



J. G. Fichte.

Nach der Büste Arthur Kamps in der Universität zu Jena.

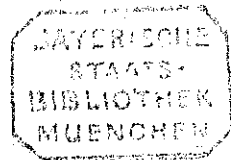
# FICHTE'S LEBEN

VON

FRITZ MEDICUS

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

LEIPZIG / VERLAG VON FELIX MEINER / 1922



Mit Bildnis Fichtes nach einer Büste von  
ARTHUR KAMPF

## Fichtes Leben

Zweite, verbesserte Auflage

## Vorwort.

Das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches trägt das Datum „Zürich, im Dezember 1913“. Der Text war indessen als Einleitung zu meiner Fichteausgabe schon 1911 veröffentlicht worden: seine Abfassung ist noch in Halle erfolgt. Erst der neuen Auflage konnte meine Übersiedlung an eine Stätte, an der Fichte zwei inhaltreiche Abschnitte seines Lebens verbracht hat, zugute kommen. Neben einigen Abhandlungen, die ihres lokalgeschichtlichen Gewandes halber nicht leicht den Weg aus Zürich heraus fanden, ist es besonders der Nachlaß Lavaters, der mir willkommene Funde gebracht hat. Ich spreche der Direktion der Zentralbibliothek als der Hüterin dieses Nachlasses und namentlich Herrn Bibliothekar Dr. Hirzel, dessen unermüdliche freundliche Hilfsbereitschaft ich oft in Anspruch genommen habe, den herzlichsten Dank aus. Ein günstiger Zufall wollte überdies, daß ich in Zürich der Kollege Alfred Sterns wurde: so erfuhr ich von einem schon im Jahre 1884 von ihm in der „Nation“ mitgeteilten wertvollen Dokument. Auch ihm danke ich aufs beste für die Bereicherung, die ihm mein Buch schuldet.

Selbstverständlich bin ich bemüht gewesen, auch der Literatur über Fichtes Leben Rechnung zu tragen, die im letzten Jahrzehnt erschienen ist. Die neue Auflage meines Buches darf sich also als eine vermehrte vorstellen. Ob auch als eine verbesserte, ist mir nicht ebenso gewiß. Denn wenn auch im einzelnen zweifellos allerlei Verbesserungen vorgenommen werden konnten, so ist es doch um die Einfügung neuer Stücke in das s. Z. in einem Zuge entworfene Ganze ein bedenklich Ding. Während der Arbeit ist mir diese Bedenklichkeit oft stark zum Bewußtsein gekommen. —

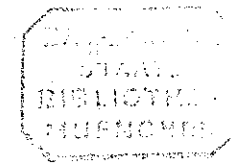
In den Zitaten aus Fichtes Werken bedeutet „S. W.“ vor der römischen Ziffer die von Immanuel Hermann Fichte besorgte Gesamtausgabe (1834—1846); die drei Bände der „Nachgelassenen Werke“ sind als Band IX—XI der S. W. gezählt. Zitate ohne den Vermerk „S. W.“ beziehen sich auf meine sechsbändige Auswahl im Verlag der Philosophischen Bibliothek (Leipzig, Felix Meiner).

Rüschlikon bei Zürich, am 6. April 1922.

Fritz Medicus.

## Inhalt.

|                                                                                          | Seite |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Erstes Kapitel. Der Bandwirkerssohn von Rammenau . . . . .                               | 5     |
| Zweites Kapitel. Die Universitäts- und Hauslehrerjahre . . . . .                         | 14    |
| Jena und Leipzig . . . . .                                                               | 14    |
| Zürich . . . . .                                                                         | 19    |
| Die Rückkehr nach Leipzig . . . . .                                                      | 27    |
| Die Reise nach Warschau . . . . .                                                        | 39    |
| Königsberg. Die Kritik aller Offenbarung . . . . .                                       | 43    |
| Krockow. Nochmals die Kritik aller Offenbarung . . . . .                                 | 51    |
| Drittes Kapitel. Am eigenen Herd . . . . .                                               | 56    |
| Zürich. Rechtsphilosophische Anfänge . . . . .                                           | 56    |
| Die Rezension des Aenesidemus . . . . .                                                  | 62    |
| Der Ruf nach Jena. Die Promotion. Die Einladungsschrift . . . . .                        | 65    |
| Viertes Kapitel. Jena . . . . .                                                          | 73    |
| Erfolge und Konflikte . . . . .                                                          | 73    |
| Die Wissenschaftslehre und ihre Schicksale . . . . .                                     | 95    |
| Der Atheismusstreit . . . . .                                                            | 111   |
| Fünftes Kapitel. Berlin . . . . .                                                        | 144   |
| Das Verhältnis zu Schelling und zur Naturphilosophie . . . . .                           | 144   |
| Das Verhältnis zu den Romantikern . . . . .                                              | 168   |
| Kants Erklärung gegen Fichte. Die Bestimmung des Menschen . . . . .                      | 175   |
| Der geschloßne Handelsstaat . . . . .                                                    | 181   |
| Schriftstellerische und rednerische Tätigkeit. Das Verhältnis zur Freimaurerei . . . . . | 187   |
| Die Fortbildung des Systems . . . . .                                                    | 197   |
| Sechstes Kapitel. Unruhige Jahre . . . . .                                               | 213   |
| Die Professur in Erlangen . . . . .                                                      | 213   |
| Der Krieg gegen Frankreich. Königsberg . . . . .                                         | 215   |
| Siebentes Kapitel. Wieder in Berlin . . . . .                                            | 224   |
| Der Universitätsplan und die Reden an die deutsche Nation . . . . .                      | 224   |
| Schicksale und Kämpfe, Arbeiten und Freuden der letzten Jahre. Ende . . . . .            | 230   |



## Erstes Kapitel.

### Der Bandwirkerssohn von Rammenau.

Fichte ist der Sohn kleiner Leute gewesen, und er hat zeit-  
 lebens ein stolzes Bewußtsein davon bewahrt, dem „Volke“ an-  
 zugehören. Alle Fortentwicklung der Menschheit ist bei den Deut-  
 schen vom Volke ausgegangen, sagt er in den „Reden an die  
 deutsche Nation“; beim Adel, bei den Fürsten hat die Sucht, vor-  
 nehmen zu tun, die „Ausländerei“ gezeitigt, jene Untreue gegen das  
 Echte, Ursprüngliche, jenes Versinken in jämmerlichen Äußer-  
 lichkeiten. Und diese innerliche Hohlheit hat allmählich überhaupt  
 die bevorzugten Klassen ergriffen. In dem Fragment „Die Repu-  
 blik der Deutschen, zu Anfang des 22. Jahrhunderts, unter ihrem  
 fünften Reichsvogte“ (1807) wird der Untergang der alten poli-  
 tischen Verfassung so geschildert, daß ein Teil der Fürsten ihr  
 Land an das Ausland verriet, die anderen Fürsten dem zusahen  
 und es guthießen; daß der Adel sich als den ersten Stand nur  
 dadurch zeigte, daß er der erste war, der da floh, wo es Gefahr  
 gab, und die Gunst des Feindes suchte. Und auf Fürsten und  
 Adel folgten die Vertreter der geistigen Kultur: „Auch die Schrift-  
 steller hatten, entweder durch feiges Stillschweigen, oder durch  
 schwachköpfige Bewunderung der rohen Kraft und durch fade  
 Schmeicheleien, die sie derselben darbrachten, sich von der Nation  
 losgesagt“ (S. W. VII, 530). Und ein paar Jahre später (1813)  
 schreibt Fichte in einem politischen Fragment: „Die gebildeten  
 Stände sind in der Regel schlechter als die ungebildeten“  
 (S. W. VII, 561), — und er sieht die Schuld daran wieder im aus-  
 ländischen Einfluß, der, je mehr er die „Bildung“ beherrscht, um  
 so mehr die wurzelechte Ursprünglichkeit des unmittelbaren Lebens  
 vernichtet — und mit ihr die in den ursprünglichen Anlagen



schlummernde Bestimmung zu einem eigentümlich gestalteten Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt. — Nicht zu allen Zeiten hat sich die demokratische Gesinnung Fichtes in gleicher Weise geäußert; insbesondere gehört die Betonung der nationalen Eigentümlichkeit und der Zorn gegen die Ausländerei erst der späteren Zeit an. Aber wenn Fichte in früheren Jahren ein leidenschaftlicher Freund der *citoyens de France* gewesen ist (J. G. Fichtes Leben u. lit. Briefw. <sup>2</sup>I, 215), so war das letzte Motiv doch nur sein grenzenloses Vertrauen auf den Segen politischer Freiheit. Im Jahre 1793 ließ er seine flammende Anklage des „Despotismus“ erscheinen, die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis“. Kurz darauf folgte der (unvollendete) „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Im Frühjahr 1794 führte Fichtes Weg durch den Kriegsschauplatz am Rhein. Ein Brief an seine Frau gibt Reiseeindrücke: „Die Stimmung der Einwohner, deren Ländereien doch durch die Franzosen verwüstet sind, ist dennoch sehr zu ihrem Vorteile. Der gemeine Mann liebt sie, und wer nichts mehr hat, den ernähren sie; nur die privilegierten Kasten sind wütend gegen sie. In Mainz und Frankfurt wünscht man sie zurück. Alles ohne Ausnahme haßt die preußischen und österreichischen Völker und verachtet und verlacht sie und spottet ihrer Niederlagen“ (Leben u. Briefw. <sup>2</sup>I, 208). Man spürt den innern Anteil, mit dem Fichte für die französische Sache Partei nimmt, weil ihm diese eben nicht als die Sache einer fremden Nation gilt, sondern als die Sache der politischen Freiheit, die die Grundlage echten Kulturlebens sein muß. Noch 1799 wünscht er den Franzosen „die ungeheuerste Übermacht“, weil sonst „in einigen Jahren in Deutschland kein Mensch mehr, der dafür bekannt ist, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruhestätte finden wird“ (Leben u. Briefw. <sup>2</sup>II, 257).

Also Fichte war ein Demokrat. Auch in seiner äußeren Erscheinung hat er den Demokraten nicht ganz verleugnet. Eine liebenswürdige Stelle in einem Briefe aus dem Jahre 1795 an Reinhold, den Schwiegersohn Wielands, redet davon: „Empfehlen Sie mich Ihrer verehrten Gemahlin, deren Vater ich neulich, auf eine

sehr besondre Veranlassung und durch einen ganz entgegengesetzten Effekt seiner Worte, unendlich lieb gewonnen habe. Er schmälte auf die Kantische Philosophie, auf Demokratismus, auf abgeschnittnes Haar, auf Bänderschuh, kurz auf alles, was meine geistigen und körperlichen Prädikate ausmacht oder wenigstens dafür gehalten wird, mit einer solchen Naivetät und Genialität, ging, als ich herzlich mitlachte und er sich zu besinnen schien, daß dies doch einmal meine Prädikate wären, in eine solche Herzlichkeit über, daß dieses die angenehmsten Augenblicke meines Lebens wurden“ (Reinholds Leben 178). Doch darf man sich Fichtes demokratisches Äußere darum noch nicht plump denken. Man bekommt ein anschauliches Bild von der Art, wie er sich in der Gesellschaft bewegt hat, wenn man die Briefe liest, die er 1794 und 1795 an seinen Bruder Gotthelf schrieb. 1794 war Fichte Professor in Jena geworden, und alsbald gab ihm sein, wenn auch zunächst noch schmales, so doch sicher scheinendes Einkommen den Mut zu dem kühnen, schließlich gescheiterten Versuch, seinen Lieblingsbruder für die gelehrte Laufbahn ausbilden zu lassen. In den Briefen, die er in jener Zeit dem (in Meissen untergebrachten) Bruder geschrieben hat, geht er immer wieder mit Betonung auf „das feinere Betragen der großen Welt“ ein. „Der Gelehrtenstand fängt an, sich auf eine immer höhere Stufe emporzuarbeiten; und ehe Du auftrittst, wird die Sache wieder weit höher getrieben sein. Wem es in diesem Punkte fehlt, den macht man lächerlich, eben darum, weil man die Übermacht des Gelehrten unwillig mit ansieht; und nun ist er um alle seine Brauchbarkeit. Du kannst Dir das gar nicht so ganz denken, weil es gänzlich außer Deiner Sphäre liegt. — Ein solches feines Betragen nun lernt in spätern Jahren sich nie; denn die Eindrücke der ersten Erziehung sind unaustilgbar. (Mir sieht man die meinige jetzt vielleicht nicht mehr an; aber das macht mein sehr frühes Leben im Militärschen Hause, mein Leben in Schulpforta, unter meist besser erzogenen Kindern, mein frühes Tanzenlernen usw. Und dennoch hatte ich noch nach meinem Abgange von der Universität einige bäurische Manieren; die bloß das sehr viele Reisen, das viele Hofmeisterieren, in verschiedenen Ländern und Häusern, und besonders die größte Aufmerksamkeit auf mich selbst vertilgt haben. Und weiß

ich denn, ob sie ganz vertilgt sind? —) Das also ist der Hauptpunkt, über den wir nie kommen werden; und das — gesteh ich — tut mir weh, weil ich die Wichtigkeit davon einsehe, die Du nicht siehst“ (M. Weinhold, 48 Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten 28/29). Man könnte vielleicht aus der Wendung, daß der unbeholfene Gelehrte lächerlich gemacht wird, weil man die Übermacht des Wissens unwillig erträgt, schließen wollen, Fichte habe das „feinere Betragen“ im Grunde verachtet und als ein notwendiges Übel angesehen. Allein schon folgende Sätze aus demselben Briefe zeigen den Fall in anderem Lichte: „Du brauchst vor der Hand weniger einen Lehrer, als eine Erzieherin. Um einem jungen Menschen Sitten beizubringen, ist das weibliche Geschlecht schlechthin unentbehrlich“ (30). Und dann folgende, etwa  $\frac{3}{4}$  Jahr später geschriebenen Briefstellen: „Du irrst Dich gänzlich, wenn Du glaubst, daß Du schon jetzt mit Nutzen nach Jena kommen könntest... Besonders verhindert es meine jetzige Lage ganz und gar, Dich, ehe Deine Sitten mehr Feinheit haben, in mein Haus zu nehmen. Ich habe meine sehr triftigen Gründe, zu wollen, daß nichts, was mir angehört, auf irgendeine Art dem Tadel des Publikums ausgesetzt sei. — Du kannst für Deine Sitten höchstens Schüchternheit und das Komplimentierbuch der kleinstädtischen Welt angenommen haben: das ist für den Anfang nicht übel. Aber darauf muß eine anständige Freimütigkeit und eine gewisse Leichtigkeit gesetzt werden, und diese kannst Du in Deiner gegenwärtigen Lage nicht annehmen, und ich weiß gar wohl warum... Wie steht's mit dem Tanzen?“ (50/52). Die Worte „eine anständige Freimütigkeit und eine gewisse Leichtigkeit“ bezeichnen unübertrefflich das eigentlich Wertvolle an den feineren Sitten. Dem, der solche Worte finden kann, ist die Feinheit der Umgangsformen nichts äußerlich Angelerntes, sondern etwas, worin er ein Stück seiner persönlichen Freiheit erlebt hat. Eben darum schließt dieses Verhältnis zur Sitte aber auch jede Sklaverei unter bloßen Regeln einer affektierten Konvention aus, und man kann sich wohl vorstellen, wie Fichte in der höfischen Gesellschaft zu Weimar doch gelegentlich etwas auffiel, wenn er mit „anständiger Freimütigkeit“ die ungezwungene Natur zu Ehren brachte.

In Fichtes Elternhaus zu Rammenau in der Oberlausitz

waren freilich die Bedingungen nicht gegeben, unter denen die Entfaltung der naturwüchsigen Ursprünglichkeit zu einer formgewandten und dabei durchaus persönlich bestimmten Leichtigkeit des Auftretens möglich gewesen wäre. Die eine der mitgeteilten Stellen aus den Briefen an seinen Bruder Gotthelf sprach bereits davon, wo Fichte vielmehr — mit vollem Recht — seine Erzieher gesehen hat. Fichtes Eltern lebten in den dürftigen Verhältnissen erbuntertäniger Landleute des 18. Jahrhunderts. Der kühnste Herrscher im Reiche der reinen Begriffe hat als Junge die Gänse kommandiert. Immerhin war die Familie keine von den eigentlich armen. Der Vater, Christian Fichte, hatte sogar durch seine Heirat mit Johanna Dorothea Schurich, einer Pulsnitzer Bürgerstochter, ein für einen dörflichen Bandwirker beträchtliches Vermögen bekommen. Allein dieses Vermögen wurde alsbald durch den Bau eines Wohnhauses in Anspruch genommen. Und dann kamen bald auch die Kinder dazu, zuerst am 19. Mai 1762 der Johann Gottlieb, und dann der Gottlob und dann der Gotthelf und der Christian und der Christlieb und wie sie alle hießen, bis schließlich acht kleine Leute ihren Einzug in das neue Haus gehalten hatten. Zwar, als der siebente ankam, war der älteste schon nicht mehr bei den Seinigen und der elterlichen Sorge in der Hauptsache abgenommen; aber knapp war es doch längst in der Haushaltung geworden. Der Absatz der leinenen Bänder ließ sich nicht in dem Maße heben, in dem die Anzahl der hungrigen Mäuler zunahm; wenigstens zunächst ging das nicht an: später freilich, als die Söhne herangewachsen waren, halfen sie nicht nur an den Webstühlen mit — das hatten sie alle, auch Johann Gottlieb, schon als kleine Jungen tun müssen —, sondern sie zogen auch mit ihren Fabrikaten auf den Hausierhandel, wie es der Vater tat und wie es der Großvater getan hatte. Aus dem frühesten Brief, der von Johann Gottlieb Fichte bekannt ist, ersieht man, wie der Vater daran gedacht hat, auch die Stellung, die sein Ältester als Fürstenschüler in Pforta einnahm, für das Bandgeschäft nutzbringend zu machen; aber der Sohn ließ sich nicht darauf ein: er hatte nun schon angefangen, feinere Umgangsformen anzunehmen, als mit der wenn auch noch so nebenamtlichen Ausübung des Hausiergewerbes vereinbar war. „Ihr schreibt mir von Strumpfbändern,“

heißt es in dem Briefe des noch nicht ganz Dreizehnjährigen, „ich weiß aber wohl nicht, ob es gut getan sein würde, denn leider fragt man hier nicht so viel nach dergleichen Sachen als nach Geld, ich würde auch noch dazu entsetzlich ausgehöhnt werden, wollt Ihr aber so gut sein und mir ein paar schicken, so wird es mir sehr angenehm sein, nicht allein weil ich sie sehr notwendig brauche, sondern weil es mir auch ein sehr angenehmes Andenken an Euch verschaffen würde“ (Weinhold 2/3).

Johann Gottlieb war auf eine sehr ungewöhnliche Weise dazu gekommen, die engen Verhältnisse seiner elterlichen Familie zu verlassen und den Weg zu einem gelehrten Berufe anzutreten. Er war als kleiner Junge ein ruhiges, sinnendes Kerlchen; er tobte nicht viel mit Geschwistern und Altersgenossen herum, sondern liebte die Stille der Feldeinsamkeit, und noch als reifer Mann hat er sich — wie sein Sohn erzählt — gerne jener Stunden erinnert, in denen er die erste Ahnung davon empfing, daß den Sinn des Lebens nur der erfaßt, den das laute Treiben der Welt nicht bindet. — Zwei Leute scheint es damals in Rammenau gegeben zu haben, die für solche Art Verständnis hatten: der eine war der Schäfer, der andere der Pfarrer, und beide hatten an dem kleinen Fichte ihre Freude und nahmen sich, ein jeder in seiner Weise, um ihn an.

Dieser hatte sein stilles Leben etwa bis ins neunte Jahr geführt. Da begab sich's an einem Sonntagmorgen, daß ein reicher Gutsherr aus der Nähe von Meißen, Freiherr von Miltitz, nach Rammenau kam, um seinen Schwager, den Erb-Lehn- und Gerichtsherrn von Hoffmann, zu besuchen und bei der Gelegenheit den als guten Prediger geschätzten Pfarrer Wagner zu hören. Dieser zweite Teil seiner Absicht wurde indessen zunichte, da der Freiherr vor der Kirchthüre erfuhr, daß die Predigt bereits zu Ende war. Doch, so setzte der auskunftgebende Dorfbewohner hinzu, könne Herr v. Miltitz, wenn er das wolle, immer noch die Predigt hören: er brauche bloß den Gänsejungen Fichte rufen zu lassen: der wisse sie gewiß Wort für Wort auswendig. Der Freiherr, dem ein solcher Gänsejunge noch nicht vorgekommen war, begab sich aufs Schloß und bat seinen Schwager, nach dem Buben zu schicken. Dieser kam und begann denn auch alsbald, sich seines Auftrags zu entledigen, und zwar mit einer solchen innern Anteil-

nahme, daß seine Zuhörer nicht bloß über sein Gedächtnis staunten. Der Freiherr erkundigte sich nun bei Pfarrer Wagner genauer nach dem Jungen: Ob es nicht richtig wäre, ihn studieren zu lassen? Und der Pfarrer war glücklich, durch sein Zureden helfen zu können; daß dieser schnell gefaßte Plan des Edelmannes verwirklicht wurde. Bei diesem selbst war nicht viel Zureden nötig: die Auskunft, die der Pfarrer geben konnte, war durchaus befriedigend. Aber die Eltern des Gänsejungen waren nicht sogleich einverstanden. Besonders die Mutter, eine eigensinnige, herrschsüchtige Frau mit einer etwas beschränkten Frömmigkeit, war der Ansicht, daß für das Seelenheil ihres Gottlieb nirgends so gut gesorgt werde wie bei ihr. Aber schließlich gelang es den vereinten Bemühungen des Pfarrers und des Freiherrn, den elterlichen Widerstand zu besiegen, und der kleine Fichte wurde von seinem Gönner sofort mitgenommen. Zunächst kam er in das alte Schloß Siebeneichen; allein dieser Wechsel aller Lebensverhältnisse war zu jäh, und der gütige Freiherr sah bald, daß sein Pflegebefohlener hier nicht leicht heimisch werden würde. Er brachte ihn nach Niederau, einem Dorfe im „Miltitzer Ländchen“, zum Pfarrer Krebel, und hier hat Fichte ein paar frohe Jahre verlebt. Im 12. Jahre etwa kam er dann noch für kurze Zeit auf die Stadtschule nach Meißen, und am 4. Oktober 1774 wurde er in Schulpforta aufgenommen. Hier begann eine Zeit der Leiden. Unglücklicherweise war Herr v. Miltitz am 5. März desselben Jahres, erst 34½ Jahr alt, gestorben. Zwar ist es wahrscheinlich, daß seine Hinterbliebenen fortfuhren, Fichte zu unterstützen; sicher ist, daß sie dies in der ersten Zeit seiner Universitätsstudien taten: sie hatten ihn also nicht vergessen. Sicher ist ferner, daß Fichte in Pforta ein Staatsstipendium genoß. Doch war er unter seinen Mitschülern ein armer Teufel, der mit seiner unverdorbenen Ehrlichkeit und seinem mageren Taschengeld und dazu mit seiner still sinnenden Art und seinem Mangel an Manieren nicht recht unter die weltfreudigeren Schulgenossen paßte. Nur mit Widerwillen, wie auch später stets, fügte er sich in das unvermeidliche Schicksal, einer Gemeinschaft anzugehören, in der er wertlosen Genüssen Geldopfer bringen und allerlei kleine Lumpereien stillschweigend mit ansehen und unter ihnen leiden mußte. Man lese den Anfang

des Briefes, den er nach halbjährigem Aufenthalt in Pforta nach Hause schreibt: „Herzliebster Vater, Euren Brief habe ich erst heute, als den 1. April erhalten. Ich habe bisher mit Schmerzen gewartet, und fast vor Freuden wurde ich außer mir, als ich hörte, es sei ein Brief an mich da, denn ich glaubte gewiß, daß etwas darin sein würde. In etlichen Tagen ist der Examen aus, welcher 14 Tage währet, und wo wir verschiedene Sachen ausarbeiten müssen, die nach Dresden geschickt werden. Wir bekommen auch übermorgen die Zensuren, da wir entweder wegen unseres Fleißes gelobt oder wegen unserer Faulheit gescholten werden. Dieses wird nun alles nach Dresden in die Regierung berichtet. Da ich nun gewiß weiß, daß ich ein sehr gutes, ja fast das beste Lob bekommen werde, so kostet mich doch auch dieses entsetzlich Geld. Denn es ist hier die fatale Gewohnheit, daß wer eine gute Zensur bekommt, den 6 Obersten in seiner Klasse und 5 Obersten am Tische jeden ein ganz Stück Kuchen kaufen muß, welches 1 Gr. 3 Pf. kostet, also zusammen 13 Gr. 9 Pf. Ob ich nun gleich dieses Examen 5 Gr. 6 Pf. verdient habe, so bleibt doch noch 8 Gr. 3 Pf., welche mir auch schon mein Obergeselle, ein sehr hübscher Mensch, geborgt hat. Doch was ich übrigens verdiene, langt kaum zu den vielen Wasserkrügen, welche man hier kaufen muß, denn die Untersten müssen Wasser holen, und mausen sich einander die Krüge dazu ganz entsetzlich, welches ich aber nicht tun kann, denn es ist und bleibt gestohlen. Doch bei allen diesen kümmerlichen Dingen danke ich doch noch Gott, daß ich keine Schulden als die vorhinerzählten 8 Gr. 3 Pf. habe. Daß es Euch, mein lieber Vater, sehr schwer fallen werde, glaube ich wohl, doch sollte ich denn nicht noch so ein gutes Andenken bei meinen Freunden haben“ (Weinhold 1/2).

Doch, als Fichte diesen Brief schrieb, hatte er die schlimmsten Bitternisse, die ihm Schulpforta brachte, schon überwunden: der „sehr hübsche“ Obergeselle, den er erwähnt, war bereits der zweite ihm zur Aufsicht vorgesetzte ältere Mitschüler. Sein erster Obergeselle hatte ihn allzusehr den rohen Pennalismus fühlen lassen, der in Pforta damals noch zu Hause war. Fichte gedachte zuerst, die Mißhandlungen auszuhalten; und um später, wenn er selbst Obergeselle wäre, seinen Aufgaben gewachsen zu

sein, übte er sich einstweilen an unschuldigen Büchern in der Kunst, Ohrfeigen auszuteilen. Doch bald keimte in ihm der Plan, sich den Bedrückungen durch die Flucht zu entziehen und fern von den Menschen und ihrer Qual wie Robinson Crusoe ein einsames und freies Leben zu führen. Gewissenhaft teilte er den Plan seinem Obergesellen mit, um diesem damit noch eine letzte Warnung zu geben. Da ihn aber der Obergeselle nur verlachte, hielt sich Fichte nun für vollberechtigt, von Pforta zu entweichen und den Weg nach Hamburg zu nehmen, von wo auch Robinson ausgegangen war. Er zog also von dannen. Doch wurde er schnell wieder eingeholt, während er an der Saale sitzend seine Landkarte studierte.<sup>1</sup> Er wurde vor den Rektor geführt, und dieser sorgte dafür, daß Fichte einen freundlicheren Obergesellen bekam.

In ein ganz befriedigendes Verhältnis zur Fürstenschule ist Fichte allerdings nie gekommen. Schon die mitgeteilte Briefstelle läßt einen Gegensatz zwischen Fichtes Gesinnung und der seiner Mitschüler erkennen: er, der Sittenstrenge und den Lebensgenüssen wenig Geneigte — die andern etwas verwöhnter und in ihrer Moral minder bedenklich. Es versteht sich von selbst, daß der Knabe nicht stark genug gewesen ist, in jedem Punkte sich selbst treu zu bleiben. Der Schulbetrieb war auch damals schon darauf eingerichtet, daß nur derjenige vorwärtskommt, der seine Lehrer ein wenig zu bemogeln versteht. Diese Kunst mußte Fichte also auch lernen: aber sie stand in so tiefem Widerspruch zu seinem ganzen Wesen, daß er ihrer nie recht froh geworden ist; und noch später hat ihm die Erinnerung daran fast so wehe getan, wie dem heiligen Augustinus der Gedanke an die einst im Jugendübermut vollführte Plünderung eines Birnbaumes. Der Wert der sittlichen Selbstbehauptung, der später in Fichtes Lebenswerk die tiefste philosophische Begründung erhalten hat, hat schon den Jungen beseelt. „*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*“ schrieb er in Pforta als Wahlspruch in seine Bücher. Klopstock

<sup>1</sup> Vgl. den allem Anschein nach auf treu aufgefaßte Erzählungen aus Fichtes eignen Munde zurückgehenden Nachruf in der [Augsburger] Allgem. Zeitung 1814, Nr. 45, 47 und Beilage Nr. 24. Die Darstellung bei I. H. Fichte (Leb. u. Briefw.<sup>2</sup> I, 14f.) macht den Eindruck einer sentimentalen Übermalung.

war sein erster Lieblingsdichter; auch zu den „Alten“ gewann er bald ein Herzensverhältnis. Der „Sinn fürs Erhabene“ (Leben und Briefw.<sup>2</sup> II, 503) war mächtig in ihm rege. Dann in der Primanerzeit zog ihn vor allen andern Lessing an. Dessen Schriften waren zwar in Pforta verboten, wie auch Wieland und Gellert nur in Auswahl zugelassen waren. Allein wenn man die Lehrer schon da hinters Licht führte, wo der Zweck lediglich eine bessere Zensur war, — um wieviel lieber hier, wo ehrlich empfundene Bildungsbedürfnisse als Triebfedern wirkten! Stand doch selbst einer der jungen Magister in dieser Frage auf der Seite der nach Selbständigkeit durstenden Jugend und versorgte seine Schützlinge mit verbotenen guten Büchern! Fichte bekam von ihm den „Anti-Göze“, und er las ihn mit Begeisterung: sobald er in der Studentenzeit die Möglichkeit dazu hätte, wollte er Lessing persönlich aufsuchen. Allein dieser starb nur wenige Monate nach Fichtes Abgang von der Schule, und der Plan mußte unausgeführt bleiben.

### Zweites Kapitel.

#### Die Universitäts- und Hauslehrerjahre.

Jena und Leipzig. Im Herbst 1780 begann Fichte seine Universitätsstudien. Er ging zuerst nach Jena und wurde *studiosus theologiae*. „Ich bestimmte mich schon in den frühesten Jahren für die Kanzel“ schreibt er mehrere Jahre später („Kantstudien“ VI, 188), und die seltsame Geschichte seiner Entdeckung durch Herrn v. Miltitz macht es ganz begreiflich, daß er es als selbstverständlich angesehen hat, er werde deshalb zum Studium erzogen, damit er sein Predigertalent ausbilde. Doch beschränkte er sich nicht auf das Hören theologischer Vorlesungen: seine tiefe Verehrung der alten Klassiker trieb ihn gleich im ersten Semester in eine Vorlesung über Aeschylus bei dem Philologen Schütz; sogar juristische Vorlesungen hat er gehört. Im folgenden Jahre (1781) zog er nach Leipzig, und hier erstreckten sich die Kollegien, die er hörte, über den Rahmen des „Notwendigen“ weit

hinaus. Aber das Ideal eines Studenten ist er doch nicht gewesen: denn zu einem solchen gehört — es ist bedauerlich, aber unbestreitbar — beträchtlich mehr Geld, als Fichte zur Verfügung hatte. Vermutlich war schon der Hauptgrund für den baldigen Weggang von Jena der gewesen, daß er hoffte, an der Landesuniversität Leipzig leichter ein akademisches Benefizium erhalten zu können. Allein er bekam trotz mehrfacher Bewerbungen nichts; die Unterstützungen von der Miltitzschen Familie reichten nicht von ferne aus: so war er gezwungen, sich durch Erteilen von Privatstunden die notwendigsten Mittel zu erarbeiten. Dem Studieren sind solche Sorgen wenig günstig, und es kann daher nicht wundernehmen, daß Fichte nicht daran denken konnte, sich nach Ablauf der üblichen Semester einem Examen zu unterziehen. Ein lumpiger Intrigant benutzte die Gelegenheit, der Frau v. Miltitz klarzumachen, daß er seine akademischen Jahre verbümmle, — und daraufhin hörten die Zuwendungen von dieser Seite gänzlich auf. Nun begannen sehr harte Jahre für Fichte. „Mein Aufenthalt in Leipzig hilft mir nichts, weil ich alle meine Zeit auf ganz heterogene Dinge wenden muß, um zu leben“, schreibt er einmal in dieser Zeit (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 29). Er wurde Hauslehrer; als solcher ist er in verschiedene Orte in Kursachsen gekommen. — In einem Brief aus dem November 1787 („Kantstudien“ VI, 185f.) berichtet er, er habe in Jena, Leipzig und Wittenberg juristische Kollegia gehört: in der Wittenberger Liste der akademischen Bürger ist jedoch sein Name nicht zu finden. Am wahrscheinlichsten ist, daß Fichte als Hofmeister eines adligen Studenten in Wittenberg war: als solcher wurde er nicht immatrikuliert, kam aber in die Vorlesungen seines Schützlings.<sup>1</sup> Aus dem Jahre 1787 existieren mehrere Briefe und Briefentwürfe, die von der Not des Hauslehrers

<sup>1</sup> Daß Fichte außer in Jena und Leipzig auch in Wittenberg studiert habe, steht gedruckt wohl zum erstenmal in der barocken Broschüre „Die Erscheinungen des Engels Gabriel; oder: Der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte. Erster Teil. Im 7. Jahre der Fichte'schen Offenbarungen“, S. 34. Auch der Nachruf in der Allg. Zeitung berichtet von einem Wittenberger Studienaufenthalt. In der späteren Zeit ist diese Überlieferung in Vergessenheit gekommen, und gerade die besseren und ausführlicheren Arbeiten über Fichtes Leben wissen nichts davon.

erzählen, der allerlei für seine Bildung getan hat, aber nie die Ruhe gefunden hat, sich für ein Examen vorzubereiten. Einen dieser Briefe (an den Konsistorialpräsidenten v. Burgsdorf) teilt die von Fichtes Sohn geschriebene Biographie (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 27 ff.) mit: „In meinen akademischen Jahren drückte mich der herbste Mangel zu Boden, der desto trauriger für mich war, als — ich wage mich Ew. mit allen meinen Fehlern zu zeigen — ich mich desselben bitterlich schämte; und dies benahm mir alle Möglichkeit emporzukommen. Ich nannte mich *studiosus theologiae*. Seit dem Jahre 1784 bin ich in verschiedenen Häusern in Sachsen nicht ohne Ehre Hauslehrer gewesen... Ich habe über die meisten Gegenstände der Theologie gedacht, geredet und gearbeitet; aber ich gestehe, daß ich in einzelnen historischen Zweigen derselben, besonders im Hebräischen, Lücken habe... Ich habe in meinen akademischen Jahren nie einen Anteil an den öffentlichen Wohltaten für Studierende gehabt, nie ein Stipendium oder des etwas genossen, ohnerachtet meine Armut klar zu erweisen ist. Wäre es möglich, in dieser Rücksicht eine auf die kurze Zeit völlig hinreichende Unterstützung zu erhalten, die mich in den Stand setzte, nur bis Ostern sorgenfrei mich der Theologie widmen zu können? ... Wenn Ew. so gnädig gewesen sind, bis hierher zu lesen, so wage ich es, Dieselben zu bitten, beiliegende Predigt durchzusehen. Ich sehe, wieviel ich durch ein Verlangen wage, das Ew. Geschäfte noch weiter stört; und ich kann nichts zur Entschuldigung anführen, als daß ich es ganz von Ew. Urteil wollte abhängen lassen, ob eine Unterstützung an mich zu wenden sei.“ Kurz darauf besuchte Fichte den Konsistorialpräsidenten persönlich; zwei Entwürfe zu einem nach diesem Besuch geschriebenen Briefe hat Kabitz veröffentlicht („Kantstudien“ VI, 187 ff. und 190 ff.). Daraus ist zu ersehen, daß Burgsdorf den Bittsteller freundlich aufgenommen und mit der unbestimmten Hoffnung, „daß etwas für ihn getan werden könnte“, entlassen hat. In beiden Briefentwürfen betont Fichte, er wisse, daß er ohne Parteilichkeit und mit dem reinsten Wunsche, Wahrheit zu finden, forsche, und er sei von der Güte Gottes überzeugt, daß sie einen aufrichtigen Forscher nicht werde fortirren lassen, wenn sie ihn auf dem Irrwege finde. Es scheint hiernach, daß

v. Burgsdorf, vielleicht auf Grund der eingesandten Predigt, Zweifel an der Rechtgläubigkeit Fichtes geschöpft hatte. Und da der Konsistorialpräsident wohl auch zur Güte Gottes gegen irrende Wahrheitssucher weniger Vertrauen hatte als Fichte, so stimmte ihn dessen zweiter Brief nicht günstiger. Fest steht wenigstens, daß Fichtes Bitte unerfüllt blieb. „Bei der Theologie mein Glück zu machen, sind mir nun beinahe alle Kanäle abgeschnitten“, schreibt er am 26. November 1787 an seinen früheren Lehrer, den Professor der Dogmatik Pezold („Kantstudien“ VI, 185 ff.), und er bittet ihn um seinen Rat, ob es nicht das beste wäre, die Theologie aufzugeben und auf ein juristisches Examen hinzuwirken; er meint, die Lücken, die in seiner juristischen Bildung noch auszufüllen wären, seien kleiner als die in seinen theologischen Kenntnissen. „Es ist wahr, nicht ohne den innersten Kampf habe ich diesen Gedanken Raum gegeben, da ich das Wohltätige der Religion Jesu und das Ehrwürdige, ein Lehrer dieser Religion zu sein, mit der innigsten Wärme erkannt habe: aber Schicksale, wie die mir neuerdings gewesen sind, scheinen mir der Wink der Vorsehung, daß sie mich hierinne nicht brauchen will.“

Als Fichte diesen Brief schrieb, hatte er eine äußerlich angenehme, in höherem Betracht aber sehr unbefriedigende Hauslehrerstelle, die er denn auch bald aufgab. Und nun gestaltete sich sein Dasein immer trüber. Er war nach Leipzig zurückgekehrt. Als sein 26. Geburtstag herannahte, gingen seine geringen Mittel zu Ende. Schulden hatte er wohl schon seit längerer Zeit (vgl. Weinhold 24); aber er hatte sie gemacht in der Voraussicht einer besseren Zukunft. Jetzt war jede Hoffnung geschwunden; es war nicht mehr ehrlich, weiter zu borgen. Seine letzten Ersparnisse reichten gerade bis zum 18. Mai, dem Vorabend des Geburtstages — des letzten Geburtstages, den er erleben wird. Tief niedergedrückt von der Hoffnungslosigkeit seiner Lage betrat er an jenem Abend sein Zimmer, und hier — fand er einen Brief des Steuereintreibers und Dichters Weiße, der ihn sofort zu sich bestellte. Fichte eilte hin und erfuhr, Herr Anton Ott in Zürich, Gasthofbesitzer zum Schwert, suche einen Hauslehrer, und er, Fichte, könne die Stelle haben. Das war Hilfe in der äußersten



Not. Zwar waren noch drei Monate bis zum Antritt der Stelle zu überwinden; allein unter den neuen Aussichten war es nicht mehr unrecht, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Und es war diesmal auch nicht schwer, sie zu erhalten: denn der alte Weiße sah wohl, daß in Fichte etwas ganz Besonderes vorging, als er ihm von der Hauslehrerstelle sagte; er ließ sich alles erzählen und half als „Protektor junger Talente“ (wie ihn Minor genannt hat) selbst über das nächste Vierteljahr hinweg. Einen Teil dieser Zeit verbrachte Fichte im Elternhaus in Rammenau, und jetzt lernte er eigentlich erst seine Geschwister kennen, besonders seinen Bruder Gotthelf. Zwei Jahre später schrieb er ihm: „Ich wünsche oft Dich zu mir, um so ein Gespräch zu führen, wie wir es im Jahr 88 oft hatten. Mit den wenigsten Menschen komme ich im vertrauten Umgange zurechte. In Dir hatte mir die Natur einen Freund gegeben, wie ich ihn bedarf. Warum mußten so verschiedene Lebensarten und solche Entfernungen uns trennen?“ (Weinhold 9.)

Über die Entwicklung der philosophischen Anschauungen Fichtes bis zu dieser Zeit wissen wir wenig Bestimmtes. Die hin und wieder auftauchende Behauptung, Fichte habe sich vor seinem Kantstudium eingehend mit Spinoza beschäftigt, ist nicht hinlänglich bezeugt. Doch beweist ein Freundesbrief an Fichte vom 28. Januar 1785, daß Fichte schon damals vom Gedanken der unausweichlichen Notwendigkeit alles Geschehens durchdrungen war und daß er die Absicht hatte, eine Abhandlung über dieses Thema drucken zu lassen (Kabitz in den „Kantstudien“ VI, 184 f., vgl. 133 f.). Sehr wahrscheinlich ist, daß er sich ziemlich bald mit Leibnitz vertraut gemacht hat: ein spiritualistischer Grundton, der an diesen größten Klassiker der Aufklärungsphilosophie erinnert, ist öfters aus den frühen Dokumenten von Fichtes Denken herauszuhören. Der schroffe, durch nichts abgeschwächte Determinismus mochte ihm wohl als die unvermeidliche Konsequenz aus Leibnitzens Prinzipien erscheinen. — In ganz anderer Beziehung ist für Fichtes philosophische Entwicklung ein Blatt bemerkenswert, das er am 24. Juli 1788, kurz vor der Abreise nach Zürich, im Elternhause mit „Zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht“ beschrieben hat („Kantstudien“ VI,

193 ff.). Es sind sozialphilosophische Auslassungen mit kritischen, teilweise satirischen Bemerkungen über die gegenwärtigen politischen Zustände, die Erziehungsgrundsätze, die wachsende Immoralität usw. Der Verfasser der Schrift über die Denkfreiheit und über die französische Revolution, sowie des Naturrechts kündigt sich an; er kennt und schätzt bereits Pestalozzi, und — in derselben Gesinnung wie später in den „Reden an die deutsche Nation“ (9. Rede) — fügt er auch hier schon seinen anerkennenden Worten hinzu: „Er hätte noch weiter gehen, auch die höheren Stände ein bißchen beleuchten sollen.“ —

Zürich. Im August 1788 trat Fichte die weite Fußwanderung nach Zürich an; am 1. September übernahm er die neue Stelle. Zwei Kinder, ein Knabe von acht und ein Mädchen von sieben Jahren wurden ihm anvertraut. Freilich — obwohl Fichte den pädagogischen Aufgaben lebhaftes Interesse entgegenbrachte, war er doch viel zu sehr vom Bedürfnis nach Ausbildung seiner selbst erfüllt, als daß ihm seine Hauslehrerstellen etwas wesentlich anderes hätten sein können als die jeweiligen Grundlagen seiner wirtschaftlichen Selbsterhaltung. Somit war ihm die freie Zeit, die er für sich selbst erübrigen konnte, das Liebste und Wichtigste an jenen Stellungen. Im Hause Ott<sup>1</sup> kam nun noch dazu, daß ihm, der von früh auf unter dem Bewußtsein der Entrechtung des Armen gelitten hatte, die aristokratischen Allüren der Familie aufs tiefste zuwider waren: in den pädagogischen Zwistigkeiten, die Fichte ausfocht, kehrt die Forderung humaner Behandlung des Personals mehrmals wieder. Einen bleibenden Eindruck hat Fichtes Tätigkeit weder bei dem Knaben noch bei dem Mädchen hinterlassen. — Fichte schrieb später, nachdem er schon fast ein Jahr lang wieder von Zürich abgereist war, an seinen Bruder Gotthelf: „Ich verließ Zürich, weil es mir, wie ich mehrmals nach Hause geschrieben habe, in dem Hause, in welchem ich war, nicht ganz gefiel. Ich hatte von Anfang an eine Menge Vorurteile zu be-

<sup>1</sup> Der Zürcher Kunsthistoriker Salomon Vögelin, ein Enkel von Fichtes Schülerin, hat ein ausgezeichnetes „biographisches Denkmal“ seiner Urgroßeltern entworfen: „Rittmeister Anton Ott, zum Schwert, und seine Gattin Dorothea Ott, geb. Rosenstock“, Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1890.

kämpfen; ich hatte mit starrköpfigen Leuten zu tun. Endlich da ich durchgedrungen, und sie gewaltiger Weise gezwungen hatte, mich zu verehren, hatte ich meinen Abschied schon angekündigt; welchen zu widerrufen ich zu stolz und sie zu furchtsam waren, da sie nicht wissen konnten, ob ich ihre Vorschläge anhören würde. Ich hätte sie aber angehört. Übrigens bin ich mit großer Ehre von ihnen weggegangen: man hat mich dringend empfohlen; und noch jetzt stehe ich mit dem Hause im Briefwechsel“ (Weinhold 19). In der Tat, Fichte hat dem Herrn und der Frau Ott gegenüber eine „gewaltige Weise“ an den Tag gelegt; wenn aber die beiden wirklich „starrköpfig“ gewesen wären, so hätten sie den aus Leipzig bezogenen Hauslehrer nicht 19 Monate in ihrem Hause behalten. Denn dieser dehnte seine Erziehertätigkeit in höchst eigenmächtiger und für die Ottischen Eheleute wenig bequemer Weise auch über diese selbst aus, indem er ihnen erklärte, daß sie ihre Kinder durchaus nicht zu erziehen verständen und deshalb seiner pädagogischen Unterweisung bedürften. Als er nahezu ein Jahr bei ihnen verbracht hatte, legte er ein für die Eltern — besonders für Madame — bestimmtes Buch an, dem er die Aufschrift gab: „Tagebuch über die merklichsten Erziehungsfehler, die mir zu wissen gekommen sind.“ Aus einem anderen Tagebuch, das Fichte gleichzeitig für sich selbst führte, ist allerdings zu ersehen, daß es Madame nicht immer beliebte, die ihr übermittelten pädagogischen Abkanzlungen zu lesen.<sup>1</sup> Nicht ganz drei Wochen nach dem Beginn dieses offenen Kampfes kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen Fichte und seinem „Prinzipale“, in der sich Ott dadurch die günstigere Position zu geben verstand, daß er die wirklich schwache Seite des Hauslehrers angriff: dieser sei an aller der schlechten Conduite Käpers (Kaspars) und Süsettes dadurch schuld, daß er sie nicht immer habe und so zu unterhalten wisse, daß sie ganz und unvermerkt und gern seinen Geist annähmen. Und Fichte macht in dem nur für sich selbst bestimmten Tagebuch dazu die Anmerkung, daß dieser Satz nicht so ganz unwahr

<sup>1</sup> Vgl. Hans Schulz, Joh. Gottlieb Fichte als Hauslehrer (Langensalza 1919), 12.

sei. Ott sprach sodann von einer eventuellen Lösung des Verhältnisses, und Fichte nannte Ostern: es war noch keine eigentliche Kündigung, — aber schließlich schied Fichte doch Ostern 1790 aus dem Hause. —

Schon die lateinische Abschiedsrede in Schulpforta hatte vom rechten Gebrauch der Regeln der Dicht- und Redekunst gehandelt, und gewiß mit Recht hatte Fichte in einem der Briefe an Burgsdorf gesagt, daß er (im Hinblick auf seinen künftigen Beruf als Prediger) seinen Stil nie ohne Übung gelassen habe (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 28). In der Zürcher Zeit dachte er sogar daran, die Vortragskunst zu seiner Lebensaufgabe zu machen. In der von seinem Sohne verfaßten Biographie ist (II<sup>2</sup>, 3—10) ein „Plan anzustellender Redeübungen“<sup>1</sup> mitgeteilt, der mit dem Hinweis beginnt, daß schon die Staatsverfassung der Zürcher es nötig macht, öffentlich zu reden, und im weiteren entwickelt, in welcher Weise Fichte „Übungen im Reden und im Stile“ einrichten will. „Wie jede andere Kunst, so muß sich auch diese auf bestimmte Gesetze der menschlichen Seele gründen“: aber nicht systematische Vorlesungen über diese Gesetze, sondern Übungen will er abhalten, um auf diesem praktischen Wege jene Regeln dem Bewußtsein einzuprägen. Die schon Vorgebildeten sollen Vorträge halten: bei der Wahl der Themata „würde vorzüglich auf Erweckung und Nahrung des vaterländischen und republikanischen Geistes, den der Verfasser dieses Vorschlags, so Ausländer er ist, fühlt und ehrt, auf Wiederholung der vaterländischen Geschichte durch Reden über ausgezeichnete Auftritte in derselben und auf reine, edle und männliche Moral Rücksicht genommen werden.“ Die Beurteilung wird zuerst die Wahrheit des Vorgetragenen prüfen: „denn Verfasser hält die Kunst, den Zuhörer zu überreden, wovon

<sup>1</sup> Fichtes Sohn datiert „Zürich 1787“. Aber Fichte kam erst 1788 nach Zürich. Den Plan der „Redeübungs-Schule“ faßte er, wie sein Tagebuch unter dem 2. August 1789 mitteilt, nachdem er im Begriffe gewesen war, seine „Condition wegen erschrecklicher Unannehmlichkeiten und wegen mannigfaltigen Verdrusses zu verlassen“; nun aber hat ihm „ohnlängst“ Herr Ott neue Anträge zu bleiben gemacht, was Fichte lieber war. Der Aufsatz ist also wohl im Sommer, allenfalls im Frühjahr 1789 entstanden.



man will, für einen sehr unreinen Auswuchs der Redekunst und glaubt, daß nichts ästhetisch schön sei, was nicht moralisch wahr ist.“ Dann ist auf Ordnung und richtige Gedankenfolge zu achten, dann auf den Stil, auf Bestimmtheit und auf Reinheit der deutschen Sprache, endlich auf die „angemessene Deklamation und Aktion“ im mündlichen Vortrage. Weniger Vorgebildete sollen ihren Stil an den Klassikern üben durch Übersetzungen aus dem Lateinischen oder Französischen; dabei ist die Angemessenheit der Ausdrucksweise des Autors zu seiner Absicht genau zu untersuchen, sowie darauf zu achten, welche ästhetischen Werte bei der Übersetzung verloren gehen und wie sie etwa durch andere ersetzt werden können. „Überhaupt sind die Zuhörer auf alle die Vorteile hinzuweisen, auf die man fast nur durch Übersetzen aus fremden Sprachen aufmerksam wird: auf die Wirkung fast gleichbedeutender Wörter, auf den Periodenbau, auf die Wortsetzung u. dgl.“ Eine dritte Klasse würde aus solchen Teilnehmern bestehen, die die Übersetzungsübungen nicht mitmachen könnten: mit diesen wären ausgewählte Stücke aus deutschen klassischen Schriftstellern zu lesen und zu besprechen. Eine vierte Klasse endlich würde Übungen im richtigen Lesen als Vorbereitung zur Deklamation anzustellen haben. — Fichte hoffte, durch die Leitung einer nach diesen Gesichtspunkten eingerichteten Rednerschule „eine anständige Subsistenz“ zu finden. Lavater, mit dem er bald in näheren Verkehr gekommen war, sagte ihm seine Unterstützung zu. Ein undatierter Brief Fichtes an ihn (Zentralbibliothek Zürich) darf mit sehr großer Sicherheit in diesen Zusammenhang eingestellt werden: Fichte bittet darin um Lavaters kritische Erinnerungen zu dem beiliegenden Aufsatz, den er sodann nochmals abschreiben und Lavater wieder zustellen werde, damit ihn dieser mit ein paar empfehlenden Worten versehe und mit auf die Enveloppe gesetzten Namen von Haus zu Haus weiterschicken lasse. Jedenfalls kurz nach diesem Brief ist das Unternehmen abgebrochen worden. Für die Biographie Fichtes aber ist es nicht unwichtig: Fichte ist einer der gewaltigsten Redner aller Zeiten gewesen, und jener Entwurf zeigt, wie planmäßig er auf dieses Ziel hingearbeitet hat. Die zahlreichen Übersetzungen, die er bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein angefertigt hat, und bei denen

nur in einem einzigen Falle der Grund in äußeren Verhältnissen liegt, werden von hier aus verständlich. In der Zürcher Zeit übersetzte er, wie sein Sohn mitteilt, den ganzen Sallust (mit einer Einleitung über Stil und Charakter dieses Schriftstellers), ferner einzelne Oden des Horaz in metrischer Nachbildung und Stücke aus Montesquieu und Rousseau. Und ferner schrieb er, was wieder aufs engste mit den stilistischen Übungen zusammenhängt, eine Abhandlung über Klopstocks Messias, die die unpoetische Wirkung der sich darin aussprechenden Orthodoxie zeigen sollte. Es kann hiernach kein Zweifel daran sein, daß jenes Programm von persönlichen Erfahrungen und Zielen ausgeht. —

Es wurde schon erwähnt, daß Lavater zu Fichtes näheren Bekannten in Zürich gehörte; auch alle anderen Männer von Namen, die Zürich damals besaß, lernte Fichte bald kennen. Dies kam namentlich dadurch, daß er durch Lavater in das Haus des Wagmeisters<sup>1</sup> Hartmann Rahn eingeführt wurde, das ein Treffpunkt aller geistig angeregten Zürcher und durch Zürich reisenden Fremden war. Rahn war mit einer Schwester Klopstocks verheiratet gewesen; Klopstock hatte einst längere Zeit als Gast bei Rahns Eltern gewohnt und mit diesem Freundschaft geschlossen; aus der Freundschaft war Verwandtschaft geworden. Im Jahre 1788 war freilich Johanna Rahn, geborne Klopstock, schon seit langem gestorben; aber eine zweite Johanna Rahn, ihre Tochter, schaffte im Hause, und sie wurde für Fichte ein Magnet. „Sie haben ein Geheimnis,“ schrieb er ihr, als die Zeit seiner Abreise herannahte, „ein unerklärliches Geheimnis, immer stärker und fester an sich zu ketten. Mein Genius zwar deutete mir, als ich Sie das erstemal sah, ganz leise, daß diese Bekanntschaft für mein Herz, für meinen Charakter, für meine Bestimmung nicht gleichgültig sein werde. Aber sowie ich Sie näher kennen lernte, zog mein Verstand und mein Herz mich immer näher zu Ihnen hin, und jetzt — zieht sich das Band immer enger zu! — Wie machen Sie das? oder vielmehr, wie mache ich es? — O ich weiß es nur zu wohl! In Ihnen ruht ein Schatz, der sich

<sup>1</sup> Dieser Titel bezeichnete einen Beamten im Kaufhaus.

nur willkürlich eröffnet, der sich nicht ohne Wahl vergeudet; und einer gleichgestimmten Seele eröffnet er sich immer mehr und zieht sie an sich“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 48). Johanna Rahn war vier Jahre älter als Fichte; sie war auch durchaus nicht etwa schön. Ein nach dem Urteil ihres Sohnes gutes Porträt von ihr (in Weinholds Buch „48 Briefe“) zeigt ein Köpfchen, das in der Tat bei allem Mangel an Schönheit etwas recht Anziehendes hat; es ist ein liebes und kluges Gesicht. In einem Briefe, den Johanna später, als Fichtes junge Gattin, an ihren Schwager Gotthelf schrieb (Weinhold 43f.), schildert sie selbst ihre äußere Erscheinung mit liebenswürdigem Humor: „Vors erste bin ich klein, und war im 16. Jahre sehr fett, da ich seit der Zeit nun um ein Merkliches gemagert bin, so hat die einmal zu stark ausgedehnte Haut viele Runzeln bekommen, dazu gab mir die Natur ein widrig langes Kinn; und was nun das ärgste von allem ist, so hab ich wegen heftigen Zahnschmerzen (welches fast alle Leute in der Schweiz haben) mir meine obern Zähne ausziehen lassen; nun überlasse ich Ihrer eignen Einbildungskraft, mich so komisch darzustellen, als ich wirklich bin.“

Dies war der größte Gewinn, den Fichte aus Rahns Haus und überhaupt aus Zürich davontrug: die treue Liebe einer charakterfesten und hingebungsfreudigen, klugen und frommen Braut. Fichte ist einer der ganz wenigen Verheirateten unter den großen Philosophen gewesen, und wenn er später derjenige Philosoph geworden ist, der zuerst den Gehalt der Vernunft entdeckt und die konkrete sittliche Gemeinschaft als die Daseinsweise dieses Gehalts bestimmt hat, so hat Johanna Fichte geborne Rahn an dieser spekulativen Großtat entscheidenden Anteil durch das, was sie war.

Die schon seit einiger Zeit vorbereitete Verlobung fand bei Fichtes Abreise, Ende März 1790, statt. Fichte hatte den Kopf voll großer Pläne. „Der Hauptendzweck meines Lebens“, schrieb er noch in Zürich an Johanna, „ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher — ich merke darin viel Eitles) sondern von Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. Ich forsche dem Gange der Vorsehung in meinem Leben nach und finde, daß eben dies auch wohl der Plan

der Vorsehung mit mir sein könnte. Ich habe manche Situationen erlebt, manche Rollen gespielt, mancherlei Menschen und Stände kennen gelernt, und im ganzen habe ich gefunden, daß durch alle diese Vorfälle mein Charakter immer bestimmter geworden ist. Es fehlte mir bei meinem ersten Eintritte in die Welt alles, als ein bildsames Herz. Manche dieser mir mangelnden Eigenschaften habe ich seitdem erhalten; viele, unter andern die, mich zuweilen nach andern zu akkommodieren, falsche oder meinem Charakter ganz entgegengesetzte Personen zu behandeln, etwas ins Größere zu wirken, fehlen mir noch gänzlich... Sollte die Vorsicht etwa den Plan haben, auch diese Fähigkeiten in mir zu entwickeln? Sollte sie es etwa durch mein Auftreten auf einem größern Schauplatze wollen?“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 55/56). Mancherlei äußere Umstände schienen bei etwas sanguinischer Interpretation damals anzuzeigen, daß Fichtes Lebensweg zunächst an einen Hof führen werde, sei es als Prinzenenerzieher oder selbst als eigentliches Mitglied der Hofgesellschaft. Fichte war noch nicht genugsam zum Manne geschmiedet, um den Wert der sich scheinbar öffnenden großen Möglichkeiten in erster Linie auf Grund einer ehrlichen Schätzung der eigenen lebendigen Kräfte zu beurteilen. Recht renommistisch heißt es noch ein Jahr später: „Ich war von Zürich aus dringend an den Premierminister in Dänemark, Graf von Bernstorff, an den großen Klopstock usw. empfohlen. Ich erwartete nichts weniger, als eine Ministerstelle in Kopenhagen“ (Brief an Gotthelf vom 5. März 1791, Weinhold 19). Fichte glaubte, die Aussichten, die sich aufzutun schienen, als Winke der Vorsehung auffassen zu sollen. In dem gerade schon angeführten Briefe an Johanna schreibt er weiter: „Ich habe zu wenig Talente, mich zu plüieren, Leute, die mir zuwider sind, zu behandeln, kann nur mit braven Leuten zurecht kommen, bin zu offen; dies war Ihnen ein Grund mehr, daß ich an keinen Hof taue, mir ist es im Gegenteil einer, daß ich daran muß, wenn sich mir eine Gelegenheit dazu darbietet, um dadurch zu erlangen, was mir fehlt... Ich glaube an eine Vorsehung, und ich merke auf ihre Winke“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 56/57).

Die Art, wie Fichte die Vorsehung als sittliche Macht

erfaßt, die im Gewissen erkennbar wird, weist bedeutungsvoll vorwärts auf die Religionstheorie seiner reifen Jahre. Aber noch ist etwas von kleinem menschlichem Anthropomorphismus nicht überwunden: Fichte nimmt noch, was er später nicht mehr tut, konkrete freundliche Absichten der Vorsehung an: er erwartet, wohl noch gelegentlich in schlimm scheinende Situationen hineingeführt zu werden; wenn er aber standhalte, so werde auch die glückliche Wendung in den äußeren Verhältnissen nicht ausbleiben. Hat ihn doch die Vorsehung durch eine erstaunliche Fügung aus einem Gänsejungen zum Portenser Fürstenschüler gemacht, und hat sie ihm, am 18. Mai 1788 nicht minder erstaunlich im Augenblick der höchsten Gefahr wieder die Existenzmöglichkeit gegeben! Später erkannte Fichte, daß in der Zurückführung solcher Ereignisse auf absichtliches Eingreifen der Vorsehung ein Rest von eudämonistischer Metaphysik liege: Gott aber ist nur darum die absolute sittliche Macht, weil er der Welt ein höchstes Gesetz gegeben hat, dem es auf das Glück nicht ankommt. Im Prinzip war Fichte schon in jener Zürcher Zeit über den Eudämonismus hinaus: er brauchte also nicht etwa Kant, um von der Lieblingsvorstellung der Aufklärungszeit loszukommen. An Johanna schreibt er (in dem schon zweimal zitierten Briefe, Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 57/58): „Wenn Sie sagen: am Hofe, und wenn ich selbst Premierminister würde, wäre kein wahres Glück, so reden Sie aus meiner Seele. Das ist unter dem Monde nirgends, beim Dorfpfarrer ebensowenig als beim Premierminister. Der eine zählt Linsen, der andere Erbsen; das ist der ganze Unterschied. Glück ist nur jenseit des Grabes. Alles auf der Erde ist unbeschreiblich klein; das weiß ich: aber Glück ist's auch nicht, was ich suche; ich weiß, ich werde es nie finden. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir.“ Diese Sätze, besonders die beiden letzten, lauten nun beinahe, als wäre ein innerstes Motiv der Wissenschaftslehre fertig gewesen, ehe Fichte nur eine Zeile von Kant gelesen hatte. Aber man beachte die drei letzten Worte und höre, wie melancholisch Fichte fortfährt: „Ist das auch Täuschung? Es kann sein, aber es liegt doch Wahrheit zum Grunde.“

Schon oben (S. 18) war darauf hingewiesen worden, daß Fichte bereits um 1784/85 vom Gedanken der unausweichlichen Notwendigkeit alles Geschehens ergriffen war. In der Zürcher Zeit hat ihn das Interesse für diese Theorie nicht verlassen. Gewillt, außer sich zu wirken, disputierte er oft darüber mit dem alten Rahn und mit seinen jungen Freunden, unter denen er freilich auch Widerstand fand, namentlich bei dem Bremer Theologen G. Nik. Achelis, der damals gleich ihm selbst als Hauslehrer in Zürich war, und den er um der Lauterkeit seines Wesens willen ungemein hoch schätzte. Auch Johanna suchte Fichte zu seiner Partei zu ziehen. Er hatte sich in die streng deterministische Lehre hineingedacht und hineingefunden wie in etwas Unvermeidliches. Es verbarg sich ihm nicht ganz, daß er nun keine festen Maßstäbe mehr hatte: er muß handeln, wie er handelt, und er muß denken, wie er denkt. Und wenn er denkt, Wahres gedacht zu haben, so heißt das nicht mehr, als daß er eben denkt, er habe Wahres gedacht. „Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir. Ist das auch Täuschung? Es kann sein“ — —. Er hat es sich gewiß nicht gestanden, daß der Determinismus wie ein Alp auf ihm lastete; aber wer mit hellhörigem Sinn seine Briefe aus jener Zeit liest, der merkt es doch heraus; und wenn man dann vollends den lauten Jubel vernimmt, mit dem er bald nach der Rückkehr von Zürich die frohe Botschaft von der Freiheit ergreift, die er aus Kants Schriften herausliest, so kann man nicht mehr daran zweifeln, daß ihm der neue Glaube die Erlösung von einem furchtbaren Drucke gewesen ist. —

Die Rückkehr nach Leipzig. Fichte verließ Zürich mit Empfehlungsschreiben an Herrschaften der Stuttgarter und Weimarer Hofgesellschaft, und gleichzeitig war versucht worden, auch den Hof in Kopenhagen für ihn zu interessieren. Rahn und Lavater hatten beide getan, was sie tun konnten, um Fichte den Weg zu ebnen. Doch war ihre Mühe umsonst gewesen. Zwar wurde Fichte in Stuttgart „mit einer Distinktion aufgenommen, die alle Erwartung übersteigt“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 65); aber das war hier auch alles. In Weimar war Herder krank und konnte Fichte nicht empfangen, Goethe aber war verreist. So kam Fichte nach einer Reise von sechs Wochen wieder in Leipzig an, um

11 Karolin, den größten Teil seiner Barschaft, erleichtert und ohne jede bestimmte Aussicht. Noch hatte er zwar eine Menge von vagen Plänen. Ein Journal für Damen wollte er herausgeben, an einem Trauerspiel „arbeitete“ er, mit dem Bewußtsein, „sicher nichts Kluges zu machen“ — übrigens hatte er nach diesem Strohalm schon einmal während der Nöte vor der Reise nach Zürich gegriffen —, und in Novellen versuchte er sich, die er selbst „eine Leserei“ nennt, „die zu nichts gut ist als die Zeit zu töten“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 74).<sup>1</sup> Die Zürcher Abhandlung über Klopstocks Messias hätte er gern im „Neuen deutschen Museum“ erscheinen lassen: aber die Veröffentlichung unterblieb, weil der Herausgeber dieser Zeitschrift den Dichter nicht ärgern mochte.<sup>2</sup> Auch daran dachte er, Predigten drucken zu lassen; aber er vermochte keinen Buchhändler für den Plan zu gewinnen. Er hatte schon als Student, dann in der Hauslehrerzeit, auch noch in Zürich, oft und gerne gepredigt. Jetzt aber kam eine lange Pause. Am 5. September 1790, fast ein halbes Jahr nach dem Abschied von Zürich, schreibt er an seine Braut: „Gepredigt habe ich seit meiner Abreise aus der Schweiz nicht und werde auch, wenigstens in Leipzig, schwerlich predigen; es wäre nach meinen jetzigen Plänen verlorene Zeit, denn auch ein Tag ist mir kostbar“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 83); er ist überhaupt in Zweifeln darüber, ob er „noch“ zum Prediger bestimmt sein möge; aber er hat den Gedanken doch auch noch nicht

<sup>1</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, daß die in Band VIII der *Sämtlichen Werke* mitgeteilte und in M. Runzes „*Neuen Fichtefunden*“ (Gotha 1919) wiederabgedruckte rührsame Novelle „*Das Tal der Liebenden*“ zu diesen literarischen Erzeugnissen gehört. Die von Fichtes Sohn angegebene Datierung „Geschrieben zu Zürich im Jahre 1786 oder 1787“ ist unmöglich, da Fichte damals noch nicht in Zürich war; andererseits liegt die Annahme nahe, daß die im Veltlin spielende Erzählung nicht vor dem Zürcher Aufenthalt geschrieben worden sei. Aber Runze hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß die Novelle ein paar auffallende Anklänge an eine Predigt Fichtes aus dem Jahre 1786 enthält, und damit, schon in seiner Ausgabe der *Predigten Fichtes* (Leipzig 1918), die Vermutung sehr annehmbar gemacht, das „*Tal der Liebenden*“ möchte bereits um das Jahr 1786 niedergeschrieben worden sein.

<sup>2</sup> Hans Schulz, *Aus Fichtes Leben* (Ergänzungshefte der „*Kantstudien*“ Nr. 44, 1918), S. 1—3.

aufgegeben. Bald nach seiner Ankunft in Leipzig hatte er einen „Gelehrten“ kennen gelernt, „der die Deklamation nach einem hartnäckigen Studio von 20 Jahren in die Form einer Wissenschaft gebracht und fast unwandelbar auf die Natur der Sache gegründet und leicht faßliche Regeln für sie erfunden hat, auch besondere Noten für ein zu deklamierendes Stück gibt, sie selbst mit der höchsten Vollkommenheit ausübt und die trefflichsten Schauspieler gezogen hat“ (Leben und Briefw.<sup>2</sup> I, 72): bei diesem nahm er Privatstunden. An seine Braut schreibt er: „Ich habe nichts Geringeres im Sinne, als nach ihm der erste in dieser Kunst zu werden. Ich predige nicht mehr, bis ich ansehnliche Fortschritte darin werde gemacht haben. Mein ganzer Geist ist darauf gerichtet. Und dann — muß mein Ruf gemacht sein, oder es wäre kein Recht mehr in der Welt. Mein Sinn steht auf Weimar gerichtet, wo der Hof für dergleichen Dinge sehr viel Sinn hat“ (a. a. O.). Ein paar Wochen später freilich meldet er: „Von meinem Lehrer in der Deklamation lerne ich in Absicht der Ausübung derselben nichts, was ich nicht schon vorher wußte; allenfalls zur Beurteilung der Deklamation anderer lerne ich mehr“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 83). Und ähnlich erging es Fichte auch mit all seinen andern Plänen; einer nach dem andern sank dahin, und das wenige Geld, das nach der Reise noch übrig gewesen war, schmolz immer mehr zusammen.

Fichte war in Leipzig nicht mehr allzu weit von Rammenau entfernt; aber er wollte zunächst nicht bei seinen Angehörigen vorsprechen: „Ich kann sie jetzt nicht sehen, bis sich meine Lage geändert hat; dann werde ich einen kleinen Abstecher zu ihnen machen“ (a. a. O. 70), schrieb er kurz nach der Ankunft in Leipzig. Im Elternhause aber, in dem die Mutter den manchmal etwas kreischenden Ton angab, war man nicht mehr sonderlich gut auf den 28jährigen Sohn zu sprechen, der noch immer nichts geworden war, ja nicht einmal ein Examen gemacht hatte. In dem Brief an Gotthelf vom 20. Juni 1790 verrät Fichte in den Schlußsätzen bereits eine recht gereizte Stimmung gegen die Mutter (und einige unter den Geschwistern); in einem am selben Tag an die „liebsten Eltern“ selbst gesandten Brief macht er indessen noch den Versuch, in etwas großsprecherischer Weise

seinen Lebensgang und seine derzeitige Lage zu rechtfertigen. Allein der Konflikt war nicht aufzuhalten: die Mutter hatte ihren Ältesten seinerzeit ungern genug in die böse, von Sünden und Versuchungen volle Welt hinausziehen lassen; nur die Hoffnung, ihn einst als Pfarrer zu sehen, hatte sie mit der Tatsache seines Studiums versöhnt. Und jetzt schrieb er, er wolle an einen Hof (Weinhold 7) — also dahin, wo der Teufel seine treuesten und gelehrigsten Anhänger hat —, und sich auf eine Dorfpfarre setzen könne er einmal nicht (Weinhold 8). Das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn verschlechterte sich immer mehr. Zeitweise sind Annäherungsversuche von seiner Seite zu bemerken; auf der noch zu erwähnenden Reise von Krockow nach Zürich im Frühjahr 1793 hat er seine Eltern besucht und sich mit ihnen ganz friedlich über seine Heiratsabsichten ausgesprochen. Aber noch seine Briefe an Gotthelf vom 14. November 1795 und vom 8. Juni 1797 zeigen, daß keine wirkliche Aussöhnung stattgefunden hat. Aber 1805 hat Fichte seine Eltern wieder aufgesucht (auf der Reise nach Erlangen oder auf der Rückreise von dort nach Berlin), und in den folgenden Jahren, besonders nach dem 1812 erfolgten Tode seines stets von ihm geliebten und verehrten Vaters, hat er sich bemüht, seiner Mutter durch Geld und energische Briefe an die Geschwister das Leben möglichst sorgenfrei zu machen.

Zu den übrigen Mißgeschicken, die der Sommer 1790 über Fichte brachte, kam also auch noch dies, daß sich ihm das Elternhaus versperrte. „Ich habe fast alles verloren, als den Mut“ schrieb er am 1. August an seine Braut. Gerade in dieser Zeit aber kam der hochbedeutsame Umschwung, und er kam auch diesmal auf seltsame Art. Die geringen Barmittel waren aufgebraucht, kein Hof öffnete seine Hallen, und alle Versuche, von der Schriftstellerei zu leben, waren gescheitert: so ungerne er es tat, Fichte mußte wieder Privatstunden geben. Und nun meldete sich ein Student bei ihm und fragte, ob er Unterricht in der Kantischen Philosophie haben könnte, und in seiner Not sagte Fichte zu, obgleich er von Kant bis dahin nur wußte, daß er ein paar Bücher geschrieben habe, die niemand verstehen könne. Die erste Nachricht darüber gibt ein Brief an seine Braut

vom 12. August 1790; da heißt es: „Sage Deinem Papa, daß ich mich jetzt über Hals und Kopf in die Kantische Philosophie wüfere und sichtbar spürte, daß Kopf und Herz dabei gewannen“ (Leben u. Briefw.<sup>21</sup>, 80). Kurz darauf muß sich Fichte gestehen, daß er, um leben zu können, wieder eine Hauslehrerstelle wird annehmen müssen: aber schon ist er dermaßen vom Kantischen Rigorismus gepackt, daß er die Tugend im Kampf mit den Neigungen anstrebt: „Ich suche völlig Herr über mich selbst zu werden und lege mir in dieser Absicht jetzt etwas auf, was ich nicht gern tue, versage mir jetzt etwas, was ich gern gehabt hätte, bloß darum, weil ich es gern gehabt hätte, kündige jeder aufkeimenden Leidenschaft, sowie sie sich blicken läßt, den Krieg an, und so werde ich dann dieser Störer unserer Ruhe und unserer Gesundheit immer mehr entledigt“ (a. a. O. 84). Nun kann ihm auch die Aussicht auf erneute Hauslehrerzeit die frohe Stimmung nicht mehr trüben: „Die Unannehmlichkeiten des Hofmeisterlebens kenne ich zu gut, als daß ich mich von ihnen sollte schrecken lassen. Sie sind groß; aber doch sind sie zu ertragen. Überhaupt habe ich vor meinem projektvollen Geiste Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äußern Lage meine seligsten Tage verlebt. Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen, und alles, was ich, wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an, schreiben werde, wird über sie sein. Sie ist über alle Vorstellung schwer und bedarf es wohl, leichter gemacht zu werden“ (a. a. O. 81/82). Alle Briefe Fichtes aus der nun folgenden Zeit sprechen

von der Seligkeit, von dem unendlichen Glück, das ihm das Studium der Kantischen Philosophie gewährt, und gerne betonen sie auch den ungeheuren Kontrast zwischen seiner seligen Stimmung und den unruhvollen äußeren Bedingungen, unter denen sein Erscheinungsdasein steht. Noch im März 1791 findet er über die damals schon mehrere Monate zurückliegende „Revolution in seinem Kopfe und Herzen“ Worte, in denen das jubelnde Glücksgefühl jener befreienden Tage nachzittert: „Mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg: das waren die glücklichsten Tage, die ich je erlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden“ (Weinhold 20). Es war Kants Freiheitslehre, die diese ungeheure Wirkung auf ihn ausgeübt hatte: in der intelligiblen Welt der Freiheit hatte er die Stätte gefunden, der sein wahres Ich angehörte und in der es sicher und geborgen war, ob auch das empirische Ich vom irdischen Getriebe hin und her geschleudert wurde.

In den (wohl aus den letzten Monaten des Jahres 1790 stammenden) fragmentarischen „Aphorismen über Religion und Deismus“ (S. W. V, 1—8 = Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 15—19) hat Fichte sein nun überwundenes System in ein paar kurzen Sätzen formuliert:

- „a) Es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existieren notwendig ist.
- b) Nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.
- c) Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt, wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.
- d) Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist.
- e) Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen, größeren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen

auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind.“

Der letzte Absatz erklärt die Sünde für etwas, was nicht in der Persönlichkeit selbst seine letzte Wurzel hat, sondern in den allumfassenden Zusammenhängen des Daseins überhaupt: die Persönlichkeit ist nichts Selbständiges, wie schon unter d) auseinander gesetzt worden war. Was von der Sünde gesagt wird, findet *mutatis mutandis* auch auf alles Gute und Schöne Anwendung, was ein Mensch tun mag: er tut es nicht als selbständige sittliche Potenz, sondern die Umstände bringen es mit sich, daß er es tun muß. Sehr bezeichnend ist, was Fichte Ende 1790 darüber an Achelis schreibt, der seinen deterministischen Beweisgründen in Zürich tapferen Widerstand geleistet hatte, ohne freilich den Gegner besiegen zu können: „Ihnen besonders bin ich das Geständnis schuldig, daß ich jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menschen glaube und wohl einsehe, daß nur unter dieser Voraussetzung Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich ist, eine Wahrheit, die ich auch sonst sehr wohl einsah und auch Ihnen vielleicht eingestanden habe“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 107). Die letzten Worte werfen ein grelles Licht auf den seelischen Zustand Fichtes in der Zeit vor seinem Kantstudium. Fichte hatte sich, nachdem ihm die Reflexion den ursprünglichen Glauben an die Freiheit zerstört hatte, elend gefühlt; er hatte sein Elend nicht laut werden lassen; er hatte zwar für seine Ansichten geworben: doch nur zögernd hatte er sich dazu verstanden, auch die letzten Folgen anderen zu offenbaren; er empfand Widerwillen gegen diese Folgen, die er doch als unausweichlich zu erkennen glaubte. Darum bringt jetzt „der moralische Teil der Kantischen Philosophie, der aber ohne Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 107), eine unendliche Freudigkeit über ihn. „Ich lebe seit ungefähr 4—5 Monaten das glücklichste Leben in Leipzig, dessen ich mich in meinen ganzen Lebenstagen erinnere,“ schreibt er an Achelis (a. a. O.); und in derselben Zeit an Friedrich August Weißhuhn, einen Schul- und Universitätsfreund: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien



unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt! Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört und der Begriff Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war; denn — verzeihen Sie mir — ich überrede mich nicht, daß vor der Kantischen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wußte, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich niemand gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte. Ehrliche Leute habe ich genug gefunden, die anders nicht dachten — das konnten sie überhaupt nicht — sondern fühlten. So täuschte es mich durch die scheinbare Konsequenz, und so täuscht es vielleicht noch tausend“ (a. a. O. 109/11). Es ist der Gedanke der Selbständigkeit des Ich, der Fichte mit ungekanntem Kraftbewußtsein erfüllt; dieses auf sich selbst feststehende Ich lehrt ihn die Kritik der praktischen Vernunft kennen: aber die Kritik der reinen Vernunft ist Voraussetzung zu ihrem Verständnis; denn dort lernt man, was ein Objekt ist, und versteht, daß der Begriff der kausalen Notwendigkeit nur innerhalb der objektiven Welt Anwendbarkeit und Geltung hat, und erkennt ganz besonders, daß allem Objektiven das Subjekt vorausgesetzt ist — das Subjekt, das nicht unter der Objektsgesetzmäßigkeit steht, wie schon die Kritik der reinen Vernunft zeigt —, das Subjekt, das seine Selbständigkeit in einer Eigengesetzmäßigkeit der Freiheit bewährt, wie die Kritik der praktischen Vernunft hinzufügt. Vier Jahre nach dem ersten Kantstudium schrieb Fichte in seinem genialen Hauptwerk: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden und seinen Geist nicht geahnt“ (I, 370). Die Voraussetzung des Kantverständnisses ist die Einsicht in die völlige Unvergleichbarkeit von Subjekt und Objekt, und diese Einsicht hat Fichte 1790 gelernt. Wir reflektieren in Objektvorstellungen, und wenn wir auf uns selbst reflektieren, machen wir ein Objekt aus

uns; und wenn wir nun nicht darauf achten, daß wir, sofern wir Ich sind, eben nicht Objekt sein können, so bleiben wir in der Sphäre des objektiven Denkens hängen und geraten hier ganz folgerichtig auf die Vorstellung der kausalen Notwendigkeit unseres Denkens und Handelns. Hier gilt es einzusehen, daß wir keine Objekte sind, daß das Ich und die Lava im Monde ganz unvergleichbaren Sphären angehören — nicht etwa verschiedene Teile ein und derselben Welt sind. Das Ich ist kein Teil der Welt, sondern es steht diesseits der Welt als eine selbständige Potenz. Es kann mithin kein Objekt der Reflexion sein. Hier erblickt Fichte 1790, in den „Aphorismen über Religion und Deismus“ die Bedeutung der Kantischen Grenzbestimmung der Erkenntnis: das Ich ist die Grenze der Reflexion; über „Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe“ (S. W. V, 5) ist keine Untersuchung mehr möglich; und ebensowenig über das „objektive Wesen Gottes“: Daß es eine Unmöglichkeit ist, von einem „objektiven“ Wesen Gottes zu reden, daß Gott, wenn er ein „objektives“ Wesen hätte, auch unter die Objekte gehören und der Reflexion zugänglich sein müßte, hat sich Fichte noch nicht klar gemacht, — wie auch Kant selbst noch in seinem letzten Hauptwerk, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) von der „göttlichen Naturbeschaffenheit“ spricht (Reclam 151). Aber Fichtes Denken ist doch 1790 bereits auf sicherer Bahn, wenn ihm auch noch die Wendungen „Gottes objektives Dasein“ und „objektives Wesen“ entchlüpfen: in Wahrheit denkt er Gott nicht als ein Objekt, sondern er denkt ihn bereits durch die Grenze unserer Ichheit von der Welt der Objekte geschieden — geschieden für unsere Erkenntnis. Zunächst, bei noch mangelnder Vertrautheit mit den neuen Gedanken, nahm Fichte keinen Anstoß daran, Gott ein objektives Wesen zuzuschreiben: aber sehr bald entdeckte er, daß die Konsequenz des kritischen Prinzips verbot, die intelligible Welt mit „Objekten“ zu bevölkern (vgl. I, 151). Es gibt, genau gesprochen, kein Jenseits, sondern nur ein Diesseits der genannten Grenze, ein Diesseits der objektiven Welt.

Fichtes Interesse an der Kantischen Philosophie geht, wie gezeigt, zunächst auf die Idee der Freiheit. Die Lehre von der Freiheit aber versteht man nur, wenn man weiß, was Naturnot-



wendigkeit ist: zum Studium der Kritik der praktischen Vernunft ist das der Kritik der reinen Vernunft nicht zu entbehren. Aber ebenso wie Kant selbst gesehen hat, daß diese beiden Werke doch nicht in dem einfachen Verhältnis zueinander stehen, daß die zweite Kritik das System da weiterführte, wo die erste aufgehört hat, sondern daß zwischen den beiden Werken ein Gegensatz besteht, der überbrückt sein will; und wie Kant deshalb die Kritik der Urteilskraft geschrieben hat: so mußte auch Fichte — gerade weil er von dem Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit herkam — schnell bemerken, daß die systematisch entscheidenden Aufklärungen in der Kritik der Urteilskraft zu erwarten sind. An diese Schrift machte er sich mit besonderem Eifer. Sie kam ihm „ziemlich dunkel“ vor, und ganz besonders dunkel fand er ihre Einleitung, in der eben die grundsätzlichen Darlegungen über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit enthalten sind (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 111 f.). Vom September 1790 bis zum Beginn des Jahres 1791 arbeitete er an einem „Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft“, den er auch drucken lassen wollte. Noch im Juli 1791, als er schon Kants persönliche Bekanntschaft gemacht hatte, war der Plan nicht gänzlich zurückgelegt („Kantstudien“ VI, 202). Der letzte Grund dafür, daß das Manuskript unvollendet geblieben ist, darf mit Bestimmtheit darin gesucht werden, daß Fichte gerade mit denjenigen Partien, die ihm die wichtigsten waren, nicht ganz ins reine gekommen ist (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 112), — und das ist kein Wunder: die Unzulänglichkeiten in Kants Versuch, der kritischen Philosophie systematische Einheit zu geben, haben Fichte später über den Kantischen Standpunkt hinausgetrieben. Kants Philosophie hat nur die Einheit der Methode; sie hat (in dem Verhältnis der kritischen Hauptwerke zueinander) nicht einmal reinliche Zusammenstimmung der Resultate. Aber Einheit des Systems fordert Zurückführung aller besonderen Disziplinen und Probleme auf ein Prinzip, von dem sie nicht nur der methodischen Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt werden. Gewiß hat Fichte dies 1790 und 91 noch nicht gewußt; aber sein philosophischer Genius behütete ihn doch damals schon davor, sich mit einer Lehre zufrieden zu geben, die

dieser Forderung nicht entsprach, und gewährte ihm — was den Kantianern versagt blieb — die köstliche Gabe sehnächtigen Strebens.

Doch auch ein ganz unwissenschaftliches Motiv hat mitgewirkt, die Veröffentlichung des erklärenden Auszugs aus der Kritik der Urteilskraft zu verhindern. Fichte war, wie er am 27. Dezember 1790 an seine Braut schrieb, mit dem Schriftchen „höchst unzufrieden“: aber seine Braut hatte ihn, als sich seine Aussichten in Leipzig verschlechterten, gebeten, nach Zürich zurückzukommen; das Haus ihres Vaters und ihre Arme ständen ihm offen. Diesem Antrag wollte er folgen, aber — um nicht die Familie Rahn und sich selbst lieblosem Gerede auszusetzen — erst, wenn er sich einigen Anspruch auf den Namen eines Gelehrten und Schriftstellers erworben hätte. Dieser Grund aber, die Publikation seiner Schrift zu betreiben, fiel nach einiger Zeit weg, und zwar durch eine sehr ärgerliche Veranlassung: Rahn hatte den größten Teil seines Vermögens einem Manne anvertraut, der im Frühjahr 1791, kurz bevor sich Fichte zur Reise nach Zürich rüsten wollte, Bankrott machte. Dadurch war die Möglichkeit der Verheiratung ins unbestimmte verschoben, und Fichte ließ nun sein Manuskript liegen.

Allerdings ist er bereits einige Tage, bevor er die Kunde von Rahns schwerem Vermögensverlust erhielt, mit dem Gedanken umgegangen, nicht nach Zürich zu reisen und sein Werkchen unveröffentlicht zu lassen. Der rätselhafteste von all seinen Briefen gibt davon Nachricht. Es ist der Brief an Gotthelf vom 5. März 1791 (Weinhold 18 ff.). Noch am 1. März hatte er in sehr innigem Tone an Johanna geschrieben und ihr ganz bestimmt mitgeteilt, er werde an einem der ersten Tage des April zu ihr abreisen. Er hatte von seinem Charakter gesprochen und sich eine „schwankende Gemütsverfassung“ schuld gegeben: er habe sich immer von den Umständen leiten lassen. „Nimm Du mich hin“, hatte er dann der Braut zugerufen, „und fixiere diese Unbeständigkeit!“ Und dann hatte er fortgefahren: „Doch indem ich meine Unbeständigkeit anklage, wie glücklich bin ich, daß ich diese Klagen in ein Herz ausschütte, das sich und mich zu wohl kennt, um mich mißzuverstehen. Eine meiner Empfin-

dungen kann ich von Unbeständigkeit ausnehmen. Ich darf es sagen, daß ich Dir nie, auch nicht in Gedanken, ungetreu gewesen bin“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 101/02). „In einer sehr sanften Rührung schließt diesen Brief ewig der Deine“ waren die letzten Worte. Fünf Tage darauf schreibt er ausführlich an seinen Bruder über Familienangelegenheiten, Zürich, Kantische Philosophie, Pläne und Aussichten und auch über sein Verhältnis zum Hause Rahn. Und hier berührt peinlich zu sehen, wie er Johanna sozusagen als den an seinen nahen Beziehungen zu ihr schuldigen Teil hinstellt, zumal seine eignen Zürcher Briefe deutlich das Gegenteil beweisen; er schreibt von „unbestimmten Versprechungen“, mit denen er sich seinerzeit von ihr verabschiedet habe, sagt allerdings auch alles mögliche Gute über ihren Charakter und Verstand, spricht von ihrem Antrag, zu ihr nach Zürich zu kommen, und fährt dann fort: „Noch da ich meinen letzten Brief schrieb, war ich der Meinung und schrieb daher, daß ich zu Ostern nach der Schweiz gehen würde. Aber von einer andern Seite hat eine gewisse Begebenheit wieder meinen ganzen Durst in die Welt hinaus aufgeweckt; ich liebe die Sitten der Schweizer nicht und würde ungern unter ihnen leben, es ist immer eine gewagte Sache, sich zu verheiraten, ohne ein Amt zu haben; und endlich fühle ich zu viel Kraft und Trieb in mir, um mir durch eine Verheiratung gleichsam die Flügel abzuschneiden, mich in ein Joch zu fesseln, von dem ich nie wieder loskommen kann, und mich nun so gutwillig zu entschließen, mein Leben als ein Alltagsmensch vollends zu verleben. Ich bin also seit einiger Zeit sehr unentschlossen, ob ich gehen werde. Gehe ich aber nicht, so weiß ich nicht, was ich anfangen werde... Ich darf dann nicht in Leipzig bleiben, weil meine Geliebte mich hier zu gut zu finden weiß; weil ich mich der Fortdauer eines Briefwechsels aussetze, der mir sehr beschwerlich werden würde; weil ich ihr die in meiner Seele vorgegangene Veränderung nicht plötzlich sagen, sondern sie allmählich darauf vorbereiten will“ (Weinhold 22). Was zuvörderst die „gewisse Begebenheit“ angeht, so fehlt zur Zeit noch jede Unterlage für eine einleuchtende Vermutung. Die „in seiner Seele vorgegangene Veränderung“ kann nicht wohl bloß die Absicht einer Verschiebung der Hochzeit sein: dazu wäre es nicht

nötig, daß er sich für Johanna unauffindbar macht. Auch der kühle Ton, in dem er von ihr handelt, die lieblose Art, wie er erzählt, daß nicht er sich um sie, sondern sie sich um ihn bemüht habe, zwingt zur Annahme, daß er die Fessel der Verlobung überhaupt abschütteln wollte. Was er an der angeführten Stelle an Motiven mitteilt, erinnert lebhaft an das, was Goethe am Ende des 11. Buches von „Dichtung und Wahrheit“ zu denken aufgibt.

Der Brief an Gotthelf vom 5. März 1791 steht mit dem, was er über das Verhältnis Fichtes zu Johanna sagt, ganz allein da. Keine Spur von solchem Schwanken vorher, keine nachher. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade die Nachricht von dem Vermögensverlust und einer gleichzeitigen schweren Erkrankung des alten Rahn Fichte bewogen hat, nun erst recht treu zu seiner Verlobten zu stehn. —

Die Reise nach Warschau. Bald danach, gegen Ende April, öffnete sich für Fichte die Möglichkeit, nach Warschau in das Haus des Grafen v. Plater zu kommen. Er sollte dort Hauslehrer des einzigen Sohnes werden und diesen später bei seinen Universitätsstudien begleiten. Nun hatte er eine Hofmeisterstellung bei einem schon erwachsenen jungen Herrn, die ihm Gelegenheit gäbe, wieder an einer Universität zu arbeiten, immer als etwas sehr Annehmbares angesehen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 68). Er nahm an und machte sich alsbald auf den Weg. „Meine Reise“, so schrieb er im folgenden Sommer an einen Freund, „dauerte gegen fünf Wochen, hatte durch Sachsen und Schlesien, wo ich sie zu Fuße machte, ihre Freuden, und durch Polen, wo ich mit Fuhrleuten ging, ihre Leiden“ („Kantstudien“ VI, 200/01). Ein Reisetagebuch, das er auch später in Königsberg fortsetzte und etwas ausarbeitete, so daß wenigstens die (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 118—126, 128—131, 136—137) veröffentlichten Abschnitte nahezu druckfertig sind, berichtet eingehend; es ist namentlich deshalb lesenswert, weil es zeigt, mit wie vielfältigen Interessen Fichte, der damals allerdings schon vieler Menschen Städte gesehen hatte, seine Wanderung unternahm. Sein Weg führte ihn ganz nahe an seinem Elternhause vorbei; doch hat er es nicht betreten: er schickte aber von Bischofswerda aus einen Brief dahin, der den Vater und die Brüder Gotthelf und Gottlob herüberbestellte.

„Der gute, brave, herzliche Vater!“ heißt es in dem Tagebuch. „Wie wohl tut mir stets sein Anblick und sein Ton und sein Raisonement! Mache mich, Gott, zu so einem guten, ehrlichen, rechtschaffenen Manne und nimm mir alle meine Weisheit, und ich habe immer gewonnen!“ (A. a. O. 119.)

Auch durch Orte, in denen er ehemals Hauslehrer gewesen war, ist Fichte gekommen — mit seltsam gemischten Gefühlen. „Man erkannte mich nicht mehr, wohl mit Recht!“ schreibt er bei Erwähnung eines solchen Hauses (119). Bald aber kam er in Gegenden, die ihm noch fremd waren, und nun ist es bezeichnend für seine Denkweise, wie er überall bemüht ist, das Charakteristische der Städte und Länder und Leute zu erfassen. Er sucht die Volkscharaktere und Rassenunterschiede zu bestimmen: Sachsen und Schlesier und Polen und Juden sieht er und vergleicht sie. Besonders gut kommen die Schlesier weg (122). Er versteht die geographischen Bedingungen der Lebensführung, und sehr merkwürdig ist, wie er überall auf die Verschiedenheiten in der Bauweise achtet, auf die Bauart von Kirchen und Wohnhäusern nicht nur, sondern auch auf die Art der Straßen- und Stadtanlagen. Die Beschreibung solcher Dinge ist manchmal recht naiv; von Baustilen hat er sehr wenig Ahnung: und dennoch ist er überall bestrebt, die Baugesinnung zu enträtseln, und es dämmert ihm der Gedanke auf, daß „die ursprüngliche Bildung der Gegend“ daran Anteil hat, daß hier anders gebaut wird als dort; er ahnt tiefere Zusammenhänge zwischen der Bauweise und den gesamten Daseinsbedingungen (120). Fichtes Sohn hat im zweiten Bande der Lebensbeschreibung (572 ff.) ein Schreiben Fichtes über Baukunst veröffentlicht. Es ist nicht datiert, stammt aber zweifellos aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens. Dieses Schreiben liefert freilich den stärksten Beweis dafür, daß Fichte das Wesen der Baukunst nicht verstanden hat (er meint dort, die den Raum abschließenden Flächen eines Bauwerks würden durch den bloßen Begriff von dem Zwecke, der durch das Gebäude erreicht werden soll, bestimmt, und hierbei komme noch nichts Künstlerisches in Frage: Kunst werde die Architektur erst dadurch, daß sie zur „Verzierung“ der Flächen übergehe). Wenn man liest, einen wie breiten Raum die Schilderungen der Archi-

tekturwerke in dem Tagebuch des 29jährigen einnehmen, und wie zutreffend oft die Gesichtspunkte der Beurteilung sind, so verwundert man sich etwas darüber, daß aus diesen Ansätzen nichts Besseres geworden ist, und daß überhaupt das System der Wissenschaftslehre der Kunst keine sichere Stelle hat anweisen können. Wie lautet es doch, als verriete sich das Verlangen nach der Begründung der Kunst im Wesenhaften und Echten, wenn Fichte von den Warschauer Palästen schreibt, alle Pracht der Architektur sei an sie verschwendet: „Doch haben sie vom Massiven nur den Schein; sie sind nämlich nur von Ziegelsteinen, die nach der Form von Quadern geordnet und angestrichen sind“ (125). Und der unmittelbar folgende Satz sieht so aus, daß man ihn gerne als ein Zeugnis der Aufnahmefähigkeit für die Sprache charakteristischer Formen nehmen möchte: „Auf dem Pferdemarkt ist die evangelische Kirche, ein runder Dom mit einer Kuppel, in die das Licht von oben hineinfällt.“

Am 7. Juni 1791 war Fichte in Warschau angelangt; zwei Tage darauf wurde er der Platerschen Familie vorgestellt. Das Tagebuch schildert die Gräfin und den Grafen mit folgenden Worten: „Madame ist eine Frau der großen Welt, und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es nicht fehlen, daß sie mir nicht unausstehlich werden mußte. Sie ist groß, die Augenknochen stehen stark hervor; dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme stumpf, ohne Silber, wie ich es hier bei mehreren Frauen von Stande bemerkte. Sie stößt mit der Zunge an, ich glaube aus Affektation, redet immer im Kommandiertone, rasch, undeutlich, weshalb sie schwer zu verstehen ist. Sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, läßt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick und träge, ein Jaherr“ (126). Nicht viel besser als die Gräfin dem neuen Hofmeister gefiel, gefiel dieser ihr. Er sprach das Französische nicht gut genug, machte ein zu ernstes Gesicht und zeigte vor allem zu wenig Unterwürfigkeit. Die Gräfin sprach ihr Mißfallen offen aus. Fichte ging in seinen Gasthof zurück und schrieb ihr, bei dem Urteil, das sie über ihn gefällt habe, würde es ihm unmöglich sein, das Ansehen in ihrem Hause zu

behaupten, das ein Erzieher haben müsse; er bitte deshalb um seine Entlassung. Er sehe ein, daß er das nicht leiste, was man sich von ihm versprochen habe; wohl aber könne er leisten, was er versprochen habe: er trage also an dem entstandenen Irrtum keine Schuld, und deshalb bitte er um Entschädigung. Die Gräfin versuchte, diese Verbindlichkeit dadurch zu beseitigen, daß sie eine andere Erzieherstelle in Warschau für Fichte besorgen wollte. Doch Fichte trat ihr mit kraftvollem Stolz entgegen: er bestimme ganz allein darüber, welche Stelle er etwa antreten wolle, und ihr gegenüber habe er ein Recht auf Schadloshaltung. Als ein in diesem Sinne abgefaßtes Schreiben die Situation jedoch nur verschärft hatte, drohte er mit den Gerichten. Daraufhin regelte sich die Angelegenheit, und Fichte erhielt eine Summe, die ihm bis zum Herbst Lebensunterhalt gab, — nach glaubwürdigem Bericht<sup>1</sup> 50 Dukaten.

Am 23. Juni, dem Fronleichnamstag, hat Fichte in der deutschen evangelischen Kirche zu Warschau gepredigt, nach langer Pause zum erstenmal. Gegenstand der Predigt (Nachgel. W. III = S. W. XI, 209 ff.) ist die Einsetzung des Abendmahls. Die Predigt ist im ganzen nicht ungeschickt, und es läßt sich begreifen, daß das Tagebuch berichtet, sie habe „den Beifall aller Klugen“ gehabt (128). Allein ein Hauptteil ist von Philosophie, genauer von kritisch angehauchter Metaphysik erfüllt, und dieser Einschlag wirkt nicht gerade erfreulich. Fichte versucht eine seltsame naturphilosophische Um- oder Ausdeutung der Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Jesu und beruft sich darauf, daß niemand aus Vernunftgründen die Unmöglichkeit seiner wunderlichen Substanztheorie zeigen könne, wie sie freilich auch ebensowenig durch Vernunftgründe zu beweisen sei (XI, 216): er macht also einen sehr ausgiebigen Gebrauch von der Kantischen Lehre von der Unwiderlegbarkeit der unbeweisbaren Glaubenssätze. Weniger fatal wirkt der Kantische Einfluß, wenn Fichte seinen Zuhörern sagt: „Es kommt gar nicht darauf an, ob wir fein fromm alles wegglauben, was uns aus irgendeiner Quelle her für Bestandteil der Religion anempfohlen

<sup>1</sup> Nachruf in der [Augsburger] Allgem. Zeitung 1814, Nr. 45.

wird, und ob in unserm Glaubensbekenntnisse recht viel Artikel stehen: auf unsern Wandel kommt es an“ (218). Freilich ist Fichte später über diese Kantische Disjunktion hinausgewachsen: indem er alle Probleme der Philosophie, die der theoretischen wie die der praktischen, aus einem Prinzip, dem absoluten Ich, d. h. aus der lebendigen Wahrheit, aus Gott selbst herzuleiten unternahm, hörte der „Wandel“ auf, den Primat zu haben, und das „Erkennen“ trat an die entscheidende Stelle; nicht das Erkennen, auf das sich die Kantische Disjunktion bezieht, sondern ein Erkennen, das das Leben selber ist (IV, 369). Vorerst aber ist Fichte noch Kantianer. Allein ein Zug geht doch schon durch seine Warschauer Predigt, für den im Rahmen des Kantianismus kein Platz ist, ein eigentümlich christlicher Zug, der dann in der vollendeten Wissenschaftslehre in philosophisch durchdrungener Art da ist: das Bewußtsein einer Liebe, die etwas anderes ist als die „pathologische Liebe“, die Kant mit Recht gering schätzt, aber auch etwas anderes als jene „praktische Liebe“, die nur bedeutet, daß die Pflicht gerne getan wird, und die — eben weil sie auch nur etwas Pathologisches, nämlich die zufällige Zusammenstimmung der Gemütsbeschaffenheit mit dem Pflichtgebot bezeichnet — gar nicht sittlich geboten werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 100 f.). Aber Fichte hatte damals kein Bewußtsein davon, daß zwischen dem Christentum Kants und dem seinigen eine Differenz war.

Königsberg. Die Kritik aller Offenbarung. Als sich Fichtes Engagement in Warschau gelöst hatte, war sein ganzer Sinn darauf gerichtet: Nun nach Königsberg zu ihm! Das eroberte Geld sollte ihm dazu dienen, unter Kants Leitung weiter zu studieren. Zwei Tage nach dem Fronleichnamsfest reiste er mit einem Königsberger Fuhrmann ab; am 1. Juli 1791 war er am Ziel, und am 4. machte er seinen ersten Besuch bei dem großen Manne. Der Besuch verlief ziemlich ergebnislos; Fichte war enttäuscht; Kant hatte ihn „nicht sonderlich“ aufgenommen (Tagebuch; Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 129). Er hospitierte in Kants Vorlesungen: auch diese blieben hinter seinen Erwartungen zurück: „Sein Vortrag ist schläfrig“ (a. a. O.). Ein kurz darauf geschriebener Brief berichtet über die ersten Eindrücke und die

nächsten Absichten: „Ich werde wahrscheinlich bis Michaelis in Königsberg bleiben, Kantische Philosophie studieren, alles anwenden, um meinem Geiste einen neuen, freien Schwung zu geben. Ob Kant, in Rücksicht auf welchen ich vorzüglich nach Königsberg ging, mir viel helfen werde, weiß ich noch nicht. Seine Kollegien sind nicht so brauchbar als seine Schriften. Sein schwächlicher Körper ist es müde, einen so großen Geist zu beherbergen. Kant ist schon sehr hinfällig, und das Gedächtnis fängt an ihn zu verlassen... Von Michaelis, vielleicht noch eher, stehe ich wieder unter der unmittelbaren Vormundschaft der Vorsehung“ („Kantstudien“ VI, 201). Allein wenn auch Fichte nun keine großen Hoffnungen mehr auf die persönliche Fühlung mit Kant setzte, so gab er darum doch den Plan noch nicht auf, in nähere Beziehung zu ihm zu kommen. „Schon lange“, schreibt er in sein Tagebuch, „wollte ich Kant ernsthafter besuchen, fand aber kein Mittel. Endlich fiel ich darauf, eine ‚Kritik aller Offenbarung‘ zu schreiben und sie ihm statt einer Empfehlung zu überreichen. Ich fing ungefähr den 13. [Juli] damit an und arbeitete seitdem ununterbrochen fort“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 129). Am 18. August war die Arbeit fertig; Fichte schrieb als Widmung die einfachen und großen Worte „Dem Philosophen“ auf den Titel und schickte sein Manuskript mit einem sehr eindrucksvoll abgefaßten Begleitschreiben (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 143f.) an Kant.

In der bis dahin verflossenen Zeit seines Königsberger Aufenthaltes hatte er ganz zurückgezogen gelebt. Obwohl er in den Briefen aus jener Zeit öfters geschrieben hatte, daß er sich nach einem Freunde sehnt (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 86, „Kantstudien“ VI, 200), so wich er doch jetzt jedem Umgange aus, und der einzige, der ihm damals dennoch nahe trat, mußte sich anstrengen, Fichtes passiven Widerstand zu überwinden. Dieser eine war Theodor v. Schön, damals ein Student im 19. Lebensjahre, später einer der größten Staatsmänner, die Preußen je gehabt hat: Etwa im Jahre 1795 hatte ihm Kant einmal gesagt, die Eingeweide drehten sich ihm im Leibe um, wenn er an die Erbuntertänigkeit in Preußen dächte, und Schön hat das Wort nie vergessen (Aus den Papieren des Ministers und Burggrafen von Marienburg, Theodor von Schön, Halle a. S. 1875, I, 40). Er ist 12 Jahre später

nach langer, harter Arbeit gegen die entgegenstehenden Vorurteile einer der Urheber des Gesetzes vom 9. Oktober 1807 geworden, das die Aufhebung der Erbuntertänigkeit gebracht hat.

Schön und Fichte waren wahlverwandte Geister. Vom ersten zufälligen Zusammentreffen an fühlte sich der junge Student mächtig zu dem verschlossenen Manne hingezogen, und er ließ nicht ab, bis er sich seinen Freund nennen durfte. Sein Bericht hierüber ist wert, gekannt zu werden: „Im letzten Jahre meines Studentenlebens kam Fichte nach Königsberg. Gänzlich unbekannt kam er an die Wirtstafel, wo ich Mittag aß. Anfangs nahm er keinen Teil an dem Gespräche der Gesellschaft, welche aus Militärpersonen, Beamten, Kaufleuten, Studenten und Reisenden bestand. Als aber einer aus der Gesellschaft zur Begründung seiner Behauptung sich unrichtig auf Kant bezog, da sagte ihm Fichte: ‚wahrscheinlich habe er Kant nicht gelesen!‘ und nun nahm Fichte tätigen Anteil an der Unterhaltung. Er entfernte sich gleich nach dem letzten Gerichte. Seine Äußerungen hatten allgemeines Interesse erregt, und nun verhandelte man allgemein, wer der Mann wohl sein könne. — Für einen Gelehrten von Profession war er zu elegant, modern gekleidet, für einen reisenden Kaufmann war er zu wissenschaftlich gebildet, von den offiziellen Schranken, welche bei den Beamten sich bald verraten, war keine Spur. Ein alter Kapitän hob nur die gewaltigen Muskeln und die große Nase heraus. Am andern Mittage war Fichte wieder da. Hier ließ man von ihm das Gespräch schon in einzelnen Momenten leiten, zum zweiten Male saß ich an meinem schmalen Tische ihm unmittelbar gegenüber. — Fichtes einzelne Andeutungen ließen hohe philosophische Bildung voraussetzen, und indem wir zusammen die Treppe hinabgingen, war dies Gespräch der Anfang unserer Bekanntschaft und späteren Freundschaft. Noch wußte niemand Fichtes Namen, aber ängstlich suchte ich ihm nahe zu kommen. Ich begleitete ihn bis zu seiner Wohnung... Als er wahrnahm, daß man im Speisehause auf ihn aufmerksam wurde, gab er diese Gesellschaft auf; er besuchte niemanden, verstattete aber, daß ich ihn zum Spaziergang abholen durfte. — Diese Spaziergänge haben wesentlich auf mich gewirkt... Veranlaßt durch die Tischgesellschaft warnte er mich

gegen den Umgang mit gewöhnlichen Menschen. Das Studentenleben war ihm wichtig, z. B. das Lied *„Pertransibat Clericus etc.“* lernte ich durch ihn kennen. Aber jede Abweichung dieses Lebens ins Gemeine war seiner Natur zuwider“ (Zur Knaben- und Jünglingszeit Theodors von Schön. Nach dessen Papieren zusammengestellt von seinem Sohne. Berlin 1896, 101/02). So hat sich Fichte dem ihn suchenden Jüngling geöffnet, und bald hatte er ihn von Herzen lieb gewonnen.

„Die Unsterblichkeit in Freundes Brust  
ist es, die mein Ehrgeiz sich erkoren;  
gehe doch mein Name selbst verloren,  
und die Nachwelt wisse nichts von mir“

schrieb er (im Februar 1792) in Schöns Stammbuch (Aus den Papieren I, Anlagen 17). Und Schön hat in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen dankbar ausgesprochen, einen wie entschiedenen Einfluß der reifere Freund auf ihn gehabt hat (Aus den Papieren I, 8ff.): „Durch meinen Umgang mit Fichte in Königsberg wurde mir zuerst der Blick nach oben geöffnet, und Fichtes Umgang legte bei mir darin eine solche Basis, daß die Richtung, bei jeder Sache den höhern Gesichtspunkt zu finden und zu halten, wohl durch mein ganzes Leben geht.“ Er wußte sich selbst als den philosophischen Staatsmann gegenüber den allzeit negotiierenden, an die Tatsachen dahingegebenen „Diplomatikern“. Er war der Schüler Kants und der Freund Fichtes, und bis zu Fichtes Tod blieb er, wie er selbst berichtet, mit ihm in guten Verhältnissen (a. a. O. 11). —

Fichte nannte den Versuch einer Kritik aller Offenbarung in dem Begleitbrief, mit dem er das Manuskript an Kant übersandte, sein selbstgemachtes Empfehlungsschreiben. Er will sich bei Kant damit empfehlen, er will Kantianer sein. Er fügt, was er zu sagen hat, in den Rahmen der Kantischen Philosophie. Die Lehre von den transzendentalen Ideen insbesondere, die zu nur regulativen Prinzipien von bloß subjektiver Geltung führen, von denen keine objektive, sondern bloß eine subjektive Deduktion möglich ist, bezeichnet den systematischen Ort der neuen Theorie. Und Fichte weiß zu zeigen, daß er die Winke, die Kant selbst be-

reits gegeben hat, zu nutzen versteht. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ war noch nicht erschienen; aber jede der drei Kritiken hatte schon religionsphilosophische Ausblicke aufgetan: was in solcher Art in den drei Kritiken an Thesen über die Religion gedruckt ist, greift Fichte auf. Dadurch stellt sich die Offenbarungskritik im Zusammenhange seiner religionsphilosophischen Entwicklung als das Zeugnis eines merklichen Ruckes nach links dar. Schon die Warschauer Predigt hatte dem „Wandel“ des Menschen den Vorzug vor seinem Glaubensbekenntnis gegeben. Jetzt wird durchgehends das Verhältnis von Moral und Religion so gefaßt, daß diese ihren Zweck darin hat, jene zu unterstützen. Die beiden „Deduktionen“ der Religion überhaupt und des Begriffs der Offenbarung stehen auf dieser Voraussetzung, die als selbstverständlich angenommen wird. Da die Moralität lediglich „subjektive“ Geltung hat, so kann es bei ihrer Dienerin, der Religion, nicht anders sein, und das Interesse an ihrem Wahrheitswert verdämmert. Fichte geht sogar so weit, in der Erklärung gewisser Begebenheiten aus göttlicher Kausalität erweisliche Erschleichungen zu gestatten, wenn feststeht, daß die Folgen für die Moralität nicht nachteilig sein können, sondern vorteilhaft sein werden (I, 102 Anm.).<sup>1</sup> — Doch der radikale Kantianer gibt auch solchen Motiven Raum, die nicht von Kantischer Art sind; nicht bloß in dem Sinne, daß die Grundgedanken über Religion und Offenbarung original sind, sondern in dem erheblicheren Sinne, daß Fichte bereits Ansätze zu denjenigen Lehren vorträgt, die später die Unterscheidungslehren seiner Philosophie von der Kantischen geworden sind. Diese war, wie in den Jahren des ausgehenden Neukantianismus oft bemerkt worden ist, in ihrem theoretischen Teile ganz einseitig an der Mathematik und den Naturwissenschaften orientiert. Hier war Kant durchaus auf der Höhe des Wissens seiner Zeit; so sehr, daß er selbst fördernd in die wissenschaftliche Entwicklung einzugreifen imstande war, und daß eines seiner naturwissenschaftlichen Werke für immer einen Ehrenplatz in der Geschichte behauptet. Fichtes Kenntnisse

<sup>1</sup> Es ist bemerkenswert, daß die betreffende Anmerkung in der zweiten Auflage von 1793 weggeblieben ist.



waren in diesen Fächern sehr viel geringer, dagegen stand er ungefähr allen Gebieten des historischen Wissens mit weit regerem Sinn gegenüber. Dieser historische Sinn des Mannes gab auch solchen Unternehmungen, die nicht unmittelbar geschichtsphilosophischer Art waren, eine unbeabsichtigte, aus der Tiefe des persönlichen Wesens kommende Richtung auf die Geschichte. Fichte hat später für eine Analytik des historischen Bewußtseins Erhebliches geleistet: die Keime dieser Einsichten finden sich in der Kritik aller Offenbarung; hier bemüht er sich (§ 7), „die noch immer dunkle Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Notwendigkeit nach Natur- und der Freiheit nach Moralgesetzen“ aufzuhellen. Dabei leiten ihn die Bestimmungen der Kritik der Urteilskraft: dort hatte Kant erklärt, es müsse „einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben“. Ebenso postuliert Fichte eine „gemeinschaftliche Abhängigkeit“ der beiden Gesetzgebungen des Mössens und des Sollens „von einer obern Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist“ (I, 67). Aber er überschreitet den Rahmen der Kantischen Lehre, indem er diese Abhängigkeit der Naturordnung von einem höhern Prinzip dahin versteht, daß er Erscheinungen in der Sinnenwelt annimmt, die nicht nach bloßen Naturgesetzen notwendig werden, sondern in Rücksicht auf die Naturordnung zufällig sind — sittlich freie Handlungen, die nach Naturgesetzen allein nicht hätten zu geschehen brauchen. Er ist sich darüber klar, daß die Realität der Sittlichkeit untrennbar ist von der Forderung, „daß etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Teil der Natur ist, bestimmt werden soll“ (I, 66). Er sieht, daß andererseits die Naturnotwendigkeit nicht verletzt werden darf, da ihr Begriff „den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht“ (a. a. O.). Und er löst diese Schwierigkeit dadurch, daß er die Naturordnung als eine bloß formale Abstraktion auffaßt, die für sich allein keine das Geschehen bestimmende Macht darstellt. Darum ist es durchaus nicht nötig, das Geschehen in der Sinnenwelt so anzusehen, als ob es durch bloße Naturgesetze bestimmt würde. Nur dasjenige Dasein, das kein selbstbewußtes Leben führt, das nichts als

Natur ist, steht unter bloßen Naturgesetzen. Da aber diese „Natur“ keineswegs alle Erscheinungen der Sinnenwelt umfaßt, so müssen wir zugeben, daß wir diese „nicht alle aus den Gesetzen der Natur, sondern manche bloß nach Naturgesetzen erklären dürfen. Etwas bloß nach Naturgesetzen erklären aber heißt: die Kausalität der Materie der Wirkung außer der Natur, die Kausalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen. Nach den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntnis werden“ (I, 67 f.). In diesen Sätzen liegen die ersten Regungen der Geschichtslogik Fichtes. Kant hat die Erscheinungswelt mit der Natur (und die Wirklichkeitswissenschaft mit der Naturwissenschaft) identifiziert und diese Identifikation auch gelegentlich ausdrücklich ausgesprochen (z. B. Prolegomena § 38): Fichte aber hat sich 1791 bereits auf den Weg gemacht, diese Einseitigkeit zu überwinden und die Leistung der historischen Wissenschaften für die Erkenntnis des Daseins nach Gebühr einzuschätzen. —

Wer Kants Lebensgewohnheiten einigermaßen kennt, kann von vornherein nicht im Zweifel darüber sein, daß es ihm nicht eingefallen ist, das umfangreiche Manuskript durchzulesen, das ihm Fichte übersandt hatte. Aus einem Brief Fichtes an ihn vom 6. August 1792 geht überdies hervor, daß er diesem selbst gesagt hat, er habe nur einen kleinen Teil der Arbeit gelesen und auf das Übrige nur geschlossen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 150, vgl. 153; Kants Briefw., Ausg. d. Berliner Akad., II, 271). Dementsprechend ließ er sich auch, als ihn Fichte fünf Tage nach Übersendung, am 23. August, besuchte, auf kein näheres wissenschaftliches Gespräch ein. Kant hat überhaupt nie ein Buch von Fichte durchgelesen. Aber den dem Manuskript der Offenbarungskritik beiliegenden Brief hat er gelesen, und hineingeblättert hat er auch in das Manuskript, und da hat er denn sofort erkennen müssen, daß er den Verfasser vor sechs Wochen zu leicht genommen hatte. Er empfing ihn darum bei seinem zweiten Besuche „mit ausgezeichnete Güte“ und sagte ihm anerkennende Worte über seine Arbeit. Daß er im übrigen nicht gewillt war, sich durch seinen jungen Verehrer vorschreiben zu lassen, welche Themata in der nächsten Zeit sein Nachdenken



beschäftigen sollten, verrät ein mit köstlicher Naivität geschriebener Satz aus Fichtes Tagebuch: „Wegen meiner philosophischen Zweifel verwies er mich an seine ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und den Hofprediger Schulz, den ich sofort aufsuchen werde“ (129). Drei Tage darauf war Fichte Kants Tischgenosse: „Erst jetzt“, notierte er, „erkannte ich Züge in ihm, die des großen in seinen Schriften niedergelegten Geistes würdig sind“ (a. a. O.).

Fichte war mit der Absicht nach Königsberg gekommen, so lange dort zu bleiben und Kantische Philosophie zu studieren, als sein Geld reiche. Das tat er denn auch. Theodor von Schön hatte ihm sein nachgeschriebenes Heft aus Kants Vorlesungen über Anthropologie geliehen, und dieses hatte neben der Offenbarungskritik bis jetzt all seine Zeit in Anspruch genommen. Inzwischen war seine Barschaft stark zusammengeschmolzen, und seine Befürchtung, vielleicht noch vor Michaelis wieder unter die unmittelbare Vormundschaft der Vorsehung zu kommen, schien nur zu gründlich eintreffen zu wollen. Am 28. August ergab seine Berechnung, daß er schon in 14 Tagen mit seinen Mitteln zu Ende sein würde. Er dachte — ungern genug — an eine Hauslehrerstelle und sprach mit dem Pastor Borowski und dem Hofprediger Schulz darüber: aber er erfuhr von ihnen nichts Ermutigendes. Nun sah er nur noch eine Möglichkeit: Kant um ein Darlehen anzugehen, nach Kursachsen zurückzureisen und dort allenfalls selbst nach einer Dorfpfarre zu streben. Fichte besaß in Geldangelegenheiten großen Stolz: es wurde ihm sehr schwer, den Brief zu schreiben, in dem er Kant seine Lage auseinandersetzte und ihn bat, ihm die Kosten für die Rückreise nach der Heimat vorzuschießen; er überschickte den Brief „mit einem ungewohnten Herzklopfen“ (Kants Briefw. II, 269). Das war am 2. September. Am 3. lud Kant Fichte zu sich und sagte ihm, daß er sich noch nicht resolviert habe. Am 6. berichtet das Tagebuch: „Ich war zu Kant gebeten, der mir vorschlug, mein Manuskript über die Kritik aller Offenbarung durch Vermittelung des Herrn Pfarrer Borowski<sup>1</sup> an Buchhändler Hartung zu

<sup>1</sup> Vgl. Kants Brief an Borowski vom 16. (soll wohl heißen 6.) September (Kants Briefwechsel, Ausg. d. Berliner Akad., II, 271f.).

verkaufen. Es sei gut geschrieben, meinte er, da ich von Umarbeitung sprach. Ist dies wahr? Und doch sagt es Kant! Übrigens schlug er mir meine erste Bitte ab“ (a. a. O. 136). Es geschah nach Kants Vorschlag: Hartung übernahm den Verlag der Kritik aller Offenbarung, und die Geldsorgen waren damit fürs erste gebannt.

Allein nicht gebannt war eine andere Sorge, die sich inzwischen zu der um des Leibes Nahrung und Notdurft gesellt hatte, und die Fichte gewaltig antrieb, sich möglichst schnell um eine Stellung außerhalb Königsbergs umzutun. Nur der vertrauteste Freund, Theodor von Schön, berichtet über diese Angelegenheit: Fichte war durch Kant „in einer Familie bekannt geworden, wo er interessante philosophische Unterhaltung fand, wo aber zugleich bei der Frau des Hauses eine so brennende Zuneigung gegen ihn sich entwickelte, daß er, der diese Neigung nicht erwidern konnte, des ehelichen Glücks wegen, sobald als möglich Königsberg verlassen wollte“ (Zur Knaben- und Jünglingszeit Theodors von Schön 103). Gegen Ende September ließ sich diese Absicht in sehr glücklicher Weise verwirklichen: Hofprediger Schulz konnte eine Hofmeisterstelle unter Bedingungen vorschlagen, die — namentlich mit Rücksicht auf eine Empfehlung Kants — ganz besonders günstig waren. Fichte nahm an, und er hat es nie bereut.

Krockow. Nochmals die Kritik aller Offenbarung. Die Stelle war in „Krockow bei Neustadt in Westpreußen, hart an der Ostsee, sechs Meilen westwärts Danzig“, und Fichte war dort „als Führer des Sohns des Königl. Preußischen Obrist Grafen von Krockow“ (Weinhold 23). Am 26. oder 27. September reiste er von Königsberg ab, wo er in den gelehrten Kreisen, in die ihn Kant nach Kräften eingeführt hatte, ein freundliches Andenken zurückließ. Hippel und einige andere gaben sich noch längere Zeit hindurch, freilich vergebens, Mühe, eine Anstellung für ihn in Königsberg selbst zu erwirken (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 508).

In dem Briefe vom 2. September hatte er an Kant geschrieben: „Ich habe das Geschäft des Hauslehrers fünf Jahre lang getrieben und die Unannehmlichkeit desselben, Unvollkommenheiten sehen zu müssen, die von wichtigen Folgen sind, und an dem Guten,

das man stiften könnte, kräftig verhindert zu werden, so empfunden, daß ich es nunmehr vor 1 1/2 Jahren auf immer aufzugeben glaubte, und daß ich ängstlich werde, wenn ein wohlwollender Mann es unternimmt, mich zu diesem Geschäfte zu empfehlen“ (Kants Briefw. II, 266). In Krockow spürte er von jener Hemmung der Erziehtätigkeit nichts, und auch der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Theodor von Schön berichtet: „Bemerkenswert ist es in Beziehung auf den Aufenthalt Fichtes im Krockowschen Hause, daß in dessen Schüler das Fichtische: Du mußt, wenn du sollst, doch dermaßen lebendig war, daß er zu einer Zeit, in der der allergrößte Teil der Menschen von den preußischen Truppen wenig mehr hoffte, ein Freikorps errichtete, und daß Äußerungen von ihm zutage kamen, aus denen man wohl annehmen konnte, daß es ihm klar war: Wir müßten besser werden, wenn es besser werden sollte“ (Aus den Papieren I, 11).<sup>1</sup> Und nicht nur die negative Bedingung zu erfreulichem Hofmeisterleben war erfüllt, daß störende Eingriffe nicht vorkamen, sondern auch positiv Gutes hat Fichte in Krockow erfahren. In seinen Briefen wird er nicht müde, der Damen, besonders der Gemahlin des Obersten, dankbar zu gedenken. Der freundschaftlich nahe Verkehr mit den in jedem Sinne vornehmen Frauen ist ihm sehr zugute gekommen. In Krockow vor allem gewann er jene „anständige Freimütigkeit und gewisse Leichtigkeit“ des gesellschaftlichen Lebens, von der er in einem im Eingang dieser Darstellung erwähnten Briefe spricht. Bis zum Frühjahr 1793 ist er in dem gräflichen Hause geblieben; und wenn er auch gelegentlich klagt, daß er wenig zu eigentlicher Arbeit komme, so kann es doch mit dem „Schlaraffenleben“ (an Schön, Aus den Papieren I, Anl. 10, vgl. 25 f.) nicht einmal in Rücksicht auf die literarische Tätigkeit so arg gewesen sein. Die wesentlich vermehrte und gründlich durchgesehene zweite Auflage der Offenbarungskritik, die von eindringendem Studium der Schriften Reinholds Zeugnis

<sup>1</sup> Mit den letzten Worten spielt Schön auf eine Äußerung Fichtes im 1. Heft des „Beitrags zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ an (vgl. S.W. VI, 67, Anm.). — Über das Krockowsche Freikorps vgl. Carl Brinkmann in den „Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte“ 1919, S. 410—415.

gibt, ist in dieser Zeit entstanden; auch das erste Heft der Abhandlung über die französische Revolution war geschrieben, als Fichte Krockow verließ; und daneben hatte ihn noch mancher unausgeführt gebliebene Plan beschäftigt.

Zunächst aber war noch die erste Auflage der ersten Schrift zu drucken, und das war nicht ganz so einfach, wie Fichte erwartet hatte: Der Druck sollte in Halle geschehen, das Manuskript kam dortselbst vor die Zensur, und der Dekan der theologischen Fakultät verweigerte die Druckerlaubnis; man erinnere sich, daß zu jener Zeit Wöllner Minister war. Fichte war wütend; um aber jeden Verdacht, ob er selber an dem Konflikt schuld sein könne, ehrlich zu prüfen, korrespondierte er mit Kant über die Ausstellungen, die die Zensurbehörde gemacht hatte: die Behauptungen, daß der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftgemäß nicht auf Wunderglauben gegründet werden dürfe, und daß eine Offenbarung weder unsere dogmatischen noch moralischen Erkenntnisse ihrer Materie nach erweitern könne, sondern lediglich die Form der Darstellung des schon *a priori* gegebenen Geistigen betreffe. Kant stellte sich in seiner Antwort auf Fichtes Seite, dessen Mut und Zuversicht dadurch gewaltig wuchsen. An Schön schrieb er: „Die ferneren Maßregeln lasse ich gänzlich vom Verleger abhängen. Ich für meine Person spreche der preußischen Inquisition unter die Nase Hohn“ (Aus den Papieren, I, Anl. 14). Der Verleger dachte daran, das Buch in Jena, im Auslande, drucken zu lassen und dadurch die Zensurschwierigkeiten zu umgehen. Schließlich aber machte der Dekanatswechsel in Halle diesen Schritt überflüssig: der neue Dekan, D. Knapp, ließ die Arbeit un geändert<sup>1</sup> passieren. — Allein auch jetzt standen dem Buch noch ungewöhnliche Schicksale bevor. Durch eine Spekulation des Verlegers erschien die Schrift auf der Leipziger Messe zunächst anonym und ohne die Vorrede, die sie als eine Erstlingsarbeit vorstellt. Der Erfolg war, daß Kant für den Verfasser gehalten wurde. Allerlei Äußerlichkeiten sprachen dafür: der Titel, der

<sup>1</sup> In Schöns Memoiren I, Anl. 22 steht „umgeändert“: das ist ohne jeden Zweifel ein Druckfehler.

Verlag, die Richtung, stellenweise auch der Stil (man lese etwa I, 119). Und die Anonymität war wenigstens zu erklären: „Man wußte,“ um mit Schön zu sprechen, „daß in der damaligen Zeit, wo man die alte Orthodoxie mit Gewalt wiederherstellen wollte, Kant bei den Orthodoxen verketzert war, und nun nahm Hufeland in der Jenaischen Literaturzeitung an, daß Kant der Verfasser der Schrift sei, daß er bei den obwaltenden Umständen sich nicht habe nennen wollen, und nun erschien eine höchst brillante Rezension der Schrift in der Jenaischen Literaturzeitung“ (Aus den Papieren I, 10). Und Hufeland ist keineswegs der einzige gewesen, der dies angenommen hat. Die von Schön erwähnte Rezension aber war wirklich „höchst brilliant“. Zunächst kam am 30. Juni 1792 eine Anzeige des „in aller Rücksicht höchst wichtigen Werkes“, in der es hieß: „Jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werkes erkennen!“ Und ein paar Nummern später, am 18. Juli, erschien die ausführliche Rezension: Der Verfasser der Offenbarungskritik wird als ein *vir pietate ac meritis gravis* bezeichnet, und zum Schluß erhält der „große Mann, dessen Finger hier allenthalben sichtbar ist“, den „feurigsten Dank“ dafür, „daß er, der schon so manche Gegend des menschlichen Wissens aufgehellte hat, nun auch über diesen Gegenstand eine solche Aufklärung gegeben, die Rez. wenigstens in allem, was er gesagt hat, auch kaum den geringsten Zweifel übrig gelassen, gleichsam als sollte dadurch nun auch das letzte Stück des ganzen Grundes menschlicher Kenntnisse befestigt werden“. Ein Brief Fichtes an Schön vom 23. August 1792 bezeichnet freilich das hohe Lob, das ihm so unter falscher Adresse gesendet wurde, als „Geträtsch“ (Aus den Papieren I, Anl. 25). Als aber nun Kant in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung erklärte, daß Fichte der Verfasser der Offenbarungskritik sei, und als er ihn bei dieser Gelegenheit öffentlich einen „geschickten Mann“ nannte, da freute sich dieser doch sehr über die in diesen Worten liegende Anerkennung, die ihm das Rühmlichste zu sein dünkte, das ihm begegnen konnte (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 151). Er war

zu stolz, als daß ihn die Pauken und Trompeten der Literaturzeitung hätten eitel machen können.

Im übrigen hatte die Verwechslung mit Kant<sup>1</sup> doch mancherlei ersprießliche Folgen für Fichte. Schon daß er alsbald von der Redaktion der Allgemeinen Literaturzeitung um Mitarbeit gebeten wurde, war ihm nicht unlieb. Wichtiger war, daß die erste Auflage seines Buches sehr schnell vergriffen war. Zur Ostermesse 1792 war sie ausgegeben worden, und schon am 30. September 1792 schreibt Fichte an Schön: „Hartung verlangt eine zweite Ausgabe meiner Kritik, die, wie ich aus Zuschriften von ganz unbekannten Personen gesehen habe, mehr Beifall hat, als meine kühnste Hoffnung sich schmeicheln konnte. Ich muß einen durch ein glückliches Ohngefähr mir zugeworfenen Ruf behaupten, so gut ich kann“ (Aus den Papieren I, Anl. 33f.). Auch in Kursachsen wurde man auf den berühmt gewordenen Landsmann aufmerksam, für den man vor ein paar Jahren, als er in bitterster Not um ein Stipendium gebeten hatte, nichts als öde Vertröstungen gehabt hatte. Der philosophisch interessierte Dresdener Oberhofprediger D. Franz Volkmars Reinhard fragte brieflich bei Fichte an, ob er sich nicht seinem Vaterlande schenken wolle. Fichte suchte sich die freundliche Gesinnung Reinhardts für alle Fälle zu erhalten und widmete ihm die zweite Auflage der Offenbarungskritik; aber zunächst brauchte er, wie er ihm offen schrieb, für die philosophische Aufgabe, die er vor sich sah, Muße: „unbekannt aller Welt“ wollte er arbeiten („Kant-

<sup>1</sup> Bis zu welcher Hartnäckigkeit der Glaube an Kants Verfasserschaft gehen konnte, zeigt in belustigender Weise ein Brief, den Schleiermachers Vater am 3. Dezember 1792 seinem Sohne nach Schlobitten schrieb: „Ich wünsche, daß Du mir Deine Gedanken über eine Piece Kritik aller Offenbarung schreiben und besonders, was am Ende derselben, als Schluß aus dem Ganzen gezogen, mit Nachdruck dargelegt ist, wohl beherzigen mögest. Man hat Herrn Kant für ihren Verfasser gehalten; er hat sich aber davon losgesagt und, ich weiß nicht, wen dafür angegeben; sie scheint mir aber doch aus seiner Feder geflossen zu sein, so ähnlich sieht sie allem, was er geschrieben hat. Solltest Du einmal nach Königsberg kommen, so besuche doch Herrn Kant und laß Dir Aufschluß über das Buch geben“ (Aus Schleiermachers Leben, in Briefen I, 109).

studien“ VI, 204). Denn schon bei dem Studium Reinholds war ihm deutlich geworden, daß die Frage nach der systematischen Einheit der kritischen Philosophie, die sich hinter seinen Bemühungen um die Kritik der Urteilskraft und um das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit verborgen hatte, noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal in gehöriger Form gestellt war. Der Entwurf zu dem Briefe an Reinhard (Februar 1793) nennt die kritische Philosophie eine unüberwindliche Festung: aber weder Kant noch Reinhold hätten den Geist dieser Philosophie darzustellen vermocht, und auch ihm selbst dämmerte er nur erst („Kantstudien“ VI, 205).

### Drittes Kapitel.

#### Am eigenen Herd.

Zürich. Rechtsphilosophische Anfänge. Im März 1793 trat Fichte die große Reise nach Zürich an, nachdem er kurz vorher noch einmal Königsberg aufgesucht hatte. Es war dem Schwiegervater Rahn gelungen, aus dem Zusammenbruch des Hauses, dem er sein Geld anvertraut hatte, schließlich doch noch einen Teil zu retten: So stand der Hochzeit kein wirtschaftliches Hindernis mehr im Wege. Und Fichtes Ehrgeiz, nur als angehender Schriftsteller nach Zürich zurückzukehren, war in ungeahntem Maße befriedigt. Er fuhr zunächst nach Berlin. Am 2. April schrieb er von da einen Brief über seine literarischen Pläne an Kant: seine Seele glüht, wie er sagt, von dem großen Gedanken, das Problem der platonischen Republik, des vernünftigen Staates, in Angriff zu nehmen. In der Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 372–74) hatte Kant von diesem Problem gesprochen und gesagt: „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammenbestehen kann, ist eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zugrunde legen muß.“ Dieser Satz und der ganze Zusammenhang, den er bei

Kant hat, hatte tiefen Eindruck auf Fichte gemacht; er hatte eingesehen, daß das Problem der Freiheit, um das sich all sein philosophisches Denken von Anbeginn an bewegte, nicht eine ethische Privatangelegenheit des Individuums betrifft, sondern daß es eine Beziehung auf die Organisation der Gemeinschaft einschließt. Man kann sagen, daß ihn diese Aufgabe nie losgelassen hat: der schon in Krockow begonnene anonyme „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“, dann die ebenfalls 1793 erschienene, wohl in Zürich, vielleicht aber auch schon vorher geschriebene, gleichfalls anonyme „Zurückforderung der Denkfürsorge von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, sind die ersten, freilich etwas wilden Schöflinge, die das sozialphilosophische Interesse hervorgerufen hat. Rousseaus Einfluß ist bei aller Verschiedenheit der Gesinnung<sup>1</sup> in ihnen zu spüren. Wie schon Kant selbst, nach seinem eigenen Worte, von Rousseau „zurechtgebracht“ worden ist, so läßt sich auch sein Jünger von dem Genfer Bürger entflammen: ursprünglich steht der Mensch unter keinem andern Gesetze als dem moralischen Gesetz der Selbstbestimmung; hierauf gründen sich seine ewigen und unveräußerlichen Menschenrechte; jedes ihm von einem fremden Willen auferlegte Gesetz ist unrechtmäßig. In diesen Sätzen sucht Fichte die Grundlagen für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Individuum und Staat, d. h. für die Beurteilung des Staatsvertrags: denn mit Rousseau ist der Staat zu betrachten als Ergebnis eines mit Freiheit geschlossenen Vertrags. Unsern geschichtlich verwirklichten Staatsverfassungen sieht man es freilich an, „daß ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Beratschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das Recht des Stärkeren“ (S. W. VI, 81).

<sup>1</sup> Man vergleiche hierüber Richard Festers kenntnisreiches und anregendes Buch „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“, Stuttgart 1890, bes. 118 f., sowie Reinhard Strecker, „Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie“, Leipzig 1917, 31. Strecker zeigt, daß von gründlicher Auseinandersetzung mit Rousseau nicht gesprochen werden darf; dagegen hat wohl „die Kühnheit der Kritik, die unbegrenzte Freiheit der Redeweise“ den Eindruck auf Fichte nicht verfehlt.

Rechtmäßigerweise aber kann sich der Staat auf nichts anderes gründen als auf einen Vertrag seiner Bürger, und jeder Staat verstößt gegen das erste Recht der Menschheit, wenn er ohne die freie Einwilligung der einzelnen nur durch Gewalt besteht.

Also wie bei Rousseau selbst handelt es sich auch bei Fichte in der Vertragstheorie nicht um eine historische Hypothese, sondern lediglich um ein Prinzip der Beurteilung der Rechtmäßigkeit (a. a. O. 80). Fichte sieht in der staatlichen Organisation ein Mittel zur Erreichung des sittlichen Endzwecks. „Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nötig sein. Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wieviel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde als nötig wäre, und keiner weniger geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig sein würden“ (a. a. O. 102). Sehr bezeichnend vergleicht Fichte die gute Staatsverfassung einer Kerze, „die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche“ (103): die gute Staatsverfassung ändert sich selbst, sie hat das Prinzip der Fortentwicklung in sich. Wo dieses Prinzip fehlt, wo die Staatsverfassung Stillstand will, da widerspricht sie dem Endzweck aller staatlichen Organisation, und über das Recht, sie gewaltsam zu verändern, kann kein Zweifel sein. — Man sieht, die Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft ist in letzter Linie noch negativ: nur erzieherischen Wert hat die staatliche Organisation: und darum hat sie, je höher die Kulturstufe eines Volkes ist, um so weniger zu bedeuten. Fichte hat den geschichtsphilosophischen Charakter des ihn beschäftigenden Problems noch nicht erkannt: er sucht das Wesen des Staates noch durch Erwägungen zu bestimmen, für die die Idee der Menschheit eine durch die zeitlose Form der Vernunft bestimmte Größe ist. Nicht mit Unrecht sagt Strecker: „Fichte täuscht sich gewaltig über die Tragweite seiner rationa-

listischen Konstruktionen. Es spricht aus ihm das übertriebene Selbstbewußtsein, das sich auf den Zufallserfolg seiner Offenbarungskritik gründete. Es spricht ferner aus ihm die noch völlig kritiklose überschwengliche Anhänglichkeit an die Kantische Philosophie, die er als Wahrheit an sich betrachtet und in deren Besitz er sich jedem, auch dem erfahrensten Politiker, überlegen dünkt“ (Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie 39). So mußte freilich die Staatslehre der anonymen Schriften ungenügend ausfallen; aber so wenig er auch zunächst und noch lange Jahre hindurch imstande war, den Fehler zu erkennen: er begann immer wieder von neuem, an dem Problem zu arbeiten, und zeigte so, daß ihm keine seiner bisherigen Bearbeitungen genug tat. —

Im Herbst jenes Jahres (1793) schrieb er von Zürich aus an Schön in unmittelbarem Anschluß an den Hinweis auf seine beiden anonymen Schriften: „Ich werde über einen Gegenstand, der mich mit unwiderstehlicher Stärke an sich zieht — über Natur- und Staatsrecht noch manches schreiben; ich werde solange schreiben, bis ich durch irgendeine Schrift hierüber mich so in Respekt gesetzt habe, daß sich niemand an mich traut; dann werde ich zu allem mich freimütig bekennen“ (Aus den Papieren I, Anl. 36). Ein solches ausdrückliches Bekenntnis hat er allerdings nie nötig gehabt: denn das Geheimnis war, besonders infolge der „nicht ganz besonnenen Wohlmeinenheit“ Rahns (Leben u. Briefw. II, 187) allzu schlecht gewahrt worden; die „Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“ (1799) setzt die Tatsache seiner Verfasserschaft als allbekannt voraus (S. W. V, 288 f.). Aber das andere Versprechen, noch manches über das Problem des vernünftigen Staates zu schreiben, hat er gehalten: jene anonymen Pamphlete waren ohnehin, wenn sie auch durchaus nicht ohne Philosophie geschrieben waren, doch keine Bearbeitungen der philosophischen Aufgabe selbst, um die es sich für Fichte handelte. Diese gewann inzwischen an Schärfe, je mehr dem energischen Denker die Notwendigkeit der Entwicklung des gesamten Systems der Philosophie aus einem Prinzip klar wurde. Es wird noch zu zeigen sein, wie die Wissenschaftslehre, indem sie allen Gestalten der Freiheit die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufweist, auch den systematischen Ort für die Idee des Rechts festlegt und

damit der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.L.“ die Aufgabe stellt. In der spätern Zeit ist Fichte zu den Problemen von Recht und Staat zurückgekehrt in der Schrift über den geschloßnen Handelsstaat, dann in den Reden an die deutsche Nation, die zum erstenmal dem historischen Wesen des Staates gerecht werden und über die letztlich negative Stellung des Individuums zum Staat hinwegschreiten; endlich in der posthumen sog. Staatslehre von 1813, vielleicht dem tiefsten seiner Werke; auch seine gleichfalls posthumen Dialoge über den Patriotismus und sein Gegenteil von 1807 und seine nach dem nachgelassenen Hefte veröffentlichten Vorlesungen über das System der Rechtslehre aus dem Jahre 1812 müssen hier genannt werden. —

Wir haben Fichte auf seiner Reise nach Zürich in Berlin verlassen. Er ging von da nach Dresden und besuchte seine Eltern in Rammenau. Dann über Leipzig und Jena, wo er in der Redaktion der Allgemeinen Literaturzeitung vorsprach, nach Weimar und Gotha; von da in der Gesellschaft eines hypochondrischen und schwächlichen Professors aus Dessau zu Fuß über Erfurt nach Frankfurt, wo er froh war, seinen Reisegegnossen verlassen zu dürfen. Von hier ab ging die Reise auf schon bekannten Wegen nach Stuttgart und Tübingen und endlich ans Ziel nach Zürich: in all den genannten Städten gab es Besuche zu machen bei alten und neu zu gewinnenden Bekannten. In einem aus Gotha geschriebenen Briefe entschuldigt er sich bei seiner Braut wegen der häufigen und langen Reiseunterbrechungen: „Ich kann, wie mir die Sache scheint, nur durch literarische Verdienste mich heben, und zu einem Sukzeß darin gehören Verbindungen, die ich mir auf meinen Reisen machen muß“ (Leben u. Briefw. <sup>2</sup> I, 152). Ein Vierteljahr lang hat die ganze Reise gedauert; Mitte Juni wurde Zürich erreicht. Hier gab es zunächst neue, allerdings nicht ganz unerwartete Verdrießlichkeiten: es bedurfte der Erledigung von allerlei Formalitäten, ehe die Hochzeit gefeiert werden konnte. Diese fand am 22. Oktober 1793 in Baden bei Zürich statt. Die Hochzeitsreise ging nach Bern und in die französische Schweiz. Dann wohnte das junge Ehepaar bei dem Schwiegervater.

Mehrere Briefe Fichtes bezeugen, daß er sich in Zürich nicht sonderlich wohl gefühlt hat. Er lebte darum sehr zurückgezogen.

„Ich vertiefe mich bloß in mich selbst“ schrieb er an Schön (Aus den Papieren I, Anl. 37). Er war fleißig bei der Schriftstellerei. Zunächst schrieb er weiter an der umfangreichen Abhandlung zur Verteidigung der französischen Revolution, und zugleich arbeitete er an den grundsätzlichen Fragen und gewann nun die entscheidenden Einsichten seiner Philosophie. Ein höchst wichtiger Brief an Niethammer<sup>1</sup> zeigt ihn mitten in dem Stadium des Empfangens und der ersten Versuche, das Empfangene zu gestalten. In den Monaten Februar bis April 1794 hat er dann zum ersten Male einen Zyklus von Vorträgen über die Wissenschaftslehre gehalten — freilich nicht unter diesem Titel. Die Vorträge fanden in Lavaters Haus statt (G. Geßner, J. K. Lavaters Lebensbeschreibung, Winterthur 1802/03, III, 275). Am 8. Februar hatte dieser an den ihm eng befreundeten Baggesen, von dem er auf die überragende Bedeutung Fichtes für die Kantische Philosophie eindringlich hingewiesen worden war, geschrieben: „Wo möglich werd' ich es nun einzurichten suchen, daß Fichte einem halben Dutzend recht ausgesuchter Zürcher . . . über die Kantische Philosophie liest“ (Zentralbibliothek Zürich). In Übereinstimmung mit dieser Briefstelle gedenkt auch das bald nachher ausgefertigte Doktordiplom jener Vorlesungen als solcher über die Kantische Lehre: Fichte selbst war weit davon entfernt, die Wissenschaftslehre in Gegensatz zur Philosophie seines Meisters bringen zu wollen; lediglich deren wahren Geist in zwingender Form herausgestellt, d. h. Kant als Erster verstanden zu haben, nahm er für sich in Anspruch. Lavaters Biograph Georg Geßner, der unter den von Lavater Geladenen gewesen war, spricht von Vorlesungen über die „kritische Philosophie“ und berichtet, diese Vorlesungen seien später „mehr ausgearbeitet und erweitert als Grundriß der Wissenschaftslehre ins Publikum gekommen“. Das ist nun allerdings nicht ganz richtig: denn nicht so sehr der „Grundriß“ als die Schrift über den „Begriff der Wissenschaftslehre“ geht auf die Zürcher Vorlesungen zurück. Aber Fichte selbst hat das

<sup>1</sup> Die von Fichtes Sohn verfaßte Biographie gibt als Datum den 6. Oktober 1793 an (II, 429 ff.); doch ist er erst nach der Vermählung Fichtes geschrieben.



Mißverständnis mitverschuldet: Am 14. Juni 1794 meldete er an Lavater: „Es erscheint vom heutigen Tage an bogenweise von mir eine Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Es sind die Vorlesungen, die ich vor Ihnen und Ihren Freunden zu halten das Glück hatte; umgearbeitet, zum zweiten Male durchgedacht, hier und da schärfer ausgedrückt.“ Lavaters Antwort (vom 3. Juli 1794) aber beginnt: „Ich werde, lieber Fichte, Herrn Geßner ersuchen, der Sammler der Subskriptionen zu sein“ (beide Briefe, der an Fichte in Abschrift, in Lavaters Familienarchiv in der Zentralbibliothek Zürich).

Die Rezension des Aenesidemus. Für die letzte Wendung in Fichtes Denken war die Lektüre einer Gegenschrift gegen Kant und Reinhold bedeutsam, die von dem Helmstedter Professor Gottlob Ernst Schulze stammte, der sich jedoch nicht auf dem Titel genannt hatte. Der Titel des Buches lautete: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik.“ In einem Briefe aus dem Spätherbst, vermutlich Dezember, 1793 (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 510—12; die Vermutung des Herausgebers, der Brief stamme aus dem Sommer 1793, ist sicher falsch) schreibt Fichte: „Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also nichts; es mußte wieder angebaut werden. Das tue ich nun, seit ungefähr sechs Wochen, treulich. Freuen Sie sich mit mir der Ernte: ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt. Kant hat überhaupt die richtige Philosophie, aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen! Kurz, wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleichtut... Von dem neuen Standpunkte, den ich mir verschafft habe, kommen einem die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor, erscheint

es einem drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht. Wer das tut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er konsequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!“ Also das Freiheitsproblem herrscht auch hier. Reinhold ist überwunden: darin zwar, daß er auf Einheit des Systems gedrungen hat, hat er recht gehabt; aber er hat den Bereich der Vorstellung viel zu umfassend angenommen und ist dadurch in ein einseitig intellektualistisches System verfallen. „Insofern die Vernunft praktisch ist, ist sie schlechterdings nicht vorstellend, sondern das gerade Gegenteil davon“ hieß es mit Bezug auf Reinhold schon in dem vorhin erwähnten Briefe an Niethammer vom (angeblich) 6. Oktober (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 430); und weiter, immer gegen Reinhold (und nun insbesondere gegen sein Ausgehen von „Tatsachen des Bewußtseins“): „es gibt nur eine ursprüngliche Tatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie, und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige, begründet. Kant weiß sie gewiß, aber er hat sie nirgends gesagt; wer sie finden wird, wird Philosophie als Wissenschaft darstellen. Der Erfinder wird keiner von denen sein, welche geeilt haben, ihr System nach dem Studium der bloßen Kritik der reinen Vernunft abzuschließen; und ich fürchte, daß keiner von diesen ihn je verstehen wird“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 432).

Am Ende des Jahres schrieb Fichte für die Allgemeine Literaturzeitung eine ausführliche Rezension des Aenesidemus. In dieser frühesten Veröffentlichung der Grundgedanken seiner neuen Philosophie hat Fichte — mit gutem Grunde — jene „eine ursprüngliche Tatsache des menschlichen Geistes“ nicht mehr als Tatsache bezeichnet: Tatsachen können für den Philosophen nichts Letztes sein; die Bedeutung, die die Tatsächlichkeit überhaupt und mithin die sich auf Tatsachen stützende (empirische) Beweisführung haben kann, ist das Grundproblem der theoretischen Philosophie. Was sind überhaupt Tatsachen? Fichte sagt über den Reinholdschen „Satz des Bewußtseins“ („Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“): „Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatz aller Phi-



losophie veranlaßte, war wohl die, daß man von einer Tatsache ausgehen müsse“ (I, 136): nicht eine Tatsache, sondern eine Tathandlung müsse am Anfang der Philosophie stehen. Alle Tatsachen sind erst etwas für das Ich; sie unterstehen den Bedingungen, die im Bewußtsein den Begriff der Tatsache konstituieren, und zu ihnen gehört, wie Kant gezeigt hat, das Kausalprinzip; alle Tatsachen werden als kausal bedingt erkannt. Jene Tathandlung erkennen heißt dagegen: sich auf das Diesseits der Tatsachen besinnen, wo die kausale Notwendigkeit gegenstandslos geworden ist: die Tathandlung ist kein Gegenstand. Auf die absolute Tathandlung zurückgehen heißt: zurückgehen auf das unmittelbar seiner selbst schlechthin gewisse Ich. Dieses Ich, das ist, weil es ist, und ist, was es ist, das sich selbst setzt, schlechthin selbständig und unabhängig, ist nicht das theoretische Ich: dieses ist nur im Wechselverhältnis mit einem entgegengesetzten Nicht-Ich, einem Objekt möglich, es existiert insofern nur abhängig; es ist ihm nie möglich, auch nur das kleinste Stückchen Nicht-Ich restlos zu begreifen (d. h. in eigene Tätigkeit aufzulösen). Das Ich als theoretisches ist nicht in der Lage, sich als absolutes, als schlechthin selbständiges Ich zu bewahren. Es ist dem Nicht-Ich gegenüber so wenig souverän, daß es vielmehr, wenn es ihm gelingen könnte, das Nicht-Ich zu überwinden, zugleich mit dem Nicht-Ich sich selbst aufheben würde: es existiert nur in Beziehung auf etwas zu Erkennendes, also abhängig, unselbständig. Allein das Ich kann seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben: da es ihn aber in der erkennenden Tätigkeit nicht bewahren kann, so entzündet sich ein Streben, die Welt der Vorstellung so umzugestalten, daß das Ich sie als sein Reich weiß, als das Reich, in dem es bei sich selbst ist: das Ich betätigt sich nicht bloß erkennend — wobei das Nicht-Ich bleibt, wie es ist —, sondern es wird praktisch, es bringt seine Überlegenheit über das Nicht-Ich dadurch zum Ausdruck, daß es dieses nach seinem Bilde umgestaltet. Es strebt, das zu erkennende Nicht-Ich (nach Fichtes Terminologie in der Rezension: das Intelligible) „von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks:

die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt“ (I, 150). Auch der letzte Satz ist wohl zu beachten; er beweist, wie wenig man Fichte versteht, wenn man sein Absolutes als unendliches sittliches Streben interpretiert.

In den Sätzen, aus deren Zusammenhang das letzte Zitat genommen ist, enthält die Rezension des Aenesidemus den architektonischen Grundgedanken des Fichtischen Systems in der allereinfachsten, durch keinerlei ausführende Zutat umkleideten Gestalt. Außerdem aber geht die Rezension noch auf eine Menge wichtiger Einzelfragen (insbesondere auch auf die nach den Dingen an sich) ein, überall bestrebt, in möglichst kurzer Formulierung die Überlegenheit des eigenen Standpunktes im Streit zwischen Reinhold und seinem Gegner fühlbar zu machen. Und Reinhold, der übrigens mit großer Hochschätzung behandelt wird, hat diese Übermacht auch bald danach durch seinen Übertritt zur Wissenschaftslehre anerkannt. Allerdings war dieser Übertritt im Grunde ein Mißverständnis. Reinhold hat Fichtes System lediglich in abstrakt theoretischer Verkürzung verstanden; auch so noch war es seinem eignen Systeme überlegen, aber es ermangelte des positiven Gehaltes. Reinhold fand infolgedessen nach einigen Jahren, daß er auch hier nicht stehen bleiben könne, und setzte seine philosophische Pilgerreise in anderer Richtung fort.

Der Ruf nach Jena. Die Promotion. Die Einladungsschrift. Die Rezension des Aenesidemus beweist, daß die Grundlagen des neuen Systems fertig waren, obwohl das sie einheitlich beherrschende Prinzip, die Idee des absoluten Ich, nur sehr kurz vorher konzipiert worden war. Am warmen Winterofen stehend, so hat Fichte selbst später erzählt, war er plötzlich von dem Gedanken ergriffen worden, der all seine weitere Lebensarbeit bestimmte. Aber mit seiner erstaunlichen Denkerenergie vermochte Fichte schnell und sicher die entscheidenden Richtungslinien des Systems einer Philosophie des absoluten Ich zu ziehen. Freilich hatte er ein starkes Bewußtsein davon, daß es noch viele Mühe kosten werde, ehe er das System reinlich ausgeführt hätte. Deshalb freute er sich der Muße, die er in Zürich genießen konnte,

und war nicht einmal in jeder Beziehung froh, als ihn zu Beginn des neuen Jahres der Ruf nach Jena traf. Reinhold ging nach Kiel, und Fichte, dessen Ruhm gerade von Jenaer Professoren, den Herausgebern der Allgemeinen Literaturzeitung, begründet worden war, wurde sofort als der kommende Mann betrachtet; man konnte gar nicht umhin, auf ihn zu verfallen. Schon am 27. Juli 1793 hatte Goethe an den Geh. Rat Voigt geschrieben: „Sollte Reinhold nicht bleiben, so wird sich Rat finden. Auf *Magister* Fichte haben Sie ja ein Auge.“ Und dem Herzog Carl August und den Mitgliedern seines geheimen Conseils in Weimar war es so selbstverständlich wie den meisten Jenaer Professoren, daß der Verfasser der Offenbarungskritik und der Schrift über die französische Revolution berufen werden müsse. Dabei hatte die letztgenannte Schrift mindestens ebensoviel wie die erste dazu getan, Fichte das größte Wohlwollen zu sichern. Selbst der milde, „rein und holde“ Reinhold war von dem Buch sehr entzückt, noch mehr vielleicht sein Schwiegervater Wieland, der nur bedauerte, „daß er und seinesgleichen, wie er sich ausdrückte, von der reinen Form des Ich sich keinen Begriff machen, sondern nur ahnen könnte, was damit gemeint sei“ (Leben u. Briefw. <sup>2</sup> II, 190).

Es ist, wenn man die in der Berufungsangelegenheit geschriebenen Briefe liest, ungemein interessant, zu sehen, wie Bedenken eigentlich bloß von den kleineren ernestinischen Höfen, namentlich von Gotha her, erhoben werden. Die Briefe aus Weimar dagegen nehmen zwar Bezug auf Fichtes demokratische Gesinnung, aber nur, um durch Besprechung dieses Punktes festzustellen, daß er ungefährlich sei. So schreibt z. B. Geh. Rat Voigt an den Prof. Hufeland: „Ist wohl Fichte, selbst allenfalls mit Ratscharakter, zu haben? Er privatisiert in Zürich. Ist er klug genug, seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mäßigen?“ Fichte selbst hätte gerne noch einige Zeit der ruhigen Arbeit gewidmet. Er hatte das Gefühl, daß sein System „noch bei weitem nicht bis zur Mitteilung klar“ entwickelt sei (Leben u. Briefw. <sup>2</sup> II, 195). Häusliche Rücksichten kamen dazu, einen Aufschub der Übersiedelung wünschbar zu machen: da der Schwiegervater sein Wagmeisteramt nicht ohne längere Kündigungsfrist verlassen durfte, bedeutete Fichtes Entscheidung für Ostern 1794 zugleich

die Wahl, auf längere Zeit entweder den alten Mann von der Tochter oder die Ehegatten voneinander zu trennen; jenes war eine moralische Unmöglichkeit, dieses eine Härte (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 7). Allein Fichte wurde von Weimar aus so entgegenkommend und dringend zugleich gebeten, daß er sich nach längerem Zögern doch entschloß, schon mit dem Sommersemester 1794 seine akademische Lehrtätigkeit zu beginnen. Ende Februar war seine unbedingte Annahme der Berufung in Weimar.

Viel äußern Glanz bot ihm die neue Stellung freilich nicht. Sitz und Stimme im akademischen Senat waren ihm als bloßem Professor supernumerarius versagt, und seine Besoldung betrug nur 200 Taler; Reinhold war unter denselben Bedingungen in Jena gewesen. Fichte war also fürs erste — als die Kolleg-honorare, die nach kurzer Zeit allerdings sehr reichlich flossen, noch eine unsichere Größe waren — gezwungen, recht häus-hälterisch mit dem Geld umzugehen; was seine Frau übrigens noch sehr viel besser verstand als er, der trotz aller üblen Erfahrungen die Geldsorgen, deren er doch nie ganz ent-hoben wurde, zeitlebens so tief unter sich wußte, daß er in Verlegenheiten solcher Art kaum etwas anderes fühlte, als „Neugier, wie es sich entwickeln wird“ (Kants Briefw. II, 269). Gerade diese innerliche Unabhängigkeit vom Gelde ließ ihn den wahren Wert der akademischen Lehrtätigkeit erkennen. „Ich möchte wohl wissen,“ schrieb er am 4. August 1794 seinen Rammenauer Angehörigen, „wer mir etwas anbieten könnte, wodurch ich mich verbesserte. Wer in Jena arbeiten will, der kann es so hoch bringen, als auf irgendeiner deutschen Universität. Arbeitslosere Stellen gibt es freilich; aber ich habe noch nicht Zeit, mich zur Ruhe zu setzen“ (Weinhold 39).

In die letzte Zeit des Zürcher Aufenthaltes fällt noch ein (in der von Fichtes Sohn geschriebenen Biographie schamhaft verschwiegenes) Ereignis — die Promotion. Ein Verwandter von Fichtes Braut, Dr. med. Johann Heinrich Rahn, bekleidete die Würde eines *Comes palatinus* und hatte also das Recht, nach freiem Ermessen Doktoren zu kreieren. Am 17. März 1794 erteilte er dem berühmtesten seiner Schützlinge den Doktorgrad: „*Post exhibita plura praeclara eruditionis suae specimina, ob*

*laudatissimum imprimis librum titulo Versuch einer Kritik aller Offenbarung inscriptum, ob praelectiones tandem privatas in doctrinam Kantianam, in consensu clarissimorum virorum maximo cum applausu habitas dignitate magistri in scientia philosophica dignum judico et philosophiae doctorem creo atque renuncio* (Fritz von Jecklin, Die Hofpfalzgrafen in der Schweiz, Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1890, S. 231). — Fichte hat nicht viel Freude an der geschenkten Doktorwürde erlebt. Einer der ersten aus Jena geschriebenen Briefe meldet, daß man dort den pfalzgräflichen Titel nicht gelten ließ und vor Antritt der Professur eine nochmalige Magisterpromotion verlangte (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 211). Dann taucht viele Jahre später die Erinnerung an das allzu billige Diplom noch einmal auf: als es sich 1811 darum handelte, die Statuten der neugegründeten Universität Berlin auszuarbeiten, schreibt Fichte in einer Eingabe an das Kultusministerium, daß, wenn ein vom Staate berufener Professor seinen akademischen Grad von einem Pfalzgrafen erhalten haben sollte, „dies ohne Zweifel nichtig“ sei (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 112).

Als sich Fichte für die Annahme der Berufung entschieden hatte, schrieb er als Einladungsschrift für seine Vorlesungen das kurze, sehr wichtige Programm: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Die Schrift gibt im wesentlichen die Zürcher Vorlesungen wieder (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 9). Sie ist in größter Eile verfaßt und gedruckt worden: bereits vor Fichtes Ankunft wurde sie in Jena verkauft. Aber man merkt ihr die Schnelligkeit ihrer Entstehung höchstens an Äußerlichkeiten an: die 4½ Jahre später erschienene zweite Auflage weist eine ziemlich große Anzahl stilistischer Änderungen auf. Inhaltlich ist die Einladungsschrift dagegen schon sehr reif: eine Fülle bedeutender Gedanken sind in eindringender Arbeit durchdacht und mit systematischem Geiste sicher erfaßt. Es sind nicht Andeutungen, nicht vorsichtige Formulierungen mehr, sondern Sätze, in denen ein seiner selbst gewiß gewordenes philosophisches Bewußtsein mit klarer Bestimmtheit darüber spricht, was das heißt: seiner selbst gewiß werden. Ein Brief Fichtes an Reinhard vom 15. Januar 1794

(Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 418 ff.) zeigt, wie die Aenesidemusstudien unmittelbar in das neue Problem überleiten: „Aenesidemus hat meine Überzeugung, daß die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar noch nicht Wissenschaft sei, vollendet, die andere aber, daß sie wirklich Wissenschaft werden könne und in kurzem es werden müsse, nur noch verstärkt... Entweder es muß möglich sein, eine Philosophie als allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, oder nicht. Ist es nicht möglich, so muß sich diese Unmöglichkeit dartun lassen, wie sich z. B. die Unmöglichkeit einer völlig vollendeten empirischen Naturforschung wohl dartun läßt; ist es aber möglich, so muß es sich auch wirklich machen lassen. Diese Möglichkeit darum zu leugnen, weil es bis jetzt noch nicht gelungen ist, scheint mir gerade so, als ob vor Erfindung der Geometrie als Wissenschaft, wo wahrscheinlich ein problematisches System immer das andere gestürzt hat, wie es bisher mit der Philosophie ergangen ist, jemand hätte sagen wollen: die Geometrie wird wohl nie Wissenschaft werden, weil sie es bisher noch nicht geworden ist.“ Ganz im Sinne dieser Ausführungen gibt die Einladungsschrift nur eine hypothetische Aufstellung des Begriffs der Wissenschaftslehre: erst das fertige System selber darf kategorisch auftreten. — Der Name Wissenschaftslehre ist nicht in der engen Bedeutung gemeint, die das Wort nachmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angenommen hat: er ist im Gegensatz zu „Philosophie“ gebildet und will besagen, daß die Zeit der „bloßen Liebhaberei des Wissens“ abgelaufen ist und eine neue Zeit anbricht, in der die Philosophie wissenschaftlich zu sein beanspruchen darf (Hans Schulz, Aus Fichtes Leben 10; vgl. auch Fichtes Werke I, 173).

Wenn Philosophie als Wissenschaft möglich sein soll, so muß sie systematische Form haben, d. h. alle ihre Sätze müssen in einem einzigen Grundsatz zusammenhängen: in jeder Wissenschaft muß ein Satz der höchste sein; denn nur so ist die Einheitlichkeit der betreffenden Wissenschaft gewährleistet. Dieser eine Satz, der das Prinzip einer Wissenschaft ist, muß gewiß sein, und weil er der Wissenschaft zugrunde liegt, weil er die Gewißheit der einzelnen Sätze der Wissenschaft trägt, so muß seine eigne Gewißheit feststehen, unabhängig von der Gewißheit

der auf ihn sich stützenden besonderen wissenschaftlichen Sätze. Die Art der Gewißheit ist eine andere in der Geometrie als in der Naturwissenschaft oder in der Geschichte. Die Grundsätze dieser Wissenschaften sind es, die die verschiedenen Gestalten der Gewißheit begründen: daß die Arten der Gewißheit verschieden sind, das heißt nichts anderes, als daß es verschiedene Grundsätze der Gewißheitsbegründung gibt, und so viele verschiedene solcher Grundsätze, so viele Wissenschaften. Die Art der Gewißheitsbegründung, d. h. die Art, wie in einer Wissenschaft die Geltung eines Satzes aus der Geltung anderer abgeleitet wird, nennt Fichte die „systematische Form“. Diese ist nicht der Zweck der Wissenschaft, sondern nur Mittel zur Erreichung dieses Zwecks: der Zweck ist die Gewißheit. Die systematische Form bezeichnet nur die Methode, nach der die Gewißheit des Grundsatzes sich den abgeleiteten Sätzen mitteilt. Die Gewißheit, die der Grundsatz in sich hat, und die sich (vermittels der systematischen Form) als Gewißheit spendende Macht erweist, heißt der „innere Gehalt“ des Grundsatzes und damit der auf ihn sich gründenden Wissenschaft. Die Philosophie stellt nun die beiden Fragen: worauf gründet sich die Gewißheit der Grundsätze selber? und worauf gründet sich die Befugnis, aus den Grundsätzen auf eine bestimmte Art die Gewißheit anderer Sätze zu folgern? M. a. W. „Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt“ (I, 172). Das ist der hypothetisch aufgestellte Begriff der Wissenschaftslehre. Die W.-L. ist dann als Wissenschaft möglich, wenn sie zeigt, daß die verschiedenen Arten der Gewißheit in Geometrie, Naturwissenschaft, Geschichte usw. nicht zusammenhangslose Tatsachen des Bewußtseins sind, sondern daß das Wissen Einheit hat: dies aber ist nur dann der Fall, wenn die verschiedenen Grundsätze der einzelnen Wissenschaften in einem System miteinander zusammenhängen, und sie hängen nur dann in einem Systeme zusammen, wenn es einen allerhöchsten Grundsatz gibt, der die Einheit dieses Systems begründet; einen allerhöchsten Grundsatz, in dem der

Grund dafür liegt, daß die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften gewiß sind, der folglich allen Gehalt überhaupt in sich haben muß. Dieser Satz, der den Gehalt schlechthin, den absoluten Gehalt zu seinem Gehalt hat, muß unmittelbar durch sich selbst gewiß sein: seine Gewißheit hat keinen höheren Grund mehr, aus dem sie eingesehen werden könnte; sein Gehalt ist von seiner Form, seine Form von seinem Gehalt untrennbar.

Indem nun die W.-L. sich selbst als das System der möglichen Gewißheit entwickelt, entwickelt sie zugleich die Grundlagen der einzelnen Wissenschaften. „Alle Sätze, die in irgendeiner besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der Wissenschaftslehre; ein und eben derselbe Satz ist aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten“ (I, 185). Zuletzt aber führt der Weg der W.-L. zum Ausgangspunkt zurück: der absolut erste Grundsatz, von dem der Ausgang genommen wird, muß auch das letzte Resultat sein; nur so kann der Beweis dafür erbracht werden, daß das System des Wissens geschlossen ist: die W.-L. endet damit, daß sie sich selbst begreift, nachdem sie alle Einzelwissenschaften begriffen hat. In ihrem höchsten Grundsatz hatte sie allen Gehalt überhaupt gesetzt — am Ende ihrer Entwicklungen weiß sie, in welcher Weise dieser Gehalt in den einzelnen Gebieten des Geisteslebens seine Darstellung findet, sie hat die vernünftige Notwendigkeit im System des Geisteslebens begriffen. „Die W.-L. hat also absolute Totalität. In ihr führt eins zu allem, und alles zu einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle anderen Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die W.-L. hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben“ (I, 189 Anm.).

Die Ableitungen der W.-L. führen mit strenger systematischer Notwendigkeit von einem Satze zum andern, bis der Anfangspunkt wieder erreicht ist. Wenn nun aber irgendeiner der erreichten Sätze als Grundsatz einer besonderen Wissenschaft betrachtet werden soll, so ist darauf zu reflektieren, daß jeder solche Satz eine Sphäre des freien Handelns festlegt. Die W.-L. bestimmt

das vernunftnotwendige Gesetz, nach dem innerhalb einer jeden solchen Sphäre zu handeln ist; aber es bleibt der Freiheit überlassen, ob die bezeichnete Sphäre nun auch wirklich durch vernünftige Tätigkeit in Angriff genommen wird. Auch diese Freiheit kann, wie sich versteht, „nirgends anders als aus der allgemeinen W.-L. entlehnt sein, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist“ (I, 192). Die W.-L. enthält nicht nur die notwendigen Handlungen des Geistes, sondern sie stellt „als höchsten Erklärungsgrund jener notwendigen Handlungen überhaupt ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nötigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen“ (I, 192–193). Geistiges Leben, stelle es nun diese oder jene „Wissenschaft“ dar, wird nicht durch irgendwelchen Zwang realisiert, sondern nur durch die Freiheit derer, die das geistige Leben (in seinen verschiedenen Gestalten) führen: wo immer aber die Freiheit diesen vernünftigen Zweck ihrer selbst verfolgt, da erkennt sie ein Gesetz der vernünftigen Notwendigkeit an, nach dem sie zu wirken hat. Ob wir überhaupt „Wissenschaft“ wollen, bleibt unserer Freiheit überlassen; wenn wir sie aber wollen, so können wir sie nur dadurch erhalten, daß wir uns mit Freiheit unter das notwendige Gesetz der Vernunft stellen. Die W.-L. ist das System all dieser vernünftigen Notwendigkeiten. Als solches System ist sie geschlossen: aber zugleich bezeichnet sie mit jedem ihrer Schritte Sphären, innerhalb deren die Möglichkeit des freien Vorwärtsdringens unendlich ist. —

Es waren große Ziele, die Fichte in der Einladungsschrift, diesem Programm seiner ganzen Philosophie, aufstellte; und so bescheiden er auch in der Vorrede über sein Verhältnis zu Kant und Reinhold sprach, und so ehrlich auch diese bescheidenen Worte waren: er wußte es doch, daß er Großes zu vollführen versprochen hatte. Und in Jena war die Stimmung so, daß diejenigen, die noch bezweifeln mochten, ob die Philosophie wirklich zu so hohen Dingen berufen sei, oder ob gerade Fichte berufen sei, dieses gewaltige Ziel zu erreichen, es geraten finden mußten, vorerst nicht allzu laut zu werden. Ein Freund schrieb an Fichte noch nach Zürich von der Freude der Jenaer Studenten über die ergangene Berufung: „Die Erwartung ist auf das höchste ge-

gespannt, freilich wohl auch mit deswegen, weil man Sie für den mutigsten Verteidiger der Menschenrechte hält, von welchen mancher Musensohn eine ganz eigene Vorstellung haben mag. Dies wird sich indes schon berichtigen lassen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 197).

#### Viertes Kapitel.

##### Jena.

Erfolge und Konflikte. Am 18. Mai 1794, spät am Abend, traf Fichte in Jena ein; zunächst allein. Gattin und Schwiegervater folgten im Hochsommer. Auf der Reise hatte er in Tübingen „zuerst Hofrat Schiller, den künftigen Kollegen,“ besucht. „Er gehört unter die ersten, geliebtesten und berühmtesten Professoren von Jena“ berichtet er an Johanna und fügt hinzu, daß er freundschaftlich empfangen worden ist, und daß sich Frau Schiller sehr auf Frau Fichte freut. Die letzte Station vor Jena war Weimar: der Geheime Rat Voigt, dem sich Fichte hier vorstellte, war sofort von Fichtes Wesen aufs erfreulichste berührt. „Seine gründlichen Urteile und sein scharfsinniger Ernst haben mir sehr wohl gefallen, und ich glaube gewiß, daß ein so scharf denkender Mann auch ein guter Mann sein mußte“, schrieb er noch unter dem Eindrucke jener ersten Begegnung (am 18. Mai 1794; A. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit, 68). Auch in Jena, wo Fichte am Tage nach seiner Ankunft, seinem 32. Geburtstage, Besuche zu machen begann, wurde er herzlich willkommen geheißen. „Alles, selbst das, was ich für widerwärtig halten mußte, ist so voll Freundschaft zu mir, daß ich das alles nicht so recht glauben kann,“ schreibt er der Gattin (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 207 f.). Ein paar Tage darauf berichtet ihr der zweite Jenaer Brief über den Erfolg der ersten Vorlesungen: die erste öffentliche Vorlesung (I, 217 ff.) hatte Freitag, den 23. Mai, abends von 6 bis 7 Uhr stattgefunden. „Das größte Auditorium in Jena war zu eng; die ganze Hausflur, der Hof stand voll, auf Tischen und Bänken standen sie übereinander... Mein Vortrag ist, soviel ich gehört habe, mit allgemeinem Beifall



aufgenommen worden“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 211). Etwas enttäuscht war Fichte dagegen über den Erfolg seiner Privatvorlesung über die Wissenschaftslehre: bis zur ersten Vorlesung hatten „nur etwa 26“ pränumeriert; doch wurden es schließlich noch gegen 60. Doch im nächsten Semester schon erwähnt ein amtliches Schreiben Fichtes, daß er täglich über 200 Studenten in seinem Hörsaale sehe (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 27). Und auch in jenem ersten Halbjahr war der Lehrerfolg eigentlich recht beträchtlich: man muß nur wissen, daß Fichte die Privatvorlesung von 6 bis 7 Uhr morgens hielt. Auch war er selbst ganz zufrieden, als alsbald nach der ersten Vorlesung die Zahl der Pränumeranten erheblich wuchs: als er mit dem gleich nach dem Kolleg begonnenen langen Brief an seine Frau zu Ende war, war er schon auf 35 gekommen. Zugleich konnte er Erfreuliches über das Verhältnis zu den Kollegen und über Urteile der Weimarer Koryphäen über ihn mitteilen und noch manches andere Angenehme. Jubelnd bricht er in die Worte aus: „O was bin ich für ein glücklicher Mensch! Eine solche Lage von außen und so ein Weib zur Befriedigung und Ausfüllung des Herzens von innen!“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 213). Auch der folgende Brief ist von guten Nachrichten voll: für seine öffentliche Vorlesung ist das größte Auditorium, das es in Jena gibt, noch zu klein; eine solenne Musik und ein Vivat ist ihm gebracht worden; der Herzog hat ihn in auszeichnender Weise empfangen; Goethe und Wieland erzielen ihm Freundschaft. Dann kommen jedoch auch Briefe, die von den kleinen Ärgerlichkeiten des äußeren Lebens reden und von noch viel Bedenklicherem. „Daß man von Jena aus Nachricht von mir nach Zürich gibt, ist gut. Ich habe aber Ursache zu wünschen, daß nicht auch unrichtige darunter sein möchten. So hüte Dich z. B., es zu glauben, wenn etwa in diesen Tagen nach Zürich sollte geschrieben werden: ich sei um meiner Lehre willen in Weimar zur Verantwortung gezogen worden; es sei mir untersagt worden, dies und jenes zu schreiben usw. In ganz Deutschland bin ich jetzt das allgemeine Stichwort, und es werden allenthalben wunderliche Gerüchte von mir herumgeboten. Das aber ist recht schön; es beweist, daß ich doch nicht so gar unmerk-

würdig bin. Die Wahrheit meines Verhältnisses zu unserer Regierung aber ist die, daß man unbeschränktes Vertrauen in meine Rechtschaffenheit und Klugheit setzt, mir ausdrücklich aufgetragen hat, ganz meiner Überzeugung nach zu lehren, und mich gegen alle Beeinträchtigungen kräftig schützen wird. — Eine kleine Trakasserie, die man mir gemacht hatte, schlägt zu dem Vorteile aus, daß ich die kräftigste Versicherung des Schutzes erhalten, und daß ich 30 Louisdor dabei verdiene. Nämlich ich lasse fünf meiner Vorlesungen drucken, die ich außerdem noch nicht hätte drucken lassen, und nehme für den Bogen 6 Louisdor“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 216f.): Es sind die öffentlichen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, die Fichte, wie er im Vorbericht betont, ohne jede Änderung drucken ließ, um dem Gerede entgegenzutreten, daß er seine Vorlesungen benutze, um für Demokratie und Revolution Stimmung zu machen. Es wurde behauptet, Fichte habe auf dem Katheder gesagt, in 20 bis 30 Jahren gebe es nirgends mehr Könige oder Fürsten. Dieses Gerücht trat so bestimmt auf, daß man selbst in Weimar im Ministerium fürchtete, es könne etwas davon wahr sein, wenn es auch selbstverständlich stark übertrieben sei.<sup>1</sup> Und vollends in Gotha, wo von großer Gesinnung nichts, von kleiner aber, und folglich auch von Ängstlichkeit um so mehr war! wo man nur widerstrebend in die Berufung Fichtes eingewilligt hatte! (Vgl. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit 68f.) Nun, dieser erste Zusammenstoß mit der neidischen, verleumdenden Erbärmlichkeit lief noch gut für Fichte ab; aber der Verdacht war doch geweckt und genährt worden. Die Zusammenstöße wiederholten sich: ein paarmal noch blieb Fichte Sieger — nach außen hin wenigstens: aber es lag im ganzen Wesen des Kampfes, daß Fichte seinem Gegner bloß den sofortigen Erfolg abringen konnte:

<sup>1</sup> In der zweiten Vorlesung (I, 234) erklärt Fichte, der Zweck des Staates sei die Gründung einer vollkommenen Gesellschaft, und wenn nach Myriaden Jahren dieser Zweck erreicht sei, habe sich der Staat überflüssig gemacht. Emanuel Hirsch macht auf diese Stelle aufmerksam, in der er, gewiß mit Recht, den Anlaß zu dem oben erwähnten Gerücht sieht („Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie“, Tübingen 1920, 38).



er konnte ihn nicht vernichten, nicht einmal schwächen. Nach fünf Jahren hatte der Gegner den Sieg.

Zunächst aber war Fichte auf seiner Höhe; er sah, daß er durch sein gesprochenes Wort auf dem Katheder, wie auch durch seine Schriften großen Einfluß hatte. Vor seiner Ankunft war Reinhold derjenige Lehrer in Jena gewesen, der weitaus die meisten Zuhörer hatte; er hatte es verstanden, das Bedürfnis nach Philosophie hervorzurufen. Fichtes ungleich stärkere Persönlichkeit aber griff noch viel tiefer in die Herzen der Studierenden. Schon durch Reinhold war die altjenaische Rauflust zu gutem Teile gebannt und durch „mildere Sitten und eine bessere Denkart“ ersetzt worden: aber noch immer gab es vieles in dieser Hinsicht zu bessern, und Fichte war mit außerordentlichem Erfolg bestrebt, die Wurzeln des alten Übels auszurotten (man vergleiche den Studentenanschlag am Schwarzen Brett der Universität vom 25. November 1794, mitgeteilt in Karl Hases „Jenaischem Fichtebüchlein“, 57). Ein philosophischer Schriftsteller ohne philosophische Begabung, wie viele dieser Art Kantianer vom linken Flügel, Forberg, notierte in jener Zeit (am 7. Dezember 1794): „Fichte ist wirklich gesonnen, durch seine Philosophie auf die Welt zu wirken. Der Hang zu unruhiger Tätigkeit, der in der Brust jedes edlen Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt, damit er zu seiner Zeit Früchte bringe. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln, Handeln die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, daß die Majorität der Jünglinge, die dies zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehen dürfte. Und überdem ist der Satz falsch. Der Mensch ist nicht bestimmt zu handeln, sondern gerecht zu handeln; kann er nicht handeln, ohne ungerecht zu handeln, so soll er müßig bleiben“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 220). Die Fichtekritik im letzten Satze ist kostbar. Forberg hat nicht einmal begriffen, daß sich das Gebot zum Handeln bei Fichte stets an das Ich im Menschen richtet, nicht an den empirischen Menschen mit seinen Trieben und Leidenschaften, und daß sich diese Unterscheidung durch Fichtes ganzes Werk, gerade auch durch seine öffentlichen Vorlesungen über die Bestimmung des

Gelehrten hindurchzieht. Das Wort Handeln hat also eine philosophisch präzierte Bedeutung bekommen, und „ungerechtes Handeln“ ist überhaupt kein Handeln in diesem Sinne. Und was das Gerede angeht, Fichte habe den Hang zu unruhiger Tätigkeit sorgfältig genährt, so ist es auch an der Zeit, daß man aufhöre, dem Schwätzer Forberg dieses gänzlich unzutreffende Urteil nachzuschwätzen: gerade gegen diesen Hang hat Fichte gewirkt, soviel er nur gekonnt hat, vom Anfang bis zum Ende seiner Jenaer Lehrtätigkeit, und auch später wieder, als er Professor in Berlin war. Der noch zu besprechende Kampf mit den Ordensverbindungen ist das lauteste Zeugnis dafür. Aber man braucht nur die öffentlichen Vorlesungen selbst zu lesen; in der Schlußvorlesung seines ersten Semesters sagt er: „Und damit Sie vor jener Gefahr der Mutlosigkeit und der Menschenverachtung sicherer seien, warne ich Sie vor einer anderen Gefahr, vor blindem Enthusiasmus und wildem Tatendurst. Dieser ist stets verwerflich, denn er gründet sich auf Egoismus. Der moralische Schwärmer will das Gute; aber er will, daß er derjenige sei, der es ausführe, und kein anderer; und darum ist er ein Egoist und liebt das Gute nicht, weil es gut ist, sondern weil es ihn erhebt; er liebt doch nur sich über alles. Der wahre rechtschaffne Mann will, daß das Gute geschehe; durch wen es geschehe, das ist ihm gleichgültig, wenn es nur geschieht. — Es läßt hierüber in wenigen Worten sich ein sicheres, stets anwendbares Kriterium geben; folgendes: Erwähle dir eine, deiner besten Überzeugung nach deine Kräfte hinlänglich ausfüllende bestimmte Aufgabe. Was im Umkreise dieser Aufgabe liegt, das mußt du auf jede Gefahr hin und mit jeder Aufopferung tun. Was außer dem Umkreise derselben liegt, dafür verwendest du keine Kraft, deren du in deinem Umkreise bedarfst. — Planmäßige Arbeit allein ist stark, wilde Hitze und prahlende Kraft ist immer Schwäche“ (Karl Hase, Jenaisches Fichtebüchlein 70). Immer hat Fichte als akademischer Lehrer danach gestrebt, seine Studenten auf besonnenes Ergreifen bestimmter Aufgaben hinzuweisen.

Im besonderen hat er diesen Zweck auch dadurch in hohem Maße gefördert, daß er viel engere persönliche Fühlung mit den

Studenten suchte, als dem Herkommen entsprach. Der Universitätsvortrag erschien ihm überflüssig, wenn er nur eine unvollkommene Wiederholung dessen geben sollte, was in gedruckten Büchern zu lesen ist. Im Jahr 1806 schrieb er seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“.<sup>1</sup> Dort sagt er: „Der gesamte Vortrag der Akademie muß aus fortfließender Rede, deren Form er im Buche hat, sich in wechselseitige Unterredung verwandeln. Auch der Schüler muß sich äußern, damit der Lehrer gerade ihn kenne und gerade an Seine Rede die eigene anzuknüpfen vermöge. Ebenso müssen die Schüler selbst sich gegeneinander über wissenschaftliche Gegenstände äußern, damit die Ansicht und der Gewinn jedes Einzelnen Gewinn des Ganzen werde, und so nicht vereinzelt und in sich verschlossene Lehrlinge, sondern ein ganzes, dem Lehrer wohlbekanntes und von ihm im ganzen zu erfassendes lernendes Publikum dastehe. — Dem Verfasser für seine Person ist ehemals in Jena, zwar nicht in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft, wozu teils der Mangel an äußerem Gelten, teils sein eigener innerer an klarer universeller Bildung, zu der es gewöhnlich nur im reiferen männlichen Alter kommt, ihn unfähig machte, jedoch aber in Beziehung auf Philosophie, gelungen, wenigstens ein Bild eines solchen Zustandes hervorzubringen“ (vgl. S. W. XI, 278 u. VIII, 104 ff.).<sup>2</sup> Wenn heute Seminarien und im Wechselgespräch verlaufende Übungen zur

<sup>1</sup> Zur Rechtfertigung der Zeitangabe vgl. Wilhelm Erben, Fichtes Universitätspläne (Innsbruck 1914), 10f.; diese Schrift teilt auch die „Ideen“ selbst in genauem und vollständigem Abdruck mit.

<sup>2</sup> Auch der eigentliche Kollegvortrag war auf lebendiges Zusammenarbeiten berechnet. Man sehe die Schilderung, die Heinrich Steffens nach Eindrücken aus dem Herbst 1798 gibt: „Der kurze stämmige Mann mit seinen schneidenden gebietenden Zügen imponierte mir, ich kann es nicht leugnen, als ich ihn das erstemal sah. Seine Sprache selbst hatte eine schneidende Schärfe; schon bekannt mit den Schwächen seiner Zuhörer, suchte er auf jede Weise sich ihnen verständlich zu machen. Er gab sich alle mögliche Mühe, das, was er sagte, zu beweisen; aber dennoch schien seine Rede gebietend zu sein, als wollte er durch einen Befehl, dem man unbedingten Gehorsam leisten müsse, einen jeden Zweifel entfernen. — Meine Herren, sprach er, fassen Sie Sich zusammen, gehen Sie in Sich ein, es ist hier von keinem Äußern die Rede, sondern lediglich von uns selbst. — Die Zuhörer schienen, so aufgefordert, wirk-

selbstverständlichen Ausstattung jedes Vorlesungsverzeichnisses gehören, so darf gesagt werden, daß Fichte solcher hochschulpädagogischen Einstellung vorgearbeitet hat. Besonders wichtig wurden die Forderungen, die der (1807 verfaßte, 1817 veröffentlichte) „Deduzierte Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“ in dieser Hinsicht erhob (S. W. VIII, 95—204, bes. 104 ff.). Aber auch außerhalb der Universität hat Fichte den Verkehr mit den Studenten gepflegt; gar manchen Abend hat er im Kreise seiner jungen Freunde verbracht. Von der „Gesellschaft“ freilich, insbesondere auch von der der Kollegen, wurde die Art, wie sich Fichte seinen Verkehr einrichtete, wenig günstig beurteilt: und Fichte zog sich von den Kollegen, und diese zogen sich von ihm sehr bald schon mehr und mehr zurück; nur mit ganz wenigen unterhielt er etwas nähere Beziehungen. Fichte brachte einen Willen mit, der alle bestehenden Verhältnisse an ihrem Ideale maß und nach diesem Ideale umzugestalten strebte. Solche Leute aber sind nicht bequem, am allerwenigsten als Kollegen, wo sie durch ihren sittlichen Tätigkeitsdrang eben die Sphäre in Unruhe bringen, in der sich die anderen so lange behaglich gefühlt hatten. Und ebenso wie ihn seine sittliche Überlegenheit unbeliebt machen mußte, tat dies seine intellektuelle.

lich in sich zu gehen. Einige veränderten die Stellung und richteten sich auf, andere sanken in sich zusammen und schlugen die Augen nieder; offenbar aber erwarteten alle mit großer Spannung, was nun auf diese Aufforderung folgen solle. — Meine Herren, fuhr darauf Fichte fort, denken Sie die Wand. — Ich sah es, die Zuhörer dachten wirklich die Wand, und es schien ihnen allen zu gelingen. Haben Sie die Wand gedacht? fragte Fichte. — Nun, meine Herren, so denken Sie denjenigen, der die Wand gedacht hat. — Es war seltsam, wie jetzt offenbar eine Verwirrung und Verlegenheit zu entstehen schien. Viele der Zuhörer schienen in der Tat denjenigen, der die Wand gedacht hatte, nirgends entdecken zu können, und ich begriff nun, wie es wohl geschehen könnte, daß junge Männer, die über den ersten Versuch zur Spekulation auf eine so bedenkliche Weise stolperten, bei ihren ferneren Bemühungen in eine sehr gefährliche Gemütsstimmung geraten konnten. Fichtes Vortrag war vortrefflich, bestimmt, klar, und ich wurde ganz von dem Gegenstande hingerissen und mußte gestehen, daß ich nie eine ähnliche Vorlesung gehört hatte“ (Was ich erlebte IV, 79f.). Zum Inhalt des geschilderten Kollegs kann der „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L.“ (III, 103ff.) verglichen werden.

Schelling spricht einmal (S. W. I, III, 656) von dem „drückenden Gefühl, das die Nähe eines so überlegenen Geistes oft verursacht haben mochte“. Fichtes unvergleichlich kräftiges Geistesleben hatte sein Element in dem tiefen Bewußtsein der Spannung zwischen dem, was da ist, und dem, was da sein sollte und könnte: darum war sein Verhältnis zur überwiegenden Mehrheit der Kollegen wenig erquicklich, das zur akademischen Jugend dagegen für beide Teile fördersam.

Auch seiner philosophischen Leistungsfähigkeit kam die nahe Beziehung zum frischen Leben zugute. Es ist erstaunlich, welche Fülle von schöpferischer Arbeit Fichte in der Jenaer Zeit getan hat. Er war unglaublich fleißig. Während der Entstehung der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ und des „Grundrisses des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen“ mußten oft wichtige Briefe lange unerledigt bleiben, „weil die wenigen dazu erforderlichen Minuten fehlen“ (Weinhold 49, vgl. 39); Frau Fichte schreibt im März 1795 an ihren Schwager Gotthelf (der damals auf Kosten des Bruders in Meißn lateinische Sprache und gesellschaftliche Formen lernen sollte): „Daß wir Ihnen so wenig schreiben, ist gewiß nicht Mangel an Liebe, sondern Mangel an Zeit; das ist im ganzen ein wirrwarvolles Leben hier, das wenig wahren Genuß schafft und viel Zeit raubt“ (a. a. O. 53). „Grundlage“ und „Grundriß“ wurden von Fichte „als Handschrift für seine Zuhörer“ in Druck gegeben. Das war eine harte Arbeit, und Fichte merkte auch, daß seine Darstellung nicht sehr gefällig geriet. „Ich könnte wohl besser schreiben, aber wenn der Drucker Handschrift und ich einen Lesebogen brauche, so muß ich es gut sein lassen“, schrieb er an einen Freund (Leben u. Briefw. II, 438). Dabei hatte er sich mit dem Gedanken geschmeichelt, Goethe werde das Buch lesen. Dies war ja das Ziel der Wissenschaftslehre, das ihm vor-schwebte: die reflektierende Abstraktion sich anschmiegen zu lassen an die „reinste Geistigkeit des Gefühls“, diese einzig wahr-hafte Wirklichkeit, wie sie Goethe tief erlebte (vgl. den Brief an Goethe vom 21. Juni 1794, Goethe-Jahrbuch XV, 30), und darum war beim Ausarbeiten des Werkes sein Maßstab der Zu-friedenheit mit seiner Leistung der, ob er sich Goethe als völlig

damit zufrieden denken konnte; freilich zwang die „gebietende Lage“, in der er schrieb, nur zu oft, hinter dem, was er wollte, zurückzubleiben (Brief an Goethe vom 30. September 1794, a. a. O. XV, 36). Die Hörer erhielten die Bogen einzeln, sobald sie fertig waren. Zur Michaelismesse 1794 wurde die „Grundlage“ bis zum Schluß des zweiten Teils, also noch ohne die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“, auch im Buchhandel ausgegeben. Der dritte Teil wurde im Sommer 1795 zu Ende gedruckt. Daran schloß sich sofort der Druck des „Grundrisses“. 1796 folgte der erste Teil der „Grundlage des Naturrechts“, 1797 der zweite Teil, 1798 das sehr umfangreiche „System der Sittenlehre“. Und dazwischen fallen allerlei kleinere Abhandlungen: „Von der Sprach-fähigkeit und dem Ursprunge der Sprache“ im ersten Band des Philosophischen Journals, „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit“ in Schillers Horen (geschrieben 1794, erschienen 1795), „Über Geist und Buchstaben in der Philo-sophie“ (im Sommer 1795 ebenfalls für die Horen geschrieben, jedoch erst 1800 im Philos. Journ. gedruckt), eine polemische Schrift gegen den Jenaer Kollegen Prof. Schmid (die sog. „Annihilationsakte“, 1795), eine eingehende Rezension von Kants Schrift zum ewigen Frieden (1796), eine Polemik gegen den Göttinger Rezensenten des Naturrechts, die „Annalen des philo-sophischen Tons“ (1797), vor allem der Fragment gebliebene „Versuch einer neuen Darstellung der W.-L.“ mit den höchst bedeutenden beiden Einleitungen (1797); dann 1798 die neue Auflage der Einladungsschrift „Über den Begriff der W.-L.“ und die Abhandlung „Über den Grund unsers Glaubens an eine gött-liche Weltregierung“, die den Anstoß zu einer Wendung in Fichtes Leben geben mußte. Dazu war Fichte seit 1797 in die Redaktion des „Philosophischen Journals einer Gesellschaft deut-scher Gelehrten“ eingetreten; seine Philosophie bekam damit ihr eigenes Organ. Das war kein geringer Gewinn. Auch wußte Fichte die Zeitschrift zu benutzen, um seinen Hörern einen Ansporn zu geben: wurden von ihnen besonders tüchtige Arbeiten vorgelegt — die Hauptstätte ihrer Entstehung war die unter Fichtes geistiger Führung stehende „Literarische Gesellschaft“ (oder, wie sie sich gerne nannte, der „Bund der freien Männer“),

der mancher später zu Namen gelangte Student angehörte<sup>1</sup> —, so nahm er sie in das Journal auf. Freilich, Arbeitserleichterung und Zeitersparnis hat ihm das Redigieren nicht gebracht. — Ein Brief an Reinhold vom 27. August 1796 gibt folgende Schilderung der fortlaufenden Arbeiten, ohne noch der Schriftstellerei und der (damals noch nicht begonnenen) Redaktionstätigkeit zu gedenken: „Ich lese des Tags drei Kollegien, eins über eine mir ganz neue Wissenschaft, wo ich das System erst aufbaue, indem ich es darstelle; zwei, die ich schon gelesen, die ich aber bearbeite, als ob ich sie nie bearbeitet hätte. Ich habe sonach täglich drei Kollegien auszuarbeiten und zu lesen; ich, der ich nicht die größte Leichtigkeit habe, meine Gedanken bis zur Darstellung zu verdeutlichen. Dies dauert fünf Tage. Der übrigen zwei bedarf ich nur zu nötig, um einen allgemeinen Überblick zu tun, was ich in der nächsten Woche zu bearbeiten haben werde. Urteilen Sie, wieviel mir Zeit übrigbleiben möge, an irgend etwas, das mir nicht unmittelbar gegenwärtig ist, sehr lebhaften Anteil zu nehmen; wie abgemattet ich sein möge, wenn mein Tagewerk nun endlich geschlossen ist, das mit Anbruch des andern Tages wieder anheben wird; wie ich dann alles, was noch außerdem auf mir liegt, mir aus dem Sinne schlage und von der Hand weise“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 228). Aber verdrossen geseufzt hat er doch keinen Augenblick, das Wort „Arbeitslast“ hätte er sicher nicht erfunden. In demselben Briefe an Reinhold schreibt er weiterhin: „Ich bin gesund, kann essen und trinken und schlafen, habe eine wackere Frau; ich sehe in meinem nächsten Zirkel, daß ich nicht vergebens arbeite; während der Vorlesungen lege ich die plumpen Angriffe auf mich beiseite, und wenn ich in den Ferien Zeit finde, sie zu beherzigen, so lache ich bei dieser Arbeit mich für das ganze künftige Halbjahr gesund. Man kann mir unangenehme Minuten machen, aber den, der es zu einer unangenehmen Viertelstunde brächte, soll ich noch sehen“ (229).

In diesem letzten Satze hatte Fichte freilich etwas viel behauptet; an ärgerlichen Mißlichkeiten hatte es ihm wenigstens

<sup>1</sup> Vgl. W. Flitner im Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft zu Jena, Ostern 1911.

auch schon vor dieser Zeit in Jena nicht gefehlt. Besonders das zweite dort verbrachte Semester war voll von Widerwärtigkeiten. Schon im ersten Semester hatte ihm seine öffentliche moralische Vorlesung, wie bemerkt, eine „kleine Trakasserie“ zugezogen; aber das Kolleg war mit seinen nahezu 500 Zuhörern (Brief an Goethe vom 19. November 1794; Goethe-Jahrbuch XV, 39) das größte an der ganzen Universität, und die Gegner mußten nach der Publikation der ersten fünf Vorlesungen bis auf weiteres schweigen. Fichte war überzeugt, daß dieses Kolleg von „sichtbar vorteilhaftem Einfluß auf die Stimmung des studierenden Publikums“ gewesen sei (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 21); er entschloß sich deshalb, im nächsten Semester über dasselbe Thema weiter zu lesen. Natürlich brauchte er eine Stunde, in der keine andere große Vorlesung stattfand. Allein das war nicht leicht, zumal die dekanablen Kollegen geradezu Unglaubliches taten, um seinen Lehrerfolg zu beeinträchtigen (Goethe-Jahrbuch XV, 36—41). Fichte wartete mit der Festsetzung der Stunde, bis die Privatkollegien völlig geordnet wären. Indessen waren ihm schließlich, nach Goethes Ausdruck, alle Stunden an Werktagen „verkümmert“ (Annalen (1794). Um nun nicht einen beträchtlichen Teil der sich meldenden Studenten auszuschließen, verlegte er die Vorlesung auf den Sonntag, nicht ohne sich vorher darüber erkundigt zu haben, ob etwa gesetzliche Bestimmungen seiner Absicht entgegenständen. Er erhielt aber nicht nur die Versicherung, daß nichts dergleichen bestände, sondern erfuhr auch, daß sowohl in Jena selbst wie auch an anderen Universitäten Sonntagsvorlesungen öfters vorgekommen seien.

Freilich in einem Punkte hatte er es an der nötigen Vorsicht fehlen lassen; er wußte trotz seiner theologischen Vergangenheit nach halbjährigem Aufenthalt in Jena noch nicht, um wieviel Uhr die Gottesdienste anfangen und aufhören, und war außerdem der Meinung, der „akademische Gottesdienst“ sei „ausdrücklich für dasjenige, was zur Akademie gehört, eingerichtet“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 26), während mit diesem Namen nur die Predigtübungen der älteren Studenten bezeichnet wurden. Er war also bei der Wahl der Stunde für seine öffentliche Vorlesung sorgsam darauf bedacht, die Zeit des akademischen Gottesdienstes zu ver-

meiden; dagegen las er in seiner ersten Kollegstunde gleichzeitig mit dem Hauptgottesdienst der Stadtkirche, in der auch die Mitglieder der Universität eingepfarrt sind, von 9—10 Uhr; am zweiten Sonntage, nachdem er erfahren hatte, daß um 10 Uhr die Predigt vorüber sei und der Gottesdienst zu Ende gehe, aus diesem Grunde von 10—11 Uhr. Übrigens hatten ihm seine Zuhörer versichert, daß sie den Gottesdienst der Stadtkirche nicht besuchten. Genug, sicher ist, daß Fichte glaubte, nichts Außerordentliches zu tun; auch hat es den Anschein, daß namentlich die Studenten, bei denen er Erkundigungen über die Dauer des Gottesdienstes, über den Kirchenbesuch der Akademiker usw. einzog, bei ihrer Auskunft zugleich die Absicht verfolgten, Fichtes Bedenken nach Möglichkeit zu verscheuchen, und deshalb nicht allzu genau berichteten. Aber alsbald begann der Sturm. Das Jenaer Lokalkonsistorium meldete den Fall in gehässigster Form an das Oberkonsistorium in Weimar, und dieses Kollegium, dem Herder angehörte, erstattete Anzeige beim Herzog, indem es sich ausdrücklich einstimmig der Auffassung des Jenaer Konsistoriums anschloß, „daß dieses Unternehmen ein intendierter Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst sei“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 20).

Der Herzog ließ den akademischen Senat auffordern, Bericht zu erstatten, und ließ zugleich durch den Senat an Fichte den Befehl ergehen, einstweilen seine Sonntagsvorlesungen aussetzen. Auf diesen letzten Punkt antwortete Fichte dem Prorektor, er füge sich der Gewalt. Dann aber reichte er ein ausführliches Verantwortungsschreiben beim Senat ein; es ist mit loderndem Zorn im Bewußtsein der Reinheit des eignen Willens geschrieben. „Es ist hart, Handlungen, die man, nachdem man auf den Dank der Menschen längst Verzicht getan hat, wenigstens im stillen Selbstbewußtsein genießen wollte, zu neuen Waffen gegen uns brauchen zu sehen; als Grundsatz vorausgesetzt zu sehen, daß alles, was von uns komme, bloß darum notwendig boshaft sein müsse; sich in den Händen einer völlig unsichtbaren Verbindung zu fühlen, die für diesmal fest entschlossen scheint, ihren Fang nicht fahren zu lassen, wie er sich auch wenden möge; eins der höchsten, durch seine Stelle ehrwürdigsten Landeskollegien, ich weiß nicht, ob als wissendes oder als unwissendes

Werkzeug dieser Verbindung zu erblicken“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 30). Vorzüglich ist es, wie Fichte die Anklageschrift des Oberkonsistoriums von ihrem ersten Worte an („Wir eilen“) durchhechelt und dann erklärt: „Ich war einem der höchsten Landeskollegien um der Stelle willen, die es bekleidet, die Achtung schuldig, mich über seine Ausdrücke zu erklären. Solche Ausdrücke stillschweigend zu übergehen, wäre offenbar Zeichen einer Verachtung gewesen, die mir der pflichtschuldige Respekt gegen die Landesverfassung verbietet. In einem andern Tone mich darüber zu erklären, als gerade in diesem, verbot mir die Achtung, die ich mir selbst als Mensch schuldig bin“ (a. a. O. 29).

Fichtes Schreiben wurde zusammen mit dem Bericht des akademischen Senats an den Herzog übersendet. Dieser Bericht gibt zu, daß in Fichtes „bisherigem Benehmen keine Unfolgsamkeit gegen die Gesetze, noch Leichtsinns oder Verspottung des Herkommens bemerkt worden“ sei (a. a. O. 37), und hält dafür, „daß dem Professor Fichte ein fürsetzlicher Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst nicht wohl beizumessen“ ist (40); aber während Fichte gebeten hatte, man möge ihm die Erlaubnis zur Wiederaufnahme der Sonntagsvorlesungen „etwa mit den nötig befundenen Modifikationen“ zurückgeben (35 f.), bietet der kollegiale Senat eine Menge von Gründen auf, um dies als unzulässig hinzustellen. Zum allermindesten, falls sich wirklich an keinem Wochentage eine schickliche Zeit für die Vorlesungen ausfindig machen lasse, müsse Fichte „schlechterdings zur Bedingung gemacht werden, daß er sie nicht vor geendigtem nachmittägigem Gottesdienste halte“ (40). Über diese Stunde hatte Fichte geschrieben: „Nach dem Nachmittagsgottesdienste ist akademisches Konzert und Klub bis spät abends, welche von den Studierenden und insbesondere auch von denjenigen, die an meinen Vorlesungen Anteil nehmen, häufig besucht werden“ (26). — Dieselbe kollegiale Gesinnung spricht aus dem anderen Vorschlage des Senats, Fichte solle doch am Sonnabend nachmittags von 3—4 Uhr lesen (39). Und wieder hört man die Kollegialität, wenn Fichtes Hinweis auf die physikalischen Sonntagsvorlesungen des Professors Batsch damit widerlegt wird, daß durch diese (wenig besuchten) Vorlesungen kein Aufsehen entstanden sei



(38), — während doch Fichtes Vorlesungen außerhalb des Hörsaales nur darum Aufsehen machten, weil seine Feinde und Neider dafür sorgten.

In den Verhandlungen des Senats über diesen Fall wirkten gegen Fichte besonders der Mediziner Gruner und der Professor der Philosophie Ulrich (Kuno Fischer, Fichte<sup>3</sup> 277). Bei diesem letzten sind die Motive klar ersichtlich: leidenschaftlicher Widerwille gegen die von Kant ausgegangene Bewegung (vgl. Kants Briefwechsel, Ausg. d. Preuß. Akad., I, 499 f.) und Brotneid: er war schon, bevor Fichte nach Jena gekommen war, bei den Studenten gar nicht beliebt (Goethes Briefe an Voigt, herausg. von Otto Jahn, Leipzig 1868, 51). Gefährlicher noch war Gruner, und die Tatsache, daß diese beiden Männer dem akademischen Senat (d. h. dem Kollegium sämtlicher ordentlicher Professoren) angehörten, ist die wichtigste Ursache des auffallenden Umstandes gewesen, daß Fichte weder dieses Mal noch späterhin je am Senat einen Rückhalt gefunden hat. Als 1799 der Atheismusstreit über Fichte hereingebrochen war, glaubte er in Gruner den Verfasser des Pamphlets zu erkennen, das den Konflikt heraufbeschworen hatte. In der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ charakterisiert er ihn (S. W. V, 280 ff.) als einen Unglücklichen, aus dem, wenn er auf dem Katheder steht, der unsaubere Geist Possen reißt und Zoten ausstößt, und der seine übrige Zeit dazu anwendet, andere Menschen zu verleumden. „Er ist schon häufig in Injurienprozesse, er ist in Untersuchungen wegen einer auf dem Katheder ausgestoßenen Blasphemie verwickelt gewesen, hat sich aber — wie Fichte hört — jedesmal durchgelogen.“ Gegen Fichte habe er seit dessen Anstellung in Jena literarische Lästereien losgelassen und ihn „als Feind der Religion und der Staaten“ verschrien. „Er hat insbesondere“, fährt Fichte fort, „gleich nach meiner Ankunft in Jena, nachdem er den nicht-verstandenen Satz meiner Philosophie: alles im Ich, und außer dem Ich nichts, irgend woher erlauscht, sogleich gemerkt, was sich daraus gelegentlich machen ließe, und gegen eine Person, aus deren Munde ich es habe, geäußert: o, mit diesem wird es hier nicht lange wahren; seine Prinzipien müssen ihn auf den Atheismus führen, und dann wird ihn kein Fürst im Lande

dulden.“ — Man wird nicht fehlgehen, wenn man in jenem Kämpfer für Thron und Altar den Anstifter der vielen unsinnigen Gerüchte sucht, die über Fichtes Stellung zu Religion und Staat umliefen, und denen man noch vor nicht langer Zeit hin und wieder begegnen konnte.

In der Frage der Sonntagsvorlesungen entschied Carl August am 28. Januar 1795 nach dem Antrage des Senats, „daß dem Professor Fichte die Fortsetzung seiner moralischen Vorlesungen am Sonntage äußerstenfalls nur in den Stunden nach geendigtem Nachmittagsgottesdienste gestattet sein solle“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 41 f.). Doch zeigen die Wendungen, mit denen auf Fichtes Verhalten und Charakter Bezug genommen wird, eine ungleich größere Gesinnung als der Bericht des Senats: Fichte wird „von dem ihm ohne allen Grund beigemessenen Verdachte“ freigesprochen; das von ihm eingesandte Manuskript einer seiner moralischen Vorlesungen wird mit Auszeichnung erwähnt; und mit einem Satze, der in feiner Weise in der Form der Anerkennung die Befürchtung äußert, daß es Fichte an Weltklugheit zu fehlen scheint, heißt es noch: „Wir trauen auch ihm, Fichte, zu, daß er noch ferner in seinen Handlungen und Äußerungen alle Vorsichtigkeit und Klugheit zu erweisen bemüht sein werde, die ihm Unser weiteres gutes Zutrauen erhalten könne“ (41). /

[Noch ehe das Wintersemester zu Ende war, war Fichte in einen neuen Streit geraten. Es ist schon berichtet worden, daß er nahen persönlichen Verkehr mit den Studenten unterhielt. Er besaß ihr Vertrauen in einem ganz außerordentlichen Maße und erfuhr vieles, was keiner von seinen Kollegen erfahren hätte. Nicht wenig wurde die Möglichkeit dieses Vertrauensverhältnisses dadurch unterstützt, daß Fichte keinen Sitz im Senat hatte. So bekam er bald auch einen tiefen Einblick in das Treiben der geheimen Ordensverbindungen, in denen er den Herd der vielen rohen Ausschreitungen der Studenten erkannte.<sup>1</sup> In

<sup>1</sup> Es wird behauptet, Fichte selbst sei als Student Mitglied des Ordens der Schwarzen Brüder gewesen, dem überhaupt „beinahe alle ausgezeichneten Köpfe auf der Akademie angehört“ haben sollen; die Angabe stammt aus einem unzuverlässigen Buche: „Der geheime Bund



einer im Sommer 1795 ausgearbeiteten, aus Rücksicht auf den Hof aber damals nicht veröffentlichten Denkschrift hat er eine Schilderung der Orden gegeben. „Es ist ihr Hauptgrundsatz, junge Leute von Vermögen, von guter Geburt, von Verwandtschaft, die Einfluß hat, von feiner Erziehung, von einnehmender Figur, von vorzüglichen Talenten anzuwerben. Auch das Verdienst, ein vorzüglich guter Fechter zu sein, gilt statt anderer Verdienste. Ihre Gesetze empfehlen Fleiß, besonders Kollegienfleiß, ein gesittetes äußeres Betragen, Eleganz im Anzuge usf. Sie machen, so gut sich's tun läßt, einen in die Augen fallenden Aufwand, besuchen die besten Zirkel, suchen freien Zutritt in die Häuser der Professoren, denen ihre geheimen Verbindungen meist verborgen bleiben, unternehmen die öffentlichen Lustbarkeiten, an denen meist die ganze gute Gesellschaft teilnimmt, die Bälle, die Picknicks, die Komödien, die Schlittenfahrten. Es ist nicht unerhört, daß derjenige, der gestern in der Nacht eure Fenster eingeworfen, heute am Tage euch und die Eurigen mit aller möglichen Politesse zum Ball einladet. Dies zieht natürlich aller Augen auf sie und erregt den heimlichen Neid und damit zugleich die Ehrfurcht der übrigen Studenten. Diesen spiegeln sie öfters sehr erhabene Zwecke vor“<sup>1</sup> (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 62). Durch alles dies bestimmen sie die öffentliche Meinung der Studentenschaft zu ihren Gunsten, und wenn des Nachts plötzlich das „Burschen heraus“ auf den Straßen ertönt, so sammelt sich eine große Menge von Studierenden an: „Sie erblicken ihre bewunderten Helden, die ihnen sagen, es sei um die Sache der

der Schwarzen Brüder. Urquell der vorzüglichsten akademischen Verbindungen. In einer Reihe verbürgter Originalurkunden mitgeteilt von Tyrtäus, einem der ehemaligen Oberen dieses Ordens.“ Mainz 1834, S. 14. Allein der Verfasser war erst „in den letzten Jahren“ des 18. Jahrhunderts nach Jena gekommen: er hat also Fichtes Konflikt mit den Orden — den er in seinem Buche nirgends erwähnt! — nicht miterlebt. Als er lange Jahre danach seine Erinnerungen aufzeichnete, mag er eine trüb gewordene Assoziation des Namens Fichte und der Ordensgeschichte irrig interpretiert haben.

<sup>1</sup> In dieser letzten Beziehung unterrichtet das Buch von Tyrtäus ganz ausgezeichnet: die Schwarzen Brüder erscheinen hier als eine Art studentischer Freimaurer; Ziele wie Rituale des Ordens hängen aufs engste mit den mauerischen zusammen.

heiligen Freiheit geschehen, wenn sich die braven Burschen nicht ins Mittel legen. Sie schließen sich an, und unter ihrer Bedeckung, selten mit ihrem Beistande, verüben jene, was sie wollen“ (65). „Es ist eine Hauptpolitik der Orden, so wenig als möglich in eigener Person zu handeln, sondern ihre Absichten durch ganz unwissende Werkzeuge ausführen zu lassen“ (66). Nicht Fichte allein, auch eine Reihe anderer Schriftsteller berichtet über die maßlosen Ausschreitungen, die zu jener Zeit in Jena im Schwange waren; Fichtes Schilderungen sind kaum übertrieben.

Der bedeutsamste Teil seiner Denkschrift aber ist derjenige, in dem er die inneren Ursachen des rohen Treibens aufzudecken sucht: hier zeigt sich Fichtes eiserner Charakter. Später, 1813, hat er die großen, harten Gedanken des platonischen Staates aufgegriffen, hat die Familienerziehung verworfen, „weil die öffentliche besser ist“, hat gerade von dieser Beseitigung der Sorge um die Kinder gehofft, daß die Ehe sich steigern werde „zur Reife der Freundschaft“ (S. W. VII, 599, vgl. 584). In der Richtung auf dieses Ziel seiner herben und starken Gesinnung bewegt er sich, wenn er in der Denkschrift von 1795 den tiefsten Grund des Übels in den Ordensverbindungen in der Form der Sentenz dahin ausspricht: „Nichts ist für den Menschen verderblicher, als zu große Familiarität. Wer diejenigen, die ihn zunächst umgeben, nicht scheut, der wird auch bald sich selbst nicht mehr scheuen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 63). Nicht Sentimente sollen den Menschen an den Menschen binden, sondern allein große, in der Vernunft gegründete Zwecke sollen vereinigen. Tierische Gemeinschaften sind durch Instinkte zusammengehalten; menschliche Gemeinschaften sollen vernünftig sein. Fichte betont es ausdrücklich, daß er die Studenten nicht etwa gegeneinander isoliert wünscht: aber ihre Verbindungen sollen nicht „zwecklos“ sein wie die Orden (a. a. O. 65 Anm.). Die Ordensbrüder sind nicht durch einen „Zweck“ verbunden, sondern durch die Neigung zur Familiarität, wie sie in jungen Leuten da ist. „Man denke sich, welcher Ton sehr bald selbst unter den gesittetsten Jünglingen herrschend werden müsse, die sich fast nur beim Trunke sehen, die alles, was sie vorzüglich zu lieben und zu achten

verbunden sind, nur von der schlechtesten Seite kennen lernen, und die keines Fremden Auge zu scheuen haben“ (a. a. O. 63).

Fichte hatte einige Ordensbrüder persönlich kennen gelernt. Er war sofort bemüht, sie durch Vorstellungen dazu zu bewegen, daß sie ihre Verbindungen auflösten. Er machte ihnen das Unwürdige des Ordenslebens klar, das mit einer Untreue gegen das bei der Immatrikulation an Eidesstatt gegebene Versprechen anhebt, keiner geheimen Verbindung beizutreten. Und damit auch diejenigen, bei denen Vernunftgründe verloren waren, den guten Erfolg nicht hinderten, fügte Fichte seinen sittlichen Gründen hinzu, daß er „aus guten Quellen“ wisse, „daß von großen Höfen aus und am Reichstage zu Regensburg gegen die akademischen Orden gearbeitet, und daß über kurz oder lang sehr ernsthafte Untersuchungen gegen sie ergehen würden“ (50). In der Tat erreichte er, daß eines Morgens Abgeordnete der drei Jenaer Orden (der Schwarzen Brüder, der Konstantisten und der Unitisten) zu ihm kamen und ihn baten, den Entsagungseid von allen Ordensbrüdern noch am selben Tage anzunehmen. Es mag ein Fehler gewesen sein, daß er sich nicht sofort darauf eingelassen hat. Er verwies sie an den Prorektor, bezüglich dessen Stellvertreter. Dieser lehnte aber gleichfalls ab und riet, die Angelegenheit nach Weimar zu bringen. Hier erhielt Fichte, der die Unterhandlungen vermittelte, den Auftrag, die Ordensmitglieder einstweilen in ihren guten Gesinnungen zu erhalten und dahin zu bringen, daß sie durch seine Person dem Herzog von Weimar gelobten, die bisherigen Verbindungen aufzugeben und dieses Versprechen in die Hände einer zu ernennenden Kommission eidlich zu wiederholen, gegen Zusicherung der völligen Verzeihung des Vergangenen.

Es versteht sich, daß diese hochoffizielle Angelegenheit nicht selbständig von der weimarischen Regierung erledigt werden konnte, da diese in Universitätsfragen nur zusammen mit den übrigen Erhalterstaaten beschließen darf. Was die Studenten in einem Tag hatten beendet wissen wollen, war einer monatelangen Verhandlung ausgeliefert. Der nächste Erfolg war, daß der (hauptsächlich aus norddeutschen Adligen bestehende) Unitistenorden überhaupt nichts mehr von Auflösung hören wollte. Von

dritter Seite waren die Ordensbrüder gegen Fichte aufgehetzt worden. „Sie wurden versichert“, berichtet Fichte selbst in der Denkschrift, „daß von bevorstehenden Untersuchungen gegen die Orden gar nicht die Rede sei, daß ich der einzige sei, der davon wisse, daß es nichts Unerhörtes sei, daß ein Professor falsche Briefe erdichte, daß ich die ganze Intrige wohl nur angesponnen haben möchte, um mich ein wenig wichtig zu machen und etwa bei den Höfen alte Scharren — dergleichen ich mir nicht bewußt bin, je gehabt zu haben — auszuwetzen usf. Sie traten zurück und haben seit dieser Zeit kein Mittel ungebraucht gelassen, um mich verdächtig und verhaßt zu machen und auf jede Art zu verfolgen“ (53). Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß jene Verdächtigungen von Fichtes Kollegenkreisen ausgegangen sind: zum mindesten war die Auffassung, daß Fichte sich dadurch wichtig machen wollte, daß er die Angelegenheit nach Weimar gebracht hatte, statt sie vom akademischen Senat verhandeln zu lassen, unter den Professoren allgemein verbreitet. Nun war freilich Fichte hieran ganz unschuldig. Er hatte sich zuerst an den stellvertretenden Prorektor, also an den Vorsitzenden des Senats gewendet, und dieser war es gewesen, der die Sache nicht für den Senat angenommen, sondern Fichte nach Weimar gewiesen hatte, und der nachher, als die Kollegialität über Fichtes vornehm-wichtig-tuerische Umgehung des Senats herfiel, kein Wort der Aufklärung für nötig hielt. Und Fichte selbst schwieg auch zu den Verunglimpfungen: er war aus hinlänglich hartem Stoffe, um sie ertragen zu können, und im übrigen war es ihm selbst beobachtenswert, ob derjenige, dessen Verpflichtung es gewesen wäre, den Sachverhalt mitzuteilen, dies tun werde.

Die Schwarzen Brüder und die Konstantisten blieben standhaft: sie lieferten ihre Ordensbücher versiegelt an Fichte aus und gaben ihm das Versprechen, vor einer fürstlichen Kommission den Orden abzuschwören; dagegen versprach ihnen Fichte, bei den Erhaltern der Universität völlige Vergebung zu erwirken. Falls ihm dies gelinge, sollten die Ordensbücher uneröffnet vernichtet werden; im andern Falle wären sie versiegelt, wie Fichte sie erhalten hatte, von ihm an die Orden zurückzuerstatten. Das Ansinnen, die ihm übermittelten Papiere vertraulich an die Re-

gierungen abzugeben, hat er selbstverständlich „mit der derben Rundheit, die es verdiente,“ zurückgewiesen (218, vgl. 57).

Endlich, nach langem Zögern, kam die Kommission, und die beiden Orden wurden aufgelöst. Fichte hoffte, daß nun gegen den dritten Orden mit Gewaltmaßregeln vorgegangen würde; allein dies geschah nicht. Fichte begann in seinen öffentlichen moralischen Vorlesungen auf die Angelegenheit hinzuwirken: er sprach zwar nicht über die akademischen Orden, aber im allgemeinen über geheime Verbindungen. Die Unitisten, die in sehr gehobener Stimmung waren, nachdem sich die anderen Orden hatten auflösen lassen, während ihnen doch nichts Unangenehmes geschah, setzten sich nun auf ihre Weise zur Wehr. Schon vor der formellen Auflösung der Schwarzen Brüder und der Konstantisten, in der Neujahrsnacht 1795, morgens gegen 2 Uhr, hatten sie versucht, bei Fichte einzubrechen, und hatten, als dies nicht gelungen war, wenigstens ihm und seinem Hauswirt die Fenster eingeworfen. Der Überfall war laut genug vorbereitet worden. Fichte selbst hatte den Senat, der eine Besatzung befehligen konnte, um Schutz für diese Nacht gebeten und hatte das Versprechen völliger Sicherheit erhalten; dennoch war er im Stich gelassen worden; eine nachträgliche Untersuchung hatte keinen Erfolg. Dagegen sagte man Fichte, das sei nun einmal auf Universitäten nicht anders, er sei es nur noch nicht gewohnt, aber man gewöhne sich nach und nach daran; es sei das Klügste, über dergleichen Dinge kein Aufheben zu machen, über sie zu schweigen oder zu spaßen; dann unterblieben sie am ehesten. Allein Fichte wollte sich an diese Zustände nicht gewöhnen. Er wendete sich nochmals in einem nachdrücklichen Schreiben an den Senat und bekam eine ganz unbefriedigende Antwort: man begriff im Senat überhaupt nicht recht, weshalb Fichte sich in die Ordensangelegenheit, die ihn doch gar nichts anging, eingemischt hatte. Nun hatte er die Sache an den Hof gebracht: mochte er sich auch vom Hof gegen die Widerwärtigkeiten schützen lassen, die ihm daraus erwachsen! Ein paar Wochen später, als Fichte in den öffentlichen Vorlesungen über geheime Verbindungen zu sprechen begonnen hatte, wurde seine Frau auf der Straße insultiert, und zum zweiten Male wurden ihm die Fenster ein-

geworfen. Die Untersuchungen des Senats waren wiederum ergebnislos. Etwa vier Wochen vor Semesterschluß gab Fichte die öffentlichen Vorlesungen auf: er glaubte zu sehen, daß infolge davon, daß gegen den dritten Orden keine Schritte unternommen wurden, der Sieg auf der Seite der studentischen Roheit geblieben war, und daß seine Vorlesungen keinen Eindruck mehr machten. Die Notwendigkeit, gezwungenermaßen die Vorlesungen vom Sonntag auf einen Wochentag zu verlegen, mag mit dazu beigetragen haben, den Sieg der Gegenpartei zu erleichtern. Sogar die aufgelösten Orden traten wieder zusammen, doch ohne feindliche Haltung gegen Fichte.

Der häßlichste Angriff der Unitisten kam in den Osterferien, wieder an einem Morgen gegen 2 Uhr. Unter wüstem Geschimpfe versuchten drei Studenten zuerst mit großen Steinen das Hoftor zu zertrümmern; dann, als dies nicht gelang, ging es an die Fenster in Fichtes Wohnung, dann an die in der Wohnung seines Hauswirtes, von dem verlangt wurde, daß er Fichte kündigen solle. Fichtes Frau trug von den Aufregungen jener Tage einen schweren Nervenchock davon; sein Schwiegervater war krank; ein schwerer Stein flog hart an seinem Kopfe vorbei; der 76 jährige Mann hat sich nicht mehr von seiner Krankheit erholt. Fichte ging, da er vom Senat nichts zu hoffen hatte, an den Hof und bat für ein Semester um Urlaub, der ihm auch sofort bewilligt wurde. „Der Senat erhielt ein geschärftes Reskript, konnte nunmehr wohl etwas entdecken, was er vorher nie gekonnt hatte, stattete einen verleumderischen und lügenhaften Bericht ab. Die drei Täter wurden entfernt, dem Senat Befehl gegeben, es an mich zu berichten; und ich antwortete ihm, indem ich ihn der Lügen und Verleumdungen verdienstermaßen bezichtigte“ (Leben u. Briefw. 2 II, 219): so schrieb Fichte über die nächsten Ereignisse an Reinhold. Überzeugt, daß es, zumal wenn er bliebe, im Sommersemester sehr unruhig in Jena hergehen werde, mietete er sich im Schlosse zu Osmannstädt<sup>1</sup> bei Weimar ein und verbrachte den Sommer dort mit schriftstellerischen Arbeiten. Seine Gattin blieb, schon ihres kranken Vaters wegen, in Jena zurück; als

<sup>1</sup> So die heutige Schreibweise; Fichte schrieb Oßmannstedt.

Fichte im Herbst zurückkehrte, deckte diesen bereits die Erde. — Inzwischen begann man im Ministerium in Weimar Zweifel zu hegen, ob es mit Fichte, der nach allem doch ein recht unbequemer Professor war, noch lange weiter gehen werde. Fichte berichtete in einem Briefe an seine Frau über einen Besuch, den er in Weimar bei Goethe gemacht hat: „Er war die Artigkeit, die Freude, mich zu sehen, die Freundschaft selbst; er bezeugte mir ungemeine Achtung. Wir sprachen Philosophie; von Geschäften kein Wort. ‚Er hoffe, wenn wir einander in der Nähe blieben, aus diesen, den philosophischen Dingen, noch sehr viel mit mir zu sprechen‘, sagte er etliche Male, ohne daß ich es zu bemerken schien“ (a. a. O. I, 262). Auch bei Geh. Rat Voigt ist Fichte an jenem Tage gewesen: „Hier wurde von Geschäften gesprochen — was denn wohl unter uns beiden bleiben wird — zu meiner Zufriedenheit. Einiges habe ich mir vorbehalten bis auf ein anderes Mal; man muß die Leute nicht überfüllen“ (a. a. O.). Wie Fichte schließlich an Theodor v. Schön schrieb (Aus den Papieren I, Anl. 41), hat er in der Ordensangelegenheit „völlige Satisfaktion erhalten“, so daß er mit Ehren nach Jena zurückgehen konnte. Militärische Gewalt hat zuletzt mithelfen müssen, die Ruhe dort wieder herzustellen.

Aus der Osmannstädter Zeit ist noch zu erwähnen, daß der Würzburger Benediktinerpater Professor Maternus Reuß, den sein Fürstbischof im Jahre 1792 zu Kant geschickt hatte, nun auch bei Fichte vorsprach. —

Die nächsten Jahre verliefen für Fichte äußerlich ruhiger. Schriftstellerei und Kollegenhonorare trugen ihm ziemlich viel Geld ein.<sup>1</sup> Nicht wenig davon wanderte nach Rammenau, teils als Geschenk, besonders für seinen Vater, teils auch als Kapitalanlage in der „Bandfabrik“ seiner Brüder Gotthelf und Gottlob. Der Versuch, Gotthelf zum Gelehrten zu machen, war in der Osmannstädter Zeit aufgegeben worden: aber Fichte ließ darum nicht nach, für eine bessere Lebensstellung seines Lieblingsbruders und auch seiner anderen Angehörigen zu sorgen. Es wurde be-

<sup>1</sup> Nach der Angabe seines Enkels verdiente Fichte in Jena „an Vorlesungshonorar gegen 3000 Taler jährlich“ (J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken. Von Eduard Fichte, 61).

schlossen, daß Gotthelf und Gottlob zusammen ein Haus kauften und es für die Bandweberei im größeren Stile einrichteten, und Fichte brachte eigenes Vermögen wie auch Geld einer Schwägerin zum Betriebe herbei. Eine ganze Reihe seiner Briefe betrifft kaufmännische Dinge, und es ist ganz erstaunlich, wie tief sich Fichte in alle Fragen einließ, die das neue Unternehmen angingen. Er selbst schickte die Rammenauer Musterkarte an Kaufleute und suchte durch Briefe Kunden zu gewinnen, er half bei den Preiskalkulationen, er gab technische Ratschläge, und bei den Geldangelegenheiten, um die er sich sehr genau kümmerte, war er sorgsam darauf bedacht, den Wertschwankungen der verschiedenen Sorten Rechnung zu tragen (vgl. bei Weinhold die Briefe von 1797 und 98): so machte der zukünftige Verfasser des „Geschloßten Handelsstaates“ praktische Vorstudien.

Im Jahre 1797 kaufte er sich ein eignes Haus: er dachte damals ohne Zweifel, in Jena zu bleiben und daselbst langsam ein ganz wohlhabender Mann zu werden. Im Jahre zuvor war ihm sein einziger Sohn geboren worden, Immanuel Hermann (eigentlich Hartmann, nach dem Vornamen des Schwiegervaters; der Name Immanuel natürlich Kant zu Ehren). In Jena haben sich viele Leute gewundert, daß Fichte seinen Sohn taufen ließ; und viele haben es ihm als Schwachheit ausgelegt. Ihm selbst war es selbstverständlich. Aber das breitere Publikum konnte sich den Philosophen, der die Absolutheit des Ich behauptete, nicht anders denken, als so, daß er seinem individuellen Ich Selbstherrlichkeit zusprach, und die entschiedene Art seines ganzen Auftretens schien zu dieser Annahme zu stimmen. Es war den guten Leuten ganz klar, daß Fichte keinen Gott über sich anerkennen konnte; und vollends keine christliche Kirche. Der Gedanke, daß die Setzung der Absolutheit des Ich für das Individuum die Forderung der Beugung einschließt, kam ihnen nicht, und Fichtes wissenschaftliche Proteste gegen den Individualismus (z. B. III, 85 ff.) wurden ihm selbst von seinen Fachgenossen kaum geglaubt und als eine Bemäntelung angesehen.

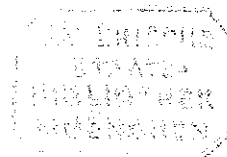
Die Wissenschaftslehre und ihre Schicksale. Überhaupt war die Aufnahme, die die W.-L. fand, sehr seltsam. Einige wenige Männer von Namen, Reinhold vor allen, ahnten sofort

den hohen systematischen Wert der neuen Philosophie; Männer wie W. v. Humboldt, Schiller, auch Goethe urteilten nicht ungünstig: aber diese waren nicht ganz sachverständig. Unter den Jüngsten kamen bald begeisterte Anhänger: Schelling und die Romantiker; aber man kann eigentlich von keinem von ihnen sagen, daß er treu aufgefaßt habe, um was es Fichte zu tun war. Die fertigen Schulen aber benahmen sich wie jene Macht, gegen die die Götter vergebens kämpfen. Am plumpsten fiel man da über Fichte her, wo — wie namentlich in Göttingen — die Aufklärung noch hoch war. Fichte hat in den „Annalen des philosophischen Tons“ (1797) und noch gründlicher in seinem „Nickel“ („Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen“, 1801) hierfür quittiert. Nicht viel weniger verständnislos als die Aufklärer zeigte sich die Kantische Schule, die besonders in ihrem Organ, den „Annalen der Philosophie“ (herausg. von dem Hofrat Prof. Jakob in Halle) mit auffallender Eile gegen Fichte loszog. Überhaupt verstanden es die Kantianer schon damals, sich ihr Urteil über Fichte ungemein schnell zu bilden. Schon am 4. Mai 1794 (!) schreibt Franz. Paul v. Herbert an Niethammer: „Durch seine mittelst eines Geniezufalls (ich meine seine Kritik aller Offenbarung) errungene Autorität wird Fichte viele Köpfe verwirren. Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichsten Feinde aller sogenannten ersten Grundsätze der Philosophie, und denjenigen, der einen braucht, zu einem Narren, der, wenn ihn der Paroxysmus angreift, aus seinem Grundsatz deduziert und syllogistisiert... Wieviel geht für die Philosophie verloren durch einen dummen Neid um Kants Ruhm! Wo ist Kants erster Grundsatz? Kritik der Vernunft, habt ihr daran nicht genug, so ist euch nicht zu helfen! Ja, mein lieber Niethammer, ich bitte, ich beschwöre Sie, brauchen Sie Ihr vorzügliches Talent, Kants Lehre klar und deutlich darzustellen, dazu, daß Sie es tun; brauchen Sie aus Reinholds, Fichtes und eigener Weise, eine Sache begreiflich zu machen, so viel dazu, als es frommt; seien Sie der Advokat der guten Sache; nur möge Sie der gesunde Menschenverstand vor einem einzigen absoluten Prinzip bewahren, da, wenn es eins gäbe, es doch überflüssig wäre, und bearbeiten lieber in dem Garten des Herrn Pflanzen, die der Wartung so sehr bedürfen. Von

Ihnen allein, wie ich wohl und gewiß weiß, wird es abhängen, ob Jena noch der Tempel der Philosophie bleiben wird oder nicht, denn aus Fichtes abstraktem Vortrag kann keiner klug werden, der vernünftig ist. Ihre Weisheit und Politik wird Sie bewahren, sich nie an Fichte zu reiben; wollen Sie nie mehr sein als er, scheinen Sie immer von ihm zu lernen, beleidigen Sie seinen Ehrgeiz nicht, so wird kein Brotneid entstehen, und Ihr Verdienst wird von selbst so erkennbar sein wie das Tageslicht; bleiben Sie simpler Lehrer und Leser der Kr. d. r. V. ohne weitere Anmaßung“ (K. A. Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, Stuttgart und Tübingen 1830, 394 f.). Der Brief ist typisch für die Stellung der Kantianer zu Fichte, zu Kant, zur Philosophie.

Heute liegt die Zeit der orthodoxen Schulen hinter uns: die Überzeugung, daß, mit Benedetto Croce zu sprechen (Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Tübingen 1915, 51 f.), die Vorstellung einer geschichtslosen Universalphilosophie, d. h. eines geschlossenen Systems trügerisch ist, ist endlich zu sicherem Durchbruch im Kulturbewußtsein gekommen.<sup>1</sup> (Es versteht sich, daß diejenigen, die die Forderung eines Systems überhaupt aufgegeben haben, hier nicht in Betracht kommen. „Die Philosophie hat notwendigerweise systematischen Charakter. Irgendeinen reinen Begriff denken, heißt ihn in seiner Einheit mit allen anderen und in seiner Unterschiedenheit von allen anderen denken; so daß in Wirklichkeit niemals bloß ein Begriff gedacht wird, sondern der Begriff, das System der Begriffe“: Croce, Logica come scienza del concetto puro<sup>2</sup>, Bari 1909, 187.) — Im Gegensatz zwischen Kant und Fichte stoßen der letzte große Rationalist und der erste große Bahnbrecher einer Philosophie des unmittelbaren Lebens zusammen. Als seinen Vorläufer will Fichte Leibnitz angesehen wissen: eine merkwürdige Stelle in der „Zweiten Einleitung in die W.-L.“ (III, 98 f.) gibt diesem den Vorzug vor allen anderen großen Denkern, auch vor Kant. Und warum? Weil Leibnitz „der einige Überzeugte in der Geschichte

<sup>1</sup> Vgl. H. Rickert, Vom System der Werte, I., Das offene System, „Logos“ IV (1913), 295 ff. und System der Philosophie I (Tübingen 1921), 348 ff.





der Philosophie“ gewesen sein möchte — er, dem sein System „mehr Instrument denn Objekt“ war. So sucht auch Fichte lebendige Überzeugung und nicht starre Formeln; er will sein System, nicht um daran zu glauben wie an ein Dogma, sondern um in ihm ein Werkzeug zur Gestaltung eines Lebens der selbstgewissen Freiheit zu haben. Die Selbstgewißheit des Ich war Ausgang und Ziel seiner Spekulation, die sich eben darum auch keine Nachbeter wünschen konnte, von denen sie bis ans Ende der Tage wiederholt würde; ja selbst den Zeitgenossen gegenüber hat Fichte nicht das Bedürfnis nach Beherrschung der Geister verspürt: sein Verlangen war, den Zeitgenossen die Freiheit, ihre eigene Freiheit zu verkünden. Haupt einer Schule hat er nicht werden wollen. In seiner Zeitschrift „Europa“ rühmt Friedrich Schlegel 1803: Fichte habe eine neue Epoche der deutschen Literatur heraufgeführt „nicht bloß, weil er die Prinzipien der Freiheit in mehr als einem Sinne und in mehr als einer Potenz des Worts zuerst auf das strengste und bestimmteste wissenschaftlich konstituiert, die entgegengesetzten Vorurteile aber auf das kräftigste zermalmt hat; sondern vorzüglich auch deswegen, weil er die richtige Methode in der Philosophie ganz allein und zuerst entdeckt und aufgestellt und das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert hat; ein Verdienst, welches allein hinreichend wäre, ihm die Unsterblichkeit zu sichern. Daher hat er auch keine Schüler im gewöhnlichen Sinn, sondern nur Freunde; dahingegen die Kantische Philosophie sogleich in eine Sekte und Epidemie ausgeartet, die schlimmer und geistesarmer war als eine der vorhergehenden“ (I, 1, 46). Auch wenn diese Worte vielleicht in einigem Maße der Nachhall mündlicher Äußerungen Fichtes sein sollten, so sind sie doch für die Wirkungen bezeichnend, die von der Wissenschaftslehre auf das Geistesleben derer ausgingen, die sich von ihr berühren ließen. Als im Jahre 1798 der Gießener Professor J. E. Ch. Schmidt eine Abhandlung für das „Philos. Journal“ eingereicht hatte, bestätigte ihm Fichte den Empfang in einem Briefe, in dem die Sätze stehen: „Ich freue mich innigst jedes neuen Mitarbeiters von Geist... Der Buchstabe tötet ganz besonders in der Wissenschaftslehre... Fichtianer kenne ich nun zwar bis jetzt nicht, welches wohl daher kommen mag, daß

ich gar vieles nicht lese. Daß sie mir aber, wenn es dergleichen gibt, noch inniger zuwider sind als selbst die Kantianer, und daß ich sie, wenn sie jemals in meinen Wirkungskreis geraten, und ich Notiz von ihnen nehmen muß, gewiß nicht loben werde, dies ist sicher“ (H. Schulz, Aus Fichtes Leben 24).

Durch die Angriffe der Kantianer sah sich Fichte bald zur Abwehr gedrängt. Schon von Osannstadt aus schrieb er an Theodor von Schön: „Ohne Zweifel wird Ihnen etwas von den Neuerungen zu wissen geworden sein, die ich in der Philosophie mache, und von der Art, wie die altgläubigen Kantianer sich dabei benehmen. Die Sache soll, so Gott will, immer klarer werden und gewiß nicht zu ihrer Ehre ausfallen“ (Aus den Papieren I, Anl. 40). Der Kampf gegen die Kantianer zieht sich im Grunde durch das ganze Werk Fichtes hindurch. Kant selbst wird stets säuberlich von den Kantianern unterschieden, und nicht selten, bald mit Recht, bald mit Unrecht, gegen sie in Schutz genommen. So kam in Fichtes Schriften viel Polemik hinein. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe des „Begriffs der W.-L.“ (1798) hat Fichte einen anziehend geschriebenen Bericht über die ersten Schicksale seiner Philosophie gegeben (I, 162 ff.). Aber inmitten aller polemischen Stürme stand er selbst fest in prachtvoller Zuversicht zu sich selbst. Am 10. Februar 1795 schrieb er an einen Leipziger Magister, der ihm die Mitteilung einer gegen die W.-L. gerichteten Schrift im Manuskript angeboten hatte, in dem (selbstverständlich ablehnenden) Briefe: „... ich fürchte nicht, daß es mit jener Schrift gegen meine W.-L. viel zu sagen haben wird. Sind die Einwürfe von der Art, daß sie mich überzeugen, so nehme ich meine Behauptungen zurück, und dies ist ja der größte Dienst, der mir und dem Publikum erzeigt werden kann. Gründen sie sich auf Mißverständnisse, so werden sie der Wahrheit nicht nachteilig sein. Was wahr und gut ist, bleibt ganz gewiß in der Menschheit, wenn es einmal unter sie gekommen ist: die leichte Spreu soll ja der Wind verwehen“ (Leben u. Briefw. <sup>2</sup> II, 516 f.). Er war dessen gewiß, daß die W.-L. in ihren Grundgedanken — die Besonderheiten der Durchführung hat er stets als verbesserungsfähig behandelt — „wahr und gut“ sei. Sie konnte nicht mehr vergehen: denn sie war die notwendige, die unvermeidliche Fortführung des



philosophischen Erkennens an der Stelle, an der Kant und Reinhold die Arbeit niedergelegt hatten.

Die erste systematische Hauptschrift Fichtes ist die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794/95). Der Titel sagt, daß hier nicht die gesamte Wissenschaftslehre selbst vorliegt, sondern erst ihre Grundlage. Diese ist der erste und in systematischem Betracht wichtigste Teil der W.-L.; aber zum System gehören auch die philosophischen Einzeldisziplinen. Fichte stellt an das System als solches strengere Anforderungen, als je vor ihm gestellt worden waren; es ist wichtig, die Architektonik der W.-L. recht zu verstehen. Dies aber ist, trotz der deutlichen Ausführungen in der Einladungsschrift, nicht ganz einfach. Dort war gesagt worden, die Aufgabe der Philosophie sei, die besonderen Wissenschaften in ihren Grundsätzen zu begreifen: die Grundsätze der besonderen Wissenschaften seien zugleich einheimische Sätze der W.-L.; und Fichte selbst hatte als Beispiele Geometrie und Naturwissenschaft angeführt. Wenn man nun erwartet, in der Grundl. d. ges. W.-L. den Grundsätzen dieser genannten Wissenschaften zu begegnen, so wird man sich getäuscht finden: vielmehr entwickelt die Grundl. d. ges. W.-L. in ihrem ersten Teil die drei Grundsätze der W.-L. selbst; im zweiten Teile aber folgen zwar, aus jenen abgeleitet, weitere Sätze; aber diese sind die Grundsätze — nicht der Geometrie, der Naturwissenschaft usw., sondern — der besonderen philosophischen Wissenschaften. — Es ist klar, daß nur durch diesen weiteren Gebrauch des Wortes Wissenschaft die „Wissenschaftslehre“ ein umfassendes philosophisches System sein kann. Denn die W.-L. hat, wie die Einladungsschrift erklärt hat, keinen anderen Gegenstand als die Wissenschaften. Wären unter diesen nur Mathematik, Naturwissenschaften und historische Wissenschaften zu verstehen, so würde die Wissenschaft von ihnen nur eine erkenntnistheoretische Logik sein können, aber nicht wie Fichtes W.-L. ein System der Philosophie.

Der erste der abgeleiteten Sätze der „Grundlage“ ist der Grundsatz des theoretischen Wissens. Die auf ihm stehende besondere philosophische Wissenschaft ist ausgeführt im „Grundriß des Eigentümlichen der W.-L. in Rücksicht auf das theoretische

Vermögen“ (1795), der nun seinerseits die Aufgabe hat, die Grundsätze der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften aufzuzeigen. Diese Schrift ist Bruchstück geblieben (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 216f.): sie ist bloß bis zur Mathematik durchgeführt und mit dem Hinweis auf Kants Grundlegung der Naturwissenschaften abgebrochen. — Das Thema der ersten unter den besonderen philosophischen Wissenschaften ist also eine transzendente Analytik: Mit dem, was Kant unter diesem Titel gebracht hatte, war Fichte im ganzen einverstanden, wenn ihm auch der „heuristische Weg“, auf dem Kant zu seinen Kategorien gekommen war, wenig gefiel (vgl. auch III, 25f.). Aber gar nicht gefallen konnte seinem systematischen Geiste die transzendente Ästhetik. „Kant errät nur die Formen der Anschauung“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 215): es gilt aber, sie zu deduzieren. Dies hat der „Grundriß“ leisten und damit den Gesichtspunkt festlegen sollen, aus dem die Probleme des theoretischen Vermögens zu behandeln sind. Die vollständige Durchführung dieser transzendentallogischen Aufgabe lag Fichte indessen zu jener Zeit nicht allzusehr am Herzen: um so mehr war diejenige besondere philosophische Wissenschaft, die an den zweiten abgeleiteten Satz der Grundlage anknüpft, schon seit Jahren ein Ziel seiner Sehnsucht, und er ging darum so bald als möglich an dieses Thema heran: so entstand die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L.“ (1796/97). Als dieses Werk getan war, kam der dritte der abgeleiteten Sätze aus der Grundlage an die Reihe: seine Durchführung ist „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der W.-L.“ (1798). Die systematischen Hauptschriften Fichtes sind damit erschöpft — nicht die abgeleiteten Sätze der „Grundlage“: Auf die Sittenlehre hätte die Religionslehre folgen sollen; auch noch ein fünfter abgeleiteter Satz ist da, durch den die Philosophie sich selbst begreift: doch kann wohl die „Grundlage“ selber als die Durchführung dieses Satzes betrachtet werden. Die W.-L. ist also nur fragmentarisch ausgeführt worden: es existiert der Plan des Ganzen und die Ausführung der meisten Teile. Daran, daß das System nicht vollendet worden ist, tragen die Widerwärtigkeiten des Atheismusstreites die Schuld.

An dieser Architektur des Systems, die in den vorstehenden Ausführungen, wie ausdrücklich gesagt sei, deutlicher hervortritt als in der „Grundlage“ selbst,<sup>1</sup> hat Fichte im ganzen bis zum Ende seines Lebens festgehalten. Indessen ist ihm selbst nicht

<sup>1</sup>) Die oben unverändert aus der 1. Auflage übernommene Darstellung des systematischen Aufbaus der W.-L. ist in dem (übrigens sehr bedeutenden) Buche Richard Kroners „Von Kant bis Hegel“ (Tübingen 1921), I, 453 angezweifelt worden. Darum ein paar Erläuterungen. Was zunächst die Zusammengehörigkeit der Synthese A mit dem „Grundriß“ anlangt, so wird sie durch dessen erste Worte außer Zweifel gestellt. Die Schwierigkeiten erheben sich bei den folgenden Synthesen. Nun handelt die Synthese B von dem Ich, das zum Teil sich bestimmt, zum Teil bestimmt wird, wobei doch dies beides als ein und dasselbe gedacht werden soll: „d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden“ (I, 324). Die „Grundlage des Naturrechts“ aber setzt (nach der Einleitung) in § 1 mit dem Begriff des „endlichen vernünftigen Wesens“ ein. „Das letzte höchste Substrat seiner Reflexion auf sich selbst muß sein in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Tätigkeit.“ Aber „die in sich zurückgehende Tätigkeit müßte eine begrenzte sein, d. h. es müßte außer ihr noch ein C geben... welches nicht diese Tätigkeit, sondern derselben entgegengesetzt wäre.“ Die weitere Gestaltung des Gedankens verliert dann freilich schnell die Fühlung mit der Synthese B. — Und ebenso verhält sich's mit der Synthese C und dem „System der Sittenlehre“. Die Ausführungen der Synthese C bezwecken, den zuvor als relativ (wie in der Mathematik) gefaßten Gegensatz zwischen Realität und Negation zu einem absoluten werden zu lassen, um so das Ich trotz seiner Untrennbarkeit vom Nicht-Ich in grundsätzlicher Überlegenheit über dieses zu zeigen. „Das Nicht-Ich hat, als solches, an sich keine Realität“ (I, 330). „Im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden Entgegengesetzten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität und welchem die Negation zugeschrieben wurde... In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechslung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den beiden Gliedern des Gegensatzes Realität und nicht Negation, und welchem Negation und nicht Realität zuzuschreiben sei“ (I, 331). Das „System der Sittenlehre“ aber hebt (nach der Einleitung und der Vor Erinnerung) in § 1 an mit der „Aufgabe, sich selbst, bloß als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken“ (II, 412): diese ersten Darlegungen wollen die „Absolutheit“ des Ich (419) herausstellen, wollen die Selbständigkeit klar machen, mit der es sich von allem „Fremdartigen“, allem Nicht-Ich abhebt. — In der Synthese D endlich

entgangen, daß sie namentlich nicht der Kunst gerecht wird: denn das Winkelchen, das sich im Rahmen der Sittenlehre für sie ausfindig machen ließ (vgl. II, 747 ff.), war doch kein ihrer würdiger Aufenthalt. So erklärt es sich, daß sich in Vorlesungen

lesen wir: „Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz“ (I, 337), und „Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich: In dieser Einen Substanz sind alle möglichen Akzidenzen, also alle möglichen Realitäten gesetzt“ (338): Es liegt nicht ferne, hiernach zu vermuten, daß nach Fichtes anfänglicher Absicht die (niemals zur Ausführung gekommene) systematische Darstellung der Religionsphilosophie (nach der Einleitung) in § 1 mit einer Erörterung des Verhältnisses zwischen göttlicher Substanz und endlicher Realität beginnen sollte. Über die Gestalt, die die Religionsphilosophie in Fichtes Vorlesungen in seinen ersten Jenaer Jahren hatte, wissen wir einigermaßen durch die Veröffentlichung des „wahrheitsliebenden Schulmeisters“ (Penzenkuffer) Bescheid (neu herausgegeben von Friedrich Büchsel u. d. T.: J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit, Leipzig 1914), und in der Tat spricht Fichte dort von der Substantialität Gottes, des Alleinheiligen und Alleinvermögenden (Ausg. Büchsel 49), — freilich nicht gleich am Anfang: Vorlesungen sind minder streng gebaut als systematische Hauptwerke (vgl. Büchsels Einleitung, S. 13).

Es ist gewiß zuzugeben — und oben im Text ist das auch schon angedeutet worden, daß die Gründe der hier vorgelegten Auffassung von der Architektur des Systems nicht so unverkennbar deutlich sind, daß sie sich auch dem aufzwingen werden, der nicht geneigt ist, sich auf sie einzulassen. Sie wollen gesucht sein. Aber — und das ist das Wichtigste —: man wird nicht daran vorbeikommen sie suchen zu müssen. Andernfalls bliebe nur die Annahme übrig, daß zwischen dem in der Einladungsschrift über den Begriff der W.-L. aufgestellten Programm und den Jenaer Arbeiten ein ganz schlimmer Zwiespalt bestände. Diese Annahme aber ist kaum möglich, da Fichte noch 1798 eine „verbesserte und vermehrte Ausgabe“ der Einladungsschrift erscheinen ließ, die die Lehre von den abgeleiteten Sätzen der W.-L. wiederholt und in ihrer Vorrede die Zusammengehörigkeit der Programmschrift mit den neueren Arbeiten feststellt.

Die oben gegebene Darstellung möchte die Fünzfzahl der Synthesen des zweiten Teils der „Grundlage“ als die älteste Gestalt jener „Fünffachheit“ verstehen, die in den späteren Fassungen der W.-L., mit voller Klarheit namentlich in der von 1804, als das architektonische Prinzip auftritt, das die Gegenwart der Totalität in jeder einzelnen Synthese verbürgt.

über die W.-L. aus dem Ende der Jenaer Zeit<sup>1</sup> eine andere, bezeichnenderweise aber nur als Anhang gegebene Einteilung findet, bei der der Ästhetik eine sehr wesentliche Rolle zugewiesen ist.

Der zweite Teil der Grundlage, der die fünf abgeleiteten Sätze aufstellt, ist betitelt „Grundlage des theoretischen Wissens“. Man mag etwas verwundert sein, unter dieser Überschrift den Grundsätzen der Rechts- und der Sittenlehre zu begegnen, zumal als dritter Teil des ganzen Werkes die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ folgt. Allein es ist zu verstehen, wie Fichte zu seiner Einordnung der Grundsätze der Rechts- und Sittenlehre unter die Probleme des theoretischen Wissens kommt. Das allgemeine Problem der Grundlage des theoretischen Wissens ist die systematische Konstruktion des Begriffs der Tatsache. Die Philosophie darf sich nicht auf Tatsachen stützen, sondern sie hat — wie das schon die Kr. d. r. V. in ihrer Analytik der Naturerkenntnis unternommen hatte — in selbständiger Konstruktion zu entwickeln, was überhaupt eine Tatsache ist. Nun zeigt sich aber (und hier geht Fichte über Kant hinaus), daß dieses Problem nicht bloß eine Antwort fordert: es gibt wesentlich verschiedene Gestalten der Tatsächlichkeit und mithin auch verschiedene Gestalten des Wissens, verschiedene „Wissenschaften“. Auf jedem Gebiet des geistigen Lebens hat das Tatsächliche einen eigentümlichen Charakter. Bei Kant liegen die Tatsachen des theoretischen und des sittlichen Bewußtseins außer-einander; Wissen und Glauben stehen einander mit einer nicht ganz überwundenen Feindseligkeit gegenüber. Bei Fichte besteht kein solcher Dualismus: denn die Grundsätze, die die Möglichkeit einer jeden Sphäre des geistigen Lebens bedingen, stehen nicht aus sich selbst fest und sind nicht in sich abgeschlossen, sondern sie sind abhängig von den letzten Grundsätzen des Lebens der

<sup>1</sup> Die Universitätsbibliothek zu Halle besitzt die Nachschrift eines Zuhörers; sie stammt frühestens aus dem Winter 1797/98, vielleicht aber erst aus dem letzten Jenaer Semester, dem Winter 1798/99. — Vgl. die Marburger Dissertation „Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes“ von Siegfried Berger (1918), sowie Emanuel Hirsch, „Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie“ (Tübingen 1920), 62—67.

Einen Wahrheit selbst; sie tragen die Wahrheit nicht absolut in sich, sondern nur so, daß sie zwar notwendige Glieder im Organismus des Wissens sind, jedoch Glieder, die vom Leben der Wahrheit wieder verneint werden, über die das Leben der Wahrheit hinaustreibt. Die Entwicklungen der „abgeleiteten Sätze“ der W.-L. können nicht nach Belieben z. B. bei dem Grundsatz der Rechtsordnung Halt machen: der dem Recht zugrunde liegende Satz ist selbst innerlich widerspruchsvoll, und darum muß die Kette der abgeleiteten Sätze weitergeführt werden zu neuen Gliedern, in denen sich die übriggebliebenen Widersprüche auflösen. Erst die völlige Aufhebung aller Widersprüche, die mit Notwendigkeit durch das Leben der Wahrheit selbst gesetzt sind (und die sich in dem problematischen Charakter der besonderen Lebenssphären wie Wissenschaft, Recht, Sittlichkeit jedem Kulturmenschen fühlbar machen), stellt die Wahrheit in ihrer absoluten Selbstgewißheit fest. Und die W.-L. will nichts anderes sein als das System dieser (die vernunftnotwendigen Widersprüche als aufgehobene in sich schließenden) Selbstgewißheit der Wahrheit; d. h. sie will die wesentlich verschiedenen Gebiete des Tatsächlichen systematisch umfassen. In jedem dieser Gebiete ist Selbstgewißheit (und darauf gegründetes tatsächliches Wissen): wer die Wahrheit sucht, kann keines von ihnen entbehren. Und die Grundl. d. ges. W.-L. will durch die Stelle, die sie einem jeden von diesen Gebieten in ihrem System anweist, genau festlegen, welcher Art der Anteil ist, den es am Leben der Wahrheit hat. Sofern es sich dabei um die Aufgabe handelt, die verschiedenen Gestalten des Wissens ihrer Form nach zu entwickeln, ist die Aufgabe theoretisch, — und auch nur soweit wird sie in der Grundlage des theoretischen Wissens durchgeführt. Wenn aber Fichte in der Einladungsschrift (I, 213f.) gesagt hat, der praktische Teil der W.-L. begründe „ein Naturrecht und eine Sittenlehre, deren Grundsätze nicht bloß formal, sondern material sind“, so ist das völlig zutreffend: denn von der Materie der Gewißheit (dem wahrhaft Realen) handelt erst der dritte Teil der Grundlage: der zweite Teil entwickelt nur die Reflexionsform, und diese ist an sich selbst gänzlich inhaltsleer; die dort vorgetragenen rein theoretischen Synthesen stellen bloß

als solche noch nicht einmal die Idee des theoretischen Wissens dar, geschweige denn die des Rechts, der Sittlichkeit, der Religion: sie sind zunächst nichts als rein formale Sätze, deren Bedeutung nur in den Widersprüchen liegt, die sie in sich bergen und durch die sie die dialektische Bewegung weiterleiten. Inhaltlich bestimmte Bedeutung bekommen sie erst im dritten Teil, der den bis dahin gänzlich leeren Begriff des Nicht-Ich als die absolute Realität enthüllt, die im „Gefühl“ erfaßbar wird, und auf die sich der „Glaube“ richtet. Wir glauben an eine reale Außenwelt, an die Unverletzlichkeit der Rechtssphäre, an die Pflicht, an Gott.<sup>1</sup> Glaube liegt aller Auswirkung der Reflexionsform, allem „Wissen“ zugrunde. Und die theoretische Tätigkeit erst ist es, die aus dem subjektiven Gefühl ein Nicht-Ich, ein Ding an sich macht. Das All der wahrhaften Realität ist die „Einheit des reinen Geistes“. —

„Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System sind die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner“ schrieb Hegel sehr richtig in der 1801 erschienenen Abhandlung „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ über die Aufnahme, die Fichtes Lehre gefunden hat (Hegel, S. W., Alte Ausgabe, I, 164 f.). Leider ist aber nicht zu leugnen, daß Hegel selbst gerade in dieser Arbeit neue Mißverständnisse über die W.-L. gebracht hat. Später hat Hegel den Kern seiner damaligen Ausführungen in seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie aufgenommen, und namentlich die Publikation dieser Vorlesungen hat den neuen Mißverständnissen großen Einfluß auf die Auffassung Fichtes bei allen Historikern der Philosophie verschafft. An Hegels Kritik fällt schon äußerlich auf, daß er die Ausführungen gegen den Schluß der „Grundlage“ nicht heranzieht.

<sup>1</sup> Als „innere Zunötigungen“ zu solchem Glauben werden auf dem „Standpunkt des gemeinen Bewußtseins“ die verschiedenen Gestalten des geistigen Seins erlebt. Die W.-L. versichert sich der Gültigkeit dieser gefühlsmäßigen Zunötigungen, indem sie ihren Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Ganzen der Philosophie aufzeigt. Dadurch wird ihr jener Gefühlszustand zu einem klar bestimmten „Faktum im Geiste des vernünftigen Wesens“, das nun seinerseits Ausgangspunkt einer besonderen philosophischen Wissenschaft wird.

Wenn sich Fichte im Jahre 1806 darüber beklagt, daß man im Studium seiner W.-L. von 1794/95 nirgends über die vier ersten Paragraphen hinausgekommen zu sein scheine (V, 303), so trifft dieses Wort auch auf Hegels Kritik. Und das ist darum auffallend, weil Hegels Einwand gegen Fichte darauf hinausläuft, die W.-L. habe es nicht zu einer restlosen Erfassung des Nicht-Ich gebracht. Es bleibe „ein Jenseits, — ein Jenseits, welches als Nicht-Ich das Selbstbewußtsein nicht sich zu eigen zu machen weiß“ (Hegel XV, 634), das Ende sei nicht das absolute Beisich-selbst-sein des Ich, sondern die leere, nie erfüllbare Forderung, das Ich solle zur absoluten Identität kommen (bes. Hegel I, 163/64, 203/204). Gerade zur Begründung eines solchen Einwandes wäre aber die Berücksichtigung der Schlußparagraphen des Fichtischen Hauptwerkes unerläßlich gewesen. Schon bei Besprechung der Rezension des Aenesidemus wurde darauf aufmerksam gemacht, daß Fichte deutlich die praktische Vernunft als eine bloße Vermittlung zwischen der Erscheinung und dem Absoluten faßt: weder das theoretische noch das praktische Ich ist absolut. Hegel trifft an Fichte vorbei, wenn er ihm vorwirft, er habe die absolute Vernunft und das reine Bewußtsein als eins gesetzt (Hegel I, 164): Das Absolute ist allem Bewußtsein durchaus übergeordnet und vorausgesetzt; Bewußtsein gibt es erst, wenn dem Ich ein Nicht-Ich gegenübersteht. Dem absoluten Ich aber steht kein Nicht-Ich gegenüber. Darum stimmt es auch nicht, wenn Hegel einen Grundbegriff der praktischen Philosophie Fichtes ironisch interpretiert: „Sehnen ist das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen: darum ist es ein so behaglicher Zustand, Ich sei diese Vortrefflichkeit“ (Hegel XV, 633). Man braucht wirklich nicht die Schriften aus dem letzten Jahrzehnt von Fichtes Leben, um zu erkennen, daß er das Göttliche erst da anerkennt, wo das Ich sich allerdings vergessen hat; schon aus der Rezension des Aenesidemus würde man es herauslesen können, und erst recht aus der „Grundlage“.

Am 30. April 1801, ungefähr gleichzeitig mit der Entstehung von Hegels älterer kritischer Arbeit, schrieb J. B. Schad in der Vorrede zu seinem Buche „Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion“: „Das Ur-Reale ist ein schlechthin

absolutes Handeln, das mit gar keinen Schranken im Kampfe liegt; es ist weder ein Selbstbestimmen noch ein Bestimmtwerden. Denn das Bestimmen geht immer auf Schranken. Wo folglich gar keine Schranken sind, da hat auch kein Bestimmen statt. Das schlechthin absolute Handeln, das mit einem Bestimmen gar nichts gemein hat, ist folglich durchaus undenkbar und unbegreiflich. Soll es gedacht werden, so muß es allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht werden. Dieses Ur-Reale ist Gott.“ Hegel wird nicht müde, gegen Fichte einzuwenden, daß das Sehnen, das Streben etwas Endliches, daß das Praktische mit einem Gegensatz behaftet ist. Das ist ja ganz richtig; aber das Sehnen ist auch nicht mehr als eine Funktion des praktischen Bewußtseins, es ist Sehnen nach Gott, aber nicht das Göttliche an sich selbst. Es ist „Vehikulum der Realität“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 179), aber nicht die Realität selber. Gewiß wird nur dem, der strebend sich bemüht, Erlösung zuteil: aber das Streben ist nicht selbst schon die Erlösung; das gäbe eine ganz unfichtische Anschauung, die aber von Hegel und von ungezählt vielen bis in die Gegenwart hinein für Fichtisch gehalten worden ist. Der Anstoß, das Nicht-Ich habe, so behauptet Hegel, bei Fichte nur eine negative Bedeutung und behalte diese; „die Spekulation des Systems fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf“ (Hegel I, 203; vgl. XV, 634). Hier ist Fichtes System mit dem Fichtischen Begriff des Daseins verwechselt; für das Dasein bleibt die Entgegensetzung, das Negative; aber das System bringt gerade in den letzten Paragraphen der „Grundlage“ die Erfüllung dessen, was die Spekulation des Systems im Namen der Lehre von den Grundsätzen fordert: als das Wesenhafte im Nicht-Ich wird das Ich erkannt. Jede Spannung, jede Entgegensetzung, alles Sollen fällt in das Erscheinungsdasein, d. h. in die noch unüberwundene Wirklichkeit. Im sittlichen Handeln wird eine fortschreitende Aneignung des Nicht-Ich, eine Aufdeckung seines ichhaften Wesens geleistet. Für die Beziehungen des Daseins bedeutet diese Aneignung des Nicht-Ich durch das Ich eine unendliche Aufgabe: aber nicht nur gilt das Axiom von der Selbstgewißheit des absoluten Ich, sondern es kann auch jedem beliebigen Modus des

Daseins gegenüber die Gültigkeit des Axioms praktisch dargetan werden.

Nun ist freilich, worauf Emanuel Hirsch („Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes“, Göttingen 1914, 24) und Richard Kroner, („Von Kant bis Hegel“, Tübingen 1921, I, 532 f.) nachdrücklich hingewiesen haben, der eigentliche Gegenstand der Hegelschen Kritik eben die Fortdauer der Spannungen im Erscheinungsdasein. „Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung... Die Erscheinung ist nicht Identität“ (Hegel I, 201). „Das Absolute ist für den transzendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruiert; beide widersprechen sich noch“ (204). Hegel wirft Fichte vor, daß die Spekulation bei ihm nicht zu ihrer „vollständigen“ Selbstkonstruktion im System durchgedrungen sei (201). Aber „Vollständigkeit“ hieße Geschlossenheit und damit Zeitlosigkeit des Systems. Hegel hat für sich freilich (wenn auch starke Ansätze zu besserer Einsicht nicht fehlen) dieses Ziel festgehalten (so daß im Leser oft der unbehagliche Eindruck aufkommt, es solle ihm der absolute Inhalt alles geistigen Lebens *in concreto* vorgeführt werden); aber Fichte (ob auch hin und wieder durch rationalistische Ansprüche getrübt) hat nicht auf Zeitlosigkeit gezielt, sondern auf Überzeitlichkeit: die Identität des Absoluten und der Erscheinung durfte darum nicht eine solche sein, bei der es sein Bewenden hat, sondern eine lebendige, die, indem sie sich formt, sich schon wieder zerstört und über ihr „Sein“ hinausbegehrt. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“, zehn Jahre nach der „Grundlage“, spricht er von der sich durch den unendlichen Zeitstrom windenden ewigen Idee: „Was in ihr in jedem Momente vorkommt, ist nur, inwiefern war, was vergangen ist, und weil da sein soll, was in alle Ewigkeit werden wird... Welten gebären Welten, und Zeiten gebären neue Zeiten, welche letzteren betrachtend über den ersteren stehen... Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühle des Daseins gekommen, falle



zum Opfer dem ins Unendliche fort zu steigenden Sein; und dieses Gesetz waltet unaufhaltbar, ohne irgendeines Einwilligung zu erwarten. Nur dies ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen; oder frei und edel, und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserem Falle sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen“ (IV, 456f.; vgl. auch V, 636 u. 646f.). Die „vollständigste Identität“, wie Hegel sie verlangt (I, 200), müßte die Bewegung des Systems zuletzt erstarren lassen — wenn auch in Vollkommenheit. Aber „die Ruhe — auch die Ruhe in Gott — ist das Gegenteil des Lebens“, heißt es in einer Abhandlung Benedetto Croces.<sup>1</sup>

Selbstverständlich liegen in den letzten Paragraphen der „Grundlage“ zugleich die entscheidenden Bestimmungen über Fichtes Auffassung vom Wesen der Natur, was Hegel gleichfalls entgehen mußte, da ihm überhaupt der wesentliche Inhalt der „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ entgangen ist; doch hatte Fichte schon 1794 in der Einladungsschrift (I, 213) darauf aufmerksam gemacht, daß in jenem Teile die entscheidenden systematischen Aufschlüsse erfolgen sollen. Die betreffenden Ausführungen der „Grundlage“ sind gewiß die schwersten im ganzen Buche; doch sind sie sorgfältiger durchgefeilt als die beiden ersten Teile: man beachte, daß die im ersten und zweiten Teile recht gründlich revidierte „verbesserte Ausgabe“ von 1802 im ganzen dritten Teile nur ein einziges Mal ein Wort verändert — und das ist vielleicht nur ein Druckfehler.

In gewisser Beziehung ähnlich wie von Hegel, nur mit ganz anderer, viel weniger philosophischer Absicht, war Fichte bereits mehrere Jahre vorher von J. B. Erhard mißverstanden worden. Am 16. Juni 1796 schrieb dieser an Niethammer, Fichtes System

<sup>1</sup> „Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze“, Nota letta all'Accademia Pontaniana, Napoli 1919, 16. — Eine tief dringende Kritik der bei Hegel noch übrig gebliebenen Gebundenheit im Glauben an das Zeitlose gibt Giovanni Gentile in dem hervorragenden Werke „La riforma della dialettica hegeliana“, Messina 1913, 298–300, vgl. 9ff. Die Erwähnung Fichtes auf S. 298 scheint anzudeuten, daß Gentile den Vorrang erkannt hat, der der W.-L. in dieser Hinsicht der Hegelschen Philosophie gegenüber zukommt.

sei „der dem Pantheismus direkt entgegengesetzte Atheismus und wirklich das erste reine System desselben“ (K. A. Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, 423). Erhard meint etwa ebenso wie später Hegel, nach der W.-L. sei die Auffassung des Daseins unter moralisch-teleologischem Gesichtspunkte das Absolute. Und er bemüht sich, darin freilich weit hinter Hegel zurückbleibend, klarzustellen, daß diese teleologische Auffassung doch nur eine praktisch notwendige Idee sei, aber keine konstitutive Bedeutung habe (a. a. O. 433). Daß eine teleologische Auffassung nur eine besondere Handlung des Bewußtseins ist, hat er ganz richtig gesehen; daß aber das absolute Ich, dem nichts entgegengesetzt sein kann, diesseits des Bewußtseins gesucht werden muß, daß mithin das ontologische Problem der W.-L. ganz anderswo liegt als in der Hypostasierung einer regulativen Maxime, war dem Kantianer entgangen. Er legte sich die W.-L. so zurecht, daß hier alles Sein in jedweder Bedeutung überhaupt verneint, aller wahrhafte Wert aber in das sittliche Wirken der Menschen gesetzt sei: damit war nicht nur der Theismus, sondern auch der Pantheismus unverträglich; die Menschenkinder selbst sind es, die das wahrhaft Wertvolle aus eigener Macht schaffen: Fichtes System war offenbar atheistisch. Daß Erhard übrigens fand, Fichtes Philosophie sei „der Mühe nicht wert, sich den Kopf über sie zu zerbrechen“ (a. a. O. 418), kann ihm nicht verdacht werden, wenn man seine Auffassung von ihr kennt.

Der Atheismusstreit. Es ist ein seltsamer Zufall, daß Erhard in jenem Briefe aus dem Juni 1796, in dem er den atheistischen Charakter der W.-L. entdeckt hat, zum Schlusse der Möglichkeit gedenkt, Fichte könnte verfolgt werden. — Um die Wende der Jahre 1797 und 98 hatte Fichte von Forberg, der Jena verlassen hatte und Konrektor am Lyzeum in Saalfeld geworden war, ein Manuskript für das „Philosophische Journal“ zugesendet bekommen: „Entwicklung des Begriffs der Religion“. Der Aufsatz war nicht nach seinem Geschmack, überdies, wie er sofort sah, durch seine Tendenz bedenklich: Religion sei praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung. „Wenn es in der Welt so zugeht, daß auf das endliche Gelingen



des Guten gerechnet ist, so gibt es eine moralische Weltregierung“ (III, 137). „Der gute Mensch wünscht, daß das Gute überall auf Erden herrschen möge, und er fühlt sich in seinem Gewissen verbunden, alles zu tun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Daß dieser Zweck möglich sei, weiß er zwar nicht, nämlich er kann es nicht beweisen. Indessen kann er auch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen. Es steht ihm also frei, zu glauben, was er wünscht und will. . . . Er kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sei, nur wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte. . . . Religion ist demnach keine gleichgültige Sache, mit der man es halten kann, wie man will, sondern sie ist Pflicht“ (III, 145). Freilich — „es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten, wie man will“ (III, 146). Und dazu noch ein Anhang „verfänglicher Fragen“, von denen Forberg selbst später zugestand, daß er sie „in jugendlichem Mutwillen“ geschrieben habe (K. Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein 38).

Forberg hat ohne Zweifel angenommen, daß er im Punkte der Religionsphilosophie Fichte gegenüberstehe wie ein Augur dem andern; er ist auch später bei dieser Meinung geblieben. Er war weit entfernt, den Sinn der Wissenschaftslehre, insbesondere ihre Stellung zum Problem der Realität, zu ahnen: er sei, hatte er 1797 geschrieben, mit der Wissenschaftslehre einverstanden, wenn er sie dahin auslegen dürfe, daß das absolute Ich „weiter nichts als eine systematische Fiktion“ sei; es dürfe nicht gesagt werden, „Ich sei ein Absolutes, sondern bloß und allein dies, Ich sei in der Spekulation zu behandeln, als ob Ich ein Absolutes wäre“ (Philos. Journ. VI, 78 u. 81). M. a. W., Forberg hat das rückständigste Motiv, das die Philosophie Kants beherbergte, ein Motiv, das nur unter der Voraussetzung des dogmatischen Weltbildes verstanden werden kann, aufgegriffen und an die entscheidende Stelle gesetzt. Ein neuscholastischer Gegner Kants, der Kardinal Mercier, hat das Ziel der Kritik der reinen Vernunft

bezeichnet als einen *scepticisme tranquille, sûr de lui-même* (Critériologie générale, Louvain 1899, 53). Es ist nicht zu leugnen, daß an dieser Bezeichnung, die auf Forberg ganz gut passen würde, etwas ist, was auch von Kant gilt; aber es ist nicht minder gewiß, daß dasjenige, was die Philosophie Kants zum Kritizismus macht, zum Ausgang der neuen Art des Philosophierens, ganz anderswo liegt als hier, wo der metaphysische Dualismus von Realität und Vernunft unausgesprochen vorausgesetzt wird. Die Kant-Forbergsche Als-ob-Theorie ist ganz aus vorkantischem Geiste entsprungen. Kant selbst war diesen nicht völlig los geworden, und Forberg war überhaupt vom Wirken Kants (und ebenso von dem Fichtes) nur äußerlich berührt. Der transzendente Idealismus aber hat dem Problem der Realität eine ganz neue Gestalt gegeben. Bei Kant war es nicht zu einer reinlichen Lösung gekommen; die unsichere Stellung der Dinge an sich (man denke nicht allein an die Kritik der reinen Vernunft, sondern auch an die der Urteilskraft) ist der beste Beweis dafür. Fichte hat in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ zum ersten Male in eindringender Darstellung gezeigt, wie die Realität durchaus nicht im Dinghaften liegt, sondern im Reich der sehnsuchtsvoll ergriffenen Glaubensinhalte: das schlechthin Reale ist das absolute Ich, das jeder Disjunktion von Ich und Nicht-Ich vorangeht, mithin weder im Bewußtsein erfaßt werden kann, noch mit ihm identisch ist. Das Bewußtsein ist nur ein endliches Ich, es besteht nur als Korrelat eines ihm entgegengesetzten Nicht-Ich. Und dieses Nicht-Ich ist ebensowenig eine absolute Realität: denn es besteht nur für das Bewußtsein, d. h. es besteht nur als Erscheinung. Die Realität liegt nicht im Bewußtsein, sie ist nie das Gedachte. Das Reale wird geglaubt oder gefühlt. Es ist darum nicht etwa minder gewiß als die wahrnehmbaren Dinge: denn wie eben die „Grundlage“ gezeigt hat, hat die Welt der Vorstellung selbst erst den Grund ihrer Möglichkeit in jener Realität des absoluten Ich. Mit derber Entschiedenheit hat die „Grundlage des Naturrechts“ 1796 erklärt: „Ein reines Ich und die Verrichtungen desselben vor allem Bewußtsein haben keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewußtsein vorkommen, heißt dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilder sagen würde, wenn er spräche: eure

Kausalität und ihre Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen“ (II, 30/31). Forbergs Fiktionstheorie wurzelt ganz ebenso wie diese kannibalische Argumentation in der individuellen Unfähigkeit, das wahrhaft Wirkliche in der Freiheit selbstgewissen Glaubens zu ergreifen; das geistige Leben liegt hier noch gefesselt im „gemeinen Bewußtsein“. „Daß das Kantische ‚Als ob‘ ganz gegen mein System ist, ist wahr und klar“ schrieb Fichte an Kants 75. Geburtstage mit Bezug auf Forbergs angeklagte Schrift an Reinhold (Reinholds Leben u. lit. Wirken 200). Und in demselben Briefe gab er Reinhold als einem „Kenner“ zu, „daß in dem Forbergischen Aufsätze der Kantische skeptische Atheismus durchsehe“.

Gewiß hatte Fichte dies auch schon bemerkt, als er das Manuskript zum ersten Male durchlas. Damals schrieb er einen freundschaftlich gehaltenen Brief an Forberg und bat ihn, den Aufsatz lieber ungedruckt bleiben zu lassen; allein Forberg ließ sich nicht hierauf ein. Natürlich hätte Fichte das Recht gehabt, die Aufnahme der Abhandlung in sein Journal zu verweigern; aber dies zu tun widerstrebte ihm. So schrieb er an Forberg, er werde den Aufsatz mit begleitenden Anmerkungen versehen. Aber auch dagegen wehrte sich der Verfasser, und Fichte gab abermals nach. „In diesem einzigen Stücke“, schrieb er später, „war ich vielleicht nicht vorsichtig genug. „Ich faßte, was ich in den Noten sagen wollte, in einen eignen Aufsatz zusammen“ (Reinholds Leben 199). Mit diesem Aufsätze „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ eröffnete er den 8. Band seines Journals (1798); als zweiten Beitrag ließ er die Abhandlung Forbergs folgen. Über diese Forbergsche Arbeit sagte er, daß sie in vielen Rücksichten mit seiner eignen Überzeugung übereinkomme, in manchen andern Rücksichten aber seiner Überzeugung nicht sowohl entgegen sei, als sie nicht erreiche. Diese einleitende Wendung wurde alsbald dahin ausgelegt, Forberg sei nach Fichtes Urteil nicht atheistisch genug gewesen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 246; vgl. 252), und wenn man die beiden Aufsätze recht oberflächlich miteinander vergleicht, so kann man diese Meinung in der Tat bestätigt finden: Forberg hatte die Frage nach der Existenz Gottes für unlösbar erklärt,

Fichte aber betonte, „daß der Begriff von Gott als einer besondern Substanz unmöglich und widersprechend ist“ — womit er freilich nichts anderes sagte, als daß das wesenhaft Reale nicht nach der Kategorie der Substantialität oder Dinghaftigkeit gedacht werden kann: dies war aber für den Kenner der Wissenschaftslehre nichts Neues mehr. Fichtes Abhandlung enthält eine ganze Reihe ausgezeichnet glücklicher Formulierungen über das Problem der Realität. Für den im Glauben an die metaphysische Dignität der Substanzen Festgewurzelten waren es freilich ebenso viele Paradoxien und Gotteslästerungen. Obwohl die Schrift nicht schwer verständlich ist, war sie doch viel zu kurz gefaßt, als daß der nicht Vorgebildete hätte aus ihr klug werden können, und leider war es das Schicksal der Abhandlung, daß sie den Unmündigen in die Hände gegeben wurde, obendrein mit der Weisung, sich davon zu überzeugen, daß in Jena der Atheismus gelehrt werde.

Die Hauptabsicht des Aufsatzes war, Forbergs etwas ironische Begründung der Religion auf den Wunsch des guten Herzens zugunsten einer Begründung in der Vernunft abzulehnen. „Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge“ (III, 123). Durchaus entsprechend den im dritten Teile der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ gegebenen Darlegungen ist die geforderte Vernunftbegründung der Nachweis, daß der Glaube an eine dem Erscheinungsdasein zugrunde liegende sittliche Realität vernunftnotwendig ist; daß ich an dieser Realität nicht zweifeln kann, ohne mich selbst aufzugeben. Der Glaube an die absolute Realität dessen, was sich im Pflichtbewußtsein offenbart, liegt auf dem notwendigen Wege des vernünftigen Wesens. Diese Realität ist die moralische Weltordnung, eine lebendige Ordnung, wie sich versteht, — der ewige Akt des Ordnen. „Ob alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist“ sagt Fichte zum Beschlusse der Abhandlung mit Schiller: Gott ist ihm der unbewegte Bewegte, die Macht, die alles Geschehen so beherrscht, daß sich nichts ereignen kann, ohne daß dadurch neue sittliche Aufgaben gestellt wären. Alles Geschehen in der Sinnen-

welt muß dazu beitragen, daß die Zwecke der sittlichen Weltordnung ausgeführt werden — sei es nun mit dem freien Willen der individuellen Ich oder ohne solchen Willen und gegen ihn: Das individuelle Ich ist machtlos der ewigen Ordnung gegenüber: wo es als das erkannt ist, was es in Wahrheit ist, ist es in seiner Einordnung in die Wirkungssphäre des ewigen Willens erkannt. Die moralische Weltordnung umfaßt alles: ohne sie fällt kein Haar vom Haupte, kein Sperling vom Dache (III, 132). Die Begriffe der Naturdinge und Naturgesetze als solcher bezeichnen keine letzte Realität; denn die Natur hat selbst erst den Grund ihrer Möglichkeit in der sittlichen Ordnung, und die letzte Bedeutung der Naturgesetze ist: „der Freiheit eine Sphäre zu bilden“ (III, 128).

Es ist klar, daß jene lebendige Macht, die allem Dasein eine ursprüngliche Beziehung auf den sittlichen Zweck gibt, nicht als „besondere Substanz“ (III, 132), nicht als individuelle Wesenheit gedacht werden darf, überhaupt nicht als Substanz, wenn dieses Wort (wie bei Kant) eine Kategorie des Bewußtseins bedeuten soll. Aber Fichte spricht am Schlusse seiner Abhandlung mit Faust vom Allumfasser und Allerhalter —, und nach einem andern philosophischen Sprachgebrauch wäre es dann doch auch möglich, Gott als Substanz zu bezeichnen. Wenn Fichte in den Schriften des Atheismusstreites (1798 und 99) Gottes „Substanzialität“ oder „Sein“ verwirft, so läßt sich zwar diese Ausdrucksweise verstehen und rechtfertigen;<sup>1</sup> aber sachlich würde nichts gehindert haben, Gott als Substanz zu bezeichnen. Im Jahre 1794 hatte die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ angedeutet, daß der Religionsphilosophie das Wechselverhältnis von Substanz und Akzidens zugrunde liege (Synthese D), und nicht lange nach dem Atheismusstreit hat Fichte wieder ganz unbefangen von Gottes Sein gesprochen. Und wenn er 1798 in der angeklagten Abhandlung von der allein wahrhaft realen lebendigen moralischen Weltordnung sagt, daß in ihr jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte

<sup>1</sup> Vgl. schon III, 56: „Alles Sein ist der Wissenschaftslehre notwendig ein sinnliches; denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab“ (aus dem Jahre 1797; die Stelle hat in ihrem Zusammenhang keine Beziehung auf Religionsphilosophie).

Stelle angewiesen ist (III, 131), so beweist dies so gut, wie die Zitate aus Goethe und Schiller, daß auch hier Gott als Substanz gefaßt ist — durchaus nicht im Kantischen Sinne des Wortes, aber auch nicht im Sinne Spinozas: Spinozas Substanz ist von vornherein objektiviert; infolge davon ist alle wesenhaft reale Freiheit in seinem Systeme unmöglich. Fichtes Gott dagegen ist nicht absolutes Objekt, sondern absolutes Ich — Sein in der ersten Person, lebendiges Tun, lebendiges Wirken. Darum fügt Fichte, nachdem er gesagt hat, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in der sittlichen Ordnung angewiesen sei, hinzu, daß in dieser Ordnung auf die Arbeit eines jeden vernünftigen Individuums gerechnet sei: auf das Vernünftige, Freie, Ichhafte, auf das tätige Wirken ist gerechnet: das ist der wesenhafte Anteil, den das Individuum an der göttlichen Substanz — nicht ohne weiteres hat, aber haben kann und haben soll. Die sittliche Weltordnung vollzieht sich auch über den Willen des Individuums hinweg: für Gott kommt nichts darauf an, wie sich das Individuum zu ihm stellen mag; er ist nicht weniger, wenn ihm ein Individuum fehlt: denn was dieses an Realität haben kann, hat es nur von ihm und in ihm. Aber für das Individuum kommt alles darauf an, daß es die ewigen Zwecke selbsttätig zu seinen Zwecken macht und dadurch Anteil am tätigen Wirken Gottes gewinnt.

Es gibt keine Realität außer der des absoluten Ich. Fichte verwirft darum den üblichen kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes: denn „was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden“ (III, 124). Er will sich darum, wie er in der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ sagt, einen Akosmisten nennen lassen, nur nicht einen Atheisten (S. W. V, 269). Werden Gott und Welt als zwei Realitäten gedacht, Gott also als außerweltlich, so ist Gott die Welt nicht, „sein Begriff ist sonach durch Negation bestimmt, und er ist nicht unendlich, sonach nicht Gott“ (S. W. V, 265). Gott ist weder außerweltlich, noch mit der Welt identisch; „er soll überhaupt nicht mit ihr (der Sinnenwelt) zusammengedacht, und überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist“ (S. W. V, 266). Die Welt kann gedacht werden, nicht aber Gott: darum ist jede logische Verknüpfung zwischen Gott und der Welt, wie sie der kosmologische Beweis in seiner land-

läufigen, höchst oberflächlichen Fassung nach dem Satze des Grundes vollzieht, unmöglich. — Es gehört natürlich etwas Intelligenz dazu, um diese Gedankengänge zu verstehen; gewiß nicht viel, aber doch etwas mehr, als Fichtes Verfolger mitbrachten, die solchen Auseinandersetzungen gegenüber immer wieder vergaßen, daß Religionsphilosophie nicht Religion ist. —

Forbergs Abhandlung und Fichtes ihr vorangestellter Aufsatz waren zu Anfang des Sommersemesters 1798 erschienen. Gegen Ende des Jahres brach der Zwist aus. Aus verschiedenen Motiven hatten sich einige Leute mit Erfolg bemüht, Ärgernis an den beiden Arbeiten zu nehmen. Zunächst erschien die Flugschrift „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus“. Weder Verfasser, noch Verleger, noch Drucker sind auf ihrem Titel genannt. Fichte hielt sie — doch vielleicht nicht mit Recht — für ein Werk seines Kollegen Gruner. Es ist für den, der weiß, was Fichte gewollt hat, kaum möglich, dem Verfasser des Pamphlets gerecht zu werden; jedenfalls hält es bei der Menge giftiger Verdrehungen und Insinuationen sehr schwer, an einen, wenn auch noch so bescheidenen, Einschlag von Ehrlichkeit und anständiger Gesinnung zu glauben. Die Schrift wurde von Nürnberg aus vertrieben und besonders in Kursachsen abgesetzt, vielfach sogar unentgeltlich verteilt. Dazu wurde behauptet, ihr Verfasser, der sie auf seine Kosten verteilen lasse, sei der angesehene Altdorfer Theologe Gabler: da die Unterschrift lautete „Dein treuer Vater G. . . .“, so konnte dies als Andeutung des wirklichen Namens gelten. Es vergingen Monate, ehe Gabler von dem in Leipzig und Dresden verübten Mißbrauch seines Namens hörte; erst am 15. Januar 1799 konnte er Verwahrung einlegen: er tat es in den schärfsten Ausdrücken. Allein um diese Zeit verließ bereits Fichtes gegen das kursächsische Konfiskationsreskript gerichtete „Appellation an das Publikum“ die Presse, und auch die in Weimar anhängig gemachte gerichtliche Untersuchung war schon in vollem Gange. Und so traurig es ist: den Anlaß hatte jenes erbärmliche „Schreiben eines Vaters“ gegeben. Es hat zunächst dafür gesorgt, daß sich der akademische Klatsch in Leipzig und weiterhin überhaupt die öffentliche Meinung in Leipzig und Dresden über Fichte ent-

rüstete (man vergleiche die ersten Seiten der Appellation); ein Leipziger Professor der Theologie ging Ende des Jahres eine ansehnliche Wette ein, daß Fichte bis Ende 1799 Exulant sein werde (Fichtes Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 257). — Im Oberkonsistorium und bei der Regierung in Dresden stand der Name Fichte längst im bedenklichsten Ansehen: schon dem Kandidaten hatten es die Herren mit der ihnen eigenen Helligkeit angemerkt, daß von ihm nichts Gutes zu erwarten war. Durch seine „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ und seinen „Beitrag zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution“ hatte Fichte bald darauf das in ihn gesetzte Mißtrauen nur zu sehr gerechtfertigt, und — unbegreiflicherweise hat die weimarische Regierung diesen Mann zum Lehrer der akademischen Jugend bestellt! Schon im Sommer 1795 hatte Geheimrat Voigt in Weimar selbst es Fichte erzählt, wie er sich auf einer Reise in Dresden bemüht habe, die dortigen Minister, die Fichte nichts Gutes zutrauten, umzustimmen (Fichtes Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 262). Eine, wie es scheint, nicht ferne von der kursächsischen Regierung entstandene anonyme Broschüre aus dem Frühjahr 1799 (S. W. V, 327 bis 332; vgl. 300) nahm denn auch ganz besonders den berüchtigten Demokraten Fichte aufs Korn und wies darauf hin, daß die nächste von der Fichtischen „Sophistenbrut“ zu erwartende Konsequenz die sei, daß man auch „das Eigentum wie ein Gedankending behandeln“ werde. Ja, man war in Kursachsen auf seiner Hut und wußte sehr genau, warum man der unverantwortlichen Nachlässigkeit der Weimaraner nicht länger ruhig zusah.

Am 29. Oktober 1798 wurde das Schreiben des Dresdner Oberkonsistoriums an den Kurfürsten verfaßt, das zwar von den beiden Aufsätzen nur erst den Forbergischen anklagt, doch aber dem Kurfürsten vorschlägt, „bei den Fürstlich Sächsischen Höfen, auf deren Akademie zu Jena die gefährlichen Grundsätze, von welchen die Rede ist, am lautesten gelehrt und am eifrigsten verbreitet werden, darauf anzutragen, daß diejenigen Lehrer jener hohen Schulen, welche sich dabei am geschäftigsten beweisen, darüber in Anspruch genommen und nach Befinden bestraft werden möchten“. Nicht unnützlich werde es sein, wenn dabei geäußert würde, daß, wofern nicht wirksame Maßregeln gegen

dieses Übel ergriffen werden sollten, der Kurfürst sich genötigt sehen würde, seinen Untertanen das Besuchen jener Akademie zu untersagen. Zugleich wird dem erleuchteten Ermessen des Kurfürsten anheimgestellt, „auch mit der Königlich Preussischen Regierung einer so wichtigen Sache wegen in Kommunikation zu treten und dadurch dem um sich greifenden Unglauben desto nachdrücklicher Grenzen zu setzen“ (das Aktenstück ist von E. Sulze mitgeteilt in Bd. XI der „Kantstudien“, S. 233 ff.). Bis das Schreiben durch Vermittlung des Geheimen Rates an den Kurfürsten kam, vergingen noch ein paar Wochen mit der genauen Vorbereitung aller zu treffenden Maßnahmen. Insbesondere wurde nun auch Fichtes Aufsatz herangezogen. Unter unverkennbarer Benutzung des „Schreibens eines Vaters“ wurden aus der Abhandlung fünf Stellen als atheistisch herausgehoben, darunter die folgende: „Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eignen Rat über den Rat Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses tun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser.<sup>1</sup> In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiß du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmern zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, daß sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weißt, daß in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 77/78). Es ist nicht ganz leicht, danach zu enträtseln, was man

<sup>1</sup> In einem Briefe Lavaters vom 13./14. Dezember 1792 an Franz Meyer von Schauensee in Luzern stehen die Worte: „Wir [d. h. wir Christen] sollen und dürfen nichts Böses tun, damit Gutes daraus erfolge“ (Zentralbibliothek Zürich). Der oben mitgeteilte „atheistische“ Satz scheint auf den Einfluß des frommen Zürcher Pfarrers zurückzuweisen.

in Dresden unter Atheismus verstanden hat. Fichte selbst hat es nicht vermocht; in der Gerichtlichen Verantwortungsschrift fragt er, ob er wohl hätte schreiben sollen, der rechte Glaube, die wahre Gottseligkeit bestehe darin, daß man der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorche, bis man den guten Erfolg sicher vorhersehe, und in dem Plane der Welterhaltung sei sicherlich auf kein wahres Wort gerechnet (S. W. V, 257).

Am 17. November wurde dem Kurfürsten Bericht erstattet. Zwei Tage darauf erging das der „Appellation“ Fichtes vorgedruckte Reskript an die Universitäten Leipzig und Wittenberg, das die Konfiskation des „Philos. Journals“ ausspricht und die Lehrer der beiden Hochschulen auf ihre religiös-pädagogischen Pflichten hinweist (III, 153). Am 2. Dezember bestimmte Kurfürst Friedrich August der Gerechte selbst, daß nicht nur, wie ihm vorgeschlagen war, an die Erhalterstaaten der Universität Jena und an die preussische Regierung, sondern auch an die braunschweig-wolfenbüttelsche Regierung geschrieben werde, damit auch an der Universität Helmstädt die Lehrer ermahnt werden, ihren Abscheu über Fichtes Philosophie auszusprechen und sich selbst solcher Theorien zu enthalten: denn auch in Helmstädt studierten einige kursächsische Landeskinder.

Preußen hat sich der kursächsischen Hetze nicht angeschlossen; im übrigen hatte diese vollen Erfolg. Auch Hannover hat sich energisch beteiligt. Die Gründe, aus denen sich Preußen fernhielt, sind allerdings nicht derart, daß sich Fichte sonderlich über sie hätte freuen können. Er hat sie nie erfahren. Aber er wußte, daß Preußen aufgefordert war, gegen sein Journal vorzugehen, und daß es die Aufforderung abgelehnt hatte, und die Kenntnis hiervon ist wesentlich mitbestimmend für ihn gewesen, nach dem Ende des Streites in Berlin Zuflucht zu suchen. — Die Gründe der preussischen Regierung erhellen aus einer Kabinettsordre Friedrich Wilhelms III. vom 25. März 1799, die offensichtlich die persönliche Stellungnahme des Königs ausspricht, zugleich aber auch auf die Gutachten der „Sachverständigen Mitglieder des Ober-Konsistorii“ zurückgeht. Sie lautet: „Ich habe zwar aus den von dem Auswärtigen und Geistlichen Departement mittelst Berichts vom 18. d. M. Mir eingereichten Auszügen aus



dem Fichte und Niethammerschen Journale ersehen, daß die Verfasser derselben sich bemüht haben, das Dasein Gottes als eines selbständigen Wesens wegzuräsonieren, und mißbillige dies ebenso sehr, als ich die Halbphilosophen bedaure, die ihre Vernunft in dem Grade verlieren. Ich besorge indessen hiervon keine gemeinschädlichen Folgen, weil der Glaube an Gott durch Ihn selbst so fest und unerschütterlich gegründet ist, daß alle Angriffe gegen denselben ewig so ohnmächtig bleiben werden, als sie es bisher gewesen sind. Am wenigsten werden die Herausgeber und Mitarbeiter jenes Journals, das bisher kaum dem Namen nach bekannt war und hier in keinem Buchladen angetroffen wurde, Anhänger ihrer traurigen Lehre finden, wofern ihre Schriften, die der Aufmerksamkeit der Regierung ganz unwürdig sind, nicht durch öffentliche Schritte aus der Dunkelheit hervorgezogen werden, in der sie bisher gar nicht bemerkt wurden. Dies würde offenbar geschehen, wenn Ich jenes Journal in Meinen Staaten, worin es bisher kaum hie und da einen Leser gefunden hat, verbieten wollte. Wenn es die Regierungen zu Hannover und Dresden getan haben, so mögen diese dazu dringendere Veranlassung gehabt haben, in deren Ermangelung Ich einen zureichenden Grund finde, ihrem Beispiele nicht zu folgen. Die Mißverständnisse, welche das Auswärtige Departement hievon besorgt, werden durch vollständige Mitteilung der von dem Geistl. Departement auf den Grund der hiebei zurückerfolgenden Votum der Sachverständigen Mitglieder des Ober-Konsistorii sehr einleuchtend entwickelten Beweggründe vermieden werden können, und ist hiernach den Kurf. Sächs. Geheimen Räten zu antworten. Berlin, 25. März 1799. Friedrich Wilhelm“ (aus den Akten des kgl. Geh. Staats- und Kabinettsarchivs veröffentlicht von Adolf Trendelenburg: „Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte“, Berlin 1862, 37 f.).

Am 18. Dezember erging das kursächsische Requisitionsschreiben an den Herzog von Weimar. Die Ausdrücke, die in dem Schreiben des Dresdner Oberkonsistoriums gebraucht waren, sind größtenteils einfach übernommen. Es könne ihm, führt der Kurfürst darin aus, nicht gleichgültig sein, wenn Lehrer in angrenzenden Landen sich öffentlich und ungescheut zu Grund-

sätzen bekennen, die mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion unverträglich sind und offenbar auf Verbreitung des Atheismus hinzielen. „Ew. Liebden“, heißt es wörtlich, „müssen Wir daher angelegentlichst ersuchen, die Verfasser und Herausgeber eingangs bemerkter Aufsätze zur Verantwortung ziehen und nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen; auch überhaupt nachdrucksamste Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf Dero Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt getan werde, und Wir nicht in die unangenehme Notwendigkeit gesetzt werden mögen, Unsern Landeskinder die Besuchung sotaner Lehranstalten zu untersagen“ (Fichtes Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 82). Carl August forderte daraufhin (am 27. Dezember) den Senat der Universität Jena auf, die Professoren Fichte und Niethammer zu vernehmen, und er konnte auch kaum anders handeln. Goethe hat in den „Annalen oder Tag- und Jahresheften“ (für das Jahr 1803) geschrieben, Fichte selbst habe die Angelegenheit zum schlimmen Ende getrieben, „weil er leidenschaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung, wie gut man diesseits für ihn gesinnt sei, wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse; welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte und ebensowenig die Art und Weise, wie man ihm auf das gelindeste herauszuhelfen gedachte“. Allein Fichte hat in Wahrheit ganz genau gewußt, wie gut man ihm in Weimar gesinnt war, und wie man bestrebt war, ihm auf das gelindeste herauszuhelfen, d. h. ihm nicht mehr Haare zu krümmen, als mit Rücksicht auf Kursachsen unvermeidlicherweise gekrümmt werden mußten. Er begriff auch vollkommen, daß der ganze Fall für den Herzog und seine Räte eine schwere Verlegenheit bedeutete, zumal diese sich keinen Täuschungen darüber hingeben konnten, daß sich Fichte nicht wie der nächstbeste wohlgezogene Professor behandeln ließ.<sup>1</sup> Fichte verstand die peinliche Lage der Weima-

<sup>1</sup> „Man schämt und fürchtet sich vor den Aufgeklärten und möchte doch auch mit den Obskuranten es nicht verderben“, schrieb Fichte am 17. März 1799 über die „sehr widersprechende Stimmung“ an den herzoglichen Höfen. „Dafür, um dieses entgegengesetzte Interesse zu vereinigen, dürfte es denn hier sehr schwer ein Mittel geben. Ich wenig-



raner durchaus, — und nun brach die demokratische Gesinnung in ihm durch: er wollte den Hof zwingen, zu wählen zwischen einer Politik der Rücksichten und einem mannhaften Einstehen für die Rechte der sittlichen Persönlichkeit. „Ich war dieser geheimen Gänge schon seit langem müde, hatte seit geraumer Zeit auch in andern Angelegenheiten nicht nachgesucht noch angefragt; besonders aber wollte ich es in dieser Sache nicht tun. Ich glaubte, es der Wahrheit schuldig zu sein, glaubte, es sei von unüberschbar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurteile genötigt würden, daß ich wenigstens von meiner Seite nichts täte, um ihnen die Abweichung davon möglich zu machen. Fiele dieses reine Urteil für mich aus, so habe die Wahrheit einen wichtigen, dem großen Haufen imponierenden Sieg erfochten. Fiele es gegen mich aus, so wüßten von nun an alle freien Denker, wie sie mit den gegenwärtigen Regierungen daran wären und was sie von denselben zu erwarten hätten“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 87/88). Es ist das tragische Moment in dem denkwürdigen Streite des Weberssohnes von Rammenau gegen die Beeinflussung der Staatsangelegenheiten durch höfische Beziehungen, daß eine Ungeschicklichkeit Fichtes der weimarischen Regierung die Möglichkeit gab, jener Alternative auszuweichen.

In Weimar sah man es ungern, daß Fichte mit seiner „Appellation an das Publikum“ den Weg in die Öffentlichkeit nahm. Allein die Appellation war die Antwort auf das gleichfalls an die Öffentlichkeit gebrachte kursächsische Konfiskationsreskript; sie ist geschrieben, noch ehe Fichte von dem nach Weimar gerichteten Requisitionsschreiben des Kurfürsten und der dadurch verursachten gerichtlichen Untersuchung etwas wußte. Gegen diese gerichtliche Anklage wendet sich erst die (in philosophischem Betracht weniger bedeutsame) „Verantwortungsschrift“, die Fichte „als Verfasser des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgeber des philosophischen Journals“ zusammen mit der Verantwortungsschrift Niethammers am 18. März

stets bin sehr fest entschlossen, nichts meiner Unwürdiges zu dulden“ (Brief an J. E. Ch. Schmidt, mitgeteilt von H. Schulz, Aus Fichtes Leben, 25 f.).

1799 nach Weimar richtete. (Beide Abhandlungen sind mit Beigabe des „Schreibens eines Vaters“, der Gablerschen Protestation und einiger anderer Dokumente nach Beendigung des Streites zusammen gedruckt worden unter dem Titel: Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. 1799.) Fichte selbst schreibt darin über sein Verhältnis zu den aufgeklärten und großmütigen Regierungen der Erhalterstaaten: „Gott behüte meinen Verstand vor der Verwirrung, daß ich diesen Regierungen nicht vertraute! Durch diese ganze Verteidigungsschrift weht ja der Geist des reinsten Vertrauens“ (S. W. V, 295). Dieses Vertrauen bezeugte sich vor allem in dem gänzlichen Fehlen des Ausdruckes gnadesuchender, demütiger Ergebenheit, in dem unbedingten Freimut, mit dem die Sache der beiden angeklagten Aufsätze geführt wird. Der Vorwurf des Atheismus wird mit scharfen Begründungen zurückgewiesen: daß Fichte bei seinen Richtern keinen rechten Erfolg damit hatte, kam teilweise daher, daß die wenn auch sehr populär gehaltenen Beweisführungen doch den der Abstraktion ungewohnten Köpfen zu schwer waren, teilweise aber auch daher, daß sich Fichte bemühte, den Aufsatz Forbergs, dessen Tendenz gar zu unverkennbar war, an keinem Punkte preiszugeben; an einer Stelle, an der er seine eignen Ansichten von denen Forbergs unterscheidet, sagt er sogar, dieser neige sich zu sehr nach der Seite der Ankläger, — was im letzten Grunde nicht unrichtig war, aber doch dem philosophischen Verständnis der weimarischen Geheimräte zu viel zumutete. — Fichte legte weiterhin dar, wie die sinnlose Anklage entstanden sei; er ging auf das „Schreiben eines Vaters“ ein, als dessen Verfasser er den Professor Gruner, ohne seinen Namen zu nennen, doch deutlich bezeichnete; er sprach über die Gründe der kursächsischen Regierung, auf jene elende Schmähschrift hin die Anklage zu erheben: „Die Triebfeder ist klar; sie ist notorisch... Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jakobiner; dies ist's. Von einem solchen glaubt man jeden Greuel ohne weitere Prüfung... Es ist mir ein bei der gegenwärtigen Gelegenheit geschriebener Brief eines kursächsischen Ministers bekannt, in welchem von unserm vermeinten Atheismus geradezu

gesprochen wird als von einer neu erfundenen Maßregel dieser Demokraten“ (S. W. V, 286). Aber die Schrift über die Denkfreiheit und die über die französische Revolution? Nun — „wenn ein junger Mensch, der sein Vaterland aufgegeben hatte und an keinem Staate hing und damals als Gast in einer kleinen nordischen Republik lebte, von welcher aus er in den Tagen, da sie verschlungen wurde, nach einer südlichen Republik abreiste; wenn dieser junge Mensch, von Unwillen hingerissen über die Übertreibungen, die sich damals die Verteidiger der gesetzlosen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben hätte, um das Gleichgewicht herzustellen; wenn sogar dies noch unausgemacht wäre, ob er wirklich übertrieben, und ob selbst diese scheinbaren Übertreibungen seine damaligen wahren Meinungen gewesen, indem er nur ein Fragment geliefert, nur einen Teil der Einen Seite gezeigt, und man ihn zur Erörterung der zweiten Seite auf seinem damaligen Wege nie fortgehen lassen; wenn derselbe, seitdem zum Manne geworden, in einer reifern, durchdachten Schrift über denselben Gegenstand alle Einseitigkeit vermieden und hoffentlich jeden Politiker zufrieden gestellt, der nur laut sagen darf, was er möchte: — wäre es dann billig und gerecht, jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maßstabe der politischen Grundsätze des Mannes zu gebrauchen? — wenn ja zugegeben werden müßte, daß der Gelehrte, als Bürger, dem Staate für seine theoretischen Meinungen verantwortlich sei, welches kein wahrer Gelehrter je zugeben wird“ (S. W. V, 288/89). Fichte ist weit davon entfernt, aufrührerische Bestrebungen zu unterstützen: sein Leben ist erfüllt von der Liebe zur Wissenschaft. „Wollte ich herrschen, so treibt mich meine Neigung weit mehr, es im Reiche der Begriffe zu tun, diesen zu gebieten, sich aufzuklären und sich in Reihe und Glieder zu stellen, was ich verstehe; als eigenwilligen, schwer zu lenkenden und so selten der Vernunft sich fügenden Menschen zu befehlen, was ich nie gelernt, noch geübt habe“ (292/93). „Ich erkläre hierdurch mit der entschiedensten Freimütigkeit, daß gegenwärtig kein anderes Land in Europa ist, in welchem ich lieber leben möchte, als Deutschland; und keine Lage, die ich mehr wünsche, als die, in welcher ich wirklich

mich befinde. Ich bedarf nur der Ruhe um mich herum und persönlicher Sicherheit; alles übrige will ich mir selbst verschaffen. Jene beiden Güter haben bis jetzo die deutschen Gesetze mir gewährt. Aber, wenn es denn nunmehr wirklich dahin kommen sollte, und der Plan gemacht wäre, und seine Ausführung bei uns anheben sollte, daß in Deutschland keine Ruhe und bürgerliche Sicherheit mehr für den Schriftsteller wäre, daß alle durch das Gesetz geschützt würden, nur er nicht; so bleibt ja nichts übrig, als zu gehen, wohin man uns ausstößt. Wo drauf zu rechnen ist, daß nur Gewalt gelte, da kann man ja hoffen, selbst einen Teil derselben an sich zu ziehen, um sich dadurch zu schützen. Ganz unleidlich ist nur der Zustand, da uns das Gesetz beschränkt, aber nicht beschützt. Und so werden hoffentlich noch mehrere rechtliche Deutsche denken“ (295).

In Weimar war man über diese Sprache und die ihr zugrunde liegende Gesinnung — oder vielmehr über das, was man dafür hielt — sehr empört. Die ausgezeichnet unterrichtete Caroline Herder schrieb am 2. April 1799 an Knebel: „Etwas im Vertrauen muß ich Ihnen mitteilen. Fichte und Niethammer haben ihre Verteidigung eingereicht. Jemand, der sie gelesen hatte, sagt davon: ‚Wirklich, es war keine kleine Arbeit, sie zu lesen — indessen ist es interessant, zu sehen, mit welchem Stolz und welcher Eingebildetheit sie ihre Sache führen — wie sie sagen, was sie erwarten, daß die durchlauchtigsten Erhalter tun werden — sie schreiben zwar nicht vor — aber Fichte droht mit sehr deutlichen Worten, wenn er keinen Schutz gegen die Kabale findet, dahin zu gehen, wo Gewalt gilt, weil man da doch auch die Hoffnung hat, einen Teil dieser Gewalt an sich zu reißen.‘ Was sagen Sie zu diesem letzten? Die Herren Protecteurs sind nun etwas stark beleidigt — wir hören eben im Vertrauen, daß ihm der Rat des Wanderns gegeben werden soll, von hier aus. — Sie werden hier mit dieser hervorstörenden, kecken Nase dieser kleinen Person schon noch zu tun bekommen“ (Knebels lit. Nachlaß u. Briefw., hrsg. v. K. A. Varnhagen von Ense u. Th. Mundt II, 325).

Allein als man im Geheimen Conseil zu Weimar beschloß, Fichte den Rat des Wanderns zu erteilen, und als Caroline Herder

den erwähnten Brief schrieb, war außer den amtlichen Verteilungsschriften noch ein Privatschreiben Fichtes (vom 22. März) bei Geh. Rat Voigt eingelaufen, und dieses erst entschied den Ausgang des Streites. Fichte setzte in diesem Schreiben, über dessen Inhalt und Wortlaut er mit dem ihm befreundeten Theologen Paulus beratschlagt hatte (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 297 f., II, 89; der ganze Text des Schreibens II, 89—92), auseinander, er halte für möglich, daß man ihm, besonders mit Rücksicht auf Kursachsen, eine durch den Senat auszusprechende derbe Weisung zuerkennen wolle: eine solche aber dürfe und könne er nicht annehmen. Er sei in eine Lage gebracht worden, die die strengste Unbescholtenheit zur Bedingung seiner Existenz mache; jener Verweis aber würde in kurzer Zeit in allen Zeitungen abgedruckt erscheinen und von seinen Feinden mit Hohn und Schadenfreude aufgenommen werden, und die Ehre würde ihm gebieten, den Verweis durch Abgeben seiner Dimission zu beantworten und diesen vorliegenden Brief der Öffentlichkeit zu übergeben. „Es ist Schuldigkeit, noch Folgendes hinzuzusetzen. Mehrere gleichgesinnte Freunde, welche man für bedeutend für die Akademie anerkannt hat, und welche in der Verletzung meiner Lehrfreiheit die ihrige als mitverletzt ansehen würden, sind auch über die Ansicht, die ich Ew. etc. soeben vorgelegt, mit mir einig; sie haben mir ihr Wort gegeben, mich, falls ich auf die angegebene Weise gezwungen würde, diese Akademie zu verlassen, zu begleiten und meine fernern Unternehmungen zu teilen; sie haben mich berechtigt, Ihnen dieses bekannt zu machen. Es ist von einem neuen Institute die Rede; unser Plan ist fertig, und wir können dort denselben Wirkungskreis wiederzufinden hoffen, welcher allein uns hier anzuziehen vermochte, und die Achtung, welche man auf diesen Fall uns hier versagt haben würde“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 92).

Der Empfänger des Briefes, Geheimrat Voigt, war Fichte in besonderem Maße günstig, ja freundschaftlich gesinnt. Fichte hatte im Eingang des Briefes geschrieben: „Ich überlasse es gänzlich Ihrer eigenen Weisheit, inwiefern Sie von dem, was ich Ihnen sagen werde, weitem Gebrauch machen, oder lediglich Ihre eigenen Ratschläge und Maßregeln dadurch bestimmen lassen

wollen“ (90). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Voigt (wie Otto Jahn meint: „Goethes Briefe an Voigt“ 1868, S. 58; vgl. Knebels lit. Nachlaß II, 326) in der Sitzung des Conseils zu dem Zwecke den Brief mitgeteilt hat, um für Fichte einzutreten. Zum mindesten hat er sich freundlich gezeigt, als ihm der Überbringer des Briefes, Paulus, im Einverständnis mit Fichte mündlich mitteilte, daß dieser sich auf nicht-amtlichem Wege, d. h. mit Umgehung des ihm unmittelbar vorgesetzten Senats, alles wolle sagen lassen, was man ihm zu sagen für gut finde (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 297); und so viel steht außer Frage, daß der Brief sehr verschieden aufgefaßt werden kann. Den besten Beleg dafür geben die im Sommer 1799 zwischen Fichte, Reinhold und Jacobi gewechselten Briefe: Reinhold riet Fichte, die ganze Geschichte seiner Dimission (und natürlich auch den fraglichen Brief) zu seiner Rechtfertigung zu publizieren; Jacobi, der genau dieselben tatsächlichen Unterlagen für sein Urteil hatte, schrieb dagegen an Reinhold: „Er muß schweigen, oder er ist ein verlornen Mensch. Er hat gehandelt und geschrieben wie ein Unsinniger; die Zeit allein und mit diesem unseligen Handel nichts gemein habende Geisteswerke können es in Vergessenheit bringen“ (R. Zoeppritz, Aus F. H. Jacobis Nachlaß I, 220/221). Und über den fraglichen Brief an Voigt insbesondere schrieb Jacobi, er sei aus lauter Drohungen zusammengesetzt (218); Jacobi nahm als selbstverständlich an, daß Voigt von dem Briefe Gebrauch gemacht habe, nur um die Entlassung Fichtes herbeizuführen; eine andere anständige Möglichkeit habe es für die Regierung nicht gegeben. Fichte selbst, der von dem Urteil Jacobis auf dessen Wunsch durch Reinhold Kenntnis erhielt (allerdings in gemilderter Form), schrieb mit demokratischer Feinheit an diesen zurück, Jacobis Ansicht scheine ihm zu beweisen, daß der herrliche Mann doch nicht ganz ungestraft vornehm und reich und Geheimer Rat sei (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 274).

In Wahrheit freilich dürfte schwerer als diese drei Prädikate bei Jacobi der Umstand gewirkt haben, daß er Fichte im Grunde doch für einen Atheisten hielt. Unter dieser Voraussetzung konnte die trotzig Art, mit der Fichte gegen die Anklage vorging, dazu der Gebrauch religiös klingender Ausdrücke nur einen recht peinlichen Eindruck machen. Und ähnlich wie Jacobi empfanden

die meisten weimarischen Geheimen Räte, insbesondere auch Goethe. Man beachte, wie dieser (in den „Annalen“ zum Jahre 1794) von Fichtes Äußerungen über Gott und göttliche Dinge spricht, „über die man freilich besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet“: Fichte hätte gar nicht verstehen können, welchen Grund er haben sollte, seine Religionstheorie für sich zu behalten. — In dem Brief an Voigt schreibt er: „Ich vermag es nicht auszusprechen, wie ungeheuer das Mißverständnis ist. Man hat nicht die leiseste Ahnung von der eigentlichen Tendenz meines Systems . . . Wären nur erst noch einige Jahre mehr in das Meer der Zeit verflossen! . . . Ich möchte die Beschämung nicht teilen, die nach wenigen Jahren alle empfinden werden, die in dieser Sache nicht so ganz recht gehandelt, wenn sie ihres Anteils daran sich erinnern werden.“ In diesem Zukunftsglauben hat sich Fichte freilich arg getäuscht. Die überaus zahlreichen Schriften für und namentlich gegen ihn, die die Jahre 1799 und 1800 brachten, haben mehr verdunkelnd als aufhellend gewirkt; vor allem wurde damals die Behauptung verbreitet, Fichte habe in der „Appellation“ und seinen weiteren Verteidigungsschriften den Standpunkt, den er im angeschuldigten Aufsatz eingenommen habe, verschoben und sich frömmere gestellt, als er war. Und die Streitschriften, die (wie die Heusingerschen) mit solchen Einwürfen kamen, scheinen mehr Eindruck gemacht zu haben als diejenigen, die sie widerlegten. Unter diesen ist vornehmlich die anonyme (von dem Nürnberger Ch. W. F. Penzenkuffer verfaßte) „Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für ihn, Herausgegeben von einem wahrheitsliebenden Schulmeister“, Baireuth 1799, zu nennen, die ein paar sorgfältig nachgeschriebene religionsphilosophische Vorlesungen aus der ersten Zeit der Jenaer Wirksamkeit Fichtes mitteilte: Fichtes Schriften zum Atheismusstreit wurden damit in das Licht der längst von ihm vertretenen philosophischen Auffassung gestellt. Diese Veröffentlichung, die es in hohem Maße verdient hätte, beachtet zu werden, hat indessen gar keine Wellen zu ziehen vermocht; sie ist schnell verschollen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Fr. Büchsel in der schönen Einleitung zu seiner Ausgabe dieser Vorlesungen (J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit,

Unter denen, die sich damals von Fichte abwandten, war auch der alte Freund Lavater. Der Briefwechsel der beiden Männer, dazu Äußerungen beider gegen Dritte, beweisen, daß sie in ungemainer Hochschätzung verbunden gewesen waren. In einem Schreiben, das Lavater am 26. April 1794 nach dem Abschluß der Zürcher Vorlesungen an Fichte richtete, spricht er von lebenslänglichem Dank und sagt ausdrücklich, daß er sich in seiner Weise, an der Entwicklung und Vervollkommenung der Menschen zu arbeiten, bestärkt fühlte<sup>1</sup> (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 191/192, mit unrichtiger Datierung). Ein kurz vorher geschriebener Brief Fichtes an einen Freund enthält die Worte: „Meinen Lavater halten Sie nur in Ehren. Für ihn brähe ich wohl Lanzen, die ich für mich selbst noch nicht gebrochen habe“ (H. Schulz, Aus Fichtes Leben 15). Auch nachdem Fichte nach Jena übergesiedelt war, hielten Freundschaft und Verehrung die Beziehungen lebendig. Hier nur ein Wort aus einem in Osmannstädt geschriebenen Briefe Fichtes vom 8. Mai 1795: „Erhalten Sie mir Ihre gute Meinung und Ihre

Leipzig 1914, S. 14/15): „Die Atheismusstreitschriften geben eine Deduktion der Religion. Nichts anderes als eine Deduktion der Religion ist der Hauptinhalt der Penzenkuffervorlesungen. Auch in ihnen wird die begriffliche Notwendigkeit nachgewiesen, mit der die Prinzipien der Religion aus anderen feststehenden Prinzipien folgen. So wird gezeigt, daß es einen vernünftigen Gehalt der Religion gebe, und worin er bestehe. Die Religion wird als etwas Berechtigtes und Notwendiges im Zusammenhang des vernünftigen Lebens erwiesen.“

<sup>1</sup> Zu diesen Worten mag eine noch im selben Jahr geschriebene Stelle aus Lavaters „Zwölf Monatblättern für Freunde“ (XI, 42) verglichen werden: „Jesus Christus wird mir täglich unentbehrlicher — wird es mir, dem sterblichen Lavater, mir, dem Sünder Lavater, mir, dem kraftbedürftigen Lavater, mir — wenn ich es sagen darf, dem Philosophen Lavater. (In dieser und mancher Absicht bin ich ein großer Verehrer der Kantischen Philosophie — indem ich in derselben den philosophischen Zuchtmeister Moses auf Christum — ohne — oder zu sehen glaube.)“ Allerdings bezieht Lavater hier das bekannte (auf Gal. 3, 24 anspielende) Wort des Clemens von Alexandrien dem Buchstaben nach auf die „Kantische“ Philosophie: aber der Zusammenhang gilt den Vorlesungen in Lavaters Hause, in denen Fichte vorgetragen hatte, was er alsbald danach in der Einladungsschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ drucken ließ; den Zürchern (und einigermaßen auch sich selbst) war Fichte derjenige, der — wenn auch in seiner eignen Sprache — die Kantische Lehre vertrat (vgl. oben S. 61.)

Freundschaft. Ich werde die letzte Zeit meines Aufenthalts in Zürich immer segnen, weil sie mir Gelegenheit gab, Sie, verkannter und von mir gar nicht gekannter Mann, kennen, verehren und lieben zu lernen. Ihre Wertachtung und die Wertachtung noch einiger Weniger wird mich für die Verfolgungen der halben Welt reichlich entschädigen“ (Zentralbibliothek Zürich). — Aber die „Appellation“ tat Lavater wehe. Das Exemplar, das er von Fichte zum Geschenk erhalten hat (jetzt in der Zentralbibliothek Zürich), trägt auf dem Umschlag die handschriftliche Kritik: „*Qui s'excuse, s'accuse. Welch ein Gemengsel der geistigsten Kraft und des rohesten Irrsinns! 19. II. 1799 L.*“ Und im Innern bezeichnet manche Randbemerkung die Spur der wissenschaftlichen und menschlichen Auseinandersetzung. Der theologische Gegensatz kündigt sich an, wenn Lavater zum Kampf Fichtes gegen die Beziehung des Substanzbegriffes auf Gott schreibt: „Statt Substanz — Etwas Reelles, das sagen kann: Ich bin.“ (S. 59 des Originaldruckes; Werke III, 176.) Aber Lavater war duldsam: schmerzlicher als der theologische Gegensatz war ihm, daß er bei Fichte Unduldsamkeit zu sehen glaubte. So versteht man das Seltsame, daß er die Partei des von Fichte bekämpften Gegners, des Eudämonismus, nahm, sie ohne Einschränkung nahm. Freilich erkennt er sich nun in dem von Fichte gezeichneten Bilde nicht mehr, und nach manchem zu Fichtes Schilderungen an den Rand gesetzten Fragezeichen folgt zu dem Satze, daß dem grenzenlos gütigen Gott alles einerlei sei und er sich alles gefallen lasse (Orig. 71; W. III, 181) die Randbemerkung: „Ist's auch erlaubt so zu lügen?“ — als ob wirklich Fichte den Glauben Lavaters hätte treffen wollen! Zwar finden sich gelegentlich auch wieder kurze Zustimmungserklärungen, — aber im ganzen war Lavater schlecht erbaut.

In dem Brief, in dem er Fichte für das Geschenk der „äußerst merkwürdigen Schrift“ dankt (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 532—535; die dort angegebene Datierung ist schwerlich zutreffend), ist er so freundlich wie möglich; aber er verschweigt nicht, daß ihm der polemische Teil Mißbehagen gemacht hat und daß ihm Fichtes eigene Religionslehre gehaltlos erscheint. „Wer ist, ohne allen Widerspruch, die herrschende und wer die unterdrückte Kirche? Offenbar ist es die herrschende Philosophie, durch welche

die Kirche unterdrückt wird. Wodurch unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von jeder gemeinen, orthodoxen oder hierarchischen Kirche? Gewiß nicht in Duldung und Schonung, gewiß nicht in Sanftmut und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner! ... Wie oft ist dies den kritischen Philosophen schon zu Gemüte geführt worden, und was hat es geholfen? Und, lassen Sie mich es frei gestehen, gerade Ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen Andersdenkende nichts weniger als frei. ... Wenn eine Silbe von der Geschichte Jesu wahr ist, so lehrte er ganz ausdrücklich, so stark und ausdrücklich immer nur etwas gelehrt werden kann, einen vergeltenden, mithin belohnenden Gott; er fügte seinen Tugendlehren ermunternde Verheißungen bei, er versprach Genuß. ... Wenn ich mich in beider Parteien Gesichtspunkt stelle, so ist mir nichts klarer als: beide sind berechtigt einander zu verurteilen oder zu bemitleiden, beide müssen unbelehrbar sein. ... Es ist im Grunde derselbe Streit wie zwischen Fénelon und Bossuet. ... Nach meiner Schwachheit muß ich bekennen: Ihr Gott und Fénelons Gott, obgleich beide unendlich verschieden sind, scheinen mir nicht der Gott zu sein, dessen die Menschheit gerade jetzt bedarf oder fähig ist. ... Ein Gott, bei dem man nicht das Mindeste denken oder empfinden kann, ist nicht nur kein Gott, sondern für den, der dabei nichts denken und empfinden kann, ein absolutes Unding. — Mehr kann ich diesmal nicht sagen. Ich darf den Anspruch nicht brauchen: So der Herr will und wir leben; obgleich es nach meiner Überzeugung gesprochen wäre.“

Fichtes „mit umlaufender Post“ am 7. März erteilte Antwort (Zentralbibliothek Zürich) lehnt, übrigens in freundschaftlich warmem Tone, Lavaters Einwendungen als Mißverständnisse ab. „Indem Sie von meinem Gott reden; indem Sie glauben, man könne bei mir nicht sagen: so der Herr will und wir leben, zeigen Sie, daß Ihnen die Tendenz meines Systems nicht klar ist. Meine Philosophie — und meine Denkart und die Denkart, die ich zufolge meiner Philosophie verbreiten möchte, sind — so paradox dies tönen mag, sehr zweierlei. Darin unterscheidet sich eben meine Philosophie, und schon größtenteils die Kantische von den vorhergehenden Philosophien, daß sie nicht selbst die Denkart



sein, sondern nur beratschlagen will, welche Denkart man sich aneignen solle. So ist es auch in Absicht ihrer Religionstheorie. Der Streit mit mir ist bis jetzt ein rein philosophischer. Bis zur Erörterung des Einflusses dieses nur philosophischen Begriffs auf die wirklich-praktische Denkart hat man mich noch nicht kommen lassen. Ich werde künftigen Sommer an diese Arbeit gehen und dadurch hoffentlich jeden wirklich Religiösen, wie Sie, lieber Lavater, zufrieden stellen“ — Fichte meint die „Bestimmung des Menschen“: man sehe vor allem den Schluß des zweiten und die ersten Seiten des dritten Buches.

Der Brief fährt fort: „Erinnern Sie sich vorläufig dessen, was Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza, die Sie, soviel ich weiß, gebilligt haben, über die spekulative Vernunft (der Mendelssohne, Eberharde u. dgl.) sagt. Diese spekulative, Schöpfer sein wollende Vernunft ist es ja lediglich, die ich durch meine Spekulation bestreite.“ Die „Appellation“ selbst hatte (III, 192) auf Jacobis „Briefe“ hingewiesen. In dem dort angezogenen Zusammenhang sagt Jacobi: „Der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne. . . . Liebe ist Leben. . . . Diesen praktischen Weg kann die in Armut geratene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davongegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln“ (F. H. Jacobis Werke IV, 1, 212—214). Und an späterer Stelle: „Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen“ (236). Den Beschluß des Buches macht eine begeisterte, fast als Bekenntnis<sup>1</sup> wirkende Anrede an den „töricht“ (das Leben über die Spekulation setzenden) Lavater und ein langes Lavaterzitat. Die Berufung auf Jacobi, dem sich Fichte in besonderem Maße naheföhlte, konnte wohl geeignet sein, bei Lavater freundliche Erinnerungen zu wecken. Freilich — Jacobi selbst ist nicht imstande gewesen, die Geistesverwandtschaft

<sup>1</sup> Doch vgl. auch Jacobi IV, 2, 265 ff.

mit Fichte auch seinerseits sonderlich zu spüren, nach der „Appellation“ noch weniger als vorher.

Doch befremdlicher als der Anstoß, den Lavater an der Religionslehre Fichtes selbst nahm, mußte diesem sein Eintreten für den Eudämonismus sein. Die nächstfolgenden Sätze des Briefes zeigen, daß ihm Lavaters Haltung unfaßlich war. „Was den Eudämonismus anbetrifft, so liegt auch hier, wie ich glaube, lediglich der Mangel einer scharfen Distinktion zwischen uns, die der populäre Verstand zu machen nicht verbunden ist. Sagen Sie immer: Gott gebe Ihnen Nahrung u. dergl. Ich sage dies mit Ihnen. Nur sollen Sie nicht sagen — und das könnten Sie, Sie, Lavater, das sagen? — er gebe sie Ihnen, damit Ihnen dieselbe wohl-schmecke, um des Wohlschmacks willen, sondern um Sie dadurch zu erhalten, zu stärken, zu beleben für sein Werk auf der Erde, so lange es ihm gefällt, Sie auf der Erde zu brauchen. — Der Angriff, den Sie so hart finden, gilt dem Abstracto: konsequenter Eudämonismus: keinesweges einem wirklichen Eudämonisten. Einer wirklichen Person würde ich weder mündlich noch schriftlich sagen, was ich jenem Abstracto sage: weil dies sicher ungerecht wäre; indem denn doch jeder eudämonistische Sätze mit andern richtigen verbindet, und sein Handeln vielleicht besser ist als sein System. Der größte Teil der Menschen ist inkonsequent, und diese Inkonsequenz ist ihr Glück.“

Beide Briefe, der von Lavater an Fichte wie Fichtes Antwort, stellen weitere Schreiben in nahe Aussicht; aber es scheinen die letzten in diesem Briefwechsel gewesen zu sein (vgl. auch Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 251/252), dem nur zu versöhnlichem Ausklang ein in der Zeit des langen Siechtums Lavaters beschriebenes Blatt noch nachwehte (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 193):

„Denkzeile nach meinem Tode an Herrn Professor Fichte.

Erlenbach, 26. VIII. 1800.

Unerreichbarer Denker, Dein Dasein beweist mir das Dasein  
Eines ewigen Geistes, dem hohe Geister entstrahlen!  
Könntest je Du zweifeln, ich stellte Dich selbst vor Dich selbst nur,  
Zeigte Dir in Dir selbst den Strahl des ewigen Geistes.“

Freilich macht das Blatt deutlich, daß weder Fichtes Brief



noch seine „Bestimmung des Menschen“ den Verdacht der atheistischen Ketzerei von ihm zu nehmen vermocht hatte. —

Die Lage, in die Fichte durch den Atheismushandel von dessen Beginn an geraten war, war sehr ungünstig; die Unwägbarkeiten des gesellschaftlichen Lebens waren ganz überwiegend gegen ihn; vielfältiges altes Mißtrauen hatte neue Kräfte gewonnen. Einzelne Briefe, die nach dem Erscheinen der „Appellation“ bei Fichte einliefen und seinem Bekennermut Gerechtigkeit widerfahren ließen, können darüber nicht täuschen. Und ganz besonders ungünstig war die Stimmung in Weimar, wo das kursächsische Requisitionsschreiben auf Erfüllung seiner Forderungen wartete. Als das Geheime Conseil zur entscheidenden Sitzung versammelt war, war es Goethe, der mit aller Bestimmtheit dafür eintrat, daß nun ein schnelles Ende gemacht werde. Einige Räte sprachen von der außerordentlichen Bedeutung Fichtes für die Universität; Goethe rief ihnen, wie erzählt wird, entgegen: „Geht der eine Stern unter, geht der andre auf!“ Er dachte an Schelling, der seit dem Wintersemester 1798/1799 in Jena wirkte. So wurde denn beschlossen, Fichte einen öffentlichen Verweis zu erteilen und sein — in dem Privatbrief an Voigt gestelltes! — Entlassungsgesuch sofort anzunehmen. Das Reskript (es wurde am 29. März ausgefertigt) erkennt an, daß philosophische Spekulationen kein Gegenstand einer rechtlichen Entscheidung sein können, findet aber, daß die Herausgeber des Philosophischen Journals sehr unvorsichtig verfahren sind, indem sie Sätze verbreitet haben, die nach dem gemeinen Wortverstande seltsam und anstößig seien. Der Senat wird daher beauftragt, den Professoren Fichte und Niethammer ihre Unbedachtsamkeit zu verweisen und ihnen eine bessere Aufmerksamkeit auf die in das Publikum zu bringenden Aufsätze anzuempfehlen. Die Annahme des Dimissionsgesuchs Fichtes war in einem Postskriptum angefügt.

Am 2. April, bevor die „Conformia“ von den drei kleineren Höfen eingelaufen waren, erhielt Fichte vorläufige Einsicht in das weimarische Reskript vom 29. März. Er war sehr überrascht, daß sein Brief an Voigt als formelles Dimissionsgesuch angesehen worden war. Selbst von der juristischen Frage abgesehen, ob es angängig war, dem Privatbrief den Charakter eines Aktenstücks

zu geben, war noch dies zu bedenken: Fichte hatte in dem Briefe von einer befürchteten Verletzung seiner Lehrfreiheit gesprochen. Das herzogliche Reskript aber stellte ausdrücklich fest, daß philosophische Spekulationen kein Gegenstand einer Rechtsentscheidung seien: der Verweis trug also gar nicht den befürchteten Charakter, er enthielt nichts gegen Fichtes Religionslehre; er war bloß ein Tadel der Terminologie. Der Fall, von dem Fichte erklärt hatte, er müsse ihn, wenn er einträte, mit Niederlegung seiner Stelle beantworten, war nicht eingetreten. Der Verweis, den Fichte wirklich bekommen hatte, war nicht von der Art, daß er deshalb aus seinem Amte hätte scheiden mögen. Paulus riet ihm, dies in einem zweiten Schreiben an Voigt auseinanderzusetzen, und Fichte ließ sich darauf ein. Er schrieb, er habe keinen Point d'honneur der Eitelkeit, der um höherer Zwecke willen eine kleine Demütigung nicht ertragen könne, und er wolle weder vor sich selbst, noch vor dem Publikum das Ansehen haben, aus einer solchen Ursache, wie der ihm wirklich zuerkannte Verweis war, seine Stelle freiwillig niedergelegt zu haben (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 96 f.).

Formell betrachtet hatte der Brief, der als „eine authentische Erklärung“ des Briefes vom 22. März bezeichnet war, Berechtigung. Allein man hatte in Weimar zweifellos auch schon in der entscheidenden Sitzung gut genug gewußt, daß man einen Formfehler beging: man wollte ihn begehen, aus unverkennbar deutlichen Motiven. Es war unter diesen Umständen eines Mannes wie Fichte nicht würdig, die Unterhandlungen fortzusetzen; vor allem war es seiner nicht würdig, auf den trotzig und herausfordernden ersten Brief nun einen zahmen und nachgiebigen folgen zu lassen. Seine anfängliche Absicht, die Regierung zu einer Entscheidung zwischen Beschirmung der Wissenschaft und höfischen Rücksichten zu zwingen, war infolge seines ersten Briefes gescheitert: aber noch war er sich selbst treu geblieben; im zweiten Briefe hat er, wie er selbst später sagte, zu kapitulieren versucht (V, 354). — Paulus brachte auch dieses Schreiben persönlich nach Weimar (am 3. April). Voigt aber stand nunmehr auf dem Standpunkt, daß Fichtes Dienstentlassung eine vollendete Tatsache sei: die drei kleineren Erhalterstaaten waren bereits um

ihre Zustimmung zu dem weimarischen Reskripte angegangen, und zweifellos war auch schon an Kursachsen gemeldet worden, wie getreulich der im Requisitionsschreiben erteilte Auftrag ausgeführt worden war (Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein 40). Voigt wußte, daß Weimar nicht mehr zurückgehen konnte. Darum nannte er den zweiten Brief Fichtes sofort eine „kahle Entschuldigung“, die „die Sache nicht um ein Haar verändere; der Brief solle dem Herzog vorgelegt werden, wiewohl er nichts ändern könne“. Als Paulus daraufhin erklärte, er wolle den Herzog selbst sprechen, erwiderte er, das stehe ihm zwar frei, sei aber eine „unnütze Behelligung Serenissimi“. Auf diesen Bescheid stand Paulus von dem fruchtlosen Beginnen ab (Protokoll in den Weimarer Kanzleiakten, veröffentlicht von Kuno Fischer, „Fichte“<sup>3</sup> 183). — Am 22. April schrieb Fichte an Reinhold: „Mir tut es weh, daß ich nicht sagen kann: ich habe ganz recht und jenes Geschlecht ganz unrecht. Gegen sie habe ich freilich volles Recht, aber nicht vor mir selbst. Ich hätte mich mit ihnen nicht auf ihrem Felde einlassen sollen, und darum geschieht mir ganz recht daran, daß sie mich überlistet haben“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 251).

Die Studenten wollten sich nicht so schnell in das Unvermeidliche ergeben. Henrich Steffens, der bekannte norwegische Schüler Schellings, entwarf, von Paulus beraten, eine Bittschrift, die sich schnell mit vielen Namen bedeckte (abgedruckt in Hases Jen. Fichte-Büchlein 92f.; vgl. Steffens, Was ich erlebte IV, 154). Aber auch die Feinde Fichtes ließen, perfide genug, durch den Professor der Jurisprudenz Hufeland eine Bittschrift in die Kreise der Studenten einschmuggeln, in der die schonende Gnade des Herzogs für den geliebten Lehrer angefleht wurde, der sich freilich in seinen Vorlesungen (!) unvorsichtig geäußert habe. Ganz richtig hatten die kollegialischen Veranstalter dieser Bittschrift auf die Harmlosigkeit der Studierenden gezählt, die im Glauben, etwas für Fichte zu tun, ihre Namen unter das Schriftstück setzten. Zufällig entdeckte Steffens die Intrige zu rechter Zeit. — Die Studenten haben sich noch während der Osterferien wiederholt nach Weimar gewendet (Hase 97; vgl. Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 261). Am 24. April ließ Carl August durch den Senat „nochmals“ abschlägigen Bescheid erteilen mit dem Bedeuten, daß er sich

dieser Angelegenheit wegen nicht weiter behelliget wissen wolle. Trotzdem lief noch zu Anfang des nächsten Jahres ein Bittgesuch der Studenten bei ihm ein. — Die Bittschriften gingen durch den Senat. Der ordentliche Professor der Philosophie, Hofrat Ulrich, schrieb bei Gelegenheit dieser letzten Eingabe ein Votum, in dem er erklärte, wenn die Studenten von ihrem Bedürfnis nach einem Lehrer wie Fichte sprächen, so hätten sie ebensogut eine Farobank und schlimmere Dinge, die ausdrücklich genannt werden, auf Grund ihrer Bedürfnisse verlangen können (Kuno Fischer, „Fichte“<sup>3</sup> 184). —

Fichte hatte in dem ersten Briefe an Voigt gesagt, er werde einen öffentlichen Verweis mit Niederlegung seiner Stelle beantworten, und mehrere Kollegen würden die Verletzung seiner Lehrfreiheit als Verletzung ihrer eignen ansehen und mit ihm gehen. Daß jedoch nach Fichtes Absetzung niemand sein Geschick teilen wollte, war ebenso folgerichtig wie die Auseinandersetzungen in Fichtes zweitem Briefe: seine Lehrfreiheit war nicht verletzt worden — mithin war der Fall nicht eingetreten, für den allein jene Verabredung gelten sollte. Leider muß gesagt werden, daß Fichte diesmal nicht in dieser Weise argumentiert hat, sondern daß er es den Kollegen, namentlich Paulus, doch ein wenig verdacht hat, daß sie ihn allein ziehen ließen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 260; Werke, Leipzig 1908/12, V, 354f.). Immerhin, wenn auch in Jena „für den Augenblick alles an seiner Stelle blieb“, so hatte sich doch „ein heimlicher Unmut aller Geister so bemächtigt, daß man in der Stille sich nach außen umtat und zuletzt Hufeland, der Jurist, nach Ingolstadt, Paulus und Schelling aber nach Würzburg wanderten“. So Goethe in den „Annalen“ (1803): seine Prophezeiung, daß an Stelle des untergehenden Sternes ein anderer aufgehen werde, hat sich nicht erfüllt. — In jenem ersten Briefe an Voigt hatte Fichte ferner von einem neuen Institut gesprochen, an dem er mit denen, die mit ihm gehen würden, einen ebensolchen Wirkungskreis finden könne wie den Jenaer: dieses Institut war die Universität Mainz, damals unter französischer Herrschaft. Fichte wechselte im Jahre 1798 mehrere Briefe mit maßgebenden Persönlichkeiten der Mainzer Unterrichtsverwaltung (vgl. Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 524—528). Die alte, seit ein paar

Jahren eingegangene Hochschule sollte zu neuem Leben erweckt werden. Den Ideen der Frankenrepublik entsprechend sollte aller Zopf und aller Schlendrian verschwinden, und dem Verfasser des Beitrags zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution war ein entscheidender Anteil an dieser tiefgreifenden Umgestaltung zugeordnet. Der Plan mußte viel Lockendes für ihn haben: von solchen Mißhelligkeiten, wie sie seine Lehrwirksamkeit in Jena immer wieder gestört hatten, würde nicht eine einzige in Mainz möglich sein. Wahrscheinlich hat sich Fichte auch in ähnlichem Sinne geäußert: denn schon am 24. Januar 1799, also geraume Zeit vor Abfassung des ersten Briefes an Voigt, war in Saalfeld das Gerücht aufgetaucht, er habe die Jenaer Professur niedergelegt, um nach Mainz zu gehen<sup>1</sup> (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 529). Freilich, bereits am 28. September 1798 hatte der Präsident der Studienkommission Wilhelm Jung an Fichte geschrieben, daß sich die schönen Aussichten auf eine zweckmäßige Nationalbildung um vieles getrübt haben, daß Unverstand, Trägheit und Egoismus mächtig geworden sind; und vollends am 2. März 1799 schrieb ihm ein anderer Korrespondent einen gar jammervollen Brief, fast im Tone eines Fremdenlegionärs: „Man sorgt leider! bei uns für Erziehungsanstalten sehr wenig, spricht sehr vieles davon, nach französischer Art, und leistet im Grunde nichts... Die französische Nation ist für Ihre Lehre noch nicht reif und, wie dieselbe jetzt sich betrügt, Ihrer nicht wert... Wir sehen uns an allen Ecken und Enden getäuscht und überall mit Schurken umgeben, die uns mit Spott und Hohn aussaugen und ausmergeln und dann noch so unverschämt sind, uns unsere Lage als die glücklichste vorzuhalten, uns auffordern, uns gegen andere Völker beneidenswert zu finden, die nicht das Glück genossen, von der großen Nation befreit zu werden“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 525). Zeigt schon dieser Brief, daß man den Mainzer Universitätsplan an den zuständigen Regierungsstellen so wenig ernst betrieb, daß Fichte auf eine Anstellung — selbst unter un-

<sup>1</sup> Auch schreibt er schon am 5. Januar 1799 an seinen Bruder Gottlieb (Weinhold, 48 Briefe, S. 79): „Es wird immer möglicher, daß sich mein Aufenthaltsort verändert.“ Aber er ahnt natürlich nicht, daß dies gegen seinen Willen geschehen wird (vgl. a. a. O., S. 80).

günstigen pekuniären Bedingungen — kaum mehr hoffen durfte, so kam nun noch dazu, daß die Republik seit dem 1. März den zweiten Koalitionskrieg zu führen hatte und gegen Ende März ein paar empfindliche Niederlagen erlitt. Als Fichte in Jena verabschiedet wurde, war infolgedessen nicht mehr daran zu denken, daß er in das „neue Institut“ eintreten könnte (vgl. Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 262, 274).

Fichte hatte die Frage, was er im Falle seiner Dimission zu tun habe, bis zuletzt nicht sehr ernst genommen. Als sie ihm nun doch plötzlich gestellt war, nahm er sie vielleicht schwerer, als nötig war, zumal, nachdem sein erster Versuch, in Rudolstadt eine Zuflucht zu finden, mißglückt war. Aus welchen Ursachen diese Absicht gescheitert ist, läßt sich auf Grund des bis jetzt bekannten Materials nicht mit Bestimmtheit sagen.<sup>1</sup> Fest steht dies: Fichte hatte maurerische Beziehungen zum Fürsten von Rudolstadt. Er hatte sich schon im Herbst 1794 in die dortige Loge „Günther zum stehenden Löwen“ aufnehmen lassen, der der regierende Herr angehörte und deren Protektor er war. (In Jena selbst bestand zu Fichtes Zeit keine Freimaurerloge.) An den fürstlichen Ordensbruder hat nun Fichte sein Gesuch gerichtet: aber was in dem Gesuch gestanden hat, ist nicht bekannt geworden. Nach einem Briefe Schillers an Goethe (vom 14. Juni 1799) hätte Fichte die Naivität gehabt, dem Fürsten, „der sich den Teufel um ihn bekümmert“, das Ansinnen zu tun, ihm freies Logis in einem herrschaftlichen Hause zu geben. Aber diese Mitteilung ist mit Vorsicht aufzunehmen: schon aus ihrer Form ersieht man, wie wenig freundschaftliche Gesinnung Schiller gegen Fichte hegte; es ist denkbar, daß er gerade die besonders gehässigen Gerüchte über ihn, an denen es in jener Zeit nicht fehlte, gläubig aufnahm. Frau Fichte schrieb am 3. Mai an Reinhold: „Der hiesige [gemeint ist der weimarische] Hof hat, Gott weiß durch welchen Kanal, erfahren, daß wir im Rudolstädtischen einsam und zurückgezogen leben wollten, und hat es hintertrieben; und wir wissen nicht, wann man uns gebietet, von hier weg-

<sup>1</sup> Nach einer mir aus dem Rudolstädter Staatsarchiv zugegangenen freundlichen Auskunft ist weder dortselbst noch im Schloßarchiv die Spur Fichtes zu finden.

zugehen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 309). Nach einem allerdings beträchtlich später geschriebenen, aber auf persönliche Nachforschungen gestützten Briefe K. A. Varnhagens von Ense an Hegel war der Grund oder Vorwand, mit dem die weimarische Regierung ihr Ansuchen an den Rudolstädter Hof motivierte, die Befürchtung, die Jenaer Studenten könnten ihrem verehrten Lehrer nach Rudolstadt nachziehen (Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Karl Hegel II [1887], 372f.). Diese beiden Briefe von Frau Fichte und Varnhagen, ebenso einige Briefstellen bei Fichte selbst (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 255, 258), ferner die auch in seinen Briefen aus jenen Tagen allenthalben hervortretende Besorgnis, nirgends mehr geduldet zu sein<sup>1</sup>: dies alles macht es wahrscheinlich, daß Schiller in dem erwähnten Briefe nur boshaften Klatsch weitergegeben hat. Man vergleiche auch Jean Pauls Brief an Jacobi vom 4. Juni 1799 (Jacobis auserlesener Briefwechsel II, 283): „Fichte wurde mit seinen *privatissimis* aus Rudolstadt ausgesperrt. Es schmerzt mich, da er edel ist und hilflos.“ In Goethes Tagebüchern ist zum 12. Mai 1799 die Bemerkung eingetragen: „Geh. Rat Voigt. Etwas über Fichtens nächsten Aufenthalt.“ Hiernach hat man in Weimar anscheinend auch dann noch nicht aufgehört, Fichtes Bemühungen um einen neuen Wohnsitz zu überwachen, als die Rudolstädter Intrige bereits erfolgreich beendet war.

Fichte war nicht aus Jena ausgewiesen. Aber es war doch unmöglich für ihn, als Privatmann dort wohnen zu bleiben. „Sie können es sich kaum denken, wie man sich gegen mich beträgt“, schrieb er am 22. April an Reinhold. Der Gedanke, irgendwo in den preußischen Landen eine Zuflucht zu suchen, stellte sich ihm bald; freilich ohne eine behagliche Stimmung aufkommen zu lassen. „Das Königreich Preußen [Fichte meint die altpreußi-

<sup>1</sup> Die Besorgnis war nicht ganz grundlos. Das hannöversche Ministerium z. B. richtete am 24. April 1799 nach Göttingen einen Erlaß mit der Anweisung, falls Fichte sich nach dort wenden sollte (wofür nicht die leiseste Wahrscheinlichkeit war), „ihm die Bedeutung zu tun, daß er sich entfernen möge, und dahin zu sehen, daß diesem Befehle nachgelebet werde“ (Nachlaß von Christoph Meiners, damals Assessor des akad. Gerichts und der Universitäts-Deputation, auf der Universitätsbibliothek zu Göttingen). Vgl. auch Fichtes Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 536.

schen Provinzen] ist mir zu entfernt, zu kalt; im Brandenburgischen kann ich nicht leben; in den fränkischen Provinzen wird die Geistlichkeit mich durch den Pöbel steinigen lassen“ (Brief an Reinhold vom 22. Mai 1799, Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 258—259). Allein gerade in jener Zeit führte den preußischen Minister v. Dohm eine Reise durch Jena, und hier sprach er sich in einer großen Gesellschaft „laut und feurig“ gegen die Rechtsverletzung aus, die sich Weimar gegen Fichte hatte zuschulden kommen lassen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 268); privatim ließ er Fichte den Rat zukommen, sich nach Preußen zu wenden, und versprach, selbst durch Briefe an einflußreiche Männer dafür zu sorgen, daß keine Schwierigkeiten entstünden. Fichte schrieb nun an Friedrich Schlegel nach Berlin, und dieser nahm sich in herzlichster Weise der Angelegenheit an. In einem sehr schönen Briefe gab er genaue und sehr klug erwogene Ratschläge, wie die Übersiedelung nach Berlin einzuleiten und auszuführen sei: Da immerhin der Erfolg nicht ganz sicher ist, darf Fichte nicht gleich mit Familie kommen, sondern zunächst nur wie zur Zerstreuung, auf Besuch. Gibt man ihm dann doch zu verstehen, daß man sein Bleiben nicht wünscht, so bleibt es doch geheim, und anderen Staaten gegenüber ist die Lage nicht verschlimmert. Vor allem aber dürfen die Berliner Fichtes Anwesenheit nicht eher erfahren, als bis Fichte selbst eingetroffen ist (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 423 ff.). Die Ratschläge wurden treu befolgt. Aber so unauffällig dadurch auch Fichtes Ankunft in Berlin gemacht wurde: für die Berliner Behörden war es doch eine Haupt- und Staatsaktion: Am 3. Juli 1799, spät am Abend, fuhr Fichte durch das Tor, wo er seinen Namen angeben mußte. Am andern Morgen wurde im höchsten Regierungskollegium der Minister über den Fall verhandelt und beschlossen, den verdächtigen Ankömmling sehr genau beobachten zu lassen. Am Tage darauf erschien der Polizeiinspektor bei diesem und erkundigte sich, ob er nur zum Vergnügen oder in Geschäften hier sei; Fichte antwortete, er sei zum Vergnügen hier, wisse aber noch nicht, auf wie lange (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 311). Der König war damals gerade von Berlin abwesend; als er zurückgekehrt war, wurde ihm der bedrohliche Fall zur allerhöchsten Entscheidung vorgelegt: aber

mit derselben Gelassenheit, mit der er es ein paar Monate vorher abgelehnt hatte, an der Hetze gegen das Philosophische Journal teilzunehmen, und in der Form diesmal sogar höchst erquicklich, erklärte er: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, als aus allem hervorgeht, und so entfernt von gefährlichen Verbindungen, so kann ihm der Aufenthalt in meinen Staaten ruhig gestattet werden. Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gotte in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 324).

Im Bewußtsein, durch seinen Aufenthalt „in Berlin unter den Augen des Königs“ seine äußere Unantastbarkeit wiedergewonnen zu haben (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 320), fuhr Fichte Ende des Jahres nach Jena und verbrachte noch einmal ein paar Monate in seinem Hause. Anfang März kehrte er mit den Seinigen nach Berlin zurück. Er wußte, daß seine Existenz gesichert war: Der Geheime Kabinettsrat Beyme, ein Mann aus der unmittelbaren Umgebung des Königs, hatte ihm ausdrücklich erklärt, daß er nicht nur keine Belästigung zu befürchten habe, sondern daß „man es sich zur Ehre und zum Vergnügen schätzen werde, wenn er seinen Aufenthalt hier nähme; daß der König über gewisse Grundsätze, worein diese Frage einschlage, unerschütterlich sei usw.“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 315). Dazu hatte Minister v. Struensee „seine Ansiedelung durch einen Freipaß auf alle seine Effekten begünstigt“ (H. Schulz, Aus F.s. Leben 29). Und von vielen Seiten war Fichte bereits gebeten worden, philosophische Vorlesungskurse einzurichten (323) — freilich nur als Privatunternehmungen: Berlin hatte noch keine Universität. Aber so viel war doch sehr schnell klar geworden: Fichte hatte eine neue Heimat gefunden und in ihr auch die Möglichkeit eines neuen Wirkungskreises. —

### Fünftes Kapitel.

#### Berlin.

Das Verhältnis zu Schelling und zur Naturphilosophie. Der Abschied von Jena war Fichte nicht eigentlich schwer geworden. Es hatte dort zu viel Mißhelligkeiten aus-

zuhalten gegeben. Seine Studenten freilich vermißte er; auf sie hatte sich sein Verkehr fast ausschließlich beschränkt, zum Ärger der Kollegen, von denen mancher über diesen seltsamen Geschmack etwa so dachte wie im Faust beim Osterspaziergang das Bürgermädchen über den Geschmack der Schüler. Ein einziger war unter den Professoren, von dem Fichte mit aufrichtigem Schmerze Abschied nahm, — der jüngste von allen: Schelling. Bloß ein Semester hatten die beiden als Kollegen zusammen gewirkt. Fichte selbst war der erste gewesen, der sich in Weimar für die Berufung des glänzend begabten Jünglings angelegentlich verwendet hatte (A. Diezmann, Aus Weimars Glanzzeit 72). Auch Goethe war, als er ihn kennen gelernt hatte, warm für ihn eingetreten; am 29. Mai 1798 hatte er an Voigt geschrieben: „Wir waren beiderseits immer geneigt, den Dr. Schelling als Professor hierher zu ziehen; er ist gegenwärtig zum Besuche hier und hat mir in der Unterhaltung sehr wohl gefallen. Es ist ein sehr klarer, energischer und nach der neusten Mode organisierter Kopf; dabei habe ich keine Spur einer Sansculottentournüre an ihm bemerken können, vielmehr scheint er in jedem Sinne mäßig und gebildet. Ich bin überzeugt, daß er uns Ehre machen und der Akademie nützlich sein würde.“

Im Herbst 1794 hatte Schelling — noch nicht zwanzigjährig — die Beziehungen zu Fichte angeknüpft. Er hatte ihm damals seine erste philosophische Schrift übersandt zugleich mit einem Briefe, der vom reinsten, innigsten Dank und von der unbedingtesten Hochachtung redete, die der Verfasser vor dem verehrtesten Manne habe, dessen Unterricht ihm durch seine bewunderten Schriften, die Rezension des Aenesidemus und die Einladungsschrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, zuteil geworden war. Wenige Monate später erschien die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“. Schon in diesem Titel hatte Schelling sein nahes Verhältnis zu Fichte ausgesprochen: auffallenderweise war jedoch Fichtes Name nirgends genannt. Am 2. Juli 1795 schrieb Fichte an Reinhold: „Schellings Schrift ist, soviel ich davon habe lesen können, ganz Kommentar der meinigen. Aber er hat die Sache trefflich gefaßt, und mehrere, die mich nicht verstanden,



haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein. Leugnen wird er es nicht wollen oder können. Ich glaube schließen zu dürfen, er wollte, wenn er mich nicht recht verstanden haben sollte, seine Irrtümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen, und es scheint, daß er mich fürchtet. Das hätte er nicht nötig. Ich freue mich über seine Erscheinung“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 217). Allerdings sagt Fichte in diesen Worten selbst, daß er Schellings Schrift nicht ganz durchgelesen hat. Prüft man Schellings erste Arbeiten genau, so entdeckt man immerhin eine ganze Reihe von wichtigen Formulierungen, die Fichte nicht hätte gutheißen können. Fichte lehrte, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei (III, 18); Schelling meinte umgekehrt: „Die Revolution im Menschen muß vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden“ (S. W. I, I, 157).<sup>1</sup> Ferner: Fichte forderte zwar, daß die einzelne Handlung aus einer in sich gefestigten sittlichen Überzeugung fließe: nicht die einzelnen Handlungen, sondern der Charakter, der Wille selbst soll sittlich sein; die Handlungen sollen sich von selbst verstehen — aber doch ganz anders, als es sich von selbst versteht, daß das Wasser verdampft, wenn es erhitzt wird: nicht die Unabänderlichkeit und Festigkeit der ihrer selbst unbewußten Natur, sondern die Unabänderlichkeit und Festigkeit der klaren Überzeugung, die selbstgewisse Gesetzlichkeit der Freiheit ist das Ziel. Schelling aber schrieb in der Schrift vom Ich: „Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen Sein gegeben“, das moralische Gesetz fordert „seine eigene Umwandlung in ein

<sup>1</sup> R. Kroner macht (Von Kant bis Hegel I, 539) mit Recht darauf aufmerksam, daß jenes Fichtewort von 1797 fast unverändert aus Schellings „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ von 1795 herübergenommen ist (Schelling, S. W. I, I, 307/308). Aber nur drei Zeilen darauf folgt bei Schelling ein Satz, der den Zusammenhang mit dem oben angeführten Wort aus der Schrift „Vom Ich“ herstellt. Übrigens hat Kroner ganz recht, wenn er die größte Annäherung Schellings an Fichte in den „Briefen“ und der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (1797) sieht.

bloßes Naturgesetz des Ichs“; der Endzweck ist, „die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen“ (a. a. O. 198). Das war freilich eine ganz andere Einschätzung der Natur als bei Fichte, der ihr nur eine *vis inertiae* zugestand: Schelling ist in dieser Frage viel näher bei Kants Kritik der Urteilskraft stehen geblieben, die von einem „Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“, gesprochen hatte. Erscheinungen, sagte Schelling, sind „ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. Erscheinungen sind vom Ich nicht der Art (Realität), sondern nur der Quantität nach verschieden“ (a. a. O. 215). „So, wie die praktische Vernunft genötigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Prinzip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist (hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sein könne), muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Prinzip kommen, in welchem Finalität und Mechanismus zusammenfallen“ (a. a. O. 241 f.).

Aus solchen Sätzen wird deutlich, daß Schelling von Anfang an auf sein Ziel eingestellt gewesen ist, das ein anderes war als dasjenige Fichtes: sein absolutes Ich war nicht das, was Fichte mit diesem Namen bezeichnete: es bedeutete vielmehr eine, entschiedener als von Kant vollzogene, Erfassung der übersinnlichen Einheit von Natur und Freiheit. Die auf Hegel zurückgehende landläufige Behauptung, Schellings erste Arbeiten seien vom Standpunkte der W.-L. aus geschrieben, und die Naturphilosophie sei eine Fortbildung der W.-L., ist falsch: die naturphilosophische Auffassung ist in Schellings Schriften von Anfang an da, und ihre Konzeption verdankt Schelling der Beschäftigung nicht mit der W.-L., sondern mit der Kritik der Urteilskraft. Die besondere Gestalt, in der die Naturphilosophie bei Schelling erscheint, ist allerdings von Fichte mit beeinflußt, aber vielfach nicht so sehr von der W.-L. selbst als von deren Buchstaben, bei denen sich Schelling etwas wesentlich anderes dachte als das, was Fichte



hatte sagen wollen. Fichte und Schelling aber glaubten freilich beide noch bis über die Tage des Atheismusstreites hinaus, sie stimmten in allem wesentlichen überein. Wohl stieß Fichte gelegentlich bei dem Freunde auf Formulierungen, die ihm unverständlich waren oder unrichtig schienen: aber er hielt sie nur für zufällige Entgleisungen, die dem sehr jugendlichen Philosophen nicht sonderlich verübelt werden dürften (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 341; vgl. S. W. VIII, 403). Die Freude über den „jungen geistreichen Kopf“ blieb mächtig in ihm, und Schellings naturphilosophische Interessen waren ihm durchaus nicht etwa unbequem, sondern im Gegenteil ein ganz besonderer Gegenstand der Freude: eröffneten sie doch die Aussicht, daß die Grundgedanken der W.-L. bald in eindringender Darstellung ihre Macht über das Reich der Natur zeigen werden. An Schelling in erster Linie dachte Fichte, als er im Herbst 1798 schrieb, die W.-L. habe „glücklichere Schicksale gehabt als wohl irgendeinem anderen System zuteil geworden sein dürften“ (I, 163). Wie ein Willkommengruß an den für das bevorstehende Semester zu erwartenden Kollegen klingt die ganze zweite Hälfte der Vorrede zur zweiten Ausgabe des „Begriffs der W.-L.“, aus der diese Worte entnommen sind. Namentlich aus dem letzten Absatz hört man es heraus, wie lebhaft sich Fichte freut, das System der W.-L. in gemeinsamer Bearbeitung „eine allgemeinere Form gewinnen zu sehen“, frei von den Zufälligkeiten der „individuellen Form“, in der es ihm selbst sich zuerst dargeboten hatte. Und als dann Schelling gekommen war, waren die beiden schnell nahe Freunde geworden, wenn auch das Semester bald allzu unruhvoll wurde. Fichte empfand es sehr bitter, als er schon im nächsten Frühjahr auf alle jene Hoffnungen verzichten mußte: „Es wäre doch schön gewesen, wenn ich mit Schelling noch so hätte fortarbeiten können; unsere Darstellung ist zwar verschieden, aber unser Geist ist eins; wenn mein Gang systematischer ist, so ist der seine um so genialer“ sagte er zu seinem Schüler Gries, als sich dieser bei ihm verabschiedete (Aus dem Leben von Johann Diederich Gries 1855, 33).

Bald freilich hatte der philosophische Zwiespalt die freundschaftlichen Beziehungen nur zu gründlich zerstört. Die Briefe, die Fichte und Schelling zwischen dem 20. Juli 1799 und dem

25. Januar 1802 miteinander wechselten, gehören zu den lehrreichsten Dokumenten, die wir über das innerste Wesen und Wollen der beiden geistesgewaltigen Männer haben: aber ihre Lektüre, die zuerst entzückt, wird zuletzt eine Qual. Bis zum Spätherbst 1800 sind die Briefe Zeugnisse einer Freundschaft, von der man meinen möchte, es könne nie eine herzlichere und tiefer begründete gegeben haben. Am 15. November 1800 greift Fichte das Problem der Naturphilosophie auf. Er ist mit Schellings Darstellung im System des transzendentalen Idealismus nicht recht einverstanden. In demselben Briefe teilt er mit, er habe an Cotta zur vorläufigen Publikation eine Ankündigung seiner neuen Wissenschaftslehre gesandt. (Diese Darstellung der Wissenschaftslehre ist dann, gerade infolge der Zwistigkeiten mit Schelling, nicht zum Abschluß gebracht und erst aus Fichtes Nachlaß veröffentlicht worden; vgl. IV, 1—163.) Schelling bemüht sich alsbald, in einem langen Briefe Fichtes Bedenken zu zerstreuen: er ist des festen Glaubens, daß die Differenz sich in die vollkommenste Übereinstimmung auflösen und mit einer Bereicherung des gemeinsamen Systems enden wird. Fichte antwortet am 27. Dezember 1800 ziemlich kurz: er hofft, in seinem noch unausgeführten „System der intelligiblen Welt“ die streitige Frage grundsätzlich zu erledigen. In Wahrheit fürchtet er bereits, Schellings Bundesgenossenschaft zu verlieren (vgl. Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 340); aber er formuliert einstweilen so, als glaube er, dem Satze, die Intelligenz sei eine höhere Potenz der Natur, in derselben Bedeutung zustimmen zu können, die ihm Schelling gibt. Wie weit er in Wahrheit von diesem Glauben entfernt war, zeigen deutlich die Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, die I. H. Fichte unter dem (schwerlich authentischen) Titel „Sätze zur Erläuterung des Wesens der Tiere“ (S. W. XI, 362—367; mit ungenauer Datierung) hat abdrucken lassen: sie sind um dieselbe Zeit wie jener Brief, vermutlich in den letzten Tagen des Jahres 1800, geschrieben. Hier heißt es, die Naturphilosophie habe die Natur nur als eine bereits in die Grundform der Intelligenz aufgenommene zu begreifen, „d. h. nur inwiefern die Natur Produkt der absoluten Intelligenz geworden ist“. Allerdings ist die wirkliche Intelligenz, das empirische Ich die höhere Potenz der noch nicht bestimmten, bloß bestimm-

baren Grundelemente der Natur: aber diese liegen diesseits des Rahmens der Naturphilosophie. „In einer Naturphilosophie ist der aufgestellte Satz [sc. das Ich ist höhere Potenz der Natur] demnach offenbar falsch. Nur durch seine hochpoetische Seite, welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligiblen ist, zieht er an. Jacob Böhme.“ Eine Ahnung des Intelligiblen hat Schelling; aber was soll die Ahnung in der Philosophie? Die Philosophie bestätigt sie nicht, sondern sie stellt sie richtig. Das System des Intelligiblen wird in grundsätzlichen Auseinandersetzungen zeigen, daß zwar der Natur ein Intelligibles zugrunde liegt, daß aber dieses Intelligible in keinem Sinne Gegenstand der Naturphilosophie sein kann. Denn entweder ist das Intelligible überhaupt in Frage: dann ist es gleich Gott, die Intelligenz ist selbstverständlich niedere Potenz von ihm, und der Ort seiner Erkenntnis ist das Gewissen. Oder es ist nur dasjenige im Intelligiblen in Frage, wovon die Intelligenz höhere Potenz heißen darf, das nur Bestimmbare, die ursprüngliche Sphäre für die Tätigkeit der Einbildungskraft, die „Grundelemente“ der Natur (in denen sich das Intelligible dem sinnlichen Gefühl darstellt, wie die Grundl. d. ges. W.-L. gegen Schluß ausgeführt hat): so ist dieses Etwas im Intelligiblen doch nur diesseits der Natur, also gleichfalls nicht in einer Naturphilosophie zu finden. Die Naturphilosophie hat es nur mit der bereits „zur Wirklichkeit gediehenen“ Natur zu tun. Auf die Natur aber „trage ich, laut der W.-L. [man vgl. z. B. I, 502], den Begriff meiner selbst über, soweit ich es kann, ohne die Natur selbst in ihrem Charakter aufzuheben, d. i. ohne sie zur Intelligenz (Ich, sich selbst setzend) zu machen“.

Fichte hat sich mit der Abfassung der kurzen Formulierungen im Briefe vom 27. Dezember viel Mühe gegeben: das beweisen nicht nur die „Sätze zur Erläuterung des Wesens der Tiere“ (die vielleicht erst im Anschluß an die schon erfolgte Niederschrift jenes Briefes entstanden sind), sondern vor allem der viel ausführlichere Entwurf des Briefes selbst, den I. H. Fichte an einer falschen Stelle des Briefwechsels mit einer konfusen Fußnote hat abdrucken lassen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 320—322).<sup>1</sup> Die schließ-

<sup>1</sup> Auf das Verhältnis dieses Schreibens zu dem Brief vom 27. Dezember 1800 hat mich mein Freund Julius Ebbinghaus aufmerksam gemacht.

lich an Schelling gesandten Sätze waren so gut überlegt, daß dieser in aller Harmlosigkeit zur entscheidenden Stelle eine Randbemerkung schreiben konnte, die seine volle Zustimmung aussprach (a. a. O. 333). Gleichwohl ist Schellings nächster Brief etwas kühl gehalten. Fichtes Ankündigung der neuen W.-L., die unter dem frischen Eindrucke, daß Schelling ihn nicht verstanden habe, geschrieben war, und deren gleichfalls zweideutige Bezugnahme auf Schelling nicht so glücklich formuliert war wie der eben besprochene Brief, war von Cotta veröffentlicht worden (Allgem. Zeitung 1801, Beilage Nr. 1), und Schelling bedankt sich nun bei Fichte in gedrechselten, von Fichte aber zunächst bei weitem nicht in ihrer eigentlichen Meinung verstandenen Worten für die ihm zuteil gewordene Ehre der Erwähnung seiner Arbeiten. Die beiden Freunde waren also bereits so weit, daß sie einander gegenseitig mit Briefen bedachten, die zur Verheimlichung dessen geschrieben waren, was sie gegeneinander auf dem Herzen hatten. Doch folgte noch einmal (nach einem kurzen geschäftlichen Schreiben Fichtes) ein von warmer Herzlichkeit durchdrungener Brief Schellings am 24. Mai 1801. Schelling hat Fichtes Antwortschreiben an Reinhold bekommen: „Es ist das Zeichen von Ihnen, das ich längst erwartet habe, das wichtigste Geschenk, das Sie mir machen konnten. Ich bin von allem Zweifel nun befreit und sehe mich aufs neue in der Übereinstimmung mit dem, mit welchem harmonisch zu denken mir wichtiger ist, als die Zustimmung der ganzen übrigen Welt mir sein würde oder könnte. Fortan werde ich nie mehr in Verlegenheit sein, zu sagen: Das, was ich will, ist nur dasselbe, was Fichte denkt, und Ihr könnt meine Darstellungen als bloße Variationen seines Themas betrachten“ (a. a. O. 336f.). Er ist sich einer anderen Ausdrucksweise bewußt, aber in der Erkenntnis und Gewißheit glaubt er sich mit dem Freunde völlig eins. Jede Zeile verrät die heiße Sehnsucht, die Schatten, die zwischen ihm und Fichte aufgestiegen waren, zurückzujagen ins Reich der Wesenlosigkeit. Es war für Fichte nicht leicht zu antworten. Er sah genau, gerade auch wieder aus dem jüngsten Briefe Schellings, wie wenig von innerer Übereinstimmung geredet werden durfte. Am 31. Mai begann er seinen Antwortbrief, am 7. August schickte er ihn ab. Er setzte offen auseinander, wie er über Schellings phi-

losophische Arbeiten dachte. Er war sehr bemüht, in freundschaftlicher Weise zu schreiben; doch war das ganze Verhältnis der beiden zueinander bereits zu sehr angefault, als daß die Absicht hätte gelingen können. An vielen Stellen ist der Ton des Briefes etwas schulmeisterlich überlegen, — wozu man zu bedenken hat, daß Schelling, wie noch zu zeigen sein wird, aus Fichtes sachlichen Erörterungen entnehmen mußte, daß dieser ihn gar nicht verstanden hatte; die verräterische Wendung „soviel ich in Ihrem System gelesen habe“ (342) machte Schelling auch keine besondere Freude (356). Über seinen Brief vom 27. Dezember 1800, der wesentlich mitgeholfen hatte, Schelling zum Glauben an die innere Übereinstimmung zu verführen, schrieb Fichte, er habe sich dort die Behauptung von der Möglichkeit einer Ableitung der Intelligenz aus der Natur in der Weise erklärt, wie sie für Schelling am vorteilhaftesten war; über das Recht, das Intelligible in eine Naturphilosophie hineinzuziehen, habe er sich nicht weiter ausgelassen, indem er geglaubt habe, daß der Wink hierüber für Schelling genügen werde (341). Aber dieser hatte jene kurzen Bemerkungen Fichtes in der Tat nicht als einen Wink auffassen können.

Am 3. Oktober antwortete Schelling. Der lange Brief bringt trotz einiger freundschaftlichen Ausdrücke nicht viel anderes als die Bestätigung, daß die beiderseitigen Systeme wirklich sehr weit voneinander abweichen, wobei nur der Ton der Überlegenheit, der in Fichtes letztem Briefe des öfteren angeklungen hatte, gewaltig verstärkt zurückklingt. Mit Fichte harmonisch zu denken, ist Schelling jetzt unsäglich gleichgültig (356). Er ist seiner Sache gewiß. Die W.-L. bekommt mit einem Male eine ganze Reihe von Einwänden; nicht mit Unrecht wird Fichte zum Vorwurf gemacht, daß er sich nicht ernstlich bemüht habe, Schellings Ideen kennen zu lernen; der früher nur einmal versteckt angedeutete Ärger über die Ankündigung der neuen W.-L. bricht unverhohlen durch; ein paar persönliche Ausfälle, boshafte Verdrehungen harmloser Sätze aus Fichtes letztem Briefe beweisen überdies, daß Schelling nicht das geringste Bedürfnis mehr hat, mit Fichte in freundschaftlichen Beziehungen zu bleiben.

Was war geschehen? Der vorausgegangene Brief Fichtes erklärt diesen jähen Umschlag in Schellings Stimmung nicht ge-

nügend. Aber die Einwände erklären ihn, die Schelling gegen Fichtes System hat: sie stammen sämtlich aus Hegels gerade erschienenem Buche „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“. (Gegen Schluß seines Briefes weist Schelling selbst auf das Buch hin.) „Das reine Denken seiner selbst“, hatte Hegel erklärt, „die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Prinzip des Fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Prinzip allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation. Sowie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Prinzip, und kommt nicht dasselbe zurück. Sie übergibt die Vernunft dem Verstand und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruiert“ (Hegel, alte Gesamtausgabe I, 163; vgl. 209, 223). Und Schelling schreibt in dem erwähnten Briefe: „Die Notwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 350). „Von dem dritten Grundsatz an, mit dem Sie in die Sphäre der Teilbarkeit, der wechselseitigen Limitation, d. h. des Endlichen, gelangen, ist Ihnen Philosophie eine stete Reihe von Endlichkeiten“ (354). Ebenso hört man Hegel reden, wenn Schelling an Fichte schreibt: „Nicht undeutlich sind Sie der Meinung, durch Ihr System die Natur annulliert zu haben, da Sie vielmehr mit dem größten Teil desselben nie aus der Natur herauskommen“ (354): die Natur nämlich sei bei Fichte nur ein Überwundenwerden-Sollendes, aber kein wahrhaft Überwundenes und in der Vernunft Aufgehobenes; sie bleibe mithin letzten Endes doch eine für sich bestehende Realität. „Die Spekulation des Systems“, hatte Hegel über die W.-L. geschrieben, „fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf; die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich soll gleich Ich sein“ (Hegel I, 203).

In Fichtes System, hatte Hegel gesagt, spricht sich eine echte Spekulation nicht vollkommen aus; die Philosophie des Systems

und das System selbst klaffen auseinander (a. a. O. 200); bei Schelling dagegen fallen Philosophie und System zusammen; „die Identität verliert sich nicht in den Teilen, noch weniger im Resultate“ (a. a. O. 250). Noch in seinem letzten Briefe an Fichte hatte Schelling geschrieben: „Wenn wir je uneinig gewesen sind, so will ich gern und willig die Schuld auf mich nehmen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 337); aber durch Hegel waren ihm die Augen aufgetan worden, und er war gewahr geworden, daß Fichte nackt war, er selber aber bekleidet wie selbst nicht Salomo in aller seiner Herrlichkeit. Nun ist zwar aus der oben gegebenen Darstellung der „Grundl. d. ges. W.-L.“ bereits klar geworden, daß Hegels Buch, soweit es Fichte kritisiert, zum guten Teil auf einem Mißverständnis beruht: allein es ist doch nicht verwunderlich, daß sich Schelling, der doch Fichte schon unabhängig von Hegel studiert hatte, sofort von dem Buche bekehren ließ. Es mußte ihm vorkommen, als sei es ihm aus der Seele geschrieben; vor allem deshalb, weil es gegen Fichte die Partei der Naturphilosophie nahm; und darin hatte es zweifellos recht, daß es das Problem der Naturphilosophie als einen wirklichen Differenzpunkt zwischen Fichte und Schelling festlegte. Es gehört nicht hierher, zu untersuchen, wie weit dagegen Schelling und Hegel zu jener Zeit übereinstimmten; jedenfalls hatte Schelling nicht den geringsten Verdacht hierüber; er machte sich sofort die scharfe Kritik zu eigen, die Hegel an Fichtes Stellung zur Natur übte. Bei Fichte, sagte Hegel, sind Natur und Vernunft entgegengesetzt (Hegel I, 234, vgl. 261); darum bestehen seine Deduktionen der Natur nur darin, daß von einem der Natur durchaus fremden Vernunftbegriff aus Postulate aufgestellt werden. „Findet sich das unmittelbar postulierte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deduziert usf., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deduzierten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur so weit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig“ (a. a. O. 262). „Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Äußeres“ (a. a. O. 263).

Nun hatte Fichte in seinem letzten Briefe von der „kleinen

Region des Bewußtseins“ gesprochen, in die ihm die Natur falle: sie sei ihm nichts als Sphäre der zweckvollen Betätigung (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 344), — eine Formulierung, über die freilich mancherlei zu sagen wäre, ehe sie in ihrer ganzen Bedeutung klar sein könnte. Schelling greift in seinem Antwortschreiben jenen Ausdruck Fichtes mit Ironie auf: „In welche kleine Region des Bewußtseins Ihnen die Natur, nach Ihrem Begriffe davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt. Sie hat Ihnen durchaus keine spekulative, sondern nur teleologische Bedeutung. Sollten Sie aber wirklich z. B. der Meinung sein, daß das Licht nur ist, damit die Vernunftwesen, indem sie miteinander sprechen, sich auch sehen, und die Luft, damit sie, indem sie einander hören, miteinander sprechen können?“ (a. a. O. 355; vgl. auch Hegel I, 234 f.) Hier ist freilich Fichtes Deduktion von Luft und Licht (die Schelling übrigens seit Jahren im System des Naturrechts gelesen hatte, und die vor wenigen Wochen noch seinen Glauben an Einstimmigkeit mit Fichte nicht gestört hatte) arg vergrößert: nicht akzidentelle Zweckgesichtspunkte, wie es hiernach scheinen muß, sondern der absolute Vernunftzweck beherrscht die Ableitung; Hegel hatte Fichtes Methode genauer dargestellt. Licht und Luft sind deduziert als Bedingungen des Selbstbewußtseins vernünftiger Wesen. Auch was Hegel zum Vorwurf macht, daß es bei solcher Art des Deduzierens nicht zu einem innern Zusammenhange der deduzierten, d. h. postulierten Naturbestimmungen komme, trifft zu: nur soll man sich darüber klar sein, daß es nach den Prinzipien der W.-L. gar nicht anders sein darf; der Nachweis, daß die Natur in ihrer konkreten Bestimmtheit kein absolutes Nicht-Ich, kein vernunftloses Ding an sich, sondern etwas in der Vernunft Begründetes ist, kann nicht theoretischen Deduktionen ausgeliefert werden, sondern er wird durch sittliches Tun geleistet: dieses zeigt, daß es eine Aneignung des konkreten Daseins durch das freie Ich gibt. Dem Begriff bleibt nur die Natur *in abstracto* zugänglich, und wer jene von Schelling verspotteten Ausführungen im Naturrecht genau ansieht, erkennt sofort, daß gar nicht Luft und Licht selber in ihrer spezifischen Eigenart als Naturtatsachen deduziert werden sollen, sondern daß nur abstrakte Forderungen aufgestellt werden, von denen die Erfahrung zeigt, daß Luft und



Licht ihnen Genüge tun. Aber Luft und Licht sind — und Fichte weiß das ganz gut — in ihrer naturhaften Tatsächlichkeit noch etwas anderes als das Deduzierte. Also Fichtes Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bringt es unweigerlich mit sich, daß die Deduktionen der Natur nur ein recht weitmaschiges Netz darstellen können: man kann sich *in concreto* alles auch ganz anders denken, ohne daß der die Deduktion beherrschende Vernunftzweck dadurch in Gefahr zu kommen brauchte; denn das unterscheidet eben ganz grundsätzlich von Schellings und Hegels Naturphilosophie, daß in Fichtes Deduktionen die konkreten Bestimmungen der Natur nicht getroffen werden sollen. Wo solche genannt sind, besagen sie nichts anderes, als daß die Erfahrung lehrt, daß das gerade aufgestellte abstrakte Postulat in dieser bestimmten Weise erfüllt ist. Das, was Schelling und Hegel unter Naturphilosophie verstanden, ist im System der W.-L. eine Unmöglichkeit, und wenn vorhin darauf aufmerksam gemacht wurde, daß Schellings Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ dem theoretischen Bewußtsein den Primat vor dem praktischen zuerkannte, so ist jetzt deutlich, daß es sich da um einen Punkt von entscheidender Bedeutung handelte.

Der Zwiespalt zwischen Fichte und Schelling lag so tief, daß keiner von beiden den anderen verstehen konnte. Schelling warf Fichte vor, daß er sich „einen willkürlichen Begriff von Naturphilosophie“ mache: „Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuschreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat?“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 354) — und er hatte damit nicht unrecht. Aber wenn Fichte in seinem nächsten Briefe (am 15. Oktober 1801) antwortete: „Alle Ihre Erklärungen über mich und meine Meinungen gründen sich auf Verkennung und Herabsetzung meines Standpunktes“ (a. a. O. 357), so hatte auch er recht. Wie wunderlich mußte es ihn berühren, wenn ihm Schelling in Anknüpfung an seinen von Hegel entlehnten Vorwurf, die W.-L. verliere alsbald das Absolute und gerate in eine Reihe von Endlichkeiten, schrieb: „Das Bewußtsein oder Gefühl, das Sie selbst davon haben mußten, zwang Sie schon, in der Bestimmung des Menschen das Spekulative, weil Sie es nämlich in Ihrem Wissen wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des

Glaubens überzutragen, von dem m. E. in der Philosophie so wenig die Rede sein kann als in der Geometrie. Sie erklärten in derselben Schrift, fast mit so viel Worten: das eigentlich Urreale, d. h. doch wohl das wahrhaft Spekulative, sei im Wissen nirgends aufzuzeigen. Ist dies nicht Beweises genug, daß Ihr Wissen nicht das absolute, sondern irgendwie noch bedingtes Wissen ist, welches die Philosophie, wenn es in ihr herrschend sein müßte, zu einer Wissenschaft wie jede andere herabsetzen würde?“ (a. a. O. 350 f.) Und weiterhin hatte Schelling behauptet, Fichte habe „auf Veranlassung der atheistischen Streitigkeiten“ „das im Wissen (d. h. eben im Idealismus) vermißte Urreale (Spekulative) aus dem Glauben hergeholt“, habe es aber durchaus nicht vermocht, den Gegensatz zwischen Wissen und Glauben aufzuheben (353). Nun stammt aber dieser Gegensatz bei Fichte weder aus der „Bestimmung des Menschen“ noch aus einer andern auf Veranlassung des Atheismusstreites geschriebenen Abhandlung, sondern er ist von Anfang an systematisch in die W.-L. hineingearbeitet. Das Verhältnis von Wissen und Glauben in der „Bestimmung des Menschen“ entspricht ganz genau dem zwischen dem zweiten und dritten Teil der Grundlage, und daß der Übergang zum dritten Teil unmotiviert sei, wird man nicht behaupten wollen. Hatte Fichte in der Beurteilung Schellings einen „willkürlichen Begriff von Naturphilosophie“, nämlich denjenigen Begriff, den ihm sein System allein erlaubte, so vergalt ihm Schelling Gleiches mit Gleichem, wenn er dem Glauben kein Recht in der Philosophie zugestehen wollte. Und der Grund für dieses Mißverstehen lag darin, daß ihm nicht deutlich geworden war, wie Fichte den Primat der praktischen Vernunft faßte; an dieser Einsicht aber hängt die Möglichkeit, mit dem dritten Teil der Grundlage überhaupt etwas anfangen zu können, und diesen dritten Teil hatte Fichte selbst für den bei weitem wichtigsten erklärt (I, 213).

Fichte mußte sich durch Schellings Brief gekränkt fühlen. Seine Antwort vom 15. Oktober bringt wenig Sachliches über die obwaltende Differenz, und dieses wenige ist überdies vollkommen verfehlt. Unfähig, jene Intuition zu erleben, in der Schellings Stärke lag, legte er sich dessen Naturphilosophie so zurecht, als ob sie eine Verabsolutierung derjenigen Natur wäre, die er als

Objekt des Bewußtseins kannte. So machte er sich den Kampf viel zu bequem. Von der Tiefe, in der er auszutragen ist, ahnte er nichts. Der größte Teil des Briefes betrifft das persönliche Verhältnis. Bestimmt, aber doch nicht ohne ein deutlich spürbares freundschaftliches Interesse vertritt Fichte seine Haltung. Der Brief hatte denn auch die gute Wirkung, daß Schellings nächstes Schreiben (vom 4. Januar 1802; es ist leider verloren gegangen), wie sich aus Fichtes Antwort entnehmen läßt, in sehr liebenswürdigem Tone abgefaßt war. Es schien noch einmal die Möglichkeit zu sein, daß alle persönlichen Mißhelligkeiten zwischen den ehemaligen Freunden ausgetilgt werden könnten. Leider aber hatte Fichte, nachdem er über zwei Monate ohne Antwort geblieben war, wenige Tage, bevor Schelling den freundschaftlich gehaltenen Brief schrieb, am 29. Dezember 1801, einen Brief an seinen getreuesten Schüler, den Privatdozenten J. B. Schad in Jena gesandt, in dem sein (überdies durch eine ungegründete Klatscherei frisch genährter) Ärger über Schelling recht unverhohlenen Ausdruck gefunden hatte: die neue Bearbeitung der W.-L. werde Schellings Vorgeben, daß er Fichtes System, das er nie verstanden hat, weitergeführt, in seiner ganzen Blöße darstellen; Schelling habe die W.-L. so verstanden, wie sie Friedrich Nicolai auch versteht. Diesen Brief bekam Schelling zu Gesicht, und damit war seine persönliche Stellung zu Fichte entschieden. Fichte antwortete zwar auf den Brief vom 4. Januar 1802, sobald er konnte (am 15. Januar), sehr ausführlich und mit unverkennbarer heller Freude über die erquicklichen Aussichten auf die völlige Wiederherstellung guter Beziehungen; auch die sachlichen Differenzen behandelte er, ohne etwas zu verschleiern, doch mit großer Feinfühligkeit; allein es war zu spät. Am 25. Januar 1802 schrieb ihm Schelling einen eiskalten Brief zurück, der der letzte in dieser Korrespondenz gewesen zu sein scheint.

Fichte hatte in seinem letzten Briefe gebeten, Schelling und Hegel möchten, um die Mißverständnisse nicht zu vermehren, vor einer öffentlichen Behandlung des Streitpunktes seine zu Ostern erscheinende neue Darstellung der W.-L. abwarten. Schelling erklärte darauf auch, daß er dies tun werde: allein jene Darstellung erschien nicht. Da zögerte Schelling nicht mehr lange:

gegen Ende des Jahres (1802) erschien sein erster literarischer Angriff auf Fichte, die Abhandlung „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ (Schelling, S.W.I, V, 106—124); sie ist, wenn auch nicht geradezu beleidigend, so doch mit ausgesuchter Unfreundlichkeit geschrieben; die Einwürfe gegen die W.-L. sind wieder wie in dem vorhin besprochenen Briefe sichtlich von Hegel beeinflusst. Bald darauf begann auch Fichte in seinen Vorlesungen „vor Berliner Weibern, Kabinettsräten, Kaufleuten u. dgl.“, wie Schelling empört schrieb (a. a. O. I, VII, 125), mit viel Heftigkeit und wenig Verständnis gegen die Naturphilosophie zu polemisieren. In seinen im Jahre 1806 veröffentlichten Vorträgen erschienen zum ersten Male solche Ausfälle im Druck. Schelling wehrte sich noch im selben Jahre in der Schrift „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (a. a. O. I, VII, 1—126), die nun wieder ihrerseits von schweren Mißverständnissen voll war. Die Beziehungen zwischen den beiden Denkern waren so widerwärtig geworden, wie nur irgend möglich war. — Soviel zur Chronik des Streites, der darum so besonders tief bedauerlich ist, weil er ohne einen rechten philosophischen Ertrag geblieben ist: er hat auf die Frage, wie sich die W.-L. zur Naturphilosophie zu stellen hat, keine eindringende und deutliche Antwort gegeben. Vom Geschichtschreiber wird man indessen fordern dürfen, daß er ein Wort darüber sage, wie sich die damals gegeneinander eifernden Geistesmächte in Wahrheit zueinander verhalten haben.

Fichte hatte alles wahrhaft Wirkliche in die tätige Freiheit gelegt, in das Tun, das das Vernunftgesetz in Freiheit vollzieht, in das Ich, das Sich-selbst-Setzen. Die Natur ist darum kein wahres Sein: ihr „Leben“ ist kein freies, schöpferisches Sich-selbst-Realisieren, nur ein dumpfes Abrollen einer ewig mit sich identischen Gesetzmäßigkeit. Mag sein, daß sich gerade unter dem steten Wirken dieser Daseinsgesetze die Konstellationen der Phänomene völlig verschieben: das Naturdasein bleibt doch immer dasselbe, in gleicher Weise gebundene; es ist kein schöpferisches Prinzip in ihm. Ein solches ist nur die Freiheit. — Hiergegen nun kehrt sich Schelling: Diejenige Natur, die unter



mechanischen Gesetzen steht, ist eine tote Abstraktion, von der die Chemiker und Apotheker reden und Descartes und Newton; die wirkliche Natur ist ein Organismus, und als solcher hat sie ein wirkliches Leben: jene ist Produkt des Denkens, diese will von uns miterlebt sein, sofern wir selbst Natur sind. Nach Fichte ist alle Naturerkenntnis Erkenntnis eines Objekts, das uns äußerlich bleibt. Von jeder Formulierung der Wissenschaft Newtons ist das ganz richtig (Schelling I, III, 275). Aber sobald es sich nicht um jene gedachte Abstraktion, sondern um das wirkliche Leben der Natur handelt, um das „innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht-objektiv ist“ (a. a. O.), da hat die Naturerkenntnis einen ganz anderen Charakter: sie ist nicht mehr äußeres Beschreiben, nicht bloß ein logisch einwandfreies Daran-vorbei-Reden, sondern ein innerliches Erfassen: — „der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker sind“ (a. a. O. 274). Unser Geist ist innerlich wesensverwandt mit der Natur. Er versteht die Natur, wie er sich selbst versteht. Wie wir in allem geistigen Leben organisch verfahren, das Einzelne auf das Ganze und das Ganze auf das Einzelne beziehen, so organisiert sich die Natur. Der Begriff lebt in ihr. Wir verstehen sie, weil wir mit ihr identisch sind. Die Naturphilosophie beruht auf der innersten Identität der Natur mit der Vernunft. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen“ (I, II, 56).

Unbestreitbar ist an diesen Darlegungen zunächst, daß die mechanische Naturwissenschaft lediglich von einer Abstraktion handelt. Und wer wollte leugnen, daß Schelling etwas sehr Wirkliches beschreibt, wenn er von dem „sinnigen Anschauen“ und Miterleben des Lebens der Natur redet. Auch darin hat Schelling völlig recht, daß er die Möglichkeit eines solchen Verstehens der Natur damit zusammenbringt, daß die Natur Organismus ist — nicht bloß als Organismus betrachtet werden kann. Aber darin widerspricht ihm Fichte nicht. Man darf nicht vergessen, daß die heftigen Ausfälle, mit denen er in seiner Berliner Zeit die Naturphilosophie bekämpft hat, durch die persönlichen Mißhelligkeiten

mit Schelling beeinflußt und also nicht rein sachlich sind. Nach der schon erwähnten Hallenser Nachschrift eines Kollegs über die W.-L. vom Ende der Jenaer Zeit ist „der Punkt, wo alle Naturphilosophie anhebt,“ der aus allgemeinen Prinzipien geführte Nachweis, daß die Natur „ein Ganzes“ ist (letzte Worte des § 19). „In der gewöhnlichen Physik wird die Natur als mechanisch verfahren angenommen, in der unsrigen herrscht durchaus Organismus, in jedem Punkte ist Konzentration aller Kräfte“ (§ 17). Die Natur ist ein organisches Ganzes, d. h. von ihren Teilen ist keiner eine selbständige Größe, sondern sie alle stehen in einer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander. Wie die Maiglöckchenblüte nur an der Maiblume wächst und der Elefantenrüssel nur am Elefanten, so gilt letztlich von jeder Tatsache der Natur, daß sie den Realgrund ihrer Möglichkeit nur in dem Leben der Gesamtnatur hat; es gibt nichts absolut Unorganisches: in jedem Teile empfangen wir, wenn wir ihn ganz begreifen, das Ganze. Dieses Begreifen des Organischen aber ist mehr als das Begreifen eines bloßen Objekts: das Objekt ist das durch die Reflexionsform in sich abgeschlossene, auf sich gestellte Etwas. In der wirklichen Natur dagegen ist alles belebt von einem durch alle ihre Teile hindurchpulsierenden und sie in wechselseitige Abhängigkeit voneinander setzenden Wechselleben. Diese lebendige Wechselbeziehung aller Teile aber ist die Form der Ichheit. Die Form des Organismus ist die Ichform. Nun aber unterscheiden sich Fichte und Schelling in der verschiedenen Bewertung dieses Problems des Organismus für das System der Philosophie. Für Schelling begründet es ontologische Dignität der Natur, für Fichte keineswegs; ontologische Dignität hat nur, was den positiven Gehalt der Ichheit in sich hat, — die Natur ist aber nur deren leere Form. Dadurch, daß sie diese Form der Wechselwirkung an sich trägt, erscheint sie prästabiliert für das wahrhafte Leben; aber dieses selbst entfaltet sich nur als tätig-freie Wechselwirkung, d. h. als sittliche Gemeinschaft. Die Natur ist deren Sphäre — Sphäre für jenes Tun, das nichtig ist in seiner empirischen Wirklichkeit, und dennoch von unendlicher Bedeutung durch dasjenige in ihm, was nicht in diese empirische Wirklichkeit eingeht. Weil sie ein Organismus ist, also die Form

der Wechselwirkung in sich hat, ist sie fähig, den Gehalt der Ichheit aufzunehmen.

Fichtes Polemik gegen die Naturphilosophie ist voll von Mißverständnissen. Allein auch, wenn sich Fichte darüber, was Schelling eigentlich wollte und sagte, klar gewesen wäre, so hätte es doch nicht zu einer Vereinigung kommen können: denn der letzte Grund des Gegensatzes lag in jener Tiefe, von der Fichte selbst ein paar Jahre vorher gesagt hatte, daß sie der Argumentation unzugänglich bleiben müsse, weil sie ihr allezeit schon vorausgesetzt sei (III, 16f.); der Argumentation vorausgesetzt ist das Ich selber, und gerade das war von Anfang an der unerkannte Gegensatz zwischen Fichte und Schelling gewesen, daß sie das Ich verschieden erlebten, daß die Substanz des geistigen Seins, für die sie beide kämpften, ihnen doch Verschiedenes bedeutete. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“ (III, 18). Die W.-L. aber war beseelt von einer demokratischen, die Naturphilosophie von einer aristokratischen Seele. Der Bandwirkerssohn von Rammenau schob es einem jeden ins Gewissen, welches sein Verhältnis zur lebendigen Wahrheit sei: eine erhebliche Leistung des Intellekts ist nur für den Bedingung zur Wahrheitserkenntnis, dem ein erheblicher Intellekt geworden ist; wer mit geringeren Verstandesgaben ausgestattet ist, ist darum von dem Ziel wahrhafter Selbstgewißheit, von dem Ziel der Erkenntnis des Absoluten nicht ferner. Schelling stimmte nun zwar darin mit Fichte überein, daß das Absolute nicht „erräsoniert“, nicht mit Verstandeskünsten enträtselt werden kann: aber er war weit davon entfernt, von allen Menschen ein gleich nahes positives Verhältnis zum wahrhaft Wirklichen zu fordern: die Naturphilosophie ist die Philosophie der Genialität. „Es klingt zwar hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr“, sagt Schelling, „daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Funktionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige nie instande sein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann“ (Schelling I, III, 549). Es ist nicht Weichherzig-

keit, wenn Fichte über Schellings Genielehre bei unzähligen Gelegenheiten mit den schärfsten Worten herfällt, sondern es ist für den Philosophen, dem in der sittlichen Gewißheit der Ausgangspunkt für alles Wahrheitsbewußtsein überhaupt liegt, eine Unmöglichkeit, sich zu einer Lehre zu bekennen, die das Absolute auf einen übermoralischen Standort bringt. Man soll nicht Gotteslästerungen reden, um Menschen zu preisen, sagt Fichte in den Reden an die deutsche Nation über die Genieverherrlichung (V, 591). Gott ist nur dann ein sittlicher Gott, es gibt nur dann eine sittliche Weltordnung, wenn die Gaben der Natur nicht die Freiheit des einzelnen aufheben. So gewiß es ist, daß die Relativität des bloß theoretischen Wissens durch das praktische Wissen überwunden wird, so gewiß es m. a. W. ist, daß der Ort der absoluten Wahrheitserkenntnis, der Ort der Gotteserkenntnis im sittlichen Bewußtsein liegt, so gewiß ist Gott ein Gott der sittlichen Freiheit, — und so gewiß ist es mithin auch, daß seine Erkenntnis nur der absoluten Freiheit im Menschen anvertraut ist. Die herrlichsten wie die widerwärtigsten Naturanlagen der Menschen bedeuten zunächst lediglich Aufgaben, Anforderungen an die sittliche Energie. Die edlen so gut wie die schlimmen sind Versuchungen, und durch die Überwindung dieser hindurch wird der Weltgrund sogar tiefer erlebt und erkannt als bloß in der Ausbildung jener; der, dem die eigene Natur nicht genug Widerstände aufgibt, hat sie außer sich aufzusuchen. Als nur auf sich bezogenes Individuum ist er ohnehin nichts: sein wahrhaftes Sein liegt in der Gemeinschaft — nicht in der Gemeinschaft als einer objektiven Tatsache, wie sich versteht, sondern in der Gemeinschaft als dem konkreten Leben der freien Ichheit.

Schelling und Hegel haben den Standpunkt Fichtes leeren Subjektivismus gescholten; sie haben es ihm zum Vorwurf gemacht, daß er das Ich als absolute Gewißheit fasse, und nicht über die Subjektivität der reinen Gewißheit hinaus führe zur an sich seienden Wahrheit des bloß subjektiv Gewissen. Allein dies eben ist das grundlegende Axiom der W.-L., die unmittelbare intellektuelle Anschauung, daß die Vernunft nur in der Gewißheit ihrer selbst Leben hat und wahrhaft Vernunft ist, daß das Wort Wahrheit nichts anderes meint als das Leben des

freien Ich, die lebendige Vollziehung der Selbstgewißheit. Die Philosophie der absoluten Wahrheit kann darum nur sein die Philosophie des absoluten Ich. Indem Fichte den Ichheits-Charakter des Absoluten streng festhält, bleibt er von der Lehre von der „List der Vernunft“ verschont. Goethe, der naturphilosophische Vorarbeiter Schellings und Hegels, hat in seine Werke das berühmte, allerdings nicht von ihm selbst, sondern von dem Zürcher Christof Tobler<sup>1</sup> 1781 geschriebene (erstmalig 1783 im Journal von Tiefurt gedruckte) Fragment „Die Natur“ aufgenommen. Goethe hat nach seinem eigenen Worte mit dem Verfasser über diese Gegenstände oft gesprochen; und 45 Jahre später durfte er, wenn auch die Erinnerung an die Entstehung jener „Betrachtungen“ seinem Gedächtnis entschwunden war, mit Recht schreiben, daß sie mit den Vorstellungen wohl übereinstimmen, zu denen sich sein Geist damals ausgebildet. In jenen Aphorismen nun findet sich die Wendung: Die Natur „ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ist's, ihre List nicht zu merken.“ Diesen Gedanken hat Hegel in der Enzyklopädie und in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in begrifflich geschärftem Ausdruck dem Zusammenhang seines Systems eingefügt. „Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es die List der Vernunft nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet“ (Hegel, hrsg. v. Lasson VIII, 2, 83; alte Gesamtausgabe IX<sup>3</sup>, 41). „Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält“ (Hegel, alte Ausgabe VI, 382). Also das Leben der Vernunft, der Wahrheit ist hiernach möglich ohne subjektive Gewißheit. Diese ist ein Akzidentelles geworden: „Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Voll-

<sup>1</sup> Vgl. Paul Wernle im „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten“ vom 11. Januar 1920.

führung seiner Absichten, welche ein anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war“ (a. a. O.). Die Absichten Gottes gehen demnach, diese sehr unfichtische Konsequenz läßt sich aus diesen Sätzen Hegels entnehmen, darauf, daß in der Sinnenwelt ein bestimmter Zustand realisiert wird — ein vernünftiger Zustand, gewiß; wenigstens ein an sich vernünftiger; auf das subjektive Moment kommt es nicht so sehr an. Bei Fichte dagegen kommt es auf den Zustand in der Sinnenwelt als solchen gar nicht an, das geschichtliche Treiben läuft zuletzt in nichts aus; aber darauf kommt alles an, in welchem Maße die ewigen Inhalte in subjektiver Gewißheit ergriffen sind: denn nur solches subjektive Bewußtsein begründet wahrhafte Gemeinschaft, konkretes Leben der Vernunft.

Hegel stellt seine Auffassung in Gegensatz zu der dem Neide dienenden „sogenannten psychologischen Betrachtung“, die „alle Handlungen ins Herz hinein so zu erklären und in die subjektive Gestalt zu bringen weiß, daß ihre Urheber alles aus irgendeiner kleinen oder großen Leidenschaft, aus einer Sucht getan haben und um dieser Leidenschaften und Suchten willen keine moralischen Menschen gewesen seien“ (Hegel, hrsg. von Lasson VIII, 2, 80 f.; alte Gesamtausgabe IX<sup>3</sup>, 39 f.). Aber hier wäre es nötig gewesen, zu unterscheiden zwischen jener Psychologie, die den Menschen zum Objekt macht und dementsprechend nur von seiner Unfreiheit zu reden hat, und zwischen der wahrhaft historischen Auffassung, die ihn als Subjekt wertet, die nicht, während sie vom Weltgeist, dem absoluten Ich redet, den Ich-Charakter der handelnden Persönlichkeit verliert und in dieser nur noch ein Objekt sieht, das der List der Vernunft zum Opfer fällt. Fichtes philosophische Betrachtung der Geschichte erkennt das lebendig Wirkliche in jenem Tun der Persönlichkeiten, das über die vorhandenen Kombinationen hinausdrängt, in jener Subjektsarbeit, die die Anstöße des Nicht-Ich zu überwinden strebt. Für die Beantwortung der Frage also, was in der Geschichte nicht bloß dem Erscheinenden, sondern dem wahrhaft Wirklichen angehört, kommt es in entscheidender Weise darauf an, was die einzelnen beabsichtigt haben: was sie faktisch haben ausgerichtet

können, ist abhängig von den Zusammenhängen des objektiven Daseins; hiernach aber ist weder der wirkliche Wert der handelnden Persönlichkeiten zu bemessen, noch stellt dieses objektive Geschehen für sich selbst einen Wert dar. Das Reale in der Geschichte ist der Subjektswille zur Freiheit: er ist das Einzige, was in das Verhältnis des Erscheinenden zum wahrhaft Wesenhaften bewegend eingreift, das einzige wahrhaft Bewegende: er bewegt, indem er da, wo er vernommen wird, die Sehnsucht nach Freiheit entzündet. Im objektiven Dasein freilich ist seine Durchsetzung gehemmt durch die Widerstände des Objektiven; aber daraus folgt nur, daß die geschichtlichen Bewegungen nur dann so erkannt werden können, wie sie in Wahrheit gewesen sind, wenn über das, was als konstatierbarer Ertrag vorliegt, hinausgefragt wird nach den rein subjektiven Willensinhalten, nach den letzten idealen Absichten der Handelnden: diese sind die Sehnsucht weckenden und zur Gemeinschaft treibenden Mächte. Nur so weit ist das wahrhaft Wirkliche in die geschichtlichen Auseinandersetzungen eingetreten, als es von den Führenden wirklich erlebt worden, und als auch denen, die ihnen folgen, eine wahrhafte Erhöhung ihres unmittelbaren Freiheitsbewußtseins zuteil geworden ist. — Freilich fehlt es bei geschichtlichen Bewegungen auch nicht an unselbständigen Leuten, die vom Staate gezwungen oder von der Mode beherrscht mitlaufen, oder die in Verfolgung selbstsüchtiger Absichten auch zu einer Führerstellung gelangen mögen: sie werden ohnmächtig mitgerissen vom Gange der Geschichte oder von ihren Leidenschaften und tragen allerdings ihre Haut zu Markte für einen Zweck, der nicht ihr Zweck ist: aber auch ihnen gegenüber benimmt sich die Vernunft nicht „listig“: Fichte ist weit von dem Glauben entfernt, die Vernunft habe es auf die Durchsetzung bestimmter empirischer Inhalte abgesehen. Wenn ein Volk niedergeht, hat es sich das selbst zuzuschreiben, es wird nicht von einem göttlichen Plane zum Niedergang verurteilt. Und wenn ein Volk emporsteigt, so ist die sittliche Tüchtigkeit, ohne die das nicht geschehen könnte, ebenso wenig durch Ergießung einer *gratia irresistibilis* seitens der Vorsehung hervorgebracht: Fichtes Philosophie ist durchaus Philosophie der Freiheit. Die unverwirrbaren göttlichen Pläne, von

denen Fichte allerdings des öfteren redet, beziehen sich lediglich darauf, daß alle empirischen Möglichkeiten ihre Bedingung im Intelligiblen haben. Wenn also der einzelne arme Teufel oder „Held“ unselbständig von den historischen Zusammenhängen mitgerissen wird und nun für Zwecke arbeiten muß, an denen ihm nichts gelegen ist, so ist es nicht die Vernunft, die sich seiner hierbei für ihre Absichten bediente, sondern nur seine Unselbständigkeit verurteilt ihn zu der wenig würdigen Rolle, die er spielt, und es ist denn auch gänzlich unausgemacht, ob es wirklich ein vernünftiger Zweck, d. h. ein Zweck der Freiheit ist, für den er geopfert wird. — Es ist unschwer zu sehen, daß diese Einschätzung der subjektiven Absichten, allgemeiner: die Identifizierung der Wahrheit mit der absoluten Gewißheit untrennbar ist von der schlechthin unbedingten Bewertung des Sittlichen als des notwendigen und durch nichts ersetzbaren Verbindungsgliedes zwischen dem objektiven Dasein und dem Absoluten.

Auch darin kommt der in Frage stehende Gegensatz zu bezeichnendem Ausdruck, daß bei Hegel die sittliche Substanz sich lediglich in Familie und Staat darstellt, in den festen Gemeinschaftsverbänden also, die den einzelnen, wenn er der persönlichen Überzeugung ermangelt, dann doch objektiv sich eingliedern. Es ist Fichtes sittliche Einsicht, die ihm eine derartige Fassung der Vernunft unmöglich macht. Vernunft ist Freiheit; sie lebt bloß da, wo die Freiheit lebendig ist. Eine Organisation, die den einzelnen auch gegen dessen Willen zwingt, mag ursprünglich aus vernünftigem Leben geflossen sein; — aber die Vernunft lebt mit ihrem Gehalte nur so weit in ihrer Schöpfung, als diese erfüllt ist von subjektiver Gewißheit. Nicht in der objektiven Organisation, sondern nur in der subjektiv-lebendigen Gemeinschaft von Persönlichkeiten ist die Substanz der Freiheit da. Was Schelling und Hegel als leere Subjektivität zu überwinden glauben, ist gerade das unbedingte Festhalten am Sittlichen. Die Versuche, den Fichtischen Subjektivismus zu einem „notwendigen und integranten Teil“ des Gesamtsystems herabzusetzen (Schelling an Fichte am 3. Oktober 1801; Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 352), schließen notwendigerweise eine Geringschätzung der Aussagen des sittlichen Bewußtseins ein: dieses aber ist



für Fichte schlechthin unumstößliche Instanz. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ —

Das Verhältnis zu den Romantikern. In Berlin wurde Fichte durch Schlegel zunächst in den Kreis der Romantiker eingeführt. Gleich am Tage nach seiner Ankunft lernte er Dorothea Veit, Tieck und Schleiermacher kennen. Die große echte Güte, mit der ihm diese Menschen, besonders Schlegel selbst und seine Freundin, sofort entgegenkamen, stellte ihn vor die ihm gewiß nicht bequeme Aufgabe, nach einer Beurteilung ihrer weitherzigen sittlichen Anschauungen zu suchen, die dem Positiven, was an ihnen war, volle Gerechtigkeit widerfahren ließe. Er begann sofort mit der Lektüre der *Lucinde*, offensichtlich mit der Absicht, das Buch so gut zu finden wie nur möglich: „Vieles einzelne“, sagte er dem Verfasser, „gefalle ihm; um aber eine Meinung über die Idee des Ganzen zu haben, müsse er es erst recht studieren“ (Schleiermacher an Henriette Herz am 5. Juli 1799). Seiner Frau gab er brieflich eine sehr rühmende Schilderung der „*Veitin*“: er hofft, die beiden Frauen sollen Freundinnen werden, und bemüht sich, das Verhältnis Dorotheas zu Schlegel, von dem er voraussieht, daß es für seine Frau ein Stein des Anstoßes sein wird, in möglichst sympathischer Weise zu charakterisieren. Ja, im nächsten Jahre schreibt er an Schlegel: „Ich freue mich auf den zweiten Teil Ihrer *Lucinde*, daß ich's nicht zu sagen vermag.“ Und er spricht seine herzliche Freude über Schleiermachers Besprechung der *Lucinde* und seine „*Vertrauten Briefe*“ aus, wenn er auch mit diesen „nicht durchaus einig“ ist; wobei er für seine abweichende Meinung auf Schlegels eigenen Beifall rechnet: „Der Verfasser macht, scheint es mir, die *Lucinde* zu sehr zu einem Lehrgedicht, das da diene zur Lehre, Ermahnung, Zucht in der Gerechtigkeit der Liebe. Das war wohl Ihre Absicht nicht“ (H. Schulz, *Aus F.s. Leben* 32–34).

Es mochte Fichte an dieser Stelle nicht schwer fallen, den Theologen zu karikieren, dessen innerliches Verhältnis zu dem Roman nicht recht klar sein konnte. Aber bei ihm selbst kam die duldsame Haltung, zu der ihn der freundschaftliche Verkehr

mit den Romantikern zwang, erst recht nicht aus dem Herzen. In Band 159 der „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*“ (1915) hat Karl Groos eine sehr bemerkenswerte psychologisch-statistische Untersuchung der Werturteile in Fichtes Briefen und Tagebüchern veröffentlicht: die Arbeit war von dem in den Argonnen gefallenen Stuttgarter Stadtvikar G. Josenhans unvollendet zurückgelassen worden; Groos hat sie druckfertig gemacht. In den Tabellen dieser Abhandlung nimmt nun die mit Fichtes Übersiedlung nach Berlin beginnende und bis September 1806 reichende Periode eine ganz besondere Stellung ein: die ethischen Bewertungen — aber nur die der Mitmenschen, nicht die auf die eigene Person gerichteten — treten ihrer Zahl nach plötzlich beträchtlich hinter die intellektuellen Bewertungen zurück, während in allen anderen Perioden von Fichtes Leben das Übergewicht des ethischen Interesses in der Verteilung der Bewertungen ganz unverkennbar zutage tritt. Wie sehr sich aber Fichte bei diesem Zurückhalten der ethischen Werturteile Gewalt antun mußte, verrät der Umstand, daß in derselben Periode die abschätzigen Beurteilungen der intellektuellen Kräfte und Leistungen der Mitmenschen in unerhörtem Maße zunehmen: die negative intellektuelle Bewertung der Mitwelt ist in dieser Zeit die weitaus überwiegende Gattung der überhaupt gefällten Bewertungen, während sie in jeder anderen Periode nur eine bescheidene Rolle spielt. Jetzt muß sie die Spannung lösen helfen, die die unechte moralische Läßlichkeit, die dauernde Zurückdrängung der moralischen Beurteilung geschaffen hat. Man kann gewiß noch auf andere Momente hinweisen, um das erwähnte auffallende Ergebnis der Statistik der Werturteile zu erklären; aber keines dürfte an Wichtigkeit das hier hervorgehobene erreichen. Fichte paßte im Grunde nicht zu den Romantikern. Typische Bedeutung hat die Art und Weise, wie sich das Verhältnis zwischen ihm und Schleiermacher gestaltete.

Schleiermacher hegte anfangs große Erwartungen. Die *W.-L.* hatte ihm sehr imponiert. Verstanden hatte er nicht viel davon; aber er hatte doch den bestimmten Eindruck, daß sehr absonderliche Dinge in dem Buche ständen — noch viel seltsamere als in der *Kr. d. r. V.* Und dementsprechend erwartete er in Fichte



einen Mann, der auch im tätigen Leben andauernd die absolute Souveränität „seines“ Ich über alles Nicht-Ich mit imponierender Absonderlichkeit (die Romantiker nannten das Genialität) zur Schau trage. Infolgedessen war ihm Fichtes persönliche Bekanntschaft eine gründliche Ernüchterung. Daß dieser längst versichert hatte, die W.-L. stimme „wohlverstanden“ mit dem gesunden Menschenverstande innigst überein (in der „Grundlage“ I, 476; vgl. II, 28), scheint Schleiermacher überlesen oder nicht geglaubt zu haben, da es zu seiner sonstigen Auffassung von dem Buche nicht paßte. So konnte er bereits in dem Briefe vom 4. Januar 1800, also zu der Zeit, als Fichte gerade nach Jena zurückgekehrt war, um seine Familie abzuholen, folgende kostbaren und für die Stellung des romantischen Bewußtseins zu Fichte höchst bezeichnenden Sätze schreiben: „Fichte habe ich kennen gelernt: er hat mich aber nicht sehr affiziert. Philosophie und Leben sind bei ihm — wie er 'es auch als Theorie aufstellt — ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, solange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, alles, was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte. Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden, und ihm meine Meinung zu eröffnen, daß es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine. Diese Segel habe ich aber bald eingezogen; da ich seh', wie eingefleischt er in 'der natürlichen Denkart ist, und da ich innerhalb seiner Philosophie nichts an derselben auszusetzen habe, das Bewundern aber für mich kein Gegenstand des Gesprächs ist, und es außerhalb derselben keine andern als die ganz gewöhnlichen Berührungspunkte gab, so sind wir einander nicht sehr nahe gekommen“ (Aus Schleiermachers Leben, in Briefen IV, 53). Und vier Jahre später (am 14. Dezember 1803): „Wer die Philosophie und das Leben so strenge trennt, wie Fichte tut, was kann an dem Großes sein? Ein großer einseitiger Virtuose, aber wenig Mensch... Mir ist es immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System gekommen ist. So Fichte offenbar nur aus dialektischem Bedürfnis, um ein Wissen zustande zu bringen, daher er nun auch

nichts hat, als Wissen um nichts als das Wissen; seitdem ich dies recht inne ward, wußte ich, wie es mit ihm stand“ (a. a. O. 94f.). Und noch etwas deutlicher derselbe Vorwurf in einem Brief aus der Zwischenzeit: „Es ist doch nichts mit einer Philosophie, die so bloß auf dialektischem Grunde ruht ohne allen Mystizismus, wie es mit dem Idealismus in Fichte der Fall ist“ (a. a. O. III, 350). Ein Vorurteil über den Charakter der Philosophie Fichtes hat hier das Urteil über den Charakter des Mannes völlig irreführt.

In der Folgezeit hat sich das Verhältnis der beiden Männer ganz bedeutend verschlimmert, obgleich Fichte, wie es scheint, sorgsam bemüht gewesen ist, Reibungen zu vermeiden. In einem nicht abgesandten Briefentwurf vom Ende des Jahres 1800 hatte er einmal von Schleiermachers „verworrenem Spinozismus“ gesprochen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 321), ein Ausdruck, der allerdings bei ihm sehr begreiflich ist. Als Schleiermacher 1803 die erste Auflage seiner „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ erscheinen ließ, worin Fichte stark angegriffen war, erklärte dieser, er werde das Buch nie lesen. „Dies ist auch ganz in seinem System,“ bemerkt Schleiermacher dazu, „denn er glaubt immer schon im voraus zu wissen, was ein anderer sagen kann, und daß eben nichts daran ist“ (Schleiermachers Leben, in Briefen I, 404); und in einem anderen Briefe aus derselben Zeit schreibt er: „Zu Fichtes diplomatischem System gehört es, mich nicht anzuerkennen und auch keinen Krieg mit mir zu führen“ (a. a. O. IV, 93). Dieses System Fichtes war aber nicht nur diplomatisch, sondern es war vor allem auch sehr human: Fichte war Schleiermacher an dialektischer Kraft wie an philosophischer Tiefe ganz unvergleichlich überlegen: er hat sich niemals öffentlich, sei es auch nur in nicht mißzudeutenden Anspielungen, gegen ihn gewendet. Schleiermacher hat dagegen Fichtes „Grundzüge des gegenw. Zeitalters“ in einer höchst gehässigen anonymen Rezension angegriffen. Als Fichte in schwerer Zeit mit gewaltigem Mut die Reden an die deutsche Nation hielt, wirkte Schleiermacher, wie Varnhagen erzählt, „dabei wenigstens mittelbar ein; er zeigte bei jedem Anlasse nur Abneigung gegen Fichte, spottete gern über dessen Beginnen, und es reizte ihn wenigstens so auf, als wenn

man Fichtes Geist und Richtung anrühmte“ (Denkwürdigkeiten des eignen Lebens<sup>2</sup> I, 494). Später, bei den Schwierigkeiten, die die Gründung der Universität Berlin und dann in der ersten Zeit ihres Bestehens die Regelung der akademischen Angelegenheiten machte, standen Fichte und Schleiermacher stets in entgegengesetzten Lagern, und beide an hervorragenden Stellen. Schleiermacher verschmähte es auch nicht, bei Studenten Stimmung gegen Fichte zu machen (vgl. C. F. Georg Heinrici, „D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen“ 1889, 79). Auch folgende Notiz des jungen Twesten aus dem Beginn des Sommersemesters 1811 ist recht bezeichnend: „Schleiermacher hat seine Dialektik in dieselbe Stunde verlegt, wo Fichte die Wissenschaftslehre liest. Er scheint es mit Fleiß getan zu haben; wenigstens will er sich auf eine Versetzung der Stunde gar nicht einlassen“ (a. a. O. 158). Als Fichte gestorben war, wollte Schleiermacher an seinem Grab sprechen; Fichtes Enkel hat bedauert, daß er sich durch Marheinekes unerwartete Rede hat abhalten lassen, „ein Wort milder Ausgleichung und verehrender Anerkennung“ zu sagen (Lichtstrahlen 120): allein es ist kaum anzunehmen, daß Schleiermacher in jener Stunde die Fähigkeit einer gerechten Würdigung Fichtes gehabt haben könnte.

An einer vorhin zitierten Briefstelle sagt Schleiermacher, es sei ihm immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System gekommen ist. Er selbst nannte seine theoretische Philosophie Dialektik, und dieser Ausdruck sollte bezeichnen die „Kunst des Gedankenwechsels von einer Differenz des Denkens aus bis zu einer Übereinstimmung“ (Dialektik, hrsg. von Halpern, 1903, 3). Nicht ein fester Grundsatz also ist ihm der Ausgangspunkt der Philosophie, sondern die Differenz des Denkens. Und dieser Anfang entspricht innerlichst der romantischen Gesinnung: Schleiermacher will, wie alle Romantiker, überall hinhören, alle Zeugen geduldig befragen, von allen lernen, immer reicher und reifer an geistigem Leben werden, aber wohl wissen, daß die Wahrheit unerreichbar ist. Denn die Übereinstimmung der Unterredenden, die als das Ziel der Dialektik angegeben ist, ist niemals endgültig, niemals abgeschlossen. Die Begriffe führen uns wohl immer vorwärts, aber nie zum Absoluten.

Zum Absoluten kommen wir nicht im Wissen, nicht durch den Begriff, sondern nur im Gefühl. — An der Oberfläche könnte man hier Verwandtschaft mit Fichtes Lehre vom Gefühl finden. Allein bei Fichte bleibt das im Gefühl erlebte Verhältnis zum wahrhaft Wirklichen mit der Leistung des begreifenden Verstandes in durchsichtigem Zusammenhang: die Anerkennung der Irrationalität (wenn dieses bedenkliche Wort einmal gebraucht werden darf) ist rational begründet. Schleiermacher erscheint neben ihm wie ein überzeugungsloser Relativist: ihm fehlt jeder feste Maßstab, selbst in seinem Vorwärtsschreiten. „Ich wollte,“ so schreibt er 1802, „der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt — meine Quota will ich auch hergeben, wiewohl ungern — und wir könnten dafür nur den vierten Teil der Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde. Aber er wird sich hüten, denn er muß wissen, daß sein Reich schlecht bestehen würde“ (Schleiermachers Briefe I, 359f.). Für Schleiermacher also ist der Verstand nicht in eine organische Einheit mit der Überzeugung von den höchsten Lebensinhalten gebracht, sondern er ist nur der Geist, der stets verneint und so das Reich des Teufels zusammenhält. Der Verstand macht überzeugungslos. Für Fichte dagegen (dem Schelling und Hegel hierin gefolgt sind) ist der Verstand zwar auch keineswegs fähig, zum absolut Wesenhaften zu führen; aber es wird ihm doch nicht etwa das Maul gestopft, so daß er gerne noch etwas gesagt, aber nur nicht gedurft hätte: vielmehr ist es die eigentliche Aufgabe des Systems, die Einheit der Vernunft in den verschiedenen in ihrem Verhältnis zueinander begriffenen Daseinsweisen des Geisteslebens klarzulegen. Schleiermacher aber hat auf das „System“ im Sinne der Vernunftseinheit in allen geistigen Lebensäußerungen Verzicht getan. Er glaubt nicht an den Verstand, weil er dem Gefühle widerspricht, — und da ist es dann schwer, ganz ehrlich an das Gefühl zu glauben, da ihm doch der Verstand widerspricht. Das romantische Bewußtsein ist keine Einheit; es ist gebrochen. Freilich ist dieser Bruch nicht das Letzte: über ihn hinaus zielt die Sehnsucht nach einer im Unendlichen liegenden Versöhnung aller Wirrungen des Erdenlebens — eine romantische Sehnsucht: denn der Verstand weist nicht aus eigener Notwendigkeit

auf diese Versöhnung hin, sondern das irrationale Gefühl postuliert sie. — Als Fichte im Sommer 1801 im Gespräch mit Schleiermacher gegen Schellings Naturphilosophie eiferte und behauptete, daß dies keine Philosophie sei, freute sich Schleiermacher über eine Aussicht, die sich ihm hier aufzutun schien: „Ich denke, es wird nun einmal über die Grenze der Philosophie gesprochen werden müssen, und wenn die Natur außerhalb derselben gesetzt wird, so wird auch Raum gewonnen werden auf der andern Seite jenseits der Philosophie für die Mystik“ (a. a. O. I, 295). Mystiker waren sowohl Fichte wie Schelling; aber sie beide hörten darum nicht auf, auch da Philosophen zu bleiben, wo sie Mystiker waren.

Schleiermacher redet viel von der Phantasie. Er sagt viel Liebes und Gutes über sie: sie sei „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen und außer ihr alles nur Reflexion über sie“, sie schaffe uns eine Welt und entscheide, welcher Art unser Gottesbegriff ist: „Hängt Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, . . . wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren, und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, so daß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne, wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott“ (2. Rede über die Religion). Unverkennbar ist hier die Beeinflussung durch die produktive Einbildungskraft der W.-L. (vgl. I, 402). Aber bei Fichte stand sie durchaus im Dienst der Wahrheitserkenntnis (II, 7 Anm.); jetzt ist in ganz modern romantischer Art auf die übergeordnete Unbedingtheit der Wahrheit Verzicht getan: unsere Begriffe erreichen sie doch nicht —, und so macht die Individualität ihre Phantasie als ihr Recht geltend (vgl. Schleiermacher III, I, 269). In den Monologen heißt es: „Hab ich die eigne Ansicht nur gewonnen, so ist die Zeit des Streits vorüber, ich lasse gern jede neben der meinigen bestehn, und der Sinn vollendet friedlich das Geschäft, sich jede zu deuten, und in ihren Standpunkt einzudringen.“ — Dieser Relativismus hat zur Unterlage den metaphysischen Glauben, das Absolute sei irrational. Darum ist auch an einem jeden Menschenkind das eigentlich Wirkliche seine irrationale Phantasie in ihrer besondern Richtung, und auch Gott gegenüber gibt es ein positives Verhältnis nur im irrationalen Gefühl. Die

Klassiker des deutschen Idealismus, Fichte voran, setzen den Sinn des Menschendaseins in ein positives Verhältnis zur lebendigen Wahrheit: ein vollbewußtes Leben in der Wahrheit ist Freiheit, ist absolute Erkenntnis. Das Geistesleben hat ein unmittelbar überzeugendes Bewußtsein von sich selbst, von seiner Selbsterfassung. Religion ist die Erfassung des eignen persönlichen Selbst in dem absoluten Selbst, in der lebendigen Wahrheit, in Gott. Wahrheit — absolute Vernunftserkenntnis — Freiheit: das sind die Grundbegriffe der Religionslehre. Schleiermacher, dem Romantiker, ist die lebendige Wahrheit unglaublich geworden; ihm wird darum das Verhältnis zu Gott wesentlich Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit: nicht Erkenntnis, sondern Gefühl; nicht Freiheit, sondern Abhängigkeit; nicht lichte Wahrheit, sondern das trübe irrationale Absolute! Das Kriterium der Geistigkeit ist verloren gegangen: bis auf den heutigen Tag sucht man in der Unbestimmtheit gefühlsmäßiger Erlebnisse die Garantie der Wahrheit des religiösen Lebens, und diese hoffnungslose Situation kommt daher, daß man die klassische Philosophie vergessen hat und Schleiermacher gefolgt ist. —

Kants Erklärung gegen Fichte. Die Bestimmung des Menschen. Lange bevor die Spannung zwischen Fichte und den Romantikern fühlbar wurde, bald nach Fichtes Eintreffen in Berlin, als auch die Beziehungen zu Schelling noch durchaus herzlich waren, galt es, einen Angriff abzuwehren, der ganz unerwartet kam, und der aus persönlichen Gründen dem Angegriffenen tief schmerzlich sein mußte. Die Allgemeine Literaturzeitung in Jena veröffentlichte eine vom 7. August 1799 datierte Erklärung Kants gegen die Wissenschaftslehre. Es ist darauf hingewiesen worden, daß der Bruch zwischen Kant und Fichte doch nicht unvorbereitet war: „Der anfangs rege Briefwechsel wird immer sporadischer, abfällige Urteile Kants gelangten immer häufiger zu Fichtes Ohren“ (K. Vorländer, Immanuel Kants Leben<sup>2</sup>, Leipzig, F. Meiner, 1921, 169). Es mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch von Fichtes Seite einmal ein Angriff erfolgt war, der von Kant übel aufgenommen worden sein könnte: Dieser hatte in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ dem Strafrecht den Gedanken der

„Wiedervergeltung“ zugrunde gelegt und war gegen Beccaria ausfällig geworden, dessen Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe er auf „teilnehmende Empfinderei einer affektierten Humanität“ zurückführte und dessen Argumentationen er „Sophisterei und Rechtsverdrehung“ schalt. Kurz nach diesem Werke Kants (gleichfalls 1797) hatte Fichte den Zweiten Teil der „Grundlage des Naturrechts“ erscheinen lassen und hier nun, allerdings ohne Kants Namen zu nennen — immerhin spricht eine Anmerkung von „dem großen, doch nicht infalliblen Manne“, auf den oben Rücksicht genommen sei —, dessen „kategorische“ Straftheorie als begrifflos bekämpft und den „edlen Beccaria“ gegen die wörtlich aus Kant genommenen Vorwürfe warm verteidigt (II, 266, 286—88). Der Abschnitt schließt mit dem Satze, daß die straftheoretischen Behauptungen Kants (dessen Name auch hier nicht genannt wird) gar nicht in ein Rechtssystem passen, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird (vgl. bei Kant § 46), und in welchem der Gesetzgeber nicht zugleich der Regent sein kann (vgl. bei Kant § 49); „man muß sonach glauben, daß dieselben Fragmente einer sehr alten Bearbeitung sind, die sich durch einen bloßen Zufall hierher verloren haben.“ Mit welcher Verehrung gleichwohl Fichte zu Kant emporsah, beleuchtet eine nur wenig Monate vor dessen Erklärung gegen die Wissenschaftslehre geschriebene Stelle in einem Briefe an Professor Schmidt in Gießen: „Dasselbe Urteil, das Sie über Kants neuste Schriften fällen, fällt man, so weit ich herum hören kann, allgemein. Es ist doch ein schönes Zeichen der Humanität unsrer Zeit, daß man aus Respekt gegen den verdienten Greis diese Urteile nicht ganz öffentlich sagt. Diese Schriften sind denn doch so sichtbar schwach, daß sie auch nichts verderben können. Die zwei Kantianer, die es noch gibt, machen sich durch das Nachbeten auch dieser Cruditäten nur immer lächerlicher“ (H. Schulz, Aus F.s Leben 25/26).

Kants Erklärung nun bringt nach ein paar hohlen Eingangsworten eine Kritik der W.-L., wie man sie allenfalls einem Kantianer, aber nicht Kant selbst verzeihen könnte (es ist denn auch mit größter Sicherheit anzunehmen, daß ein Kantianer — es gab ihrer damals immerhin mehr als bloß zwei — der intellektuelle

Urheber gewesen ist: Kant litt zu jener Zeit bereits zu sehr an Altersschwäche, als daß er sich noch zur selbständigen Abfassung einer Veröffentlichung hätte auffassen können). Die ganze Widerlegung besteht in dem Satze: „Reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger, als bloße Logik, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendentalphilosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.“ Den streng geführten Darlegungen Fichtes, daß ein philosophischer Begriff der Wissenschaft notwendig inhaltlich sein muß, wird also nichts als das Pochen auf eine Terminologie entgegengesetzt, deren Möglichkeit durch eben jene Darlegungen Fichtes erschüttert war. — Kant fährt in der Erklärung gegen Fichte fort, er habe diesem bereits in einem Briefe den Rat gegeben, „statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten (*apices*) seine gute Darstellungsgabe zu kultivieren, wie sie sich in der Kritik der reinen Vernunft mit Nutzen anwenden läßt“: der Brief, auf den Kant hier anspielt (Leben u. Briefw.<sup>3</sup> II, 158f.), lehrt jedoch — zum Glücke für Kant —, daß dieser doch nicht die Taktlosigkeit besessen hat, die er sich hier schuld gibt. — In der Kr. d. r. V. (2. Aufl., 869) ist zu lesen: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft... und heißt Metaphysik.“ Noch an ein paar anderen Stellen ist dieselbe Unterscheidung zu finden. Fichte glaubte darum gewiß nicht unhöflich zu sein, als er in der „Grundlage“ in einer Anmerkung schrieb: „Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen läßt, daß Kant sehr wohl auch das wußte, was er nicht sagte; noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte, noch wollte, was er wußte. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Prinzipien liegen offenbar den seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem Geiste seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben dürfte) vertraut



machen will. Daß er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern die Propädeutik derselben aufstellen wolle, hat er einmal gesagt; und es ist schwer zu begreifen, warum seine Nachbeter nur dieses ihm nicht haben glauben wollen“ (I, 381). In Kants Erklärung aber konnte er mit Staunen lesen: „Hiebei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können.“ Im Anschluß daran fordert Kant, die Kritik sei „nach dem Buchstaben“ zu verstehen — eine Forderung, die in anderem Zusammenhange gegen Fichte nicht unberechtigt gewesen wäre, an dieser Stelle aber, unmittelbar nach dem Donnerwetter wegen der Propädeutik, nur komisch wirkt. Das Allerübelste an Kants Erklärung aber ist der Schlußabsatz. Er hebt an: „Ein italienisches Sprichwort sagt: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen!“<sup>1</sup> Und mit giftigen Worten wird Fichte als der auf Kants Verderben sinnende und ihm Schlingen legende betrügerische und hinterlistige sogenannte Freund bezeichnet. Zu passendem Abschluß folgt die Apotheose des „Systems der Kritik“, dem kein Wechsel der Meinungen, nicht einmal Nachbesserungen oder gar ein anders geformtes Lehrgebäude mehr drohen, sondern das für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich ist. Das ist der von Fichte grundsätzlich überwundene Anspruch auf Zeitlosigkeit noch einmal in äußerster Zuspitzung: Kant glaubt an sein System; solchen Glauben aber schließt der Geist der Philosophie aus: durch ihn erstarrt er, und das System, das nur in dem Streben nach steter Selbstüberwindung als Philosophie da zu sein vermag, wird zum an sich selbst toten Dogma. Neun Jahre vorher hatte Kant selbst noch etwas davon geahnt: in seiner Schrift gegen Eberhard steht das Wort: „Es gibt keinen klassischen Autor der Philosophie.“ Jetzt ist ihm diese Einsicht (die immerhin beträchtlich hinter dem zurückbleibt, was der

<sup>1</sup> Das von Kant zitierte Sprichwort lautet in seiner Heimat: *Dagli amici mi guardi Dio, Dai nemici mi guarderò io.*

Wissenschaftslehre über das Verhältnis der Philosophie zur lebendigen Geschichte zu entnehmen ist) verdunkelt von eitler Selbstgefälligkeit.

Doch, es geht nicht an, Kant selbst für die Dummheiten seiner Erklärung gegen Fichte verantwortlich zu machen. Es ist ausgeschlossen, daß er selbst eine Widerlegung der W.-L. geschrieben haben sollte, da er dieses Buch nie gelesen hat (in einem Briefe an Tieftrunk vom 5. April 1798 sagt er selbst, daß er die W.-L. nur aus der Rezension der A.L.-Z. kennt, und von dieser Zeit ab war er längst nicht mehr imstande, sich am Studium des Buches auch nur zu versuchen). Der Wortlaut der „Erklärung“ macht allerdings den Eindruck, als sei er nicht ohne Kants Mitwirkung zustande gekommen. Es läßt sich nach allem nur annehmen, daß ein sogenannter Freund Kants ihn gegen Fichte aufgestachelt und ihm auch die erforderlichen Gedanken in der Hauptsache geliefert hat.

Als Antwort ließ Fichte einen sehr vornehm gehaltenen Privatbrief an Schelling abdrucken. Kant heißt auch hier noch „der ehrwürdige Mann“, und Fichte behandelt ihn mit der größten Schonung. Schelling selbst, der in der Polemik die Rücksichtslosigkeit sehr liebte, und der auch diesmal bereits einen empörten und aufreizenden Brief an Fichte gesandt hatte, war entzückt, als er dessen ruhig zurückhaltendes und mit dem Bewußtsein schuldiger Verehrung abgefaßtes Schreiben erhielt (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 301—304), das auch nicht eine Spitze gegen Kant hat, nur ein paar sachliche Richtigstellungen bringt und zum Schluß die Überzeugung von der historischen Bedingtheit aller philosophischen Systeme ausspricht und dazu den Wunsch, daß diese Überzeugung ihm (Fichte) selbst und dem Freunde nie aus dem Bewußtsein schwinden möge (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 163f.). —

Es liegt nahe, die wirklich erstaunliche Gelassenheit, mit der Fichte dem Angriffe Kants die Schärfe zu nehmen wußte, so daß er selbst unverletzt blieb, aus der Stimmung verständlich zu machen, in die ihn je länger je mehr die Arbeit an der „Bestimmung des Menschen“ gebracht hatte. Dieses kleine Buch entstand im Sommer und Herbst 1799. Die beiden ersten Teile enthalten nichts, was Fichte nicht schon völlig geläufig gewesen



wäre; der dritte Teil aber, in seinem Hauptthema identisch mit dem dritten Teil der „Grundlage“, sucht alles das, was der Atheismusstreit an äußerlich widrigen und innerlich quälenden Erlebnissen gebracht hatte, endgültig zu überwinden.

„Dir ward gegeben ja, zu heiligen  
Mit klaren Sinns Durchschau, was trüb und wild  
Dem endlich schwachen Aug' vorüber rollt!“

Mit diesen Worten schloß etwa ein Jahrzehnt später de la Motte Fouqué in „Sigurds Rache“ die Zueignung „An Fichte“. Sieht man auf das Prinzipielle, so paßt dieses Dichterwort schon auf alle Schriften der Jenaer Zeit. Der „Glaube“ — so ist der dritte Teil der Bestimmung des Menschen überschrieben — war schon in der „Grundlage“ ein bedeutsamer Terminus technicus. Allein seine konkrete Erfüllung als Versöhnung alles Häßlichen und Bösen hat der Glaube doch erst in der Religion, und zur Abfassung einer Religionslehre war Fichte in Jena nicht gekommen. „Es fehlt der W.-L. an Vollendung. Die höchste Synthesis nämlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrieb man eben Atheismus“ schrieb Fichte noch am 31. Mai 1801 an Schelling (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 342). Am 27. Dezember 1800 hatte er ihm geschrieben: „Es fehlt noch an einem transzendentalen System der intelligiblen Welt . . . Die deutlichsten Winke darüber finden sich im 3. Buch meiner Bestimmung des Menschen“ (a. a. O. 333). Namentlich gegen Ende des Buches ist diese Idee einer intelligiblen Gemeinschaft aller Geister und ihr Beschlossensein in dem unendlichen Willen andeutend gezeigt. Alles Einzelne, die ganze Sinnenwelt wird auf den unendlichen Willen zurückgeführt: „Es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geister-Augen mich an, und redet mit Geister-Tönen an mein Herz“ (III, 411). Der Satz, daß die Sinnenwelt das Materiale der Pflichterfüllung ist, ist tiefer gefaßt als vorher: das, was als Pflicht erscheint, ist das intelligible Wesen der Gemeinschaft. In diesem wahren Leben ist alles umfassen, was da ist — selbst das Böse, „die Folge des Mißbrauchs der Freiheit“ (III, 403): das Böse ist keine absolute Macht, nichts dem

unendlichen Willen in letzter Wahrheit Entgegengesetztes; denn alles, was aus dem Mißbrauch der Freiheit in Wahrheit folgt, sind Pflichten und durchaus nichts anderes, Pflichten für die Täter, für die unmittelbar von der Tat Betroffenen, für die Gesellschaft: so vermag sich auch der Mißbrauch der Freiheit nicht dem unendlichen, alle Einzelwillen verbindenden Urwillen zu entziehen, und „insofern ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute“ (III, 403). —

Der geschloßne Handelsstaat. Fichtes nächste größere Schrift<sup>1</sup> war „Der geschloßne Handelsstaat“ (1800). Mit ihr kehrte er wieder zu seinem alten Lieblingsproblem des Vernunftstaates zurück, und zwar diesmal mit der Einstellung auf die Fragen der Wirtschaftspolitik. „Die Bedeutung der Schrift liegt in dem Versuche, aus einem Prinzip heraus eine gerechte Wirtschaft zu konstruieren“ (H. Sieveking, Fichte und die Sozialökonomie,<sup>2</sup> Monatsschr. f. Soziologie I, 479). Der Staat soll sich gegen den Handelsverkehr mit dem Auslande schließen, sich ganz auf sich selbst stellen. Damit fällt nicht nur jeder Grund für einen Zusammenstoß mit dem Auslande fort, sondern es wird vor allem dadurch möglich, das ganze Erwerbsleben unter staatliche Aufsicht zu bringen, es bewußt und sicher zu leiten, Arbeitslosigkeit und Armut vollkommen zu bannen und im genauesten Sinne jedem das Seinige zukommen zu lassen.

Die Schrift über den Geschloßnen Handelsstaat ist einem preussischen Minister<sup>3</sup> gewidmet; sie enthält in ihrem letzten Teile ausführliche Angaben über die Art und Weise, wie ein Staat, der bisher am Welthandel teilgenommen hat, zu verfahren habe, wenn er sich handelspolitisch schließen will. Allein man

<sup>1</sup> In die Zwischenzeit fällt das im Januar 1800 in Jena verfaßte „Privatschreiben“ (III, 239—260) — ein Nachklang zum Atheismusstreit und der formelle Abschluß der aus Anlaß jenes Streites entstandenen Abhandlungen.

<sup>2</sup> Die Abhandlung Sievekings ist besonders darum bemerkenswert, weil sie die Wandlungen der Gesellschaftslehre Fichtes von der Schrift über die französische Revolution an bis zu den Entwürfen seiner letzten Jahre verfolgt.

<sup>3</sup> v. Struensee; vgl. oben 144.

würde den Standpunkt des Buches verkennen, wenn man folgern wollte, Fichte habe gehofft, Preußen werde sich dazu bequemen, philosophischer Vernunftstaat zu werden. Auch dazu ist das Buch nicht geschrieben, daß die Staatsmänner sich in handelspolitischen Schwierigkeiten darin Rats holen sollen. Sondern wie die deutschen Sozialdemokraten vor 1914 die tätige Mitwirkung an der sozialpolitischen Arbeit verschmähten, weil sie nur dadurch ihr Programm in der Höhe des Ideals halten konnten, und weil sie im übrigen recht wohl wußten, daß sie nichtsdestoweniger entscheidenden Einfluß auf die sozialpolitische Arbeit behielten: so kennt auch Fichte nur das Entweder — Oder, aber kein Paktieren. Sein System des Geschloßnen Handelsstaates fordert, entweder „in allen seinen Teilen angenommen oder verworfen“ zu werden (III, 518). Und gerade indem es damit auf „Erfolg in der wirklichen Welt“ zunächst verzichtet und nur als eine „Übung der Schule“ angesehen sein will, rechnet es doch darauf, zu tieferem Nachdenken über diese Gegenstände Veranlassung zu geben, wohl auch auf diese oder jene „in der Sphäre, aus der man nun einmal nicht herausgehen wollen wird, nützliche und anwendbare Erfindung“ zu führen (III, 423) — und dadurch doch am Ende das Fundament zu sprengen, auf dem die alte Ordnung der Dinge steht. Tönnies hat recht, wenn er Fichtes Buch mit der „Vorbereitung des allgemeinen revolutionären Geistes“ zusammenbringt, der, „durch die Zeit der Heiligen Alliance gedämpft, nach der Julirevolution wieder erwachte“ (Die Entwicklung der sozialen Frage<sup>2</sup> 1913, 108). —

Der Zweck des wirklichen Staates ist die allmähliche Stiftung des Vernunftstaates (427). Der Begriff des Vernunftstaates wird im reinen Staatsrecht nach bloßen Rechtsbegriffen, ohne alle Rücksicht auf deren Durchführbarkeit, konstruiert. Er ist übergeschichtlich. Der „ausübende Politiker“ kann die Vorschriften, die im Begriffe des Vernunftstaates liegen, nicht unmittelbar anwenden: denn diese passen nur auf einen idealen Zustand, dergleichen der ausübende Politiker nicht vorfindet. Darum aber sind sie kein müßiges „Begriffe-Spiel“: denn „indem sie in ihrer höchsten Allgemeinheit auf alles passen, und eben darum auf nichts Bestimmtes, müssen sie für einen gegebenen wirk-

lichen Zustand nur weiter bestimmt werden“ (420). Das heißt nun nicht einfach, nach Kantischer Denkweise, der ideale Zustand sei die Norm jedes geschichtlich wirklichen Zustandes,<sup>1</sup> sondern es heißt: der ideale Zustand macht den geschichtlich wirklichen erst möglich, der geschichtliche Zustand ist in seiner Tatsächlichkeit selbst nur möglich kraft der übergeschichtlichen Wertwirklichkeit des idealen. Wir hätten keine historischen Staaten, wenn nicht der Vernunftstaat wäre: Der Vernunftstaat ist das lebendige Gewissen eines jeden historisch wirklichen Staatswesens. Das Gewissen des Individuums ist das wahrhaft Reale in ihm, die Bedingung seines selbständigen Lebens. Hätten wir kein Gewissen, d. h. hätte die Vernunft kein Leben in uns, so gingen wir in den Dingen auf. Das, was uns zum Ich macht, was uns den Dingen gegenüber Selbständigkeit gibt, ist „das Bewußtsein, daß wir Pflichten haben“ — wie Fichte im ersten Hauptstück seines „Systems der Sittenlehre“ (1798) in tiefdringenden Darlegungen gezeigt hat. Empirische Wirklichkeit haben wir freilich in der ganzen Breite unsrer sinnlichen Existenz: aber einer Erwägung, was an diesem vorüberfließenden und allezeit aus dem Nichtsein des Noch-nicht-Seins in das Nichtsein des Nicht-mehr-Seins übergehenden Dasein das im vollen Sinne Reale sei, bleibt als wahrhaft selbständige Realität lediglich die in uns lebende Vernunft, — und nicht anders verhält sich's bei der Frage nach dem, was an den empirisch wirklichen Staaten wahrhafte Realität ist. Alle wahrhafte Realität ist Realität der lebendigen Vernunft. Und die staatlichen Gebilde sind keineswegs bloße Erscheinungen, sie sind nicht wesenslose Produkte des Zufalls, nicht Hervorbringungen eines vernunftlosen, gierigen Trieblebens oder eines blinden Instinkts, sondern in ihrem innersten Kern sind sie vernünftiges Leben, unmittelbares Dasein des Absoluten. Der Vernunftstaat gehört nicht in die Reihe jener Ideale, mit denen uns der moderne

<sup>1</sup> Adolfo Ravà, dessen Schrift „Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche“ (Palermo 1907) das Verdienst hat, den philosophischen Gehalt des „Geschloßnen Handelsstaates“ in helles Licht gestellt zu haben, ist gerade in diesem Punkte nicht entschieden genug (bes. p. 37).

Sprachgebrauch beglückt, wenn er etwa von einer idealen Waschmaschine oder einem idealen Entfettungsmittel redet: nicht darum handelt es sich, daß empirisch zufällige Zwecke nach irgendeinem Wertgesichtspunkte bis zur Vollkommenheit geführt werden; der Vernunftstaat ist kein empirisch zufälliger Zweck. Die Vollkommenheit, die ihm wesentlich ist, ist nicht einem empirischen Dasein äußerlich angeheftet durch eine die eigentliche Wurzel dieser empirischen Existenz gar nicht berührende lediglich teleologische Beziehung: sondern der Vernunftstaat ist selbst die vernünftige Wurzel der Existenz aller in historischer Erfahrung aufweisbaren Staaten. Er ist das lebendige Band der Sozietät, er macht es, daß überhaupt soziales Leben sein kann. In den sogenannten Tierstaaten gibt es kein soziales Leben. Soziales Leben ist die Erscheinung der Freiheit. Die Existenz im Tierstaat ist dagegen durch blinde, sich selbst nicht wissende Naturnotwendigkeit gebunden. Nicht durch die Natur (im strengen Sinne des Worts), sondern durch die Vernunft ist der Mensch ein politisches Wesen — würde Fichte gegen die berühmte aristotelische Formulierung sagen. In allem, wie auch immer beschränkten, sozialen Leben ist der Vernunftstaat das eigentlich und wahrhaft Wirkliche.

Das innerste Wesen dieser sozialen Gestalt der Vernunft anschaulich darzustellen, ist von je das Bestreben der utopischen Staatstheorien gewesen. Die abstrakte Idee des nach reinen Rechtsbegriffen konstruierten Vernunftstaates hat in diesen Utopien Konkretheit gewonnen, aber — eine nur fingierte Konkretheit: die allgemeine Regel ist dargestellt an einem erdichteten Zustand der Dinge „wie an einem Exempel der Rechenkunst“ (420). Die eigentümliche Aufgabe nun, die Fichte dem „spekulativen Politiker“ stellt (und als solcher will er im „Geschlossenen Handelsstaat“ reden), ist die, statt auf dem Weg der Utopie, auf dem Weg der Wissenschaft aus der Abstraktheit des „reinen Staatsrechts“ zur Konkretheit der Geschichte zu führen und damit über die utopischen Versuche den Vorteil zu gewinnen, daß er nicht von einer erdichteten Geschichte, sondern von der wirklichen Geschichte handelt. Die Politik ist die Wissenschaft von der Ausführbarkeit dessen, was der nach reinen

Rechtsbegriffen konstruierte Vernunftstaat fordert; sie beschreibt, wie der historische Staat zur Überwindung der auf ihm lastenden und sich an ihn herandrängenden Zufälligkeiten des geschichtlichen Treibens geführt werden kann (427 f.). Die Einteilung der ganzen Schrift in drei Bücher entspricht dem gewöhnlichen Schema des Syllogismus und zeigt deutlich die Eigenart der Politik als einer Wissenschaft: das erste Buch „Philosophie“ hat überhistorischen, also allgemeinen Charakter wie eine erste Prämisse. Es stellt Forderungen des Vernunftstaates auf. Das zweite Buch „Zeitgeschichte“ behandelt die gegenwärtige Lage des Handelsverkehrs: es entspricht der spezielleren zweiten Prämisse. Das dritte Buch „Politik“ zieht die Konklusion: „Wir kennen das Ziel, auf welches in Absicht des Handelsverkehrs die Staaten hinzustreben haben; wir kennen den Punkt, in welchem sie in derselben Rücksicht gegenwärtig stehen: es kann nicht schwierig sein, die Bahn zu finden und anzugeben, auf welcher sie aus dem letztern zum erstern fortzugehen haben“ (505).

Fichte ist tief davon durchdrungen, daß er nichts Unausführbares in Vorschlag bringt; dennoch sieht er voraus, daß seine Vorschläge — nur das dritte Buch enthält solche; der im ersten Buche entwickelte Grundgedanke des handelspolitisch geschlossenen Staates ist kein Vorschlag, sondern eine Forderung der Vernunft selbst — Fichte sieht voraus, daß seine Vorschläge trotz ihrer Ausführbarkeit unausgeführt bleiben werden (422 f.). Man wird sie nicht ausführen wollen, der „Leichtsinn“, die „vernunftwidrige Denkart“ des gegenwärtigen Zeitalters (540 ff.) wird es nicht dahin kommen lassen, daß in den für das Werden der Nationen und für die Gestaltung fester Nationalbildung (542) entscheidend wichtigen Beziehungen schon jetzt die Vernunft durchbreche. Einer spätern Zeit wird es zufallen, die Forderung des Geschlossenen Handelsstaates zu verwirklichen; aber die „Politik“ wird dann neue Vorschläge zu machen haben: denn die „Zeitgeschichte“ wird eine andre geworden sein. Vorerst lassen sich die Staaten ihre Geschicke noch vorwiegend vom blinden Ohngefähr der menschlichen Selbstsucht bestimmen. Nur so viel darf von der Gegenwart gehofft werden, daß die Strenge der Wissenschaft doch hier und dort den Leichtsinn vertreiben mag, und auch

die Schrift über den Geschloßnen Handelsstaat selbst rechnet darauf, in dieser mittelbaren Weise wirksam zu werden. Die politischen Vorschläge, die sie erhebt, werden nicht ausgeführt werden. Dennoch ist auch ihr drittes Buch nicht vergebens geschrieben: denn es ist wichtig, daß einmal dies mit wissenschaftlicher Strenge gezeigt werde: Der Vernunftstaat liegt nicht in Utopien, sondern er kann in Deutschland, in Italien, in England liegen — er ist überall, wo der tatkräftige Wille ist, die Folgerungen, die sich aus den beiden Vordersätzen Philosophie und Zeitgeschichte für die Politik ziehen lassen, mit selbstlosem Ernst zu verwirklichen. Es ist die wissenschaftliche Aufgabe des spekulativen Politikers, jene Folgerungen in ihrer Unvermeidlichkeit den Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Er kann keinen Kompromiß schließen wollen. Was er vorzuschlagen hat, ist ein System, das „in allen seinen Teilen angenommen oder verworfen werden müßte“. Aber die Zeitgenossen werden Kompromisse mit ihm schließen. Sein System als Ganzes werden sie ablehnen; aber etwas von der Vernünftigkeit des Rechts lebt doch auch in ihnen, und zwar im innersten, freien Kern ihres Wesens; und darum ist bei ihnen die Möglichkeit, sich selbst zu achten, viel zu eng mit der Erfüllung der Forderungen verknüpft, die ihnen dieses Etwas von sozialer Vernunft stellt, als daß sie sich ganz darüber hinwegzusetzen vermöchten. Die Vernunft, die in ihnen lebt, bewegt sie, nicht kausal zwingend, sondern mit der Macht der Freiheit zu sich emporziehend — *κινεῖ ὡς ἐρῶμενον*. Deshalb stellt Fichte im Schlußkapitel den Zeitgenossen ihr Bild vor Augen, damit vor ihm die Liebe zu ihrem bessern Selbst sie ergreife: „Werden auch die schon — gemachten Männer dadurch nicht gebessert, so kann man doch hoffen, daß diejenigen, die noch an sich bilden, und die künftigen Generationen die Fehler und Irrtümer der vorhergehenden vermeiden werden“ (540). Die Vernunft ist nicht machtlos in der Geschichte: sie wirkt freilich nicht mechanisch, aber sie ist auch keine bloße Aufgabe, kein bloß sein Sollendes: sie ist absolute Realität, sie ist Selbständigkeit allen Dingen der Welt gegenüber, sie ist die Freiheit, alle Dinge als das zu behandeln, was sie in Wahrheit sind. Nur im Zusammenhang dieser Philosophie der absoluten Vernunft läßt sich Fichtes Lehre

vom Vernunftstaat und seine nationalökonomische Leistung würdigen. —

**Schriftstellerische und rednerische Tätigkeit.** Das Verhältnis zur Freimaurerei. In seinen ersten Berliner Jahren war Fichte sehr darauf bedacht, durch Schriftstellerei seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Bald nach dem Geschloßnen Handelsstaat erschien ein offener Brief an Reinhold, dann der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“, hierauf „Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen“ (als Herausgeber dieser letzten Schrift nannte sich A. W. Schlegel, um Fichte die Zensurschwierigkeiten zu ersparen); alle drei Schriften, sowie eine zweite Auflage der Bestimmung des Menschen, im Jahre 1801. Außerdem schwebten in den Jahren 1800 und 1801 Unterhandlungen über Gründung einer neuen Zeitschrift, allerdings erfolglos. Im Jahre 1802 erschienen von der Grundlage und dem Grundriß der W.-L. zwei neue Auflagen, eine bei Gabler, dem alten Verleger, eine andere bei Cotta.<sup>1</sup> Außerdem war für dieses Jahr die Publikation einer neuen Bearbeitung der W.-L. geplant; da sich aber das Verhältnis zu Schelling in jener Zeit gänzlich verschob, erschien es Fichte untunlich, das an fast allen Stellen schon völlig druckfertige Manuskript, das unter der Adresse Spinozas vielfachen Bezug auf Schelling nahm, der Öffentlichkeit zu übergeben. — „Fichte ist jetzt eigentlich Schriftsteller“, schrieb 1803 Friedrich Schlegel. „Da er zuerst bloß als Erfinder und Stifter der Wissenschaftslehre auftrat, in der zweiten Epoche seiner Laufbahn aber mit der Anwendung derselben auf Naturrecht, Moral und Religion beschäftigt war, so

<sup>1</sup> Ob auch die maurerischen „Briefe an Konstant“, die 1802 und 1803 in den „Eleusinien des 19. Jahrhunderts“ (Berlin, bei Heinrich Frölich) erschienen, Fichte ein Honorar eingebracht haben, erscheint zweifelhaft. Sie sind aus Vorträgen entstanden, die Fichte im April 1800 vor zahlreichen Freimaurern gehalten hat. In Briefform sind sie erst von dem Herausgeber der Eleusinien, Johann Karl August Fischer, gebracht worden, der auch verschiedene Zusätze gemacht hat (z. B. den ganzen zweiten Brief). Fichte ist nicht als Verfasser genannt, jedoch vom Herausgeber in seinen beiden Vorreden deutlich genug bezeichnet.



scheint ihn gegenwärtig die literarische Form und mit dieser die Popularität am meisten zu interessieren“ (Europa I, 1, 54).

Doch trat nach den genannten Veröffentlichungen eine längere Pause im Schriftstellern ein: von ein paar kleinen Gedichten abgesehen, die im Musenalmanach von Schlegel und Tieck (1802) und in dem von Chamisso und Varnhagen (Bd. II, 1805) ohne Namensnennung erschienen, brachte erst das Jahr 1806 wieder literarische Erzeugnisse. Fichte hatte inzwischen entdeckt, daß seine Lebenshaltung auch ohne sonderliche Beschäftigung der Druckerpresse möglich war, — obwohl er so viel verdienen wollte, daß er besser leben könnte als ein Berliner Kriegsrat,<sup>1</sup> und obwohl ihm seine Buchhändler ganz reichliche Honorare zahlten: für die 1. Auflage der „Bestimmung des Menschen“ z. B. erhielt er von der Vossischen Buchhandlung 500 Reichstaler, und als er die 2. Auflage der W.-L. für 300 Reichstaler an Gabler verkaufte, erklärte er ihm, er stelle den Preis so außerordentlich niedrig, nur um Gablers Fortkommen zu befördern. Fichte war lieber Redner als Schriftsteller. Zudem waren wissenschaftliche Vorträge damals in Berlin nichts Ungewöhnliches: „Männer der Forschung, der praktischen Tätigkeit, Akademiker und Professoren, Verwaltungsräte und Geistliche, Privatgelehrte, wer irgend Beruf hatte oder zu haben meinte, trat als Lehrer auf. Dazu genügte die Erlaubnis der Ortspolizei, die kaum verweigert wurde, da es sich um Verbreitung nützlicher Kenntnisse handelte“ (Köpke, Die Gründung der Universität zu Berlin, Berlin 1860, 26). Zu Anfang hielt sich Fichte begreiflicherweise etwas zurück. In einem Briefe an Schelling vom 15. November 1800 meldete er aber bereits, daß er mit drei Kollegen beladen sei. (Auch der aus dem Nachlaß herausgegebenen

<sup>1</sup> Seiner Frau schrieb Fichte am 17. August 1799: „Ich kenne einen Kriegsrat, der einen Bedienten in prächtiger Livree hält. Dieser kocht verfloßenen Sonnabend für seine Familie  $\frac{1}{2}$  Pfund Rindfleisch und für sechs Pfennige Kartoffeln und Mohrrüben zum Mittagessen. Es findet sich, daß das Fleisch nicht weich gekocht ist, es wird sonach nur das Gemüse verspeist und das halbe Pfund Fleisch den andern Tag wieder gekocht zum Sonntagsessen. Seine Frau wäscht das Hemd, das sie den Sonntag tragen will, Sonnabends selbst in ihrer Stube und geht indes ohne Hemd. So sollen gar viele Berliner leben. So freilich können wir es nicht“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 318).

Darstellung der W.-L. von 1801 merkt man es an ein paar Stellen noch an, daß sie aus Vorträgen entstanden ist.) Solche Privatvorlesungen hielt er bis zu der Zeit, wo er wieder als Professor von Amts wegen las. Er hatte sich schnell eine Menge angesehener und vornehmer Bekannter erworben — ein Kriegsrat wurde eben erst erwähnt, etwas weiter oben ein Minister und ein Geheimer Kabinettsrat, und noch eine ganz lange Reihe von Würdenträgern könnte man unter denen nennen, mit denen Fichte in Beziehung gekommen war, und die seine Vorlesungen besuchten. Man kann sich, wenn man auf Schilderungen jenes Publikums trifft (vgl. Köpke 29 und vor allem Lichtstrahlen 101), freilich nicht des Eindruckes erwehren, daß es nur zu sehr zum guten Ton gehört hat, in Fichtes Vorlesungen zu gehen. Eine Bestätigung hierfür gibt ein Brief Chamissos aus dem Mai 1805, in dem es heißt: „Gall aus Wien [der Phrenologe] hat seine Faxen hier getrieben mit ungeheurem Zulaufe von Zuschauern, und seine Begaffer waren die, die es auch von Fichte gewäsen. Dem Volke gift mein Champagnisches Refrain-Wort: *tout d'même*“ (Ludwig Geiger, Aus Chamissos Frühzeit, Berlin 1905, 75).

Seine Verbindungen mit den ersten Männern von Berlin verdankte Fichte hauptsächlich dem Umstande, daß er Freimaurer war: er hat es zwar — wenn man dem im allgemeinen sehr zuverlässigen Varnhagen hier glauben darf — im Orden nie weiter als zu der Lehrlingsstufe gebracht (Varnhagen, Denkwürdigkeiten des eignen Lebens<sup>2</sup> II, 329)<sup>1</sup>; überdies erklärte er bereits am 7. Juli 1800 seinen Austritt aus der Loge Royale York de l'Amitié:<sup>2</sup> aber

<sup>1</sup> Den in den obigen Worten der 1. Auflage angedeuteten Zweifel steigert E. Hirsch — vielleicht allzu kühn — zur Behauptung, daß Fichte „den höchsten Grad besessen haben muß“ (Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie 53 f.).

<sup>2</sup> Doch scheint er diesen Austritt nicht als einen solchen aus dem Freimaurerorden überhaupt betrachtet zu haben. Dagegen spricht schon der Umstand, daß er darein gewilligt hat, daß noch 1802 und 1803 seine ehemals über das Wesen der Freimaurerei gehaltenen Vorträge als „Briefe an Konstant“ gedruckt wurden; noch mehr die von ihrem Herausgeber in der zweiten Vorrede ausgesprochene Bitte, es möge Fichte gefallen, jene Untersuchungen fortzusetzen; endlich eine Stelle in einem Briefe Fichtes aus dem Jahre 1806 (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 369).



für den Anfang brachte ihm seine Zugehörigkeit zum Bunde zweifellos manche ansehnliche Bekanntschaft. Die schnelle Auflösung des Verhältnisses kam daher, daß Fichte versucht hatte, „seine Lehre dem Freimaurerorden zur Pflege und Ausbreitung zu übergeben und diesem selbst dadurch eine neue Weihe zu verschaffen“ (Varnhagen I, 289), und daß dieser Versuch vollkommen gescheitert war.<sup>1</sup> Fichte hatte den Plan darum für aussichtsvoll gehalten, weil der damalige Meister vom Stuhl, Feßler, ein begeisterter Kantianer, mit seinem bedeutenden organisatorischen Talent in der Loge Royale York bereits kräftig vorgearbeitet hatte. Freilich hatte Feßler die Aufnahmefähigkeit, die in der Loge für wirkliche Philosophie bestand, schon bis zur äußersten Grenze und unter Überwindung manchen Widerstandes in Anspruch genommen. Fichtes Forderungen führten sofort zu Skandalszenen unter den Logenbrüdern. — Lange nachher (1811) hatte Varnhagen Gelegenheit, mit Fichte über diese Dinge zu sprechen. Fichte äußerte sich ihm gegenüber sehr anerkennend über den Orden, und Varnhagen hatte den Eindruck, Fichtes Einsichten in die Maurerei seien nicht aus ihr selbst, sondern aus seinem philosophischen Standpunkte genommen gewesen (Denkwürdigkeiten<sup>2</sup> II, 328f.). Fichte hat nie aufgehört, die Daseinsberechtigung des Bundes darin zu sehen, daß er als geheime Gesellschaft bestimmt sei, das Bewußtsein des höchsten Lebensgehaltes zu pflegen.

Man kann es seltsam und dem Charakter der Fichtischen Lehre widersprechend finden, daß gerade eine geheime Gesellschaft ihre Hüterin sein sollte. Aber die Briefe an Konstant lösen das Rätsel. Sie bemühen sich, darzutun, daß geheime Gesellschaften für die Pflege des rein Menschlichen notwendig seien, seitdem die allgemeine Kultur das Ganze der menschlichen Ausbildung in Teile zerrissen hat und dem einzelnen nur noch eine einseitige Fachbildung gewährt. Die öffentlichen Angelegenheiten verlangen Fachbildung; darum bedarf es der Absonderung, die jedoch auch keine völlige sein darf: „denn diese verstärkt unsre

<sup>1</sup> Vgl. außer den „Briefen an Konstant“ den Artikel „Fichte“ im Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei (Leipzig, Brockhaus 1863) I, 339–351 und Xavier Léon, Feßler, Fichte et la loge Royale York à Berlin, Rev. de Métaph. et de Mor. XVI (1908), 813–843.

Einseitigkeit mehr, als daß sie sie aufhebt, und überzieht unser Herz mit einer egoistischen Rinde“. Es bedarf einer größeren abgesonderten Gesellschaft von Männern aus allen Ständen: „Jeder bringt und gibt, was er hat. Aber keiner gibt es auf dieselbe Weise, wie er es in seinem Stande erhalten hat und in seinem Stande fortpflanzen würde. Jeder läßt gleichsam das Einzelne und Spezielle liegen, und holt das heraus, was es als Resultat in seinem Innern gewirkt hat“ (4. Brief). Gewiß kann das maurerische Ideal des vollendeten Menschen auch außerhalb des Ordens angestrebt werden; aber das Leben im Orden macht den Tüchtigen fähiger, auch andere dazu zu machen, was er selbst ist; „seine ganze Bildung würde gesellschaftlicher. . . Was in der Gesellschaft entsteht, hat für die Praxis mehr Leben und Kraft als das, was in der Abgeschlossenheit erzeugt wird“ (6. Brief). So erscheint der ganze Sinn des Kulturlebens in den geheimen Gesellschaften zusammengefaßt, deren es denn auch gegeben hat, seitdem die gesellschaftliche Verfassung durch Trennung der einzelnen Stände die Pflege der rein menschlichen Bildung verkümmern läßt. Die Mysterien der geheimen Gesellschaften bedeuten nichts anderes als jenen Sinn des Kulturlebens, die reine Menschlichkeit; darum verhindert nichts, über den wahren Geist der Maurerei laut und öffentlich zu reden: dieser Geist will ja sogar Einfluß auf die öffentliche Kultur haben. Geheim aber muß die Form bleiben, in der der Orden das Bewußtsein der höchsten Werte zum Ausdruck gebracht hat; denn nur dadurch, daß er eine geheime Lehre hat, ist er eine geheime Gesellschaft. Diese geheime Lehre durfte von den ältesten Zeiten an, eben um geheim zu bleiben, nur mündlich weitergegeben werden; was doch auf irgendeinem Wege in die Öffentlichkeit gedrungen war, mußte sofort als profan aus den Symbolen der geheimen Gesellschaft getilgt werden. Darum kann kein Datum der öffentlichen Kulturgeschichte zugleich Datum der geheimen sein. Dennoch hängen die beiden Arten der Überlieferung eng zusammen: manche Begebenheit der öffentlichen Geschichte, die in ihr abgebrochen dasteht, möchte sich daraus begreifen lassen, daß unter den willensmächtigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens auch solche waren, „die da Glieder der geheimen Überlieferung waren“. „Es

Zeitalters (vgl. IV, 483 ff.): „Das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich.“ Man hat sich an das Lesen gewöhnt wie an ein narkotisches Mittel, durch das man sich „in den behaglichen Halbzustand zwischen Schlafen und Wachen“ versetzen läßt. „Wer einmal die Süßigkeit dieses Zustandes geschmeckt hat, der will sie immerfort genießen und mag im Leben nichts anderes mehr tun; er liest nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntnis der Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich damit er lese und lesend lebe, und stellt in seiner Person dar den reinen Leser. Und an diesem Punkte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effekt ihren Effekt vernichtet.“ Fichte hat in der in Frage kommenden Zeit noch fünf Vorreden zu seinen Veröffentlichungen geschrieben: vier von ihnen geben der Abneigung gegen das lesende Publikum Ausdruck; nur die Reden an die deutsche Nation beginnen nicht damit, daß dem Leser versichert wird, er verstehe das Folgende doch nicht.

So hatte Fichte wenig Geneigtheit mehr, irgend etwas in Druck zu geben. Auch der mehrere Jahre lang gehegte Plan, mit einer neuen, möglichst klar geschriebenen und sorgsam ausgefeilten Darstellung der W.-L. hervorzutreten, verschwand. Ein paarmal zwar tauchte er noch auf, aber nur vorübergehend. Für Leute, die wirklich zu lesen verstanden, konnte die alte Ausgabe genügen; sie war „gut und richtig“ (S. W. VIII, 369). Freilich war Fichte schon in den Jenaer Vorlesungen längst zu einer anderen Disposition übergegangen. In einem Briefe vom 31. Januar 1801 (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 551) sagt er: „Meine gedruckte Wissenschaftslehre trägt zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte. Sie wird dadurch undeutlicher, als eine Darstellung des transzendentalen Idealismus zu sein bedarf. Weit mehr sind zu empfehlen die ersten Hauptstücke meines Naturrechts und meiner Sittenlehre (besonders der letzteren), meine Aufsätze im Philosophischen Journal sowie die Schellingschen, und überhaupt alle Schriften Schellings, ferner die Bestimmung des Menschen... Überdies werde ich nächstens meine seit vier

Jahren im Manuskript liegende neue Darstellung der W.-L., nach der ich in Jena zu lesen pflegte, erscheinen lassen.“ Eine Nachschrift dieses Kollegs (aus dem Winter 1797/98 oder 1798/99) ist das mehrerwähnte Manuskript in der Universitätsbibliothek zu Halle. Dieses trägt unmittelbar nach dem Titel „Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Herrn Prof. Fichte“ folgende Bemerkung: „NB. Und zwar nach einem ganz entgegengesetzten Gange seines Kompendiums von 1794, wo er vom theoretischen, i. e. von dem, was erklärt werden soll, zum praktischen Teil der Philosophie, woraus jenes erklärt werden soll, übergeht. In seinen Vorlesungen findet aber die bisher gewöhnliche Abteilung der Philosophie in theoretische und praktische nicht statt. Sondern er trägt Philosophie überhaupt vor — theoretische und praktische vereinigt —, fängt nach einem weit natürlicheren Gange vom Praktischen an,<sup>1</sup> oder zieht da, wo es zur Deutlichkeit was beiträgt, das Praktische ins Theoretische hinüber, um aus jenem dieses zu erklären. — Eine Freiheit, die der Verfasser sich damals, als er seine Wissenschaftslehre in Druck gab, noch nicht herauszunehmen getraute.“ Diese freie Art der Gedankenführung ist in sämtlichen späteren Behandlungen der W.-L. anzutreffen, jedoch immer wieder charakteristisch verschieden. Fichte nimmt sich hier Leibniz zum Vorbild; er hat an ihm „die Leichtigkeit und Freiheit des Geistes“, „die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Teile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden,“ hoch bewundert (III, 98/99). Es ist der Probestein des Systems, daß es von den verschiedensten Ausgangspunkten aus und in der mannigfaltigsten Terminologie entwickelt werden kann. Bereits die W.-L. von 1801 ist durchaus nicht identisch mit dem Kollegheft. Dieses schließt sich vielmehr noch eng an den in dem Philos. Journ. gegebenen „Versuch einer neuen Darstellung“ (mit Einschluß der Ersten Einleitung) von 1797 an (wozu auch die in dem vorhin zitierten Briefe genannten 4 Jahre genau stimmen). Die W.-L. von 1801 dagegen ist die-

<sup>1</sup> Die Darstellung beginnt mit dem Problem des Grundes der notwendigen Vorstellungen und schließt an diese Fragestellung sofort die Unterscheidung des Idealismus und Dogmatismus: die Dinge werden also sogleich als Produkte des Ich eingeführt.

jenige Darstellung, von der Fichte an Schelling schrieb, sie werde, um Anstoß zu vermeiden, nicht den Freund, sondern Spinoza zum Gegner nehmen (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 367). Fichte hat also in Berlin zuerst die Absicht gehabt, das Jenaer Kollegheft für den Druck auszuarbeiten; im Jahre 1801 geriet ihm jedoch eine Vorlesung, die nach etwas anderem Plane angelegt war, und die vor allem das neueste Ereignis, Schellings Naturphilosophie, zwar nicht offen, doch grundsätzlich behandelte, so gut, daß jene erste Absicht zurücktrat und die neue Darstellung für die Öffentlichkeit bestimmt wurde. Bald ließ dann der Bruch mit Schelling auch diese Publikation als untunlich erscheinen, und in jener selben Zeit stellte sich der Ekel vor der Druckerschwärze überhaupt ein. Wozu hatte Fichte bis jetzt drucken lassen? Nicht einmal Schelling hat ihn verstanden! Und selbst der treueste Anhänger, J. B. Schad, ließ 1802 ein Buch erscheinen, in dem ihm, Fichte, die Gabe sich verständlich zu machen durchaus abgestritten war (Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion, 149, 494 ff.). Solch starken Beweisen des Nichtlesenkönnens gegenüber blieb Fichte nur übrig, literarisch zu verstummen. Er gab sich der Hoffnung hin, „durch mündliche Vorträge eine Schule zu stiften“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 563, vgl. 176), und in dieser Hoffnung hat er, wie die nach seinem Tode herausgegebenen Kolleghefte bezeugen, mit unermüdlichem Eifer fortgearbeitet.

Einen ergötzlichen Ausdruck hat Fichte seiner Abneigung gegen weitere Veröffentlichungen der W.-L. in einem an das Kgl. Kabinett gerichteten Promemoria vom 3. Januar 1804 gegeben. Hier schrieb er, er habe sich „durch vieljährige Beobachtungen des sog. literarischen Publikums sattem überzeugt, daß durch die bisherige Weise des Studierens die Bedingungen des Verständnisses“ für die W.-L. „größtenteils verloren gegangen, auch daß gerade jetzo eine größere Menge Irrungsstoff sich im allgemeinen Umlaufe befindet, als vielleicht je“; er sei deshalb „nicht gesonnen, seine Entdeckung in ihrer dermaligen Form durch den Druck dem allgemeinen Mißverständnis und Verdrehung preiszugeben“. Er wolle „sich auf mündliche Mitteilung beschränken, indem hiebei das Mißverständnis auf der Stelle erscheinen und gehoben werden kann“. Um aber das Urteil von

Sachkennern zu erhalten, schlage er vor, der König möge die Prüfung der W.-L. der Akademie aufgeben: die Akademie solle Kommissarien ernennen, die seine Vorlesungen zu hören hätten. — Es ist natürlich ausgeschlossen, daß Fichte dieses Schreiben vollkommen ernst gemeint haben könnte: er redet von „Sachkennern“, und als „Philosophen“ hatte die Akademie die unmöglichsten Gestalten der Aufklärung, voran Nicolai und Biester! Der Schlußsatz des Promemoria lautet mit genialer Unverfrorenheit: „Gegen ein in der Form nichtiges Urteil behalte ich mir vor, durch einen allgemeinfäßlichen und unmittelbar einleuchtenden Bericht, wie die Wissenschaftslehre nicht beurteilt werden könne, den ich zunächst der Akademie und ihren Kommissarien, und erforderlichenfalls dem Publikum vorlegen würde, mich noch vorher zu decken“ (aus dem Geh. Staatsarchiv mitgeteilt von A. Harnack, Geschichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, 542f.). Fichtes Beziehungen zu den maßgebenden Persönlichkeiten der Regierung waren damals die denkbar besten; er hat zweifellos für möglich gehalten, daß der Geh. Kabinettsrat Beyme den König bestimmen könne, der Akademie die betreffende Aufgabe zu stellen. Aber Fichte hat sicherlich keinen Augenblick die Naivität gehabt, den Philosophen der Akademie ein vernünftiges Urteil über die W.-L. zuzutrauen: er kann es nur darauf abgesehen haben, diese Herren entweder durch die bloße Stellung der Aufgabe in Verlegenheit zu bringen, oder sie durch Kritik ihres Gutachtens zu blamieren. Aber die Akademie ist vor dem Schicksal bewahrt geblieben, mit saurem Schweiß über die W.-L. zu Gericht sitzen zu müssen. —

Die Fortbildung des Systems. Für das Studium der W.-L. sind die Berliner Vorlesungen von hoher Wichtigkeit. Denn dies war ohne Zweifel ein Mangel der alten Darstellung, daß sie nicht fertig geworden war. Die „Grundlage“ war zwar abgeschlossen, aber sie war doch so geschrieben, daß zu ihrem vollen Verständnis die „besonderen philosophischen Wissenschaften“ kaum zu entbehren waren. Von diesen aber war der „Grundriß“ Fragment geblieben, und noch fragmentarischer war die Religionslehre behandelt. Dieser, der Religionsphilosophie, wandte sich Fichte in Berlin mit besonderer Liebe zu. Schon in der „Be-

stimmung des Menschen“ war ein Anfang zur systematischen Erfassung ihrer Probleme gemacht. Mehr und mehr wurde dann die „Synthesis der Geisterwelt“, die intelligible Gemeinschaft, entscheidend wichtiges Problem; und mit dem Begriff der Gemeinschaft gewann der eben seit Fichte untrennbar mit ihm verbundene Begriff der Persönlichkeit immer reifere Gestalt.

Eine besonders wichtige Stelle unter den Zeugnissen dieser Entwicklung gebührt der W.-L. von 1804. In ihr läßt sich, wenigstens auf Grund des bis jetzt veröffentlichten Materials, zum erstenmal der bewußte Anschluß an die Theologie des Johannes-evangeliums nachweisen. Vom Jahre 1804 ab beginnt die johanneische Periode in Fichtes Philosophie; in den meisten Arbeiten der späteren Jahre wird Johannes ausdrücklich genannt, in allen ist der Einfluß der johanneischen Schriften zu spüren. Auch auf die häusliche Ordnung erstreckte sich dieser Einfluß: indem Fichte die Religion als Bewährung des Gemeinschaftsbewußtseins begriff, gab er der christlichen Sitte gemeinschaftlicher Hausandachten Aufnahme; auch das Gesinde nahm in der Regel teil. Besonders gerne knüpfte Fichte an Abschnitte aus den johanneischen Schriften an.

Fichtes Stellung zu Johannes ist durchaus selbständig. Zu den theologischen Schulen der Zeit hat sie kein positives Verhältnis, und selbst das des ausgesprochenen oder angedeuteten Gegensatzes nur an einzelnen Stellen. Mit einigem Rechte könnte man sagen, daß Fichte die alte, vorschnell abgebrochne Tradition der griechischen Kirchenlehrer wieder aufgenommen hat, freilich wohl ohne eine nähere Kenntnis von ihr gehabt zu haben. Jenes wunderbare Stück Geschichte vom Verfasser des 4. Evangeliums bis auf Gregor, Bischof von Nyssa († 394), war durchflutet von der großen hellenischen Überzeugung, daß Freiheit und Wahrheit zusammengehören, daß die Wahrheit frei macht, daß nur ein befreiendes Wort wahr sein kann. Was die Philosophen der alten Welt in nie gestillter Sehnsucht angestrebt hatten, das war ihren christlichen Schülern zum selbstgewissen Erlebnis geworden: im Evangelium war die Welt, die ganze Welt überwunden; das Wort des Evangeliums machte „recht frei“ (Joh. 8, 36), und eben darum, weil es als das Wort der vollkommenen Befreiung, als

das Wort von der Erlösung erlebt wurde: darum war es wahr. — Infolge des übermächtigen Einflusses Augustins war diese griechische Gedankenreihe in der Folgezeit dazu verurteilt, als bloße Unterströmung hier und dort hervorzubrechen: für Augustin ist das Evangelium darum noch nicht glaubwürdig, weil es das Erlebnis der vollkommenen und wesenhaften Freiheit ist: *evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret auctoritas!* Von den Mystikern der spätern Jahrhunderte wurde der Autoritätsgedanke allerdings immer wieder zurückgeschoben: Fichte hatte denn auch ein Bewußtsein einer gewissen geistigen Verwandtschaft mit ihnen; aber er fand zu viel Stimmung und zu wenig Methode bei ihnen, als daß er sich ihnen eigentlich nahe hätte fühlen können (von dem griechisch gebildeten Eriugena hat er kaum viel gewußt).

Fichte nennt das Evangelium Johannis die „lauterste Urkunde des Christentums“; es ist die Urkunde, die die Göttlichkeit des Logos bezeugt. Logos heißt Vernunft. Johannes entfernt vom Gottesgedanken alle Willkürlichkeit, alle Laune, überhaupt alles, was nicht lichte Klarheit und Freiheit ist; mit einem Worte, er versteht Gott als das absolute Ich, um in der Sprache der ersten W.-L. zu reden. Nur darum kann er schreiben, das ewige Leben sei Gotteserkenntnis (17, 3). Und von hier aus versteht sich auch, daß Fichte der liberalen Aufklärungstheologie ganz orthodox klingende Wendungen entgegenhält: wenn das Erkennen Gottes nicht etwa zum Leben nur führt, sondern das Leben ist, so ist es konsequent, daß „in allen Jahrhunderten und in allen Formen des Christentums gedrungen worden ist auf den Glauben, d. h. auf die Lehre, die wahre Erkenntnis des Übersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christentum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt. Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntnis der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe, und daß derjenige, dem nur innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äußerlich zu leuchten, hat jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen; und unsere Philosophie vergißt es ebensowenig. Nur ist ein großer Unterschied zwischen dem Recht-



tun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennütziger Klugheit oder auch aus Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene gibt tote oder kalte Früchte, ohne Segen für den Geber und den Empfänger. Jener läßt nach wie vor das Gesetz, und sähe weit lieber, wenn es nicht wäre; es kommt daher nie zu innerer Freude an sich selbst und seiner Tat; und diesen kann nicht begeistern und beleben, was in der Wurzel kein Leben hat. Nur wo das Recht tun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust, und die Tat belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürftend“ (IV, 369 f.). Von der „Religion des freudigen Rechttuns“ hatte schon die des Atheismus angeklagte Abhandlung von 1798 gesprochen (III, 132). Aber damals war das freudige Recht tun das Wesentliche der Religion gewesen, nicht bloß ihr Ausfluß. Der Glaube „wird konstruiert durch das Recht tun“ hieß es in derselben Abhandlung (129), und in der Appellation: „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen“ (III, 170). Ganz ebenso hatte Kant betont, daß nicht die Moralität auf den Glauben, sondern umgekehrt der Glaube auf die Moralität gegründet werden müsse. In der W.-L. von 1804 aber hat eine vertiefte Erfassung des Glaubens dahin geführt, daß dieser das Ursprüngliche ist und die Moralität erst aus ihm folgt, also allerdings auf ihn gegründet wird. In den Schriften des Atheismusstreites war die eudämonistische Aufklärungstheologie der einzige Gegner, den Fichte angriff; jetzt geht der Kampf zugleich gegen den abstrakten Formalismus des absolut gesetzten kategorischen Imperativs: das Recht tun ist aufgehoben in einer Synthese der absoluten Erkenntnis.

Fichtes Interesse an Johannes ist, ihn so eindringlich wie möglich die „Vernünftigkeit“ des religiösen Lebens behaupten zu lassen. In den Berliner Vorlesungen von 1806 „Die Anweisung zum seligen Leben“ (sechste Vorlesung und erste Beilage) spricht er sich grundsätzlich über die johanneische Theologie aus und gibt eine ganz eigentliche Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums. Diese Auslegung ist nun wohl nicht frei von Gewalttätigkeiten; aber sie bleibt lehrreich durch den wesentliefen Unterschied

von allen damaligen (wie fast allen späteren<sup>1</sup>) theologischen Schulen, die die Religion in unüberwundener Zufälligkeit stecken ließen, sei es nun Zufälligkeit des Gefühls oder Zufälligkeit der historischen Fakta. Es ist der eigentümliche Charakter der W.-L., alles Faktische genetisch zu machen und es damit von seiner Zufälligkeit zu erlösen. Die Philosophie der Aufklärung hatte — infolge ihres dürftigen Begriffs der Vernünftigkeit — im Faktischen nur das Nicht-Vernünftige zu sehen vermocht; auch Kant war durch seine bloß formale Fassung der Vernunft letzten Endes auf diesem Standpunkt festgehalten. Die W.-L. aber hatte, und zwar von Anfang an, die Inhaltlichkeit der Vernunft betont: indem das Faktische von der Vernunft durchdrungen wird, geschieht dasselbe, wovon das Johannesevangelium spricht, wenn es vom Logos sagt: „er kam in sein Eigentum“. Das Faktische ist kein der Vernunft absolut Entgegengesetztes, sondern es ist ein abstraktes Schema der Vernunft selber. Es gibt für Fichte kein absolut Unvernünftiges, wie noch bei Kant aller „Stoff“ an denjenigen Stellen erscheint, an denen von ihm gesagt wird, daß er von den an sich, also außer der Vernunft seienden Dingen gegeben werde (z. B. Kant, S.W. Hartenstein<sup>2</sup> VI, 31). Von Anfang an hatte die W.-L. dadurch, daß sie die Dinge an sich leugnete, das Dasein auch seinem Inhalt nach in der Vernunft befestigt; aber erst die Untersuchung des religiösen Problems in der Berliner Zeit führte zu der tiefsten Erfassung des Faktischen, zur Erfassung der Bedeutung, die das Faktische für die Synthesis der Geisterwelt hat.

In der frühesten Jenaer Wissenschaftslehre sollte die Religionsphilosophie (in einer gewissen Analogie zu Spinoza) auf das Wechselverhältnis zwischen der Substanz und ihren Akzidenzien begründet werden (Synthese D). Daran hat sich auch später nichts geändert. Der Begriff der intelligiblen Gemeinschaft ist abhängig von jener Fassung des Gottesgedankens. In der „Anweisung zum seligen Leben“ wird das Wesentliche, wodurch sich die religiöse

<sup>1</sup> Als Ausnahme aus der jüngsten Zeit sei Wilhelm Lütgerts bedeutendes Buch „Die johanneische Christologie“<sup>2</sup> 1916 hervorgehoben. Hier wird wiederholt Fichtes Auslegung mit Zustimmung zitiert und wird ihre Überlegenheit über heute verbreitete theologische Meinungen ans Licht gestellt (54, 66, 212).



Weltansicht über die sittliche erhebt, in die „klare Erkenntnis“ gesetzt, „daß das Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, — sondern, daß es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar sei“ (V, 182). „Gott allein ist und außer ihm nichts“ (a. a. O.). Wird aber gefragt, was denn nun Gott sei, so ist die Antwort: „Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut“ (184). Es gibt kein anderes wahrhaftes Leben als das Leben Gottes: das Leben Gottes aber ist Liebe (113ff.). Es ist kein Widerspruch hiergegen, wenn Fichte gelegentlich formuliert, das Element des wahrhaftigen Lebens sei der Gedanke. Der lebendige Gedanke ist die Daseinsweise der lebendigen Wahrheit, und die lebendige Wahrheit ist Gott. Gott aber ist nur dadurch lebendige Wahrheit, daß das Nicht-Ich nicht absolut ist, sondern restlos in der Klarheit des absoluten Ich, in Gott aufgeht. Nun aber ist diese Aufhebung des Nicht-Ich dem Intellekt unerreichbar; vielmehr ist die Gewißheit von der Überwindbarkeit jeden Widerstandes gegen das Ich begründet in einem vernunftnotwendigen Tun. So weit hatte schon die „Grundl. d. ges. W.-L.“ die Antwort gegeben; die spätere Lehre aber fügt die nähere Charakterisierung hinzu, daß das vernunftnotwendige Tun Liebe ist. Und nun sind jene beiden Formulierungen vereinigt: weil Gott die Wahrheit ist, ist sein Leben, wie es in dem von ihm Erfüllten sichtbar wird, Liebe — nicht Liebe als naturhafter Affekt, wie sich versteht, sondern Liebe als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein. Wahrhafte Liebe erweist sich wirksam als Bruderliebe, führt Fichte in Anknüpfung an I. Joh. 4, 20 aus (V, 256). Die intelligible Gemeinschaft also, die Gemeinschaft, die dadurch bewährt wird, daß einer des anderen Last trägt, daß „wohlgetan wird auch den Undankbaren, und gesegnet werden mit Taten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, daß sie abermals fluchen werden“ (V, 410f.): diese in der göttlichen Liebe begründete Gemeinschaft ist es, die das Nicht-Ich auch in seiner härtesten Gestalt überwindet. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die Erkenntnis, daß die absolute Macht die Liebe ist: „Die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibet er ewig, wie er

in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind vermittelt der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (V, 255). — Am eingehendsten haben nächst der „Anweisung zum seligen Leben“ die an der Universität Berlin gehaltenen „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie“ (die sog. Staatslehre) die religionsphilosophischen Probleme behandelt; aber auch in den Darstellungen der W.-L. selbst kommt in den spätern Jahren in wachsendem Maße der religiöse Grundton zu starkem Ausdruck.

Das ist der bedeutsame Fortschritt der johanneischen Periode Fichtes, daß nun als das Prinzip der Gemeinschaft die Liebe erkannt ist. Gewiß war auch der Gemeinschaftsgedanke in der früheren Zeit (besonders wichtig ist hier die Einleitung in das „Naturrecht“) zuletzt im absoluten Ich, also in Gott, begründet. Aber der Gottesgedanke selber war damals noch sehr abstrakt: er schloß allen Gehalt, die ganze Materie der Ichheit nur im allgemeinen, *in abstracto* in sich. Und dementsprechend konnte auch der Gemeinschaftsgedanke nur erst abstrakt ausfallen. Daß es eine individuelle Persönlichkeit nur geben kann zufolge einer Begrenzung durch andere Vernunftwesen, daß also die Persönlichkeit nur in der Gemeinschaft und durch sie „möglich“ ist: dies stand schon 1796 fest. Aber jene wechselseitige Begrenzung der vernünftigen Individuen war lediglich als eine Begrenzung durch Pflichten begriffen. Der Gedanke war groß und tief; doch war er noch abhängig von der Kantischen Zuspitzung der gesamten praktischen Philosophie auf den Begriff der Pflicht. Auch die „vollständige Materie der Ichheit“ (III, 100) hat Fichte während der Jenaer Zeit nicht anders gemeint, denn als den Inbegriff der unendlich vielen Möglichkeiten konkreter Pflichten, und nur weil hier an die konkreten Pflichten gedacht ist (die als Sinnenwelt anschaubar werden), redet Fichte von Materie oder Gehalt. — Fichte wußte in der Jenaer Zeit also bereits, daß sich die konkreten Pflichten auf das Verhältnis zu den andern Personwesen beziehen: aber der letzte Schritt, der nicht nur die Pflicht, sondern die Gemeinschaft selbst zu etwas Konkretem macht, dieser ganz unkantische Schritt ist in Jena zwar vorbereitet, aber noch nicht eigentlich getan: im ganzen bleibt es, wie bei Kant, dabei, daß das Gemeinschaftsbewußtsein

(1794 I, 189)

sich auf die Anerkennung der Pflicht, des gegenseitig verbindenden Sollens gründet. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens weiß Fichte von einem Gemeinschaftsbewußtsein, das viel näher an das Absolute heranführt als das Bewußtsein der Pflicht. Nicht die Pflicht, sondern die Liebe bindet hier Person an Person — nicht jene „pathologische Liebe“, von der Kant ganz richtig sagt, daß es „in keines Menschen Vermögen stehe, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“; auch nicht jene „praktische Liebe“, die Kant von der pathologischen zu unterscheiden versucht und doch nicht klar von ihr zu unterscheiden vermag, weil sie nichts Besseres bezeichnet als dies, daß die Pflichten gerne erfüllt werden; sondern eine Liebe, die ein tätiges Verhalten ist, und deren Begriff in den Kantischen Gedankenkreis darum schlechthin nicht eintreten kann, weil sie in der Gemeinschaft, auf die sie sich bezieht, weder etwas Formales noch etwas empirisch Zufälliges sieht, sondern etwas inhaltlich Bestimmtes und zugleich vernünftig Notwendiges. Eine Ehe bezeichnet gewiß einen Kreis von Pflichten: aber die Ehe ist nicht um dieser Pflichten willen da, sondern diese Pflichten sind um der Ehe willen da: diese stellt die vernünftige Wirklichkeit dar, die jene Pflichten erst begründet. Und wie eine jede wahrhafte Ehe, so hat überhaupt jede sittliche Gemeinschaft ihre sittliche Begründung nicht in einer Pflicht, sondern in dem Gemeinschaftsbewußtsein selbst, durch das sie besteht: Das tätige Gemeinschaftsbewußtsein, die Liebe, ist — in höherem Maße als die Pflicht — Darstellung des Absoluten; in der Liebe lebt der Gehalt der Ichheit —: im Pflichtbewußtsein, dem Bewußtsein des Sollens, stellt sich nur ihre Form dar. Der Gehalt der Ichheit ist der Gehalt des absoluten Ich; im endlichen Bewußtsein erscheint er als der eigentümliche Gehalt einer Persönlichkeit: aber die Persönlichkeit ist nur durch die Gemeinschaft; ihr ganzer Gehalt ist das, was an ihrem Verhältnis zu den Gemeinschaftszusammenhängen, in denen sie steht, wahrhaft Positives ist. „Die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit“, ist die Offenbarung des „Seins an sich“. „In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins... Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird: wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines

*Sein an sich  
Form / Pflicht*

Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint“ (VI, 70 f.). Die übersinnliche Einheit der intelligiblen Gemeinschaft in der Erscheinung heraustreten zu lassen, ist das sittliche Ziel alles Handelns. Diese Einheit schließt die Fülle alles Gehaltes in sich: nicht nur für eine endliche Persönlichkeit, sondern auch für eine räumlich und zeitlich begrenzte Gemeinschaft von Persönlichkeiten ist sie zu viel. Die Liebe aber als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein braucht notwendig, um sich überhaupt tätig erweisen zu können, eine begrenzte Gemeinschaft: die unendliche Gemeinschaft ist nur abstrakt.

Von hier aus wird der historische Einschlag in Fichtes Theorie der Gemeinschaft einleuchtend. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelheit im Großen und Ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäß, und in jedem derselben jeder Einzelne, jener gemeinsamen sowie seiner besondern Eigenheit gemäß, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus“ (V, 578). Die „Reden an die deutsche Nation“, denen dieses letzte Zitat entnommen ist, haben den Begriff der Volksgemeinschaft unter den im vorstehenden entwickelten Gesichtspunkten behandelt. Wahrhafte Vaterlandsliebe, heißt es da, umfaßt die Nation „als Hülle des Ewigen“ (V, 498):<sup>1</sup> Im Historischen ergreift sie das

<sup>1</sup> Allerdings findet sich dieser letzte Ausdruck fast ebenso schon in den „Briefen an Konstant“ (12. Brief): aber dort war er anders gemeint. Das Nationale war dort die bloß zufällige Form des rein Menschlichen, die der vollkommen Gebildete allgemach ablegen soll (10. Brief); die Vaterlandsliebe liebte im Vaterlande nicht die eigentümliche Gestaltung ewiger Lebenswerte, sondern der Bestimmungsgrund des auf das Vaterland gerichteten Handelns war der auf die Menschheit ausblickende Weltbürgersinn. „Vaterlandsliebe ist die Erscheinung, Weltbürgersinn der innere Geist dieser Erscheinung“ (12. Brief). Dies ist das Entscheidende in der späteren Geschichtsphilosophie, daß die konkrete Gemeinschaft des Vaterlandes Zweck ist, nicht bloß ein Mittel für die Idee einer universalen Gemeinschaft überhaupt. Mehrere Ausdrücke in den „Briefen an Konstant“ rufen durch eine ins Ohr klingende Ähnlichkeit den Gedanken an bekannte Wendungen der „Reden an die deutsche Nation“ wach: an dem angegebenen Kriterium erweist sich durchgehends, daß die Ähnlichkeit äußerlich ist.

Überzeitliche; ja es gibt gar keine Möglichkeit, das Ewige ohne Beziehung auf die Welt unserer Pflichten zu erfassen: denn sein innerster Gehalt ist Liebe, tätiges Gemeinschaftsbewußtsein: „Alles Höhere muß eingreifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart, und wer wahrhaftig in jenem lebt, lebt zugleich auch in der letztern; lebte er nicht auch in dieser, so wäre dies der Beweis, daß er auch in jenem nicht lebte, sondern in ihm nur träumte“ (V, 558). — Man kann häufig lesen, daß erst die schweren politischen Ereignisse, die tiefe Demütigung Preußens vor allem, Fichtes Geschichtsphilosophie haben reif werden lassen. Das ist auch nicht unrichtig; doch haben die Tatsachen der Geschichte nur eine auslösende Rolle zu spielen gehabt: sie fanden den Denker vor, der sie im klaren philosophischen Bewußtsein zu ergreifen vermochte. Die Wurzeln der neuen Geschichtsphilosophie liegen in der gründlichen Überwindung der abstrakten Pflichtethik durch Anerkennung der auf Liebe gegründeten konkreten Gemeinschaft. Dementsprechend sind denn auch die entscheidenden Einsichten bereits in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804/05) da: man lese, wie Fichte auseinandersetzt, daß es zu den notwendigen Charakterzügen des Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit und der leeren Freiheit gehöre, daß dieses „auf luftige und gehaltleere Abstraktionen Staatsverfassungen aufbauen“ wird (IV, 424). Die positive Ergänzung zu dieser Kritik ist allerdings in den „Grundzügen“ (14. Vorlesung) nur wenig durchgeführt: aber sie drängte nach ihrer Formulierung, und wenn sie drei Jahre später in den „Reden an die deutsche Nation“ geleistet ist, so darf man über dem offenbaren Zusammenhang mit Tatsachen der äußern Geschichte nicht die das philosophische System beherrschende innere Notwendigkeit übersehen.

Es hat ein besonderes Interesse, die Entwicklung der Geschichtsphilosophie Fichtes zu verfolgen. Sie war schon im Jahre 1800 viel genauer ausgebildet, als gemeinhin angenommen wird. Was in den Vorträgen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ wesentlich Neues zu finden ist, ist durch den angegebenen johanneischen Gemeinschaftsgedanken bestimmt. — Die Geschichtsphilosophie von 1800 steht in den „Briefen an Kon-

stant“ und in einer (im Anschluß an die ihnen zugrunde liegenden Vorträge) im Sommer 1800 geführten Diskussion mit Ignaz Aurelius Feßler, dem zugeordneten Großmeister der Loge Royale York (abgedruckt im Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei I, 341 bis 348). In dieser Diskussion unternimmt es Fichte, den Begriff des historischen Faktums (der historischen Wahrheit, des historischen Wissens) zu bestimmen. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ heißt die Geschichte „der zweite Teil der Empirie“, nämlich neben der Physik (IV, 523): die Verdeutlichung dieses Wortes kann aus jenen Auseinandersetzungen von 1800 gegeben werden: „Faktum ist nur das, was in irgendeinen menschlichen Sinn gefallen. Geschichte ist Überlieferung solcher Sinneneindrücke an andere, in deren Sinn dasselbe nicht fiel. Historisch erwiesen ist mir dasjenige Faktum, ohne welches ein anderes, das in meine Sinne fällt, so gar nicht sein konnte, wie es ist. Jedes Faktum, von welchem die letztere Bedingung nicht gilt, ist mir unerweislich, und ich werde darüber nie, weder für noch wider, etwas behaupten. Jedes Faktum, nach dessen Voraussetzung etwas, das in meine Sinne fällt, nicht so sein könnte, wie es wirklich ist, ist mir erwiesen falsch. Auf den Sinneneindruck reduziert sich sonach zuletzt alle historische Wahrheit: und dieser ist kein aus Teilen Zusammengesetztes, sondern ein Positives, Unteilbares, das da ist oder nicht ist“ (an Feßler, Handbuch I, 346).

Und mit diesen formalen methodologischen Sätzen verknüpft sich ferner bereits damals ein Gedanke, der auf ein ganz anderes Problem der „Grundzüge“ vorausdeutet. Es ist zum Verständnis nötig, mit zwei Worten auf den Anlaß der Diskussion mit Feßler einzugehen: Feßler arbeitete an einer Geschichte der maurerischen Gnosis. Fichte suchte — dabei auf seine kurz zuvor gehaltenen Vorträge („Briefe an Konstant“) zurückgreifend — ihm klarzumachen, daß eine solche unmöglich sei; daß der Begriff des historischen Faktums dahin nicht reiche, wovon es nur mündliche Tradition gibt. Am Maßstab der historischen Wahrheit gemessen bleibt nur übrig, zu bekennen, „daß wir überall nichts wissen, nichts haben, und erst durch unsere eigene Arbeit in das uns seinem Ursprunge nach Unbekannte etwas hineinlegen wollen“ (Handbuch I, 347). Deutlicher als im 15. Briefe an Konstant ist

hier das negative Resultat herausgestellt; aber das Positive, das dort ausgesprochen worden war (vgl. oben S. CXCI), klingt doch auch in diese eben angeführten Worte hinein: die Geschichte des Freimaurerbundes ist mythisch, aber die Mythen sind bedeutungsvoll. Feßler ist im Begriffe, geschichtlich bezeugte Fakta mit Hilfe von Fiktionen zusammenzuleimen. Besser würde er sich zu einer „durchaus konsequenten und auf dem Wege der Geschichte unwiderlegbaren Fiktion“ entschließen, „diese so einrichten, daß sie für den klügern Kopf zugleich Allegorie wäre; und dem, der es errät, freimütig das wahre Geheimnis und wie wir alle zu unsern Kenntnissen gekommen sind, gestehen. Ich finde,“ fährt Fichte fort, „da nun einmal eine Freimaurerei ist, schlechthin nichts Unerlaubtes, Jesuitisches, keine *piam fraudem* in einem solchen Verfahren; ich halte mich dabei durchaus für den geraden, ehrlichen und offenen Mann, der ich zeitlebens war und sein werde: dies aber nur deswegen und so lange, weil und wie lange ich bereit sein werde, jedem, der fähig ist, es zu tragen, die wahre Bewandnis mitzuteilen“ (345). Fähig sein, es zu tragen, heißt hier vor allem: das Positive festhalten können, wenn man die historische Form durchschaut. Der Freimaurerbund verlangt von seinen Mitgliedern — so hatte Fichte in einem Abschnitte seiner maurerischen Vorträge, an den er Feßler ganz besonders wieder erinnerte, ausgeführt (16. Brief an Konstant, vgl. oben S. CXCI) —, daß sie willig voraussetzen, die Ordensgeheimnisse möchten Weisheit enthalten, und daß sie sich ernstlich bemühen, diese Weisheit zu finden. Der Sinn der Geheimnisse ist etwas Überzeitliches. Es wäre herzlich wenig erreicht, wenn die maurerischen Gebräuche und Formeln als historische Gebilde begriffen wären — gesetzt, solches Begreifen wäre überhaupt möglich. Aber sehr viel ist dann erreicht, wenn ihr übergeschichtlicher Sinn erfaßt ist, wenn sie in ihrem Symbolwert begriffen sind. Der Symbolwert, dem die historische Form nur als Form der Mitteilung anhängt, der nicht in historischen Tatsachen begründet ist, sondern vielmehr selbst gewisse historische Tatsachen — in diesem Falle das historische Dasein der Freimaurerei — begründet und möglich macht: dieser Symbolwert ist es, der die konsequente mythische Fiktion „auf dem Wege der Geschichte unwiderlegbar“ macht. Auf dem Wege

der Geschichte, d. h. durch geschichtliche Fakta können nur wieder geschichtliche Fakta widerlegt werden: die Bedeutung der maurerischen Geheimnisse liegt aber nicht darin, daß sie Fakta zu behaupten scheinen, sondern darin, daß in ihnen dasjenige symbolisch ausgesprochen ist, was allem historischen Maurertum als Überzeitliches zugrunde liegt.

Fichte hat mit dieser Theorie der maurerischen Geheimnisse bereits einen der systematisch wichtigsten Gedanken der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ ausgesprochen. Dort entwickelt die erste Vorlesung das bekannte Schema der fünf Zeitalter: Stand der Unschuld, der beginnenden Sündhaftigkeit, der vollendeten Sündhaftigkeit, der anhebenden Rechtfertigung, der vollendeten Rechtfertigung. Dieser Weltplan ist nicht selbst Geschichte, sondern dasjenige, was aller Geschichte als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt ist. „Über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es gibt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und notwendige Sein. Über die Bedingungen des faktischen Daseins aber als eben hinausliegend über alles faktische Dasein und alle Empirie hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, daß dies seinem Inhalte nach nicht Geschichte ist, sondern Philosophem: — etwa in der alten einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es *Mythe* nennt“ (IV, 526). „Die Mythen über die Urfänge des Menschengeschlechts“ werden „als zur Metaphysik gehörig“ der Geschichte abgenommen (501). Der Weltplan der fünf Zeitalter sagt also nichts darüber, wie die Geschichte faktisch angefangen habe, und wohin sie führen werde: er sagt aber, welches übergeschichtliche Weltgesetz die Bedingung alles geschichtlich Tatsächlichen ist. Er ist darum auch Maßstab der Beurteilung. Kantischen Denkgewöhnungen gegenüber ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß als Maßstab des Historischen die bloße Idee eines Zieles der Geschichte (etwa das fünfte Zeitalter des Fichtischen Weltplans) nicht ausreicht: in einem solchen Ideal ist das Historische abgestreift. Aber der Maßstab des Historischen hat mit Grund selbst die Form des Histo-

rischen — ganz wie die Mythen: er ist die als Geschichte gedachte Freiheit.

Die Kantianer denken sich die Geschichte als die geschehensollende Entwicklung der Freiheit. Als Anfangszustand wird ein Zustand der naturhaften Gebundenheit angesetzt, als Ziel die absolute Unterordnung alles Naturhaften unter den sittlichen Willen. Die Entwicklung soll geradlinig geschehen; die durch Anfangszustand und ideales Ziel bestimmte gerade Linie ist die Regel für alle Bewertung historischer Verhältnisse. Ganz anders Fichtes Plan der fünf Zeitalter. Er läßt sich durchaus nicht als gerade Linie denken: „Der gesamte Weg, den zufolge dieser Aufzählung [der fünf Epochen] die Menschheit hienieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zutun gewesen: und darum mußte sie aufhören, es zu sein“ (IV, 405 f.). — Es ist klar, warum Fichte nicht mit einem vernunftlosen Naturzustande anfangen kann: wäre die Menschheit in ihrem Anfange nichts als Natur, kausalgeordnetes Dasein, so wäre nicht abzusehen, wie es die Vernunft anfangen sollte, in diese kausale Weltordnung hineinzukommen: Geschichte der Freiheit ist nur dadurch möglich, daß die Vernunft von Anbeginn an in der Menschheit da ist. „Aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen“ (527). Allerdings gibt auch Kant schon dem Urmenschen die Bestimmung zur Vernünftigkeit: der Mensch ist ursprünglich das *animal rationabile*, und er hat die Aufgabe, aus sich selbst ein *animal rationale* zu machen (Kant, S. W., Hartenstein<sup>2</sup> VII, 646). Allein die Vernunft ist hier doch nur *in abstracto* gedacht, nicht als lebendige das Dasein in Wahrheit beherrschende Potenz. Vielmehr schneidet Kant jede Frage danach, wie es denn die Vernunft macht, wenn sie in der kausal bestimmten Welt zu wirklichem Durchbruch kommt, als unlösbar ab. „Das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebenden Triebfedern Meister zu werden, ist schlechterdings unerklärlich“ (a. a. O. VI, 153 Anm.). „Die Vernunft würde

alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei“ (a. a. O. IV, 306). M. a. W., die Ausdrücke *animal rationabile* und *animal rationale* bezeichnen abstrakte Postulate, die das sittliche Bewußtsein an das metaphysische Wesen der Welt stellt; aber einen philosophischen Begriff dieser Wortverknüpfungen hat Kant nicht. Fichte hat ihn im Begriff seines Weltplans.

Es ist vor allem nötig, das erste Zeitalter recht zu verstehen. Hier wird sich auch insbesondere der Punkt entdecken lassen, an dem Fichte den Rahmen seiner ältern Geschichtsphilosophie überschreitet. Fichte will nichts darüber aussagen, wie das Menschengeschlecht tatsächlich in den ersten Jahrzehnten oder Jahrtausenden seines Bestehens gelebt hat: die Grenzen des historisch Erweislichen sind uns viel enger gesteckt. Das erste Zeitalter und damit der ganze Weltplan wäre also nichts als Mythologie, wenn nicht ein geschichtsphilosophischer Zusammenhang sie in sich aufgenommen und sie als Mythen aufgehoben hätte: die Mythen vom goldenen Zeitalter und von der Unschuld des Paradieses sind hier abgelöst; ihr Gehalt ist in die „Metaphysik“ übergegangen. Diese aber redet nicht vom tatsächlichen Dasein und von dem in irgendeiner Empirie Möglichen, sondern von den (allerdings, im Gegensatz zu Kant, realen) Bedingungen alles tatsächlichen Daseins, die als solche über alle Empirie hinausliegen. Der Sinn der Lehre vom ersten Zeitalter ist die Anerkennung der sittlichen Weltordnung: einen „Naturzustand“ im genauen Sinne des Wortes, einen Zustand, in dem die Menschheit nichts als Natur, nichts als vernunftlos unfreies Dasein gewesen wäre, hat es nie gegeben. Die Beziehung auf die Werte der Freiheit hat immer in ihr gelegen. Das vernunftlose Dasein ist überhaupt nur eine Abstraktion, nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die Naturgesetze sind nicht Gesetze des wahrhaft Wirklichen. In letzter Instanz richten sich alle Verhältnisse der Menschheit jederzeit — im Anfang und auch jetzt, im Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit — nach der Vernunft (der Unterschied der Zeiten liegt darin, ob und mit welcher Einstellung die Menschen persönlich am Leben der Ver-



nunft teilnehmen, ob und wie sie die Zwecke der Vernunft zu ihren Zwecken machen). Das Dasein ist so völlig in der absoluten Vernunft, der sittlichen Weltordnung gehalten, daß nie etwas geschehen kann, was sie zu beeinträchtigen vermöchte. „Daraus, daß die Gattung [im ersten Zeitalter] noch nicht mit freier Tat ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, daß diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten. Es wäre ja möglich, daß die Vernunft durch sich selber und ihre eigene Kraft ohne alles Zutun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, sowie alles geistigen Lebens. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bestehen“ (IV, 402).

Die Vernunft also liegt von Anfang an in der Menschheit; sie kann kein Produkt des bloßen Daseins sein. Die Vernunft aber „in jeglicher Gestalt“ geht „durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung“, „keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums. Auf das letztere geht der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins“ (416, 417). Die Erscheinung der Vernunft ist die Gemeinschaft. Der „Vernunftinstinkt“ also, der im ersten Zeitalter die Verhältnisse der Menschheit ordnet, ist nicht als ein Trieb zu denken, den jedes Individuum für sich hätte (so wie wir die Naturtriebe für uns selbst als Individuen haben), sondern als ein Trieb der Gemeinschaft, ein Trieb, der im Individuum nur insofern zur Äußerung kommen kann, als sich dieses als Glied einer Gemeinschaft fühlt. Hier liegt der Punkt, von dem aus man die Theorie des „ursprünglichen Normalvolkes“ (527) in den „Grundzügen“ versteht, die dann in den „Reden an die deutsche Nation“ wieder auftaucht in der vielbesprochenen These, daß die Deutschen ein Urvolk seien. Wer sich klar gemacht hat, wie die Lehre vom Normalvolk, d. h. von einer ursprünglichen Gemeinschaft, durch Fichtes Begriff der Vernunft gefordert ist, der wird zugestehen, daß sich in jener seltsamen Formulierung ein

ernstes (nicht historisches, aber) philosophisches Problem verbirgt; und zugleich wird er davor bewahrt sein, Fichte an dieser Stelle aus Rousseau erklären zu wollen. „Der auffallendste Zug in der Schilderung des Naturmenschen bei Rousseau ist der, daß er in völliger Isoliertheit erscheint. Während uns keine Beobachtung den jetzt lebenden Menschen anders als mindestens im Verband der Horde erblicken läßt, glaubte Rousseau, durch psychologische und ethnographische Erwägungen veranlaßt, hinter diese primitiven sozialen Verbände zurückgehen zu müssen... Nur die Paarungszeit führte die Menschen zusammen“ (P. Hensel, Rousseau, Leipzig 1907, 23f.). —

### Sechstes Kapitel.

#### Unruhige Jahre.

Die Professur in Erlangen. Die ausgebreitete Vorlesungstätigkeit, die Fichte als Privatmann, doch unter Begünstigung der einflußreichsten Persönlichkeiten und selbst der Regierung und des Hofes, in Berlin ausübte, wäre im Jahre 1804 beinahe zu Ende gegangen. Rußland und Kurbayern bemühten sich, den Philosophen zu gewinnen: in Charkow und in Landshut waren ihm Professuren angeboten. Fichte trat mit beiden Staaten in Unterhandlungen. Von Rußland forderte er namentlich höheres Gehalt, als ihm angeboten war (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 400), und Bayern gegenüber betonte er, daß er „absolute Lehrfreiheit und Schreibefreiheit“ nötig habe, um seine auf eine tiefgehende Neugestaltung des philosophischen Unterrichts zielenden Pläne zu verwirklichen (a. a. O. I, 356). Beide Angelegenheiten waren noch in der Schwebe, als sich eine dritte Möglichkeit zeigte. Am 3. September 1804 schrieb Fichte in einem nach Petersburg gerichteten Privatbriefe: „Im tiefsten Vertrauen eröffne ich Ihnen, daß mir die Berliner es gar zu unsinnig anstellen. Sie wittern, daß ich ins Bayrische gerufen bin (was richtig ist, nur wissen sie nicht recht die Bestimmung), betreiben es seitdem — die Höchsten und Mächtigsten in der Stadt und bei Hofe — mich hier zu behalten, und haben den vernünftigen Gedanken gefaßt,

daß die Berliner Akademie beim König einkommen soll um meine Anstellung in ihrer Mitte mit einer hinreichenden Pension. Damit hat man zögernd geeilt, und heute stehen wir da, daß einer der Direktoren — erst Nicolai bereden will, daß er einwillige, und keinem fällt ein Zweifel ein, ob ich auch einwillige, daß Nicolai einwilligt. Ich werde also für die Schmach dieser Behandlung entweder nach Bayern oder nach Rußland gehen“ (a. a. O. II, 401). Aber es kam ganz anders. Die 8 Monate vorher von Fichte in dem oben erwähnten, allerdings nicht bekannt gewordenen Promemoria arg verspottete Akademie lehnte am 28. März 1805 mit 15 gegen 13 Stimmen die Aufnahme Fichtes ab.<sup>1</sup> Fichte blieb dennoch in Preußen. Am 9. April erhielt er die zunächst auf das Sommerhalbjahr 1805 beschränkte, später in eine dauernde umgewandelte Anstellung als ordentlicher Professor an der Universität Erlangen. Ende April reiste er mit seiner Familie ab; im Herbst kehrte er nach Berlin zurück, um seine gewohnten Vorlesungen fortzusetzen.

Die Beziehungen zur Mehrzahl der Kollegen gestalteten sich in Erlangen sehr unerquicklich;<sup>1</sup> doch hörten mehrere seine Vorlesungen, und er selbst hörte bei einigen von ihnen. Auch zu den Studenten gewann er in dem einzigen Semester, das er in Erlangen verbrachte, kein richtiges Verhältnis; seine Vorlesungen wurden nur wenig verstanden, und seine Hörsäle leerten sich infolge davon mit bedenklicher Schnelle. — Im folgenden Jahre schrieb er in Berlin für den Minister von Hardenberg seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“ (S. W. XI, 275—294, vollständig und genau bei Erben 50—73), die eine weitere Ausführung des Programms darstellen, das er schon der kurbayrischen Regierung vorgelegt hatte, als die Professur in Landshut für ihn in Frage war. Die Erfahrungen, die

<sup>1</sup> Über die an unfreiwilliger Komik reichen Verhandlungen vgl. A. Harnack, *Gesch. d. Preuß. Akademie der Wissensch. zu Berlin*, Bd. I, 2. Hälfte (Berlin 1900), 544—551.

<sup>1</sup> Vgl. Wilhelm Erben, *Fichtes Universitätspläne* (Innsbruck 1914) 14, sowie H. Schulz, *Aus F.s Leben* 47 f. Durch Erbens Feststellungen ist das freundliche Bild, das I. H. Fichte vom Erlanger Aufenthalt seines Vaters gezeichnet hatte, gründlich zerstört worden.

er in Jena gesammelt hatte, sollten fruchtbar gemacht werden (vgl. oben LXXVIII): „Eine Akademie, die wahrhaft Akademie sei“, nämlich „eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs“ sollte eingerichtet werden: „Soll die Akademie wirklich existieren, so muß sie etwas leisten, das durchaus weder ein Buch, noch irgend etwas anderes in der Welt außer ihr zu leisten vermag. Sie muß schlechthin alles, was im Buche theoretisch und tot auch stehen kann, praktisch und zu einem lebendigen Besitztume des Schülers machen“ (Erben 51/52). Hardenberg ließ von Altenstein ein Gutachten über Fichtes Vorschläge ausarbeiten; es fiel sehr günstig aus. Allein als das nächste Sommersemester heranrückte, ließ sich Fichte wegen des drohenden Krieges von der Verpflichtung, nach Erlangen zurückzukehren, entbinden, und als der Krieg durch den Tilsiter Frieden beendet war, hatte Erlangen aufgehört, preußisch zu sein.

Der Krieg gegen Frankreich. Königsberg. Fichte hatte von jenem Kriege das Höchste gehofft. „Es soll durch ihn die Frage entschieden werden, ob dasjenige, was die Menschheit seit ihrem Beginne durch tausendfache Aufopferungen an Ordnung und Geschicklichkeit, an Sitte, Kunst und Wissenschaft und fröhlichem Aufheben der Augen zum Himmel errungen hat, fortauern und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung fortwachsen werde; oder ob alles, was Dichter gesungen, Weise gedacht und Helden vollendet haben, versinken solle in den bodenlosen Schlund einer Willkür, die durchaus nicht weiß, was sie will, außer daß sie eben unbegrenzt und eisern will! Die Entscheidung hierüber ist endlich, nach vereitelten Versuchen anderer, demjenigen Staate in Europa anheimgefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen, und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß; gleichsam, als ob er recht eigentlich zu diesem Zwecke in der neuern Zeit sich entwickelt und seine Bedeutsamkeit erhalten hätte“ (S. W. VII, 506). Hier ist der Staat als konkrete sittliche Gemeinschaft gedacht: er ist selbst ein sittlicher Wert, er begründet Pflichten — jetzt vor allem die Pflicht, von dem Interesse dieses Krieges höher als von dem Interesse des eignen Lebens oder irgendeinem anderen Interesse ergriffen zu sein.

(a. a. O.). Doch ist darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Patriotismus, dieses Gemeinschaftsbewußtsein nicht positivistisch, sondern „vernünftig“ ist: seine Wurzeln liegen in einer weltbürgerlichen Gesinnung,<sup>1</sup> nicht in einer dumpfen Gebundenheit an die ererbte Scholle und die angestammte Sitte. Die Liebe, die sich auf das wahre Vaterland richtet, umfaßt in der begrenzten Gemeinschaft die Menschheit; eine endliche Gemeinschaft ist nur dann würdig, geliebt zu werden und Opfer zu nehmen, wenn sie durch ihren Gehalt über sich hinausdeutet auf das Absolute. So glühend Fichtes Patriotismus war: er war nie anders gemeint als „vernünftig“; für Fichte hatte die Vernunft aufgehört, eine leere abstrakte Form zu sein, sie war ihm Substanz geworden, und darum konnte sie feuriges Leben ent-

<sup>1</sup> Vgl. in dem wenige Wochen vorher (Sommer 1806) geschriebenen ersten Gespräch über den „Patriotismus und sein Gegenteil“ folgende Stelle: „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechts im Menschengeschlechte erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht... Es wird Ihnen, wenn Sie den aufgestellten Begriff noch mehr in der Nähe ansehen, zugleich einleuchten, daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben könne, sondern daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus notwendig Patriotismus werden müsse... Wo irgend der herrschende Wille ist, daß der Zweck des Menschengeschlechts erreicht werde, da bleibt dieser Wille nicht untätig, sondern er bricht aus, arbeitet und wirkt nach seiner Richtung. Er kann aber nur eingreifen in die nächsten Umgebungen, in denen unmittelbar als lebendige Kraft er lebet und da ist. So gewiß er nun in irgendeinem Staate lebet, so stehen diese Umgebungen unter den Wirkungsmöglichkeiten des Staates, in dem er lebet, welcher Staat durch seine eigne organische Einheit sich scheidet von der übrigen Welt und so die Wirksamkeit jenes seines guten Bürgers, zwar in seinem Medium und nach seinen Gesetzen, innerhalb seiner selbst, fortleitet, da aber, wo er selber sich abscheidet von der Umgebung, auch dieser Wirksamkeit den ihm selbst als Einheit haltenden Damm vorsetzt. Und so wird denn jedweder Kosmopolit ganz notwendig, vermittelst seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot; und jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot ist, ist eben darum der regsamste Weltbürger, indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht“ (Ausgabe von H. Schulz, Leipzig 1918, 10 f.; S. W. XI, 228 f.).

zünden. Selbstverständlich ist Fichtes weltbürgerliche Gesinnung, seitdem er den Gehalt der Vernunft in den konkreten Gemeinschaftsbeziehungen suchen gelernt hatte, etwas anderes geworden als sie im Jahre 1800 gewesen war (vgl. oben S. CCV Anm.). Sie bedeutet nunmehr das Bewußtsein der unbegrenzten Allgemeingültigkeit der gemeinschaftsbegründenden Ichheitsinhalte: eine konkrete sittliche Gemeinschaft schließt sich zwar durch den ihr Sosein begründenden Ewigkeitsgehalt insofern in sich ab, als sie eben hierdurch ihren eigentümlichen Charakter hat; aber so sehr sie auch ihre sittliche Eigentümlichkeit zu wahren und mithin ihre Grenzen festzuhalten strebt, so betrachtet sie doch ihren sittlichen Gehalt nicht als ihr Privateigentum, woran die außerhalb Stehenden keinen Teil haben dürften. Im Gegenteil, so gewiß das Bewußtsein ihrer Eigenart ein Bewußtsein konkreter Sittlichkeit ist, so gewiß lebt in ihr der Trieb, über ihre und über alle Grenzen hinaus Anerkennung ihres Wertbewußtseins zu bewirken; jede konkrete sittliche Gemeinschaft will durch ihr bloßes Dasein in sittlichem Sinne über sich hinauswirken. Dieser Wille zur Universalität, der die quantitative Begrenztheit der eignen Gemeinschaft nicht zerstört, sondern sie zur Voraussetzung hat, ist das Wesen von Fichtes weltbürgerlicher Gesinnung in der johan-

Fichte machte der Regierung das Anerbieten, als Redner mit ins Feld zu ziehen, damit „die Ersten des Heeres und die Besten, die der reinen und klaren Besinnung fähig sind“ (S. W. VII, 505), sich an gewissen Tagen „zu ernster und feierlicher Betrachtung über die nächste große Bestimmung sich um ihn versammeln“ (507). „Schwerter und Blitze“ wollte er reden — und nicht gefahrlos und sicher begehrte er dies zu tun; sondern mit aller Klarheit, mit allem Nachdruck, mit seines Namens Unterschrift wollte er Wahrheiten aussprechen, die vor dem Gerichte des Feindes des Todes schuldig sind (510). Wenn es, um Anstoß zu vermeiden, für nötig gehalten würde, wollte er, als alter Theologe, im Talar des Predigers sprechen, lieber aber in der „freieren Form eines weltlichen Staatsredners“ (507), als ein „Gesandter der Wissenschaft und des Talentes“ (509). — Sein Anerbieten wurde mit höflichem Danke abgelehnt.

1806  
Gleichwohl nahm Fichte, als das Kriegsunglück schwer über Preußen hereinbrach, seine Stellung bei den Männern der Regierung. Er wollte „seine Anhänglichkeit an die gute Sache öffentlich zeigen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 382), wick deshalb, bevor die Franzosen in Berlin einzogen, nach Königsberg aus, und setzte in einem Schreiben an den König seine Absicht auseinander, bis zum Äußersten bei der preußischen Monarchie auszuhalten. In Königsberg hatte er, solange das Hauptquartier dortselbst war, viel Verkehr mit den ersten Beamten des Staates; am 20. Dezember 1806 wurde er „von jetzt bis zu hergestellter Ruhe“ ordentlicher Professor an der Universität; er las auch im Winter 1806/07 Kollegia (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 383; H. Schulz, Aus F.s Leb. 53), fand jedoch bald, daß die Hyperboreer von den Küsten der Ostsee für die W.-L. nicht reif seien. Für das folgende Sommersemester kündigte er zwar 4 Kollegia an, wußte jedoch die Abneigung der Königsberger Studenten gegen das Honorarzahlen so geschickt zu benutzen, daß nicht eine Vorlesung zustande kam. Das Verhältnis zu den Kollegen war auch hier wieder nicht ungetrübt (H. Schulz, Aus F.s Leben 53). — Gleichzeitig mit der Ernennung zum Professor hatte er die zum politischen Zensor in Königsberg erhalten: als solcher hatte er die Königsberger Hartungsche Zeitung zu beaufsichtigen. Aber schon Ende Februar 1807 wurde ihm dieses Amt wieder entzogen: ein Bericht über die Schlacht bei Eylau, den er, da er aus offizieller Feder kam, hatte genehmigen müssen, hatte beim König Anstoß erregt.

Fichtes Familie war in Berlin zurückgeblieben. Im Frühjahr 1807 bat ihn seine Frau, zu ihr zurückzukehren; da aber Berlin noch von den Franzosen besetzt war, schrieb er ihr, sein Weggehen würde zu einem feigen Entlaufen werden, wenn er unter solchen Verhältnissen zurückkäme: „Hält mich auch kein anderer beim Worte, so wird es um desto mehr Pflicht, daß ich mich selbst dabei halte. Gerade, wenn andere deutsche Gelehrte von Namen sich wankelmütig zeigen, muß der bisherige rechtliche um so fester stehen in seiner Redlichkeit. — Die Gründe unsers Verfalls, daß ich nun eben nichts zu demselben beigetragen, daß wir zu Aufopferungen bereit gewesen, die man verschmäht, daß wir andere sehr wesentliche Einbuße dadurch erlitten haben, führst Du richtig an;

dennoch aber muß man niemals die Menschheit aufgeben, sich stets in der Lage erhalten, zu ihrem Dienst gerufen werden zu können; nie aber sich in eine solche Lage bringen lassen, wobei man wirklich verschlimmert werden oder wenigstens zweideutig erscheinen könne“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 385).

Fichte bemühte sich, auch schriftstellerisch dem Vaterland zu dienen. Er unterstützte die neugegründete, im vornehmsten Sinne vaterländische Zeitschrift „Vesta“ (hrsg. von Fr. v. Schrötter und Max v. Schenkendorf in Königsberg) durch seine Mitarbeit. Gleich das erste Heft bringt einen sehr bedeutenden Beitrag von ihm: „Über Machiavell als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften.“ Die Abhandlung ist geschrieben, um auf den König Eindruck zu machen. Sie stellt zunächst den Gesichtspunkt fest, aus dem der viel verkannte und geschmähte Florentiner zu verstehen ist; sie erkennt nicht die Schranken seiner Persönlichkeit, fordert aber eine gerechte Beurteilung, die die Fülle des Positiven würdigt, das in seinem Charakter war und in seinen Schriften zum Ausdruck gekommen ist. „Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Not- und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage, in der sich einer befinden könnte“ (S.W. XI, 406). Vor allem, erklärt Fichte, ist das, was Machiavell über das Verhältnis des Regenten zu anderen Staaten sagt, heute noch in vollem Maße zu beherzigen: stets muß den politischen Maßnahmen der Satz zugrunde gelegt werden, „daß jeder jede Gelegenheit ergreifen werde, um dem andern zu schaden, so oft er seinen eignen Vorteil dabei zu ersehen glauben wird. Man hat sich hier nicht darauf einzulassen, ob die Menschen wirklich also gesinnt sind oder nicht; davon haben wir nicht geredet, und es gehört nicht hierher. Wir haben nur gesagt: nach dieser Voraussetzung muß man seine Berechnung machen“ (422). „Man glaube nicht, daß, wenn alle Fürsten so dächten und nach den aufgestellten Regeln handelten, der Kriege in Europa kein Ende sein würde. Vielmehr wird, da keiner den Krieg anzufangen denkt, wenn er es nicht mit Vorteil kann, alle aber stets gespannt und aufmerksam sind, keinem irgendeinen Vorteil zu lassen, ein Schwert das andere in Ruhe erhalten. . . Mehr als die Hälfte der Kriege sind durch große Staatsfehler der Angegriffenen, welche

dem Angreifer die Hoffnung eines glücklichen Erfolgs gaben, entstanden“ (425 f.). Der Verantwortung des Fürsten sind die höchsten Güter, die seine Nation erworben hat, anvertraut: er darf sie nicht wie seine Privatangelegenheiten behandeln, indem er auf die Treue und die Redlichkeit der andern baut; Privatangelegenheiten haben eine Rechtsordnung über sich: im Verhältnis zu andern Staaten aber gibt es nur das Recht des Stärkeren, „und dieses Verhältnis erhebt den Fürsten über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: *Salus et decus populi suprema lex esto*. Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst tut es, unsers Erachtens, not, bei unserm Zeitalter zu erneuern“ (427). — Aus den Stellen aus Machiavells Schriften, die den zweiten Teil der Abhandlung ausmachen, ist der Abschnitt „Machiavells Schilderung der Franzosen und der Deutschen seiner Zeit“<sup>1</sup> besonders bemerkenswert. Die Franzosen sind in sehr wenig vorteilhaftem Lichte gezeichnet; unverkennbar ist Fichtes Absicht, durch die Auswahl geeigneter Stellen seinem König zu sagen, was für Leute die Feinde in Wahrheit seien. „Die Natur des Franzosen ist begehrlieh nach fremdem Gute; nachher sind sie Verschwender dieses, sowie zugleich des eignen.“ „Sie sind gieriger auf Geld denn auf Blut. Sie sind freigebig lediglich in Audienzen.“ „Demütig im Unglücke, im Glücke insolent.“ An den Deutschen wird ihre einfache Lebensweise und kriegstüchtige Art gerühmt. „Und auf diese Weise genießen sie denn ihres derben und kräftigen Lebens, und ihrer Freiheit.“

Fichte war tief davon durchdrungen, daß eigne Schuld die Widerstandskraft des deutschen Volkes gegen den fremden Eroberer gelähmt habe. Durch seinen „Machiavell“ klingt die Anklage hindurch; das in Königsberg nach eingehenden Pestalozzistudien entstandene zweite Gespräch über den „Patriotismus und sein Gegenteil“, das die besten Grundgedanken der „Reden an

<sup>1</sup> S. 74–79 des Originaldruckes; bei dem Wiederabdruck in den „Musen“, hrsg. von Fouqué und Neumann, Jahrg. 1813, und ebenso in Fichtes S. W. XI weggelassen; in der „kritischen Ausgabe“ (J. G. Fichte, Machiavell, nebst einem Briefe Carls von Clausewitz an Fichte, Leipzig 1918) von Hans Schulz S. 52–56.

die deutsche Nation“ bereits im Zusammenhange entwickelt, redet von der Selbstsucht, die infolge unseres Erziehungssystems zur einzigen Triebfeder des menschlichen Lebens werde, und vor der Bürgersinn, Moralität und Religion verschwinden (Ausgabe v. Hans Schulz, Leipzig 1918, 49; S. W. XI, 263).

Durch Zensurschwierigkeiten wurde die Drucklegung der Gespräche über den Patriotismus verhindert; nicht lange danach aber kamen die (erst im Jahre 1824 von der preußischen Zensur unterdrückten<sup>1</sup>) „Reden an die deutsche Nation“, die es gleich in ihrem Beginne mit gewaltigem Ernst aussprachen, daß die Selbstsucht das Gemeinschaftsbewußtsein aufgelöst hat; daß dadurch dem deutschen Volke das Vermögen verloren gegangen ist, in den Zeitfluß einzugreifen; und daß eine Erhebung aus diesem Zustande nur möglich ist, wenn das deutsche Volk wiederersteht als eine „Einheit, in der kein Glied irgendeines andern Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält“ (V, 378). In den Königsberger Briefen Fichtes dasselbe Thema: „Es kommt mir vor, als ob die Hiesigen kein Herz hätten, sondern die leere Stelle desselben nur eine unnatürliche Erweiterung des Magens ausfüllte,“ schreibt er am 18. Dezember 1806 an seine Frau (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 376). Bestimmter am 18. April 1807 an den Minister v. Altenstein über den Königsberger Pöbel: „Dieser schreit noch jetzt, wenn ihm irgendeine Frechheit, z. B. der schändliche Wucher, den er in den Tagen der Not getrieben, nicht geduldet werden soll: o, wenn doch die Franzosen kämen; wir wollen ihnen selber die Tore aufmachen“ (H. Schulz, Aus Fs. Leben 52). Und ein paar Wochen später, am 20. Mai, wieder an seine Frau: „Wie ich die Menschen diesen Winter kennen gelernt, läßt sich nicht sagen. Den Leichtsinn, die Sorglosigkeit mitten im Schiffbruche; daneben andere, die aus dem Brande so viel zu rauben suchen als irgend möglich, ungeachtet sie mit eigenen Augen sehen könnten, daß sie es nicht für sich rauben! Dennoch hasse oder verachte ich sie weit weniger als sonst; es scheint, ich mußte zu der Tiefe der Einsicht in ihr Wesen kommen, um endlich

<sup>1</sup> Ganz ohne Zensurschwierigkeiten war es übrigens schon bei der ersten Drucklegung nicht abgegangen.



ganz Ruhe zu erhalten und ganz rein in meinem verbrüdernten Geschlechte nur Gott zu dienen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 388). Diese letzten Worte bestätigen wieder, daß das Vaterland, dem Fichte dient, im Ewigen gegründet ist: „Die Eine und ewige Wahrheit“, heißt es im zweiten Gespräch über den Patriotismus, „ist das Einzige, was die Menschen zu Einigkeit der Gesinnung verbindet und dieselben als Einheit in ihren ewigen Urquell einsenkt“ (S. W. XI, 262). Wenige Menschen haben das nationale Unglück so schwer empfunden wie Fichte: denn in wenigen war das Gemeinschaftsbewußtsein von solcher Stärke und Tiefe; aber eben weil es von solcher Tiefe war, weil es seine Wurzeln bis ins absolute Diesseits alles Historischen hineinerstreckte, darum entbehrte Fichte auch der Kraft nicht, das Unheil zu tragen. Die lebendige ewige Wahrheit, die alle echte Gemeinschaft begründet und trägt, konnte ihm nicht entrissen werden: ihr diente er, wenn er der Gemeinschaft diente, deren historische Gestalt nicht der letzte Gegenstand seiner Liebe war.

Der erste Band der „Vesta“ enthält außer der Abhandlung über Machiavell noch einen zweiten Beitrag von Fichte: „Dantes irdisches Paradies (28. Gesang des Purgatorium).“ Durch seinen Freund Bernhadi, den Sprachforscher und Verfasser der Bambocciaden, Tiecks Schwager, angeregt, hatte er sich mit dem Italiänischen, Spanischen und Portugiesischen vertraut gemacht. In Königsberg hat er, wie auch schon der Machiavell beweist, besonders das Italiänische gepflegt. Am 19. Mai 1807, seinem 45. Geburtstage, verbrachte er den Abend in geistig angeregter Gesellschaft. „Um die Geister etwas höher zu stimmen,“ las er sein damals noch ungedrucktes Manuskript der Übersetzung jenes erstaunlich beziehungsreichen Gesanges vor, der den Garten Eden als das Pfand ewigen Friedens nennt, das Gott dem Menschen gegeben hat. Durch eigne Schuld ist der Mensch in Jammer und Schrecken gekommen: aber die niedern Dünste vermögen nicht bis dahin zu dringen, wo die Buße anhebt; im Reich der sittlichen Erneuerung ist der Mensch frei. Gottes Gnade läßt den schuldig Gewordenen wieder aufsteigen zu dem Paradies, von dem die Menschheit ausgegangen ist: hier trinkt er aus dem Doppelquell Lethe und Eunoë, der die Last des Schuldgedächtnisses von ihm

nimmt und ihm die Erinnerung jeder guten Tat wiedergibt. Fichtes Übersetzung ist ungenau; die ersten acht Terzinen sind mühsam gereimt, dann geht es in Prosa, aber auch hier ohne Leichtigkeit weiter. Und doch hatte Fichte an jenem Abend den zweifellos richtigen Eindruck, seinen Tischgenossen eine ungewöhnliche geistige Erhebung vermittelt zu haben. Auf ihnen allen lag der Druck der schweren Zeit, sie alle waren wie die Büßenden, die sich nach Erlösung sehnen, nach einem Freiwerden von der Qual des schuldbeschwerten Daseins. Fichte hat mit großer Feinfühligkeit gerade den Gesang vom irdischen Paradies aus Dantes göttlichem Gedicht herausgegriffen, den Gesang von der ewigen Liebe, die das aus Schuld geborne Elend in nichts zerfließen läßt, wenn der Mensch durch tiefe Einkehr in sich selbst jene Reinheit der Gesinnung wiedergewonnen hat, die ihn reif macht, emporzusteigen zu den Sternen.

Auch die Wissenschaftslehre ist in der Königsberger Zeit gepflegt worden — nicht bloß in den Vorlesungen. Sowohl ein Brief an die Gattin aus dem Dezember 1806 (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 376) wie ein solcher an den Minister v. Altenstein aus dem Juni 1807 meldet von bedeutsamen Fortschritten: Fichte glaubt sich dem ersehnten Ziel seines Lebens nahe, einer „vollendeten Darstellung“ der W.-L. „Dann ist mein Testament gemacht, und ich kann mein Leben, das sodann keinen absolut notwendigen Zweck mehr hat, feil tragen“ (H. Schulz, Aus F.s Leben 53). —

Am 13. Juni, drei Tage vor dem Einzuge der Franzosen, schied Fichte von Königsberg. Er mochte nicht auf einem von dem Feinde besetzten Boden leben; sein Urlaubsgesuch wurde „mit höchster Achtung und Güte“ behandelt (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 390). Er reiste zunächst nach Memel, und als zu befürchten war, daß ein freies Preußen bald nirgends mehr sein werde, zu Schiff nach Dänemark. Am 9. Juli, dem Tage des Tilsiter Friedens, kam er in Kopenhagen an. Gerne hätte er hier gewartet, bis die fremden Truppen Berlin verlassen hätten; aber der Friedensvertrag bestimmte, daß diese bis zur Bezahlung der außerordentlich hohen Kriegskosten blieben, und dieser Zeitpunkt war nicht abzusehen. Auf die Bitten seiner Frau kehrte Fichte darum im August zu den Seinen zurück.

## Siebentes Kapitel.

## Wieder in Berlin.

Der Universitätsplan und die Reden an die deutsche Nation. Varnhagen von Ense hat in seinen „Denkwürdigkeiten des eignen Lebens“ (2 I, 469f.) eine anschauliche Schilderung des Berliner Lebens nach dem Friedensschluß gegeben: „Berlin empfand von dem Frieden nichts. Eine teilweise Fensterbeleuchtung in mehreren Straßen der Stadt gab mir ein schlechtes Bild dürrtger Freude, wo in der Tat mehr Ursache zum tiefsten Schmerze vorhanden war. Einige preußische Offiziere hatten sich die Befriedigung nicht versagt, ihre bis dahin geächtete Uniform wieder anzulegen, allein schnell belehrte ein strenges Verbot des französischen Kommandanten die Voreiligen, daß hier noch niemand sich unterstehen dürfe, wieder ein Preuße zu sein. Französische Verwaltung, französische Besatzung, die letztere noch die wenigst feindliche, setzten ihr Wesen fort, als habe der Krieg noch nicht aufgehört, sie richteten sich auf längere Zeit nur noch bequemer und drückender ein und verhehlten es nicht, daß sie nun erst recht alle Hilfsmittel des Landes noch erschöpfen wollten. Vorstellungen der städtischen Behörde, der ständischen Körperschaften, der Gemeinden, nichts fruchtete, die Lasten stiegen ins Ungeheure. In dieser Zeit des Jammers fühlte man sich gewaltsam auf das geistige Leben hingeworfen, man vereinte und ergötzte sich in Ideen und Empfindungen, welche das Gegenteil dieser Wirklichkeit sein wollten. Nicht wenig verstärkt wurde dieser Sinn durch das Wiedererscheinen Fichtes, der von Königsberg über Kopenhagen nach Berlin unerwartet gegen Ende des August zurückkam.“ Ihren bedeutsamsten Ausdruck fand die Hinwendung zu den Werten des geistigen Lebens in der Gründung der Universität Berlin. Schon im Juli hatte Fichte aus einem Briefe seiner Frau von diesem Vorhaben gehört. Am 10. August versprach der König einer Abordnung von zwei Professoren der verlorenen Universität Halle, es solle ein neues Lehrinstitut in Berlin eingerichtet werden. Am 4. September beauftragte er den Geh. Kabinettsrat Beyme, die Ausführung „in an-

gemessener Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften“ in die Wege zu leiten, und dieser richtete sofort an Fichte (sowie an Friedrich August Wolf) die Aufforderung, ihn durch eingehende Pläne zu unterstützen. Freilich mußte Beyme schon wenige Wochen später zurücktreten; die Unterrichtsverwaltung wurde dem Freiherrn v. Stein als Minister des Innern unterstellt.

Vom 19. (29.?) September ab reichte Fichte abschnittsweise seinen „Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe“, ein (S. W. VIII, 95—204). Völlig unbekümmert, die neue Hochschule den bestehenden Universitäten ähnlich zu gestalten, hat er auf diesen Blättern die schon für die Neuordnung von Erlangen aufgestellte Forderung einer „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches“ (und zwar, im Gegensatz zu den „niederen Gelehrtschulen“, des Verstandesgebrauches nicht als bloßen Auffassungsvermögens oder Gedächtnisses, sondern als Beurteilungsvermögens) wiederum erhoben. Zunächst wird die Forderung aus dem wissenschaftlichen Zustande der Zeit begründet, und dann wird auseinandergesetzt, wie unter den gegebenen Verhältnissen der aufgegebene Begriff verwirklicht werden könne. Dabei werden die gegebenen Verhältnisse höchst selbstherrlich behandelt. Die Akademie der Wissenschaften sollte nach dem Willen des Königs in Verbindung mit der neuen Lehranstalt gesetzt werden: Fichte nimmt denn auch Rücksicht auf sie; aber die Stellung, die er ihr anweist, macht etwas gänzlich Neues aus ihr, „da das, was sie bis jetzt gewesen, gar nicht länger das Recht hat, da zu sein“ (a. a. O. 102). Die Strenge, mit der Fichte die Einrichtung seiner Musterhochschule durchgedacht hat, kann dem Leser Bewunderung abnötigen. Aber die Freiheit der Wissenschaft, die Freiheit des Lehrens und Lernens wird hier durch so viele Zwangsbestimmungen gehütet, daß füglich bezweifelt werden darf, ob sie in solcher Eingeschnürtheit überhaupt gedeihen könnte. Die regularen Studierenden — „es wird sich wohl auch eine anständige deutsche Benennung für sie finden lassen“ (144) — „treten zusammen zu einer einzigen großen Haushaltung, zu gemeinschaftlicher Wohnung und Kost, unter einer angemessenen liberalen Aufsicht. Ihre Bedürfnisse ohne alle

Ausnahme, nicht ausgeschlossen Bücher, Kleider, Schreibmaterialien usf. werden ihnen von der Ökonomieverwaltung in Natur gereicht, und sie haben, die Verwaltung eines mäßigen Taschengeldes abgerechnet, während ihrer Studienjahre mit keinem anderen ökonomischen Geschäfte zu tun... Sie werden fortdauernd erforscht und in ihrem Geistesgange beobachtet“ (143). Die Vorzüge der mittelalterlichen Klosterschulen vor der Ungebundenheit des modernen Studentenlebens wären bei solcher Einrichtung allerdings wieder erreicht; aber wo hielte es ein hervorragend begabtes Menschenkind aus, Tag für Tag auf seine neusten Fortschritte untersucht zu werden! Das Moment der Willkür, das vom Begriff der menschlichen Freiheit nicht getrennt werden kann, braucht viel mehr Spielraum, als die von Fichte geforderte „angemessene liberale Aufsicht“ gewähren würde.<sup>1</sup> — Im ganzen sind der Regierung 13 verschiedene Pläne für die Gestaltung der neuen Universität eingereicht worden. Die Angelegenheit verzögerte sich. Nach Steins Entlassung kam sie an Wilhelm v. Humboldt, der sie durchführte, Fichtes Vorschläge mit freundlicher Anerkennung beiseite schiebend.

In manchem Betracht nahe verwandt mit dem Universitätsplan sind die Reden an die deutsche Nation, die Fichte im Dezember 1807 begann. Hier wie dort steht ein Erziehungsproblem in der Mitte, und Fichte selbst hat schon im Universitätsplan den Kernpunkt, um den es ihm dann in den Reden zu tun war, bestimmt angegeben. Im letzten Paragraphen des ersten Abschnittes, nachdem der Begriff der neuen Hochschule im allgemeinen festgestellt ist, sagt er: „Der bis hierher entwickelte Begriff, selbst angesehen in einem wissenschaftlichen Ganzen, gibt der Kunst der Menschenbildung oder der Pädagogik den Gipfel, dessen sie bisher ermangelte. Ein anderer Mann hat in unserem Zeitalter die ebenfalls vorher ermangelnde Wurzel derselben Pädagogik gefunden. Jener Gipfel macht möglich die höchste und letzte Schule der wissenschaftlichen Kunst; diese Wurzel macht möglich die erste und allgemeine Schule des Volks, das letzte Wort nicht für

<sup>1</sup> Eine sehr anerkennende Beurteilung hat Fichtes Hochschulpädagogik bei Alois Riehl gefunden: „Fichtes Universitätsplan“, Berlin 1910.

Pöbel genommen, sondern für die Nation. Der mittlere Stamm der Pädagogik ist die niedere Gelehrtenschule. Aber der Gipfel ruht fest nur auf dem Stamme, und dieser zieht seinen Lebenssaft nur aus der Wurzel; alle insgesamt haben nur an-, in- und durcheinander Leben und versicherte Dauer“ (S.W. VIII, 116). „Daß die Menschenbildung im großen und ganzen aus den Händen des blinden Ohngefährs unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst komme“: das ist die dringende Aufgabe aller Pädagogik. Das böse Prinzip, die Selbstsucht, ist zum Prinzip des Zeitalters geworden: „es ist sich selbst vollkommen klar geworden, und schreitet frei und besonnen und ohne alle Scheu und Scham vorwärts. Klarheit siegt allemal über die Dunkelheit; und so wird denn das böse Prinzip ohne Zweifel Sieger bleiben so lange, bis auch das Gute sich zur Klarheit und besonnenen Kunst erhebt“ (117). In diesen Worten, die es am allerdeutlichsten sagen, was Fichte mit seinem Universitätsplan eigentlich will, daß er nämlich auch hier die Verwirklichung einer wahrhaften Gemeinschaft als Endziel ins Auge gefaßt hat, — in diesen Worten deutet der „Deduzierte Plan“ zurück auf das zweite Gespräch über den Patriotismus und vorwärts auf die „Reden an die deutsche Nation“. Das Reich der Selbstsucht zu zerstören durch eine neue Erziehung, ist die große Forderung dieser Reden. Und diese neue Erziehung soll anknüpfen an den von Pestalozzi vorgeschlagenen Unterrichtsgang. Pestalozzis Tat ist aus echtem Gemeinschaftsbewußtsein entsprungen, aus „einem unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Triebe, aus der Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Diese allmächtige Liebe hatte ihn zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in seinem Leben“ (V, 513 f.). Echte Liebe behandelt den Menschen, mit dem sie Gemeinschaft sucht, als Subjekt, — und mit diesem einen Wort ist der gewaltige Abstand von der alten Erziehungsweise bezeichnet, die im Menschen nichts Besseres sah als ein von seinen selbstsüchtigen Trieben durch das Dasein gehetztes Wesen — also ein Objekt. Eben darin, daß sie dies ganz offen, wie etwas ganz Selbstverständliches bekannte, zeigte sie, daß in ihr das böse Prinzip sich selbst vollkommen klar geworden war (vgl. schon IV, 421, 424 f.). Nicht als ein passives, durch die Motive der Furcht und der Hoff-

nung bestimmtes Objekt darf der Zögling von seinem Erzieher behandelt werden, nicht ein Anfüllen des belastbaren Gedächtnisses mit einem gewissen Maß des Erkenntnisstoffes ist die Aufgabe: „Die neue Erziehung geht unmittelbar nur auf Anregung regelmäßig fortschreitender Geistestätigkeit. Die Erkenntnis ergibt sich nur nebenbei und als nicht außenbleibende Folge“ (V, 399). Nur Subjektstätigkeit führt ins Reich der Wahrheit. Die bisherige Pädagogik hat die Wahrheit behandelt, als könnte sie in das passiv stillhaltende Gedächtnis wie auf eine geduldige Wachstafel geschrieben werden; aber Wahrheit ist lebendige Tätigkeit; sie kann niemandem „gegeben“ werden: gegeben werden können nur „Nebel und Schatten“: darein hat die bisherige Unterrichtsweise den Schüler eingetaucht, und zur wirklichen Wahrheit und Realität hat sie ihn nicht gelangen lassen. Mit den Fesseln der Selbstsucht hat sie ihn in die öde Welt der Nebel und Schatten gekettet, für die große Liebe zum wahrhaft Wirklichen hat sie ihn unfähig gemacht. Pestalozzi will „in Absicht der Form eine feste und sicher berechnete Kunst der Erziehung“, und von dieser fordert er „in Absicht des Inhalts, daß sie die freie Geistestätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll, anrege und bilde“ (V, 514). Nur eines hat Fichte an Pestalozzis Leistung auszusetzen: sein Gedanke ist, wie schon das zweite Gespräch über den Patriotismus formuliert hat, „unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst; wie denn jedes wahrhaft genialen Gedankens Verhältnis zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht Er hat diesen Gedanken gedacht, oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann“ (S. W. XI, 267). „Er wollte“, heißt es in den Reden, „bloß dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt, statt der gesuchten Volkserziehung, Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elendes emporzuhelfen“ (V, 514). Wo die Scheidung zwischen dem in seiner Erziehung verwahrlosten Volke und einem gebildeten Stande besteht, da ist Selbstsucht, Mangel

an Gemeinschaft, Mangel an tätiger Liebe: die einzige Errettung aus dem dermaligen Elende aber liegt in einer Überwindung der Selbstsucht (V, 385). In der Gemeinschaft allein erleben wir das wesentlich Wirkliche. Das deutsche Volk hat seine Selbständigkeit verloren: will es sie wiedergewinnen, will es, daß all das Herrliche, all das Göttliche, das in seiner Geschichte erschienen ist, Bestand behalte auf Erden, so muß es neu erwachen zu einem wahrhaft nationalen Leben, einem kraftvoll tätigen Gemeinschaftsleben. An den gebildeten Ständen Deutschlands ist es, zunächst die Kluft zu entfernen, die ihre Selbstsucht zwischen ihnen und dem Volke errichtet hat, und für eine nationale Erziehung zu arbeiten (V, 389). Der Staat soll sich der großen Aufgabe annehmen: Pestalozzis eigene Schule hat für den Anfang bereits die nötigen Lehrer gebildet (V, 554). Ist dann erst einmal eine Generation der nachgewachsenen Jugend durch diese neuen Bildungsstätten hindurchgegangen, so würde der Staat „gar keines besondern Heeres bedürfen, sondern er hätte an ihnen ein Heer, wie es noch keine Zeit gesehen“ (V, 542).

Wilhelm Roscher hat recht, wenn er die Reden an die deutsche Nation „Reden von ebenso demosthenischer wie platonischer Herrlichkeit“ nennt (Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland, 1874, 648). In ihnen hat Fichtes demokratische Gesinnung ihren edelsten Ausdruck gefunden. Sie erheben nicht nur mit Worten das unbeirrbar todesmutige Gemeinschaftsbewußtsein, sondern sie sind an sich selbst dessen starke Bewährung. „Ich weiß recht gut, was ich wage!“ schrieb Fichte am 2. Januar 1808 an Beyme, „ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich töten kann; aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich gern auch sterben“ (Köpke 183). Diese sittliche Kraft hat gewaltig gewirkt, bei den zahlreichen Männern und Frauen, die an den 14 Sonntagen mittags um 12 Uhr im runden Saale des Akademiegebäudes zusammenkamen, und bei vielen Tausenden, die die alsbald im Druck erschienenen Reden lasen. Aber von jener Wirkung, die Fichte vor allem gewünscht hatte, hat er nichts mehr gesehen. Er hat damals als Politiker, als freier Ratgeber der obersten Schulbehörde sprechen wollen, — und er hat doch „nur“ als Philosoph gesprochen. Unmittelbar gewirkt hat das per-

sönliche Beispiel eines aufopferungsfreudigen Willens, das im formalen Sinne Sittliche. Aber die Freiheitsinhalte, um die es ihm zu tun war, die haben gewirkt und wirken heute noch — so, wie die Philosophie, das Selbstbewußtsein der Vernunft, wirkt — als das wachgewordene Gewissen der geschichtlich bedingten Zustände. Als Fichte den „Geschloßnen Handelsstaat“ schrieb, an dessen Inhalt er freilich nicht mit solch glühender Leidenschaft beteiligt war, war er viel klarer darüber, von welcher Art allein die Hoffnungen eines Philosophen sein dürfen, als jetzt, wo das Bangen um die Gesicke des Vaterlandes ihn vergessen ließ, daß er Philosoph war. —

Schicksale und Kämpfe, Arbeiten und Freuden der letzten Jahre. Ende. Im Sommer 1808 wurde Fichte — zum erstenmal in seinem Leben — schwer krank. Die sehr verschiedenartigen Symptome (Hautausschlag, rheumatische Lähmungen, schmerzhaftes Augenentzündungen) ließen darauf schließen, daß das Leiden seine Wurzeln tief geschlagen hatte. Die Ärzte wußten nicht viel zu helfen. Fichte war lange Zeit arbeitsunfähig; in den Sommern 1809—11 besuchte er die Bäder von Warmbrunn und Teplitz — im muntern, buntbewegten Treiben, durch das doch hin und wieder ernste Schatten der schweren Zeit hindurchschlichen, „der einsame Denker, der strenge Waller, unbekümmert um Gesellschaft und Welt“, die „große Welt“ nämlich der Herren und Damen von Rang und Adel (Varnhagen, Denkwürdigkeiten des eignen Lebens<sup>2</sup> II, 327); wie er ja auch in Berlin nicht ungesellig, doch ohne Anteil an den gesellschaftlichen Zerstreuungen lebte. Der Gebrauch der Bäder schaffte seinen Leiden Linderung; doch ist er nie mehr völlig davon genesen, und bis ans Ende seines Lebens hatte er von Zeit zu Zeit schmerzhaftes Anfälle zu ertragen, die ihn trotz seiner gewaltigen Willenskraft einige Male zwangen, die Vorlesungen auszusetzen.

Im Herbst 1810 wurde die Universität Berlin formell eröffnet. Der Rektor und die vier Dekane wurden für dieses erste Mal vom Könige selbst ernannt: Fichte erhielt das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät. Die Befugnisse der Universität und ihrer Repräsentanten, die Formen der Amtsführung waren zunächst noch wenig bestimmt; infolgedessen waren die Schwierigkeiten

der Verwaltung sehr groß. Die vorgesetzte Behörde war überdies keineswegs wohlwollend: Schuckmann stand an der Spitze des Departements für Kultus und Unterricht. Als der Senat zum erstenmal einen Rektor zu wählen hatte, glaubte er, dem Ministerium den unbeugsamsten entgegensetzen zu sollen, um solche demütigenden Widerwärtigkeiten für alle Zeit unmöglich zu machen, wie sie dem ersten Rektor widerfahren waren. Ungern nahm Fichte — überdies wieder von seinem Leiden schwer geplagt — die Wahl an, nachdem er verschiedentlich den Kollegen klarzumachen versucht hatte, daß sein Mangel an Gefügigkeit in diesem Falle wirklich kein Vorzug sei. In der Tat war denn auch die kurze Zeit seines Rektorats eine ununterbrochene Kette von Zusammenstößen, und die häßlichsten waren solche mit dem Senat selbst, der die Energie seines neuen Rektors nur für die Vertretung der Senatsbeschlüsse ausnützen, ihm dagegen keinen persönlichen Willen gestatten wollte.<sup>1</sup> Bald war Fichte wieder wie einst in Jena in die Frage nach der Behandlung studentischer Ehrenangelegenheiten verwickelt. Schon die Rektoratsrede „Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit“ (S. W. VI, 449—476) war auf das Thema eingegangen: diese einzig mögliche Störung nämlich könne nur von „jener bekannten Menschenart“ kommen, „die, da sie in den übrigen menschlichen Verhältnissen nirgends geduldet wird, sich für Studierende ausgibt und sich an die Universitäten anschließt“ (457/58). In der feudalen Auffassung der Ehre, dem „Rittergeist“, der sich in Duellen und Verurtheilungen äußert, sah Fichte undeutschen Leichtsinns. „Der Geist der Ritterschaft besteht darin, daß sie ihre Edel- und Großtaten sich selbst macht, meist nach historischen Vorbildern, und die Gelegenheit aufsucht, solche zu verüben, weil sie keinen Beruf und keine Pflicht anerkennt, welche ihr immerfort vollauf zu tun geben würden. Der deutsche Geist aber besteht in der Anerkennung eines solchen Berufs. Der *point d'honneur*, der immer aufmerkt, was andere zu ihm denken oder sagen, zeigt, daß er bloß zum Scheine und um des Scheins willen lebt. Der deutsche Sinn

<sup>1</sup> Das Urteil der Gegenpartei kann man aus Solgers „Nachgelassenen Schriften und Briefwechsel“ (Leipzig 1826), I, 226 ff. kennen lernen.



geht aus auf Sein und ist unbekümmert um den Schein“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 135, vgl. 124). Die überwiegende Mehrheit der Senatoren, von Schleiermacher geführt und vom Universitätssyndikus Eichhorn, dem spätern Kultusminister, unterstützt, nahm alle jene Dinge nicht sehr ernst und beraubte Fichte der Möglichkeit, diejenigen Studierenden, die nicht duellieren wollten, wirksam zu schützen. Ein bestimmter Fall solcher Art wurde schließlich der Anlaß, daß Fichte, als er noch nicht ein halbes Jahr lang Rektor war, um Enthebung von diesem Amte einkam (14. Februar 1812). Nachdem noch einige weitere wenig erfreuliche Aktenstücke in dieser Sache eingelaufen waren, berichtete Schuckmann am 11. April an Hardenberg, Fichtes Gesuch sei anzunehmen, „da er wegen seiner Reden an die deutsche Nation ohnehin bei den französischen Behörden übel notiert sei“.

Wenn Fichte an der vorhin mitgeteilten Stelle die Frage der studentischen Ehre auf den deutschen Geist bezieht und sie von da aus beantwortet, so entspricht das durchaus der Grundstimmung seines Lebens in jenen Jahren. Er war ein Deutscher. Sein freundschaftlicher Verkehr erstreckte sich vorzugsweise auf ausgesprochen deutsche Männer. Er nahm teil an der von A. v. Arnim gegründeten Christlich-deutschen Gesellschaft. Der von Begeisterung für germanische Kunst und Art tief erfüllte Baron Friedrich de la Motte Fouqué, der ihm bald nach dem Erscheinen der „Reden an die deutsche Nation“ den „Helden des Nordens“ gewidmet hatte, wurde einer seiner nächsten Freunde, obgleich er viel zu sehr von Jacob Böhme ergriffen war, als daß er Fichtianer hätte sein können (vgl. Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 468 ff., Lebensgeschichte des Baron Friedrich de la Motte Fouqué, aufgezeichnet durch ihn selbst, Halle 1840, 269 f., 295 ff.).

Doch die trüben politischen Verhältnisse brachten es mit sich, daß Fichte die hohe Schätzung, die er in früheren Jahren bei der preußischen Regierung genossen hatte, verlor. Zensurschwierigkeiten (vgl. oben CCXXI) waren die ersten Anzeichen mangelnden Vertrauens gewesen. Bald danach schwirrten in der aufgeregten und undurchsichtigen Atmosphäre allerlei Gerüchte, die seinen Namen in phantastischer Weise mit franzosenfeindlichen, aber auch mit demokratischen, also sozusagen hoch-

verräterischen Bestrebungen zusammenbrachten. Ein Schreiben des Kaisers Franz an den Grafen Metternich vom 18. Januar 1811 redet von der „Sekte, welche Professor Fichte zu stiften bemüht sein soll,“ und wünscht Nachforschungen, damit für den Fall, daß Nachteile von dieser Seite zu besorgen wären, „die angemessenen Gegenvorkehrungen zur rechten Zeit getroffen werden können“ (Alfred Stern, Abhandlungen und Aktenstücke zur Geschichte der preuß. Reformzeit 1807–1815, Leipzig 1885, 37; vgl. auch 38–41). —

Inzwischen ging die Arbeit an der W.-L. ununterbrochen fort. Die „vollkommene Darstellung“, die im Jahre 1807 bevorzustehen schien, kam freilich nicht; die gar knappe Fassung, die Fichte 1810 veröffentlichte, „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse“, kann nicht als die Erfüllung jener Absicht gelten. Doch ist die kleine Schrift von hoher Bedeutung. Das Verhältnis der Philosophie zum Leben findet in ihr reifste begriffliche Durchdringung.

Von Anbeginn an hat Fichte um des Lebens willen philosophiert. Durch Bücher hat er sich philosophische Begriffe und Aufgaben nur so weit bestimmen lassen, als die Unmittelbarkeit seines Lebensprozesses an einen Punkt gekommen war, an dem ihm diese Bücher Glück und Not werden mußten (so ist es auch gekommen, daß seine Werke weniger als die der meisten anderen großen Denker mit Gelehrsamkeit beladen sind). Aber Fichte hat bald entdeckt, daß die philosophischen Leistungen wohl innerhalb der Kreise des Wissens fördern und befriedigen, daß aber diese Kreise nicht das Leben selbst umschließen. Ein Brief an Jacobi vom 30. August 1795 (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> II, 165–167) legte, an dessen „Allwill“ anknüpfend, den Gegensatz zwischen Philosophie und Leben in großer Schärfe dar; die Aufhebung des Gegensatzes erschien als eine unendliche Aufgabe: „Wir fingen an zu philosophieren aus Übermut und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Not für unsere Erlösung.“ Die unmittelbare Gewißheit, nur um des Lebens willen zu philosophieren, gab Fichte den Mut, Jacobi, dem Philosophen des Lebens, zu sagen, daß er den Rechten nach auf ein Bündnis in aller Art mit ihm

muß, sowie auch Mathematik und andere Wissenschaften gelernt werden müssen. Es kann darum Keiner, der sie nicht gelernt hat, über irgend einen Satz derselben urteilen, und es läßt sich ihm ein bestimmter Begriff von derselben gar nicht beibringen. Überdies ist auch diese Wissenschaft noch nirgends in einer gedruckten Darstellung niedergelegt, die ihren Verfasser befriedigte und auf die er sich berufen könnte, sondern sie wird dermalen nur durch mündliche Mitteilung überliefert. Wohl aber kann dem Ungelehrten die Frage beantwortet werden, wie dieses ihm unbekannte wissenschaftliche System zur Bildung des Lebens und der Ansicht desselben wirke. Hierüber können nun Zeugnis ablegen meine in den neueren Zeiten erschienene populäre Schriften, als: die Reden an die deutsche Nation, die Anweisung zum seligen Leben, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten. Diese selbst zu lesen lade ich alle ein, welche eine ohngefähre und vorläufige Vorstellung vom Inhalte meiner Lehre begehren.

Mein Lehrplan ist dieser: Mein Hauptkollegium ist das über die Wissenschaftslehre, d. i. die eigentliche wissenschaftliche Philosophie, dasselbe, was ehemals Metaphysik genannt wurde. Zum Verständnisse dieses Kollegium bereite ich vor durch mancherlei Vorlesungen, als: über die Tatsachen des Bewußtseins, über das Verhältnis der gewöhnlichen Logik zur eigentlichen Philosophie u. dgl. Die Wissenschaftslehre wende ich an zur Erzeugung besonderer philosophischer Wissenschaften. So lese ich in diesem Halbjahre die Rechtslehre, sodann die Sittenlehre. So werde ich späterhin eine Philosophie der Natur, vielleicht auch eine Philosophie der Mathematik vortragen“ (Alfred Stern, Ein Beitrag zur Biographie Fichtes, „Die Nation“, 1. Jahrg., 1884, Nr. 44). Der Bericht ist von großer Wichtigkeit: er gibt vor allem den Aufriß des Systems in dessen letzter Gestalt, und dazu meldet er, mit welchen Arbeitsplänen sich Fichte vor seinem Tode noch trug. —

Am 19. Februar 1813 brach Fichte seine Vorlesungen über die Wissenschaftslehre ab mit ausgezeichneten, an die „Reden an die deutsche Nation“ anknüpfenden Abschiedsworten. Der Ort, an den die waffenfähigen jungen Männer nun gehörten, war nicht

der Hörsaal: „Wer möchte in dem Falle, daß das Unternehmen scheitern sollte, oder nicht auf die gehoffte Weise gelingen sollte, den Gedanken auf sich laden, daß durch sein Sichausschließen und durch das Beispiel, das er dadurch gegeben habe, das Mißlingen veranlaßt sei? Das Bewußtsein, meine Streitkraft ist nur klein, wenn es auch ganz begründet wäre, könnte dabei nicht beruhigen: denn wie, wenn nicht sowohl auf die Streitkraft, als auf den durch das Ganze zu verbreitenden Geist gerechnet wäre, der hoffentlich aus den Schulen der Wissenschaft ausgehend ein guter Geist sein wird; wie, wenn gerechnet wäre auf das große, den verbrüdernten deutschen Stämmen zu gebende Beispiel eines Stammes, der einmütig und in allen seinen Ständen ohne Ausnahme sich erhebt, um sich zu befreien?“ (S. W. IV, 609.) Fichte selbst hatte die Ruhe nicht mehr, die die wissenschaftliche Arbeit erfordert. Wieder wie 1806 erbot er sich, im Hauptquartier als Redner mitzuziehen, um „die Kriegführer in Gott einzutauchen“ (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 444). Wieder wurde sein Antrag abgelehnt.

Im Sommersemester hielt er wieder Vorlesungen: es waren die „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie“, die 1820 unter dem nicht gerade glücklichen Titel „Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ herausgegeben und später unter dieser Überschrift auch in die sämtlichen Werke aufgenommen wurden. Die ungeheure geistige Spannung, unter der sie entstanden sind, hat sie bei aller ihrer literarischen Formlosigkeit zu einem der gehaltvollsten Werke Fichtes werden lassen. Vielfach nehmen sie auf die unmittelbar gegenwärtigen Ereignisse Bezug: vor allem enthalten sie die berühmte Charakteristik Napoleons (VI, 473 ff.), neben der man mit Interesse lesen wird, was Fichte schon 15 Jahre vorher über den blinden Trieb nach absoluter Selbständigkeit zu sagen gewußt hatte (II, 580). Fichte hat in jenem Semester den Hörsaal oft mit den Abzeichen des Landsturmmannes betreten. Obwohl sein Körper unter rheumatischen Beschwerden zu leiden hatte, machte er mit größtem Eifer die militärischen Übungen mit, und er nahm sich, wenn er vom Übungsplatz nach der Universität eilte, nicht die Zeit, den umgeschnallten Säbel abzulegen. Es leuchtet ein, daß ihm, dem philosophischen Verkündiger des

Gemeinschaftsgedankens, die Einrichtung des Landsturms als ein bedeutsamer Beginn der Erfüllung seiner Forderungen erscheinen mußte: „Es ist unmittelbare Volkssache. . . Sogar die Regierung hat den gegenwärtigen Krieg für einen wahren erklärt, ganz in dem Sinne, den ich aufstellen werde, in mehreren Verordnungen, unter anderen in der über den Landsturm. Einer der seltenen, nicht oft erlebten Fälle, wo Wissenschaft und Regierung übereinkommen“ (VI, 451).

Fichte bewährte sein nationales Gemeinschaftsbewußtsein damals in jeder möglichen Weise. Als sich vom August ab die Hospitäler von Berlin mit Kranken und Verwundeten füllten, und die Behörden um freiwillige Krankenpflegerinnen baten, war Frau Fichte, die seine Gesinnung ganz zu der ihrigen gemacht hatte, unter den ersten, die ihre Kraft zur Verfügung stellten. Sie war keine starke Frau, und es war ihr zuerst nicht leicht, unbekannten Männern an Krankenlagern und Sterbebetten Dienste zu tun; aber das anfängliche Gefühl des Ekels schwand bald vor dem großen Bewußtsein des Ernstes und der Heiligkeit der übernommenen Aufgabe. Von tiefer Religiosität erfüllt, begnügte sie sich nicht damit, körperlichen Leiden Erleichterung zu bringen: echte Liebe sucht das Innere der Persönlichkeit und begründet dadurch Gemeinschaft. In einem Brief an die Witwe Schillers hatte Johanna Fichte einmal die Vorlesungen über die „Anweisung zum seligen Leben“ ihre „Lieblinge“ genannt. Am Schlusse des neunten Vortrages stehen dort die Worte: „Du linderst vielleicht, soweit deine Hand reicht, Menschenleiden mit Aufopferung deiner eigenen liebsten Genüsse. Aber begegnet dir dies etwa nur darum, weil dir die Natur ein so zartes und mit der übrigen Menschheit so harmonisch gestimmtes Nervensystem gab, daß jeder erblickte Schmerz schmerzlicher in diesen Nerven wiedertönt, so mag man dieser deiner zarten Organisation Dank bringen; in der Geisterwelt geschieht deiner Tat keine Erwähnung. Hättest du die gleiche Tat getan, — mit heiligem Unwillen, daß der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, durch solche Nichtigkeiten geplagt werden, und von der Gesellschaft so verlassen daliegen solle, — mit dem Wunsche, daß ihm einmal eine frohe Stunde zuteil werde, in der er fröhlich und dankbar aufblicke zum

Himmel, — mit dem Zwecke, daß in deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine, und daß er inne werde, der Arm Gottes sei noch nicht verkürzt, und er habe noch allenthalben Werkzeuge und Diener genug, und daß ihm Glaube, Liebe und Hoffnung aufgehen möchten; wäre daher der eigentliche Gegenstand, dem du aufhelfen wolltest, nicht sein Äußeres, das immer ohne Wert bleibt, sondern sein Inneres: so wäre die gleiche Tat mit moralisch-religiösem Sinne getan“ (V, 249).

Dieser moralisch-religiöse, im Bewußtsein der intelligiblen Gemeinschaft wurzelnde Sinn<sup>1</sup> war in Frau Fichte lebendig und gab ihr Tapferkeit, der Gefahr der Ansteckung zu trotzen, und gab ihr ungeahnte Kraft. Unermüdlich hat sie fünf Monate lang dem Dienst an den Kranken obgelegen: da brach sie, am 3. Januar 1814, vom Lazarettfieber ergriffen, zusammen. Kaum mehr schien Hoffnung auf Genesung zu sein. Mit gewaltiger Selbstbeherrschung begann Fichte am Tage der schwersten Gefahr, während seine Frau schon bewußtlos lag, seine Vorlesungen über die Wissenschaftslehre. Doch ging die Krisis glücklich vorüber; langsam erholte sich die Kranke. Aber Fichte selbst begann am Tage nach jener Wendung krank zu werden — vielleicht in demselben Augenblicke angesteckt, in dem er sich in freudiger Bewegung über die ihm neu geschenkte Gattin beugte. Bald hüllte Betäubung sein Bewußtsein ein; nur von Zeit zu Zeit blickte, nach Hufelands Krankheitsbericht, der Geist wunderbar lichtvoll hindurch (Leben u. Briefw.<sup>2</sup> I, 458). Fieberphantasien führten ihn auf das Schlachtfeld, wo er siegesfreudig mit zu kämpfen wähnte — bald gegen den Feind, bald gegen die physische Natur, die gegen sein höheres Geistiges im Aufruhr sei. In einem der letzten lichten Augenblicke vernahm er mit inniger Freude, daß Blücher über den Rhein gezogen war. Am 29. Januar ist er gestorben — kurz nach dem Tode seiner Mutter, den er nicht mehr erfahren hat: die furchtbaren Heimsuchungen, die der Krieg über Sachsen herauf-

<sup>1</sup> Es ist lehrreich, mit der angeführten Stelle zu vergleichen, was Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (Reclam 100) über Menschenliebe sagt: der Unterschied in der Art, wie der Standpunkt der Sentimentalität überwunden wird, fließt aus dem Innersten der beiderseitigen Systeme.

geführt hatte, hatten ihre zähe Kraft aufgerieben (vgl. Weinhold 107 ff.). Fichtes Vater war ihr im September 1812 vorangegangen.

Am 31. Januar 1814 wurde Fichte unter großer Beteiligung auf dem alten Dorotheenstädtischen Friedhof beerdigt. Nach dem Geistlichen der Dorotheenkirche sprach Marheineke, der einst in Erlangen, als junger Kollege Fichtes, dessen Vorlesungen besucht hatte; de la Motte Fouqué hat die bedeutende und von Fichtischem Geist tief berührte Rede in seine (gemeinschaftlich mit Wilhelm Neumann herausgegebene) Zeitschrift „Die Musen“ aufgenommen (Jahrgang 1814, 126—146).

Das Grabdenkmal trägt die Inschrift aus dem Buche Daniel (12, 3): „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich“; ein Bronzemedallion (von dem Bildhauer L. Wichmann) zeigt die edlen Züge des großen Toten.

Buchdruck von Julius Klinkhardt in Leipzig.

## JOHANN GOTTLIEB FICHTE

- Über den Begriff des wahrhaften Krieges.** Anschließend: „Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen am 19. Februar 1813“. Originalgetreuer Neudruck der Erstausgabe. 1914. VI, 87 S. . . . M. 56.—
- „Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“.** Zusammen mit Schleiermachers und Steffens Universitätsschriften mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Spranger. 2. Ausgabe 1919. XLIII, 291 S. M. 42.—, geb. . . . M. 63.—
- Machiavell.** Nebst einem Briefe Karl v. Clausewitz' an Fichte. Kritische Ausg. von Hans Schulz. 1918. X, 65 S. M. 21.—
- Der Patriotismus und sein Gegenteil.** Patriot. Dialogen. Nach der Handschr. hrsg. v. H. Schulz. 1918. X, 61 S. M. 28.—
- Predigten.** Mit Einl. hrsg. v. M. Runze. 1919. IV, 70 S. M. 21.—
- Zurückforderung der Denkfreiheit** von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Herausgegeben von Reinh. Strecker. 1920. XV, 34 S. . . . M. 14.—
- Rechtslehre v. 1812.** Nach der Handschr. hrsg. v. H. Schulz. 1920. VIII, 176 S. M. 49.—, in Geschenkband M. 70.—
- Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.** Hrsg. von Reinh. Strecker. 1922. XII, 255 S. M. 49.—, Geschenkbd. M. 84.—

## SCHRIFTEN ÜBER FICHTE

- BERGMANN, Ernst: Fichte der Erzieher zum Deutschum.** Eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre. 1915. VIII, 341 S. M. 63.—, in Geschenkband . . . . M. 98.—
- ERBEN, Wilhelm: Fichtes Universitätspläne.** (Im Anhang: Fichtes „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen.“) 1914. 73 S. . . . M. 21.—
- LASSON, Ad.: Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat.** 1863. IV, 245 S. . . . M. 105.—
- MEDICUS, F.: Fichtes Leben.** 1914. 176 S. Geschenkbd. M. 70.—
- MOOG, W.: Fichte über den Krieg.** 1917. 48 S. M. 10.50
- STRECKER, R.: Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie.** VIII, 228 S. . . . M. 35.—

*In den Preisen ist der Ende Mai 1932 gültige Teuerungsanschlag des Verlags mit enthalten. Weitere Preiserhöhungen müssen vorbehalten bleiben.*

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

2/13.22

87