

# Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie

Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99<sup>1</sup>

Von HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Saarbrücken)

Der denkwürdige, die Gelehrtenwelt ebenso wie die Regierungen der sächsischen Länder in Atem haltende Disput, der unter dem Namen Atheismusstreit in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist, entzündete sich an den ob ihrer Schärfe sicher herausfordernden Worten Johann Gottlieb Fichtes: „Der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, [ist] unmöglich und widersprechend“<sup>2</sup>. Sein Wesen ist vielmehr „lebendige und wirkende moralische Ordnung“; „wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen“<sup>3</sup>.

Die Abhandlung, in der diese Gedanken dargelegt sind, trug den Titel: „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“<sup>4</sup>. Von Fichte konzipiert teils als Widerlegung teils als Richtigstellung eines Aufsatzes von Friedrich Karl Forberg zum Thema „Entwicklung des Begriffs der Religion“<sup>5</sup>, wurde sie zusammen mit diesem zu Anfang des Sommersemesters 1798 in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal“ veröffentlicht<sup>6</sup>. Der Umstand, daß Fichte hierbei als Herausgeber fungierte, verhinderte lange Zeit die Einsicht in den kritischen Sinn seiner eigenen Darlegungen. Diese wurden ganz im Gegenteil als Radikalisierung der Thesen Forbergs oder mindestens als deren begründende Rechtfertigung verstanden. Jedemfalls schienen sie eine noch größere Gefahr für die akademische Jugend darzustellen, wie es u. a. in dem anonymen „Schreiben eines Vaters an seinen studie-

<sup>1</sup> Die Abhandlung bringt den Text eines überarbeiteten und durch Anmerkungen erweiterten Vortrags, den der Verfasser am 29. Januar 1965 vor der Kant-Gesellschaft e. V., Landesgruppe Bayern, in München gehalten hat. – Eine französische Übersetzung wird in „Archives de Philosophie“, Les Fontaines, Chantilly (Oise), erscheinen.

<sup>2</sup> „J. G. Fichte's Sämmtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte“, Band V, Berlin 1845 (im Folgenden zitiert als *SW. V*), S. 188. – Vgl. auch „Johann Gottlieb Fichte. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Fritz Medicus“, Band III, Leipzig 1910 (= unveränderter photomechanischer Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1962) (im Folgenden zitiert als *Medicus III*), S. 132.

<sup>3</sup> *SW. V*, S. 186; *Medicus III*, S. 130.

<sup>4</sup> *SW. V*, S. 175–189; *Medicus III*, S. 119–133.

<sup>5</sup> *Medicus III*, S. 135–150; ebenso bei *Hans Lindau* „Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit“, München 1912, S. 37–58.

<sup>6</sup> Es handelt sich um Band VIII des Philosophischen Journals, in dem Fichtes Aufsatz (S. 1–20) als erster und unmittelbar vor dem Forbergs (S. 21–46) abgedruckt wurde. – Über die Auseinandersetzung Fichtes mit Forberg, die dieser Veröffentlichung vorherging, vgl. die Hinweise bei *Fritz Medicus* „Fichtes Leben“, Leipzig 1914, S. 84.

renden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus<sup>7</sup> zum Ausdruck kommt, das den Streit in der Öffentlichkeit allererst entfachte. Daß diese vermeintliche Radikalisierung indessen den Ansatz Forbergs von innen her destruierte, blieb nur denen nicht verborgen, die aufgrund einer näheren Kenntnis Fichtes in der Lage waren, sich von den in der Öffentlichkeit induzierten Vorurteilen frei zu halten. Daß seine Überlegungen darüber hinaus keineswegs Atheismus bedeuten, versuchte Fichte in einer Reihe von Streitschriften darzutun<sup>8</sup>. Aber weder die „Appellation an das Publikum“<sup>9</sup> noch die „Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“<sup>10</sup> – beide 1799 erschienen – konnten den Gang der Dinge wesentlich beeinflussen, so daß Fichte nach seinem Weggang aus Jena resignierend erklärte:

„Warum ich den Verdrehungen, die man auf eine wahrhaft beispiellose Weise mit meiner Religionstheorie vornimmt, so ruhig zusehe: fragen Sie mich. Ich antworte: Gewaltige haben ja erklärt, daß meine Lehre Atheismus sey. Diese müssen recht behalten in ihren Worten, und jene Erklärer müssen sowohl ihren eigenen Eifer für Rechtgläubigkeit, als ihre unbegrenzte Devotion gegen die Gewaltigen bezeugen. Daher deuten *sie* – vor denen mein Aufsatz gegen ein halbes Jahr lang lag, ohne daß sie das mindeste von Atheismus witterten, – seit der Zeit meine Worte so, daß doch auch ein merklicher Atheismus aus ihnen hervorgehe. ‚Diese Schrift also ist eine atheistische Schrift‘; war der erste Satz, von dem sie ausgingen, und über dessen Richtigkeit ihnen nicht der geringste Zweifel entstand; ‚sie muß mithin so verstanden und erklärt werden, daß sie atheistisch sey‘; war der sehr natürliche Schluß, den sie machten. Es ist ihnen nach Wunsch gelungen. Was sie als meine Lehre herumbieten, ist allerdings, meinem eigenen Geständnisse nach, der entschiedenste Atheismus [. . .]“<sup>11</sup>.

Wie es auf Grund dieser „Verdrehungen“ zur Peripetie des Streites kam; wie Fichte, einen öffentlichen Verweis besorgend, unter dieser Bedingung inoffiziell mit seinem Weggang von Jena drohte und dann, ohne solchen Verweis zu erhalten, offiziell, nach einem schönfärbenden Wort Goethes, auf das „Gelindeste“<sup>12</sup> entlassen wurde, darf für das Thema dieser Abhandlung außer acht bleiben.

Was hingegen hier erörtert werden soll, ist der diesem unerfreulichen Streit zugrunde liegende Entwurf einer philosophischen Gotteslehre selbst. Gerade wenn und sofern dieser Entwurf Anlaß zu einem solchen Verdacht wurde, der ihn verkehrte, steht zu erwarten, daß in ihm ein bisher unreflektiertes Moment

<sup>7</sup> Diese Schrift, die weder Verfasser noch Verleger, noch Drucker erkennen ließ, wurde gegen Ende des Jahres 1798 von Nürnberg aus zum Teil sogar unentgeltlich in Umlauf gebracht. Sie ist am leichtesten zugänglich bei *Hans Lindau*, a. a. O. (siehe Anm. 5), S. 59–88.

<sup>8</sup> Siehe SW. V, S. 191–396; ebenso Medicus III, S. 151–260; hier fehlt aber die wichtige „Gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“ von 1799.

<sup>9</sup> SW. V, S. 191–238; Medicus III, S. 151–198.

<sup>10</sup> SW. V, S. 239–333.

<sup>11</sup> Mit diesen Worten beginnt *Fichte* seine Abhandlung „Aus einem Privatschreiben. (Im Jänner 1800)“ im „Philosophischen Journal“, Bd. IX, S. 358–390. – Siehe auch SW. V, S. 377 und Medicus III, S. 241.

<sup>12</sup> Vgl. die „Äußerungen Goethes an und über Fichte“, die bei *Hans Lindau*, a. a. O. (siehe Anm. 5), S. 355–368 aufgezeichnet sind; insbesondere S. 367.

des philosophischen Verstehens von Gott in aller Schärfe zum Vorschein kommt. Daß es sich in der Tat so verhält und daß das im folgenden zu entfaltende Moment das schlechthin charakteristische Merkmal des in der Transzendentalphilosophie konzipierten und konzipierbaren Gottesbegriffs darstellt, ist die These dieses Versuchs.

## I.

Den Mittelpunkt von Fichtes Überlegungen über den Grund unseres Glaubens bildet der oben erwähnte Begriff der „moralischen Weltordnung“<sup>13</sup>. Von ihr wird gesagt, sie sei selbst Gott, da in der Vernunft kein Grund läge, aus dieser Ordnung herauszugehen, und „vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen“<sup>14</sup>. Denn sie ist nichts Zufälliges, so daß ihre Existenz und Beschaffenheit erst noch aus einem Grunde erklärt werden müßte. Vielmehr ist sie „das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis“, gleichwie die menschliche „Freiheit und moralische Bestimmung“ als „das absolut Erste aller subjektiven Erkenntnis“ gedacht werden muß<sup>15</sup>.

Schon hier wird deutlich, daß die moralische Weltordnung den formalen Bestimmungen nach, die ihr von Fichte zugeschrieben werden, selbst das Absolute, Gott ist. Wird sie doch verstanden als „das absolut Erste“ aller objektiven Erkenntnis, mithin als das letztlich Bestimmende und Begründende, das selber nicht mehr durch anderes begründet und bestimmt werden kann. Daß Fichte in diesem Begriff das Absolute denkt, steht sonach außer Zweifel. Liegt das Merkwürdige und Besondere jedoch darin, daß es durch den Begriff der „moralischen Ordnung“ gedacht ist, so steht mit ihm nicht nur die sachliche Berechtigung der Konzeption Fichtes auf dem Spiel; vielmehr, sofern die Analyse dieses Begriffs einen Einblick in das Wesen des transzendentalen Gottesverständnisses ermöglicht, entscheidet sich an ihm grundsätzlich auch die Bedeutung der Transzendentalphilosophie für eine philosophische Gotteslehre.

Da dieser Begriff einer moralischen Weltordnung aber auf einen ganz bestimmten Ansatz der Reflexion, durch die er gewonnen ist, zurückweist, wird sich die gehaltliche Bestimmung des Absoluten nur dann verstehen und möglicherweise rechtfertigen lassen, wenn der zu ihr führende Reflexionsgang zur

<sup>13</sup> SW. V, S. 186. – Aus Gründen der Zweckmäßigkeit werden im Folgenden die zur Interpretation herangezogenen Stellen aus Fichtes Werk ausschließlich nach SW. zitiert; die entsprechenden Partien bei Medicus sind gemäß den Anmerkungen 4, 8, 9 und 11 unschwer zu finden.

<sup>14</sup> SW. V, S. 186. – *Fichte* schreibt „desselben“ statt „derselben“. Er bezieht offenbar auf das Begründete, als das die Weltordnung einem Denken erscheinen muß, welches noch hinter sie zurückzugehen verlangt. Da aber gerade in Fichtes Sicht die Weltordnung kein Begründetes mehr ist, also die Identifikation von Weltordnung und Begründetem nur per hypothesin gemacht werden kann, gibt unsere Korrektur den Sinn genauer wieder und erleichtert das Verständnis. Vielleicht handelt es sich aber um einen Druckfehler, da auf der folgenden Seite in einer parallelen Formulierung von dem besonderen Wesen als der „Ursache jener moralischen Weltordnung“ die Rede ist.

<sup>15</sup> SW. V, S. 186.

Einsicht gebracht werden kann. Zunächst seien nur Anfang und Ende dieser Reflexion hervorgehoben: Die philosophische Erkenntnis will ihrem Begriffe nach das Gesamte der Wirklichkeit *begreifen*, d. h. aus Gründen, Prinzipien, hervorgehen sehen. Sie will das Ingesamt dessen, was ist und sein soll, einsichtig begründen. Dazu bedarf sie eines in dieser Wirklichkeit selbst gegebenen Ersten Einsichtigen und Gewissen, eines Certum, von dem her ihre Gedankenbewegung ansetzt, und ansetzen muß, um nicht in die Beliebigkeit zu fallen. Dieses erste Gewisse als im Wissen Gegebenes ist für Fichte das Bewußtsein der eigenen Freiheit und der moralischen Bestimmung derselben: das „Du sollst“. Als absolut Erstes aller subjektiven Erkenntnis wird es in der Reflexion des Philosophen befragt auf seinen letzten Grund. Als faktisch Evidentes soll und muß es genestisiert, d. h. in das Werden, in seinen Hervorgang, aufgelöst werden, damit es in seiner Widerspruchsfreiheit, Notwendigkeit und Rechtfertigung eingesehen werden kann. Der letzte, die faktische Evidenz des Soll durch Genestisierung rechtfertigende Grund heißt bei Fichte die „moralische Weltordnung“. Sie ist die ursprünglich rechtfertigende Bedingung der „Möglichkeit“ des in primärer Evidenz gewissen Sittengesetzes und daher „das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis“.

Anfang und Ende von Fichtes Reflexionsgang sind also Bewußtsein des Soll und moralische Ordnung. Mithin entspringt sein Begriff des Absoluten einem Nachdenken über das „Du sollst“ und läßt sich formaliter bestimmen als genestisch evidente Bedingung der Möglichkeit der sittlichen Bestimmung. Die transzendente Gotteslehre Fichtes wurzelt daher in einer spezifischen, noch nicht näher bestimmten Problematik des Sittengesetzes; sie ist – der Form nach – regressiv ergründende Theorie des Praktischen, Theorie des im Sollen manifesten unbedingten Anspruchs an die endliche Vernunft und seiner inneren Möglichkeit.

## II.

Daß diese vorläufige Bestimmung der Fichteschen Reflexion auf das Absolute als charakteristisch angesehen werden darf für eine transzendente „*theologia naturalis*“, erhellt aus einem Blick auf die Philosophie Kants und seinen Versuch, Gott zu denken. Dabei tritt allerdings eine merkwürdige Differenz der beiden Denker hervor. Aber weit entfernt, die Einheit des gemeinsamen Ansatzes in Frage zu stellen, bestätigt sie diesen. Als Differenz in der Folgerichtigkeit der Durchführung läßt sie vielmehr das Spezifische der Fichteschen Konzeption sichtbar werden als Verschärfung und radikalisierende Weiterführung des kantischen Gedankengangs.

Gott kann nach Kants Darlegungen in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht theoretisch-objektiv erkannt werden. Die theoretische Erkenntnis schlägt in dem Versuch, ihn als erste Ursache und absolute Substanz zu erfassen, fehl. Auch als das Unbedingte zu allem Bedingten, als das allerrealste Wesen, die omnitudo realitatis, wird Gott nicht erkannt, sondern nur gedacht. Er bleibt für die theoretische Vernunft lediglich regulative, die subjektiv-logische Einheit der Ver-

standeserkenntnis als Methode hervorbringende Idee, deren objektive Realität nicht erwiesen werden kann. Das Urteil, das Gottes Existenz behaupten wollte, ist bloß problematisch: es ist möglich, und d. h. weder beweisbar noch widerlegbar<sup>16</sup>.

Auch die Überlegungen der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“<sup>17</sup> erweisen einen Schluß auf Gottes Existenz als unmöglich. Der Verstehensversuch einer objektiven Zweckmäßigkeit führt zwar über die subjektive Idee der Zweckmäßigkeit als eines notwendigen Prinzips der Beurteilung auf eine ordnende Intelligenz, auf „einen *Kunstverstand* für zerstreute Zwecke, aber keine *Weisheit* für einen Endzweck“<sup>18</sup>; nicht also auf die objektive Realität eines einzigen verständigen *und* weisen Urhebers von Welt und Natur, da im Gegenteil eine Vielheit göttlicher Verstandeswesen hier denkbar bleibt. „Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen [...]“<sup>19</sup>. Da überdies die mit dem Problem einer objektiven äußeren Zweckmäßigkeit notwendig verbundene Frage nach dem Endzweck der Natur zurückweist auf den Menschen, auf die in seinem Begriff gedachte Verbindung von Moralität und Glückseligkeit, von Freiheit und Natur, verweist der Versuch, Gott im Horizont einer Naturfinalität zu denken, von sich her auf eine „moralische Teleologie“<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. I. Kant „Kritik der reinen Vernunft“, 1781; S. 641 (=2. Aufl. S. 669): „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann [...]“.

<sup>17</sup> Unter diesem Titel steht der zweite Teil der „Kritik der Urteilskraft“ (im Folgenden zitiert nach der 3. Aufl. 1799). Vgl. zu unserem Thema vor allem die als Anhang gegebene „Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft“ und darin die §§ 85, 86 sowie die den Abschluß bildende „Allgemeine Anmerkung zur Teleologie“.

<sup>18</sup> a. a. O., S. 408.

<sup>19</sup> a. a. O., S. 407. Vgl. dazu auch S. 409: „Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, [...] wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen nicht anders als das Produkt eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt bei aller Kenntnis derselben unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand [...] Urgrund derselben sei; ohne daß es nötig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen.“

Also ist die Physikotheologie eine mißverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Prinzips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.“

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., S. 476 f.: „Die moralische Teleologie [...], welche nicht minder fest gegründet ist wie die physische, vielmehr dadurch, daß sie a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theolo-

Das Problem der objektiven Realität Gottes wird daher sachlich erst in der „Kritik der praktischen Vernunft“ spruchreif und entscheidbar. Ausschließlich der Nachweis, daß die Idee der Freiheit, als Implikat des moralischen Gesetzes, ein Begriff ist, der objektive Realität mit sich führt, ermöglicht es, der Idee Gottes sowohl eindeutige Bestimmtheit als auch Realität zu verleihen.

Kant entwirft diesen Zusammenhang in der „Vorrede“ zur Kritik der praktischen Vernunft: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlufstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz“<sup>21</sup>.

An diesem Gedankengang erweist sich die grundsätzliche Übereinstimmung mit der Konzeption Fichtes. Kant und Fichte nehmen zur Grundlage ihrer Gotteslehre das Sittengesetz und die durch es in ihrer Realität ausgewiesene Freiheit. Beide verknüpfen den Aufweis der realen Existenz Gottes mit der Einsicht in die apodiktische Gültigkeit des moralischen Gesetzes; beiden erscheint eine philosophische Theologie aus rein theoretischen Prinzipien als in sich widersprüchlich und sachlich unmöglich. Merkwürdigerweise jedoch erhält Kants Gottesbegriff nicht schlechthin objektive Realität zugesprochen, sondern, wie er sich ausdrückt, eine „nur praktische“<sup>22</sup>. Das Dasein Gottes ist – theoretisch gesprochen – nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein „Postulat der reinen praktischen Vernunft“<sup>23</sup>. Eine Behauptung, die Kant durch folgende Deduktion zu legitimieren versucht: Die praktische Vernunft, als bestimmt durch das Sittengesetz, will die Beförderung des höchsten Gutes. Dieses höchste Gut ist die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, von Sittlichkeit und Natur. Das Sittengesetz fordert mithin die Möglichkeit dieser Einheit. Es fordert, daß dem Anspruch der Tugend auf Glückseligkeit letztlich entsprochen wird. Nun hat aber

---

gie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten *Begriff* der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzwecke Genüge tut [...] und kann so den Begriff eines *einzig*en Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.“

<sup>21</sup> I. Kant „Kritik der praktischen Vernunft“, 1788, S. 4f.

<sup>22</sup> a. a. O., S. 83 und öfter.

<sup>23</sup> a. a. O., S. 223; zur Bestimmung des Begriffs „Postulat“ vgl. a. a. O., S. 238: „[Die Postulate der reinen praktischen Vernunft] gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille, ebendadurch daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* [...] objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet [...], und des *Daseins Gottes*.“

die Sittlichkeit selbst keinen Einfluß auf die Ordnung der Natur, durch die allein die Glückseligkeit bestimmt ist. Also muß die Existenz eines Wesens postuliert werden, das eine solche Einheit von Natur und Sittlichkeit hervorbringen kann und will. Das postulierte Wesen muß daher selbst zugleich Urheber der Natur wie sittliches Wesen, d. h. Gott sein. Den Gedanken abschließend formuliert Kant: „Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“<sup>24</sup>.

Überblickt man die skizzierte Gotteslehre Kants im ganzen, so wird bei aller Gleichheit des Ansatzes ein wesentlicher Unterschied zu Fichte deutlich: Kants Gottesbegriff ist nicht nur Resultat einer Reflexion, die andere Begriffsmomente vermittelt, er besitzt auf Grund dieser nicht nur eine andere Struktur, ihm wird auch eine nur eingeschränkte Realität zugesprochen. Kants Gott ist Postulat der praktischen Vernunft, Fichtes Weltordnung ist das absolut Erste und Gewisse der gesamten objektiven Erkenntnis. Das höchste Wesen in der Philosophie Kants ist postuliert, um eine Ordnung hervorzubringen; aber diese Ordnung bezieht sich auf Natur und Freiheit als – für die endliche Vernunft – prinzipiell heterogene, in absoluter Distanz bleibende Bereiche der Wirklichkeit. Sie ist Zuordnung oder Zusammenordnung, nicht ordnende Ordnung des Ursprungs. Gott in Fichtes Denken hingegen ist die Ordnung selbst, und diese Ordnung bezieht sich nicht mehr auf die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit<sup>25</sup>, sondern – den Ansatz Kants ebenso bewahrend wie radikalisiert – auf eine Einheit der Sittlichkeit mit ihr selbst.

<sup>24</sup> a. a. O., S. 226.

<sup>25</sup> Daß die Fragwürdigkeit des kantischen Beweisgangs an der Einbeziehung des Begriffs der Glückseligkeit, und mithin am Begriff des höchsten Gutes, zum Vorschein kommt, zeigt die Abhandlung von *Reinhard Lauth* „Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre“ in „Perennitas“, Festschrift für P. Thomas Michels OSB, hrsg. von H. Rahner und E. von Severus, Münster 1963, S. 585–601.

Kants Beweis ruht wesentlich auf der Forderung: das Glück soll der Sittlichkeit in der Realität angemessen sein. Aber „Kant kommt auf die Forderung angemessener Glückseligkeit nur durch eine – kritisch unerlaubte – empirische Verallgemeinerung [...] Diese Forderung ist von Kant nirgends schlüssig aus dem Sittengesetz deduziert. Das Sittengesetz fordert nur ‚die völlige Angemessenheit der Gesinnungen‘, nicht auch die reale Kongruenz des Glücks. Damit fällt zugleich auch das Postulat ‚Gott‘, d. i. eines Bewirkers dieser Kongruenz, fort“ (S. 597 f.).

Demgemäß scheidet Fichte mit Recht den Begriff der Glückseligkeit als für eine apriorische Deduktion untauglich aus seiner Überlegung aus und radikalisiert die theologische Fragestellung auf die innere Möglichkeit der Sittlichkeit selbst.

Indem Fichte aber empirische Elemente in Kants Theorie eliminiert, bewahrt seine Gotteslehre gerade dadurch den transzendentalen Ansatz, daß sie diesen folgerichtig gegen Kant selbst kehrt. So unterscheidet beide Denker allein die größere Konsequenz der Durchführung.

## III.

Was diese Einheit der Sittlichkeit, der sittlichen Bestimmung des Willens, mit ihr selbst besagt, und wie die „moralische Weltordnung“ als die Bedingung *dieser* Vermittlung gedacht ist, soll nun in einer Analyse der des Atheismus verdächtigsten Schrift Fichtes dargetan werden.

Vorweg sei daran erinnert, daß Fichte nicht erst 1798 mit einer philosophischen Theologie hervorgetreten ist. Schon der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“<sup>26</sup> aus dem Jahre 1792 enthält eine ausdrückliche, wiewohl noch ganz in den Bahnen Kantischen Denkens verlaufende Lehre von Gott. Pointiert ausgedrückt ist hier Gott als höchstes moralisches Wesen lediglich Garant dafür, daß der als sittlich begründet vermeinte Glückseligkeitsanspruch seine Befriedigung findet. Bleibt hier insgesamt das Verhältnis von Religion und Moralität noch ein äußerliches, so bringt die Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1794/95<sup>27</sup> allererst die Möglichkeit, von der ursprünglichen Einheit der Vernunft her ein neues und innigeres Verhältnis von Erkennen und Wollen zum Absoluten zu denken. Sofern nämlich die theoretische Vernunft als solche nur begründet ist durch die praktische, d. h. sofern alles Erkennen und Erkennen-Können nur darum ist, weil Freiheit und Sittengesetz in Erscheinung treten sollen – was, auf eine Formel gebracht, Inhalt der ersten Wissenschaftslehre ist –; insofern braucht der Gottesbegriff nicht mehr als metaphysischer Lückenbüßer die Vermittlung von Natur als Absolutum hier und Sittengesetz als Absolutum dort zu übernehmen. Was der Gottesbegriff nunmehr zu leisten hat, ist die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes selbst. Das Sittengesetz muß gerechtfertigt werden als realisierbar. Diese neue Problemlage bedeutet in der Terminologie Kants: Natur und Sittengesetz müssen eingesehen werden als synthetisierbar *nicht* durch ein bloß praktisches Postulat, sondern durch ein das Wissen konstituierendes apriorisches Prinzip. Ist aber das Problem jener apriorischen Synthesis das Problem des Sinns schlechthin<sup>28</sup>, so schematisiert sich die Frage nach Gott zur Frage nach der Existenz, der Ausweisbarkeit, und der spezifischen Qualifikation von Sinn. Die Gewißheit des Sinns als Gewißheit eines ursprünglichen Bezugs zwischen Wirk-

<sup>26</sup> Neuerdings in kritischer Edition mit den Varianten der 2. Auflage vorgelegt im „Werke Band 1“ der „J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 17–161. Dieser Band 1 der Werkreihe bringt Fichtes Veröffentlichungen aus dem Zeitraum 1791–1794. – Er enthält außerdem als Anhang ein sehr wertvolles „Verzeichnis der Werke und Veröffentlichungen Fichtes“ (S. 461–476), das mit seinen 70 verschiedenen, chronologisch geordneten Titeln und deren zu Lebzeiten Fichtes erfolgten weiteren Auflagen einen wesentlichen Beitrag zur Fichte-Forschung darstellt.

<sup>27</sup> Eine kritische, mit ausführlichem Vorwort versehene Edition erfolgt im „Werke Band 2“ der neuen Akademie-Ausgabe.

<sup>28</sup> Vgl. die Analyse des Sinnbegriffs und seiner Funktion bei *Reinhard Lauth* a. a. O. (siehe Anm. 25), S. 594: „Der Begriff des Sinns ist es, der der (methodischen) Reflexion über das Verhältnis des Sittengesetzes zur Wirklichkeit zugrunde liegt. Die diesbezüglichen Urteile sind synthetische Urteile a priori durch dieses Prinzip.

Eine Synthesis der Sinngebung muß möglich sein, wenn wir in diesem Felde überhaupt verantwortlich sollen urteilen können. Wäre Erkenntnis in dieser Rücksicht nicht möglich, so



lichkeit und Sittengesetz implizierte dann die Gewißheit der objektiven Realität Gottes. Seine Wirklichkeit wäre die Wirklichkeit jenes Bezugs.

Sofern in diesem Bezug von Faktizität und Soll allein das Sollensmoment aus sich evident ist, hebt die Frage nach dem Absoluten an mit der Frage nach der Sinn-Rechtfertigung des Sittengesetzes. Daher wird auch verständlich, daß auf diesem Problemstand nicht mehr Begriffe wie Glückswürdigkeit und Glückseligkeit thematisiert werden können. Ist doch der Bereich der Fragestellung nicht mehr derjenige des Eudämonismus, auch nicht eines kritischen, sofern auch dieser immer noch auf die Faktizität eines empirischen menschlichen Wollens bezogen ist. In diesem Zusammenhang verdienen zwei Vorlesungen Fichtes von 1796 „Über Gott und Unsterblichkeit“ Beachtung, die als Kollegnachschriften vorliegen<sup>29</sup>. In ihnen wird ausdrücklich der aus dem sittlichen Gehorsam entspringende Glaube *nicht* mehr bezogen auf eine endlich eintretende Beglückung. Vielmehr, was der Glaube jetzt glaubt, ist das Wirklichwerden des sittlichen Endzwecks, die endgültige unbedingte Herrschaft des Guten. Allerdings wird dieser Gottesglaube hier noch einmal kategorial, d. h. durch Übertragung von Verstandesprinzipien, ausgelegt: als Ursache einer fortschreitenden Beförderung und Realisation des Vernunftzwecks ist Gott selbst höchste Persönlichkeit, Urheber und Erhalter der sittlichen Weltordnung. „Diesem Gott wird nach unseren Denkgesetzen, Substantialität, Willen, und zwar moralischer Wille

---

könnte die Vernunft nicht praktisch sittlich sein. Was ich behaupte, ist, daß mit der Beziehung des Sittengesetzes auf die Wirklichkeit *zugleich eine weitere Forderung* gesetzt ist, die ich als *Sinnforderung* bezeichnen werde. Sinnforderung ist Forderung nach Idealrealität (Realität des Gesollten, Idealen – und Idealität des Realen). Diese Sinnforderung erstreckt sich:

- a) auf das Sittengesetz selbst zurück, insofern dasselbe Bezug auf Wirklichkeit nimmt;
- b) auf die Wirklichkeit;
- c) auf das übergreifende Verhältnis von praktischem Gesetz und Wirklichkeit.“

Vgl. auch weiter unten S. 600: „Läßt sich erweisen, daß die Vernunft nicht theoretisch sein kann, ohne praktisch zu sein – nämlich willentlich auf *Wahrheit* bezogen –, so ist Voraussetzung dafür, daß die Vernunft überhaupt ist, daß sie praktisch ist. Sie kann aber, wie gezeigt, nicht praktisch sein, ohne daß Wirklichkeit gesetzt und im Sinnbegriff auf die praktische Forderung bezogen werde. Der Sinnbegriff hat dann sicher apriorischen *konstitutiven* Charakter. Dieser apriorisch-konstitutive Charakter erweist sich auf der anderen Seite auch daraus, daß seine Momente ‚vor aller Erfahrung vorher‘ gültig entfaltet werden können. In der Transzendentalphilosophie ist der Sinnbegriff folglich kritisch als apriorisch gerechtfertigt.“

<sup>29</sup> Zum erstenmal veröffentlicht in „Etwas von dem Herrn Prof. Fichte und für ihn. Herausgegeben von einem wahrheitsliebenden Schulmeister. Baireuth 1799“ (Verfasser war Christian Wilhelm Friedrich *Penzenkuffer*). – Später fast gleichzeitig aber unabhängig voneinander herausgegeben von *Friedrich Büchsel* „J. G. Fichte. Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit“, Leipzig 1914, und von *Ernst Bergmann* „J. G. Fichte. Über Gott und Unsterblichkeit. Aus einer Kollegnachschrift von 1795“ in „Kant-Studien“, Ergänzungsheft Nr. 33, Berlin 1914. Über die Bedeutung dieser Vorlesungen für die Entwicklung der fichtischen Religionsphilosophie vgl. *Heinrich Scholz* „Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung“ in „Kant-Studien“, Bd. XXII, S. 393–425 (1918).

zugeschrieben; und da er Beförderer des Vernunftzwecks ist, so ist er der Alleinheilige und der Alleinvermögende“<sup>30</sup>.

Die nunmehr zu besprechende Abhandlung „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“<sup>31</sup> setzt zwar genau bei dem Problem der Rechtfertigung des Sittengesetzes ein, weist aber ausdrücklich eine kategoriale Auslegung des Glaubens, wie sie Fichte noch 1796 für möglich hielt, zurück. Ob dies, wie es nahe liegt, Pantheismus bedeutet, der vom christlichen Gottesverständnis her auch eine Art Atheismus wäre, wird die Untersuchung nebenbei ergeben<sup>32</sup>.

Die leitende Absicht jenes Aufsatzes ist transzendente Erörterung, d. h. Nachweis der Rechtmäßigkeit des religiösen Glaubens an Gott im und aus dem systematischen Zusammenhang des Wissens. Eine solche Deduktion, die, wie Fichte immer wieder einschränkt, wirklichen Glaubensvollzug nicht erst erzeugt, sondern voraussetzt; eine solche Deduktion ist dann geleistet, wenn der Ursprungsort des Glaubens *im* System des Wissens *durch* eine Reflexion des Wissens auf sich selbst gefunden ist. Da Fichte von Anfang an, in der Nachfolge Jacobis, unter Glaube eine lebendige, unmittelbare Gewißheit versteht, welche allem nur-theoretischen Wissenkönnen vorhergeht, ist für ihn die Frage nach dem Ursprungsort des Glaubens an Gott gleichbedeutend mit der Frage nach dem „Ort“ im Akte des Wissens, an dem sich eine unmittelbare und lebendige Gewißheit des Absoluten erzeugt.

Wenn nun das unmittelbar Gewisse nach Fichte in der sittlichen Bestimmung liegt, so muß die gesuchte lebendige, vorthoretische Gewißheit Gottes in einer unzertrennlichen Verbindung mit dieser Bestimmung zur Moralität stehen. Gerade dies aber wird an der entscheidenden Stelle der Abhandlung aufgewiesen. Sie lautet:

„Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck [sittlich zu sein] ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ‚ich setze mir etwas als Zweck vor‘ heißt: ‚ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich‘; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mit gesetzt. Ich muß, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zwecks mir vorsetzen. ich muß sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der That nicht zwei Acte, sondern ein und ebenderselbe untheilbare Act des

<sup>30</sup> Zitiert nach *Ernst Bergmann* a. a. O., S. 24.

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>32</sup> Zu dieser Problematik und zu den folgenden Erörterungen vgl. den kleinen Aufsatz des Verfassers „Transzendentes Denken und Atheismus. Der Atheismusstreit um Fichte“ in „Hochland“, 56. Jhg., Heft 1, S. 40–48, Oktober 1963, in dem versucht wurde, nachzuweisen, daß es sich in Fichtes Konzeption von 1798 keinesfalls um Atheismus handeln kann. Die folgenden Darlegungen überschneiden sich zum Teil mit denjenigen des genannten Aufsatzes, da sie die gleiche Schrift zur Grundlage einer Interpretation nehmen; sie stehen aber unter einer anderen Leitfrage.

Gemüths. [. . .] Jene Annahme [die Ausführbarkeit des sittlichen Endzwecks] ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß“<sup>33</sup>.

An zentraler Stelle dieses Textes findet sich der Begriff „Ausführbarkeit“. In ihm ist der gesamte weitere Gedankengang grundgelegt. Die Ausführbarkeit ist das Prinzip, wodurch dem endlichen Vernunftwesen das Dasein Gottes gewiß wird. Was besagt sie? Das Bewußtsein der sittlichen Bestimmung impliziert das Bewußtsein der Möglichkeit des Sittengesetzes. Aus dem „Du sollst“ folgt unmittelbar ein „Du kannst“ und ein „Das Sittengesetz kann sein“. Die Realität des Willens ebenso wie die Realität des faktisch gegebenen Wirklichen ist von vornherein hin-„geordnet“, offen auf die Realisation des im Sittengesetz Geforderten. Ausführbarkeit besagt somit: das Sittengesetz ist sinnvoll, es trägt seine eigene Rechtfertigung an sich; es fordert nicht nur, sondern es läßt sich auch realisieren: der Wille *kann* sittlicher Wille, die Faktizität *kann* sittlich gestaltete, d. h. gute, Wirklichkeit werden. Durch diese Existenz des Sinns ist eine letzte Fragwürdigkeit des Sittengesetzes behoben, es ist mit sich selbst ursprünglich Eins geworden: es ist selbst schon „Vorbote“ dessen, was durch es sein soll und sein kann: das Gute. Das Seinsollen und das Sein-können des Guten in eins ist aber dasjenige, was Fichte „moralische Weltordnung“ nennt. „Meine ganze Existenz“, so schreibt er weiter unten, „die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt, als unser gemeinschaftlicher Schauplatz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität; und es tritt eine ganz neue *Ordnung* ein, von welcher die Sinnenwelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist. [...] diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen“<sup>34</sup>. Es ist die im Bewußtsein des Sittengesetzes zum Vorschein kommende absolute, sinnverbürgende und -gewährende Instanz, durch welche das Ganze des Wirklichen so verfaßt ist, daß das Gute in ihm hervortreten kann. Als solche ist sie weder schlechthin identisch mit dem Sittengesetz selbst noch mit dem faktisch Wirklichen. Sie ist vielmehr die Gewähr der Einheit beider für das Wirklich-Werden des Guten. Wie soll man aber diese „Ordnung“ begreifen, wenn sie die grundsätzliche Disjunktion von Soll und Sein übersteigt? Sicher kann sie nicht als statisches Gefüge, als abgeschlossene faktische Ordnung von ihr vorher schon konstituiertem Seienden begriffen werden; ebensowenig aber als in sich geordneter Kosmos von Werten. Da es sich aber auch nicht um eine bloße Zusammenordnung von „Soll“ und „Ist“ handeln kann, da ja in diesem Fall Soll und Ist schon vorausgesetzt wären, die Ordnung mithin den Charakter der Nachträglichkeit hätte – ein Fehler, der noch Kants Theorie der Postulate bestimmt –, bleibt dann nicht in der Tat nur der Begriff übrig, den Fichte selbst dafür in der „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ einführt, wenn er schreibt: „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist [. . .] ein *reines Handeln* (Leben und Princip [. . .])“<sup>35</sup>?

<sup>33</sup> SW. V, S. 183.

<sup>34</sup> SW. V, S. 184 f.

<sup>35</sup> SW. V, S. 261; vgl. auch Anm. 10.

Andererseits, wenn dieses „tätige Ordnen“<sup>36</sup> bezogen ist auf das „Du sollst“ und „Du kannst“ eines Willens, den es um des Guten willen setzt, dann muß es doch in einem ursprünglicheren Sinne des Wortes „personal“ sein, als es durch Termini wie „Persönlichkeit“ und „Bewußtsein“ zum Ausdruck gebracht werden kann. Fichte spricht darum mit Recht von der Unmöglichkeit, Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuzuschreiben; denn – so erläutert er: „Ich rede von *unserem eigenen begreiflichen Bewußtsein*, zeige, daß der Begriff desselben notwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewußtseins nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken, und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geläugnet. Der Materie nach – daß ich mich bemühe, das unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! – der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit“<sup>37</sup>.

In diesem Zusammenhang der Klärung seines Gottesbegriffs stehen auch die polemischen Formulierungen zum Substanzbegriff. Durch ihn können nur „materielle“, raum-zeitlich bestimmte Dinge gedacht werden, nicht aber sinnfügendes Handeln, Leben, Prinzipsein. Auch der Versuch, sich dieses Begriffes kritisch in bewußter Analogie zu bedienen, muß fehlschlagen, da er ein grundsätzlich unzureichendes Schema verwendet, und somit ein abstractum, ein Gedanken Ding, zum Gott erhebt.

Der Gottesbegriff Fichtes hingegen ist das Resultat einer Reflexion auf das Sittengesetz und seine Sinnhaftigkeit. Diese Reflexion ist geleitet von einem apriorischen Prinzip der Vernunft, das allerdings ähnlich wie in Kants Postulatentheorie als solches noch nicht ausdrücklich in die Reihe apriorischer Prinzipien aufgenommen und kritisch gerechtfertigt wird<sup>38</sup>. Fichtes Schritt über Kant hinaus besteht darin, daß dieses Prinzip, obzwar noch nicht namhaft gemacht, in der Reflexion vollständig zur Durchführung gelangt. Kant und Fichte reflektieren am Leitfaden und im Horizont dieses Prinzips; aber erst Fichtes Denken vollzieht es durch. Es ist das Prinzip des Sinns, das die Einsicht in die objektive und d. h. jetzt theoretisch-praktische Realität Gottes vermittelt.

Das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie resultiert daher wesentlich aus einer Sinn-Reflexion, die für ihre Einsicht einen Entschluß, einen

<sup>36</sup> SW, V, S. 382; vgl. auch Anm. 11.

<sup>37</sup> SW, V, S. 266; vgl. den in Anm. 32 genannten Aufsatz (S. 46).

<sup>38</sup> Vgl. hierzu *Reinhard Lauth* a. a. O. (siehe Anm. 25), S. 599: „Wir haben gesehen, daß Kant implizite mit dem Sinnbegriff operiert und aus ihm Postulate entfaltet, daß er aber die methodische Bedeutung dieses Begriffs nicht erkannt und ihn nicht transzendental deduziert hat.“

Und S. 601: „Kant behauptet Postulate, und zwar (unerkannt) mittels des Sinnbegriffs. Er behauptet sie sachlich zu Recht – denn mit der Beziehung der sittlichen Forderung im praktischen Gesetze auf Realität fungiert a priori einsichtig das Sinngesetz, aus dem sich diese Postulate entfalten. Er behauptet sie methodisch zu Unrecht, da er den Sinnbegriff weder kritisch aufgewiesen noch gerechtfertigt hat, weshalb er seine Momente auch nicht methodisch und allseitig entfaltet. Seine Postulate sind deshalb teils nicht als solche erkannt, teils unvollständig oder zu weit gehend.“

freien Akt voraussetzt: die Übernahme des sittlichen Auftrags; oder allgemeiner, die freie Bejahung der Offenbarkeit und Erscheinung des Guten. Erst unter der Bedingung dieses freien Aktes kann die Frage nach dem Sinn auftauchen, unter ihr kann sie erst eine Antwort finden<sup>39</sup>. Der Entschluß eröffnet, wie Fichte sich ausdrückt, eine „übersinnliche Welt“ und in ihr die Gewißheit Gottes. Der Verdacht auf Atheismus erscheint daher ebenso unverständlich wie die Mutmaßung des Pantheismus. Ganz im Gegenteil ist dadurch eine naturalistische Verweltlichung Gottes nicht minder hintangehalten als eine deistische Verflüchtigung. Im Vergleich zu solchen schiefen dogmatischen Konzeptionen hält der transzendente Ansatz Fichtes gerade eine kritisch zu rechtfertigende Mitte: Die durch die Sinnreflexion vergegenwärtigte Einheit von Transzendenz und Immanenz im Gottesbegriff wird weder zugunsten des einen noch des anderen Momentes aufgelöst. Außerdem ist durch die Nachvollziehbarkeit der Reflexion auf die Rechtfertigung des „Du sollst“ jene Mystifikation wirksam abgehalten, die in der oft behaupteten *Seins*gründung durch das Absolute eine vage, meist anthropomorphe Vorstellung für einen Gedanken ausgibt. Ungeachtet dieser nachprüfbaren Stringenz hat der in der Sinnreflexion eingeschlagene Gedankengang darüber hinaus den Vorzug der Einheitlichkeit: Nicht in verschiedenen, mehr oder minder kritisch abgesicherten Schritten werden im Nachhinein Dasein, sittliche Güte Gottes und sein Bezug zum menschlichen Tun und Leben in eine Einheit gebracht – ein methodisches Verfahren, das leider immer den Beweis schuldig bleibt, wie denn der Begriff der sittlichen Vollkommenheit überhaupt einem von anderswoher als existierend erschlossenen absoluten Wesen zugeschrieben werden kann; und warum ein solches Absolutum für den Menschen und seine Welt von irgendwelcher Bedeutung sein soll. Vielmehr bedarf die transzendente Reflexion nur eines einzigen Schrittes: sie hat die Einheit dieser Momente in dem *primum certum* der sittlichen Evidenz und vermag sie in einem systematischen Gang der Begründung aus dieser zu entfalten. Als „Ethikotheologie“ – wenn man diese kantische Bezeichnung, sofern sie der gleichen Intention entsprungen ist, in einem durch die beschriebene Differenz modifizierten Sinne aufgreifen darf<sup>40</sup> – ist die transzendente Gotteslehre schlechthin umfassend; allerdings nur unter der Bedingung, daß die Evidenz des „Du sollst“ zum Wesen der Wirklichkeit selbst gehört und das Da der Welt und des Menschen in ihr bleibend bestimmt.

<sup>39</sup> Daß ein solcher Entschluß konstitutiv ist für alle Arten des Sinn-Verstehens, insbesondere für das Verstehen des „Sinnes von Sein“, worin immer auch ein wertstiftendes praktisches Element mitgedacht ist, ohne eigens reflektiert zu werden, soll hier nur zur Verdeutlichung als These ausgesprochen werden. Jedes auch nur als jeweiliger geschichtlicher Bedeutungssinn von Sein vermeinte „Geschick“ steht unter der ursprünglicheren Bedingung der Selbsteröffnung für das Gute und ist daher in seiner Möglichkeit von dem ungeschichtlichen Apriori des Guten und seinen impliziten materialen Bestimmungen her zu begreifen.

<sup>40</sup> Vgl. *I. Kant* „Kritik der Urteilskraft“, a. a. O., S. 410 ff. (= § 86); siehe auch Anm. 17.

## IV.

Es ist sicher müßig, einer vergangenen Zeit nachzuweisen, sie habe einen Denker mißverstanden. Es ist daher auch müßig, die gegen Fichte erhobene Anklage des Atheismus auf Unverständnis oder Böswilligkeit zurückzuführen, und gleichsam vor einem ahistorischen Gerichtshof auf Rehabilitierung zu plädieren. Keineswegs unerheblich ist es dagegen, in dem damaligen Mißverstehen Gründen auf die Spur zu kommen, die als metaphysische Vorurteile bis heute das Verständnis des transzendentalen Denkens erschweren; verdeutlichen sie doch überdies e contrario das Gottesverständnis, das sie als Atheismus verwerfen.

Nach meiner Kenntnis lassen sich im wesentlichen zwei solcher Einstellungen ausmachen, die in einem engen Zusammenhang miteinander stehen: Die aus der traditionellen Schulmetaphysik stammende, in das Allgemeinbewußtsein abgesunkene Hypertrophie des Substanzdenkens, und eine merkwürdige Unterbewertung alles dessen, was mit der sittlichen Bestimmung des Menschen verbunden ist, eine Vormeinung, die wohl einen ihrer Ursprünge in dem Protest gegen den Moralismus der Aufklärung hat, und bezüglich der die Philosophie Kants mit ihrer Gegenüberstellung von objektiver theoretischer und bloß praktischer Realität sicher nicht von aller Schuld freizusprechen ist.

Die Hypertrophie des Substanzdenkens meint jene Erkenntnishaltung, die in aller Begründung von Wirklichkeit letztlich nach einem feststellbaren, irgendwo antreffbaren Bestand fragt, und erst dort, wo sie dieses schlechthin Objektive gefunden hat, und auch nur dort, zur Ruhe kommt und sich zufriedengibt. Ein solches Denken sucht Wesen mit Eigenschaften und Tätigkeiten, es sucht Dinge nach der Art der den Menschen umgebenden Natur. In ihnen vermeint es, das Verlässliche und, in ihrer Beständigkeit, das Rettende zu finden.

Der Unterbewertung des Sittlichen auf der anderen Seite liegt eine ähnliche Verdinglichungstendenz zugrunde, aber in ihr handelt es sich – wenn man sich so ausdrücken darf – schon um ein reflektiertes Vorurteil: das Gegenbild des Dinglichen, das Ich-Bewußtsein, und die Dynamik des Sollensgesetzes sind schon irgendwie aufgefaßt und mit in die philosophische Überlegung einbezogen; aber sie werden in ihrer Bedeutung nicht erkannt und als für die Begründung der Wirklichkeit im ganzen unbrauchbar zurückgewiesen. Die sicher ernst zu nehmende, aber zu kurz greifende kritische Frage dieser Einstellung lautet: wie soll denn ein so spezifisches Phänomen des menschlichen Daseins allgemeine Bedeutung besitzen können? Der Mensch ist doch nur ein Sonderfall des Universums – auch wenn er in der Reihe der Naturwesen bis jetzt an der obersten Stelle steht –: wie sollten da die für ihn wesentlichen Bestimmungen auf das Ingesamt des Seienden übertragen werden dürfen.

Das Charakteristische beider Einstellungen liegt darin, daß ihr Begriff eines absoluten Grundes, sofern sie einen solchen überhaupt für möglich halten, nach dem Schema einer selbst objektiven Ursache für das objektiv Bestehende gedacht ist. Die als zweite geschilderte Erkenntnishaltung gibt bisweilen darüber hinaus noch zu, daß diese objektive Ursache natürlich *auch* als sittlicher Wille gedacht werden muß, sofern die menschlichen Phänomene mitbegründet sein sollen.

Es ist verständlich, daß solche Vor-Urteile einem Denken den Kampf ansagen mußten, welches ihr Wirklichkeits- und Gottesverständnis geradezu auf den Kopf stellte. Noch dazu in einer Zeit, in der auch politisch-kirchliche Interessen in die philosophische Auseinandersetzung hineinspielten. Kants Reduktion des Daseins Gottes auf ein moralisches Postulat hatte man gerade noch akzeptiert, versöhnt vor allem wohl deshalb, weil der neue Begründungsgang wieder zu der wenn auch praktischen Realität eines „Wesens“ und seiner Bestimmung nach der Analogie zurückführte. Erst als er es unternahm, die Religion im ganzen als bloßes Hilfsmittel zur Sittlichkeit zu begreifen, geriet er einige Jahre vor Fichte in Schwierigkeiten. Anders im Atheismusstreit. Hier war es vor allem der Gottesbegriff, das Verständnis des Absoluten als „moralische Ordnung“, das den Streit hervorrief. Fichtes Reflexion auf den Sinn des Sittengesetzes war radikaler als die Kants und führte nicht mehr auf die beruhigende Objektivität des seit alters bekannten Symbols. Allerdings war es sein Mißgeschick, daß seine Abhandlung, die zwar ausdrücklich nur „Grundriß“<sup>41</sup> sein wollte, nicht genügend vorbereitet war. Im Blick auf die genannten Vorurteile der Zeit und auf die von Fichte nicht hinreichend in Rechnung gestellte Unkenntnis seines Hauptwerkes von 1794<sup>42</sup>, mußten die Aussagen, Gott sei nicht Ursache der Sinnenwelt noch irgendeine besondere Substanz, zunächst unverständlich bleiben. Fichte hatte jedoch um so weniger mit diesen Vormeinungen gerechnet, als er sie in seinen bisherigen Veröffentlichungen hinreichend widerlegt zu haben glaubte.

Wenn nun versucht wird, die beiden genannten Einstellungen durch einen freien Nachvollzug des transzendentalen Gedankengangs zu durchbrechen, so geschieht dies vor allem, um einen Einblick in das Wesen des transzendentalen Gottesbegriffs und seine Bedeutung zu eröffnen. Denn in der Tat ist bisher nur der Ansatz der beschriebenen Sinn-Reflexion bei der sittlichen Evidenz aufgewiesen, nicht aber die Berechtigung dieses Ausgangspunktes selbst.

## V.

Inwiefern ist das Substanzschema untauglich, und wodurch legitimiert sich die sittliche Evidenz als Grundphänomen alles Wirklichen? Es sei erlaubt, in diesem Rahmen mit einer Skizze der transzendentalen Gedankenfolge zu antworten. Die erste Auskunft beruft sich auf ein Faktum des Bewußtseins: Alles Wirkliche ist gewußtes Wirkliches, ist mithin im Wissen. Auch wenn es als vom

<sup>41</sup> SW. V, S. 178.

<sup>42</sup> J. G. Fichte „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, Leipzig 1794/95. – Bis zum Erscheinen des 2. Werkebandes der Akademie-Ausgabe in diesem Jahr siehe:

1. SW. I, S. 83–328 (Berlin 1845; Unveränderter Nachdruck Berlin 1965 bei W. de Gruyter),
2. Medicus I, S. 275–519 (Leipzig 1911, Unveränderter photomechanischer Nachdruck Darmstadt 1962 durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, mit Genehmigung des Meiner-Verlages Hamburg),
3. Philosophische Bibliothek, Bd. 246 (Hamburg 1956 = Neudruck auf Grund der 2. von F. Medicus herausgegebenen Auflage von 1922).

Wissen *Unabhängiges* behauptet wird, wird es als solches *behauptet*; es bleibt also auch in seiner Unabhängigkeit, in seinem An-sich-sein, ein Sein-für-das-Wissen. Die Vorstellung, daß etwas wirklich, an-sich sei, ist selbst noch einmal gewußt; auch sie ist im Wissen. Sonach enthält das Wissen in sich einen grundlegenden Unterschied, eine Differenz: Wissen ist immer zugleich Wissen des Wissens (Sich-Wissen) und Wissen des Seins (Etwas-Wissen). Da die Wirklichkeit aber nicht außerhalb des Wissens antreffbar ist, muß gefragt werden, wie sie in ihm begründet ist. Das Wirkliche ist dem Wissen zunächst gegeben in einer Mannigfaltigkeit des Dieses und Jenes, als eine Welt von Dingen mit einer Vielfalt von Bezügen und Zusammenhängen. Diese Dinge sind insbesondere genau umrissen, sie haben eine fixierte Gestalt, ein spezifisches unveränderliches Wesen. Sie sind weithin gesetzmäßig bestimmt. Hier stellt sich die philosophisch erhebliche Frage: Woher können diese mannigfaltigen, bestimmten und gesetzmäßigen Dinge unserer Welt erklärt werden? Nach Auskunft der Transzendentalphilosophie nur aus dem Wissen selbst. Aber wie? Wenn Kants Ausweis und Durchführung der Dingkonstitution durch gesetzmäßig wirkende Vermögen wie Anschauung, Verstand, Vernunft hier vorausgesetzt werden dürfen, dann kann eine solche Erklärung nicht wiederum durch konstituierte Dinge geschehen, sondern nur durch Konstitutionsgesetze des Wissens selbst. Weder die Subjektivität des Subjekts noch die Objektivität der Objekte also, als selber Konstituiertes, dürfen als Erklärungsgründe herangezogen werden. Was bleibt aber übrig, wenn Subjekt und Objekt, Sich-Wissen und Etwas-Wissen, Ich und Nicht-Ich noch einmal zurückgelassen werden müssen. Es verbleibt der Aktus des Wissens selbst<sup>43</sup>. Die Frage nach dem Grundgesetz dieser ursprünglichen Aktualität des Wissens ist sonach die Frage nach der Herkunft des Wirklichen. Diese Frage lautet aber nicht mehr nur, was gesetzt sei, wenn Wissen ist; sondern, warum Wissen und seine notwendigen Bestimmungen selbst gesetzt sind. Wodurch rechtfertigt sich das Wissen selbst, worin besteht sein Grundgesetz?

An dieser Stelle darf der skizzierte Gedankengang unterbrochen werden, zumal er mit den hier verfügbaren Begriffen nicht weiter verfolgt werden kann. Er sollte auch nur den Anfangsschritt der transzendentalen Überlegung Fichtes

<sup>43</sup> Zu dem Begriff des Aktus und seiner grundlegenden Funktion innerhalb des transzendentalen Denkens vgl. die in einem systematischen Gedankengang entwickelte „Transzendente Logik“ von *Hermann Krings* (München 1964), welche nicht nur in differenzierenden Analysen die Aktualität des Wissens in ihrer theoretischen Konstitution bis hin zum Urteil, als dem Telos der Theoria, verfolgt, sondern auch in einer „Transzendentalen Elementarlehre“ den Aktus als die ursprüngliche Einheit von Theoria, Praxis und Poiesis sichtbar werden läßt: „Nicht nur die *Praxis*, sondern ebenso die *Theoria* und die *Poiesis* sind transzendentaliter ein Handeln, und zwar jenes Handeln, in welchem sich das transzendente Ich Wirklichkeit gibt und zu sich selbst kommt. Darum steht der transzendente Aktus in jedem seiner Charaktere unter einem transzendental-sittlichen Anspruch“ (S. 118).

Das Problem des Sinnes als einer apriorischen Synthesis von Theoria und Praxis wird allerdings auf Grund der Anlage dieses Werkes nicht weiter entwickelt, obwohl es in den Begriffen der „Selbstverwirklichung des Ich“ und der „Offenbarkeit des Seins“ ebenso inhaltlich angesprochen ist, wie es formaliter in dem Begriff des „Telos“ als desjenigen abschließenden Worum-Willen, das den „transzendentalen Aktus“ erfüllt, zum Ausdruck kommt. Vgl. in diesem Zusammenhang besonders SS. 113–119 und 316–318.



verdeutlichen und seine metaphysische Grundfrage verständlich machen. Es ist aber insofern wichtig, diese Frage nach dem Grundgesetz des Wissens festzuhalten, als dadurch ein Ansatzpunkt gewonnen ist zum Verständnis der universalen Bedeutung der sittlichen Evidenz.

Ein Grundgesetz des Wissens darf aber nur dann als ein solches behauptet werden, wenn es sich in jedem konkreten Wissensvollzug nachweisen läßt. Es hängt daher alles davon ab, ob ein solcher Nachweis gelingt. Als Gesetz des Aktes ist es nicht zu erheben aus dem, was in diesem Akt gewußt wird, sondern aus dem Agieren, dem Handeln des Aktes. Aus der Vielzahl menschlicher Handlungen, die insgesamt im weitesten Sinn Wissensakte sind, seien als Beispiel die unverfänglichsten aufgegriffen: die Akte theoretischer Erkenntnis. Was ist das Agieren in einem solchen Akt? Oder: weswegen geschieht er, was will er erreichen? Man könnte antworten: er will Erkennen. Er impliziert also ein voluntatives Element. Aber es ist noch undeutlich, worauf sich dieser Wille richtet; denn was bedeutet: Erkennen-Wollen. Es bedeutet doch, den Gegenstand des Aktes so erfassen wollen, wie er an sich, und d. h. in Wahrheit ist. Das Agieren des theoretischen Aktes ist daher nichts anderes als Wille zur Wahrheit. Da dieser Wille selbst dann noch vorausgesetzt bleibt, wenn er um der Wahrheit willen bestritten wird, so handelt es sich hierbei sicher um eine ursprüngliche Gewißheit. Wer den Entschluß faßt, zu erkennen, der vollzieht in Freiheit den Willen zur Wahrheit. Er unterstellt sich damit einer Evidenz, die erst durch den Entschluß für ihn sichtbar wird. Weil aber in diesem Willen zur Wahrheit die Wahrheit dasjenige ist, was sein soll, so unterstellt der Erkennen-wollende sich einer ursprünglich sittlichen Evidenz, die für alles Erkennen gilt. Die Wahrheit soll sein, sie ist das Fordernde und als solches Eingesehene und Bejahte eines jeden theoretischen Aktes. (Analog könnte man in jedem menschlichen Vollzug eine ursprünglich bejahte sittliche Evidenz nachweisen.)

Das Grundgesetz des Wissens, von dem oben gesprochen war, darf also ausgelegt werden als ein mit der Setzung eines freien Aktes unmittelbar evidenten Sollensgesetz. *Wissen ist schlechthin darum, weil Wahrheit sein soll.* Dieses Soll-Sein ist aber trotz seiner apodiktischen Evidenz als Grundgesetz des Wissens nur dann mit sich eins und genetisch gerechtfertigt, wenn seine „Ausführbarkeit“ an ihm selbst sich zur Einsicht bringt. In der Reflexion darauf zeigt sich der Philosophie das Dasein Gottes als Grund und Garant des Sinns jener grundlegenden sittlichen Evidenz, der Einsicht in das Soll-Sein der Wahrheit. Das Soll übernimmt und trägt die Garantie für das Soll-Sein und Sein-Können durch es selbst und für es selbst; es ist als „Soll des Soll“<sup>44</sup> das genetische und rechtfertigende Element. In ihm sind Soll und Sein ursprünglich aufeinander bezogen. Es ist der absolute Sinn, der als analytische Einheit die synthetische stiftet und durch diese erkannt wird. Gott ist das Soll des Soll als analytische, sinnstiftende und rechtfertigende Einheit im aufgewiesenen Grundgesetz des Wissens als dem Soll-Sein der Wahrheit.

<sup>44</sup> Diesen Terminus und seine spezifische Bedeutung verdankt der Verfasser dem Seminar von Reinhard Lauth „Das Absolute und die absolute Erscheinung“, das im Sommer 1959 an der Universität München stattfand.

Andere inhaltliche Charaktere des skizzierten Gesetzes dürfen unthematisch bleiben, da es nur darauf ankommt, das geschilderte Vorurteil bezüglich sittlicher Evidenz und ihrer Bedeutung grundsätzlich zu beheben. Daß aber ebenso für die begriffliche Bestimmung wie zur weiteren, hier nur angedeuteten Analyse eines solchen Grundgesetzes der gesamten Wirklichkeit kategoriale Konstitutionsbegriffe wie Substanz, Kausalität u. ä. untauglich sind, bedarf keines weiteren Nachweises; würde doch durch sie – neben anderen Ungereimtheiten – das genetisch Spätere zum begründenden Früheren erhoben.

Die angestellten Überlegungen wollen das charakteristische Merkmal des transzendentalen Gottesverständnisses von verschiedenen Seiten her ins Bewußtsein bringen. Als Ausgangspunkt bot sich der Atheismusstreit von 1798/99 vor allem deshalb an, weil in ihm der ausdrückliche Übergang zur Sinn-Reflexion besonders deutlich zu werden versprach: Fichtes Darstellungen lassen jenes Merkmal nicht minder hervortreten als, in der Umkehrung, die Vorurteile seiner Ankläger. Natürlich hätte man auch spätere Schriften Fichtes als Grundlage wählen können, etwa „Die Bestimmung des Menschen“ (1800)<sup>45</sup> oder „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806)<sup>46</sup> oder auch die aus dem Nachlaß herausgegebene „Staatslehre“ von 1813<sup>47</sup>; aber die dort im Vordergrund stehenden Begriffe „höhere Welt“, „seliges Leben“ und „Reich Gottes“ hätten die Verdeutlichung des *einen* Sinngedankens und seines Bezugs zur kantischen Philosophie erschwert. Außerdem sollte gerade der Begriff der „moralischen Ordnung“, aus dem die späteren insgesamt erwachsen, hier nicht übergangen werden. Daß die spätere Philosophie Fichtes nicht als „Mystizismus“, den man ihm immer noch gelegentlich zum Vorwurf macht<sup>48</sup>, sondern als tiefer dringende Auslegung des Sinnprinzips verstanden werden muß, sei der Vollständigkeit halber nur eben vermerkt.

Die Transzendentalphilosophie denkt Gottes Dasein und Wesen durch eine Reflexion auf die Sinnhaftigkeit des als höchstes Gesetz des Wissens ausgewiesenen Sollensgesetzes. Dadurch ist nicht nur eine neue systematische Gestalt der Philosophie als Sinnphilosophie möglich geworden<sup>49</sup>. Auch die philosophische Theologie hat dadurch eine wohl entscheidende Verwandlung erfahren – wofür gerade der Vorwurf des Atheismus ein sicheres Indiz darstellt. Das in ihr ver-

<sup>45</sup> SW. II, S. 165–319; Medicus III, S. 261–415.

<sup>46</sup> SW. V, S. 397–574; Medicus V, S. 103–307.

<sup>47</sup> SW. IV, S. 367–600; Medicus VI, S. 417–625.

<sup>48</sup> So etwa noch *Dieter Bergner* in seinem Aufsatz „Johann Gottlieb Fichte – Skizze seines Lebens und seiner Philosophie“ in „Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J. G. Fichtes 1762–1814“, hrsg. von Manfred Buhr, Berlin 1962, S. 7–26, der von dem „zunehmend mystischen Charakter“ (S. 17) spricht, den Fichtes Wissenschaftslehre in der Berliner Zeit angenommen habe. – Zur Information über die verschiedenen Beiträge von „Wissen und Gewissen“ vgl. den Bericht des Verfassers „Nachlese zum Fichte-Jahr 1962“ in „Philosophisches Jahrbuch“, 71. Jhg., 2. Halbband, München 1964, S. 435–442.

<sup>49</sup> Zur Bedeutung einer Sinnphilosophie vgl. die grundlegenden Ausführungen von *Reinhard Laub* in seinem Buch „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“, München 1953, S. 13–27 und 163–177.

mittelte Wissen von Gott vermag sich nicht mehr zu verstehen als ein Bescheidwissen um ein Objekt und seinen inneren Selbstvollzug. Es redet zwar auch noch über Gott, aber dieser Gott ist nicht mehr der direkte Gegenstand eines direkten Wissenkönnens. Was von ihm gewußt wird, ist nicht er selbst, sondern sein „Erscheinen“. Gott als Gott bleibt „Geheimnis“, „unzugängliches Licht“, dessen sich die Vernunft nur als die Sinn-Bedingung ihrer eigenen sittlichen Selbstrealisation vergewissern kann. Damit gelangt die Transzendentalphilosophie in eine eigenartige Nähe zum christlichen Glaubensverständnis. In beiden wird die theoretische Objektordnung der Wirklichkeit überholt in eine personal-sittliche „Ordnung“ der Entscheidung.

Ob allerdings der in dieser Philosophie gedachte Gott mehr ist, als es Pascal zubilligt, wenn er vom Gott der Philosophen spricht, bleibt hier ohne Antwort<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Zu dieser Problematik, insbesondere zum Begriff einer möglichen personalen Erscheinung des Absoluten in der Geschichte, vgl. *Reinhard Lauth* „Der Begriff der Geschichte nach Fichte“ in „*Philosophisches Jahrbuch*“, 72. Jhg., 2. Halbband, München 1965, S. 353–384.