

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Die Anweisung
zum seligen Leben,
oder auch
die Religionslehre

Herausgegeben von
HANSJÜRGEN VERWEYEN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2257-2

ISBN E-Book: 978-3-7873-2258-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

EINLEITUNG. Von Hansjürgen Verweyen	XIII
1. <i>Zum biographischen Kontext</i>	XIII
2. <i>Religion innerhalb der Grenzen der Wissenschaftslehre</i>	XX
2.1 Der Ansatz der frühen Wissenschaftslehre	XXI
2.2 Der Angelpunkt der späteren Wissenschaftslehre ...	XXXIII
3. <i>Zum Inhalt der Schrift</i>	XXXVI
3.1 Erster Überblick	XXXVI
3.2 Gott und sein Bild	XXXVII
3.3 Phänomenologie der Mannigfalt	XXXVIII
3.4 Fünf Weltansichten	XLI
3.4.1 Der Glaube an das zerstreute Sein	XLII
3.4.2 Der Glaube an das Gesetz	XLII
3.4.3 Die drei Standpunkte der Seligkeit	XLVIII
3.5 Seligkeit angesichts des Zerrspiegels Gottes? Fichtes Eschatologie	L
3.6 Fichtes Religionsbegriff und die christliche Offenbarung	LV
3.6.1 Philosophie und Offenbarung	LV
3.6.2 Der johanneische Logos und die Wissen- schaftslehre	LVII
4. <i>Zur Textgestalt</i>	LXI
 SIGLEN UND QUELLEN	LXIII
 BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE	LXV

JOHANN GOTTLIEB FICHTE
 Die Anweisung zum seligen Leben,
 oder auch die Religionslehre

Vorrede	3
---------------	---

<i>Erste Vorlesung</i>	5
------------------------------	---

Leben ist Liebe, und daher ist Leben und Seligkeit an und für sich Eins und ebendasselbe. Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens vom bloßen Scheinleben. – Leben und Sein ist auch wieder dasselbe. Das wahrhaftige Sein aber ist ewig mit sich selbst einig, und unveränderlich, der Schein hingegen veränderlich. Das wahrhaftige Leben liebt jenes Eine, oder Gott; das Scheinleben das Veränderliche, oder die Welt. Der Schein selbst wird nur durch die Sehnsucht nach dem Ewigen getragen, und im Dasein erhalten: diese Sehnsucht wird nun im bloßen Scheinleben nie befriedigt, und darum ist dasselbe unselig; dagegen die Liebe des wahrhaftigen Lebens immerfort befriedigt wird, und darum dieses Leben selig ist. Das Element des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke.

<i>Zweite Vorlesung</i>	19
-------------------------------	----

Das hier Vorzutragende sei zuletzt Metaphysik, und insbesondere Ontologie; und diese solle hier populär vorgetragen werden. Widerlegung des Einwurfs von der Unmöglichkeit und Unratsamkeit eines solchen Vortrages, durch die Notwendigkeit, daß es versucht werden müsse, durch die Erörterung des eigentlichen Wesens des populären Vortrages im Gegensatze mit dem szientifischen, und durch den faktischen Beweis, daß seit der Einführung des Christentums dieses Vorhaben immerfort wirklich gelungen sei. Zwar stehen in unserm Zeitalter einer solchen Verständigung große Hindernisse entgegen; indem teils die verschiedene Form gegen den Hang zur Willkür im Meinen, und die Unentschlossenheit, welche sich Skeptizismus betitle, verstoße; teils der Inhalt fremd, und ungeheuer paradox erscheine; und endlich Unbefangene durch das Einreden der Fanatiker der Verkehrtheit irre gemacht würden. Genetische Erklärung dieses Fanatismus. Die von demselben zu erwartende Anklage unserer Lehre, als Mystizismus, gedeutet. Was jedoch der eigentliche Zweck dieser, und ähnlicher Anklagen, sei?

Dritte Vorlesung 33

Lösung des Zweifels, wie, – da ja das Leben ein organisches Ganzes sein müsse, – im wirklichen Leben ein Teil des notwendigen Lebens ermangeln könne, – so wie es, unsrer Behauptung zufolge, mit dem Scheinleben sich verhalte, – durch die Bemerkung, daß das geistige Leben in der Wirklichkeit sich nur allmählich, und gleichsam nach Stationen, entwickle; anschaulich gemacht an dem auffallenden Beispiele, daß der große Haufen das Denken der äußeren Gegenstände aus der sinnlichen Wahrnehmung derselben ableitet, und nicht anders weiß, als daß alle unsre Erkenntnis sich auf Erfahrung gründe. Was, im Gegensatz mit diesem, auch nicht durch Wahrnehmung begründeten Denken äußerer Gegenstände, das eigentliche höhere Denken sei; und wie dieses vom bloßen *Meinen*, mit welchem es in Absicht seiner Region übereinkomme, der Form nach, sich unterscheide.

Wirkliche Vollziehung dieses Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntnis, wobei resultiert: das Sein sei weder geworden, noch sei in ihm etwas geworden, sondern es sei schlechthin Eins, und mit sich Einerlei; von ihm sei zu unterscheiden das Dasein desselben, das notwendig sei *Bewußtsein* desselben; welches Bewußtsein, zugleich notwendig *Selbstbewußtsein*, – seinem eigenen Dasein überhaupt, sowie den besonderen realen Bestimmungen desselben nach, aus dem Sein sich selbst nicht genetisch ableiten wohl aber, im allgemeinen, begreifen könne, daß diese seine reale Bestimmtheit, im Wesen, Eins sei mit dem innern Wesen des Seins.

Vierte Vorlesung 47

Was unentbehrlich sei zu einem seligen Leben; was dagegen nur unter Bedingungen notwendig? So sei die Beantwortung der Frage: wie, da das Sein ebenso da sei, wie es in sich selbst sei, – als Eines, – in dieses sein Dasein, oder das Bewußtsein, die Mannigfaltigkeit eintreten könne; – nur unter Bedingung notwendig. – Beantwortung dieser Frage. Das aus der, lediglich im Dasein vorkommenden, Unterscheidung, folgende Als, oder die Charakteristik durch den Gegensatz, sei der absolute Gegensatz, und das Prinzip aller andern Trennung. Es setze dieses Als ein stehendes Sein des Charakterisierten, wodurch das, was an sich inneres göttliches Leben sei, in eine ruhende Welt ver-

wandelt werde. Diese Welt werde charakterisiert, oder gestaltet durch das *Faktum* jenes Als, welches Faktum sei eine *absolut freie Selbständigkeit*, – ins Unbedingte und Unendliche fort.

Fünfte Vorlesung 61

Prinzip einer neuen Spaltung im Wissen, nicht zunächst auf die Welt, sondern auf die Reflexion der Welt gehend, und darum nur gebend verschiedene Ansichten der Einen bleibenden Welt; welche letztere Spaltung jedoch mit der ersten innigst durchdrungen, und verwachsen sei. Diese Spaltung, daher die, aus ihr resultierende, Verschiedenheit der Weltansicht, sei fünffach. Die erste, und niedrigste, die Ansicht der herrschenden Zeitphilosophie, da man der Sinnen weit, oder der Natur, Realität beimißt. Die zweite, da das Reale in ein, die vorhandene Welt *ordnendes* Gesetz an die Freiheit, gesetzt wird: der Standpunkt der objektiven Legalität, oder des kategorischen Imperativs. Die dritte, da dasselbe Reale in ein, – innerhalb der vorhandenen Welt, eine neue *erschaffendes* – Gesetz an die Freiheit gesetzt wird: der Standpunkt der eigentlichen Sittlichkeit. Die vierte, da die Realität allein in Gott, und in sein Dasein gesetzt wird: der Standpunkt der Religiosität. Die fünfte, welche das Mannigfaltige in seinem Hervorgehen aus dem Einen Realen klar erblickt: der Standpunkt der Wissenschaft. Jedoch sei wahrhafte Religiosität nicht als bloße Ansicht, möglich, sondern sie sei nur da, wo sie mit einem wirklichen göttlichen Leben vereinigt sei; und ohne diese Vereinigung sei die bloße Ansicht leer, und Schwärmerei.

Sechste Vorlesung 75

Beweis der frühern beiläufigen Behauptung, daß diese Lehre zugleich die Lehre des echten Christentums sei, wie dieselbe beim Evangelisten Johannes sich vorfinde. Gründe, warum wir uns vorzüglich auf diesen Evangelisten berufen. Unser hermeneutisches Prinzip. – Es sei im Johannes zuvörderst zu unterscheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Standpunkt wahr sein solle. Das erste sei enthalten im Eingange des Evangeliums bis Vers 5. Würdigung dieses Einganges, nicht als unvorgreifliche Meinung des Evangelisten, sondern als unmittelbare Lehre Jesu. Erklärung desselben. Das temporär Gültige sei der, nicht *metaphysische*, sondern *bloß historische Satz*, daß

das göttliche Dasein, rein, und ohne alle individuelle Beschränkung, in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe. Erklärung des Unterschiedes dieser beiden Ansichten, und Vereinigung derselben; gleichfalls und ausdrücklich auch nach der christlichen Lehre. Würdigung dieses historischen Dogmas. Auffassung des Inhalts des ganzen Evangeliums aus diesem Gesichtspunkte, nach den Fragen: Was lehret Jesus von sich, und seinem Verhältnisse zu Gott; und was von seinen Anhängern, und deren Verhältnisse zu ihm?

Siebente Vorlesung 91

Eine noch tiefere Schilderung des bloßen Scheinlebens aus dem Prinzip desselben. – Zum Erweise der Seligkeit des religiösen Lebens gehört die erschöpfte Aufstellung aller möglichen Weisen, sich selbst und die Welt zu genießen. Es gibt, da die eben aufgestellten fünf Weisen der Ansicht der Welt ebenso viele Weisen des Genusses derselben sind, ihrer fünf; von denen, nach Ausschließung des wissenschaftlichen Standpunktes, hier nur vier in Betrachtung kommen. Der Genuß überhaupt, als Befriedigung der Liebe, gründet sich auf Liebe; Liebe aber ist der Affekt des Seins. – Sinnlicher Genuß, und die durch Phantasie vermittelten Affekte im ersten Standpunkte. Der Affekt der Realität im zweiten Standpunkte, des Gesetzes, ist ein Befehl, aus welchem an sich ein uninteressierter Urteilspruch erfolgen würde, der jedoch, mit dem Interesse für das Selbst zusammentretend, in Nicht-Selbstverachtung sich verwandelt. Durch diese Denkart werde im Menschen alle Liebe ertötet, eben darum aber er auch über alle Bedürftigkeit hinweggesetzt. Stoizismus, als bloße Apathie, in Beziehung auf Glückseligkeit, und Seligkeit.

Achte Vorlesung 105

Tiefere Erfassung der hier vorgetragenen Seinslehre. – Alles, was aus dem bloßen Dasein, als solchem, folge, durch die Benennung der *Form* zusammengefaßt: – sei in der Wirklichkeit das Sein von der Form schlechthin unabtrennlich, und das Dasein der letztern sei selbst in der innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens gegründet. Erläuterung dieses Satzes an dem einen Teile der Form, der Unendlichkeit. Anwendung desselben auf den zweiten Teil derselben Form, die Fünffachheit. Diese gibt ein freies und selbständiges Ich, als den organischen Ein-

heitspunkt der ganzen Form. – Belehrung über das Wesen der Freiheit. – Affekt des Ich für seine Selbständigkeit, der da notwendig verschwinde, sobald, durch vollendete Freiheit, die einzelnen Standpunkte bloß möglicher Freiheit, vernichtet werden; und so geben denn die Anwesenheit oder Abwesenheit jener Liebe des Selbst zwei durchaus entgegengesetzte Hauptweisen, die Welt anzusehen, und zu genießen. Aus der ersten stamme zuvörderst der Trieb nach sinnlichem Genusse, als die Liebe zu einem, auf eine gewisse Weise durch die Objekte bestimmten Selbst; sodann, in der Denkart der Gesetzmäßigkeit, die Liebe zu bloß formaler Freiheit, nach aufgebener Liebe objektiver Selbstbestimmung. Charakteristik der Liebe, aus der ein kategorischer Imperativ entspringt. Durch die Vernichtung jener Liebe des Selbst falle der Wille des Ich zusammen mit dem Leben Gottes; und es entstehe daraus zuvörderst der, oben als dritter aufgestellte, Standpunkt der höhern Moralität. Verhältnis dieser Denkart zu den äußerlichen Umgebungen, besonders im Gegensatze mit der Superstition der sinnlichen Bedürftigkeit.

Neunte Vorlesung

121

Die neue Welt, welche die höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt erschaffe, sei das unmittelbare Leben Gottes selbst in der Zeit; – an sich nur unmittelbar zu erleben; im allgemeinen nur durch das Merkmal, daß jede Gestaltung desselben schlechthin um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu irgendeinem Zwecke, gefalle, zu charakterisieren. Erläutert an den Beispielen, der Schönheit, der Wissenschaft, usw. und an den Erscheinungen des natürlichen Talents für diese. Dieses Handeln strebe denn doch einen Erfolg außer sich an; so lange nun das Begehren des Erfolges mit der Freude am bloßen Tun noch vermischt sei, sei selbst die höhere Moralität noch ausgesetzt der Möglichkeit des Schmerzes. Ausscheidung dieser beiden durch den Standpunkt der Religiosität. – Grund der Individualität. Jeder hat seinen eigentümlichen Anteil am göttlichen Leben. Erstes Grundgesetz der Moralität, und des seligen Lebens, daß jeder diesen seinen Anteil ergreife. – Allgemeine äußere Charakteristik des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem eigenen innern Leben herausgeht nach außen.

Zehnte Vorlesung 135

Erfassung des ganzen abgehandelten Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpunkte. – Das, in der Form der Selbständigkeit des Ich, als der Reflexionsform, schlechthin, sich selbst von sich selbst, ausstoßende Sein, hänge, jenseits aller Reflexion, allein durch die *Liebe*, mit der Form zusammen. Diese Liebe sei die Schöpferin des leeren Begriffs von Gott; die Quelle aller Gewißheit; das, das Absolute, unmittelbar, und ohne alle Modifikation, durch den Begriff, im Leben erfassende; das, die Reflexion, in deren Form nur die *Möglichkeit* der Unendlichkeit liege, *wirklich* zur Unendlichkeit ausdehnende; endlich die Quelle der Wissenschaft. In der lebendigen und realen Reflexion tritt diese Liebe unmittelbar heraus in der Erscheinung des moralischen Handelns.

Charakteristik der Menschenliebe des moralisch Religiösen. Bild seiner Seligkeit.

Elfte Vorlesung 147

Zur allgemeinen Nutzenanwendung: von den Hinderungen einer innigen Mitteilung; dem Mangel völliger Hingebung, dem sogenannten Skeptizismus, den gewöhnlichen äußern Umgebungen in unserm Zeitalter. Tiefere Charakteristik dieser Umgebungen aus dem Prinzip der absoluten gegenseitigen Voraussetzung aller Menschen, als armer Sünder (der modernen Humanität). Wie der rechtliche Mensch über diese Umgebungen sich hinwegsetze.

Beilage zu der sechsten Vorlesung 163

Nähere Erklärung der in der sechsten Vorlesung gemachten Unterscheidung zwischen historischer, und metaphysischer Erfassung; in Beziehung auf das Grunddogma des Christentums.

NAMENREGISTER 171

EINLEITUNG

1. *Zum biographischen Kontext*

Johann Gottlieb Fichte, 1762 als das älteste von zehn Kindern eines nicht gerade wohlhabenden Bandmachers in Rammenau (Oberlausitz) geboren, verdankt seine Gymnasialbildung an dem Fürsteninstitut Schulpforta (1774–1780) und ein nicht zu Ende gebrachtes Studium der Theologie (1780 in Jena, 1781–1784 in Leipzig) der Gunst eines sächsischen Edelmanns, E. H. von Miltitz. Nach Studienabbruch und Verlust des Wohlwollens der Witwe von Miltitz finanziell auf sich allein gestellt, fristete er sein Dasein in der Folgezeit im wesentlichen als Hauslehrer. Über seinen – vom Verleger wohl absichtlich anonym veröffentlichten – „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), den man zunächst weithin für eine Schrift aus der Feder Kants hielt, fand Fichte schließlich rasch Aufmerksamkeit in der Gelehrtenwelt und erhielt Ende 1793 bereits den Ruf auf eine ordentliche Honorarprofessur in Jena¹.

Fichte, der trotz eines ökonomisch völlig ungesicherten Status sich bereits als Hauslehrer nichts daraus gemacht hatte, lieber den Verlust einer Stellung als die Nichtbefolgung seiner pädagogischen Anweisungen in Kauf zu nehmen², dachte erst recht als schnell zu Ansehen kommender Professor der Philosophie nicht daran, sich den Spielregeln einzubequemen, die das Leben einer „Gelehrtenrepublik“ bestimmten. Mancher in Jena, vor allem aber die Verantwortlichen am Hofe in Weimar waren froh, daß Fichte ihnen im Verlaufe des sogenannten „Atheismusstreits“ (1798/99) eine günstige Gelegenheit bot, den unbequemen Außenseiter wieder loszuwerden, ohne daß man selbst dabei (wie man meinte) allzusehr an Gesicht verlor³.

¹ Vgl. GA III,2, 30. Zur theologisch-philosophischen Entwicklung des frühen Fichte vgl. meine Einleitung zur Neuherausgabe der „Kritik aller Offenbarung“, PhB 354, Hamburg 1983 (2. Aufl. 1998).

² Vgl. etwa zu den Schwierigkeiten im Hause Ott GA II,1, 141–237, und den diesbezüglichen Briefwechsel aus der Züricher Zeit in GA III,1.

³ Vgl. hierzu bes. die Briefe mit Anmerkungen in GA III,3, 283–293.

Fichte bewies Weitblick, als er – trotz der wieder einmal völlig unsicheren wirtschaftlichen Existenz, in der er sich befand und Frau und Kind vorläufig in Jena zurücklassen mußte – sich im Juli 1799 nach Berlin wandte. Es folgten zunächst zwar lange, bittere Monate des Wartens auf eine Möglichkeit zu neuer Lehrtätigkeit, in denen er gegen alles Temperament mit äußerster Vorsicht aufzutreten mußte, um nicht alles zu verderben. Nur kurze Zeit weiter aber stehen wir „vor der staunenswerten Tatsache, daß der [...] soeben seines Amtes in Jena Enthobene es fertiggebracht hat, neben der Elite der Gelehrten- und Künstlerwelt Berlins innerhalb ganz weniger Jahre die Führungsspitze des preußischen Staats sowie eine Reihe bedeutender ausländischer Gesandten als Hörer und Studierende seiner schwierigen Darlegungen zu gewinnen – und das, obwohl die dominierenden Berliner Literaturzeitschriften ihn gehässig bekämpften“⁴.

Zunächst jedoch lebt Fichte völlig zurückgezogen, arbeitet an der „Bestimmung des Menschen“⁵, einem Werk, wozu ihm schon seit Ende 1797 Pläne vorschwebten⁶. Zu Michaelis hofft er, damit fertig zu sein, und will dann über den Winter eine „Religionsphilosophie“ ausarbeiten⁷. Am 5. November kann Fichte dann schließlich über das wohl gerade abgeschlossene Werk – die „Bestimmung des Menschen“ erscheint 1800 – schreiben: „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion gethan, als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff. Glaube mir, daß diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit, und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeiten meiner Gegner ansehe, grossen Antheil hat. – Ich glaube nicht, daß ich, ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen des-

⁴ R. Lauth, Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft, in: Hegel-Studien 15 (1980) 9–50, bes. 46f.

⁵ Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. Juli 1799, GA III,4, 16^{27f}.

⁶ Vgl. Fichtes Brief an den Verleger Cotta vom 31. Dezember 1797, GA III,3, 103^{20–26}, ferner GA III,4, 185^{24–186¹}.

⁷ Vgl. Fichtes Brief an seine Frau vom 20. August 1799, GA III,4, 46^{11–15,24–26}.

selben, jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; – und so hätten ja die mir zugefügten Gewaltthätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch Ich wegwünschen werden“⁸. Von dem Plan, eine Religionsphilosophie zu verfassen, scheint Fichte aber vorerst abgekommen zu sein. Unter den gemäß seinem Brief an den Verleger Cotta vom 13. Januar 1800 geplanten Schriften G.E.A. Mehmels vom 22. November 1800, in dem sich Fichte auf Fr. Schleiermachers Buch „Über Offenbarung und Mythologie. Als Nachtrag zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (Berlin 1799) bezieht, schreibt Fichte: „Mir selbst liegt dieser Begriff (von der Offenbarung) jetzt ganz entfernt; aber ich glaube bei meiner gegenwärtigen Revision der W.L. den Ort desselben gefunden zu haben, und hoffe ihn einst in einer Religionsphilosophie völlig wissenschaftlich festsetzen zu können“¹⁰. Eine Religionsphilosophie gehört also nicht mehr zu seinen unmittelbar anstehenden Projekten. Was hatte sich dazwischengeschoben?

Noch im Jahre 1800 erscheint „Der geschloßne Handelsstaat“. Diese Arbeit, die ein Stück der Rechtslehre, wie es schon in der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796/97 angelegt war, zum Abschluß bringt, hat damals kaum im Zentrum von Fichtes Interesse gestanden¹¹. Für die weitere Entwicklung seiner Philosophie wichtiger ist, daß er sich nun erstmals intensiver mit geschichtsphilosophischen Fragen beschäftigt. Dazu bekommt er Gelegenheit über einen schon 1799 aufgenommenen Kontakt mit führenden Freimaurern in Berlin. Nach einem ersten Vortrag am 14. Oktober 1799 hält Fichte für die Brüder der Großen Loge Royale York

⁸ An M. J. Fichte, GA III,4, 142^{22–31}. Vgl. dazu die Äußerung Muhrbecks an Herbart vom 11. Dezember 1799: „F[ichte]. fand ich unaussprechlich erhöht – wie nie ergriff mich sein Wesen – eine religiöse Heiterkeit hat sich mildernd über den gewaltigen, schneidenden Ernst verbreitet“ (FiG 2, 262).

⁹ Vgl. GA III,4, 187¹⁰–188⁴.

¹⁰ GA III,4, 371^{10–13}.

¹¹ Das geht schon aus der untergeordneten Stellung hervor, die die Lösung des Rechtsproblems in der „Bestimmung des Menschen“ einnimmt. Vgl. GA I,6, 276ff. (SW II, 278ff.), dazu H. Verwey, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München 1975, 180f.

Vorlesungen vom 13. April bis 25. Mai 1800¹². Den entscheidenden Grund für das weitere Hinausschieben einer besonderen Behandlung des Themas Religion gibt Fichte aber in dem o.g. Brief an: Erst mußte die Wissenschaftslehre (im Folgenden: WL) selbst einer erneuten Revision unterzogen werden, bevor die „Winke“, die sich bereits im dritten Buch der „Bestimmung des Menschen“ für ein Hinausgehen über das Ich auf Gott finden¹³, religionsphilosophisch weiter entfaltet werden konnten.

Ein erster Anlaß zu einer solchen Revision wird Fichte durch die etwa Juni 1800 an ihn ergehende Bitte um ein Privatissimum über die WL gegeben. Zunächst denkt er an eine bloße Überarbeitung seines Jenaer Vorlesungsmanuskripts der WL „nova methodo“¹⁴. Wie schließlich in Jahren härtester Arbeit, in Auseinandersetzung vor allem mit der Schellingschen Systemkonzeption dieser Zeit, eine ganz neue Fassung der Transzendentalphilosophie daraus hervorgeht, hat R. Lauth ausführlich in seinen Einleitungen zur „Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02“¹⁵ und zu „Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804“¹⁶ dargelegt¹⁷. Dadurch, daß diese für den Vergleich mit den Systemen Schellings und Hegels entscheidenden Durchführungen der WL zu Lebzeiten Fichtes nicht veröffentlicht wurden, konnte sich aufgrund der sehr vorläufigen Erörterungen über den „Glaubensstandpunkt“ in der „Bestimmung des Menschen“ ein völlig falsches Bild über die Philosophie Fichtes, insbesondere im Hinblick auf seine Auffassung des Absoluten, festsetzen¹⁸.

¹² Vgl. den Briefwechsel mit I. A. Feßler, GA III,4, 245 ff., und „Philosophie der Maurerei“ (= „Briefe an Konstant“ mit „Anhang Zwei Schreiben und Gegenschreiben Fichtes und Fesslers über den Begriff einer Geschichte des Freimaurerordens“), neu hrsg. u. eingel. von W. Flitner, Leipzig 1923.

¹³ Vgl. Fichtes Brief an Schelling vom (27.?) Dezember 1800, GA III,4, 405^{19f., 30–32}.

¹⁴ Vgl. „Neue Bearbeitung der W.L.“ (1800), GA II,5, 317–402.

¹⁵ PhB 302, Hamburg 1977 (2. Aufl. 1997).

¹⁶ PhB 284, Hamburg 1975 (2. Aufl. 1986).

¹⁷ Vgl. auch den oben, Anm. 4, genannten Aufsatz.

¹⁸ Vgl. GA I,6, 181 f. An diesem (die Philosophiehistorie bis in die Mitte dieses Jahrhunderts bestimmenden) Bild hat auch die Veröffentlichung der folgenden populären Schriften Fichtes nichts zu ändern vermocht, wie sehr anschaulich etwa aus Schellings Beurteilung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804) zu sehen ist.

Nachdem es Fichte 1804 gelungen ist, die „ursprüngliche Einheit von Seyn und Bewußtseyn“¹⁹ philosophisch adäquat zu fassen, kann er sich dann auch wieder der religionsphilosophischen Thematik zuwenden. Dies geschieht zunächst im Rahmen eines Gesamtentwurfs von Geschichte in den vom 4. November 1804 bis 17. März 1805 gehaltenen Vorlesungen „Philosophische Charakteristik des Zeitalters“, die 1806 unter dem Titel „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ publiziert wurden, sodann in der „Vorlesung über Gottes-, Sitten- und Rechtslehre“ vom 6. Februar bis Ende März 1805, die leider noch nicht veröffentlicht ist²⁰. Fichte schreibt über diese Vorlesung: „Ich hatte in dieser meiner Darstellung des religiösen Prinzips mich besonders bemüht, der Religion ihr Recht wiederfahren zu lassen, ohne Schmälerung der Würde der Sittlichkeit, und besonders die heere, und heilige von dem Bedürfnisse ganz unabhängig darzustellen; Punkte, in denen es mir die gegenwärtigen Theologen, und Philosophen noch oft zu versehen scheinen“²¹.

Inzwischen nähern sich die Bemühungen Fichtes, wieder an einer Universität angestellt zu werden, dem Erfolg. Eine bereits im

tigen Zeitalters“, der Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten“ und der „Anweisung zum seligen Leben“ hervorgeht, vgl. bes. dessen „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ von 1806.

¹⁹ Vgl. Fichtes kurze Skizze des Wesens der Transzendentalphilosophie in seinem Brief an Appia vom 23. Juni 1804, GA III, 5, 244–248, bes. 246^{33–34}.

²⁰ Diese Vorlesung war auch unter dem Titel „Grundprincipien der Lehre vom göttlichen, dem innern und äußern Rechte, (gewöhnl. natürliche Theologie, Moral und Rechtslehre genannt).“ angekündigt. Das Fichtesche Manuskript dieser Vorlesung ist im Fichte-Nachlaß der Deutschen Staatsbibliothek, Berlin (Ms. III, 9), erhalten, unter der Überschrift „Die Principien der Gottes-, Sitten- u. Rechtslehre.“ – Wir danken Herrn H. Gliwitzky für die Freundlichkeit, uns ein Transskript dieser Handschrift zur Verfügung zu stellen. – Bei den genannten, wie auch der im Winter 1804/05 gehaltenen Vorlesung über die WL, handelt es sich nach Auskunft Fichtes um „drei neue, von Grund aus auszuarbeitende Collegia“ (Brief an F.I. Niethammer vom 1. Juni 1805, GA III, 5, 305^{7–8}).

²¹ Siehe den in der vorigen Anm. angeführten Brief an Niethammer, 305^{19–23}.

Juli 1799 geäußerte Hoffnung, vielleicht über Vermittlung Jacobis nach Heidelberg berufen zu werden²², hatte sich bald als trügerisch erwiesen. Im Verlaufe der Jahre 1804/1805 zeichnen sich Ausichten zu einer Anstellung Fichtes in Landshut, Erlangen, Charkow (mit der Möglichkeit, Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften zu werden) und zur Ernennung als Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin ab. Es kommt schließlich – über den tatkräftigen Einsatz des Ministers von Hardenberg beim preußischen König – zum Ruf auf die neu errichtete Professur für spekulative Philosophie in Erlangen, zunächst interimistisch für das Sommerhalbjahr 1805²³, sodann am 20. März 1806 für ständig²⁴.

In Erlangen trägt Fichte während des Sommersemesters 1805 „privatim in seiner Wohnung, Professoren und andren ausgebildeten Männern“²⁵ eine neu ausgearbeitete Fassung der WL vor²⁶, die wegen ihrer strengen Konzentration auf das Wesen des Wissens wichtige neue Aspekte vermittelt²⁷. Daneben liest Fichte ein Kolleg über „Logik und Metaphysik“²⁸, dem er eine „Propädeutik“ vorausschickt²⁹, und hält Vorlesungen über die „Bestimmung

²² Vgl. den Brief an M.J. Fichte vom 20. Juli, GA III,4, 16^{17–22}.

²³ Vgl. bes. GA III,5, 290–295 mit Anmerkungen.

²⁴ Vgl. GA III,5, 339f.

²⁵ Vgl. die FiG 3, 277, abgedruckte Notiz M.J. Fichtes und die Einladung Fichtes vom 14. Juni 1805, GA III,5, 311f.

²⁶ Zugänglich als: Wissenschaftslehre (1805). Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung von Hans Gliwitzky. PhB 353, Hamburg 1983. Wir danken dem Herausgeber für die freundliche Überlassung seines Manuskripts.

²⁷ Vgl. die Einleitung Fichtes: „Ich darf sie als vertrauter bekannt vorsetzen mit den Bewegungen, u. Verhandlungen, die auf dem Gebiet der [Philosophie] vorgegangen; auch insbesondere mit der Tendenz meiner Untersuchungen, soweit das letztere aus meinen gedruckten Schriften möglich ist: –. Ich werde daher sowohl im Vortrage der Wschft. selber weit rascher, u. strenger zu Werke gehen können; theils [will] ich des größten Theils der Vorerinnerungen mich überheben.“ (Siehe Anm. 26, 111).

²⁸ Vgl. FiG 3, 357, 277; angekündigt als „institutiones omnis philosophiae“, vgl. GA III,5, 290¹¹ (Fichte-Nachlaß der deutschen Staatsbibliothek, Nr. IV,4).

²⁹ Vgl. ebd. (Fichte-Nachlaß Nr. IV,1; IV,2; IV,3).

des Gelehrten“³⁰, die 1806 unter dem Titel „Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ veröffentlicht werden.

Mit der Art des Studierens in Erlangen durchaus unzufrieden³¹, macht Fichte sich an den Plan zu einer gründlichen Studienreform, hinter dem bereits die Idee der „Errichtung einer wahren deutschen National-Universität“ steht³². Doch dahin kommt es zunächst nicht. Fichte kündigt zwar noch Vorlesungen für das Sommerhalbjahr 1806 in Erlangen an³³. Er wird dann aber zwecks Umzugs und Fertigstellung einiger wissenschaftlicher Arbeiten von den Sommervorlesungen befreit³⁴. Nachdem er bereits den Entwurf seiner Vorlesungen für den Winter eingegeben, in Erlangen eine Wohnung gemietet „und Mobilien angekauft“ hat, bittet er den König, wegen des ausgebrochenen Krieges zunächst noch in Berlin zu warten zu dürfen³⁵. Als der Krieg durch den Tilsiter Frieden beendet war, „hatte Erlangen aufgehört, preußisch zu sein“ (Medicus).

Die unter dem Titel „Die Anweisung zu einem seligen Leben“ angekündigten Vorlesungen³⁶ hat Fichte sonntags von 12 bis

³⁰ Vgl. GA III,5, 314⁵⁻⁶; FiG 3, 357; angekündigt als „de moribus eruditorum“, vgl. GA III,5, 290¹⁰.

³¹ Vgl. GA III,5, 314–316.

³² Vgl. Fichtes Brief (an Chr. W. Hufeland?) vom 6. Juni 1805, GA III,5, 307–311, bes. 309¹²⁻¹⁴, und die Anfang 1806 verfaßten „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“ (SW XI, 275–294).

³³ Vgl. GA III,5, 340, Anm. zu Brief 710.

³⁴ Vgl. GA III,5, 342–344.

³⁵ Vgl. GA III,5, 366 f., 369 f.

³⁶ Vgl. GA III,5, 325. X. Léon hat vermutet (Fichte et son temps, t. II, Paris 1924, 488), schon der Titel dieser Vorlesungen impliziere eine Stellungnahme gegen Schelling, der in der Einleitung zu „Philosophie und Religion“ (1804) die „ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben“ bezeichnet hatte (WW VI, 17). Dann hätte Fichte diesen ohnehin nicht sehr deutlichen Bezug in der Änderung des Titels für seine Publikation noch weiter unterdrückt. Auf jeden Fall sollte man sich dadurch nicht verleiten lassen, eine wirkliche Abhängigkeit Fichtes von jener Schrift anzunehmen, wie sie Schelling selbst durch die Auflistung angeblicher Parallelen in seiner „Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806) insinuiert (vgl. WW VII, 82 f.).

13 Uhr³⁷ im runden Saal der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in der Zeit vom 12. Januar bis Ende März 1806³⁸ gehalten. Schon Anfang April lagen sie im Druck vor³⁹. In der Vorrede zur publizierten Schrift bezeichnet Fichte diese „Vorlesungen, zusammen genommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, [...] erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten usw. [...] als] ein Ganzes [...] von populärer Lehre, dessen Gipfel, und hellsten Lichtpunkt, die gegenwärtigen bilden“. Er betrachtet sie insgesamt als das Resultat seiner WL (die er hier deutlich in die Perioden von 1793 bis 1799 und dann von 1799/1800 ab unterteilt, vgl. 3.). Dem entspricht die Bemerkung in Fichtes Brief an Jacobi vom 8. Mai 1806, er habe in jenen drei Vortragsreihen, „besonders in der Anweisung ec. die Resultate [s]eines Denksystems klar ausgesprochen“⁴⁰. Er selbst und mancher seiner Zuhörer in Berlin mag diese Vorlesungen im Blick auf die zu erwartende Abreise nach Erlangen wie eine Abschiedsgabe empfunden haben. In anderer Weise, als erwartet, sind sie dies durch die ausbrechenden Kriegswirren zunächst auch geworden.

2. Religion innerhalb der Grenzen der Wissenschaftslehre

Die „Anweisung zum seligen Leben“ gilt zu Recht als Fichtes bedeutendstes religionsphilosophisches Werk. In diesen an ein breiteres Publikum gerichteten Vorlesungen bemüht sich Fichte zudem wie kaum einmal sonst, die Kerngedanken seiner WL dem philosophisch noch ungeschulten Zuhörer nahezubringen. Eben dies aber ist es paradoxerweise, was das rechte Verständnis der Schrift schon immer erschwert hat. Wer sich vergeblich müht, anhand der wissenschaftlichen Darstellungen der WL in das transzendente System Fichtes einzudringen, und darüber hinaus vielleicht an der groben Art, in der Fichte die unverständigen Leser

³⁷ Zu den Schwierigkeiten seitens der kirchlichen Behörden wegen dieses Sonntagstermins und der Zensur der Schrift vgl. GA III,5, 323–325, 357.

³⁸ Vgl. FiG 3, 379.

³⁹ Vgl. GA III,5, 346.

⁴⁰ Vgl. GA III,5, 354^{15–16}.

seiner Publikationen in zunehmendem Maße zu traktieren pflegte, Anstoß nimmt, dem ist es ein leichtes, mit Hilfe dieser Vorlesungen die Fichtesche Philosophie dem Gespött preiszugeben. Doch auch wer glaubt, gerade über dieses Werk ins Herz jener Philosophie gefunden zu haben, sollte auf der Hut sein. Die hier gegebenen Andeutungen des argumentativen Bodens, auf dem Fichtes Religionsphilosophie steht, sind durchaus mißverständlich. Sie können den Eindruck erwecken, im wesentlichen sei die WL – vor allem deren ab 1801 vorgetragene Fassungen – das Resultat einer religiös-mystischen Evidenz, nicht umgekehrt die Fichtesche Gotteslehre mühevoll aus einer autonomen kritischen Philosophie erwachsen. Diesem Eindruck ist wirksam nur durch Aufzeigen des tatsächlichen Entwicklungsgangs der Fichteschen Religionslehre im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie zu begegnen. Das soll hier wenigstens in einer knappen Skizze versucht werden⁴¹.

2.1 Der Ansatz der frühen Wissenschaftslehre⁴²

Eine Kenntnis der frühesten theologischen und philosophischen Ansätze Fichtes bis einschließlich der ersten publizierten Schrift, „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“⁴³, ist für das Verständnis der „Anweisung“ vor allem im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Reflexion bedeutsam. Fichte ist nie, im eingeschränkten Sinn dieses Wortes, „Apologet“ gewesen. Das heißt, er hat nie vom Standort eines kritisch nicht hinterfragten Glaubens aus in der Philosophie nach rationalen Argumenten für solchen Glauben gesucht. Sein Vorgehen ist aber auch kaum jener Tradition einer „fides quaerens intellectum“ vergleichbar, wie sie etwa von

⁴¹ Als umfassende Darstellungen sind die Arbeiten E. Hirschs, „Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes“ und „Fichtes Gotteslehre 1794–1802“ noch immer unentbehrlich.

⁴² Hierunter verstehen wir jenen Systemansatz Fichtes, wie er sich in den Fassungen von den „Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie“ von 1793/94 (GA II,3, 21–177) bis zur „Wissenschaftslehre nova methodo“ von 1798/99 (GA IV,2, 17–267; vgl. die jetzt neu entdeckte weitere Nachschrift, PhB 336, Hamburg 1982, 2. Aufl. 1994) niedergeschlagen hat.

⁴³ Vgl. die oben (Anm. 1) genannte Einleitung.

Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Maurice Blondel vertreten wurde. Voraussetzung eines solchen Denkens, das vom gelebten Glauben her eine autonome Vernunft auf ihre inneren Möglichkeiten befragt, ist, daß man sich von dem interpersonalen Dialog in einer Glaubensgemeinschaft bereits als Glaubender und als Denkender zugleich getragen weiß. Charakteristisch für Fichte ist hingegen, daß er nie zunächst schon gleichsam den „Haushalt seines Glaubens“ in Ordnung und zu Wort gebracht hatte, bevor er sich ans Philosophieren gab, sondern von dieser erst eine Klärung auch seiner Theologie erhoffte. Nur so wird verständlich, wie wenig von der in den frühesten Zeugnissen zutage tretenden religiösen Grundüberzeugung Fichtes über lange Zeit hinweg durch den Raster seiner jeweiligen Philosophie – bis 1790 eines deterministischen Ansatzes, dann bis 1793 seiner ersten Kantrezeption, schließlich der frühen WL bis 1799 – hindurchzudringen vermochte.

Zur Ermittlung der zentralen philosophischen Gedanken, die Basis der Fichteschen Religionslehre von 1806 sind, genügt es jedoch, von der Weiterführung der Kantischen Philosophie auszugehen, wie sie in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 Gestalt gewann. Daß Fichte jedenfalls seine WL als nichts denn eine solche Weiterführung der Kant zuzuschreibenden Entdeckung transzendentalen Philosophierens verstand, hat er selbst immer wieder betont⁴⁴. Am schönsten kommt dies vielleicht an einer Stelle der WL von 1805 zum Ausdruck: „Verhalte es sich mit dem Talente, so wie mit der Schwierigkeit oder Leichtigkeit nach *Kants Vorgänge* die W.L. zu erfinden – ich z.B. glaube, daß es nach diesem Vorgange, nicht schwer gewesen, und daß ohne diesen Vorgang, mir, so weit ich mich kenne, es wohl unmöglich gewesen wäre, indem ich den tr. Stpkt. allerdings nicht selber gefunden, sondern an Kants philosophiren gelernt – [...] wie es wolle [...]“⁴⁵.

⁴⁴ Vgl. hierzu die sorgfältige Untersuchung von M. Zahn, Fichtes Kant-Bild, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Hrsg. v. Kl. Hammacher und A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 479–505.

⁴⁵ Vgl. a. a. O. (s. Anm. 26) gvl.

Inwieweit läßt sich Fichtes WL tatsächlich als eine Weiterführung der kritischen Philosophie Kants verstehen? Kants transzendente Klärung der Fakten des Bewußtseins hatte Fichte von der Unhaltbarkeit jedes deterministischen Systems – sei es empiristisch-materialistischer, sei es rationalistischer Spielart – überzeugt. Die Resultate der drei „Kritiken“ fügten sich aber kaum zu einem systematischen Ganzen. Dies zeigt etwa die Verwendung der Kategorie der Einheit auf den verschiedensten Ebenen, ohne daß bei Kant der innere Zusammenhang für diesen komplexen Gebrauch wirklich deutlich würde. In der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt es, erstens, Einheit als Kategorie im eigentlichen Kantischen Sinn, d.h. eine apriorische Verstandesform zur Erfassung von Gegenständen. Zweitens weist Kant die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins auf, das all unsere Vorstellungen zumindest potentiell begleitet. Drittens fungieren dort die drei regulativen Ideen als oberste Begriffe absoluter synthetischer Einheit. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ fußt ihrerseits auf einem Basisbegriff von Einheit, nämlich der unbedingten Übereinkunft von Freiheit mit einer sich als letztgültig setzenden Wirklichkeit in der Evidenz des Sollens⁴⁶, und greift mit der Annahme eines „höchsten Guts“ und den beiden Postulaten auf die Analoga der genannten regulativen Ideen, die obersten Begriffe synthetischer Einheit im Bereich der praktischen Vernunft aus.

Wollte man es nicht bei diesem philosophisch unbefriedigenden Umgang mit der Kategorie Einheit in phänomenologisch sehr verschiedenen Regionen belassen, so mußte der Angelpunkt eines systematischen Ansatzes in einem fundamentalen Begriff von Einheit gefunden werden, von dem her sich die weitere Verwendung dieser Kategorie bis hin zu ihrem umfassendsten synthetischen Gebrauch verstehen ließe. Dieser Angelpunkt konnte für eine Philosophie der Freiheit im Anschluß an Kant nur in der Evidenz des sich im Sollen als frei und real erfahrenden Ich liegen.

⁴⁶ Vgl. hierzu bes. D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Hrsg. von D. Henrich (u. a.), Tübingen 1960, 77–115; ders., Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Hrsg. von P. Engelhardt, Mainz 1963, 350–386.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Die Anweisung zum seligen Leben,
oder auch
die Religionslehre

Diese Vorlesungen, zusammen genommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, soeben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten usw. (Berlin, bei Himburg), in welchen letztern die, in diesen Vorträgen überhaupt, herrschende Denkart, an einem besondern Gegenstande sich entwickelt, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel, und hellsten Lichtpunkt, die gegenwärtigen bilden: und sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße, und im reifern Mannesalter, unablässig fortgesetzten Selbstbildung, an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zuteil wurde; und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat. Die Entstehung solcher Aufsätze, sowie die, äußere und innere, Form, welche in ihnen die Lehre erhielt, war von außen veranlaßt; und so hing auch die Vollendung niemals von meinem eigenen Willen, sondern von der Zeit ab, innerhalb deren sie für den Vortrag fertig sein mußten. Zu dem Abdrucke derselben haben Freunde unter meinen Zuhörern, die nicht ungünstig von ihnen dachten, mich, ich dürfte fast sagen, überredet; und für diesen Abdruck sie nochmals umzuarbeiten, wäre, nach meiner Weise zu arbeiten, das sichere Mittel gewesen, sie niemals zu vollenden. Diese mögen es nun verantworten, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt. Denn ich, für meine Person, bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede kräftigere Anregung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Rechte will, unausbleiblich zuteile wird, an dem größern Publikum also irre geworden, daß ich mir in Dingen dieser Art nicht selber zu raten vermag, und nicht mehr weiß, wie man mit diesem Publikum reden solle, noch, ob es überhaupt der Mühe wert sei, daß man durch die Druckerpresse mit ihm rede.

Berlin, im April 1806.

Fichte

[Die im Original auf die „Vorrede“ folgende „Inhalts-Anzeige“ (GA I,9, 49–53) wurde in der vorliegenden Ausgabe in das Inhaltsverzeichnis (Seite vi–xi) integriert.]

Ehrwürdige Versammlung,

Die Vorlesungen, welche ich hiermit eröffne, haben sich angekündigt, als die Anweisung zu einem seligen Leben. Uns fügend der gemeinen und gewöhnlichen Ansicht, welche man nicht berichtigen kann, ohne fürs erste an dieselbe anzuknüpfen, konnten wir nicht umhin, uns *also* auszudrücken; ohnerachtet, der wahren Ansicht nach, in dem Ausdrucke: *seliges Leben*, etwas Überflüssiges liegt. Nämlich, das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod. Ich hätte darum, *streng* mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt hatte, nennen sollen, die Anweisung zum Leben, oder die Lebenslehre – oder auch, den Begriff von der andern Seite genommen, die Anweisung zur Seligkeit, oder die Seligkeitslehre. Daß inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, selig ist, beruht darauf, daß dieses Unselige in der Tat und Wahrheit auch nicht *lebet*, sondern, nach seinen mehrsten Bestandteilen, in den Tod versenket ist, und in das Nichtsein.

Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht sein: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe, und entsteht aus der Liebe. – Ich habe durch das soeben Gesagte einen der tiefsten Sätze | der Erkenntnis ausgesprochen; der jedoch, meines Erachtens, jeder, nur wahrhaft zusammengefaßten und angestregten Aufmerksamkeit, auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann. Die Liebe *teilet* das, an sich tote Sein, gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend, – und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiß; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum *vereinigt* und *verbindet* innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt, und ohne alles Interesse, sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden

Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken, und aneinanderhalten will, auf der Stelle einleuchten muß. Nun ist die Liebe ferner, Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuß ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, daß Leben, Liebe, und Seligkeit, schlechthin Eins sind und dasselbe.

Nicht alles, was als lebendig erscheine, sei lebendig in der Tat und Wahrheit, sagte ich ferner. Es gehet daraus hervor, daß, meines Erachtens, das Leben aus einem doppelten Gesichtspunkte angesehen werden kann, und von mir angesehen wird; nämlich, teils aus dem Gesichtspunkte der Wahrheit, teils aus dem des Scheins. Nun ist vor allem voraus klar, daß das letztere bloß scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts bleiben würde, wenn es nicht doch, auf irgendeine Weise, von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde; und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgendeine Weise in das nur erscheinende Leben einträte, und mit demselben sich vermischte. Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; denn indem angenommen wird, daß es dergleichen *gebe*, wird ihnen das Dasein zugestanden; aber nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag da zu sein. Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Toten mit dem Lebendigen. Auf welche Weise im allgemeinen diese Vermischung geschehe, und welches, sogar in den niedrigsten Stufen des Lebens, der unaustilgbare Stellvertreter des wahrhaftigen Lebens sei, werden wir bald tiefer unten angeben. – Sodann ist anzumerken, daß auch dieses, nur scheinbaren, Lebens, jedesmaliger Sitz und Mittelpunkt die Liebe ist. Verstehen Sie mich also: Der Schein kann auf mannigfaltige, und ins Unendliche verschiedene Weisen, sich gestalten; wie wir dieses bald näher ersehen werden. Diese verschiedenen Gestaltungen des erscheinenden Lebens insgesamt nun leben überhaupt, wenn man nach der Ansicht des Scheines redet; oder sie erscheinen als lebend überhaupt, wenn man sich strenge nach der Wahrheit ausdrückt. Wenn aber nun weiterhin die Frage entsteht: wodurch ist denn das, allen gemeinsame Leben, in den besondern Gestaltungen desselben verschieden; und was ist es denn, das jedem Individuum den ausschließenden Charakter seines besondern Lebens

gibt; so antworte ich darauf: es ist die Liebe dieses besondern | und 57
individuellen Lebens. – Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst,
was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn
du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest – und du hast
mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebst, das lebest du.
Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der
Sitz, und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen
in dir sind Leben, nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mit-
telpunkte hinrichten. Daß vielen Menschen es nicht leicht werden
dürfte, auf die vorgelegte Frage zu antworten, indem sie gar nicht
wissen, was sie lieben, beweiset nur, daß diese eigentlich nichts lie-
ben, und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

Soviel im allgemeinen, über die Einerleiheit des Lebens, der
Liebe, und der Seligkeit. Jetzt zur scharfen Unterscheidung des
wahrhaftigen Lebens von dem bloßen Scheinleben.

Sein, – *Sein*, sage ich, und Leben, ist abermals Eins und dassel-
bige. Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich
selber, da zu sein; und wiederum das Leben, so gewiß es nur Leben
ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein,
als ein stehendes, starres, und totes; selbst die Philosophen, fast
ohne Ausnahme, haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe
als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man
keinen lebendigen, sondern nur einen toten Begriff, zum Denken
des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein, an und für sich, liegt der
Tod, sondern im ertötenden Blicke des toten Beschauers. Daß in
diesem Irrtume der Grundquell aller übrigen Irrtümer liege, und
durch ihn die Welt der Wahrheit, und das Geisterreich, für immer
dem Blicke sich verschließe, haben wir wenigstens denen, die es zu
fassen fähig sind, an einem andern Orte dargetan; hier ist die bloße
historische Anführung jenes Satzes hinreichend.

Zum Gegensatze, – so wie Sein und Leben Eins ist, und das-
selbe, ebenso ist Tod und Nichtsein, Eins und dasselbe. Einen rei-
nen Tod aber, und reines Nichtsein gibt es nicht, wie schon oben
erinnert worden. Wohl aber gibt es einen *Schein*, und dieser ist die
Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins.
Es folgt daraus, daß der Schein, in Rücksicht desjenigen in ihm,
was ihn zum Scheine macht, und was in ihm dem wahrhaftigen
Sein und Leben entgegengesetzt ist, Tod ist, und Nichtsein.

Sodann und ferner: Das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein. Dieser Satz, ebenso wie der vorige, enthält eine Einsicht, die gewöhnlich verkannt, oder gar nicht gekannt wird; von deren einleuchtender Richtigkeit sich aber jeder, der nur einen Augenblick ernsthaft über die Aufgabe nachdenken will, überzeugen kann. Wir haben
 58 hier weder die Zeit, noch | den Vorsatz, mit den Anwesenden diejenigen Vorbereitungen, und gleichsam Einweihungen, vorzunehmen, deren es für die Möglichkeit jenes ernsthaften Nachdenkens bei den meisten Menschen bedarf.

Wir wollen hier nur die Resultate dieser Prämissen gebrauchen und vortragen, welche Resultate wohl schon durch sich selbst sich dem natürlichen Wahrheitssinne empfehlen werden. In Absicht ihrer tiefern Prämissen müssen wir uns begnügen, dieselben nur deutlich, bestimmt, und gegen allen Mißverstand gesichert, auszusprechen. So ist denn nun, in Absicht des zuletzt vorgetragenen Satzes, unsere Meinung diese: Nur das Sein *ist*, keineswegs aber ist noch etwas anderes, das kein Sein wäre, und über das Sein hinausläge; welche letztere Annahme jedem, der nur unsre Worte versteht, als eine handgreifliche Ungereimtheit einleuchten muß: ohnerachtet gerade diese Ungereimtheit der gewöhnlichen Ansicht des Seins, dunkel und unerkannt, zugrunde liegt. Nach dieser gewöhnlichen Ansicht nämlich, soll zu irgendeinem Etwas, das, durch sich selber, weder ist, noch sein kann, das Dasein, das wiederum das Dasein von Nichts ist, von außen her zugesetzt werden; und aus der Vereinigung dieser beiden Ungereimtheiten soll alles Wahre und Wirkliche entstehen. Dieser gewöhnlichen Meinung wird durch den ausgesprochenen Satz: nur das Sein, – nur dasjenige, was durch und von sich selber ist, ist, – widersprochen. Ferner sagen wir: dieses Sein ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel, und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen.

Die Richtigkeit dieser Behauptung läßt sich in kurzem dartun: Was durch sich selbst ist, das ist eben, und ist ganz, mit einem Male dastehend, ohne irgendeinen Abbruch, und ebensowenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Und hierdurch haben wir uns denn den Weg zur Einsicht in den

charakteristischen Unterschied des wahrhaftigen Lebens, welches Eins ist mit dem Sein, von dem bloßen Scheinleben, welches, inwiefern es bloßer Schein ist, Eins ist mit dem Nichtsein, gebahnt und eröffnet. Das Sein ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das bloße Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben, – wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur standhalten wollte, – das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit. |

59

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besondern Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an; das, was die gemeine Ansicht moralisches Verderben, Sünde, und Laster heißt, mag wohl für die menschliche Gesellschaft schädlicher sein, und verderblicher, als manches andere, was diese gemeine Ansicht gelten läßt, und wohl sogar löblich findet: vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet, und in irgendeinem andern Gegenstande seinen Genuß sucht, außer in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum, und dadurch, *daß* es seinen Genuß in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend, und unselig.

Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig, als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke *ganz*; – das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist; – und bleibt notwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Au-

genblicke ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend, und im Sterben.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist notwendig elend und unselig. – Die Möglichkeit alles – Genusses, Freude, Seligkeit, oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewußtsein des Wohlseins fassen wollen, – gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt sein mit dem Geliebten, und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit: getrennt von ihm sein, und ausgestoßen, indes man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.

Folgendes ist überhaupt das Verhältnis der Erscheinung, oder des Wirklichen und Endlichen, zum absoluten Sein, oder zum Unendlichen und Ewigen. Das schon oben Erwähnte, welches die Erscheinung tragen, und im Dasein erhalten müsse, wenn sie auch nur als Erscheinung da sein solle, und welches wir bald näher zu charakterisieren versprochen, ist *die Sehnsucht nach dem Ewigen*. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden, und zu verschmelzen, ist die innigste | Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein. Über dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Dasein ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt, und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden, als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfnis ist nun immer, und unter jeder Bedingung, zu befriedigen: unaufhörlich umgibt uns das Ewige, und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu tun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit also genießen werde, – und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis, oder Furcht. Wo es zum wahrhaftigen Leben

noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt; aber sie wird nicht verstanden. Glückselig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt, möchten alle gern sein, aber worin sie diese Glückseligkeit finden werden, wissen sie nicht; was eigentlich sie lieben, und anstreben, verstehen sie nicht. In dem, was ihren Sinnen unmittelbar entgegenkommt, und sich ihnen darbietet, – in der Welt, meinen sie, müsse es gefunden werden; indem für diejenige Geistesstimmung, in der sie sich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden ist, als die Welt. Mutig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt, und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst, und sich fragen: bin ich nun glücklich? – wird es aus dem Innersten ihres Gemüts vernehmlich ihnen entgegen tönen: o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher. Hierüber mit sich im Reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben, und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie ebensowenig befriedigen, als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. Wollten wir, daß irgendeiner sie befriedigte? Gerade Das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen, und im Dasein verbleiben; fänden sie einmal ein endliches Objekt, das sie völlig zufriedenstellte, so wären sie eben dadurch, unwiederbringlich ausgestoßen von der Gottheit, und hingeworfen, in den ewigen Tod des Nichtseins. So sehnen sie, und ängstigen, ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es | nur *anders* mit ihnen werden möchte, so 61 würde ihnen *besser* werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort, auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt sein würden, würde ihre Beängstigung weichen; – treu jedoch wiederfindend, auch auf der Anhöhe, ihren alten Kummer. Gehen sie etwa, bei reifern Jahren, nachdem der frische Mut, und die fröhliche Hoffnung der Jugend, geschwunden sind, mit sich zu Rate; überblicken sie etwa ihr ganzes bisheriges Leben, und wagen eine entscheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, sich zu gestehen, daß durchaus kein irdisches Gut zu befriedigen ver-

möge: was tun sie nun? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf *alle* Glückseligkeit und *allen* Frieden; – das denn doch fort-dauernde unaustilgbare Sehnen ertötend, und abstumpfend, soviel sie vermögen; und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dieses Ver zweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntnis, daß der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts, um das Nichts, bestimmt sei, den wahren Verstand. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben; lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene, Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerten Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblicke, beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden, im künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgibt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. – Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen, bloß sich fürchtet, unstat und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.

So, E.V., ist das wahrhaftige Leben notwendig die Seligkeit selber; und das Scheinleben notwendig unselig.

Und von nun an überlegen Sie mit mir folgendes: Ich sage: das Element, der Äther, die substantielle Form, so jemand den letztern
 62 Ausdruck besser versteht – das Element, der Äther, die substantielle Form, des wahrhaftigen Lebens, ist *der Gedanke*. –

Zuvörderst dürfte wohl niemand geneigt sein, im Ernste, und in der eigentlichen Bedeutung des Worts, Leben und Seligkeit einem andern zuzuschreiben, außer demjenigen, das seiner selbst sich be-

wußt ist. Alles Leben setzt daher Selbstbewußtsein voraus, und das Selbstbewußtsein allein ist es, was das Leben zu ergreifen, und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen, vermag.

Sodann: das wahrhaftige Leben, und die Seligkeit desselben, besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen: das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich. Das Eine und Unveränderliche wird begriffen, als der Erklärungsgrund, unsrer selbst, und der Welt; als Erklärungsgrund in doppelter Rücksicht: theils nämlich, daß in ihm gegründet sei, daß es überhaupt da sei, und nicht im Nichtsein verblieben; theils, daß in ihm und seinem inneren, nur auf diese Weise begreiflichen, und auf jede andere Weise schlechthin unbegreiflichen, Wesen, begründet sei, daß es also und auf keine andere Weise da sei, als es daseiend sich vorfindet. Und so besteht das wahrhaftige Leben, und seine Seligkeit, im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt, als hervorgegangen aus dem innern, und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre gibt, außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der, in sich selber, gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken, und die Wahrheit erkennen.

So ist es: lasse keiner sich irre machen, durch die Schmähungen, welche in diesen letzten, ungöttlichen und geistlosen Zeiten, über das, was sie Spekulation nannten, ergangen sind. Zum offenbar vorliegenden Wahrzeichen dieser Schmähungen, sind sie nur von solchen hergekommen, welche von der Spekulation nichts wußten; keiner aber hat dieselbe geschmäht, der sie kannte. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heißt: sie auf immer, von Gott, und dem Genusse der Seligkeit, scheiden wollen.

Worin sollte denn das Leben, und seine Seligkeit, sonst sein Element haben, wenn es dasselbe¹ nicht im Denken hätte? Etwa

¹ dasselbe] 1806: dieselbe

in gewissen Empfindungen und Gefühlen; in Rücksicht welcher es uns gar nichts verschlägt, ob es die größten sinnlichen Genüsse seien, oder die feinsten übersinnlichen Entzückungen? Wie könnte
 63 ein | Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen; und wie könnten wir, bei der Dunkelheit, welche aus ebendemselben Grunde das Gefühl notwendig bei sich führt, diese unveränderliche Fortdauer innerlich anschauen und genießen? Nein: nur die sich selbst durchaus durchsichtige, und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntnis verbürgt, mittelst dieser Klarheit, ihre unveränderliche Fortdauer.

Oder soll das selige Leben etwa in tugendhaften Taten und Handlungen bestehen? Was diese Profanen Tugend nennen, daß man sein Amt und seinen Beruf regelmäßig verwalte, einem jeden das Seinige lasse, wohl noch überdies dem Dürftigen etwas schenke: – diese Tugend werden fernerhin, so wie bisher, die Gesetze erzwingen, und das natürliche Mitleid dazu bewegen. Aber zu der wahrhaftigen Tugend, zu dem echt göttlichen, das Wahre und Gute in der Welt aus Nichts erschaffenden, Handeln, wird sich nie einer erheben, der nicht im klaren Begriffe, die Gottheit liebend umfaßt; wer sie aber also erfaßt, wird, ohne allen seinen Dank und Wollen, anders handeln gar nicht können, denn also.

Auch stellen wir an unsrer Behauptung keineswegs eine neue Lehre über das Geisterreich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z.B. das Christentum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme, als nichtig und tot, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube aber ist ihm ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht unsrer selbst, und der Welt, in dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Nur nachdem dieser Glaube, d.h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt, und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht.

Zu diesem, vorläufig im allgemeinen charakterisierten, Leben ist nun hier insbesondere die *Anweisung* versprochen: ich habe mich anheischig gemacht, die Mittel und Wege anzugeben, wie man in dieses selige Leben hineinkomme, und es an sich bringe. Diese

Anweisung läßt sich nun in eine einzige Bemerkung zusammenfassen: Es ist nämlich dem Menschen keineswegs angemutet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm, und umgibt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich | das Ewige, mit aller seiner Seligkeit, zu ihm kommen wird. 64 Die Seligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an desselben Stelle treten wird. Seligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist, Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des *Seligwerdens* die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine.

Das, über das Mannigfaltige Zerstreute, ist zerflossen, und ausgegossen, und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsterheit, dieses und jenes und gar mancherlei, zu lieben, liebt es nichts; und weil es allenthalben zu Hause sein möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstretheit ist unsre eigentliche Natur, und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüts auf das Eine, welches der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muß, als *Sammlung* des Gemütes, und *Einkehr* desselben in sich selber: und als *Ernst*, im Gegensatze des scherzenden Spiels, welches das Mannigfaltige des Lebens mit uns treibt, und als *Tiefsinn*, im Gegensatze des leichten Sinns, der, indem er vieles zu fassen hat, nichts festiglich faßt. Dieser tiefsinnende Ernst, diese strenge Sammlung des Gemüts, und Einkehr zu sich selber, ist die einzige Bedingung, unter welcher das selige Leben an uns kommen kann; unter dieser Bedingung kommt es aber auch gewiß und unfehlbar an uns.

Allerdings ist es wahr, daß, durch diese Zurückziehung unsers Gemüts von dem Sichtbaren, die Gegenstände unsrer bisherigen Liebe uns verbleichen, und allmählich schwinden, so lange, bis wir sie in dem Äther der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert wieder erhalten; und daß unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als eine leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wieder bekommen. Doch ist dies das, der Endlichkeit nie abzunehmende, Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt

sie zum Leben. Das Sterbliche muß sterben, und nichts befreit es von der Gewalt seines Wesens; es stirbt in dem Scheinleben immerfort; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es, in dem Einen Tode, für immer, und für alle die Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner erwarten.

Eine Anweisung zum seligen Leben habe ich zu erteilen versprochen! Aber in welchen Wendungen und unter welchen Bildern, Formeln und Begriffen, soll man diese, an dieses Zeitalter, und in diese Umgebungen, bringen! Die Bilder und Formeln der hergebrachten Religion, die dasselbe sagen, was allein auch wir sagen können, und welche es überdies mit derselben Bezeichnung
 65 sagen, mit welcher allein | auch wir es sagen können, weil dies die passendste Bezeichnung ist, – diese Bilder und Formeln sind zuerst ausgeleert, sodann laut verhöhnt, und zuletzt, der stillschweigenden und höflichen Verachtung, hingegeben worden. Die Begriffe und Schlußreihen des Philosophen sind, als verderblich für Land und Leute, und als zerrüttend die gesunde Besinnung, angeklagt – vor einem Richterstuhle, wo weder Kläger noch Richter ans Licht tritt, was zu ertragen wäre: was schlimmer ist, – von denselben Begriffen und Schlußreihen wird jedem, der es glauben will, gesagt, er werde sie nimmer verstehen, – zu dem Zwecke, damit er die Worte nicht in ihrem natürlichen Sinne, und so wie sie vorliegen, nehme, sondern noch irgend etwas Besonderes und Verborgenes hinter ihnen suche; auf welche Weise denn auch das Mißverständnis und die Verwirrung sicher erfolgen wird.

Oder, falls etwa auch, Eingang findende, Formeln und Wendungen für eine solche Anweisung zu entdecken wären; wie sollte man die Begierde, auf dieselbe nur einzugehen, erwecken, da, wo mit größerem Beifalle, denn jemals, die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil, und die Einsicht, daß die Menschen nichts seien, als das Spiel eines mutwilligen und launigen Gottes, als die einzige Weisheit, herumgeboten wird; und wo derjenige, der noch an Sein, Wahrheit, Feststehen und Seligkeit in diesen, glaubt, als ein unreifer, und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe, verspottet wird?

Verhalte dies sich inzwischen wie es wolle; wir haben Vorrat am Mute; und, für einen löblichen Zweck, sei es sogar vergebens, sich angestrengt zu haben, ist auch der Mühe wert. – Ich sehe vor mir,

und hoffe, auch ferner also zu sehen, Personen, denen die beste Bildung, welche unser Zeitalter zu geben vermag, zuteil wurde: zuerst des weiblichen Geschlechts, welchem Geschlechte die menschliche Einrichtung zunächst die Sorgfalt für die äußerlichen kleinen Bedürfnisse, oder auch die Dekorationen, des menschlichen Lebens anheim gab; – eine Sorgfalt, welche mehr zerstreut, und vom klaren und ernsten Nachdenken mehr abzieht, als irgend etwas anderes; indes ihnen zum Ersatze die vernünftige Natur ein heißeres Sehnen nach dem Ewigen, und einen feineren Sinn dafür, erteilte. Sodann sehe ich vor mir Geschäftsmänner, welche ihr Beruf durch das mannigfaltigste und verschiedenste Geringfügige, alle die Tage ihres Lebens, hindurch reißt, welches Geringfügige zwar freilich mit dem Ewigen und Unvergänglichen zusammenhängt, aber also, daß nicht jeder auf den ersten Blick das Glied des Zusammenhanges entdecken dürfte. Endlich sehe ich vor mir jüngere Gelehrte, in denen die Gestalt, welche das Ewige in | ihnen zu ergreifen be- 66
stimmt ist, noch arbeitet, an ihrer Ausbildung. Indem, in Rücksicht der letztern, ich mir vielleicht schmeicheln dürfte, daß einige meiner Winke einen Beitrag zu jener Ausbildung liefern könnten, mache ich, in Absicht der beiden ersten Klassen, weit bescheidenere Ansprüche. Ich ersuche sie bloß, von mir anzunehmen, was sie, ohne Zweifel auch ohne meine Hilfe, ebensowohl würden haben können, was aber mir nur mit leichter Mühe zuteil wird.

Indes diese insgesamt durch die mannigfaltigen Gegenstände, über welchen sie ihr Denken hin und her bewegen müssen, zerstreut und zersplittert werden, geht der Philosoph, in einsamer Stille, und in ungestörter Sammlung des Gemütes, allein nach, dem Guten, Wahren, und Schönen; und ihm wird zum Tagewerke, wohin jene nur zur Ruhe und Erquickung einkehren können. Dieses günstige Los fiel unter andern auch mir, und so trage ich denn Ihnen an, das gemein Verständliche, zum Guten und Schönen und Ewigen Führende, was bei meinen spekulativen Arbeiten abfallen wird, hier Ihnen mitzuteilen, so gut ich es habe, und es mitzuteilen verstehe. |