahrheit die innigste Communication mit Gott hergestellt. Jedoch um diese Gottinnigkeit in ihrer ganzen Kraft und Bedeutung empfinden und wertschätzen zu können, muss der Mensch als sittliche Persönlichkeit zur Stufe der

¹⁾ Cf. oben p. 68.

²⁾ Theist. W. p. 156 sq.; Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 129.

³⁾ Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 134, 186.

⁴⁾ Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 194, 193, 190.

⁵⁾ Theist. W. p. 162; cf. S. z. V. d. Th. p. XXXIII; Syst. d. Ethik II. T. 1. Abth. p. 196.

Religion sich erhoben haben. Wahre Sittlichkeit ist nach Fichte ohne Religion nicht denkbar und umgekehrt. Er bezeichnet es als das große Verdienst Schleiermachers und besonders Ulricis, diesen Gedanken nach der ganzen Tiefe und Erhabenheit seines Inhaltes entwickelt zu haben.¹⁾ Die Religion kann nämlich nach Fichte ihrem innersten Wesen nach nichts anderes als den gefühlsmäßigen Ausdruck des Verhältnisses des Menschen als sittlicher Persönlichkeit zu Gott als höchstem Princip des sittlichen Handelns darstellen.²⁾ Der unmittelbare Ursprung der religiösen Gesinnung liegt auch nach der Fichteschen Anschauung im Selbstgefühl des Menschen. Dieses ist der eigentliche Wertmesser des Seelenlebens, Vereinigungspunkt und Gesamtergebnis alles im besonderen vom Bewusstsein Angeeigneten oder, wie unser Denker an einer anderen Stelle seiner psychologischen Untersuchung sagt: die mit dem Erkenntnisinhalte unwillkürlich consonierende oder dissonierende Stimmung der Seele.³⁾ Da nach Fichte die gesammte Entfaltung des Bewusstseins- und Willenslebens durchaus bedingt ist durch die a priori in die Seele eingesenkten Geistesmomente, so kann auch das Gefühl nach seinem innersten Wesen nichts anderes als das unmittelbare Innewerden der persönlichen Bedingtheit und Endlichkeit bedeuten: es ist Abhängigkeitsgefühl im Sinne Schleiermachers.⁴⁾

Damit wird aber das Gefühl als thatsächliches, psychisches Erlebnis zu einem Beweis für das Dasein des Absoluten, Unbedingten als allein zureichender Ursache des Seelenlebens des Menschen.⁵⁾ Je mehr sich das Selbstgefühl innerlich entwickelt, je entschiedener und aufrichtiger es sich zur Anerkennung einer unentflieharen, in das gesammte Menschenleben eingreifenden und dasselbe beherrschenden Macht erzieht, bildet es sich zum frommen oder Religionsgefühl herauf. Unter diesem Gesichtspunkte sind nach Fichte die verschiedenen

¹⁾ S. F. u. W. d. M. p. XVII u. XXXIII.

²⁾ Psych. I. T. p. 728.

³⁾ Psych. I. T. p. 221.

⁴⁾ Psych. I. T. p. 725.

⁵⁾ Psych. I. T. p. 722.

Religionsformen (vom Fetischismus bis herauf zum Christenthum) sowie die religiöse Gesinnung des Einzelnen zu beurtheilen.¹⁾

Ist das sittliche Subject seines Grundverhältnisses zum Unendlichen vollständig inne geworden, so tritt das religiöse Gefühl in seiner Reinheit und in seinem wahren Charakter zutage.²⁾ Der Eigenwille unterwirft sich auf dieser hohen Stufe geistigen Lebens freiwillig der Macht des Unendlichen, »Ergebung ist über den Geist gekommen, im Gefühl sowohl wie im Willen«. Daraus entspringen dann die religiösen Tugenden der Demuth und des Gottvertrauens. Erstere bedeutet die gewollte, befriedigte Unterwerfung unter den göttlichen Willen, letztere die stets sich steigernde Zuversicht, von Gott wohlwollend behütet zu sein.³⁾ In der Übung dieser Tugenden, deren gemeinsames Band und Vollendung die Gottesliebe ist, spricht sich der sittliche Charakter der menschlichen Persönlichkeit am autesten aus. Denn sie stellen fortwährende Acte der Selbstentsagung und Überwindung der natürlichen Selbstsucht um des einen höchsten Gutes willen dar ohne aber »das Selbstgefühl der Persönlichkeit und des eigenen Willens zu vernichten, sondern, um es in der höheren Gestalt innerer Ewigkeit wieder erstehen zu lassen«. ⁴⁾ Hieraus erhellt der innere, unauflöbliche Zusammenhang zwischen Religion und bewusster, frei geübter Sittlichkeit.

Diese großen Thatsachen des menschlichen Geisteslebens sind ein leuchtender Beweis für das Dasein Gottes und zwar des persönlichen Gottes.⁵⁾ Der ideologische Gottesbeweis hat uns Gott als höchste Vernunft enthüllt, der Beweis aus den religiös-sittlichen Thatsachen des Geisteslebens führt uns zu Gott als höchstem Princip des religiös-sittlichen Handelns und Empfindens. Nach Fichte kann es keinem Zweifel unterliegen, dass nur ein überweltliches, persönliches (wissendes, wollendes

¹⁾ Psych. I. T. p. 723, 724 sq.

²⁾ Ibid. p. 728.

³⁾ Ibid. p. 728.

⁴⁾ Psych. I. T. p. 729 sq.

⁵⁾ Ibid. p. 733.

und liebendes) Wesen der zureichende Grund sowie das höchste Princip des sittlich-religiösen Bewusstseins, Empfindens und Handelns sein könne. Die unbestimmten Begriffe eines Unendlichen, eines dunklen unentflieharen Schicksals, eines allgemeinen unpersönlichen Weltgeistes vermögen wohl auf den niedrigen Stufen der Religion und des sittlichen Lebens zu Motiven sittlicher Handlungen zu werden, allein sie sind durchaus unzureichend, um das wahre Wesen von Religion und Sittlichkeit zu begründen. Sie sind ein Beweis dafür, dass sich das metaphysische Denken noch nicht zur wahren Gotteserkenntnis erhoben hat. »Wo die Religion,« sagt Fichte »sich noch nicht über die Form widerwilliger, scheuer Theophobie erhoben hat, selbst wo sie noch die Stufe der Resignation nicht überschreitet, sei es in Gestalt stolzer, stoischer Ergebung in das Unvermeidliche, sei es in der milderer Form entsagender Hingebung an ein dunkles Geschick: so ist es in beiden Fällen ein dem menschlichen Gemüthe noch unbekanntes Göttliche, dem es sich unterwirft, ohne es eigentlich zu kennen. Es steht über dem Menschen, das Gefühl der Entfremdung, des Gegensatzes zwischen beiden ist noch nicht ausgegilt. Denn der Mensch hat seine beseligende Wirkung noch nicht empfunden; er ist der Möglichkeit einer »Vereinigung« eines »Umgangs mit Gott...« weder kundig noch sicher geworden.«¹⁾ Der Gottesbegriff des überweltlichen, persönlichen Geistes hingegen vermag das Wesen von Religion und Sittlichkeit voll zu begründen, da er nicht allein Eigenschaften und Momente ethischer Vollkommenheit in sich enthält, sondern zugleich auch die Bürgschaft für die sittliche Vollendung des menschlichen Geisteslebens bietet.

Gegen diese Gedankenentwicklung des sittlich-religiösen Gottesbeweises, wie wir sie im Vorausgehenden in möglichst concentrirter Form wiederzugeben versucht haben, dürfte vom theistischen Standpunkte aus der Hauptsache nach nichts Stichthaltiges eingewendet werden können. Wir sind der Meinung, dass Fichte nicht nur die sittlichen und religiösen Grundthat-sachen des menschlichen Geisteslebens klar und bestimmt beschrieben, sondern ihnen auch eine in psychologisch-ethischer

¹⁾ Psych. I. T. p. 731.

Beziehung wohl berechnete Deutung und Wertbestimmung gegeben hat. Zu den metaphysischen Folgerungen, die Fichte daran knüpft, glaubt er sich auf Grund der unbedingten Giltigkeit des Causalgesetzes, welches für alle, also auch für die sittlichen Thatsachen, eine hinreichende Ursache fordert, durchaus berechnigt. Wenn er letztere nur in dem persönlichen Gott erblicken zu können behauptet, so spricht für seine Anschauung ebenso laut die Geschichte der theistischen Ethik wie die Tiefe seiner eigenen Gedankenarbeit.

2. Capitel.

Die Lehre vom Wesen Gottes.

Die Gottesbeweise Fichtes, die wir im Vorausgehenden an der Hand seiner metaphysischen, psychologischen und moral-philosophischen Untersuchungen systematisch zur Entwicklung zu bringen versucht haben, sollen nach seiner Anschauung zunächst nicht mehr als eine das metaphysische Denken befriedigende Erkenntnis vom Dasein Gottes bedeuten. Sie gründen sich sämtlich auf die Thatsachen des Naturzusammenhangs und des seelisch-geistigen Lebens, sowie auf die unbedingte Giltigkeit des Causalitätsgesetzes. Nicht aber vermögen die Gottesbeweise schon einen befriedigenden Einblick in das Wesen Gottes zu gewähren. Wenn der teleologische und psychologische Gottesbeweis das Dasein Gottes als absolute Persönlichkeit, als absolute Vernunft und Willensmacht erhärteten, so ist damit lediglich eine dem metaphysischen Denken entsprechende Form des Gottesbegriffs aufgefunden, jedoch noch keineswegs die wahre Bedeutung und der tiefe Inhalt dieses Begriffs dargethan. Dazu bedarf es nach Fichte noch einer besonderen Untersuchung.¹⁾ Unsere folgenden Ausführungen haben den Zweck, die einschlägigen Gedanken unseres Philosophen zur Entwicklung zu bringen.

Wir handeln zunächst von der Möglichkeit und Bedeutung der Erkenntnis des göttlichen Wesens, sodann bringen

¹⁾ Cf. oben p. 75 u. 76.

wir zur Kenntnis, was Fichte unter innerer Vollkommenheit des göttlichen Wesens versteht, schließlich suchen wir die Beziehungen aufzuhellen, welche zwischen Gott und der Welt bestehen.

§ 1. Möglichkeit und Bedeutung der Erkenntnis des göttlichen Wesens.

Wenn Fichte in den eingehendsten Erörterungen sich mit der Frage nach der Möglichkeit und inneren Bedeutung der speculativen Wesenserkenntnis Gottes beschäftigt, so veranlassen ihn hierzu einerseits die in der Natur des Problems gelegenen Schwierigkeiten eigenthümlicher Art, andererseits die mannigfachsten, von hervorragenden Denkern der neueren Philosophie geäußerten Bedenken. Nachdem wir die von Fichte nach beiden Seiten hin mit großer Exactheit durchgeführten Erörterungen zur gedanklichen Entwicklung gebracht, machen wir bekannt mit dem principiellen Standpunkt, welchen er dieser Frage gegenüber einnimmt, sodann mit der Stellung, welche er der anthropomorphen und speculativen Auffassung der Gottesidee gegenüber behauptet, ferner mit seiner kritischen Untersuchung der Lehre vom adäquaten und exacten Erkennen des göttlichen Wesens und endlich mit seiner Beurtheilung des Glaubens als Erkenntnisquelle des göttlichen Wesens.

1. Die inneren Schwierigkeiten der Gotteserkenntnis.

Die inneren Schwierigkeiten, welche sich sofort mit der Fragestellung: »Ist Gottes Wesen erkennbar?« geltend machen, entspringen einem vom metaphysischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus wohl zu rechtfertigenden Bedenken. Dieses lässt sich nach Fichte in die Frage zusammendrängen: Wenn durch denkende Untersuchung das Wesen desjenigen ergründet werden kann, dessen Sein gegeben ist, wie ist es dann möglich, das Wesen Gottes, dessen Sein an sich nicht gegeben ist, sondern nur durch Rückschluss aus dem Gegebenen postuliert wird, zu erkennen? »Gilt bei dem an sich nicht Gegebenen

das gleiche Resultat in Bezug auf die Erkennbarkeit seines Wesens, wie sie bei dem Gegebenen Geltung hat?«¹⁾

2. Kants und Hegels Standpunkt in dieser Frage.

Von allen Denkern der neueren Philosophie hat dieses Bedenken keiner mit solcher Bestimmtheit und dialectischer Schärfe zum Ausdruck gebracht als Kant.²⁾ Trendelenburgs³⁾ Dialectik kann an dieser Stelle wohl nicht in Betracht kommen, da er von vornherein im Gottesgedanken, wie wir gesehen, einen inneren Widerspruch finden will. Nach Kant jedoch bedeutet die Gottesidee, d. h. die Idee des allerrealsten Wesens, ein fehlerfreies Ideal der Vernunft, das zu denken diese geradezu genöthigt ist. Damit ist Gottes Dasein wenigstens sichergestellt im Gedanken⁴⁾; jedoch die objective Wirklichkeit Gottes, die eben darin bestehen müsste, als das allerrealste Wesen zu existieren, lässt sich nach Kant in keiner Weise erhärten und erkennen. Nach seiner Dialectik müssen sämtliche Gottesbeweise, auch der teleologische oder physico-theologische im eigenen Verlaufe zum ontologischen umschlagen, d. h. da sie ihren Ausgangspunkt und ihre Grundlage nur in der unvollkommen erkannten Ursächlichkeit des Weltzusammenhangs nehmen können, zur Idee des allerrealsten Wesens ihre Zuflucht nehmen. Was insbesondere den teleologischen Gottesbeweis anlangt, dem Kant noch die relativ höchste Beweiskraft zuerkennt, so reichen auch dessen Argumentationen nur bis zur Annahme eines ordnenden, höchsten Princips der Weltzweckverknüpfung bis zu einem Weltbildner, nicht aber bis zu einem Welterschöpfer.⁵⁾

Dieser Anschauung Kants, auf welche sich im großen und ganzen alle Einwendungen, welche die neuere Philosophie bis auf den heutigen Tag gegen die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens erhoben hat, zurückführen lassen, tritt nun Fichte

¹⁾ Spec. Th. p. 189 u. 190.

²⁾ Ibid. p. 190.

³⁾ Cf. oben p. 76.

⁴⁾ Spec. Th. 193. cf. Theist. W. p. 159.

⁵⁾ Spec. Th. p. 190 u. 191; Theist. W. p. 150.

bereits im Jahre 1846 mit größter Bestimmtheit und Entschiedenheit entgegen. Die Ausführungen in der »Theistischen Weltansicht« (1873) sind wesentlich die gleichen wie in der »Speculativen Theologie«. Er bezeichnet die von Kant aufgestellte Thesis einer unausfüllbaren Lücke und unübersteiglichen Kluft zwischen Phänomenen und Noumenen, Subjectivem und Objectivem als »optische Täuschung der Reflexion«¹⁾ und führt sie auf das falsche, erkenntnis-theoretische Princip des »subjectiven Idealismus« zurück. Wird das Erkennen des objectiven Seins, des »An sich der Dinge« grundsätzlich in Abrede gestellt, dann freilich, das ist die Anschauung unseres Philosophen, führt kein Pfad mehr vom Sinnlichen ins Übersinnliche, von der Empirie zur Transcendenz. Ist jedoch auf Grund der objectiven und ausnahmslosen Giltigkeit des Causalitätsgesetzes das objective Sein der Welt Dinge erwiesen, dann muss auch eine Wesenserkenntnis derselben möglich sein. Damit ist die unzerstörbare Grundlage für die Wesenserkenntnis dessen gewonnen, was sich im apriorischen Gedankenleben als höchste und allein zureichende Ursache des Welt-daseins und Welt-geschehens ankündigt. »Wir bedürfen«, sagt Fichte, »nicht der unendlichen Einzelheiten der Erfahrung, um den speculativen Begriff des Universums zu gewinnen, die »Ontologie« hat darin ihre Aufgabe vollendet; wir brauchen nicht die einzelnen Absichten und Zweckverknüpfungen seines Urhebers aufzusuchen, was eben die kleinliche und beschränkte Teleologie ausgeborn hat, die wir im vorigen Jahrhundert, besonders auch unter den Naturforschern haben walten sehen; dennoch hat sich daran der Begriff eines zwecksetzenden Absoluten mit völliger Evidenz ergeben, und damit die Nothwendigkeit sich gezeigt, die Bedingungen, die in diesem Begriffe liegen, vollständig zu erschöpfen. Das an sich »fehlerfreie« und »an sich nothwendig zu denkende Ideal der Vernunft« (wie Kant die Idee des Absoluten bezeichnet) ist eben damit nicht in eine unerschwingliche Jenseitigkeit hinausgerückt, welche von der Erscheinungswelt nie berührt werden kann, sondern es ist eine stetige Continuität zwischen

¹⁾ Theist. W. p. 165; Spec. Th. p. 194.

beiden; die Kategorien sind von unbedingter, das Niederste und Höchste gleich umfassender Bedeutung; Gottes zwecksetzender Verstand und Wille sind nicht verborgene hypothetische Eigenschaften, sondern der unmittelbare Inhalt der Welt, das Ewige ist uns gegenwärtig in seinen Wirkungen, und diesen ist nur sorgsam nachzugehen.¹⁾ Jedoch muss sich das metaphysische Denken hierbei sorgfältig vor der höchst gefährlichen Klippe in acht nehmen, welche die Hegel'sche Dialectik ihm bereitet hat.

Stellt Kant eine objective Erkenntnis des göttlichen Wesens schlechthin in Abrede, so lehrt Hegel, freilich ohne für seine Behauptung auch nur einen Schatten eines Beweises zu erbringen, die absolute Immanenz Gottes in der Welt oder die schlechthinige Aufhebung des Endlichen ins Absolute.²⁾ Diese Anschauung bedeutet das andere Extrem innerhalb der Beurtheilung des Problems der Wesenserkenntnis Gottes. Wir haben Fichtes Standpunkt gegenüber der Hegel'schen Dialectik bereits hinreichend gekennzeichnet. Die Individualitätslehre unseres Philosophen, d. h. seine Lehre von der Thatsächlichkeit endlicher Substanzen oder Urpositionen, steht im diametralen Gegensatz zu dem logischen Pantheismus der Hegel'schen Philosophie. Nach Fichte bedeutet es die ärgste Zumuthung an das metaphysische Denken, das Absolute als in den Weltprocess verflochten zu denken; umsomehr dann, wenn man, wie Hegel dies thut, die »persönliche« Geistigkeit des Absoluten lehrt.³⁾ Das große Verdienst Hegels ist es, gegenüber den vagen Vorstellungen vom Wesen Gottes, wie sie Spinozas Philosophie ausgesponnen, den lebendigen Begriff der Persönlichkeit Gottes aufgestellt zu haben, wengleich er denselben in keiner Weise innerlich zu entwickeln vermochte.⁴⁾ Ebenso ist er nach Fichte in der neueren Philosophie der erste, welcher der Kant'schen Einseitigkeit und der Jacobi'schen Glaubensphilosophie gegenüber mit allem Nachdruck die Möglichkeit einer das philosophische Denken voll befriedigenden Erkenntnis des göttlichen

1) Spec. Th. p. 194 u. 195; Theist. W. p. 166.

2) Theist. W. p. 169, 170, 171.

3) Theist. W. p. 173.

4) Spec. Th. p. 196 u. 197.

Wesens lehrte.¹⁾ Allein indem Hegel mit seiner weder logisch noch ontologisch zu rechtfertigenden Aufhebung der den Weltzusammenhang erst verständlich machenden Selbständigkeit der Welt Dinge die absolute Persönlichkeit Gottes als das einzige Sein zum Weltprincip erhob, verstrickte er sich in die härtesten Widersprüche der pantheistischen Weltanschauung, welche in keiner Weise vor dem Forum der Vernunft standhalten kann. Hegels »persönlicher« Gottesbegriff bedeutet nach Fichte nichts anderes als die speculative Profanation dieses hohen Gedankens.²⁾

3. Fichtes Anschauung über die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.

Den beiden einseitigen Anschauungen gegenüber vertritt nun Fichte die Lehre: Gottes Wesen vermag dann in einer das metaphysische Denken befriedigenden Weise erkannt zu werden, wenn Gottes Dasein weder in ein unerreichbares Jenseits verlegt, noch in ein allzu handgreifliches Diesseits herabgewürdigt wird. Kann, wie dieses im teleologischen Gottesbeweis bereits behauptet, späterhin noch erwiesen werden wird, Gott nur als absolute, geistige Persönlichkeit gedacht werden, so ist wohl im Auge zu behalten, dass der Ursprung dieses Gedankens in der genauesten Würdigung der Weltthatsache und ihrer universalen Zeugnisse liegt. Der Pfad zur Erkenntnis des göttlichen Wesens führt von Anfang bis zum Ende durch das That-sachengebiet des Universums. Nur auf »die ungeheuere Garantie« hin, welches dieses bietet, kann der Gottesgedanke innerlich entwickelt, sein Inhalt und seine Bedeutung zum philosophischen Bewusstsein erhoben werden.³⁾

4. Fichte über den Anthropomorphismus der Gottesvorstellung.

Ist somit ein richtiges Princip und ein unantastbarer Kanon für die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens gefunden, so darf jedoch gleich von Anfang an nicht übersehen werden, welch

¹⁾ Spec. Th. p. 197.

²⁾ Theist. W. p. 173.

³⁾ Spec. Th. p. 201.

eine neue gefährliche Klippe dem metaphysischen Denken droht, wenn es, seinen Ausgangspunkt in der Erfahrung nehmend, sich anschickt, Gottes Wesen begrifflich zu bestimmen. Die Klippe, an der schon so manches stolze Fahrzeug des Gedankens kläglich gescheitert, ist der Anthropomorphismus in der speculativen Gotteserkenntnis.

Der philosophische Anthropomorphismus hinsichtlich der begrifflichen Bestimmung des göttlichen Wesens besteht nach Fichte in dem unkritischen Hineinverlegen specifisch menschlicher Geistesmomente in das göttliche Wesen.¹⁾ Diese ganze Auffassungsweise entspringt aus einer fahrlässigen Analyse der Idee des allerrealsten Wesens. Sie legt Gott als dem vollkommenen Wesen schlechthin die Eigenschaften des »Denkens und Wollens im eminentesten Sinne« bei, ohne sich darüber Klarheit verschafft zu haben, was »Denken und Wollen im eminentesten Sinne« eigentlich bedeuten, »ob die von beiden Begriffen behauptete Eminenz und Überschwenglichkeit nicht dasjenige gerade aufhebe, worin nach dem empirischen Datum Denken und Wollen überhaupt besteht.«²⁾ Die anthropomorphistische Wesensbestimmung Gottes ist nicht gerade als falsch zu bezeichnen, da der Gottesbegriff eben nur auf Grund des Weltbegriffs gebildet werden kann; aber sie ist durchaus unzureichend, weil sie unkritisch ist. Die Festhaltung eines anthropomorphen Gottesbegriffs macht nach Fichte eine Widerlegung der Kant'schen Kritik unmöglich.

Dem Princip nach falsch erweist sich jedoch die seit den Tagen von Strauß und Feuerbach in unendlichen Variationen wiederholte Behauptung, eine jede Annahme intelligenter Momente in Gottes Wesen bedeute eine Verendlichung desselben. Insbesondere lasse sich, was Strauß behauptete, unter absoluter Persönlichkeit Gottes gar nichts denken, als ein gänzlich widerspruchsvoller Begriff. Denn »Persönlichkeit« bedeute die zusammenfassende Selbstheit gegen anderes, welches sich damit von sich abtrenne, Absolutheit dagegen das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als nur jene im Begriffe der Persön-

¹⁾ Spec. Th. p. 203.

²⁾ Ibid.

lichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich selbst ausschließe.¹⁾ Diese Anschauung erweist sich nach Fichte deshalb als falsch, weil sie einen seichten Anthropomorphismus als mit dem persönlichen Gottesbegriff nothwendig gegeben voraussetzt. Dann freilich führt der persönliche Gottesbegriff zu den größten inneren Ungereimtheiten, wenn man in gänzlicher Kritiklosigkeit empirische Bestimmungen ohne weiteres auf Gottes Wesen überträgt. Ganz und gar nicht jedoch, wenn die Speculation, im Empirischen ihren Ausgangspunkt nehmend, den Momenten des geistigen Lebens in Gott jene begriffliche Formulierung und innere Umgestaltung gibt, zu denen der Begriff »Person« an sich das Recht gibt. Dem Begriffe »Person« sind nicht nothwendig verendlichende, empirisch psychologische Bestimmungen einzumischen, noch viel weniger liegt in diesen seine ursprüngliche Bedeutung, wie Hegel glaubte oder die Rechtsphilosophie lehrt²⁾; vielmehr bedeutet »Person«, wie wir späterhin noch genauer zeigen werden, nach Fichte nichts anderes als »die mit Selbstbewusstsein begabte individuelle Substanz« oder nach ihrem vollen Begriffe »die selbstbewusste und ihrer selbstmächtige Substanz«.³⁾ Dass diese Begriffsbestimmung, angewendet auf die In sichbestimmtheit des absoluten Wesens, einen inneren Widerspruch in sich begreife, haben weder D. Strauß noch der dem größten, sinnlichen Materialismus das Wort redende Feuerbach erwiesen. Ihre sämtlichen Einwendungen gegen den persönlichen Gottesbegriff sind daher ebenso hin-fällig als die Bedenken gegen die Begriffsbestimmung des Absoluten als »Weltseele«, »Weltgeist«, »Natur«, wie sie von Strauß und Feuerbach u. a. beliebt wird, berechtigt sind.⁴⁾

5. Das adäquate und exacte Erkennen des göttlichen Wesens.

Ist somit nach dieser Seite hin die Möglichkeit einer speculativen Erkenntnis des göttlichen Wesens festgestellt, so

¹⁾ Spec. Th. p. 242.

²⁾ Spec. Th. p. 209.

³⁾ Spec. Th. p. 209, 247, 319 u. 321; Id. d. Pers. ², p. 97.

⁴⁾ Spec. Th. p. 246 u. 250.

fragt es sich noch, ob damit nicht ein adäquates Erkennen Gottes oder ein exactes Wissen von ihm behauptet werde. Fichte ist der Anschauung, dass ein adäquates Erkennen¹⁾ Gottes nur unter der Voraussetzung einer pantheistischen Weltanschauung und Erkenntnistheorie etwa im Sinne des Hegel'schen Panlogismus behauptet werden könne.²⁾ Eine besonnene, auf Wissenschaftlichkeit mit Recht Anspruch erhebende Philosophie wird eine derartige Selbstüberschätzung des menschlichen, endlichen Erkennens von sich weisen und in den bescheidenen Grenzen ihrer Wissenssphäre bleiben. Was die Frage anlangt, ob Gott jemals Gegenstand eines exacten Wissens³⁾ werden könne, so haben nach Fichte schon Kant und besonders die Herbart'sche Philosophie und Schule dieses mit Bestimmtheit in Abrede gestellt.⁴⁾ Allein man ist geneigt, gerade darin einen »Mangel und eine Inferiorität« des philosophischen Wissens zu erblicken, insbesondere gegenüber der exacten Wissenschaft κατ' ἐξοχήν der Mathematik.⁵⁾ Dem entgegen behauptet nun Fichte, ein exactes Wissen könne nur da stattfinden, »wo ein Endliches und Gegebenes nach seiner allgemeinen Form, nicht in seiner Realität gedacht« werde, es betreffe ontologisch ausgedrückt, nur seine quantitativen Formen, sein Dasein als »raumzeitlich Begrenztes und im Zahlbegriffe«.⁶⁾ Sobald jedoch das Denken in die Kategorien der Qualität eintrete, entferne es sich von jener formellen Exactheit und müsse einer anderen Form der Evidenz sich annähern, derjenigen Evidenz nämlich, die auf einem mehr oder minder vermittelten Schlussverfahren im Gebiete des Qualitativen beruhe und wo, eben um des qualitativen Charakters und der intensiven Mannigfaltigkeit willen, welche jedes Glied dieses Schlusses für sich enthalte, der ganzen Schlusskette die Durchsichtigkeit und Nachconstruierbarkeit abgehen müsse, welche jener Combination bloßer Formen

¹⁾ Spec. Th. p. 212, 213. S. z. V. d. Th. p. XX.

²⁾ Frg. u. Bed. p. 104; Theist. W. p. 128.

³⁾ Theist. W. p. 128, 130 sq.

⁴⁾ Spec. Th. p. 215.

⁵⁾ Ibid. 216; Theist. W. p. 132.

⁶⁾ Spec. Th. p. 216.

beiwohne. Liegt hierin jedoch eine Einbuße an Evidenz? Nach Fichte mit Nichten. Vielmehr ist unter Voraussetzung logischer Exactheit im Denken die Evidenz nicht minder begründet und zur festen Urtheilbildung geeignet; nur der subjective Grad der Überzeugung wird je in dem Maße ein verschiedener sein als es »der einzelnen Denkkraft« gelingt, die qualitative Mannigfaltigkeit der in den Prämissen zusammengefassten Begriffe zu durchdringen und »sich gegenwärtig zu erhalten.«¹⁾ Wendet man diese Grundsätze auf das metaphysische Denken, in specie auf die Erkenntnis des göttlichen Wesens an, so ergibt sich, dass diese nur angemessen sein kann den Wirkungen, die wir im Endlichen auf anschauliche Weise sich vollziehen sehen. Von diesen allein kann zurückgeschlossen werden auf das Wesen des Urgrundes. »Diese Schlüsse,« sagt Fichte, »besitzen die höchste Schärfe und eine unausweichbare Gewalt der Überzeugung, aber zu eigentlich exacten können sie nicht werden, weil es niemals gelingt — worauf es auch bei metaphysischem Denken gar nicht ankommt — die ganze Reihe möglicher Mittelbedingungen bis zum schlechthin Unbedingten wirklich durchzuconstruieren: ebenso, weil es uns unmöglich ist, alle wirklichen Mittelglieder zu kennen, durch welche Gott seine allgegenwärtigen Weltwirkungen übt. Nur der beiden Endpunkte sind wir mächtig, der anschaulichen Weltgegebenheit und des schlechthin unanschaulichen, sicher aber ihr entsprechenden Wesens des Urgrundes.«²⁾

6. Der Glaube als Erkenntnisquelle des göttlichen Wesens.

Liegt Gottes Wesen aber auch jenseits aller Anschauung und Vorstellung, kann es nur durch die That des Denkens mit der dem metaphysischen Schlussverfahren eigenthümlichen Evidenz speculativ entwickelt werden, so weist das menschliche Geistesleben innerhalb seiner empirischen Entfaltung doch noch eine Form der göttlichen Wesenserkenntnis auf, welche in ihrer

¹⁾ Spec. Th. p. 217.

²⁾ Spec. Th. p. 217; Theist. W. p. 131.

inneren Bedeutung und in ihrem praktischen Werte nicht verkannt werden darf. Fichte bezeichnet als solche den Glauben als »das unmittelbare und für sich selbst ungerechtfertigte Fürwahrhalten des an sich ‚Unbegreiflichen‘ oder eigentlicher desjenigen, was sich der Vorstellbarkeit entzieht.«¹⁾ Die ursprüngliche Bedeutung des Glaubens, dessen Objecte die gleichen wie die des speculativen Denkens sind²⁾, liegt in der festen Zuversicht zum Unbegreiflichen, in dem »vollen gemüthskräftigen Vertrauen zu dem, was, wenn nicht begreiflich, doch ahnungsweise ihm wahr ist.«³⁾ Sämmtliche theoretische Wahrheiten der Religion fallen nach Fichte in das eigenthümliche Erkenntnisgebiet des Glaubens. Sie haben im ewigen Wesen Gottes ihren letzten Grund, sind daher schlechterdings unvorstellbar, aber nicht unerkennbar. Vielmehr erfasst sie die unspeculative, an die Formen des Endlichen gekettete Erkenntnis des Menschen mit einer ganz eigenthümlichen Kraft der Überzeugung und der Gewissheit, sie dauernd zu besitzen. Zwischen dem speculativen Denken des Wesens Gottes und der unmittelbaren Besitzergreifung desselben im Glauben besteht durchaus kein Widerspruch, der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ist bloß Product einseitiger philosophischer Reflexion.⁴⁾ Das Wissen erhält von Gott seine Vollendung und Bekräftigung erst durch den Glauben an ihn, ähnlich wie auch der Glaube, eine feste Zuversicht zu den Resultaten seiner wissenschaftlichen Untersuchungen den Forscher beseelen muss. Auch im Gebiete rein menschlichen Denkens gibt es Glaubensartikel!⁵⁾

Von welcher weittragender Bedeutung die Erkenntnis des göttlichen Wesens durch den Glauben ist, zeigt nach Fichte am deutlichsten die weltgeschichtliche Entfaltung des religiösen Bewusstseins. Das speculative, theoretische Gotterkennen hat seinen Ursprung in der Religion und je in dem Maße als die religiösen Gottesbegriffe sich vervollkommneten, hat das specula-

1) Spec. Th. p. 222 u. 223.

2) Ibid. p. 223.

3) Spec. Th. p. 224.

4) Ibid. p. 223.

5) Spec. Th. p. 226 u. 228.

tive Denken erfolgreich sich entfaltet.¹⁾ Dies gilt insbesondere von den aus dem christlichen Gottesbegriff herausgewachsenen metaphysischen Speculationen.

Hiermit glauben wir alle wertvolle Gedanken, welche Fichte im Interesse einer gründlichen Lösung des Problems: Ist Gottes Wesen erkennbar? entwickelt, zur Kenntnis gebracht zu haben. Wir erklären uns mit Fichtes Grundsätzen durchaus einverstanden. Gottes Wesen muss dem menschlichen Geiste erreichbar sein, wenn anders er ein wahrheitsbedürftiges und wahrheitsfähiges Wesen ist, wenn es auch niemals in seiner Innerlichkeit ausgedacht oder erschöpft werden kann. Weder pantheistische Überstürzung noch materialistische Akrise noch skeptischer Idealismus können dem metaphysischen, d. h. grundlegenden Denken genügethun.

§ 2. Die innere Wesensvollkommenheit Gottes als absolute Persönlichkeit.

In den vorausgehenden Untersuchungen haben wir uns zum Bewusstsein gebracht, was nach Fichte der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes an sich bedeutet. Es soll nichts anderes als der Gedanke einer absoluten Denk- und Willensmacht darin zum Ausdruck gebracht sein. Zweck der folgenden Ausführungen ist es, den reichen Inhalt und die weittragende Bedeutung dieses Gottesbegriffs zur Kenntnis zu bringen. Dabei dürfen wir uns nicht verhehlen, dass das Nachdenken der Gedanken unseres Philosophen sowie eine präzise Wiedergabe und systematische Verarbeitung derselben mit mannigfachen Schwierigkeiten verknüpft ist, die nur dann überwunden werden können, wenn man die Mühe nicht scheut, Fichtes Gedanken auf ihre Tiefe und den hohen sittlichen Ernst, den sie athmen, zu prüfen. Es ist ja außerordentlich bequem und einfach, Fichtes Gotteslehre als »Persönlichkeitspantheismus«, »Semi- oder Krypto-

¹⁾ Ibid. p. 229, 230 sq. cf. Z. f. Ph. u. Sp. Th. 4. Bd., Jahrgang 1839, p. 113. »Das fromme Bewusstsein in seinem Verhältnisse zu Wissenschaft und Speculation.«

pantheismus«, »gemilderten Pantheismus« (nach A. Günther¹⁾) abzufertigen. Allein dies scheint uns eine Verkennung der ernsten und tiefgehenden Gedankenarbeit unseres Philosophen zu sein. Den Pantheismus durch einen geläuterten, würdigen Gottesbegriff, der sowohl den Weltthatsachen als dem Urgrunde derselben gerecht wird, zu überwinden, ist das aufrichtigste Bestreben unseres Philosophen. Dies muss bei der kritischen Würdigung seiner Gotteslehre stets im Auge behalten werden.

Indem wir uns nun anschicken, den Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes innerlich zu entwickeln, suchen wir in möglichst erschöpfender Weise die drei Momente aufzuzeigen, welche nach Fichte die innere Wesensvollkommenheit Gottes ausmachen, nämlich:

A. Seine reale (objective) Wirklichkeit.

B. Sein ideales (subjectives) Leben.

C. Die innere persönliche Einheit seines realen und idealen Seins.

A. Die reale oder objective Wirklichkeit Gottes.

1. Die Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens.

Nur auf die »ungeheueren Garantien« hin, welche das Thatsachegebiet der Weltwirklichkeit bietet, kann nach Fichte das metaphysische Denken zur Erkenntnis des göttlichen Wesens vordringen. Was wir in der Welt als Summe des empirisch Gegebenen, als Verursachtes oder als Wirkung hinzunehmen und zu beurtheilen genöthigt sind, das muss in Gott als der höchsten ursächlichen Thätigkeit der Weltthatsache irgendwie enthalten sein. Nun stellt aber, wie wir in den vorausgehenden Untersuchungen ausführlich dargethan, die Welt das große System zweckmäßig bestimmter, innerlich einander zugeordneter Urpositionen (Substanzen) dar. Also muss in Gott dieses System der Weltsubstanzen irgendwie enthalten sein. Auf diese zweifellos richtige Schlussfolgerung stützt sich die Lehre Fichtes von der realen Seite des göttlichen Wesens, worin er das erste,

¹⁾ Id. d. Pers. p. 83.

bedeutungsvolle Moment desselben erblickt. Wir heben gleich an dieser Stelle hervor, wie außerordentlich behutsam Fichte in seiner Lehrentwicklung vom göttlichen Wesen zu Wege geht; er vermeidet dadurch den Fehler, dessen sich viele der den theistischen Gottesbegriff vertretenden Denker schuldig machen, indem sie im kühnen Gedankenflug von der unvollkommenen Ursächlichkeit der Welthatsache sofort auf das geistige Wesen des Urgrundes schließen, ohne sich die Frage auch nur vorgelegt zu haben, wie ein Enthaltensein der endlichen Weltsubstanzen in der göttlichen Ursubstanz zu denken sei. Fichte ist der Anschauung, dass, bevor diese Frage nicht beantwortet sei, das metaphysische Denken keinen Schritt vorwärts zur Wesenserkenntnis Gottes thun könne.

Die Lösung des in Rede stehenden Problems fasst alles das in sich zusammen, was Fichte unter der »ewigen Urständigkeit« der Dinge oder ihrer »Präexistenz« in Gott versteht.¹⁾ Was jedoch hat man sich hierunter zu denken? Wie kann der Gedanke verständlich gemacht, die Thesis selbst erhärtet werden? Nur die Welthatsache nach ihrem universalen Zusammenhang gewürdigt, vermag auf diese Fragen eine befriedigende Antwort zu geben.

Die Weltwirklichkeit stellt, wie Fichte in den »Gottesbeweisen« nachgewiesen, nicht nur eine Summe quantitativ und qualitativ bestimmter Endlichkeiten dar, sondern auch eine Reihe und Stufenfolge von Mitteln und Zwecken. Nach beiden Seiten hin legt die Welt Zeugnis von ihrer unvollkommenen Ursächlichkeit, ihrer »Nicht-Ursprünglichkeit« ab. Nur die schlechthin vollkommene und selbstwirkliche und selbstursächliche Thätigkeit kann nach Fichte den Weltzusammenhang und die in demselben zutage tretende Zweckverknüpfung verständlich machen. Das systematische Zusammenwirken der endlichen Weltsubstanzen ist nur denkbar unter der Voraussetzung eines sie souverän beherrschenden, einenden Bandes. Dieses ist eben die Ursubstanz des göttlichen Wesens.²⁾ Dasselbe in den Weltentwickelungsgang

¹⁾ Spec. Th. p. 271.

²⁾ Spec. Th. p. 256.

herabzuziehen oder die endlichen Weltsubstanzen darin aufgehen zu lassen, ist der große Widerspruch, dessen sich die pantheistischen Systeme schuldig machen.¹⁾ Die Thatsache der Individualität der Weltsubstanzen, sowie die in den Schranken des Raumes und der Zeit sich realisierenden Einzelzwecke, worin sich die innere Unvollkommenheit des Weltganzen am deutlichsten ausspricht²⁾, bilden die stärkste, unwiderlegbare Instanz gegen den pantheistischen Wesensbegriff Gottes. Allein das göttliche Wesen, in dessen absoluter Vollkommenheit nach Fichte das einende Band des Weltzusammenhangs gelegen ist, darf auch nicht in ein unerreichbares Jenseits verlegt werden, was der Fehler aller deistischen Gottesbegriffe ist. Wird Gott im Sinne dieser Lehre als reiner, »naturloser Geist« bestimmt und behauptet, die Weltgegebenheit sei lediglich in der Ideenwelt Gottes vorhanden, wie schon der Platonismus glaubte, so gibt man dadurch nur dem Pantheismus gewonnenes Spiel, der, an jener »unfruchtbaren Idealität« kein Genüge findend, unbedenklich »die Realität und Wirksamkeit Gottes« in die unmittelbare Welt »präcipitiert«.³⁾

Beide Einseitigkeiten vermeidet nach Fichte das metaphysische Denken dadurch, dass es, an der thatsächlichen Unselbstständigkeit und Endlichkeit der Weltsubstanzen festhaltend, dieselben auf die göttliche Ursubstanz als ihren hinreichenden Erklärungsgrund so zurückzuführen versteht, dass dessen Wesen, ohne dass irgendwelche verendlichende Bestimmungen in dasselbe hineingetragen würden, zugleich als Realgrund der Welt sich erweist. Am deutlichsten gelangt diese Tendenz in der mystischen Philosophie eines Jacob Böhme, St. Martin, Baader, Oetinger, Angelus Silesius u. a. zum Ausdruck.⁴⁾ Jedoch fehlt es all diesen, an sich noch so großen und tiefen Gedankenentwickelungen an der festen, wissenschaftlichen Grundlage. Eine solche glaubt aber Fichte durch seine den Pantheismus in der Wurzel entkräftende Individualitätslehre

¹⁾ Spec. Th. p. 262.

²⁾ Ibid. p. 257 u. 258.

³⁾ Ibid. p. 273 u. 274.

⁴⁾ Ibid. p. 275.

gewonnen und ein für allemal sichergestellt zu haben. Sie wird einerseits den Weltthatsachen gerecht, andererseits führt von ihr aus der sicherste Weg zur Erkenntnis des göttlichen Wesens. Das letztere in der Weise, dass das metaphysische Denken nothwendig zur Annahme realer Lebenskräfte im göttlichen Wesen geführt wird.

Diese stellen, das ist nun die eigenthümliche Lehre Fichtes, das erste bedeutungsvolle Moment im göttlichen Wesen dar; sie bedeuten nichts anderes als das seines endlichen Charakters vollkommen entkleidete System der Urpositionen. Mit anderen Worten: Die Urpositionen, welche der Weltzusammenhang in sich befasst, haben ihre ›Urständigkeit‹, ihre ›Präexistenz‹, ihre ›vorweltliche Wirklichkeit‹ im ewigen Wesen Gottes. Sie sind aber nicht bloße Ideen, sondern vielmehr reale Lebenskräfte des göttlichen Wesens. Was im unmittelbaren Dasein der endlichen Welt in Gegensätzlichkeit und Widerstreit der Kräfte auseinandertritt, was in zeitlicher Bedingtheit und räumlicher Trennung sich verwirklicht, was die Welt an Schmerz, Sehnsucht und Entbehrung — kurz an den mannigfachsten Formen der Unvollkommenheit in sich begreift, dieses alles ist im ewigen Urgrund der Dinge = Gott zur friedvollsten, harmonischen Lebenseinheit und schlechthin sieghafter Wechseldurchdringung aller Gegensätze vollendet.¹⁾

Das metaphysische Denken kann nach unserem Philosophen keinerlei Widerspruch darin finden, im immanenten Leben Gottes als der höchsten sich selbstbegründenden und selbstvollziehenden²⁾ Thätigkeit den Realgrund und eigentlichen Lebensquell des endlichen Daseins zu erblicken. Es ist vielmehr diese Annahme geradezu denknothwendig gefordert, wenn man nicht einem abstracten Idealismus, widerspruchsvollen Pantheismus oder seichten Deismus verfallen will. Die einzige Möglichkeit, das Weltproblem in anderer Weise zu lösen, bestünde noch darin, eine Schöpfung aus ›Nichts‹ anzunehmen. Eine derartige Anschauung bedeutet jedoch nach Fichte, wie wir in der

¹⁾ Spec. Th. p. 258, 278 u. 279.

²⁾ Ibid. p. 379.

»Schöpfungslehre« dies noch näher ausführen werden, die horrende Zumuthung an das Denken, die ungeheuerlichste Verirrung der metaphysischen Speculation.¹⁾

Die Besorgnis, es möchte mit der Zurückführung der Urpositionen auf die realen Lebensacte des göttlichen Wesens als der hinreichenden Ursache der ersteren, in das göttliche Wesen selbst verendliche Bestimmungen hineingetragen werden, ist gänzlich unbegründet. Denn das, was das Endlichsein der Weltsubstanzen eigentlich ausmacht, ihr räumliches Außereinander²⁾ und ihr zeitliches Nacheinander³⁾, die »unvollkommene« Raumzeitlichkeit wird keineswegs dem göttlichen Wesen beigelegt, vielmehr nur behauptet, Gottes Lebensthätigkeit sei die Ursache alles im Raume und in der Zeit sich entfaltenden Welt-daseins. Gott kann nach Fichte nur in dem Sinne ein raum-zeitliches Wesen genannt werden als er, wie wir dies in der Schöpfungslehre noch genauer zeigen werden, die frei-schöpferische Thätigkeit der irdischen Daseinsformen, das Raum und Zeit »Setzende«, »Erfüllende« ist. Gottes Wesen wird von dem, was an Raum und Zeit Beschränkendes, Verendliches ist, in keiner Weise berührt, ebenso wenig wie das innere Wesen, »der Gehalt« der Welt-dinge, die Urposition (»Substanz«) des Dinges an sich.⁴⁾ Dass letztere im räumlichen Neben- und Auseinander sowie im zeitlichen Nacheinander sich entfalten, ist etwas Zufälliges, rein Accidentelles. Raum und Zeit sind nach Fichte bloße Specificationsformen des creatürlichen Seins. Darin liegt aber der Beweis für die Nichtursprünglichkeit dieses Welt-daseins: es muss seinen Ursprung und damit Realgrund in einem Wesen haben, das in sich die Kraft besitzt, alle Raum- und Zeitschranken in ewig vollendeter Einheit und Gegenwart zu überwinden. Dieses aber vermag nur das Absolute, Gott.⁵⁾

Damit widerlegt sich nach Fichte der Einwand, den Weiße gegen seine Lehre von der ewigen Urständigkeit der

¹⁾ Spec. Th. p. 312.

²⁾ Spec. Th. p. 269.

³⁾ Ibid. p. 258.

⁴⁾ Eth. u. nat. Th. p. 33.

⁵⁾ Spec. Th. p. 260—263.

Dinge in Gott erhoben: Gottes Wesen würde durch diese Annahme in die beschränkteste Abhängigkeit seiner Creatur gegenüber versetzt.¹⁾

Die Lehre von der »Urständigkeit« der Dinge in Gott hat, worauf unser Philosoph noch besonders hinweisen zu sollen glaubt, ihren vollendetsten Ausdruck in der tiefsinnigen Speculation der christlichen Logoslehre gefunden. In ihr gelangt der erhabene Gedanke der ewigen Selbsterzeugung Gottes zur Entwicklung. Sowohl das Johannesevangelium als die paulinische Lehre vom »Bilde Gottes«, in dem alles geschaffen, was Himmel und Erde in sich bergen, seien ein Beweis dafür, dass es nicht im Geiste der Offenbarungslehre gelegen, die verschiedenen Stufen und Potenzen der sichtbaren Welt als rein gedankenmäßig im göttlichen Verstande vorgebildet anzunehmen; vielmehr solle darin offenbar der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden, die Welt Dinge schöpften ihren »realen Gestaltungskeim« und die stete Kraft ihres Daseins aus der Substanz des göttlichen Wesens.²⁾

So hat sich uns im Verlaufe dieser Untersuchung die höchste Lebensenergie Gottes als das erste, dem metaphysischen Denken sich erschließende Moment seines sowohl überweltlichen als aufs engste mit der Welt in Beziehung stehenden Wesens ergeben. Es wird sich späterhin zeigen, dass der tiefste Grund der inneren Lebensenergie Gottes in seiner geistigen Persönlichkeit gelegen ist und nur hieraus ganz verständlich gemacht werden kann. Allein, um den vollen Begriff »Persönlichkeit« Gottes gewinnen zu können, muss sich das metaphysische Denken vorerst wenigstens im allgemeinen Klarheit darüber verschafft haben, welche reale Beziehungen zwischen Weltwirklichkeit und Gott als höchster Ursache derselben bestehen. Die nächstfolgende Darstellung der Lehre Fichtes von den realen Eigenschaften des göttlichen Wesens wird in diese Frage noch mehr Licht bringen — sie leitet dann von selbst zum Aufsuchen der idealen Seite Gottes über.

¹⁾ Theist. W. p. 135.

²⁾ Spec. Th. p. 312.

2. Die realen Eigenschaften des göttlichen Wesens.

Der Versuch des speculativen Denkens, im göttlichen Wesen eine Mehrheit eigenschaftlicher Bestimmungen erkennen zu wollen, ist nach Fichte nur unter der Voraussetzung denkbar, dass man das göttliche Wesen nicht in eine abstracte Jenseitigkeit und Weltferne verlegt, ferner, dass man von demselben alle Begriffe wie »simplicissima unitas Dei«, »reiner Geist« u. s. w. grundsätzlich fernhält. Eine jede Philosophie, die an derartigen Auffassungen consequent festhält, ist von vorneherein in Gefahr, in eine widerspruchsvolle Bestimmung des göttlichen Wesens zu verfallen. Nur wenn Gottes Wesen als reales, selbstwirkliches, in innigster Beziehung zur Welt stehendes Leben aufgefasst wird, hat es einen Sinn, von göttlichen Eigenschaften zu reden.¹⁾

Es ist nun gerade die Aufgabe und der Vorzug eines »concreten Theismus«²⁾, in besonnener Weise im göttlichen Wesen diejenigen Bestimmtheiten idealiter zu unterscheiden, ohne deren Annahme Weltthatsache und Weltzusammenhang schlechterdings unverständlich bleiben müssten. Fichte bezeichnet es als das große Verdienst der scholastischen Philosophie, wie sie in Thomas von Aquin und Duns Scotus verkörpert erscheint, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit der ausdrücklichen Behauptung, dass hierbei »nur im Lichte der natürlichen Vernunft« geforscht werden könne; ausgebildet zu haben. Diese »systematischen Denker des Mittelalters« seien dadurch zu erneuernden Begründern und Förderern der Metaphysik und speculativen Theologie geworden.³⁾ Die in der neueren Philosophie von Kant, Schelling, Hegel, Strauß und insbesondere Schleiermacher⁴⁾ gemachten Versuche, eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften theils zu begründen, theils kritisch zu beleuchten, weisen nach Fichte erhebliche Mängel und Einseitigkeiten auf, deren Wurzel in den Principien der Weltanschauungen dieser Denker zu suchen ist. Was insbesondere die Kritik anlangt, welche Schleiermacher an der scholastischen

¹⁾ Spec. Th. p. 353, 362 u. 363.

²⁾ Ibid. p. 355.

³⁾ Spec. Th. p. 360.

⁴⁾ Ibid. p. 364—367.

Lehre von den Eigenschaften Gottes durch seine Behauptung geübt, sie bedeute und bezwecke nichts anderes als menschenähnliche Vorstellungen von Gott zu regeln und unschädlich zu machen, so stellt dies Fichte entschieden in Abrede, indem er die Ansicht vertritt, gerade in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften habe das scholastische Zeitalter Tiefsinniges und Herrliches geleistet und dadurch zur wahrhaft objectiven Erkenntnis des göttlichen Wesens beigetragen, was man allerdings von der Schleiermacher'schen, auf seiner einseitigen Gefühlstheorie beruhenden Gotteslehre nicht behaupten könne.¹⁾

Das nun, wozu der scholastische Theismus durch seine Lehre von den Eigenschaften Gottes den Anstoß gegeben, tiefer zu begründen und weiter auszubauen, ist Inhalt und Tendenz des Fichte'schen concreten Theismus. Er unterscheidet zwischen realen und idealen Eigenschaften des göttlichen Wesens. Indem wir uns im Anschluss an die vorige Untersuchung und naturgemäß den ersteren zuwenden, suchen wir zur Entwicklung zu bringen, was Fichte unter »absoluter Aseität« Gottes, unter »Ewigkeit« und »Unermesslichkeit« seines Wesens sowie »göttlicher Allgegenwart« versteht.

Die Aseität Gottes bedeutet nach Fichte soviel als das reale Grundsein seines Wesens. Als schlechthin vollendete Wesenseinheit schließt Gott jede Schranke und Negation von sich aus, welche sein »unendliches Vermögen« in seiner »urkräftigen Selbstvollziehung« irgendwie hemmen könnten. Die »Aseität« ist die »eigentliche, durchwaltende Eigenschaft« aller Eigenschaften des göttlichen Wesens. Ausnahmslos tragen sie den Stempel derselben an sich.²⁾

Die Aseität des göttlichen Wesens ist jedoch nicht als todte Wesensbestimmtheit zu denken, sondern als lebensvollste Energie. Als solche kann sie nur Gott zukommen; sie bezeichnet daher zugleich seine singularitas und incomparabilitas.³⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 369 u. 370; cf. Z. f. Ph. u. Sp. Th. (1846), 15. Bd., p. 112. »J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze.«

²⁾ Spec. Th. p. 379, 381 u. 384.

³⁾ Ibid. p. 380.

Aus dem Begriff der Aseität Gottes leitet sich unmittelbar der positive Begriff der Ewigkeit ab. Nur Gott kann vollendete, anfangslose und unvergängliche Dauer des inneren, unendlichen Wesens zukommen. Seine Ewigkeit ist Alldauer. Gottes Wesen ist keiner Entwicklung unterworfen; dem Pantheismus gegenüber ist jede Vorstellung eines theogonischen oder Selbstvollendungsprocesses etwa im Sinne der Schelling'schen Potenzlehre¹⁾ vom Begriff des göttlichen Wesens fernzuhalten. Jedoch kann letzteres auch nicht, da es energievollste Lebensthätigkeit ist, als todte Wechsellosigkeit und starre Unveränderlichkeit gedacht werden. Nach Fichte haben im göttlichen Wesen die Urpositionen, d. h. die endlichen Weltsubstanzen ihre ewige Urständigkeit, ihre vorweltliche Präexistenz; sie sind in ihm als reale Lebensacte zu schlechthin harmonischer und urkräftiger, allen Widerstreit der Kräfte siegreich überwindender Lebensinheit zusammengeschlossen. Dies ist aber nur denkbar, wenn sich im göttlichen Wesen selbst die unablässigste Wechselwirkung innerhalb seiner realen Lebenskräfte vollzieht. Was wir im Hinblick auf das Zusammen- und Ineinanderwirken der endlichen Weltsubstanzen als zeitliches Nacheinander bestimmen, ist nur der Effect und Widerschein dessen, was aus dem immanenten Selbsterzeugungsacte des göttlichen Lebens »unablässig« hervorquillt und zu immer neuen Harmonien in dasselbe zurückläuft.²⁾ Der positive Begriff der Ewigkeit schließt somit den des Wechsels keineswegs aus. Insofern kann nach Fichte das metaphysische Denken keine Schwierigkeit und keinen Widerspruch darin finden, in Gottes Wesen die eigenschaftlichen Bestimmungen des Wechsels und der Veränderung zu legen. Nur muss man sich hüten zu glauben, mit diesen Begriffen seien nothwendig irgendwelche verendliche Vorstellungen zu verknüpfen, was sofort geschieht, wenn man die Ewigkeit als abstracte Negation der Zeit, oder letztere als etwas aus der Ewigkeit »Herausfallendes« oder ihr »Entgegenzusetzendes« bestimmt.³⁾

¹⁾ Eth. u. nat. Th. p. 10.

²⁾ Spec. Th. p. 386.

³⁾ Spec. Th. p. 387 u. 388.

Mit dem Begriff der »Aseität« Gottes ist ferner gegeben der Begriff seiner Unermesslichkeit oder Allräumlichkeit.¹⁾ Wie wir früher dargethan, ist Gott nach Fichte das den Raum setzende, erfüllende Wesen, ohne irgendwie von den Raumschranken berührt zu werden. Er hebt die realen, raumerfüllenden Weltsubstanzen, welche für einander in undurchdringlicher Körperlichkeit erscheinen, in seine raumüberwindende, centrale Lebenseinheit auf. Fichte erinnert an dieser Stelle an die tiefsinnigen Gedanken eines Philo, Augustinus, Richard v. St. Victor, die als Vorläufer von Jakob Böhme sämtlich die reale Beziehung Gottes zum räumlichen Dasein der Welt, d. h. seine wirksame Immanenz gelehrt hätten ohne den Gedanken der Transcendenz abzuschwächen.²⁾ Späterhin, als der Begriff der Natur immer mehr von seiner Lebendigkeit verloren, sei das Verständnis für diese Lehre ganz verloren gegangen. Fichte sagt: »Man musste eilen, den »reinen« und »einfachen« Geist Gottes allen Eigenschaften, die an Materie und Natur erinnern können, scharf entgegenzusetzen und so entstanden in Bezug auf die Allgegenwart und Allmacht Gottes jene Bezeichnungen, die sich unmittelbar in Selbstwiderspruch auflösen, und bei denen nichts übrig blieb als begriffsohnmächtig zu der Unbegreiflichkeit Gottes seine Zuflucht zu nehmen, als ob Unbegreiflichkeit (Unvorstellbarkeit) absolute Denkwidrigkeiten in sich schließen müsse.«³⁾ Durch Kants falsche Raum- und Zeittheorie seien vollends jene abstracten Vorstellungen über Gott zu einem allgemeinen Vorurtheile geworden, während Leibniz und Lessing in dieser Sache ungleich tiefer und geistvoller gedacht hätten.⁴⁾

Nach diesen Ausführungen erübrigt uns noch, den Begriff der göttlichen Allgegenwart zu bestimmen. Fichte versteht darunter nicht nur Gottes wirksame Ausbreitung überallhin, sondern auch die überall ganz und überall untheilbar gegen-

¹⁾ Spec. Th. p. 388.

²⁾ Ibid. p. 392.

³⁾ Spec. Th. p. 393.

⁴⁾ Ibid. p. 394.

wärtige Einheit und Macht Gottes. Nur unter dieser Voraussetzung kann das endliche Universum innere Einheit zeigen, und nur so ist die »Vermittlung von Mitteln und Zwecken« im Universum möglich und begreiflich.¹⁾ Gottes überallhin reichende und einende Wirksamkeit wird jedoch nur verständlich werden können, wenn man in seinem Wesen die Wirksamkeit geistiger Principien annimmt. Da sich die Allgegenwart des göttlichen Wesens, »die gewisseste, thatkräftigste von allen Eigenschaften«, in jedem Augenblicke der Weltexistenz bewährt, so leitet sie von selbst zur Geistigkeit Gottes über. Sie kann gewissermaßen als der Mittelpunkt der realen und idealen Wesensbestimmtheit Gottes angesehen werden.²⁾

Indem wir uns der Darlegung der Lehre Fichtes von dem idealen, subjectiven Leben Gottes zuwenden, wollen wir nicht verfehlen, darauf hinzuweisen, dass wir uns innerhalb der Schöpfungslehre unseres Philosophen betreffenden Untersuchung noch eingehend mit dem Begriff »reale Seite« des göttlichen Wesens werden beschäftigen müssen. Erst dort wird der geeignete Ort sein, zu zeigen, ob und wie Fichte der Idee »reale Lebensenergie« Gottes eine concrete Fassung zu geben vermag, die zugleich geeignet erscheint, die Frage nach der Reinheit seines theistischen Gottesbegriffs bestimmter zu beleuchten und zu beantworten.

B. Das ideale (subjective) Leben Gottes.

Hatte die vorige Untersuchung zum Gegenstand die Nachweisung eines »realen Lebens« in Gott, so haben wir im folgenden das zur Darstellung zu bringen, worauf Fichte innerhalb der Entwicklung des Begriffs »objectives Realsein« Gottes so oft als ergänzendes Moment hinweist, nämlich die ideale Seite seines Wesens. Damit betreten wir das Gebiet des geistigen Lebens Gottes, dessen Aufzeigung und innere Entwicklung erst zur Klarheit bringen wird, was Fichte unter »immanenter Lebensenergie« Gottes verstanden wissen will. Ohne das ideale,

¹⁾ Spec. Th. p. 394 u. 395.

²⁾ Spec. Th. p. 395.

geistige Moment würde nach der Anschauung unseres Philosophen Gottes Wesen etwas gänzlich Räthselhaftes, schlechthin Unverständliches bleiben. Das metaphysische Denken wäre nur vor ein neues Problem gestellt, zu dessen Lösung Begriffe wie »immanente Lebensenergie«, »Selbstursächlichkeit«, »Selbstvollziehung« nicht das Geringste beitragen könnten. Diese Begriffe erhalten erst dann Leben und Durchsichtigkeit, wenn der Nachweis erbracht ist, dass die Thätigkeit, welche sie ausdrücken sollen, vollkommen vom Lichtquell des Geistes durchströmt ist.¹⁾

Um nun den Begriff des geistigen Lebens Gottes zu gewinnen, muss das metaphysische Denken wiederum seinen Ausgangspunkt in der Weltthatsache nehmen. Sowohl die Würdigung der empirischen Weltgegebenheit unter dem Gesichtspunkte der unvollkommenen Ursächlichkeit der in ihr zusammenwirkenden Weltkräfte als insbesondere die psychologische Wertung des menschlichen Geisteslebens veranlassen und berechtigen das speculative Denken, in der letzten ursächlichen Thätigkeit des Weltzusammenhangs und Seelenlebens diejenigen Wesensmomente zu erblicken, welche allein geeignet erscheinen, auf die inhaltsschwersten Fragen des Menschengestes eine befriedigende Antwort zu geben.

Drei Momente sind es, welche nach Fichte Gottes Wesen als Geist, und zwar als spiritus purissimus (absoluter Geist) erscheinen lassen.²⁾ Selbstbewusstsein, Allbewusstsein und selbstbewusste Einheit von All- und Weltbewusstsein. In diesen drei Momenten ist zugleich auch alles das enthalten, was Fichte in einer besonderen Untersuchung betreffs der idealen Eigenschaften des göttlichen Wesens zum Gegenstande metaphysischer Speculationen macht.

Im empirisch-psychologischen Sinn bedeutet Selbstbewusstsein nach der Anschauung unseres Philosophen das Sich-Sehen in einem bestimmten Zustande als dem seinigen.³⁾ Als sein unvertilgbarer Fokus stellt sich die Ichform dar.⁴⁾ In

¹⁾ Spec. Th. p. 294.

²⁾ Spec. Th. p. 295.

³⁾ Erk. p. 17.

⁴⁾ Erk. p. 16.

Wirklichkeit zeigt aber das menschliche Geistesleben auch auf seinen höchsten Stufen immer nur ein unentwickeltes, niemals vollendetes Selbstbewusstsein. In Anbetracht der psychischen Thatsache, dass der menschliche Geist überhaupt erst innerhalb eines sehr complicierten Processes zum Bewusstsein erwacht, dass das Ichbewusstsein hinter die reale Entwicklung seines Lebens fällt, dass der eigene innere Lebensgrund ein ewig verborgener bleibt, und daher niemals ein reines Ich, eine volle Wechseldurchdringung des Subjectes und Bewusstseinsobjectes zustande kommt, ist leicht ersichtlich, dass am Menschen auch der volle, eigentliche Begriff des Ich gar nicht realisiert werden kann. »Das reine Ich,« sagt Fichte, »ist bei ihm (dem Menschen) nur Werk wissenschaftlicher Reflexion und Abstraction und darum lediglich leere Identität.«¹⁾ Im Wesen des absoluten Geistes jedoch muss das Selbstbewusstsein als ewig vollendet und schlechthin vollkommen gedacht werden. Es kann keiner Entwicklung oder Gliederung unterworfen sein. Daher ist es als absolutes Selbstbewusstsein als ewig erfüllte Selbstanschauung seines unendlichen Lebens zu bestimmen. Gottes Wesen als höchste ursächliche Thätigkeit des Weltgeschehens ist nur dann verständlich, wenn es als Ur-Ich erkannt und gewürdigt wird. Der Geist Gottes durchleuchtet in ewig vollendeter Wesenseinheit seinen eigenen, tiefsten Lebensgrund; er steht als reines Licht am Urquell seines Seins.²⁾ Dass dieses nur als lebensvollste Thätigkeit gedacht werden kann, haben wir schon früher dargethan. Ebenso aber auch, dass die Begriffe »Leben«, »Thätigkeit«, »Energie« u. s. w. nur dann einen Sinn haben, wenn sie auf das thatsächliche Zusammenwirken wechselseitig sich ergänzender und durchdringender Kräfte bezogen werden. Auch in Gott muss, wenn anders das planvolle Zusammenwirken der Weltkräfte verständlich gemacht werden soll, ein System immanenter, realer Lebenskräfte angenommen werden. In welcher Weise, haben wir bereits gesehen. An dieser Stelle haben wir nun dem realen, objectiven Momente im göttlichen Wesen das ideale hinzufügen, wodurch das erstere allein begreiflich wird.

¹⁾ Spec. Th. p. 301.

²⁾ Ibid.

Letzteres bezeichnet Fichte als das Allbewusstsein Gottes. Es ist vom göttlichen Selbstbewusstsein natürlich nicht verschieden; das menschliche Denken macht die Unterscheidung nur, um sich einigermaßen zum Bewusstsein bringen zu können, welch ein unendlicher Reichthum geistigen Lebens in Gottes Wesen enthalten ist. Das Allbewusstsein Gottes bedeutet nun nach Fichte die volle ideale Durchdringung und Beherrschung seines real-immanenten Lebens vermittelt seiner ewig in sich vollendeten That des Denkens. Das Denken Gottes ist ein schlechthin intuitives¹⁾; es bedeutet im Gegensatz zu dem unvollkommenen (weil discursiven) geistigen Erkennen des Menschen die mit einem Schlage zum Vollbewusstsein vollendete Aneignung des Erkenntnisgegenstandes.²⁾ Da letzterer nichts anderes als die Fülle des göttlichen Lebens bedeuten kann, so leuchtet ein, dass in Gott Erkenntnisobject und Erkenntnis-subject schlechthin zusammenfallen. »Gott«, sagt Fichte, »macht sich nur durch sein Denken zum Ebenbilde seiner selbst.« Sein Selbsterkenntnisact ist der seiner Selbsterzeugung: er ist darin ebenso von sich unterschieden, als er alle seine Unterschiede als die seinigen weiß und in sich verknüpft, weil seine Objectivität völlig sich spiegelt in dem Subjecte.³⁾ In dieser innersten, selbstbeherrschenden Einheit ist Gott Verstand im eminentesten Sinne des Wortes. Die mystische Philosophie sprach in diesem Sinne von einer »lauten Weisheit« Gottes.⁴⁾

Nach diesen Erörterungen können wir uns die Frage vorlegen, wie sich Fichte das Verhältnis des Allbewusstseins Gottes zu seinem Weltbewusstsein denkt. Die Beantwortung dieser Frage hat von jeher den Metaphysikern viel Kopfzerbrechen gemacht. Fichte weist auf die mannigfachen Lösungsversuche hin, wie sie bekanntlich die mittelalterlich-scholastische Philosophie durch die Hypothesen der scientia naturalis oder necessaria, der scientia libera und späterhin der scientia media oder hypothetica mit vielem Scharfsinn

¹⁾ Spec. Th. p. 306.

²⁾ Spec. Th. p. 305 sq.

³⁾ Ibid. p. 309.

⁴⁾ Spec. Th. p. 318 u. 402.

entwickelt hat.¹⁾ Fichte erkennt an, dass die Denker der scholastischen Philosophie auch diese Fragen mit gründlichstem Ernste behandelt; nur seien sie sich aller Prämissen ihrer Schlussfolgerungen nicht vollständig bewusst geworden.²⁾

Nach der Auffassung unseres Philosophen liegt der Schwerpunkt des ganzen Problems in der einen Frage: Wie kann Gott, der in seinem Allbewusstsein die höchste, ewig in sich vollendete Erkenntnisthat darstellt, ein Wissen von dem haben, dessen Grundzug Endlichkeit und Veränderlichkeit ist? Wird Gottes Wesen dadurch nicht selbst in die Sphäre des bedingten Seins herabgezogen? Es wäre nun naheliegend, zu glauben, Fichte suche der Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dass er behauptet: Gott erkennt den Weltzusammenhang und die gesammte Weltentwicklung in der alldurchdringenden Anschauung dessen, was von Ewigkeit her in seinem Wesen an realen Lebenskräften, die ja bekanntlich nichts anderes als das vorweltliche Dasein der Weltsubstanzen (Urpositionen) bedeuten, zu harmonischer Einheit zusammengeschlossen ist. Allein das ist die Meinung unseres Denkers nicht. Vielmehr lehrt er ausdrücklich, dass das Allbewusstsein Gottes nicht mit seinem Weltwissen schlechthin identifiziert werden könne. Gott sei ein ernstliches Bewusstsein des Endlichen, wie es sich in raum-zeitlicher Geschiedenheit und Gegensätzlichkeit entfaltet, zuzuschreiben.³⁾ Fichtes Hypothese geht nun dahin, dass er in Gottes Weltwissen die für das empirische Bewusstsein absoluten, unabstrahierbaren Unterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wohl als wirkliche, aber nur auf relativ vermittelte Weise enthalten glaubt; sie hätten volle Giltigkeit für seine Weltallwissenheit, seien aber ebenso umfasst und getragen von seinem ewigen Allbewusstsein, welches die allvermittelnde Einheit in den wechselvollen Weltentwicklungsgang hineinschaue. Fichte sagt uns: »Das Vergangene, wie wohl es Gott als Vergangenes weiß, ist im doppelten Sinn nicht vergangen für ihn, theils in seiner vollendeten Real- und Idealwelt, wo die Gründe, die im Vergangenen wirkten, in ihrer

¹⁾ Spec. Th. p. 410.

²⁾ Spec. Th. Ibid.

³⁾ Spec. Th. p. 406.

ewigen Wesenheit fortbestehen, theils, weil auch jede wirklich vergangene Gestalt ihres Wirkens dennoch in allem folgenden mitbedingend gegenwärtig ist und den ewigen Faden bildet im Gewebe der Zukunft. Das Wissen des Gegenwärtigen (die »scientia visionis«) erzeugt sich ihm unablässig fortrückend aus dem Ineinandergreifen des Vergangenen und Zukünftigen, während zugleich aus jedem Momente der Vergangenheit das ihr immanente Ewige die Zukunft als Erneuerung der Gegenwart gebiert. Und das Zukünftige tritt ihm zugleich in jeder Gegenwart als ein Vorbereitetes, aber eben darum sicher Zukünftiges entgegen. Wiewohl es darum auch für Gott ein wahrhaft Zukünftiges im endlichen Weltverlauf geben muss und sogar auch . . . in diesem Sinne verschiedene Möglichkeiten des Zukünftigen nicht umgangen werden können: so ist dies dennoch nach dem Umfange aller darin enthaltenen Möglichkeiten in der Idealwelt vorausgenommen, in deren Einheit und Ineinanderbeziehung ewig umschlossen ist, was als das fernste Ziel der Weltentwicklung vorausgeschaut wird und eben deshalb vorausgeschaut zu werden vermag.«¹⁾

Dieser Lösungsversuch unseres Metaphysikers lässt sich nun in der That hören. Er zeigt wenigstens, dass sich Fichte der ganzen Härte des Problems bewusst geworden, und wie er die zu theologie- und philosophie-geschichtlicher Berühmtheit gelangten, oben erwähnten Hypothesen auf einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen bestrebt ist. Diesem liegt der große Gedanke eines praesens numen, eines die Weltentwicklung lebendig durchwirkenden und beherrschenden Gottgeistes zugrunde.

Die Lehre Fichtes vom göttlichen All- und Weltbewusstsein, leitet von selbst über zu der Darstellung des dritten bedeutungsvollen Momentes, zu dem sich das gottsuchende Denken erhebt, nämlich der persönlichen Einheit des Idealen und Realen in Gottes Wesen. Den dialectischen Übergang zur Aufzeigung dieser Seite des göttlichen Wesens, worin, wie wir sehen werden, der geistige Charakter der göttlichen Persönlichkeit erst voll zutage tritt, vermittelt Fichte in sehr feiner,

¹⁾ Spec. Th. p. 408.

echt speculativer Weise dadurch, dass er, anknüpfend an die großen Gedanken der Mystik, die Momente des göttlichen All- und Weltbewusstseins unter den gemeinsamen Begriff der göttlichen Weisheit zusammenfasst.¹⁾ Die scharfe Hervorkehrung der göttlichen Weisheit als geistiges Moment des göttlichen Wesens ist nicht, wie Schleiermacher²⁾ glaubte, für die Erkenntnis des letzteren belanglos, sondern gerade im Interesse der Einsicht, wie Gott sich als lebendige Allmacht des Guten auch der Welt gegenüber bewähre, von entscheidender Bedeutung. Weisheit im empirisch-psychologischen Sinne bedeutet zwecksetzendes, zweckrealisierendes Denken. Hierin tritt jedoch ein weiteres Moment des Geisteslebens zutage, nämlich die freie Willensentschließung. Gott als das höchste, zwecksetzende Denken ist zugleich die höchste Weisheit; die sein gesamtes Geistesleben frei durchwirkende Macht als Wille des Guten im eminentesten Sinne dieses Wortes, als Urwille schlechthin zu bestimmen.³⁾

Mit der gedanklichen Entwicklung, dieses die Lehre von der inneren Wesensvollkommenheit Gottes zum Abschluss bringenden Momentes, haben wir uns im folgenden zu befassen:

C. Gott als persönliche Einheit seines realen und idealen Lebens.

Haben wir bereits in einer früheren Abhandlung »Möglichkeit und Bedeutung der Erkenntnis des göttlichen Wesens« zum Bewusstsein gebracht, wie Fichte den von Strauß und Feuerbach gegen den Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes erhobenen Einwänden begegnet, so ist es an diesem Ort unsere Aufgabe, zunächst den Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes durch das zu illustrieren und präzisieren zu bestimmen, was wir in den unmittelbar vorausgehenden Untersuchungen über die Lehre Fichtes vom real-

¹⁾ Spec. Th. p. 412.

²⁾ Spec. Th. p. 412 u. 413.

³⁾ Spec. Th. p. 320.

idealen Leben Gottes ausgeführt haben; sodann obliegt uns, das innere Wesen und die Tragweite des göttlichen Willensprinzips sowie dessen concrete Lebensbethätigung näher ins Auge zu fassen.

Die reale, objective Seite Gottes bedeutet nach Fichte die immanente Lebensenergie seines Wesens, worin zugleich die Realgründe der Weltwirklichkeit enthalten sind. Das reale Leben Gottes ist das erste Moment des göttlichen Wesens, zu dem sich das speculative Denken erheben wird, wenn es mit Vermeidung aller Voreiligkeit und Oberflächlichkeit zu Werke geht. Es kann sich jedoch mit dem gewonnenen Begriff keineswegs zufrieden geben, sondern sucht, von der Weltthatsache und dem creatürlichen Geistesleben ausgehend, diejenigen Bestimmtheiten in Gott zu erkennen, welche sein inneres Leben erst verständlich machen. So erhebt es sich zu dem Begriff des idealen Lebens Gottes, seiner Geistigkeit. Es gelangt dabei zur Überzeugung, dass Gottes reales Leben nur dann einen Sinn haben könne, wenn es von der durchleuchtenden Kraft des Geistes beherrscht und getragen gedacht werde. Dadurch, dass Gott selbstbewusstes Denken, All- und Weltbewusstsein in ewig vollendeter Einheit ist, offenbart er die geistige Seite seines Wesens. Der Begriff der absoluten Vollkommenheit Gottes, zu dem sich das metaphysische Denken auf den früheren Stufen des gottsuchenden Erkennens erhoben, gewinnt erst Kraft, Leben und Bedeutung, wenn er sich im Fortgang der dialectischen Bewegung zum Begriff des Geistes gesteigert hat. Der auszeichnende Vorzug und das ausschließliche Recht des Geistes ist es, alles das zu lebensvollster Einheit in sich zusammenzuschließen und zu besitzen, was im Naturzusammenhang als Gegensatz und Widerstreit der Kräfte erscheint. Im eminentesten Sinne gilt dies nach Fichte vom göttlichen Geiste, der, wie wir gezeigt, in seinem Selbst- und Allbewusstsein die schlechthin vollkommenste Vernunftthätigkeit darstellt.

Mit diesen Ergebnissen ist das metaphysische Denken auf dem steilen Pfade des gottsuchenden Erkennens an jenem Punkte angelangt, von wo aus der erste lichtvolle Einblick in die innere

Wesensvollkommenheit Gottes ermöglicht wird. Nun darf es nicht davor zurückschrecken, den letzten Schritt aufwärts zum hochragenden Berge der Erkenntnis des göttlichen Wesens zu thun. Er bedeutet die Beantwortung der durch alles Vorausgehende hinlänglich vorbereiteten, gewissermaßen mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrängenden Frage: Worin besteht der tiefste Grund und das eigentliche Realprincip, vermöge dessen Gott seine ideal-reale Unendlichkeit zu schlechthin vollkommener Lebens-einheit in sich zusammenschließt?¹⁾

Fichte antwortet: Im Willen Gottes. Erst mit der Annahme dieses Principis kann das metaphysische Denken Anspruch darauf erheben, Gottes Wesen in relativ vollkommener Weise erkannt zu haben.

Der göttliche Wille bedeutet nun nach Fichte die vom höchsten Vernunftbewusstsein getragene, das gesammte Leben des absoluten Geistes frei durchwirkende Macht.²⁾ Er stellt nichts anderes als den höchsten Ausdruck der positiven Aseitigkeit Gottes dar. Nach Fichte ist Gott nicht nur als lebensstarker Urgrund seines intensiv und extensiv unendlichen Seins zu denken, auch schaut er sich nicht bloß in den Producten seines ewigen Selbsterzeugungsactes an, sondern, sein gesamtes Wesen frei durchwaltend, will er sich in ihm als der Eine, ewig sich Genügende und Selige.³⁾

In diesen Gedanken vollendet sich die metaphysische Betrachtung des göttlichen Wesens zur tiefsten Tiefe; Gottes Wesen erscheint nun als die freie, über allem Geschaffenen wie über der eigenen Realität herrschende geistige Persönlichkeit. Was die christliche Trinitätslehre von jeher in den tiefstinnigsten und geistvollsten Speculationen zur Entwicklung gebracht, nämlich den Begriff des einen, in drei Hypostasen subsistierenden göttlichen Wesens, dem schließt sich auch die philosophische Gotteserkenntnis an. Gott-Vater, der lebendige aber noch unaufgeschlossene Urgrund des göttlichen Wesens,

¹⁾ Spec. Th. p. 320.

²⁾ Ibid.

³⁾ Spec. Th. ibid.

Gott-Sohn seine ewige Selbsterzeugungsthat, Gott-heiliger Geist die frei durchwaltende Willensmacht.¹⁾

Letztere kann auch passend als der Urwille Gottes zu sich selbst bestimmt werden. In ihm ist die absolute Selbstbestimmung des persönlichen Gott-Geistes ewig vollendet, d. h. Gott ist nicht nur durchaus voraussetzungslos und unbeschränkt durch anderes, sondern, so gewiss er persönlich-bewusstes Wesen ist, will und genießt er sich selbst in seiner ewigen Selbsterzeugung.²⁾ Darin besteht nach Fichte die positive Seite im Begriff des göttlichen Willens. Sie verbietet es durchaus, in Gottes Wesen irgendwelche Willkür, Beliebigkeit, Zwang, Nothwendigkeit oder eine abstracte Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit zu verlegen, wie nach dem Vorgang Spinozas Schelling durch seine Lehre vom blindwirkenden Willen Gottes es that.³⁾ Vielmehr bedeutet die freie Willensthat Gottes persönliches, d. h. aus der tiefsten Harmonie seines geistigen Wesens entströmendes Handeln.⁴⁾ Insoferne stellt Gott die höchste, aber concrete Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit dar. Fichte drückt dieses Verhältnis treffend durch die Sätze aus: »Gott hat die Bedingungen seines Handelns nur in sich selbst«⁵⁾ oder »Gott hebt die innere Nothwendigkeit seiner Natur in Freiheit auf«, weil er sie mit seiner geistigen Einheit durchwohnt und ordnend durchdringt.⁶⁾

Diese lebensvolle Wechseldurchdringung von innerer Nothwendigkeit und absoluter Freiheit lässt in Gottes geistiger Persönlichkeit sehr bestimmt jenes Moment hervortreten, welches wir im empirisch-psychologischen Sinn als die Krone und Vollendung der persönlichen Lebensbethätigung bezeichnen — die Liebe. Sie bedeutet die höchste und erhabenste Form der freien Willensentschließung, das Freieste und doch Nöthigendste, den Durchdringungspunkt der natürlichen und geistigen Potenz unseres Wesens.⁷⁾ Die concrete Willensbethätigung unter

1) Spec. Th. p. 321.

2) Ibid. p. 328.

3) Spec. Th. p. 331.

4) Ibid. p. 330.

5) Ibid. p. 350.

6) Spec. Th. p. 418.

7) Ibid. p. 335 u. 336.

diesem Gesichtspunkt betrachtet, nennen wir nach Fichte das Gemüth. Ist nun Gottes Wesen geistige Persönlichkeit im eminentesten Sinn des Wortes, so muss er innerhalb seiner Willensbethätigung auch die höchste hingebendste Liebesthat sowie das lauterste und tiefste Gemüthsleben darstellen.¹⁾ Das Gemüth Gottes bedeutet nach Fichte das persönliche Band, welches seine realen Lebenskräfte zur inneren Harmonie, seine Natur zur Weisheit mäßigt. Intelligenz, Verstand wären auch in Gott etwas rein Formelles, Leeres ohne dies Princip und ein Ohnmächtiges gegenüber der nur für sich wirkenden Natur.²⁾ »Wäre,« so sagt Fichte, »Gott bloß Intelligenz und Natur in absoluter Einheit (höchster Verstand und Allmacht): er wäre nicht der Gott, dessen Abglanz wir im Geiste des Menschen erkennen. Er ist Gemüth, die geistige Substanz alles dessen, was sich im Menschen als das Höchste, Unwillkürlichste und Beseligendste ankündigt, und was eben darum ein Gottverliehenes ist.«³⁾ Und zwar wirkt das Gemüth Gottes ebenso universell in seinem Wesen wie durch die Schöpfung, welche sich als das Werk seiner Weisheit und Allmacht darstellt.

Den letzteren Gedanken Fichtes werden wir in der »Schöpfungslehre« noch bestimmter zu entwickeln veranlasst sein; dabei wird sich uns einerseits das Verhältnis des geschöpflichen Geistes zum göttlichen Gemüths- und Liebesleben enthüllen, andererseits werden die idealen Eigenschaften des göttlichen Wesens, insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit innerhalb unserer Darlegung der Lehre Fichtes von der Welt-erhaltung und Weltvollendung in einem viel bestimmteren Lichte zutage treten als es an dieser Stelle schon geschehen könnte.

§ 3. Das Verhältnis Gottes zur Welt oder das Wirken Gottes nach außen.

Unsere Darstellung der Gotteslehre Fichtes könnte keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, würden wir nicht das

¹⁾ Spec. Th. p. 337 u. 332.

²⁾ Ibid. p. 338 u. 339.

³⁾ Spec. Th. p. 340.

Verhältnis zur Sprache bringen, das nach seiner Anschauung zwischen Gott und Welt besteht. Nach Fichte ist der »irgendwie zu denkende Begriff einer Weltschöpfung« vom Begriffe der theistischen Philosophie schlechterdings unabtrennlich; diese steht oder fällt sogar mit jenem Begriff.¹⁾

Haben wir nun in der vorausgehenden Untersuchung durch die Nachweisung Gottes als absoluter Persönlichkeit die innere Vollkommenheit seines Wesens gedanklich entwickelt, so hat die folgende Darlegung zum Inhalt das außergöttliche Wirken, wie es sich in der empirischen Weltgegebenheit, insbesondere im Leben des geschöpflichen Geistes offenbart.

Fichtes Anschauungen vom Wirken Gottes nach außen lassen sich in drei größere Gedankenreihen zusammenfassen: in die Lehre von der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltvollendung. Die dialectische Entwicklung dieser drei Begriffe, sowie die stete Hinweisung auf die universalen Weltthatsachen, woraus sie gewonnen und worin sie bestätigt werden, sollen das Wesen Gottes in einem Lichte erscheinen lassen, in dem einerseits der Gottesgedanke seine concreteste und würdigste Form gewinnt, anderseits die Weltthatsache bis in ihre tiefsten Geheimnisse und härtesten Schicksale durchleuchtet wird. Zugleich wird sich im Laufe dieser Untersuchung von neuem zeigen, dass sowohl Pantheismus wie Deismus gänzlich unzureichende Weltanschauungsformen sind, um die inhaltschweren Fragen des Naturzusammenhangs, sowie des psychischen Lebens befriedigend zu lösen. Nur der concrete Theismus, das ist die Anschauung unseres Philosophen, kann Anspruch darauf erheben, die großen Fragen des Natur- und Geisteslebens in relativ vollständiger Weise beantwortet zu haben. Und zwar dadurch, dass er sich aus seinen Grundgedanken heraus zum ethischen Theismus entfaltet und vollendet hat.

A. Gott als welterschaffende Persönlichkeit.

In den Gedankenkreis unseres Philosophen, mit dem wir in dieser Untersuchung bekannt zu machen gedenken, glauben

¹⁾ Theist. W. p. 115.

wir am besten einzuführen, wenn wir zunächst den Begriff der Welterschöpfung entwickeln und daraus das unmittelbare Verhältnis ableiten, das nach Fichte zwischen Gott, der schaffenden Persönlichkeit einerseits, der Creatur anderseits besteht; ferner wenn wir darthun, wie nach der Anschauung Fichtes der wahre, d. h. der theistische Schöpfungsbegriff empirisch bestätigt werden kann. Beide Erörterungen leiten naturgemäß zu der Frage über: in welchem Verhältnis die geschaffene Welt zur Zeit und Ewigkeit steht.

1. Die Schöpfungsidee.

Die in dem Weltbegriff ihren Ausgangspunkt nehmende dialectische Entwicklung der Schöpfungsidee scheint nach Fichte wesentlich von der Stellung abzuhängen, welche das metaphysische Denken zu den sich unwillkürlich aufdrängenden und in der Geschichte des Schöpfungsproblems stets zutage getretenen Fragen einnimmt: Ist es denkbar, dass Gott die endliche Welt aus dem »Nichts« ins Dasein gerufen? Handelt Gott, wenn er die Welt ins Dasein ruf, aus innerer Nothwendigkeit?

Was die erste Frage anlangt, so bezeichnet Fichte, worauf wir schon früher hingewiesen, eine etwaige Beantwortung im bejahenden Sinne als die ungeheuerlichste Zumuthung an das philosophische Denken. Schon J. G. Fichte habe eine »Schöpfung aus dem Nichts« als den Grundirrtum aller falschen Metaphysik mit den Worten gebrandmarkt, dass »noch niemand ein verständliches Wort darüber vorgebracht habe.«¹⁾ Darin befinde er sich in Übereinstimmung mit den selbständigen Denkern aller Zeiten, die gegen die Sinnlosigkeit und das Widerspruchsvolle dieser Behauptung im Namen der Vernunft entschiedensten Protest erhoben hätten.²⁾ Denn das Schöpfungsproblem, worin vorläufig nichts anderes als die Frage nach der ursächlichen Beziehung Gottes zum endlichen Welt-dasein eingeschlossen sei³⁾, könne durch den Begriff und

¹⁾ Spec. Th. p. 447 u. 448.

²⁾ Theist. W. p. 116; Spec. Th. p. 439.

³⁾ Spec. Th. p. 439.

die Behauptung eines völligen Neusetzens eines vorher noch nicht oder doch nur ideal Vorhandenen infolge einer »allmächtigen Willensthat« von Seiten Gottes weder gelöst, noch könne begreiflich gemacht werden, wie die endliche Welt urplötzlich zum Dasein entstanden, aus dem »Nichts« zum Sein angeschwollen sei.¹⁾ Jede derartige Behauptung ist nach Fichte »bar alles Lehrinhaltes«, rein dogmatisch. Sie könne insofern keinen Anspruch auf speculative Erweisbarkeit erheben²⁾, ebensowenig wie die freilich noch einen tieferen Widerspruch in sich bergende Anschauung einer Weltbildung von Seiten Gottes aus einem ursprünglichen, ihm selbständig gegenüberstehenden Stoff. Es ist letztere Lehre nach Fichte insoweit noch verständlicher, als sie die Nothwendigkeit eines »Ursprünglichen in allem Dasein« anerkennt und so den ungeheuren Sprung sich erspart, aus dem Nichts zur Realität mit Hilfe eines bloßen Wortes (d. i. der allmächtige Wille Gottes) überzugehen. Dadurch jedoch, dass sie der Schöpfungsthat Gottes rein demiurgischen Charakter beimisst, redet sie einem widerspruchsvollen, erfahrungswidrigen und »vernunftempörenden Dualismus« das Wort und ist deshalb durchaus abzuweisen.³⁾

Was die zweite Frage anlangt, ob Gott, wenn er die endliche Welt ins Dasein ruft, aus innerer Nothwendigkeit handle, so muss sie nach Fichte vom theocentrischen Standpunkt aus unbedingt bejaht werden. Gott stellt nach der Auffassung unseres Philosophen in seinem Wesen die concrete Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit dar. Sein Wirken ist persönliches, durch höchste Weisheit und Liebe innerlich bestimmtes Handeln: er hat die Bedingungen seines Handelns nur in sich selbst. Das, was Gott wirkt, kann also niemals etwas Zufälliges sein, das auch unterlassen werden könnte. Dies gilt auch für die Welterschöpfung; sie muss, vom theocentrischen Standpunkt aus, als das Werk des sich frei bestimmenden göttlichen Geistes gedacht werden.⁴⁾ Vom kosmocentrischen Standpunkte aus muss

¹⁾ Spec. Th. p. 439.

²⁾ Ibid. p. 437.

³⁾ Spec. Th. p. 440.

⁴⁾ Spec. Th. p. 443.

die in Rede stehende Frage nach Fichte unbedingt verneint¹⁾ werden, wenn man nicht pantheistischen Consequenzen und Irrthümern²⁾ verfallen will. Die Welt, wie sie sich darstellt, ist die Summe des qualitativ und quantitativ bestimmten Endlichen. In ihr liegt keine Nothwendigkeit für ihr So- und Dass-Sein. Sie könnte auch anders oder gar nicht sein. In abstracto gienge es daher an, zu sagen: Gott als die höchste Ursache der Welt, hätte diese auch nicht schaffen können, ohne dadurch an seiner inneren Wesensvollkommenheit irgend eine Einbuße zu erleiden.³⁾

Aus dem bisher Entwickelten gewinnen wir nun den theistischen Schöpfungsbegriff Fichtes. Die Welt kann nicht von Gott aus dem »Nichts« durch seinen allmächtigen Willen ins Dasein gerufen sein, sondern muss in eine viel innigere Beziehung zu Gottes Wesen gesetzt werden. Sie kann ihren Grund nur haben in den göttlichen Lebenskräften selbst, in der »realen Seite« Gottes, die aufs unlöslichste mit seiner idealen verbunden ist. Sie kann aber auch nicht, wie der Pantheismus irrthümlich behauptet, mit den göttlichen Lebenskräften schlechthin identificiert werden. Ihre Endlichkeit und Bedingtheit macht eine derartige Anschauung von vorneherein unmöglich. Also bleibt nur übrig, die Welt als das Werk der selbstbewussten Persönlichkeit Gottes zu denken, der in schlechthin freier Willensentschließung zum Eigendasein bestimmt, was in dem Reichthum seines inneren Wesens von Ewigkeit her zu einheitlicher Lebensenergie zusammengeschlossen war. In diesem Sinne ist der Satz Fichtes zu verstehen: das Schaffen Gottes bedeute nichts anderes, als das Hineinlegen der göttlichen Wesenskräfte in das Geschöpf.⁴⁾ Es ist diese Anschauung unseres Metaphysikers, die, wie er selbst gesteht⁵⁾, manche Anklänge an Baaders Schöpfungsbegriff zeigt, nur die innere Consequenz aus seiner Lehre von der real-idealen Seite des göttlichen Wesens.

¹⁾ Spec. Th. p. 444.

²⁾ Ibid. p. 449.

³⁾ Ibid. p. 347.

⁴⁾ Spec. Th. p. 451.

⁵⁾ Frg. u. Bed. p. 26.

worin die Urpositionen, d. h. die Summe der dem Weltwirken und der Weltentwicklung zugrunde liegenden endlichen Substanzen, von Ewigkeit her »präexistieren«, ihre reale »Urständigkeit« haben, »präformiert« sind.¹⁾

Durch den Act der freien Willensentschließung Gottes gelangen die Urpositionen zum Eigendasein, es wird das einheitliche Lebensband, das sie mit Gottes Wesen verknüpfte, gelöst, und damit die Welt der Selbständigkeit, dem »Sonderwillen« überantwortet²⁾ (cf. Baaders Lehre vom Abfall der Creatur von ihrem ursprünglichen Zustand). Vermöge des zulassenden Willens Gottes entfalten nun die einzelnen Urpositionen in lebendiger Wechselwirkung mit allen anderen den von Gott von Ewigkeit her in sie hineingesenkten Lebenskeim der Selbstrealisation³⁾; das, was vorher die Einheit des göttlichen Wesens in ruhender Präexistenz enthalten, was nur latent oder potentiell vorhanden war⁴⁾, offenbart nun ein selbstschöpferisches, individuelles Leben⁵⁾, ohne jedoch von dem universalen Willensprincip in Gott losgelöst zu sein.

2. Das Verhältnis zwischen Gott und Creatur.

Der tiefste Grund, warum Gott überhaupt aus seinem eigenen Wesen die Urpositionen zum Eigendasein, »zur Welt« entlässt, liegt nach Fichte in seiner Persönlichkeit. Aus ihr allein kann das Verhältnis, das zwischen Gott und Welt besteht, begrifflich werden. Gott als die höchste persönliche Weisheit und Liebe, als das zwecksetzende und zwecksteigernde Princip im eminentesten Sinne des Wortes, verliert durch die Welterschöpfung von seiner inneren Wesensfülle ebensowenig, als er dadurch gewinnt. An sich könnte Gott nach Fichte auch nicht schaffen. Dies ist dem Pantheismus⁶⁾ gegenüber festzuhalten, wonach sich Gott nothwendig zum endlichen Welt-dasein entlassen

¹⁾ Theist. W. p. 140.

²⁾ Spec. Th. p. 449, 452, 494 u. 495.

³⁾ Ibid. 461.

⁴⁾ Spec. Th. p. 463.

⁵⁾ Ibid. 464 u. 466.

⁶⁾ Spec. Th. p. 532.

muss, um darin aufzugehen.¹⁾ Wenn sich Gott selbst in absoluter Freiheit zur Welterschöpfung bestimmt, so geschieht dies, um seine höchste Weisheit und Liebe auch nach außen zu offenbaren. Die im Gemüthe Gottes wurzelnde ewige Liebesthat ist der tiefste Beweggrund zur Schöpfung. Gott ruft die Welt ins Dasein, um sie in »Liebe mit sich zu verbinden und so der eigenen in der Liebe liegenden Seligkeit theilhaftig zu machen«. Die Welterschöpfung bedeutet die »gnaden- und sinnreichste Erfindung des göttlichen Gemüthes«. ²⁾

3. *Empirische Bestätigung des Schöpfungsbegriffs.*

Dieser »theistische« Schöpfungsbegriff wird nun nach Fichte universal-erfahrungsmäßig bestätigt. Einmal dadurch, dass in jedem Keimzustand, in jeder latenten Präexistenz eines Weltwesens schon alles vorhanden ist, was in der Wirklichkeitsentfaltung desselben jemals erreicht werden kann. Dies zeigt sich sowohl in der Welt des Anorganischen als auf dem Gebiete des seelischen und geistigen Lebens. Mit dem Ursprung einer jeden, in mehr oder minder individueller Bestimmtheit sich ausprägenden Daseinsform beginnt der Process der »Absonderung und Vermannigfaltigung«. ³⁾ Was vorher in der substantiellen Einheit eines Anderen, Höheren befasst war, tritt als neue substanzbildende Kraft, sein Eigenthümliches verwirklichend zutage. Der ganze Weltentwicklungsgang stellt nichts anderes als eine ununterbrochene Reihenfolge und Stufenleiter derartiger Selbstbildungs- und damit zunächst Selbstverendlichungsprocesse dar. ⁴⁾ Was insbesondere Ursprung und Entfaltung des psychischen Lebens anlangt, so scheint Fichte die thatsächliche Tendenz der Individuen innerhalb der einzelnen Pflanzen und Thierarten nach »maßloser Propagation« ⁵⁾, d. h. das Bestreben, sich mit Festhaltung eines bestimmten, idealen

¹⁾ Spec. Th. 439 u. 469.

²⁾ Ibid. p. 536; Theist. W. p. 137.

³⁾ Spec. Th. p. 470.

⁴⁾ Spec. Th. p. 495.

⁵⁾ Ibid. p. 472.

Typus in endlose Copien (Variationen) zu ergießen, eine empirische Bestätigung seines aufgestellten Schöpfungsbegriffs zu sein. Derselbe erkläre auch den Trieb der Pflanzen und Thiere nach universaler Ausbreitung, sowie das Problem des ersten Hervortretens von Thier und Mensch auf der Erde. »Die Realideen des Lebens«, sagt Fichte, »dem Zwecksystem der Erde eingebildet, traten unmittelbar in die Erscheinung, sobald die Bedingungen dieser Verwirklichung erfüllt waren, ebenso wie jede latente Kraft in der Natur sich versichtbart, wenn sie das Element dieser Sichtbarkeit findet. Ohne den Begriff der Präexistenz in diesem ganz concreten, aber zugleich universalen Sinn, ist überhaupt gar kein natürlicher und psychologischer Hergang erklärbar.«¹⁾ Auch die Entfaltung des menschlichen Geisteslebens, sowie überhaupt die Thatsache, dass der endliche Geist »nur in einer Mehrheit von Individuen zerschlagen« zutage zu treten vermag²⁾, scheint nach Fichte eine Bestätigung seines Schöpfungsbegriffs zu sein. Um sich zur selbstbewussten Persönlichkeit heraufzubilden, muss der endliche Geist die aus seinem Wesen hervorbrechende Gegensätzlichkeit und Selbstentzweigung durchgekostet und überwunden haben.³⁾ Bezüglich des Hervortretens des endlichen Geistes in einer Mehrheit von Individuen sagt Fichte: »Wie die Natur in Gott nicht mehr die eine geblieben ist, sondern sich in den Unterschied von Exemplaren vertheilt, wie sie die innere Ewigkeit nur in unendlicher Endlichkeit nachzubilden sucht, so kann auch der Geist zunächst nur als Collectivindividuum sich zeigen, welchem die innere im Hintergrund liegende Einheit zuerst noch jenseitig bleibt, indem er sie mit Bewusstsein und als seine freie That im Diesseits erst zu realisieren hat.«⁴⁾

In der Stufenreihe der kosmischen Potenzen, welche das Universum aufweist, zeigt sich jedoch nicht nur ein merkwürdiger Antagonismus der Kräfte, worin der Grund zu unendlicher Zersplitterung und Zertheilung der Weltwesen gelegen

¹⁾ Spec. Th. p. 473 u. 474.

²⁾ Spec. Th. p. 474.

³⁾ Spec. Th. p. 474 u. 477.

⁴⁾ Ibid. p. 474.

ist, sondern zugleich auch die Tendenz, in einer höheren und versöhnenden Einheit das zusammenzuschließen und wiederzufinden, was ursprünglich in Gegensätzlichkeit und Widerstreit der Kräfte auseinander getreten war. Stellt das Universum, wofür Fichte im Vorausgehenden den Nachweis erbracht, wirklich eine Stufenreihe von Mitteln und Zwecken, ein objectives Vernunftsystem dar, so muss sich inmitten des Kampfes der Weltkräfte ein dynamisches Princip wirksam erweisen, das mit schlechthin sieghafter Sicherheit die auseinanderstrebenden Elemente zu Formen idealer Concentration zusammenzwingt. Den empirischen Beleg für diese Behauptung glaubt Fichte in der Überzeugung der geistvollsten Naturforscher zu erblicken, wonach die Wirksamkeit des dem organischen Leben zugrunde liegenden plastischen Princips durchaus von etwas Urbildlichem, Gedankenmäßigem, einem idealen Typus oder Grundentwurf bestimmt ist.¹⁾ Ferner in dem subjectiv vernunftlosen Walten der Thierseele. Die Thiere realisieren in ihrer aus dem inneren blinden »Kunsttrieb« heraus entströmenden Instinctthätigkeit die höchsten Zwecke. Ihr Leben ist insofern ein sprechender Beweis für das Hindurchwirken einer idealen Geistesmacht durch die Natur.²⁾ Schließlich zeigt das menschliche Seelenleben sowohl, was die Entfaltung des Vernunftbewusstseins anlangt, als die Selbsterziehung zur charakterfesten Persönlichkeit, dass sein wahrer Inhalt und höchster Zweck die rückhaltlose Hingabe an die ewigen Werte des Geistes bedeutet. Das apriorische Wesen des menschlichen Geistes, worüber wir bereits in früheren Untersuchungen ausführlich gehandelt, kann nur dann verstanden werden, wenn als tiefster Grund und treibende Kraft seiner Entfaltung ein überempirisches, vorgeschöpfiges, die Endlichkeit überwindendes Princip anerkannt wird.³⁾ Wie ließe sich überhaupt die Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Weltzusammenhangs erklären? Wären im Universum nur außereinander- und nicht auch in- und zueinanderstrebende Kräfte wirksam, so würden niemals Gebilde harmoni-

¹⁾ Spec. Th. p. 472.

²⁾ Ibid. p. 491 u. 489.

³⁾ Spec. Th. p. 471 u. 472; Theist. W. p. 141.

schär Einheit, sondern nur ein chaotisches Durcheinander entstehen.¹⁾

So scheint der oben entwickelte Schöpfungsbegriff wirklich durch die bedeutungsvollsten, universalen Thatsachen des Natur- und Geisteslebens bestätigt zu werden: die Welt hat ihr ursprüngliches Dasein in dem real-idealen Leben des göttlichen Geistes. Durch den zulassenden Willen Gottes zur Sonderung und Selbständigkeit entlassen, wird sie der Sphäre der Endlichkeit überantwortet, jedoch nicht, um ewiger Verendlichkeit preisgegeben zu werden, sondern um, da Gott, die höchste zwecksetzende Thätigkeit, fortwährend in Liebe mit ihr verbunden bleibt und in ihr nur seinen eigenen Liebeswillen offenbaren will, zur Lebenseinheit mit ihm wieder aufgenommen zu werden.²⁾ So findet sowohl in Natur und Geist alles instinctmäßige Suchen des Ergänzenden, alles Gefühl des Bedürfnisses, der Sehnsucht seinen tiefsten Grund in jenen Schöpfungsanfängen, die das ursprünglich Zusammengehörende getrennt haben.³⁾

4. *Verhältnis der geschaffenen Welt zur Zeit und Ewigkeit.*

Fällt nun dieser Schöpfungsbegriff noch in die Gedanken-sphäre der theistischen Weltanschauung? Wenn wir die Versicherungen unseres Philosophen vernehmen, wonach dies der Fall ist, und uns zugleich ins Gedächtnis zurückrufen, mit welcher Entschiedenheit er den pantheistischen Gottesbegriff eines Hegel und Schelling bekämpft, so wäre es sehr voreilig, in Anbetracht der verfänglichen Sprache, worin er seine Gedanken zum Ausdruck bringt, seinen Schöpfungsbegriff als nicht mehr dem Ideenkreis des Theismus angehörend zu bezeichnen. Ebenso voreilig würden wir jedoch verfahren, wollten wir Fichtes Schöpfungsbegriff ohneweiters annehmen und gutheißen. Wir getrauen uns, in dieser Frage erst dann ein Urtheil zu fällen, wenn wir uns über die Beziehungen klar geworden sind, die

¹⁾ Spec. Th. p. 470.

²⁾ Spec. Th. p. 494 u. 496.

³⁾ Ibid. p. 484.

nach der Anschauung unseres Denkers zwischen geschaffener Welt einerseits, Zeit und Ewigkeit anderseits bestehen. Indem wir kurz Fichtes Stellung kennzeichnen, die er, was diese Frage anlangt, den mannigfachen, zu philosophie-geschichtlicher Berühmtheit gelangten Lösungsversuchen gegenüber einnimmt, bringen wir zur Darstellung seinen eigenen Lösungsversuch, und zwar sowohl nach seiner speculativen als insbesondere naturwissenschaftlichen Seite. Daran schließen wir eine kurze, kritische Erörterung.

Die Frage, ob die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt oder in ewiger Dauer bestehe, gehört zu den am häufigsten und eingehendsten erörterten Problemen des metaphysischen Denkens. Bekannt ist, wie bereits innerhalb der hellenischen Philosophie Platon und Aristoteles diese Frage sich vorgelegt und dahin beantwortet haben, dass sie ein zeitliches Entstehen der Welt für undenkbar erklärten. Nach Platon führt die Welt ein ewiges Dasein in den dem göttlichen Wesen coäternen Ideen, Aristoteles bezeichnet die Anschauung von dem zeitlichen Entstandensein der Welt als eine arge Gottlosigkeit = *δανή ἀθεότης* (cf. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. I, p. 466). Die patristische und scholastische Philosophie nahm das Problem von Neuem auf. Augustinus wies das Widerspruchsvolle, das in der Anschauung von einer Welt-schöpfung in der Zeit liegt, nach und lehrte, Gott habe die Welt mit der Zeit geschaffen. Alexander von Hales und Thomas von Aquin gaben der Meinung Ausdruck, vom philosophischen Standpunkt aus, könne die Lehre vom Welt-dasein in ewiger Dauer nicht beanstandet werden. In der neueren Philosophie haben seit G. Bruno und Baruch Spinoza sowohl die der materialistischen als pantheistischen Weltanschauung das Wort redenden Denker die Ewigkeit der Welt auf das Bestimmteste gelehrt, während die theistische Philosophie in dieser Lehre eine große Gefahr für die Reinheit des persönlichen Gottesbegriffs erblicken zu sollen glaubte.

Fichte tritt nun der Anschauung, Gott habe die Welt in der Zeit geschaffen, auf das entschiedenste entgegen. Einerseits lasse sich mit Aussprache dieses Gedankens die peinliche

Frage gar nicht umgehen, was denn gewesen sei, bevor die endliche Welt geworden; antworte man: die Ewigkeit, lasse man diese daher vor die Zeit fallen, so werde sie selbst dadurch zu etwas wesentlich Endlichem, zu einer besonderen Art von Endlichkeit vor der Zeit einer »in« die Zeit fallenden Endlichkeit gegenüber. Andererseits führe diese Auffassung nothwendig zu dem widerspruchsvollen Begriff einer Schöpfung der Welt von Seiten Gottes aus dem »Nichts.«¹⁾ Nach Fichte liegt der Grund der mannigfachen Verwirrung, welche das metaphysische Denken hinsichtlich dieser Frage verschuldet, in der Loslösung des Zeitbegriffs vom Weltbegriff. Sowie man die Zeit als etwas Selbständiges dem Realen gegenüber, das in der Form des Nacheinander zur Wirklichkeit kommt, bestimmt, ist es unvermeidlich, die Welterschöpfung als das in der Zeit Entstandene zu denken. Dadurch hat das metaphysische Denken wohl die Charybdis des Begriffs einer ewigen Welterschöpfung vermieden, jedoch nur, um desto sicherer in die Scylla einer neuen, weit bedenklicheren Begriffsverwirrung hineingerissen zu werden.²⁾

Fichte ist der Meinung, dass sich das in Rede stehende Problem nicht durch transcendental-nebelhafte Begriffsbestimmungen, sondern nur mit Hilfe einer unbefangenen und allseitigen Würdigung der Weltgegebenheit lösen lasse. Diese stellt erwiesenermaßen die Summe des dem Zeitverlauf preisgegebenen endlichen Seins dar. Das Wirken der endlichen Daseinsformen ist aber nicht denkbar ohne ein Urbeharrliches, an dem sich Wechsel und Veränderung unablässig vollziehen. Dies ist die Urposition, die Substanz des Dinges als einheitlicher Träger seiner zufälligen Bestimmtheiten. Auch die Zeit, das Nacheinander ist ein Accidens, nicht etwas Ursprüngliches, nothwendig mit dem Ding Verknüpftes. Daraus folgt aber, dass die Form seiner Dauer eine ganz andere sein könnte als sie empirisch sich darstellt. Bringen wir diese Erwägung Fichtes in Beziehung zu der Kritik, welche er an der Lehre von der Welterschöpfung aus dem »Nichts« oder »in« der Zeit oder aus einem Gott selbständig gegenüber stehenden Stoffe geübt hat, so

¹⁾ Spec. Th. p. 498.

²⁾ Spec. Th. p. 499.

können wir es nicht mehr befremdlich finden, wenn er lehrt: die Welt hat ihr ewiges Sein in Gott. Sie muss als ewig bezeichnet werden, sofern die Urpositionen als Realgründe des Weltwirkens in Gottes Wesen präexistieren, als zeitlich, insofern die Urpositionen von der Einheit des göttlichen Lebensbandes gelöst, der Selbständigkeit und damit den allgemeinen Bedingungen des endlichen Seins überantwortet wurden. Daher ist es in keiner Weise berechtigt, von einer ewigen Welterschöpfung etwa im Sinne des D. Strauß'schen Naturalismus zu sprechen.¹⁾ Vielmehr, das ist die Anschauung unseres Metaphysikers, wurde mit der Welt auch das Nacheinander, d. h. die Zeit geschaffen, welcher die Ewigkeit immanent ist.²⁾

Wiederum glaubt Fichte eine empirische Bestätigung seines Philosophems in einer naturwissenschaftlich wohl begründeten, im Interesse der Erklärung des Weltzusammenhangs aufgestellten Hypothese zu finden. Er hat das physikalische Postulat des Welt- oder Lichtäthers im Auge, jenen unendlich fein getheilten, Widerstand leistenden und den gesammten Weltraum egravitierend erfüllenden Stoff³⁾, zu dessen Annahme die Beobachtung regelmäßig wiederkehrender Störungen der Weltkörper, namentlich zweier Kometen fast mit Nothwendigkeit geführt haben. Da der Lichtäther weder die Eigenschaften der Materie, d. h. der phänomenalen Körperwelt an sich trage, noch als ein rein Ideelles betrachtet werden könne, so habe man ihn als »kosmische Materie« bezeichnet. Er sei sohin als die Grundpotenz (Urstoff) aller endlichen Körperlichkeit, als die noch ungeschiedene Einheit der gesammten, in den erscheinenden Körpern hervortretenden, spezifischen Unterschiede zu betrachten. Diese Hypothese erkläre am besten, wie die verschiedenen Weltkörper und Weltsysteme von den noch im ungeordneten Aggregatzustande sich befindenden Lichtnebeln an durch die planetarischen Nebel und die Nebelsterne hindurch bis zu den festgeballten Weltkörpern entstehen und sich wieder aufzulösen vermöchten. ohne dass in ihrer substantiellen Grundlage damit etwas ent-

¹⁾ Spec. Th. p. 500.

²⁾ Ibid. p. 497—503.

³⁾ Spec. Th. p. 508.

stünde oder vergienge.¹⁾ Ferner mache sie am leichtesten begreiflich jenes geheimnisvolle, vom rein tellurischen Standpunkt aus nimmer zu verstehende Phänomen des Lichtes oder vielmehr der leuchtenden Kraft, welche für den gesammten Weltprocess von universaler Bedeutung sei. Das Licht sei von der neueren Physik als die Wirkung unendlich schneller und energischer Ätherschwingungen erwiesen worden. Es müsse auf die gleiche Kraft zurückgeführt werden, welche bei geringerer Geschwindigkeit und in anders specificierten Undulationen das Phänomen des Schalles erzeuge, sowie bei jeder Cohäsionsveränderung Wärme hervorrufe. Als gemeinsame Quelle aller specificierenden Naturprocesse sei umso mehr der Weltäther zu bestimmen, als sämtliche chemische Processe, Magnetismus und Elektrizität, sowie das sogenannte »dunkle Licht« unmöglich als tellurische, sondern nur als kosmische Processe zu deuten seien.²⁾ Die Empirie sei somit genöthigt, die Fülle einer unsichtbaren Welt in der sichtbaren thatsächlich anzuerkennen, wie sie deutlich und unabweisbar schon lange vor dem Auge der Speculation gestanden habe. Das naturwissenschaftlich schon längst ausgesprochene Postulat, aus einer einzigen Urkraft und deren Urrerregung seien alle specifischen Naturprocesse (sowohl Scheidung als ergänzende Einigung) und deren unterschiedene Phänomene herzuleiten, finde in der wohlbegründeten Hypothese vom Weltäther seine natürlichste Erfüllung. Die schon von der ältesten Naturphilosophie ausgebildete Vorstellung eines Entstehens der Weltkörper aus Verdichtung und ihres Vergehens durch Verdünnung (Verflüchtigung des Verbundenen), lasse sich daher jetzt in dem bestimmten Sinne erneuern, wonach in derartigen kosmischen Processen nicht die Ursache des Entstehens oder Vergehens gefunden werden könne, sondern sie selbst nur als der Effect eines in dem Urstoffe ewig wirkenden Gesetzes zu bestimmen seien. Da jedoch das Gesetz etwas lediglich Thatsächliches, selbst der Erklärung Bedürftiges bedeute³⁾, so sei man genöthigt, in dem Urstoffe selbst ein thätiges Princip an-

¹⁾ Spec. Th. p. 508.

²⁾ Spec. Th. p. 510. cf. S. z. V. d. Th. p. 169 u. 175.

³⁾ Spec. Th. p. 513.

zunehmen, d. h. »eine dynamisch-intellectuelle Schöpferkraft«, die in den höheren Gebilden des Schaffens so entschieden sich bewähre, dass wir sie auch in jenen Uranfängen aller endlichen Gestaltung gegenwärtig und wirksam erachten müssten.¹⁾

Mit der Darlegung dieser Anschauung Fichtes sind wir an jenem Punkte seiner Weltanschauung angelangt, dessen bestimmte Hervorkehrung es uns ermöglicht, den früher bereits entwickelten, aber noch nicht concret genug bestimmten Begriff »reale Lebensenergie« Gottes durch einen die Universalthatsachen der Erfahrung in sich aufnehmenden Begriff zu vervollständigen. Es ist der Weltäther, worin nach Fichte die ewige Natur Gottes ihr reales Gegenbild hat. Der Weltäther trägt die Keime aller Dinge, die Urpositionen und Monaden in sich. »Während sie,« sagt Fichte, »im Schoße der ewigen Natur ruhen, existieren sie schon auf urspezifische (urbildliche, ewige), aber noch nicht auf ausdrückliche, individuelle Weise.«²⁾ Durch die freie Willensthat Gottes gelangen sie zur individuellen Selbständigkeit und Schiedlichkeit, sobald in den Naturelementen jeweils das entsprechende Medium der Verleiblichung gegeben ist.³⁾ Dies gilt insbesondere von der Welt der organischen Wesen, worin sich die Tendenz zur Individualität am bestimmtesten ausprägt. Dieselben im materialistischen Sinn als Producte des Unorganischen, aus gewissen Mischungen der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Elektrizität, des Galvanismus u. s. w. bestimmen zu wollen, ist ein aussichtsloser Versuch.⁴⁾ Die Resultate der vergleichenden Anatomie und Zoologie sprechen nach Fichte allzu deutlich dafür, dass der Übergang von einem Thiergeschlecht in ein wesentlich anderes schlechthin unmöglich ist, dass vielmehr eine jede Gattung, wiewohl zur Rassenbildung fähig, dennoch eine gewisse feste Schranke der Eigenthümlichkeit nie überschreitet, wofür auch die morphologischen Structurverhältnisse auf das Bestimmteste sprechen.⁵⁾ Fichte beruft sich an

¹⁾ Spec. Th. p. 509.

²⁾ Ibid. p. 513 u. 514.

³⁾ S. z. V. d. Th. p. 160—170.

⁴⁾ Spec. Th. p. 517.

⁵⁾ Ibid. p. 517.

dieser Stelle auf die Forschungen und Überzeugung des hervorragenden Physiologen C. G. Carus, »der in all seinen Schriften am Entschiedensten den Begriff eines idealen Urtypus, einer individuellen Idee, die sich im erscheinenden Leben nur verleibliche, durchgeführt«¹⁾ habe. Carus habe auch offen ausgesprochen, dass er sich die Entstehung des höchsten der organischen Wesen, des Menschen, nie so denken könne, dass ein Thier (etwa der Affe) im Fortgang seiner Entwicklung bis zum Menschen gesteigert worden, sondern nur so, dass der Mensch eine durchaus neue, allen anderen epitellurischen Geschöpfen fremde Bildung sei und als solche, wenn auch durch vorhergehende Bildung tausendfältig anderer epitellurischer Geschöpfe vorbereitet, als ein neu Bestimmtes aus dem an sich Unbestimmten, nur aus dem Äther hervorgegangen sein könne.²⁾

Mit dieser Lehre von der universalen Bedeutung des Weltäthers ist nach Fichte Gottes Wesen durchaus nicht zur Materie herabgewürdigt worden. »Materie«, sofern man darunter ein ruhendes, unthätiges Sein versteht³⁾, ist überhaupt nur eine leere Abstraction, der in Wirklichkeit nichts entspricht. Es gibt nur raumerfüllende, d. h. das Phänomen der Körperlichkeit erzeugende Kräfte. Damit ist aber eine wahre Wechseldurchdringung der realen Substanzen, ein räumliches Ineinander durchaus nicht ausgeschlossen, vielmehr in Anbetracht der specifischen Ergänzung, in welcher die Weltwesen zu einander stehen, gefordert. Auch ist durch die Lehre von den Imponderabilien naturwissenschaftlich längst erwiesen, dass die Gesetze der Gravitation (Attraction, Repulsion) keine unbedingte und ausnahmslose Geltung haben, sondern nur auf einen sehr beschränkten Kreis des Weltwirkens Anwendung finden können.⁴⁾ Insofern besteht durchaus kein Hindernis, den Weltäther als die durchwaltende Einheit der kosmischen Potenzen anzunehmen: er ist eben für alle sinnlichen Merkmale der Körperlichkeit durchaus incommensurabel. Legt man ihm deshalb das Prädicat

¹⁾ Spec. Th. p. 520.

²⁾ Spec. Th. p. 521.

³⁾ Theist. W. p. 13; Spec. Th. p. 515.

⁴⁾ Spec. Th. p. 515.

der Anfangslosigkeit, der ewigen Dauer, kurz der göttlichen Natur bei, so darf dies ebensowenig befremden, als es ein platter Irrthum wäre, darin eine Herabwürdigung Gottes finden zu wollen.¹⁾ Der Weltäther ist dynamisches Princip im eigentlichsten Sinne des Wortes, er ist wesentlich **Energie** und Princip aller in Vereinzelung und Zersplitterung sich auswirkenden Energie. Insofern muss er auf ewig mit der geistigen Persönlichkeit Gottes geeint gedacht werden.

Wie haben wir uns nun zu dieser speculativen Deutung des Lichtäthers, worin nach Fichte die empirische Bestätigung der ewigen Realwirklichkeit Gottes gelegen ist, zu verhalten?

Zunächst müssen wir hervorheben, dass der naturwissenschaftliche Standpunkt, den Fichte in dieser Frage einnimmt, im wesentlichen übereinstimmt mit dem, was die Astronomie und Physik heute über den Weltäther und das Licht zu wissen vermeinen. Über das Wesen des Lichtes weiß die Wissenschaft auch heute nichts anderes zu sagen, als dass es das geheimnisvolle »Etwas« ist, welches als Ursache der Sichtbarkeit der Körper angenommen werden muss. Auch die Anschauung Fichtes von den selbstleuchtenden und dunklen Körpern bestätigt die heutige Physik. Sämmtliche Erscheinungen des Lichtes lassen sich jedoch nach dem übereinstimmenden Urtheil der hervorragendsten Physiker nur dann ungezwungen erklären, wenn man annimmt, dass das Licht aus einer transversalen Wellenbewegung eines äußerst feinen und elastischen Mittels, dem sogenannten Lichtäther besteht. Von diesem Lichtäther hat man sich alle Körper durchdrungen zu denken. Wahrscheinlich ist derselbe auch der Vermittler der allgemeinen Massenanziehung und infolgedessen auch der Schwere und daher selbst ohne Gewicht. Derselbe dient ferner als Vermittler der Wärmestrahlen und ist höchstwahrscheinlich auch der Träger der elektrischen und magnetischen Erscheinungen.²⁾ Die sogenannte Stofftheorie

¹⁾ Spec. Th. p. 515 u. 516.

²⁾ Cf. Volkmann, Vorlesungen über die Theorie des Lichtes. Leipzig 1891, p. 18. Cf. »Das goldne Buch des deutschen Volkes an der Jahrhundertwende.« Aufsatz von Prof. E. Budde über »Physik«, p. 61. Leipzig 1901.

in Bezug auf den Lichtäther ist nicht haltbar, da man nachgewiesen, dass der leuchtende Körper niemals an Masse, sondern nur an Energie verliert. Aus der Energie der Lichtwellen will man wohl gefunden haben, dass der Äther 15trillionenmal leichter ist als atmosphärische Luft. Dies scheint uns jedoch ein Zahlenverhältnis zu sein, welches nicht zu Ungunsten der Lehre von den Imponderabilien spricht.

Auch darin stimmt Fichte mit der heutigen Physik überein, wenn er es als im Interesse des Verständnisses des Weltzusammenhanges gelegen erklärt, die Naturerscheinungen als verschiedene Bewegungsvorgänge des Lichtäthers als des einheitlichen Weltagens aufzufassen.

Allein trotz dieser Übereinstimmung der Fichte'schen Weltätherlehre mit dem physikalischen Postulate derselben, wie es die heutige Wissenschaft im Interesse einer empirischen Erklärung des Weltzusammenhanges festhält, vermögen wir, was die metaphysische Deutung des Weltäthers anlangt, uns mit Fichte nicht einverstanden zu erklären. Ja, wir glauben sogar, in der Anschauung Fichtes ein sehr bedenkliches, die Reinheit des theistischen Gottesbegriffes in Frage stellendes Moment seiner Weltanschauung erblicken zu sollen.

Wir erinnern uns noch an die eigenthümliche Lehre unseres Philosophen, wonach im göttlichen Wesen eine reale Seite, eine objective Wirklichkeit anzunehmen ist, wenn man die That-sachen der Weltgegebenheit erklären will. Ein rein ideales, subjectives Leben reicht nach Fichte nicht aus. Diese reale Seite in Gottes Wesen stellt nach Fichte das seines endlichen, bedingten Charakters vollständig entkleidete System der Weltsubstanzen, Urpositionen dar. In ihnen wirkt sich die reale Lebensenergie des göttlichen Wesens aus, freilich nicht, ohne durch das subjective, ideale Moment ergänzt zu werden. Die Lehre Fichtes von der inneren Wesensfülle Gottes gibt über seine reale Wirklichkeit noch keine bestimmten, das metaphysische Denken befriedigenden Aufschlüsse. Erst die Schöpfungslehre entwirft ein concretes Bild von der realen Lebensenergie des göttlichen Wesens, indem sie dieselbe mit dem Weltäther, dem allbedingend-vermittelnden, dynamischen Princip des Welt-

zusammenhanges identifiziert. Der Weltäther ist hiernach wesentlich Energie und als solcher über die Schranken raumzeitlicher Bedingtheit schlechthin erhaben. Insofern glaubt Fichte, ihn unbedenklich als Wesensmoment des absoluten, göttlichen Seins und Wirkens bestimmen zu können. Dies umso mehr als er, ein Mittleres zwischen Realem und Idealem, aufs Innigste mit dem subjectiven Leben Gottes verknüpft zu denken sei.

Nun lässt sich allerdings nicht in Abrede stellen, dass der Weltäther als das allvermittelnde dynamische Princip des Weltwirkens eine ungleich höhere Form von kosmischer Energie darstellt als die Einzelenergien dessen, was wir mit »Materie« bezeichnen.¹⁾ Allein gleichwohl ist der Beweis nicht erbracht und wird niemals erbracht werden können, dass er über alle Formen der raumzeitlichen Bedingtheit des Weltgeschehens schlechthin erhaben ist. Die Naturwissenschaft könnte sonst überhaupt nicht mehr mit ihm als hypothetischem Erklärungsprincip des Weltzusammenhanges operieren. Auch scheint es uns ein allzu kühnes Wagnis, an eine Hypothese, und mehr ist der Weltäther bis zur Stunde noch nicht, eine Folgerung von so außerordentlicher Tragweite zu knüpfen, wie sie die »Speculative Theologie« der Fichte'schen Weltanschauung enthält. Die ganze mataphysische Speculation Fichtes in Bezug auf die reale Seite des göttlichen Wesens, welche sich im Weltäther darstellen soll, scheint uns unvereinbar zu sein mit der Reinheit der theistischen Schöpfungslehre, wonach Gottes Wesen in keiner Weise als in den Weltprocess verflochten gedacht werden darf. Dies geschieht aber offenbar dadurch, dass man mit Fichte lehrt, die Wesenheiten, d. i. die Urpositionen der Welt Dinge seien von Ewigkeit her im göttlichen Wesen real präformiert, erst durch die freie Willensthat Gottes gelangten sie zum endlichen Eigendasein und zur individuellen Selbständigkeit. In dieser Anschauung liegt ein bedenkliches Zugeständnis an den Pantheismus, dessen sich Fichte freilich, als er die »Speculative Theologie« schrieb, in keiner Weise bewusst geworden. Denn sonst hätte er nicht mit so ausdrücklicher Bestimmtheit

¹⁾ Nach Kirchhoffs »elastischer Lichtheorie«. Cf. Volkmann, a. a. O., p. 17 u. 18.

die unbedingte Selbständigkeit Gottes der Welt gegenüber lehren und auf die Nachweisung so großes Gewicht legen können, dass der Weltäther als reale Seite des göttlichen Wesens nichts mit den endlichen Kategorien der Weltgegebenheit gemein habe.

In seinen späteren Werken, wie in der »Seelenfortdauer« und der »Theistischen Weltansicht« scheint Fichte nur noch eine »ideale Präformation« der Weltsubstanzen im göttlichen Wesen festzuhalten.¹⁾ Freilich hat er diesen durchaus richtigen und mit der theistischen Weltanschauung in Einklang stehenden Gedanken nicht mit voller Bestimmtheit erfasst und ausgebildet. Er hätte sonst in der »Theistischen Weltansicht« im Begriff der Welterschöpfung aus dem »Nichts« nicht mehr so unüberwindliche metaphysische Schwierigkeiten erblicken können²⁾, sondern zur Einsicht gelangen müssen, dass das »Nichts« einen metaphysischen Hilfsbegriff von rein relativem Werte bedeutet und für die Speculation durchaus nicht verhängnisvoll wird, wenn man es nur versteht, den großen Gedanken der Selbständigkeit und des Thätigkeitscharakters des göttlichen Geisteslebens zur vollen Entwicklung zu bringen. Sobald dies gelungen, bedarf das ideale Wesen Gottes keiner Ergänzung mehr durch eine von ihm verschiedene reale Seite, sondern es erscheint schon hierin kräftig genug, um den Ursprung der Welt zu begründen. Die Hypothese vom »Weltäther« dürfte dann für die Erklärung und das Verständnis des Weltzusammenhanges nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung sein.

Gehen wir nun zur Darstellung der Lehre Fichtes von der göttlichen Welterhaltung über, so wird sich zeigen, dass die dort einschlägigen Anschauungen unseres Philosophen im grundsätzlichen Einklang mit der theistischen Weltauffassung stehen, und dass seine bedenklichen Ansichten bezüglich der »realen Seite« des göttlichen Wesens reichlich durch die bestimmte Hervorkehrung der geistigen Momente desselben aufgewogen werden.

¹⁾ S. F. u. W. d. M. p. 220, 225; Theist. W. p. 140 u. 142.

²⁾ Theist. W. p. 116.

B. Die Persönlichkeit Gottes als welterhaltende Macht.*1. Gott als demiurgisches Princip.*

Dem Ungenügen des pantheistischen sowie des deistischen Gottes- und Weltbegriffs gegenüber ist nach Fichte der theistische Schöpfungsbegriff durch den der göttlichen Welterhaltung zu ergänzen und zu vertiefen. Kann der letzte Grund des Weltaseins weder in einem nothwendig und blind sich auswirkenden Weltgeiste¹⁾ noch in einer ein für allemal abgeschlossenen Willensthat Gottes (nach Aristoteles', späterhin Newtons und Leibnizens Auffassung) des »ersten Bewegers«²⁾ gefunden werden, sondern nur in Gott als dem selbstursächlichen, das große Zwecksystem der Welt Dinge nicht nur theoretisch, sondern mit schlechthin »übergreifender Macht« verwirklichendem Geiste³⁾, so ist es nur die innere Consequenz aus diesem Begriffe, Gott nicht nur als welterschaffende, sondern zugleich auch als welterhaltende Persönlichkeit zu denken. In diesem Begriffe gewinnt nach Fichte der theistische Schöpfungsbegriff erst seine »teleologische Festigkeit«.⁴⁾ Mit ihm ist die Vorstellung Gottes als »ruhende Ewigkeit des Urgrundes« ebenso unvereinbar, als der Gedanke lebensvollster und wirksamster Energie (auch in Bezug auf die Welt) unabtrennlich mit ihm verknüpft ist.

Den vollen Begriff der »Welterhaltung« gewinnt nach Fichte das metaphysische Denken dadurch, dass es mit Vermeidung aller apriorischen Begriffsspeculationen die Weltthat-sachen in ihrem universalen Zusammenhange unbefangen würdigt.⁵⁾ Dabei wird ihm nicht entgehen können, dass neben der Tendenz zu kraftvoller Ausbildung und Selbstbehauptung innerhalb der Sphäre der kosmischen Potenzen ein die Gegensätzlichkeit überwindendes, dynamisches Princip sich wirksam erweist. Was im Weltganzen als ein »Aggregat selbstisch und tumultuarisch gegen einander wirkender Einzelkräfte« sich darstellt, legt zu-

¹⁾ Spec. Th. p. 544.

²⁾ Ibid. p. 547.

³⁾ Ibid. p. 543.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Spec. Th. p. 561.

gleich das lauteste Zeugnis ab für eine in der realen Antinomie der Weltkräfte mit schlechthin überlegener Sicherheit wirkende Kraft der Versöhnung und Einigung.¹⁾

Nach Fichte besteht nun gerade in dieser allversöhnenden und einenden Thätigkeit die göttliche Welterhaltung. Gott selbst ist es, der als höchstes, zwecksetzendes und zwecksteigerndes Princip den titanischen Eigenwillen seiner Kreatur ohne irgendwie ruck- oder stoßweise²⁾ einzugreifen, um der Verwirklichung des höchsten Weltzwecks willen zu brechen, unablässig sich wirksam erweist, und zwar sowohl innerhalb der Welt des Anorganischen als der organischen und geistigen Wesen. Nur dadurch vermag sich die Welt als objectives Vernunftsystem³⁾ zu erweisen. Zugleich legt sie darin Zeugnis ab für das >durcherkannte und vom ewigen Logos durchformte göttliche Universum, in welchem das völlige Gleichgewicht oder Ebenmaß des Idealen und Realen waltet.⁴⁾

Gesetzmäßigkeit und Gedankenmäßigkeit im Naturzusammenhang sind nach Fichte gleichbedeutend mit wirksamer Centralisation dessen, was gänzlich sich selbst überlassen, in Gegensätzlichkeit und Widerstreit immer mehr auseinanderstreben und fortgesetzter Zersplitterung und steigender Entartung preisgegeben sein würde.⁵⁾ Wir haben oben gezeigt, wie er im Lichte als dem immateriellen Urphänomen der ersten Erregung des Weltäthers die Ursache für die spezifische Eigenheit und individuelle Selbständigkeit der Weltwesen erblicken zu können vermeint. Das Licht wäre hiernach das formale Princip der Cohäsion, d. h. der Körperlichkeit oder räumlichen Geschiedenheit der Weltwesen. Allein nach Fichte soll es zugleich auch das Princip durchwaltender Einheit, des realen In- und Zueinanderwirkens der Weltkörper sein — Phänomene, welche im allwaltenden Weltgesetze der Gravitation ihre empirische und regelmäßige Bestätigung finden. Das Gesetz der Gravitation ist

¹⁾ Spec. Th. p. 554 u. 555.

²⁾ Theist. W. p. 224.

³⁾ Spec. Th. p. 567.

⁴⁾ Ibid. p. 555 u. 558.

⁵⁾ Theist. W. p. 223.

nach Fichte ein geradezu handgreiflicher Beweis für die Wirksamkeit des Idealen im Naturzusammenhang. Denn nach Mädlers hervorragenden Untersuchungen auf astronomischem Gebiete sei mehr als zur Wahrscheinlichkeit bewiesen, dass der Mittelpunkt der uns umgebenden Sternenwelt nicht etwa eine Centralsonne sei, sondern lediglich eine ideale Dynamis.¹⁾ Damit sei der Beweis für die Wirklichkeit der göttlichen Allgegenwart im Weltall oder für das Walten Gottes als demiurgisches Princip erbracht. Jedoch nicht nur in der auf ewigen Gedankenverhältnissen beruhenden Geometrie und Mechanik des Himmels ist nach Fichte die urkundliche Bethätigung göttlicher Intelligenz niedergelegt, sondern auch in der Wirkungssphäre der allgemeinen Naturkräfte, »welche in den Specificationen der unorganischen Natur walten, dem Magnetismus, der Elektrizität und dem chemischen Prozesse«. ²⁾ Sämmtliche Gesetze des Zusammenwirkens der bewussten Naturkräfte, insbesondere das Gesetz des polaren Gegensatzes und der chemischen Verwandtschaft, beruhen auf arithmetischen Grundverhältnissen und Proportionen. In Wirklichkeit sind es also Gedanken, welche die durch die universale Einwirkung des Lichtes bedingten chemischen Specificationen und Umbildungen aller unorganischen Körper beherrschen und zu den wunderbarsten Gebilden jeweils vollkommener Einheitsformen zusammenschließen. ³⁾

Am wirksamsten erweist sich nach Fichte die Gegenwart überempirischer Intelligenz in den Formen des organischen Lebens. Dasselbe bildet sich, wie Oken zur Evidenz nachgewiesen, allen Gebieten chemischer Stofflichkeit ein und »sucht ihrer Eigenthümlichkeit gemäß seine Gestalt ihnen aufzuprägen«. ⁴⁾ Der chemisch-physische Process von Kohlen- und Stickstoffbildung wiederholt sich auf höherer Einheitsstufe in der Pflanzen- und Thierwelt. Jedoch lässt sich schon das Wesen der Pflanze nicht mehr aus dem einheitlichen Zusammenwirken stofflicher Kräfte erklären; vielmehr ist es gerade ihre auszeichnende Eigen-

¹⁾ Spec. Th. p. 564.

²⁾ Ibid. p. 567.

³⁾ Spec. Th. p. 567.

⁴⁾ Ibid. p. 569 u. 570.

thümlichkeit, den Widerstreit der Kräfte innerhalb des chemisch-physikalischen Processes durch alle Entwicklungen und Metamorphosen hindurch zu beherrschen und zu überwinden, und zwar mit strengster Wahrung von Typus und Individualität. Dadurch erscheint die Starrheit und Regelmäßigkeit des Naturprocesses, dem sie untersteht, zu reinster Schönheit und wunderbarstem Ebenmaß verklärt.¹⁾ In der Thierwelt gewinnt der kosmogonische Process eine noch weit vollkommenere Gestalt. Das Thier weist in seiner, aus einem einheitlichen psychischen Princip heraus entströmenden Lebensentfaltung eine ungleich bestimmtere Individualität auf als die Pflanze. Das dumpfe, passive Erregtwerden der Pflanze vom Lichte erscheint im Thiere zu dem auf specifischen Sinnesenergien beruhenden Empfindungsleben und zum spontanen, in Bewegungsformen zum Ausdruck kommenden Gegenwirken vertieft.²⁾ Die gegliederte Zweckmäßigkeit, sowie der innere Unterschied der sich ergänzenden organischen Systeme verwirklicht sich im Thiere zur unmittelbaren, wenn auch nicht zur Einheit in sich selber reflectierenden Subjectivität. Dies, sowie die Mannigfaltigkeit der Kunsttriebe, welche je nach der Art und den Lebensbedürfnissen der Thiere verschieden sind, sind ein deutlicher Hinweis auf die objective Gedankenmäßigkeit dieses Schöpfungsgebietes, ein lautes Zeugnis für eine den gesammten Weltprocess zu immer höheren Formen der Centralisation und Perfectibilität führenden persönlichen Geistesmacht. Dies umsomehr, als nach den Resultaten der vergleichenden Anatomie und Physiologie, sowie nach den feststehenden Ergebnissen der paläontologischen Forschung keine naturalistische Entwicklungstheorie imstande ist, das Ideale, Typische in den Formen der Thierwelt verständlich zu machen.³⁾

Jedoch erst in der Hervorbildung des Geistes findet der demiurgische, d. h. der die Weltwirklichkeit zu immer höheren und vollkommeneren Formen einheitlichen, gedankenmäßigen Zusammenwirkens vollendende Process sein Ziel. Nach Fichte müsste

¹⁾ Spec. Th. p. 572.

²⁾ Ibid. p. 574. cf. S. z. V. d. Th. p. 174.

³⁾ Spec. Th. p. 576 u. 577.

»ein Forscher, der nur auf den Standpunkt der Thierwelt sich stellte, die Existenz eines menschenähnlichen Wesens mit ebenso sicherer Consequenz voraus divinieren können, wie etwa die neueren Astronomen, durch feste Analogien geleitet, auf das Vorhandensein gewisser Weltkörper geschlossen haben.«¹⁾ Ohne den Menschen wäre das Dasein und Wirken der Welt ein dunkles Räthsel, ein »deutungsloses und willkürliches Bruchstück.«²⁾ Mit ihm tritt die höchste und wirksamste substantielle Einheit, welche überhaupt innerhalb der endlichen Daseinsformen erreicht werden kann, zutage. Schon was seinen leiblichen Organismus anlangt, kann er die »concrete Einheit« der übrigen Weltwesen genannt werden. Der menschliche Organismus stellt die wirksamste Verbindung und höchste Steigerung aller untergeordneten Kräfte und Elemente der Natur dar. Insofern konnte ihn Burdach mit Recht einen »Auszug des Planeten« nennen.³⁾ Allein das, was den Menschen im eigentlichen Sinne zur Krone und zum »Herrn« der Natur macht, ist seine Geistigkeit. In diesem Moment drückt sich die substantielle Einheit seines Wesens am bestimmtesten und unvergleichlichsten aus. Der Mensch ist selbstbewusste, sittlich frei handelnde Persönlichkeit, der geistige Charakter seines Wesens besteht nicht nur darin, Ich zu sein, sondern sich zum Ich, zur Selbstthat frei und bewusst zu bestimmen.⁴⁾ Daher bedeutet sein Individuellsein eine Lebensform, die von außen schlechthin nicht zu überwältigen ist. Dies bekundet sein kraftvolles Wirken als Charakter und Genius, worin sich gewissermaßen das »Titanische«, die »Selbstbejahungsmacht« seines Eigenwillens als unvermeidliches Erbtheil seines Wesens wirksam erweist. Fichte bezeichnet insofern die geistige Persönlichkeit des Menschen als »den Gott im Menschen«. Dieser kann nur durch den absoluten Gottgeist überwunden werden.⁵⁾

Wie gänzlich verfehlt und höchst oberflächlich die pantheistische Lehre von der Wirksamkeit des Universalgeistes

1) Spec. Th. p. 579.

2) Ibid. p. 579.

3) Ibid. p. 582.

4) Spec. Th. p. 580. cf. S. z. V. d. Th. p. 182 u. 183.

5) Spec. Th. p. 583.

im Menschen ist, bedarf an dieser Stelle keiner besonderen Hervorhebung. Der Hegel'sche Panlogismus, worin diese Anschauung am consequentesten entwickelt wird, zeigt dadurch nur, dass er weder ein Verständnis für das hat, was im Leben des einzelnen Menschen an Thaten freier Selbstbestimmung zutage tritt, noch für das, was in der Geschichte an welterschütternden Mächten sich auslebt.¹⁾

Hat sich uns im Verlaufe der bisherigen Untersuchung die Wirksamkeit des demiurgischen Principis als die fortgesetzte und stets sich vertiefende Einbildung der göttlichen Ideen in die verschiedenen Gebiete der Weltwirklichkeit enthüllt, so obliegt uns im folgenden die Aufgabe, diesen Gedanken Fichtes durch die Lösung eines der härtesten Probleme des metaphysischen Denkens noch weiter zu entwickeln und tiefer zu erfassen. Dadurch werden wir in die Lage versetzt, den Begriff der göttlichen Welterhaltung durch den der göttlichen Vorsehung zu steigern.

2. Die göttliche Vorsehung.

Im Begriff der aus der real-idealen Unendlichkeit des göttlichen Wesens zum Eigendasein gelangten Welt der Urpositionen und Monaden liegt die Möglichkeit, der unmittelbaren und unbedingten Verwirklichung des von Gott intendierten immanenten Weltzwecks, dessen Inhalt die stets sich steigernde Vervollkommnung der Weltwesen ist, hindernd in den Weg zu treten. Daraus erklärt sich nach Fichte der allgemeine Charakter und das tiefste Wesen des Bösen oder des Übels, ein Weltmoment, in dessen Beachtung die Selbständigkeit und Freiheit des Geschöpfes erst ihre volle Bedeutung gewinnen.

Wie verhält sich nun Gott als welterhaltende Macht zu den verschiedenen Formen des Bösen oder des Übels? In welchem Sinne kann man von einer göttlichen Vorsehung reden?

Diese Fragen glauben wir am entsprechendsten dadurch zu beantworten, dass wir zeigen, wie Fichte auf Grund universaler Weltthatsachen und frei von den Einseitigkeiten des pantheistischen und theologischen Optimismus, sowie

¹⁾ Spec. Th. p. 584 u. 585.

des pantheistischen Pessimismus den Begriff des Übels bestimmt; sodann dadurch, dass wir darthun, in welche Gedanken er das Postulat einer göttlichen Vorsehung zusammenfasst.

Der pantheistische Optimismus, soweit er der Gedankensphäre der spinozistischen Philosophie angehört, hebt den Unterschied zwischen Gut und Böses schlechthin auf, indem er ihm bloß phänomenalen, subjectiven Charakter beimisst.¹⁾ Fichte bezeichnet diese Anschauung als den Weltthatsachen durchaus widersprechend mit dem Hinweis auf die Selbstständigkeit und Selbstbestimmung des kreatürlichen Seins.²⁾

Der theologische Optimismus in Gestalt der Leibnizschen Weltanschauung bestimmt das Böse unter dem bedenklichen Begriff des »Nichtseinsollenden« und verlegt seinen Grund in die »Endlichkeit« des Weltwesens, in den ursprünglichen Mangel gewisser Eigenschaften. Demgegenüber behauptet Fichte, dass gerade in der »Schranke«, die das Weltwesen zum Endlichen macht, d. h. in seiner Individualität der eigentliche Grund seiner relativen Vollkommenheit, der Quell seiner Befriedigung und seines Wohlbefindens gelegen ist. Auch wäre die innere Consequenz des Leibniz'schen Gedankens die Annahme, dass mit der »Schranke« der Geschöpfe die Möglichkeit der Entartung sich steigere, mit der größeren Vollkommenheit aber abnehme. Allein dies widerspricht nach Fichte (worauf auch neuerdings Eucken³⁾ bestimmt hinweist) durchaus der Erfahrung.⁴⁾

Der pantheistische Pessimismus in Gestalt der Schopenhauer'schen Philosophie ist absoluter Pessimismus, indem er die Übel und die Unvollkommenheiten als den wesentlichen Charakter der Welt Dinge bestimmt. Mit dieser Behauptung verwickelt sich jedoch nach der Anschauung unseres Philosophen dieser Pessimismus in sehr bedenkliche innere Widersprüche.⁵⁾ Denn auf der einen Seite wird von ihm der Zustand

¹⁾ Theist. W. p. 215.

²⁾ Theist. W. p. 218 u. 219.

³⁾ »Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt.« Leipzig 1896, p. 247.

⁴⁾ Spec. Th. p. 591; Theist. W. p. 215—217.

⁵⁾ Z. f. Ph. u. Sp. Th. Bd. XXI, 1852, p. 237.

der Welt als das »Nichtseinsollende« schlechthin verurtheilt, auf der anderen Seite jedoch als der einzig mögliche und wirkliche bezeichnet. So ist die Welt zugleich das Seinsollende und Nichtseinsollende! Überhaupt ist nach Fichte der Schopenhauer'sche Pessimismus nur der Ausdruck einer pathologischen Stimmung, die im schreiendsten Widerspruch mit der unbefangenen Auffassung der Welthatsachen steht. Er bedeutet die gewaltsamste Abstraction des Denkens, den gespanntesten Zustand des Gemüthes, eine Krankheit, von welcher er zu heilen, aber nicht einen philosophischen Standpunkt, von dem aus das große Problem des Lebens zu lösen ist.¹⁾

Nicht viel besser steht es nach Fichte mit der von materialistischen Vorurtheilen stark beeinflussten Ed. von Hartmann'schen Philosophie des Unbewussten. In ihrem Ausgangspunkt geberdet sie sich wohl als Optimismus, jedoch nur um alsbald durch die Lehre von den drei großen Illusionen des menschlichen Bewusstseins in den schwärzesten Pessimismus umzuschlagen.²⁾ Der tiefste Grund dieser trostlosen Weltanschauung liegt nach Fichte in der Behauptung, das menschliche Bewusstsein sei nach Entstehung und Inhalt nichts anderes als Product der Nervenschwingungen des Centralorgans.³⁾ Es ist nur die Consequenz aus dieser Anschauung, mit dem Tode das Bewusstsein und das Individuum als erloschen zu betrachten. Unter diesen Voraussetzungen kann es freilich nicht Wunder nehmen, wenn Hartmann dem Unbewussten, aus dem alles entsteht und wohin alles zurückkehrt, als dem schlechthin vollkommenen und höchsten Weltprincip seine Hymnen singt. Erweisen sich jedoch die Voraussetzungen als falsch und Fichte erbringt den Beweis in sehr geschickter Weise⁴⁾, dann fällt auch das Hartmann'sche Princip absoluter Welt- und Lebensverwerfung in sich selbst zusammen. Auch in Anbetracht seiner gänzlich verfehlten Bestimmung des Wechselverhältnisses zwischen Lust und Unlust, wird der Hartmann'sche Pessimismus zu

¹⁾ Theist. W. p. 201, 202 u. 203.

²⁾ Ibid. p. 47 u. 49.

³⁾ Ibid. p. 44.

⁴⁾ Theist. W. p. 41—43.

einem Beweis dafür, dass die großen Fragen des Lebens nicht vom empirisch-sensualistischen Standpunkt aus zu lösen sind, sondern dass es sehr tiefgehender Forschung bedarf, um alle Bedingungen und Abstufungen, alle Verwirklichungsformen und Contraste, deren Verständnis die Lösung des Problems der Glückseligkeit zu ermöglichen sucht, kennen zu lernen. Die Lösungsversuche der indisch-buddhistischen, sowie der christlichen Mystik haben sich, nach dieser Seite hin gewürdigt, auf einen weit höheren Standpunkt des Weltverständnisses erhoben.¹⁾ Jedoch bedürfen deren große Gedanken von dem »Unwerte« und dem rein »phänomenalen Charakter« der Sinnenwelt und des Sinnenlebens, von der »Flucht aus der Zeitlichkeit« um der Einkehr willen in die Ewigkeit²⁾ noch der tieferen wissenschaftlichen Begründung und Ergänzung, um in ihnen einen ernstlichen Lösungsversuch des Problems des Übels erblicken zu können.

Das Böse oder das Übel kann nach Fichte als universale Weltthatsache nicht in Abrede gestellt werden. Die Versuche des philosophischen und theologischen Optimismus, dasselbe künstlich hinwegzudeuten, sind eben so hinfällig, wie die Bemühungen des philosophischen Pessimismus, die Welt als das große Übel schlechthin darzuthun.

Worin besteht nun aber das Wesen des Bösen? Fichte erblickt darin zunächst ein Zurückbleiben, ein Nichterreichen des den einzelnen Daseinsformen eingebildeten, immanenten Zwecks. Dies gilt nach seiner Anschauung sowohl für die Sphäre des organischen als des specifisch geistigen Lebens.⁵⁾ Als empirischen Beleg für seine Begriffsbestimmung führt Fichte die feststehenden Resultate der vergleichenden Morphologie an, wonach eine Menge von Missbildungen im Reiche der Organismen ihren Grund in dem Unvermögen des organischen Triebes haben, sein Ziel zu erreichen. Das Gleiche gelte von gewissen chronischen und erblichen Krankheiten, die lediglich aus organischer Schwäche entstünden, während

¹⁾ Theist. W. p. 198 u. 210.

²⁾ Ibid. p. 209.

³⁾ Spec. Th. p. 587.

die acuten in ungeordneten Lebensverhältnissen begründet seien.¹⁾

Was die Welt des Geistes anlangt, so erinnert Fichte an die Erscheinung geistiger Trägheit, wonach überwuchernde Sinnlichkeit das Bewusstsein der Ideen zurückdrängt und ganzen Jahrhunderten oder Welttheilen das Gepräge der »Geistesdumpfheit« aufdrückt.²⁾

Sodann kann das Böse als eigentliche Entartung und Verstockung, als Anomie und Regelwidrigkeit bestimmt werden.³⁾ »Acute, lebenszerstörende, miasmenerregende Krankheiten im niederen organischen Leben«, intellectuellem »Irrthum im Ästhetischen«, eigensinnige »Verstockung«, »Neigung der Phantasie zu regelwidrigen, hässlichen Gebilden und zu lüsterner Sinnlichkeit im Moralischen«, »Selbstsucht des Willens«, sind seine empirischen Formen.⁴⁾ Sie alle haben ihren tiefsten Grund in der unbestimmten Selbständigkeit und Freiheit der Urpositionen- oder Monadenwelt, worin die Möglichkeit liegt, der unmittelbaren Realisierung des gottbestimmten immanenten Weltzwecks sich entgegenzusetzen.⁵⁾

Als eigentliches »Übel« sind nach Fichte nicht zu bestimmen die allgemeinen Calamitäten, welche in der Übermacht der Naturelemente ihren Grund haben, wie Hitze, Kälte, Missernte, Überschwemmung u. dgl. Sie gehören zu dem streng gesetzlichen Zusammenhang der anorganischen Natur und sind durch die Ausgleichung der allgemeinen Naturkräfte mit Nothwendigkeit gefordert. Es wäre Aberglaube, darin sogleich eine ausdrücklich verhängte Strafe von Seiten Gottes erblicken zu wollen. Jedoch können und müssen sie insofern als Übel empfunden werden, als sie hin und wieder mit brutaler Gewalt in die Absichten und Arbeiten des Menschen eingreifen und oftmals mit seinem heiligsten Zwecke ein grausam zerstörendes

¹⁾ Spec. Th. 587 u. 588.

²⁾ Spec. Th. p. 588.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Spec. Th. p. 592; Theist. W. p. 219 u. 220.

Spiel treiben.¹⁾ Das wahrhaft religiöse Gemüth wird sich jedoch hierdurch in seinem Glauben an die allwaltende Macht des Guten umsoweniger irre machen lassen als es erfahrungsmäßig feststeht, dass noch niemals Naturgewalten auf das geistige Leben der Menschheit einen dauernd zerstörenden Einfluss ausgeübt haben.²⁾

Allein auch vom Standpunkt wissenschaftlicher Philosophie aus kann das Übel weder im physischen noch moralischen Sinn als etwas schlechthin Erfolg- oder Siegreiches, als etwas innerlich Nothwendiges oder Letztes betrachtet werden. Naturzusammenhang und Geschichte sind ein unwiderlegbarer Beweis dafür, dass das Übel niemals dauernde Oberhand über das Gute, d. h. Zweckentsprechende gewinnt, dass es keine absolute Verhärtung im Bösen gibt. Das ist nun freilich ein Weltphänomen, das sich vom empirisch-sensualistischen Standpunkt aus niemals wird erklären lassen. Wäre die Welt der Natur und des Geistes, worin sich das Böse als zerstörende Macht wirksam erweist als etwas Ursprüngliches auf sich selbst gestellt, so müsste sich, worauf schon Kant hinwies, die Frucht des Bösen vollkommen ausreifen. Das ist aber thatsächlich nicht der Fall. Vielmehr tritt die wiederherstellende und ausgleichende Macht des Guten, des Zweckverwirklichenden im Weltzusammenhang mit augenscheinlichster Bestimmtheit zutage.

Diese Weltthatsache ist nach Fichte der tiefste Grund des Postulates einer göttlichen Vorsehung. Zugleich liegt in ihr die Bürgschaft für dessen unantastbares metaphysisches Recht.

Die göttliche Vorsehung zeigt sich zunächst deutlich in der Welt der niederen organischen Wesen darin, dass an jede Entartung und an jeden Missbrauch der Kräfte eine Krankheit als innere Strafe und eigenthümliches Übel geknüpft ist. Indem sie aus der Entartung entspringt, führt sie zugleich von Innen her die segensvolle Wiederherstellung mit sich.³⁾ Ferner aber auch darin, dass der allgemeinen Tendenz

¹⁾ Spec. Th. p. 593.

²⁾ Spec. Th. p. 595; Theist. W. p. 252, 254 u. 255.

³⁾ Spec. Th. p. 598.

der organischen Wesen nach maßloser »Propagation« weisheitsvolle Schranken gesetzt sind.¹⁾ Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bedeutet Darwins Lehre vom »Kampf ums Dasein« etwas durchaus Wahres, der Erfahrung Entsprechendes.²⁾ Es erhellt daraus, wie das organische Individuum durch den ihm aufgenöthigten Lebenskampf im Interesse der Verwirklichung des universalen Weltzwecks in das Gegentheil des Lebens hineingedrängt wird. Erwägt man hierzu, dass mit einem jeden Lebensgenuss unvermeidlich verknüpft ist ein Opfer an Lebenskraft, dass, je intensiver, lebendurchdringender jener, desto größer lebenverzehrender dieses ist, so verliert der natürliche Tod der organischen Wesen viel von dem Schrecklichen, das ihm eine überschwengliche Gemüths-sophistik angedichtet hat.³⁾ Zudem ist wohl zu beachten, dass, was die Thierwelt anlangt, die Wonne des augenblicklichen Daseins infolge der streng umschriebenen, irrthumslosen Schönheit ihres Lebens stets voll empfunden wird, jedoch niemals sich etwas von schmerzlichen Reflexionen über das Elend des Lebens vorfindet. Was schließlich das angeblich so schreckliche Verhängnis eines gewaltsamen Todes anlangt, dem erfahrungsmäßig die meisten Thiere unterworfen sind, so ist nach Fichte nur ernst und bedachtsam zu erwägen, »ob solches rasche Dahingenommenwerden mitten aus vollkräftiger Lebensfülle dem langen Ermatten und späteren Erkalten eines langsam dahinsiechenden Daseins nicht weit vorzuziehen sei.«⁴⁾

Wie aber verhält sich die göttliche Vorsehung zu dem aus der freien und bewussten Verkehrung des Willens entspringenden, moralischen Bösen? Wie ist es überhaupt zu erklären, dass gerade in der Sphäre des geistigen Lebens, wo doch nur das Gute gefunden werden sollte, das Böse gerade »in seiner intensivsten und giftigsten Art« ausgebrütet wird?⁵⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 598.

²⁾ Theist. W. p. 238.

³⁾ Ibid. p. 240 u. 241.

⁴⁾ Theist. W. p. 242.

⁵⁾ Spec. Th. p. 603.

Es ist eine Grundanschauung unseres Philosophen, dass der Ursprung und innere Grund des sittlich Bösen in der Freiheit des Menschen gelegen ist. Der geschöpfliche Geist ist ursprünglich für das Gute als solches angelegt. Dies wird empirisch dadurch bestätigt, dass wenn man den Spuren des Bösen nur eindringlich nachgeht, auch in der wildesten Entartung des Menschen noch die Grundzüge seiner ursprünglich gesunden Natur sich entdecken lassen. »Die Criminalpsychologie«, sagt Fichte, »vermag in den allermeisten Fällen begrifflich nachzuweisen, wie, was wir dem Erfolge nach ‚Verbrechen‘ nennen und so nennen müssen, in seinem Ursprunge nur ein unter Hemmungen und Widerstand verbitterter Wille vergeltender Gerechtigkeit oder eine plötzlich auflauernde Leidenschaft gewesen sei.«¹⁾ Die Thatsache, dass sich im menschlichen Geiste nicht etwa nur die abstracte, sondern die reale Möglichkeit zum Bösen findet, kann hiernach nur in der Erkenntnis ihre hinreichende Erklärung finden, dass zwischen Freiheit und Verwirklichung des Bösen kein innerer, nothwendiger Zusammenhang besteht. Die Freiheit würde keine Einbuße dadurch erleiden, wenn das Böse überhaupt nicht verwirklicht werden könnte. Dass die Möglichkeit hierzu gegeben, ist eine reine Nebenbedingung der Freiheit, ein empirisch Accidentelles.²⁾ Insofern kann und muss das Böse in letzter Instanz auf den zulassenden Willen Gottes zurückgeführt werden, ein Begriff, der nach Fichte keineswegs eine bloß abstracte Denkbestimmung, sondern die innere Consequenz seines concreten Schöpfungsbegriffes bedeutet. Das Welt-dasein bedeutet für Fichte, wie wir gezeigt, nicht eine Schöpfung aus dem »Nichts«, sondern die Entlassung der in der real-idealen Unendlichkeit des göttlichen Wesens beschlossenen Urpositionen- oder Monadenwelt zum Eigendasein. Der tiefste Beweggrund zur Welt-schöpfung ist aber die göttliche Liebe, ihr höchster Zweck die Heraufbildung des menschlichen Geistes zur Gottesgemeinschaft. An der Realisierung dieses Endzweckes der Schöpfung soll jedoch der Geist selbstthätig mitwirken. Dazu ward er als selbstbewusste Persön-

¹⁾ Theist. W. p. 231 ff.

²⁾ Spec. Th. p. 609.

lichkeit erschaffen.¹⁾ Das Große und Wunderbare im Wesen des geschöpflichen Geistes liegt ja gerade darin, dass Gott ihm den Ertrag seines eigenen Wirkens und Schaffens neidlos überlässt.²⁾ Allein in dieser großen Liebesthat Gottes dem Menschen gegenüber liegt auch die Bürgschaft, dass die Verwirklichung des Bösen, welche Gott im Interesse der vollen Durcherprobung des Guten³⁾ als »Versuchung«⁴⁾ im eigentlichsten Sinne des Wortes zulässt, nicht eine definitive sein kann. Das Böse im Menschen ist reparabel. »Die Krisis der Selbsterkenntnis,« sagt Fichte, »führt es durch das Gefühl seiner Unseligkeit hindurch zum Bedürfnis der Versöhnung, der echten frei bewussten Einheit mit Gott zurück... Im Menschen wird der ganze Kampf des endlichen Daseins in concentrirter Gestalt durchgestritten. Daher begegnen sich in ihm die wildesten Gegensätze und äußersten Extremen. Aber es wird auch in seinem Bewusstsein und so durch ihn selbst das Räthsel jenes Kampfes klar gelöst. Der durch alle Formen der Verneinung und durch alle Irren der Unseligkeit zur Versöhnung mit Gott gelangte und dadurch für immer in ihr festgestellte creatürliche Geist ist das schlechthin höchste, das denkbar Vollendetste im Endlichen, um desswillen alle Mitbedingungen, alle Zwischenstufen zu seiner Hervorbringung als das sich von selbst Verstehende erscheinen müssen.«⁵⁾ Darin liegt der höchste Begriff und die hehrste Manifestation der göttlichen Welterhaltung. Gottes Persönlichkeit gewinnt nun für die Welt des Geistes ihre erhabendste Bedeutung als compensierende, ausheilende und heiligende⁶⁾ Macht dessen, was durch die falsch gewandte Freiheit seiner Ursprünglichkeit entfremdet, dem absoluten Weltzweck entgegen, hervorgetreten war. Und so kann mit vollstem metaphysischen Recht nicht nur von einer universalen, sondern auch von einer individuellen Vorsehung gesprochen werden.⁷⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 619.

²⁾ Ibid. p. 424.

³⁾ Ibid. p. 604.

⁴⁾ Theist. W. p. 222.

⁵⁾ Spec. Th. p. 611. sq.

⁶⁾ Ibid. p. 613.

⁷⁾ Spec. Th. p. 613; Theist. W. p. 226, 227; D. neuere Spirit. p. 18sq.

Hat sich aber der menschliche Geist in ernster Gedankenarbeit bis zu dieser tiefen Erfassung des Welt- und Gottesproblems hindurchgerungen, dann darf er, der es ebenso muthig gewagt, dem Medusenhaupt des Bösen ins Auge zu schauen als er in andachtsvoller Stimmung vor den Erweisen der göttlichen Liebe sich gebeugt, nicht verzagen, wenn es gilt, das letzte entscheidende Wort einer Theodicee auszusprechen. Noch handelt es sich darum, dem Wirken der göttlichen Vorsehung in Bezug auf das Menschenleben und die Geschichte näher nachzuforschen. Die unmittelbare Veranlassung hierzu liegt für das metaphysische Denken, das bisher nur das theoretische Postulat einer göttlichen Vorsehung aufgestellt, in der Erkenntnis der universalen Wirklichkeit des Bösen, die man sowohl theologischer- als philosophischerseits mit dem zutreffenden Ausdruck »Ersünde« bezeichnet hat. Es soll damit nach Fichte einerseits nichts anderes als der durch die physische Zeugung dem Menschen angeborne Hang zum Bösen, die sogenannte *concupiscentia pravi*, die in der ursprünglich alterierten Norm und Gefühlsstimmung, der Quelle aller gelähmten Energie liegt, bezeichnet werden. Andererseits beruht die Ersünde auf dem universalen Missbrauch der intellectuellen und sittlichen Freiheit, deren böses Beispiel den Einzelnen von allen Seiten her umgibt. Thatsächlich wird der einzelne Mensch in eine ganze Welt des Irrthums, der Lüge, des intellectuellen wie moralischen Scheines, der Eigensucht und Verstellung hineingeboren.¹⁾ Insofern erscheint er nicht mehr als der Erfinder des Bösen; es obliegt ihm nur die Aufgabe, sich ihm gegenüber, wozu ihm Gott die Fähigkeit sittlich-freier Selbstbestimmung gegeben, im Guten zu behaupten. In abstracto vermag er dies auch; allein in concreto kann weder der Einzelmensch noch die Menschheit als Ganzes den Fluch des »radical Bösen«, der auf ihnen lastet, aus eigener Kraft hinwegnehmen.²⁾ Die Wiederherstellung der geistigen Natur des Menschen, die volle Ausheilung des Bösen, die Wiedererschließung

¹⁾ Spec. Th. p. 615.

²⁾ Spec. Th. p. 615 u. 616; Theist. W. p. 232.

des verlorenen Paradieses¹⁾ kann nur, so bestätigen es nach Fichte alle Weisen und Guten, das Werk einer schlechthin überempirischen Geistesmacht sein.²⁾ Ihr Wirken unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, stellt das energiegelasse Walten der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Welt des Geistes dar. Sie erscheint insofern als Weltvollendung im erhabensten Sinne des Wortes.³⁾

C. Gott als weltvollendende Persönlichkeit.

Um die göttliche Vorsehungsthat sowohl nach Form wie nach Inhalt⁴⁾ als Weltvollendung zu erweisen und damit die metaphysischen Prämissen für eine in dem Gottesbewusstsein gründende Philosophie der Geschichte zu entwerfen⁵⁾, hat das philosophische Denken das göttliche Element in der Menschengeschichte aufzuzeigen oder, was das Gleiche ist, darzuthun, wie das Wirken Gottes mit der Freiheit des Menschen sich vereinbaren lasse.⁶⁾ Bevor sich Fichte in den abschließenden Capiteln seiner Theodicee dieser Aufgabe unterzieht, weist er darauf hin, wie wenig es einem wahren Gottes- und Weltbegriff entsprechen würde, Gottes Wirken (als Vorsehungsthat) in einzelnen außerordentlichen Werken erblicken zu wollen. Gott mischt sich nicht in das Weltgeschehen mit vereinzelt Willensentschlüssen.⁷⁾ Die »ewig selbstgetreue Consequenz« seines Wirkens hat es nicht nöthig, sich in einzelnen Schlägen zu entladen, sondern weiß wohl, im steten Gleichmaß und stufenweise den höchsten Weltzweck in der Sphäre freier Geister heraufzuführen.⁸⁾ Die Vorsehungsthat Gottes bedeutet nach Fichte nichts anderes, als ein principiell Anbequemen an die Grundformen des Geschöpfes. Und darin liegt das Große der göttlichen Weltökonomie, dass »Alles

¹⁾ Th. W. p. 222.

²⁾ Spec. Th. p. 616.

³⁾ Ibid. p. 618.

⁴⁾ Spec. Th. p. 617.

⁵⁾ Ibid. p. 621.

⁶⁾ Ibid. p. 622.

⁷⁾ Spec. Th. p. 623.

⁸⁾ Ibid. p. 624.

wahrhaft Göttliche« in der Geschichte nur durch den Menschen, in vollkommener Vermittlung mit seiner Freiheit geschieht, damit er in seinem innersten Selbst dieses göttlichen Pfundes gleichwie seines Eigenthums froh werden könne.¹⁾

Diese Art der Auffassung bewahrt nach Fichte vor allen künstlichen Theologemen, trüben Hypothesen und wertlosen Erfindungen, womit man im Laufe der Zeit den großen Gedanken der göttlichen Vorsehungsthat verunziert hat, womit er naturgemäß zum »Gegenstand des Zweifels und der Anfechtung« werden musste.²⁾ Sie ist insbesondere geeignet, in den schwankenden und vieldeutigen Begriff des Wunders Klarheit zu bringen. Es ist nicht als etwas »abstract Übernatürliches« zu denken, das in »vereinzelter Handgreiflichkeit« unter die übrigen Handlungen sich so eindrängt, dass man mit »empirischer Sicherheit« es wahrnehmen könnte. Vielmehr kleidet es sich als das nicht in Abrede zu stellende Übermenschliche in Welt, Geschichte und Menschenleben in die Verkettung gewöhnlicher Begebenheiten und eines äußerlich vermittelten Causalzusammenhanges ein.³⁾

Nach Erledigung dieser Vorfragen können wir nun daran gehen, das energievollte Walten der göttlichen Vorsehung sowohl im Leben des Einzelmenschen als in der Geschichte aufzuzeigen. Fichte glaubt in der göttlichen Vorsehungsthat die Momente der Weltregierung, der Welterlösung und Weltvollendung unterscheiden zu sollen. Dass der letztere Begriff durch die beiden anderen bereits hindurchgreift, ist unschwer zu erkennen. Insofern ist die Überschrift dieses Abschnittes gerechtfertigt.

1. Die göttliche Vorsehung als Weltregierung.

a) Ihr Grundcharakter; b) ihre empirisch-psychologische sowie geschichtliche Bestätigung; c) das Verhältnis der Weltallwissenheit Gottes zur Freiheit des Menschen.

a) Der Grundcharakter der göttlichen Weltökonomie und erzieherischen Weisheit im Gange der Weltgeschichte wie im

¹⁾ Spec. Th. p. 625.

²⁾ Ibid.

³⁾ Spec. Th. p. 626 sq.

Leben des Einzelmenschen ist nach Fichte die energie- und planvolle Vermittlung der geistigen Gegenwart Gottes mit der Freiheit des Geschöpfes. Wie wir schon früher hervorgehoben, bildet nach der Anschauung unseres Philosophen Gott seine Ideen im Weltentwicklungsgange immer tiefer in die Menschheit ein und dadurch leitet er sie mit schlechthin siegreicher Sicherheit einem fernen, ihr selbst noch unbekanntem Ziele zu.¹⁾ Die Freiheit des persönlichen Geistes wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt. Vielmehr bedeutet gerade das volle Herausleben des inneren Reichthums der menschlichen Persönlichkeiten in die Freiheit und durch die Freiheit ein Verwirklichen dessen, was Gott an Schätzen intellectueller, gemüthlicher und sittlicher Kräfte in den endlichen Geist eingesenkt hat. Darin liegt aber zugleich die Bürgschaft für die Wirksamkeit der göttlichen Weltregierung, welche die Menschheit durch alle Irrgänge der Freiheit an ihr rechtes Ziel leitet. So bedeutet die göttliche Weltregierung die stets gegenwärtige innere Gerechtigkeit in der Form des Lohnes oder der Strafe, die am Handeln des Menschen sich unablässig vollziehen; in der Form des Gewissens, des Genius den unerschütterlichen Orientierungspunkt für den des vielgestaltigsten Irrthums fähigen Geist — kurz sie stellt das innigste Verflochtensein der Selbsterziehung des Menschen mit der göttlichen Pädagogik dar.²⁾

b) Dass es sich in Wirklichkeit so verhält, wird nach Fichte vom empirisch-psychologischen Standpunkt aus bestätigt, wenigstens zeugen dafür alle besonnenen und wahrhaft großen Geister, die sich die Frage nach dem Zweck des Daseins ernstlich vorgelegt und durch ihre eigene Lebensführung bewiesen haben, dass es ihnen wirklich um die Lösung des großen Lebensräthsels zu thun gewesen.³⁾ Sie bekennen übereinstimmend eine innere Fügung, einen planvollen Fortgang in ihrem Leben, der nicht ihr eigen Werk gewesen, aber auch nicht ihre freie Selbstbestimmung gehemmt habe, sondern Hand in Hand mit ihr gegangen sei. Von dem innerlich zerrütteten und dem Selbst-

¹⁾ Spec. Th. p. 630 u. 631.

²⁾ Spec. Th. p. 632.

³⁾ Ibid. p. 633.

widerspruch verfallenen Einzeldasein, welches die bestimmende Einheit, sowie die Zweckbestimmung seines Lebens in Abrede stellt, bemerkt Fichte, dass es nicht der Mangel der göttlichen Weltregierung gewesen, der diese Persönlichkeit als eine taube Hülle in die Geschichte hineingeworfen, sondern die Schuld der eigenen, irregegangenen Freiheit. Jedoch auch diesem entarteten Leben bleibe das in ihm ruhende, göttliche Pfund erhalten. Jeder werde »in irgend einem anderen Weltzusammenhang sein Schicksal dennoch erreichen« und auch an dem Entarteten werde sich die »gottverlichene Bestimmung« noch erfüllen.¹⁾

Im Gang der Weltgeschichte zeigt sich die göttliche Vorsehung als Weltregierung insofern noch bestimmter als im Einzelleben, als die philosophische Betrachtung dort einen größeren, unabsichtlich und unvermuthet zu einem Resultate zusammenwirkenden Umfang von Begebenheiten zu überblicken vermag. In dem, was man vom empirischen Standpunkt aus »Zufall« nennt, gibt sich die göttliche Weltregierung am deutlichsten kund. Fichte sagt trefflich: »Wenn weit auseinander liegende Ereignisse oder scheinbar zufällig nebeneinander hervortretende Begebenheiten endlich unerwartet zu einem Erfolge sich vereinigen, der deutlich genug zeigt, dass in jenen äußerlich, völlig zusammenhangslosen, weit durch die Geschichte hin vertheilten Thatsachen dennoch eine innere, durch Denken und Zweckbeziehung vermittelte Verkettung gegenwärtig sei, so liegt darin der thatsächliche Beweis von der zwecksetzenden Wirksamkeit der göttlichen Weltregierung in der Geschichte. Jener Zusammenhang und seine Absicht nämlich reicht unendlich hinaus über jede menschliche Freiheit und alles menschliche Bewusstsein, dennoch ist ohne ihn gar keine Geschichte möglich, selbst so weit sie von den Thaten der menschlichen Freiheit abhängt.« In diesem Bereiche und Sinne bleibt in aller Geschichte ein wahrhaft transcendentes Element der göttlichen Weltregierung übrig, welches, wiewohl durch die menschliche Freiheit hindurchwirkend, dennoch waltend über ihr stehen bleibt.«²⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 633 u. 634.

²⁾ Spec. Th. p. 634.

Wenn sich nun im gesammten Weltentwicklungsgang das Walten der göttlichen Vorsehung als Weltregierung wirksam erweist und so von neuem die siegreiche Macht des Guten, auch dem Verstockten und in Selbstverblendung verhärteten Geiste gegenüber bewährt, so hat das metaphysische Denken im Interesse einer vollen und zuversichtlichen Erfassung dieses trostreichen Gedankens noch das Bedenken zu beseitigen, das von jeher an das Problem geknüpft wurde: Wie verhält sich die Weltallwissenheit Gottes zur Freiheit des geschöpflichen Geistes?

c) Nach Fichte kann dieses Problem dem speculativen Denken nur dann Schwierigkeiten ernstlicher Art bereiten, wenn es entweder den Begriff der menschlichen Freiheit im religiös-deterministischen Sinn (Augustinus, Luther, Calvin, Spinoza, Lessing, Schleiermacher, Romang) fasst, d. h. zugunsten des Gedankens der göttlichen Prädestination opfert oder abschwächt oder die absolute Autonomie des endlichen Geistes (J. G. Fichte) behauptet und damit die göttliche Weltregierung leugnet oder in Frage stellt.¹⁾

Beide Auffassungsformen sind nach Fichte einseitig und stehen nicht im Einklang mit empirisch-psychologischen That-sachen. In Wirklichkeit ist nichts, auch das unscheinbarste Weltwesen nicht, bloßes Product einer allgemeinen Kraft, sondern überall zeigt sich genau ausgeprägte Bestimmtheit, Individualität, Selbständigkeit. Diese Thatsache glaubt Fichte hinreichend erhärtet zu haben. Umgekehrt findet sich im Weltwirken nirgends absolute Freiheit. Sie würde nichts anderes bedeuten als schrankenlose Willkür. Jedes Weltwesen ist vielmehr nur in dem Maße frei, als es aus seiner inneren Bestimmtheit heraus wirkt. So bedeutet die menschliche Freiheit ein Handeln aus dem geistigen Charakter der Persönlichkeit heraus, also eine aus inneren Motiven entspringende Selbstentscheidung. Sie ist Wahlfreiheit im eigentlichsten Sinne des Wortes und schließt daher den Begriff grundloser Willkür ebenso wie den zwingender Nothwendigkeit von sich aus.²⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 639 u. 640.

²⁾ Spec. Th. p. 642 u. 643.

Behält man diese ebenso durch die Thatsachen des Einzel-
lebens als der Geschichte gerechtfertigte Begriffsbestimmung im
Auge, so kann man keine unlösbare Schwierigkeit in dem
Problem des göttlichen Vorauswissens menschlicher Freiheits-
thaten erblicken. Gerade, weil die Handlungen des Menschen
freie sind im wahren Sinne des Wortes, d. h. aus seiner
inneren Anlage und Selbstbestimmung entspringen, können sie
von einem Wesen vorausgeschaut werden, das »im Mittelpunkte
der Weltintuition stehend«, zugleich »real und ideal« die Ur-
bestimmtheiten aller Weltwesen in sich umfasst. Darum gerade
ist das Handeln der freien Persönlichkeit des Menschen über
jeden Zufall, jede grundlose Willkür, jedes bloße Ungefähr
schlechthin erhaben. Die echte, geistige Freiheit bedeutet nur
die innere Consequenz aus dem Wesen der Persönlichkeit, sie
ist daher berechen- und voraussehbar.¹⁾

In dem Gedanken der göttlichen Vorsehungthat, die wir
bisher an der Hand der Fichte'schen Speculation in ihrem
speciellen Verhältnis zum menschlichen Geistesleben dargethan,
darf das metaphysische Denken nach der Meinung unseres Philo-
sophen jedoch noch ein weiteres und concretes Moment er-
blicken, insofern es in Erwägung zieht, welcher Formen und
Medien sich Gott thatsächlich bedient, um im Fortgang der
Weltgeschichte seine weltregierende Thätigkeit zu offenbaren.
Um das Böse durch die keineswegs sporadische, sondern dauernde
Vermittlung seines Wirkens mit der menschlichen Freiheit voll-
kommen auszuheilen und dadurch den höchsten Weltzweck her-
beizuführen, waltet Gott durch die Weltgeschichte hindurch als
erlösende Macht.²⁾ Welche Bedeutung ihr für den Welt-
vollendungsprocess zukomme, haben wir nun zu zeigen.

2. Die göttliche Vorsehung als Welterlösung.

Erst die Welterlösung ist es, welche den inneren Sieg des
Guten über das Böse erringt, wodurch alle Gegensätzlichkeit im
Weltzusammenhang von Grund aus überwunden, der große Tag

¹⁾ Spec. Th. p. 644 u. 645.

²⁾ Ibid. p. 648.

der Versöhnung heraufgeführt wird. Dies freilich kann erst dann geschehen, wenn der endliche Geist das Bedürfnis nach voller Wiederherstellung aufs Tiefste empfunden, wenn er den Lohn für das Gute, die Strafe für das Böse als etwas Innerliches durchgekostet und erkannt hat, dass sie niemals etwas äußerlich Verhängtes oder Vorausbestimmtes bedeuten. In diesem Sinne sagt Fichte: Der Mensch trägt Himmel und Hölle in sich selbst. Das Gute ist die erlösende, das Böse die verdammende Macht.¹⁾

Dann, das ist seine Anschauung, worin er vollständig mit Baader übereinstimmt²⁾, hat die Weltgeschichte ihr Ziel erreicht, dann wird sie in Wahrheit zum Weltgerichte werden, wenn alle falschen, trügerischen Gestalten der Freiheit sich an ihrem Selbstwiderspruch gerichtet haben, wenn alle Keime der Geisterwelt ausgewirkt, alle Möglichkeiten erschöpft, alle Krisen durchgekämpft, alle Gestalten, Versuche und Auswege der Negation durcherprobt sind, das Gute aber in jeder Gestalt in seiner innerlich wiederherstellenden Macht sich bewährt hat.³⁾

Allein dies große, allerlösende Ziel vermag die Menschheit aus sich selbst nimmer zu erreichen. Selbstbeseligung und Selbsterlösung des Menschen bedeuten nach Fichte die härtesten Widersprüche und die abstoßendsten Ungereimtheiten.⁴⁾ Nur Gott kann die große, erlösende That vollziehen. Er thut dies durch die Erweckung des Genius in der Menschheit, dessen höchste und heiligste Erscheinung der persönliche Gottmensch, der geschichtliche Christus ist.⁵⁾

In der Grundform des Genius in seiner allgemein psychologischen, nicht etwa ästhetischen Bedeutung werden die großen Gottesgedanken in die Menschheit eingebildet, verwirklicht sich das geistige Universum der Gesittung, der Gesetze, des Staates, der Cultur, der Wissenschaft, der Kunst. Der Genius ist hierdurch das heilige Vermittelungsglied, der »Verdiesseitiger des

¹⁾ Spec. Th. p. 649, 650 sq. S. F. u. W. d. M., p. 435 u. 436.

²⁾ Frg. u. Bed. p. 31.

³⁾ Spec. Th. p. 654 u. 655.

⁴⁾ Spec. Th. p. 655. S. F. u. d. W. d. M., p. 87.

⁵⁾ Eth. u. nat. Th. p. 62; Id. d. Pers., p. 121 sq.; Z. f. Ph. u. Sp. Th. 1852, 21. Bd. p. 146.

göttlichen Geistes«. In reiner, selbstaufopfernder Begeisterung und im Bewusstsein, von einer höheren Geistesmacht ergriffen zu sein, verkündet er in deren Namen der Menschheit die ewigen Wahrheiten.¹⁾ Es kommt ihm nicht darauf an, zu überreden, sondern zu überzeugen. So wirkt er, ohne die geistige Freiheit und Selbständigkeit des Menschen aufzuheben, in nachhaltigster Weise auf sie ein: er ist Besieger und Versöhner der Freiheit zumal.²⁾ Diejenigen aber, welche den Genius von sich abweisen, vollziehen dadurch selbst an sich das Gericht, indem die Geschichte über sie dahingeht, ihre Pläne und Thaten vernichtend.³⁾

Es ist die wohlbegründete Anschauung Fichtes, dass dieser Begriff und diese Bedeutung des Genius von der Entwicklungsgeschichte des Geistes und der Geistescultur, auch was deren niederste und roheste Formen anlangt, bestätigt wird. Das Wirken des Genius ist das fortlaufende Wunder in der Geschichte. Es ist nichts anderes als »die ungeheure Thatsache des unablässigen Eintretens schlechthin neuer, durch keine bloße Rationalität zu erfindende Ideen in die Menschheit und Geschichte, worin die Schöpfung fortgesetzt und zugleich von Innen her allmählich vollendet wird«. Nur im Geistesleben ereignet sich wirklich immer noch das Unerwartete, was durch keinerlei »logische Verknüpfung« zu erklären ist: »plötzliche Umschaffung des Sinnes, tiefste geistige Erregung, die auch in Einsicht und Handeln ungeahnte Kräfte verleiht«. ⁴⁾

Nachdem Fichte vom geschichts-philosophischen Standpunkte aus den Begriff und die allgemeine Bedeutung (Grundform) des Genius als Mittel und Werkzeug der erlösenden Gottesthat festgestellt, verleiht er dem Gedanken Ausdruck, dass das stets innigere Eingehen des göttlichen Geistes in den menschlichen sich irgend einmal vollenden müsse. Diese tief sinnige Erwägung ist der innere Grund seines philosophischen Postulates von der Menschwerdung Gottes, worin er sich freilich

¹⁾ Spec. Th. p. 656.

²⁾ Ibid. p. 660 u. 661.

³⁾ Ibid. p. 663.

⁴⁾ Spec. Th. p. 663.

wieder viel mit der Erlösungslehre Baaders berührt.¹⁾ Nur im Gottmenschen als geschichtliche Persönlichkeit kann nach seiner Anschauung das völlige Einswerden des göttlichen Geistes mit dem menschlichen sich vollziehen. Der Gottmensch ist insofern Genius im eminentesten und heiligsten Sinn dieses Begriffs. Sein Erscheinen allein vermag »das verworrene Räthsel« des Lebens zu lösen, »indem sein Dasein und dessen geschichtliche Folgen« der Menschheit »die wirksame und durch sein Fortwirken stets höher sich bewährende Garantie verleihen, dass in ihm der göttliche Geist mitten unter uns sei, dass er die geistig-sittliche Wiederherstellung des Menschengeschlechtes so gewiss vollbringen werde, als er zuerst ihm den Gottmenschen gesandt hat.«²⁾

3. Die göttliche Vorsehung als Weltvollendung.

Mit der Epiphanie des Gottmenschen hat sich der dauernde und zugleich der volle Einschlag des göttlichen Geistes in das Wesen des Menschen und die Geschichte vollzogen. Hierdurch wurde die Zeitschöpfung zur schlechthin zweckerfüllten und zum eigentlichen Inhalt des Geistes Gottes vertieft und verklärt. Denn die göttliche Epiphanie im Gottmenschen bedeutet den Erlösungs- und Wiederherstellungsprocess für die gesammte Welt und Menschheit.

Es fragt sich nun noch, worin Fichte die höchste Erscheinung und das gotteswürdigste Zeichen, worin sich die erreichte Weltvollendung am Menschen darstellen müsse, erblickt. Mit Recht erkennt die »Speculative Theologie« in der Beantwortung dieser Frage ein entscheidendes Kriterium für den Wert und die innere Bedeutung der in ihr sich vollendenden Weltanschauung. Denn im Menschen, der Krone des geschöpflichen Daseins, müsse der Sinn aller übrigen Erscheinungen, das Ziel des ganzen endlichen Daseins offenbar werden. Während nun die »Speculative Theologie« in der voll verwirklichten Gottesliebe die Vollendung des geistigen Wesens der mensch-

¹⁾ *Frg. u. Bed.* p. 34 sq.

²⁾ *Spec. Th.* p. 667. cf. *S. z. V. d. Th.* p. 222 sq.; *Z. Seelenfrg.* p. 224.

lichen Persönlichkeit erblickt, ohne näheren Aufschluss darüber zu geben, ob dieser höchste Zweck des Weltenseins sich hiernieden oder in einem anderen Leben realisiere, spricht die »Theistische Weltansicht« mit vollster Bestimmtheit die persönliche Geistesfortdauer des Menschen nach dem Tode aus.

Indem wir mit der Gedankenentwicklung beider Werke unseres Philosophen in dem Maße bekannt machen, als sie in organischer Beziehung zur Gotteslehre steht, bringen wir die geschichtliche Darstellung derselben zum Abschluss.

Nach den Ausführungen der »Speculativen Theologie« bedeutet die Gottesliebe, da sie die Sprödigkeit und Eigensucht des menschlichen Wesens von Innen her und grundsätzlich überwindet, die höchste Stufe des geistigen Lebens.¹⁾

Liebe im empirisch-psychologischen Sinne des Wortes, »das die Weltwesen innerlich verknüpfende Band«²⁾, setzt nach Fichte Vereinigung wahrhaft selbständiger Geister voraus. Letztere aber ist nicht denkbar ohne die Überwindung eines bewussten und gefühlten Gegensatzes, eines vorausgehenden Getrennt- oder Geschiedenseins. Der Mensch gewinnt in der Liebe eigentlich nur das, was ursprünglich zu ihm gehörte, in »tiefer Wechselbeziehung« zu ihm stand. Die Liebe bedeutet Kampf und Sieg, Fessel und Freiheit zugleich, die tiefste Versöhnung von Freiheit und Nothwendigkeit.³⁾

Wird diese Begriffsbestimmung der Liebe auf die Liebe des Geschöpfes zu seinem Schöpfer übertragen, so ergibt sich, dass der endliche Geist (und dieser kann ja nur in Betracht kommen) zunächst in der Unmittelbarkeit seines Bewusstseins und Handelns Gott selbständig gegenüber zu treten vermag; darin liegt ja der tiefste Grund seiner Freiheit und deren accidenteller Nebenbestimmung, der Möglichkeit des Bösen. Allein thatsächlich ist der Mensch dazu bestimmt, diesen Gegensatz zwischen Gottes Wesen und Willen und seiner verliehenen und deshalb nur unvollkommenen Freiheit zu überwinden. Dadurch stellt er die ursprüngliche Wesensgemeinschaft mit Gott her: er

¹⁾ Spec. Th. p. 674.

²⁾ Ibid. p. 534.

³⁾ Ibid. p. 675. cf. p. 343.

bestimmt sich selbstthätig zur Gottesliebe und empfindet darin die höchste Seligkeit seines Wesens so sehr, dass ihm in Vergleich zu dem errungenen Object seiner Liebe alles Andere wertlos erscheint, in »Nichts« verschwindet. Die Gottesliebe verewigt »das Bewusstsein des Menschen, indem sie dasselbe mit dem tiefsten, unvergänglichen Gefühle durchdringt«; und wie er an sich »seiner Urposition nach, in Gottes vorereaturlichem Wesen der Zeitlos-Ewige ist, so zieht er jetzt, und nur hierin, auch innerhalb der Zeit die substantielle Natur des Ewigen wieder an sich. Und in diesem, dem höchsten Sinne ist zuletzt noch zu sagen, dass die Verwirklichung der Gottesliebe im endlichen Geiste das schlechthin Vollendende, der absolute Weltzweck sei, in welchen alle anderen eingehen.«¹⁾

Die Gottesliebe ist aber auch nach Fichte Grund und Krone der Nächstenliebe. Wie in der Gottesliebe dem Menschen die Welt versöhnt und klar vor Augen liegt, so umfasst er auch die Gesamtheit der Geisterwelt in dem höheren Lichte der göttlichen Liebe, das nun seinen Willen ganz durchdringt und sein praktisches Wirken verklärt und veredelt.²⁾ Die aus der Gottesliebe heraus entströmende und ihr sich vollendende Nächstenliebe ist ethische Liebe im eminentesten Sinne des Wortes. Wie sie aus dem Bewusstsein eigener, mittheilender Kraftfülle hervorgeht, so vermag sie gerade darum die kräftigste Entselbstung zu üben, dem Geringen, Bedürftigen gnadenvoll und thatkräftig sich hinzugeben, ja sich selbst opfernd und der beschränkten Natur des Anderen sich anpassend, das Höchste zu leisten. Doch ist die aus der Gottesliebe sich erzeugende und darin sich befestigende Nächstenliebe zugleich auch empfangende Liebe, die in aufnehmender Demuth das Höhere, Gewaltigere sich völlig anzueignen strebt. Beide Formen sittlicher Nächstenliebe bedeuten, was Fichte auf die Einwendungen von Chalybäus hin ausführt, durchaus keine Einbuße an persönlicher Selbständigkeit, sondern gerade deren kraftvollste Bethätigung.³⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 677.

²⁾ Spec. Th. p. 678; p. 343.

³⁾ Cf. Z. f. Ph. u. Spec. Th., 1852, 21. Bd., p. 90 u. 91.

Nach Fichte kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Gottesliebe sich nur auf den absoluten, persönlichen Geist beziehen kann.¹⁾ Eine Allsubstanz, ein Weltgeist im Sinne Spinozas, Schleiermachers kann niemals Gegenstand einer ernstlichen, beseligenden Liebe sein, da hierbei alle Voraussetzungen fehlen, um derentwillen wir lieben sollten.²⁾

Die Gottesliebe kann jedoch ihre wahre Vollendung und dauernde Verklärung nicht hiernieden, sondern erst nach dem Abschlusse dieses endlichen Lebens finden. Dies spricht die »Theistische Weltansicht« mit voller Bestimmtheit aus.

Hatte Fichte bereits 1867 in seinem hervorragenden Werke »Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen« durch die Entwicklung der Idee einer ethischen Weltregierung und göttlichen Leitung der Menschengeschichte dem Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes eine ungleich tiefere Grundlage und lichtvollere Darstellung gegeben, wie in der zweiten Auflage zu »Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer«, so zeigt sein 1873 veröffentlichtes Werk »Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung«, dass er von den früheren Anschauungen schlechterdings nichts zurückgenommen, dieselben vielmehr im Laufe der Jahre nur noch fester begründet und vertieft hat.

Wie wir bereits gezeigt, führt Fichte in dem letztgenannten Werke den erhabenen Gedanken von der unzerstörbaren Macht des »Guten« im menschlichen Geistesleben in vollendeter Weise durch. Aus Gott entsprungen, soll der menschliche Geist durch alle Verwickelungen und Irrsale des Culturprocesses wieder zu Gott als dem Inbegriff aller Vollkommenheit durch die große Liebesthat der Vorsehung zurückgeführt werden. Eine dauernde und wahrhaft beseligende Gottesgemeinschaft kann aber hier auf Erden nur erstrebt, niemals erreicht werden. Dieser Gedanke ist für Fichte maßgebend, wenn er sagt, dass sich für den Menschen mit dem irdischen Lebenslauf der Trieb und die Entwicklung seiner Anlagen noch nicht abschließen. Der Mensch sei und fühle sich als kein bloß epitellurisches

¹⁾ Spec. Th. p. 680.

²⁾ Ibid. p. 681, 682.

Wesen, er sei auf größere Dimension angelegt. Dieses innere Gefühl spreche sich als Glaube an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode aus.

Das Leben im Jenseits darf jedoch nach Fichte nur gedacht und erhofft werden als der geistig-sittlichen Vervollkommnung gewidmet, sei es als reinigende Buße, sei es als freudiges Fortschreiten auf dem kraftvoll angestrebten Weg des Guten. Der Gedanke der Mystik, es sei das Ziel und die höchste Bürgschaft unserer Seligkeit »der Urquelle alles Guten, der Gottheit immer näher zu kommen«, ist der tiefste Inhalt des sittlichen Unsterblichkeitsbeweises¹⁾, dessen Ergebnis Fichte schon früher in die Worte zusammengefasst: Der Mensch muss als »Culturwesen fortdauern wollen«, »weil nur unter dieser Voraussetzung das unbedingt Wertvolle und ihm Wertgebende Wahrheit und Wirklichkeit für ihn erhalten kann. Er muss persönlicher Fortdauer fähig sein, weil nur unter dieser Bedingung auch die ersten Schritte jener Cultur, die frühesten Proben der erworbenen »Gesinnung« — sie fallen in sein Erdendasein — für ihn selbst und für die Gesamtheit der Geisterwelt Wert und folgerichtige Bedeutung erhalten können.«²⁾

So echt speculativen Charakters nach der Anschauung Fichtes der Gedanke eines künftigen Reinigungsortes ist, wo der Geist nicht zwar Strafen für Vergangenes wird abbüßen müssen, sondern wo mit Festhaltung der Continuität des künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen sein gesamtes Charakter- und Willensleben zu seinem persönlichen Heile immer mehr durchgeprobt und geläutert wird³⁾, so gänzlich unpsychologisch und die echte Sittlichkeit gefährdend ist nach Fichtes eigenartiger Ansicht die theologische Lehre einer »ewigen Verdammnis«⁴⁾. Das Böse, so lehrt Fichte mit C. Ph. Fischer⁵⁾, trägt durchaus keine Merkmale des »Ewigen«, »Definitiven« oder »Irreparabeln« an sich. Der Gedanke unwiederherstellbarer Entmenschung

¹⁾ Theist. W. p. 271, 272.

²⁾ Cf. S. F. u. d. W. d. M., p. 417.

³⁾ Ibid. p. 188, 433.

⁴⁾ Ibid. p. 437.

⁵⁾ Z. f. Ph. u. Sp. Th., 3. Bd. 1. Heft, p. 52.

passt nicht in den Rahmen einer gotteswürdigen Eschatologie. Nach Fichte bedeutet es vielmehr den vollendetsten Widerspruch gegen den wahren Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, »die göttliche Leitung« zum Guten, wovon das gesamte Weltall und die Geschichte widerhallen, dem jenseitigen Leben abzusprechen oder dort für weniger wirksam zu halten als hienieden.¹⁾

Aufs entschiedenste legt er Verwahrung ein gegen die Insinuation Zellers, wonach er die Unsterblichkeit nur auf einen Theil der Menschen beschränkt wissen wolle. Fichte bezeichnet eine derartige Anschauung als im diametralen Gegensatz zu seiner Grundauffassung des Unsterblichkeitsproblems stehend. Damit hat er wohl nicht zu viel behauptet.²⁾

¹⁾ S. F. u. W. d. M., p. 437. cf. ibid. p. 351.

²⁾ Frg. u. Bed. p. 71.

Schlusswort.

Wir sind am Schlusse unserer philosophie-geschichtlichen Studie angelangt. Es war ein weiter, mühsamer und oft vielverschlungener Pfad, auf dem wir voranschreiten mussten, um uns durch die Weltanschauung und Gotteslehre unseres I. H. v. Fichte hindurchzuarbeiten. Nun am Ziele angelangt, überblicken wir nochmals die lange Strecke Weges, die wir durchmessen mussten und stellen im Angesichte des erreichten Zieles die Frage nach dem Werte und der Bedeutung der philosophischen Gedankenarbeit Fichtes und seiner Gotteslehre.

Wir versuchten im Laufe unserer Abhandlung das ernste Geistesringen eines Mannes zur Kenntnis zu bringen, von dem wir überzeugt sind, dass er den Namen eines Philosophen im schönsten und hehrsten Sinne dieses Wortes verdient. Seine reine und glühende Liebe zur Weisheit tritt zutage in den Arbeiten seiner Jugend- und Manneskraft, sie bleibt ihm erhalten bis hinauf ins hohe Alter. Er ringt sich hindurch durch die Wissenschaftslehre seines Vaters, um sie von innen her um- und auszugestalten, damit die in ihr schlummernden Wahrheitsmomente zutage gefördert würden. Nicht zufrieden mit den erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Speculationen der von den Principien des subjectiven Idealismus beherrschten ersten Epoche seiner literarischen Thätigkeit, nimmt er die philosophische Forschung von neuem auf. Er wendet sich der Betrachtung und dem Studium des von ihm anfangs ignorierten thatsächlichen Weltgeschehens, sowie den Problemen des praktischen Lebens zu und bildet infolgedessen seinen extremen Idealismus zum realistischen Idealismus um. Welch ein heißer Geisteskampf in der Seele unseres Fichte getobt haben muss, um diesen inneren Läuterungsprocess

an sich selbst zu vollziehen, davon zeugen laut die wissenschaftlichen Werke, die in die Jahre von 1846 bis 1864 fallen. Was aber gab ihm Kraft, Muth und Ausdauer, um vorurtheilsfrei und ehrlich immer wieder von neuem anzufangen und nimmer zu ermüden? Nichts anderes als der Gottesgedanke, der das Alpha und Omega seines geistigen Schaffens bildet. Fichtes Philosophie ist wirklich ein fortgesetztes, stets energischeres Gottsuchen. Er sucht Gott in der Natur und im Geistesleben. Zuerst vorsichtig, ja mit einer gewissen ängstlichen Befangenheit bleibt er am Gegebenen haften; erst nach und nach, je tiefer er eben in die Geheimnisse des Naturzusammenhangs und des seelisch-geistigen Lebens eingedrungen war, erhebt er sich, dem Adler gleich, im majestätischen Gedankenfluge in die lichten Regionen philosophischer Wahrheitserkenntnis. Nur die gewissenhafteste und allseitigste Würdigung der Erscheinungen des geistigen Lebens, die nach und nach immer fester in ihm wurzelnde Überzeugung von der Selbständigkeit und Unvergleichlichkeit des geistigen Charakters der menschlichen Persönlichkeit konnten ihn von den Fesseln des monistischen (idealistischen) Pantheismus, in dessen Gedankensphäre er seine philosophische Geistesbildung begonnen, losmachen. Fichtes Gotteslehre, deren Grundüberzeugung der Theismus, d. h. das Philosophem des persönlichen Gottes und Geistes ist, als eine herrliche Apologie des Geistes gegenüber der Unselbständigkeit und Unvollkommenheit der Materie zu bezeichnen, glauben wir uns durchaus berechtigt.

Darin liegt aber zugleich auch der unvergängliche Wert und die eigentliche Bedeutung seiner ganzen philosophischen Weltanschauung. Wir würden den Vorwurf eines kleinlichen Geistes nicht zurückweisen können, hätten wir, der komischen Figur »Beckmessers« in Richard Wagners »Meistersingern« gleich, an manchen selbständigen und eigenartigen Auffassungen unseres Philosophen spießbürgerliche Kritik üben wollen. Da, wo es sich um die Darstellung des ernstesten Geistesringens eines Meisters des Gedankens handelte, glaubten wir, von kleinlicher Pedanterie uns grundsätzlich fern-

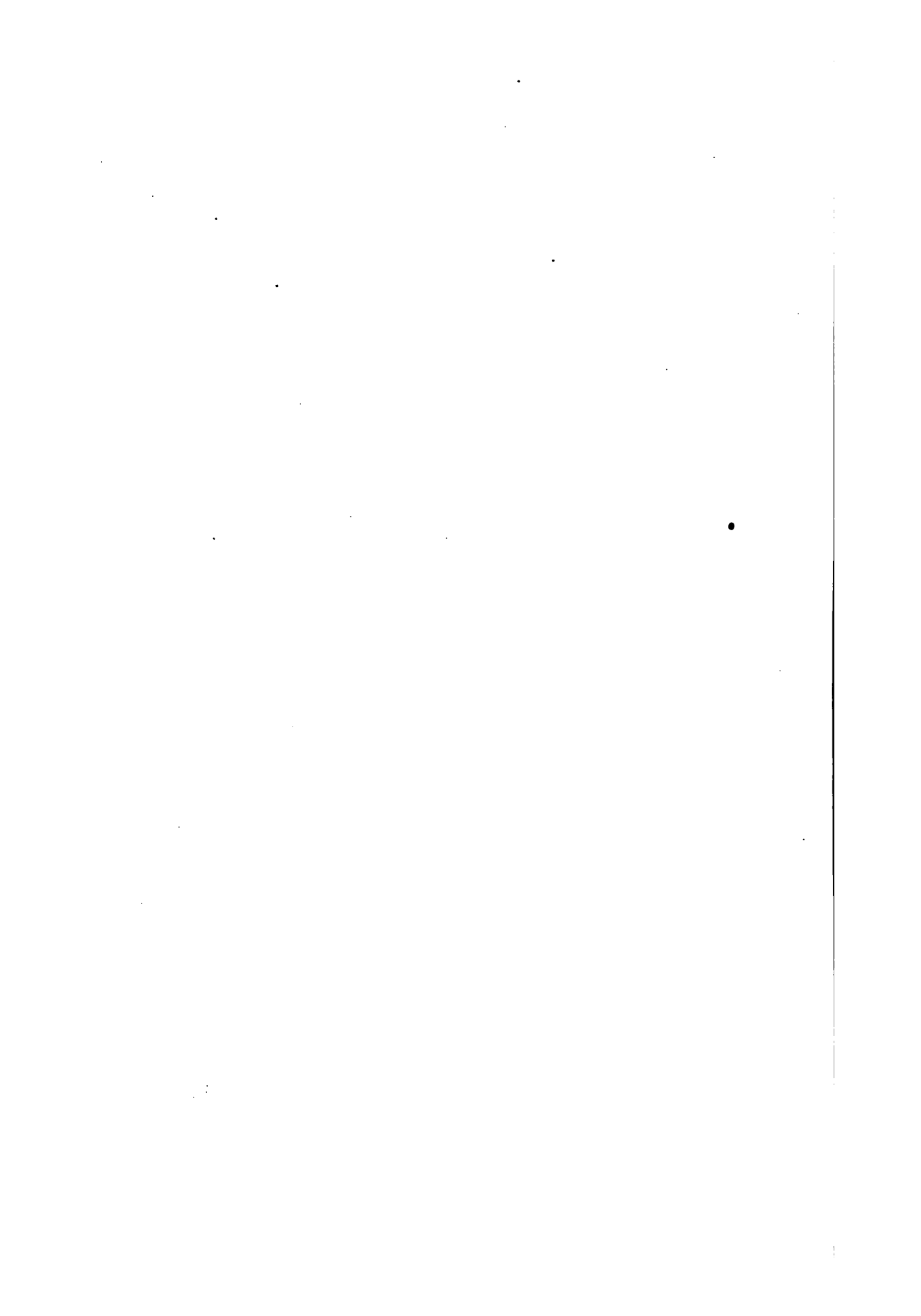
halten zu sollen. Da jedoch, wo es sich um die scharfe Hervorkehrung und Beleuchtung grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten handelte, verfehlten wir nicht, mit einer sachlichen Kritik hervorzutreten. Ihr Grundcharakter war aber immer pietätvollste Irenik. Diesen Standpunkt innerhalb unserer ganzen Abhandlung zu behaupten, konnte uns umsoweniger schwer fallen, als wir von der Überzeugung durchdrungen waren, dass die Gotteslehre unseres Fichte würdig in die Reihe der metaphysischen Speculationen theistischer Philosophen gestellt werden darf. Wir scheuen uns keineswegs, es offen auszusprechen, dass wir Fichtes Gedankenarbeit deshalb so einen großen Wert beimessen, weil sie zeigt, wie ein selbständiger und vorurtheilsfreier Denker zur Grundüberzeugung der theistischen Weltanschauung sich hindurcharbeiten muss. Der Theismus bedeutet keine Einbuße an selbständigen Lösungsversuchen und Betrachtungsweisen des Gottes- und Weltproblems. Er ist als Weltanschauung viel zu groß und hehr, als dass er sich jemals in das Folterbett einer einseitigen philosophischen Schulmeinung hineinzwingen ließe. Wie nach der richtigen Anschauung unseres Philosophen der menschliche Geist nur in eine Mehrheit von Individuen zerschlagen in die Erscheinung treten, wie er sich jedoch niemals den ewigen »apriorischen« Wahrheiten, die der Schöpfer in die Tiefe seines Wesens eingesenkt, dauernd widersetzen kann, ebenso wird innerhalb der Reihe derjenigen, die hinsichtlich des geistigen Inhalts einer Weltanschauung grundsätzlich übereinstimmen, die gottverliehene Kraft selbständigen Denkens zum Durchbruch kommen. Wäre es anders, so wüssten wir nicht, mit welchem Rechte man von der Selbständigkeit des Geisteslebens reden und wie man der verhängnisvollsten geistigen Stagnation entgehen könnte.

Unser I. H. v. Fichte ist »Genius« in jenem Sinne, wie er wissenschaftlich dessen Wesen bestimmt. Als solchen ihn zu feiern war der Zweck unserer mühevollen Arbeit. Er hat die Gotteslehre des Theismus so entwickelt und begründet wie sie mit der in seiner philosophischen Weltanschauung niedergelegten Überzeugung zusammenstimmt. Inwieweit sein Bestreben, den Pantheismus zu überwinden, von Erfolg gekrönt wurde,

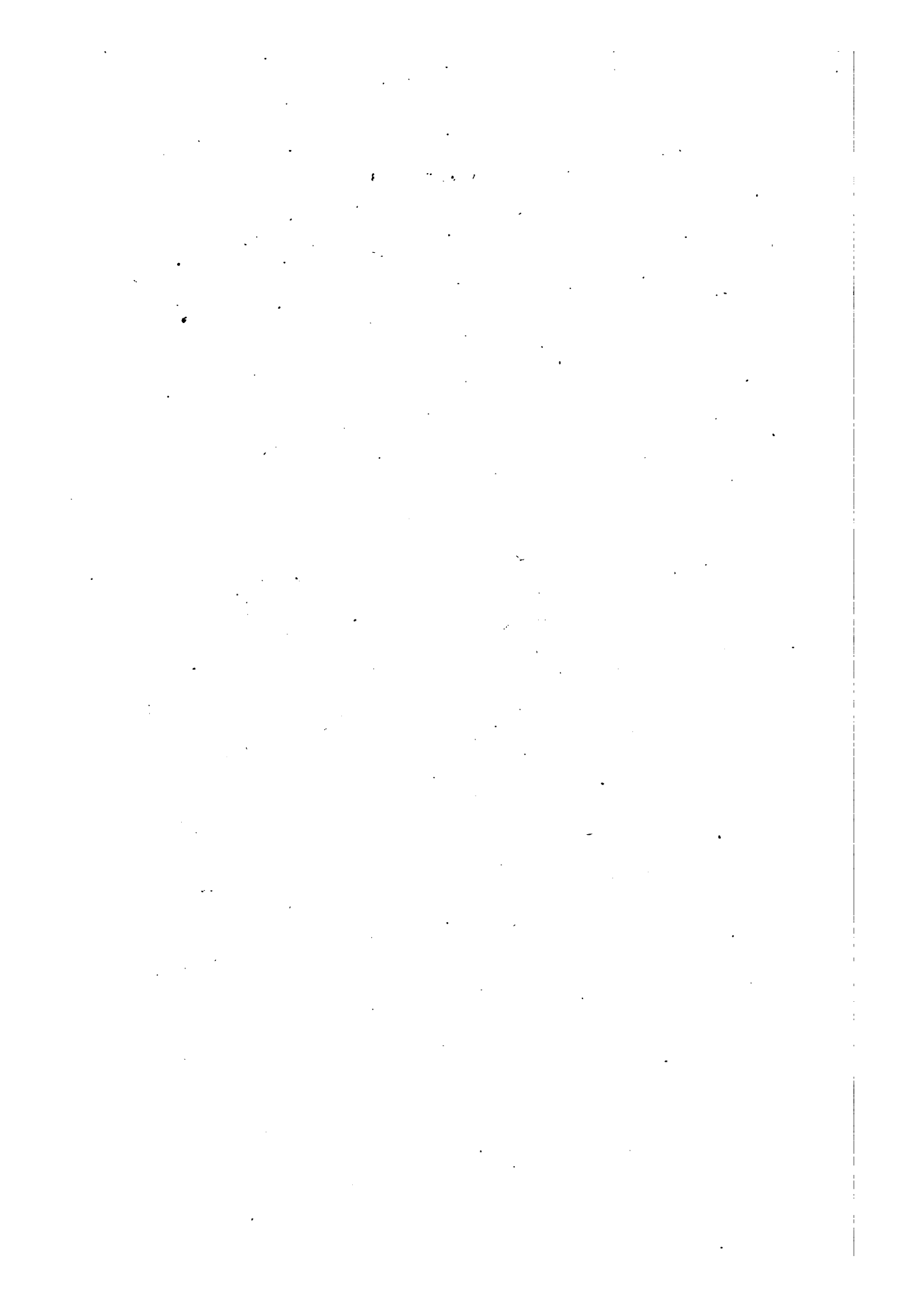
darüber haben wir unsere Meinung offen zum Ausdruck gebracht. Wir bekräftigen sie am Abschlusse unserer Arbeit dadurch, dass wir sagen: Fichtes Weltanschauung und Gotteslehre verdienen es deshalb Theismus genannt zu werden, weil sie im ehrlichen Geisteskampfe zu dessen Grundüberzeugung sich hindurchgerungen. Was unser Philosoph am Schlusse seiner »Speculativen Theologie« von seiner Weltanschauung sagt, halten wir für ebenso wahr, als berechtigt: »Sie hat darnach getrachtet, das Räthsel des Daseins ohne Rückhalt sich zu bekennen, und also es zu lösen. Aber nur der kann diese Lösung an sich erproben, welcher auch jenes Räthsels in seiner Tiefe und Härte inne geworden ist; denn das Weltproblem ist nicht so einfach, dass es sich in wenige Formeln fügen oder dem oberflächlichen Blicke sich darböte. Hat aber jeder, der zur Philosophie sich drängt, der sogar mitspricht in ihren Angelegenheiten, den ganzen Ernst desselben in sich empfunden und die Dringlichkeit, sein Geheimnis zu lösen?

Darum wirf dich hinein in das Gewühl des Handelns und der Geschichte, suche den leitenden Faden in ihren Irrgängen, zugleich ein festes, unerschütterliches Asyl des eigenen Geistes; und wenn dich dann Bangen ergreift um die echte, standhaltende Wahrheit, so bist du reif und gewonnen für die Lehre, die so alt ist, als die Welt, die als das höchste Ziel alles Forschens sich erwiesen hat, von welcher auch wir an unserem Theile nach dem Maße unserer Kräfte und Begabung hier ein Zeugnis abzulegen suchten, welches nur ihrem Gerichte sich unterwirft.«¹⁾

¹⁾ Spec. Th. p. 684 u. 685.









3 2044 035 011 899

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

