

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 354

- 1871 Text nach der Auflage von 1793 unter Berücksichtigung der Auflage von 1792. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann, (PhB 48).
- 1911 Enthalten in der Ausgabe »Joh. Gottl. Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden«. Herausgegeben von Fritz Medicus. Band I, S. 1–128. (PhB 127).
- 1922 Zweite Auflage der Ausgabe »Joh. Gottl. Fichte, Werke«. Gleichzeitige Einzelveröffentlichung. Neu herausgegeben von Fritz Medicus (PhB 127d).
- 1983 Revidierte Ausgabe als PhB 354, neu herausgegeben und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen.
- 1998 Zweite, um eine Nachbemerkung ergänzte Auflage mit erweiterter Bibliographie.

Vorliegende Ausgabe: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1998 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1351-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2606-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Versuch einer  
Kritik aller Offenbarung  
(1792)

Herausgegeben und eingeleitet von  
HANS JÜRGEN VERWEYEN

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## Inhalt\*

Einleitung. Von Hansjürgen Verweyen .....	VII
1. Fichtes theologisch-philosophische Entwicklung bis 1791 .....	VII
2. Entstehung und Rezeption der Offenbarungskritik .	XV
3. Zum Inhalt der Schrift .....	XVIII
3.1. Der Rückgriff auf Kants Postulatenlehre .....	XVIII
3.2. Der Religionsbegriff .....	XXIV
3.3. Begründung des Offenbarungsbegriffs .....	XXIX
3.4. Die Erkennbarkeit von Offenbarung .....	XXXII
4. Die Weiterentfaltung des Offenbarungsbegriffs .....	XL
4.1. Neuansätze zur Klärung des Begriffs .....	XL
4.2. Offenbarung und Philosophie in der „Sitten- lehre“ von 1812 .....	XLVI
4.3. Christus als Wendepunkt der Geschichte in der „Staatslehre“ von 1813 .....	L
5. Zur Textgestaltung .....	LV
6. Abkürzungsverzeichnis / Quellen .....	LVI
7. Anmerkungen zur Einleitung .....	LVII
Bibliographische Hinweise .....	LXXI

\* Vergl. Anm. auf S. 4.

Johann Gottlieb Fichte  
Versuch einer Kritik aller Offenbarung

Vorrede .....	3
§ 1. Einleitung .....	7
§ 2. Deduktion der Religion überhaupt .....	8
§ 3. Einteilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte .....	27
§ 4. Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduktion desselben .....	33
§ 5. Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft <i>a priori</i> .....	37
§ 6. Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offen- barung vorausgesetzten empirischen Datums .....	44
§ 7. Von der physischen Möglichkeit einer Offen- barung .....	66
§ 8. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach .....	71
§ 9. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts ( <i>materiae revelationis</i> ) .....	75
§ 10. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts ..	89
§ 11. Systematische Ordnung dieser Kriterien .....	98
§ 12. Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen .....	100
§ 13. Begriff dieser Kritik im allgemeinen .....	116
Schlußanmerkung .....	119
 Anmerkungen zum Text .....	 129
Nachbemerkung .....	135
Sachregister .....	138
Personenregister .....	144

zu finden – zumal im Ausgang von seiner in der Offenbarungskritik geäußerten Auffassung, daß „Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete“<sup>37</sup>. Für einen Zugang zu Fichtes Position hilfreich dürfte aber ein aufmerksames Lesen der Briefe sein, die Fichte nach seiner Abreise von Zürich (Ende März 1790) an seine Braut, und des Briefs, den diese am 11. Dez. 1792 an Fichte geschrieben hat. Was vermochte dieses Verhältnis über eine solche Entfernung, Zeit und unüberwindbar scheinende Hindernisse für ein Wiederzusammenkommen<sup>38</sup> zu tragen? Unsterblichkeitsglaube wird hier als notwendige Bedingung dafür sichtbar, daß Interpersonalität in ihrer tiefsten Form erfahren werden kann<sup>39</sup>.

Während Fichte 1786 noch der Ansicht war, erst die Auferstehung Jesu habe einen „richtigen Beweis“ für die Unsterblichkeit der Seele erbracht<sup>40</sup>, fußt seine Argumentation in der Offenbarungskritik auf dem Kantischen Postulat – in einer eudämonistisch anmutenden Variante<sup>41</sup>. Daß hier eine Reduktion seiner früheren, im Kontext menschlichen Gegenübers bedachten Auffassungen von der Fortdauer bewußter Wesen vorliegt, springt in die Augen<sup>42</sup>. Erst in seiner Sittenlehre von 1812 kommt Fichte zu einer kritischen Formulierung der Unsterblichkeitslehre, die den frühen Gedankenraum voll ausschöpft<sup>43</sup>.

## *2. Entstehung und Rezeption der Offenbarungskritik*

Privatunterricht über die Kantische Philosophie, den sich ein Student in Leipzig erbat<sup>44</sup>, gab Fichte die Gelegenheit zu einer intensiven Beschäftigung mit den kritischen Schriften Kants. Er warf sich „über Hals und Kopf“ in dieses Studium und „spürte [sichtbar], daß Kopf und Herz dabei gewönnen“<sup>45</sup> – zunächst vor allem Ruhe und Festigkeit in einer Zeit, wo ein Berufsplan nach dem anderen scheiterte und Fichte wieder einmal in äußerst finanzielle Bedrängnis geriet<sup>46</sup>. Beides – das intensive Eindringen in die Kantische Philosophie wie die Not

Fichtes – spiegelt sich in kommentierenden Auszügen aus der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“, die er damals in der Hoffnung, sie publizieren zu können, anfertigte<sup>47</sup>. Welchen Neuaufbruch für sein systematisches Denken vor allem die Lektüre der „Kritik der praktischen Vernunft“ ermöglichte, läßt sich auf dem Hintergrund der „Aphorismen über Religion und Deismus“ ermessen, die gleichsam eine Momentaufnahme des Fichteschen Denkens zwischen dem Studium der beiden ersten Kritiken Kants darstellen<sup>48</sup>.

Nach einem vergeblichen Versuch, in Warschau eine neue Hofmeisterstelle anzutreten – und damit zugleich der inneren Zerrissenheit zu entkommen, in der er sich im Frühjahr 1791 befand –<sup>49</sup>, war es dann wieder die Begegnung mit dem Königsberger Philosophen, die Fichte endlich ein klares und realisierbares Lebensziel finden ließen.

Von Warschau aus war Fichte nach Königsberg gereist – vor allem, um Kant persönlich kennenzulernen<sup>50</sup>. Bei einem ersten Besuch, am 4. Juli 1791, hatte Kant ihn „nicht sonderlich“ aufgenommen<sup>51</sup>. In seinen Collegien fand Fichte den Philosophen „schon sehr hinfällig“<sup>52</sup>. Dann kam ihm ein Gedanke, der seine weitere Zukunft bestimmen sollte: „Schon lange wollte ich Kant ernsthafter besuchen, u. fand kein Mittel. Endlich fiel ich drauf eine Critik aller Offenbarung zu arbeiten, u. sie ihm zu dediciren. Ich fing ohngefähr. d. 13. [Juli] damit an, u. arbeite seit dem immer ununterbrochen darüber fort [ . . . ] d. 18. [August] überschikte ich meine nun fertig gewordene Arbeit an Kant. u. ging den 23. hin um sein Urtheil zu erfahren. Er empfing mich sehr gütig, u. schien sehrwohl zufrieden“<sup>53</sup>.

Zur „Vorbereitung auf die Kantische Visite“ am 23. August hatte sich Fichte einige Notizen gemacht. Auf die etwaige Frage Kants nach der Absicht, die er mit der Übersendung der Schrift und seinem Besuch verfolge, wollte er antworten: „Ich suche Emploi; u. eins nach meinem Herzen“<sup>54</sup>. Fichte hatte den richtigen Weg auf dieser Suche eingeschlagen, wenn sich zunächst auch noch einmal alles zu verdunkeln schien.

Sein letztes Reisegeld, das ihm von Warschau her zur Verfügung stand, war aufgebraucht. In seiner Bedrängnis nahm Fichte allen Mut zusammen, offenbarte seine Lage Kant und bat ihn um ein Darlehen. Kant zögerte, schlug dann aber nach wenigen Tagen vor, Fichte möge seine — nach Kants Urteil gut geschriebene — Arbeit<sup>55</sup> über Vermittlung des Pfarrers Borowski an dessen Schwager, den Verleger Hartung, verkaufen. Kant selbst schrieb einen freundlichen Empfehlungsbrief.

Annahme und Drucklegung des Werks verzögerten sich. Schwierigkeiten gab es vor allem bei der Zensur, weil der Dekan der theologischen Fakultät in Halle, J. L. Schulze, die Druckerlaubnis verweigerte. Fichte — der den Fortgang der Sache relativ gelassen abwarten konnte, da er inzwischen eine angenehme Hauslehrerstelle bei dem Grafen H. J. R. von Krockow bekommen hatte — wandte sich wegen des Ansinnens, gewisse Passagen abzuändern, erneut an Kant, der alle Abänderungsvorschläge mit einem klaren Nein beschied. Unter dem neuen Dekan, G. Chr. Knapp, konnte die Schrift schließlich unverändert die Zensur passieren. Sie erschien zur Ostermesse 1792.

Fichte selbst war von Anfang an mit seiner Arbeit unzufrieden gewesen — und wohl etwas erstaunt, daß Kant sie so positiv aufgenommen hatte. Nicht rechnen konnte er mit dem geradezu überschwenglichen Echo, das die Schrift gleich nach ihrer Publikation erfuhr. Der Verleger hatte „aus Versehen“ — oder kühler Berechnung? — das Werk zunächst ohne Namen des Verfassers und ohne das Vorwort Fichtes herausgebracht. Die eng an Kant angelehnte Ausdrucksweise und Gedankenführung konnten so in der Tat zu dem Trugschluß führen, Kant selbst — der wegen der verschärften Zensur anonym bleiben wollte — habe hier seine vierte Kritik vorgelegt.

Dies behauptete jedenfalls G. Hufeland, Professor der Rechte in Jena, in dem damals berühmtesten wissenschaftlichen Organ Deutschlands, der Jenaer „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ — zunächst in einer Ankündigung in deren „Intelligenzblatt“ vom 30. Juni 1792 (Nr. 82), sodann in einer

kurzen Besprechung in demselben Blatt vom 28. Juli (Nr. 91) und einer ausführlichen Rezension in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom 18. Juli 1792 (Nr. 190/191). Derselben Ansicht waren aber auch – mit vielen anderen weniger bekannten Männern – K. L. Reinhold und J. I. Baggesen<sup>56</sup>. Nachdem Kant im Intelligenzblatt der A.L.Z. vom 22. August 1792 (Nr. 102) den Irrtum aufgeklärt hatte – nicht ohne Fichte einen „geschickten Mann“ zu nennen –, war es naheliegend, daß die „Gelehrtenrepublik“ nun Fichte selbst gebührende Aufmerksamkeit schenkte. Die Tatsache, daß es nach Aufklärung des Irrtums auch an negativen Beurteilungen und vor allem spöttischen Stimmen nicht fehlte, trug dazu bei, daß diejenigen, die zuvor Kant als Autor gelobt hatten, nun umso mehr die Qualität der Offenbarungskritik als solcher unterstrichen<sup>57</sup>.

### 3. *Zum Inhalt der Schrift*

#### 3.1. Der Rückgriff auf Kants Postulatenlehre

Fichte beginnt seine „Deduktion der Religion überhaupt“ (§ 2) mit einem Rückgriff auf Kants „moralischen Beweis für das Dasein Gottes“<sup>58</sup>. Um die Gedanken Fichtes klarer zu erfassen, wird es gut sein, vorab kurz auf die Argumentation bei Kant selbst einzugehen.

Die wesentlichsten Ausführungen Kants hierzu finden sich in der „Kritik der praktischen Vernunft“<sup>59</sup> und in der „Kritik der Urteilskraft“<sup>60</sup>. Wichtige Präzisierungen enthält darüber hinaus die (ein Jahr nach Fichtes Erstling erschienene) Vorrede zu (der ersten Auflage von) „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Gemeinsam ist all diesen Ausführungen der Ausgang vom „höchsten Gut“, d. h. der völligen Übereinstimmung von vollendeter Sittlichkeit und vollkommener Glückseligkeit. Über die unmittelbare Verpflichtung zur unbedingten Erfüllung des Sittengesetzes hinaus ist der endlichen Vernunft geboten,



auf die Hervorbringung dieses höchsten Guts nach besten Kräften hinarbeiten. Seine schließliche Verwirklichung liegt aber nicht in ihrer Hand, weil Glückseligkeit als der Endzweck der sinnlichen Natur der Kausalität der Natur, nicht aber der Kausalität freier endlicher Wesen untersteht. Wäre ein letztendliches Übereinstimmen der Naturkausalität mit der Kausalität der Freiheit zur Vollbringung des höchsten Guts aber gänzlich unmöglich, dann widerspräche sich das Sittengesetz selbst, indem es der endlichen Vernunft geböte, auf ein Unmögliches hinzuwirken. Zur Vereinigung beider Kausalitäten ist nur ein Wesen imstande, in dessen Macht es liegt, eine der vollendeten Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit hervorzubringen. Die Existenz dieses Wissens ist also ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, sofern diese nicht an der Vernünftigkeit des Sittengesetzes verzweifeln will.

Nun erwecken allerdings die Erörterungen über das höchste Gut in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Anschein, als ob es Kant hier wesentlich um den Einklang von *persönlicher* Glückseligkeit und Tugend ginge. Dieser ist aber nicht als eine Forderung aus dem Sittengesetz abzuleiten. Damit wäre auch das Postulat der Existenz Gottes als ein notwendiges Implikat der reinen praktischen Vernunft hinfällig<sup>61</sup>. Man muß jedoch im Blick behalten, daß Kants Darstellung des Gedankens in der zweiten Kritik stark von seiner Auseinandersetzung mit dem Epikureismus und Stoizismus geprägt ist und von daher einer gewissen „existentialistischen Engführung“ unterliegt<sup>62</sup>.

Das Mißverständnis, daß die Forderung des höchsten Guts einem Bedürfnis der empirisch bestimmten persönlichen, nicht einem Gebot der reinen praktischen Vernunft entspringe, hat von den Ausführungen in der „Kritik der Urteilskraft“ ab keinen Boden mehr. Kant vermag zwar – wie Fichte bald kritisch bemerken wird<sup>63</sup> – den Endzweck nur als aus zwei Teilen bestehend, nicht in einem die Welt der Freiheit und die der Natur wirklich integrierenden Begriff zu fassen: „eine mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammen-

treffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste“<sup>64</sup>. Die Idee vom höchsten Gut entspricht aber dem („schwerlich zu vermeidenden“) Gedanken, den sich ein das moralische Gesetz verehrender Mensch „beifallen läßt (. . .), welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre“. Er würde auf diesen Endzweck hin zu arbeiten sich auch dann für verpflichtet halten, wenn er selbst wegen eigener Unwürdigkeit sich in Gefahr sieht, „für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen“<sup>65</sup>.

Zu der schon bei Kant vielschichtigen Argumentationslage im Hinblick auf das Postulat der Existenz Gottes hat Fichte nun einige weitere Varianten beigetragen. Im ersten Teil seiner „Deduktion der Religion überhaupt“, d. h. in der Ableitung von *Theologie* bis hin zu der Frage: „Wie entsteht nun aus Theologie Religion?“, stimmt der Text der ersten Auflage weitgehend mit dem des Entwurfs von 1791 überein<sup>66</sup>. Die Argumentation für die Existenz Gottes basiert wesentlich auf den Ausführungen in der „Kritik der praktischen Vernunft“, erschien allerdings im Entwurf geschlossener. Denn dort war der – im Kantischen Horizont merkwürdig anmutende – Zwischengedanke, demzufolge Fichte die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes als schon mit der Existenz eines höchst moralischen und höchst seligen Wesens an sich, ohne funktionalen Bezug auf die Welt endlicher moralischer Wesen, gegeben sieht, durch eine Klammer noch ausdrücklich als Zwischengedanke markiert<sup>67</sup>.

In der zweiten Auflage hat Fichte diese Argumentation durch einen gänzlich andersgearteten „Gottesbeweis“ ersetzt. Dieser schließt sich an die neu entworfene „Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt“<sup>68</sup> an, in der Fichte – bereits stärker an der Ausarbeitung rechtsphilosophischer Fragen interessiert<sup>69</sup> – über die nähere Bestimmung des Glückseligkeitstriebs u. a. eine Deduktion von Rechten (im Sinne der Naturrechtslehre) versucht: „ . . . der Glückseligkeitstrieb wird vors erste durch das Sittengesetz

22. Vgl. hierzu auch Fichtes Fronleichnamspredigt vom 23. Juni 1791 (GA II,1, 423–431).
23. Vgl. hierzu H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit* 225ff. (mit Literaturverweisen).
24. *De recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu* (1780): GA II,1, 5–29 (19<sup>37</sup>–21<sup>15</sup>). Die Rede kann als programmatisch insofern gelten, als Fichtes wiederholte Überlegungen zu Pädagogik und Rhetorik im Zusammenhang damit stehen, daß er nie den Gedanken seiner Berufung zum Prediger aufgegeben hat.
25. Mit dem Gebrauch dieses Terminus bei M. Blondel vgl. das „extrinsecus“ bei Fichte: GA II,1, 20<sup>1</sup>.
26. Vgl. bes. GA II,1, 147f., 152f., 159, 176–180.
27. Vgl. den Brief K. G. Fiedlers an Fichte vom 28. Jan. 1785 (GA III,1, 9f.).
28. Vgl. *Reflexion und Gefühl*, 94ff.
29. Im Hinblick auf die Wirksamkeit des „deterministischen Filters“ ist vor allem Fichtes Brief an Marie Johanne Rahn vom 5. Sept. 1790 (GA III,1, 169–174, bes. 171) erhellend.
30. Von hierher behält das Urteil E. Hirschs sein Recht: „Die Offenbarungskritik ist nur eine Episode im Fichteschen Denken“ – so wenig man heute noch dem nachfolgenden Satz bestimmen wird: „Die eigentliche Geschichte der Fichteschen Religionsphilosophie beginnt erst mit der Konzeption der W. L.“ (Fichtes Religionsphilosophie, 15).
31. Vgl. etwa die Stelle in dem Brief Fichtes an M. J. Rahn vom 15./16. März 1790: GA III,1, 83<sup>7–13</sup>.
32. Vgl. hierzu bes. R. Preul, *Reflexion und Gefühl* 96ff., der allerdings das Fehlen des Begriffs Vorsehung in den „Aphorismen über Religion und Deismus“ wohl etwas überbewertet.
33. Vgl. den Entwurf von Fichtes Brief an F. A. Weißhuhn vom 11. Okt. 1791 (GA III,1 269<sup>23</sup>–270<sup>4</sup>) und auch noch den Brief an G. Hufeland vom 28. März 1793 (ebd., 379<sup>7–11</sup>).
34. Vgl. 123<sup>31–36</sup>.
35. Vgl. unten Abschnitte 4.2 und 4.3.
36. Vgl. bes. Fichtes Brief an M. J. Rahn v. 6. Dez. 1790 (GA III,1,201).
37. 95 Anm.
38. Es war wohl insbesondere die Vergeblichkeit aller Versuche, eine gesicherte berufliche Existenz zu finden, die Fichte im Frühjahr 1791 eine Ehe mit M. J. Rahn unmöglich erscheinen ließ. Vgl. unten Anm. 49.
39. Diese Überzeugung vom letzten Ziel menschlichen Miteinanders ist bei Fichte eng verbunden mit einem durchaus lebendigen Glauben an die Gegenwart Christi beim Abendmahl. Die Stelle über die Feier des

- Gründonnerstags in seinem Brief an M. J. Rahn vom 6. April 1790 (GA III,1, 96<sup>8f.</sup>) und seine Fronleichnamspredigt vom 23. Juni 1791 (GA II,1, 423–431) schließen an die Gedanken in dem Fragment „Ueber die Absichten des Todes Jesu“ (ebd., 75–98, bes. 92f.) an. Man wird solche Äußerungen nicht, unter dem Eindruck der Offenbarungskritik, als Akkomodationen an den jeweiligen Adressaten abtun dürfen, vielmehr Fichtes Reflexionen über die Möglichkeit des Glaubens für Menschen, die einer Offenbarung nicht bedürfen, aus diesem größeren Zusammenhang heraus neu überdenken müssen. Vgl. unten Abschnitt 3.4.
40. Vgl. GA II,1, 93<sup>10–15</sup>.
  41. Vgl. unten Abschnitt 3.1.
  42. Vgl. vor allem die dürftigen Reflexionen über eine mögliche „Wiedererneuerung des Umganges gewesener Freunde im künftigen Leben“ in der Offenbarungsschrift (110f. Anm.) mit der lebendigen Überzeugung von der unzerstörbaren Einheit von Personen, wie sie in dem Briefwechsel mit M. J. Rahn zum Ausdruck kommt.
  43. Vgl. SW XI, 72ff., bes. 74. Dazu H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit* 254–258; drs., *Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte*, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hrsg. von K. Hammacher, Hamburg 1981, 316–329.
  44. Vgl. den Entwurf eines Briefes an D. von Miltitz vom Anfang August 1790 (GA III,1, 165<sup>22–24</sup>).
  45. Vgl. den Brief an M. J. Rahn vom 12. August 1790 (GA III,1, 166<sup>22–24</sup>).
  46. Vgl. die sich wiederholenden Äußerungen in seinen Briefen vom August 1790 bis März 1791.
  47. Vgl. GA II,1, 293–373.
  48. Vgl. GA II,1, 283–291.
  49. Vgl. bes. den Brief Fichtes an M. J. Rahn vom 1. März 1791 (GA III,1, 217–220) mit dem an seinen Bruder Samuel Gotthelf vom 5. März 1791 (GA III,1, 221–224) und dem Beginn des „Tagebuch[s] meiner Oster Abreise aus Sachsen nach Pohlen, u. Preußen [...]“ (GA II,1, 385<sup>4–10</sup>).
  50. Vgl. den Entwurf eines Briefes Fichtes an Wenzel von Anfang Juli 1791 (GA III,1, 243<sup>9f.</sup>) und den Brief an Kant vom 18. Aug. 1791, GA III,1, 253<sup>14–16</sup>).
  51. Vgl. „Tagebuch meiner Oster Abreise“ (GA II,1, 415<sup>1</sup>).
  52. Vgl. d. o. g. Brief an Wenzel (GA III,1, 243<sup>12f.</sup>).
  53. „Tagebuch meiner Oster Abreise“ (GA II,1, 415<sup>9–12.19–21</sup>). Vgl. dazu den Entwurf von Fichtes Brief an Weißhuhn vom 11. Okt.

- 1791 (GA III,1, 267<sup>9-11</sup>) und den Begleitbrief an Kant vom 18. Aug. 1791 (GA III,1, 253f.).
54. Vgl. GA II,2, 11<sup>16f.</sup>. – Zum Folgenden vgl. das Vorwort der Herausgeber zum „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ in GA I,1, 4ff., wo weitere Einzelheiten und die Quellennachweise zu finden sind.
  55. Kant hatte die Schrift ungefähr bis § 3 gelesen.
  56. Vgl. dazu die in FiG 1, 35 ff., zusammengestellten Dokumente.
  57. Die schärfste Kritik an der Schrift und den beißendsten Spott über ihre begeisterte Rezeption hat wohl Fichte selbst in seinem satirischen Beitrag „Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen“ (1801) geliefert: SW VIII, 80 Anm.
  58. 18; vgl. Kant, KU § 87 „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes“.
  59. Erster Teil, Zweites Buch, Zweites Hauptstück: „Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut“, insbesondere V: „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“.
  60. §§ 86–91.
  61. Vgl. H. Huber, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43.230–49 (bes. 40–42); R. Lauth, Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, in: Perennitas. Hrsg. v. H. Rahner (u. a.), Münster 1963, 585–601 (bes. 597), und die ausführliche Diskussion der Literatur bei M. Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim–New York 1978, 43–49, 158–166.
  62. Schon hier gibt es aber genügend Stellen, die weiter weisen, etwa die Bemerkung, daß Glückseligkeit erfordert ist, „nicht blos in den partiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“ (KpV 199), oder die Ausführungen über das „Reich Gottes“ und die „Ehre Gottes“ als letzten „Zweck der Schöpfung“ (KpV 229–237).
  63. Vgl. schon die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 (GA I,3, 31<sup>28</sup>–32<sup>3</sup>; SW VI, 299).
  64. Vgl. KU 425.
  65. Vgl. RG A VIII f. (AA VI, 5f.). Es ist wichtig, im Auge zu behalten, wie ernst Kant in diesem Zusammenhang den Versuch einer atheistischen, „absurden“ Ethik nimmt, vgl. bes. KU 427–429, RG A XI f. Anm. (AA VI, 7).
  66. Vgl. 8–12<sup>9</sup> mit GA II,2, 28–32<sup>17</sup>.
  67. Vgl. 9<sup>1-14</sup> mit GA II,2, 29<sup>1-10</sup>.
  68. § 2 der zweiten Auflage (GA I,1, 135–153; SW V, 16–39). Auf diesen im Hinblick auf die Entfaltung der Fichteschen Freiheits-

- lehre wichtigen Versuch können wir hier nicht näher eingehen. Vgl. dazu J. M. W. Gliwitsky, *Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffes*, 53–59; W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967.
69. Vgl. H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit*, 54–61.
  70. GA I,1, 149<sup>16</sup>–150<sup>7</sup>; SW V, 34 f.
  71. Vgl. GA I,1, 15.
  72. Vgl. GA I,1, 20f. (Anm. B); SW V, 39f.
  73. Vgl. SW V, 502–523. Fichte übersieht dabei allerdings die von seinem eigenen Gedanken sehr verschiedene Argumentationsgrundlage des Kantischen Postulats in der „Kritik der Urteilskraft“.
  74. Fragt man nach Gründen dafür, so wird man einmal auf eudämonistische Vorstellungen Fichtes vor seiner Begegnung mit der kritischen Philosophie Kants zurückblicken müssen (vgl. dazu R. Preul, *Reflexion und Gefühl*, bes. 98f.). Möglich ist aber auch ein Einfluß Heinrich Stephanis, der in seiner Schrift „Vorlesungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie mit besonderer Hinsicht auf die deutsche Konstitution und die izzige grosse Völkergährung in Europa“ ebenfalls die Existenz Gottes aufgrund des im irdischen Dasein unerfüllten sinnlichen Triebs postuliert und Rechte aus dem vom Sittengesetz offengelassenen „Dürfen“ ableitet. Zum Verhältnis Fichtes zu Stephani vgl. R. Schottky (Hrsg.), *Joh. Gottl. Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, (PhB 282) Hamburg 1973, Anm. 4 zur Vorrede, S. 255–257.
  75. Zu diesem Gedanken bemerkt Fichte eigens, daß er „das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Dasein Gottes“ zeigt (18<sup>2f.</sup>).
  76. Auf den Religionsbegriff selbst gehen wir in Abschnitt 3.2 ein.
  77. 12<sup>16</sup>–20<sup>6</sup>.
  78. Ga II,2, 33<sup>24–26</sup>. Fichtes Betonung der besonderen Möglichkeiten der deutschen Sprache hinsichtlich dieses Begriffs (12f. Anm. — man wird an Kants Ausführungen über „das Gute“ und „das Böse“ erinnert, KpV 104–105) zeigt, daß ihm die um den Begriff der „rectitudo“ kreisende Freiheitslehre Anselms von Canterbury nicht vertraut war. Vgl. hierzu Anselm v. C., *Wahrheit und Freiheit*, Einsiedeln 1982, bes. 24.
  79. Nicht der Gerechtigkeit, wie M. Albrecht, *Kants Antinomie* (s. o. Anm. 61), 80 Anm. 254, annimmt.
  80. 13<sup>4–10</sup>. Die hier gegenüber dem Entwurf neu eingebrachte Reflexion nimmt die dort zu Beginn von § 7 getroffenen Überlegungen über die Kausalität der Freiheit in der Natur auf. Vgl. unten Abschnitt 3.3.

## Vorrede.

\*

Dieser Aufsatz heißt ein Versuch, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen der Art blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse, und nie ein sicheres Resultat finden könne; sondern darum, weil ich mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurteilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publikum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trifft, trifft nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muß einer strengen, aber sorgfältigen und unparteiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unparteiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publikum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefaßt sei, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich, bei meinem ersten Eintritte ins Publikum. Ohne Rücksicht auf Partei, oder auf eigne Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publikum verzeihe es mir dieses erste und einzige Mal vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig sein; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im Dezember 1791.

---

Die vom Herausgeber „Sämmtliche Werke“ (I. H. Fichte) hinzugefügten Seiten „Inhalt“ (SW V, 173/174), abgedruckt in der Ausgabe von 1922 als Seiten 5/6, wurden hier unter Beibehalten der Pagation des Buches nicht wieder abgedruckt, sondern in das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Ausgabe (S. V/VI) integriert.



## Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

### § 1.

#### Einleitung.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, sowie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Roheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmitteilung zwischen höhern Wesen und Menschen, Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der Offenbarung vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaßungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maßgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu und unverhört, entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch sein soll, so muß sie aus Prinzipien *a priori*, und \* zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem Besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahieren, ja sogar ignorieren, ob irgendeine gegeben sei, um allgemein für jede Offenbarung gültige Prinzipien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmäßig verachtet und gehaßt ist, nur zu leicht von einer vorgefaßten Meinung fortgerissen wird; so ist es hier doppelt nötig, bloß auf den Weg zu sehen, den die Kritik vorzeichnet; ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen; und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

\*

## § 2.

### Deduktion der Religion überhaupt.

Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin *a priori*, und ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nämlich das höchste Gut, d. i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit. Wir sind durch das Gebot notwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen; aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen alle unsere Erkenntnis steht, weder seine Möglichkeit noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollten wir ihn darum für unmöglich halten, so würden wir teils, schon in Rücksicht auf die theoretischen Gesetze, etwas ohne Grund annehmen, teils würden wir uns mit uns selbst in den Widerspruch setzen, etwas Unmögliches zu wollen: oder wollten wir auch nur seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit an ihren Ort gestellt sein lassen, und weder die eine, noch die andre annehmen; so wäre dies eine völlige Gleichgültigkeit, die mit unserm ernstestem Willen dieses Endzwecks nicht beisammenstehen kann. Es bleibt uns also nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben, d. h. dieselbe anzunehmen, nicht durch objektive Gründe gedrungen, sondern durch die notwendige Bestimmung unsers Begehrungsvermögens, seine Wirklichkeit zu wollen, bewogen. Nehmen wir die Möglichkeit dieses Endzwecks an, so können wir, ohne die höchste Inkonsequenz, nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein sie uns denkbar ist. Die höchste Sittlichkeit, vereint mit

der höchsten Glückseligkeit, soll möglich sein. Die höchste Sittlichkeit aber ist \*) nur in einem Wesen möglich, dessen praktisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden soll): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht gedacht wird. Dies nun: es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satze: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, völlig identisch. Da wir aber uns gar nicht denken können, worinne die höchste Seligkeit eines solchen Wesens bestehe, und wie sie möglich werde, so ist dadurch sein Begriff noch nicht im geringsten erweitert. Um ihn erweitern zu können, müssen wir andere moralische Wesen betrachten, die wir kennen, und das sind Wir. Wir nämlich, endliche vernünftige Wesen, sollen zwar, in Absicht unsrer vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgesetz bestimmt werden: unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieses, sondern durch ganz andre Gesetze bestimmt. Unsre Vernunft soll zwar den einen Teil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweiten aber vermag sie nicht zu realisieren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung steht. Soll nun dieser zweite Teil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden, welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde; so müssen wir, so gewiß wir annehmen müssen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sei, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete

---

\*) Wenn wir uns hier kategorisch, und im folgenden mit dem Ausdrucke der Notwendigkeit erklären; so wollen wir unsre Sätze dadurch gar nicht für objektiv gültig, und an sich notwendig ausgeben: sondern wir sagen nur, daß, die Möglichkeit des höchsten Guts angenommen, wir, nach unsrer subjektiven Beschaffenheit, uns auch diese notwendig als wahr denken müssen. Wir reden also nur von einer hypothetischen, subjektiven Notwendigkeit, welches wir hiermit einmal für allemal, und als für diese ganze Abhandlung gültig, erinnern wollen.

irgendeiner vernünftigen Natur, wenn auch gleich nicht der unsrigen, stehe, und daß ein Wesen sei, das von der sinnlichen Natur nicht nur selbst unabhängig sei, sondern von dem sie vielmehr abhängt; und da diese Abhängigkeit vom Moralgesez sein soll, so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesez bestimmt sein. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesezes unmittelbar angenommene Gott. Es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. Dieses Wesen muß, vermöge der Anforderung des Moralgesezes an ihn, jenes völlig gleiche Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen; da es nur durch und in Ihm ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: es muß ganz gerecht sein. Im Begriffe alles Existierenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entschlüssen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muß die erstere ganz übersehen, denn er hat die Gesetze der Natur vermöge seiner Kausalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben: er muß die letztern alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens; und dieser Grad ist der Maßstab, nach welchem die Austeilung der Glückseligkeit an vernünftige Wesen laut des Moralgesezes, dessen Exekutor er ist, geschehen muß. Da nun außer diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott allwissend denken. So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Kongruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesez dies ganz unbedingt und ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es tut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut

in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen: jenes Wesen muß also selbst ewig sein, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muß, diesem Gesetze gemäß, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muß also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muß ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich sein soll. Dieses sind die \* Postulate der Vernunft, welche wir, um unsrer moralischen Bestimmung durch dieselbe willen, nicht als objektiv gewiß, sondern als subjektiv für unsere, nämlich menschliche Art zu denken gültig, annehmen müssen.

Es waren eigentlich zwei Hauptbestimmungen im Begriffe von \* Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte: die erste, welche unmittelbar aus der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes überhaupt folgte, daß sein Wesen gänzlich und allein durch das Moralgesetz\*) bestimmt sei; die zweite, welche aus der Anwendung dieser angenommenen Möglichkeit auf endliche moralische Wesen folgte, daß er nach diesem Gesetze die sinnliche Natur außer sich bestimme. Die erste stellt Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulierte: die zweite als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst, nach seinem Sein, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweite nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemandem untergeordneter Exekutor der

---

\*) Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Sein aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht imperativ, sondern konstitutiv.

Verheißungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erörtert werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unsere theoretischen Überzeugungen und unsre praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluß hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

Theologie (*λογία*) ist bloße Wissenschaft, tote Kenntnis ohne praktischen Einfluß; Religion aber (*religio*) soll der Wortbedeutung nach etwas sein, das uns verbindet, und zwar stärker verbindet, als wir es ohne dasselbe waren. Inwiefern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sei, muß sich so gleich ergeben.

Nun scheint es fürs erste, daß Theologie, auf solche Prinzipien gegründet, nie bloße Wissenschaft ohne praktischen Einfluß sein könne, sondern daß sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des untern Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objekts unsrer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertigt und vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objekts: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältnis hier umgekehrt. Beim untern Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Objekt; beim obern wird das Objekt erst durch die Bestimmung des Willens realisiert.

\* Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist\*), d. i. von der notwendigen Kongruenz des Grades der Glückseligkeit eines

\*) Das Wort recht (welches wohl zu unterscheiden ist von einem Rechte, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden,) hat einen ihm

vernünftigen, oder eines als solches betrachteten Wesens, mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unserer Natur, unabhängig von Naturbegriffen, und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, *a priori*, da. Betrachten wir diese Idee nur bloß als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter sein und werden, als ein durch die Vernunft unsrer Urteilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion, über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer andern Absicht, als der ihres Seins, nämlich der ihres Seinsollens, zu betrachten. In diesem Falle scheint es fürs erste, daß wir gänzlich gleichgültig gegen die Übereinstimmung mit dieser Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was außer uns mit dem *a priori* in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmäßig für eine uns durch die Vernunft aufgegebenne Art über die Dinge zu reflektieren, und müßte, da alle Zweckmäßigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Mißlingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, ebenso wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend und über die Entschädigung des Rechtschaffnen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesses, das

---

eigentümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig ist. Nichts ist so gut, oder so edel, daß sich nicht noch etwas Besseres oder Edleres denken ließe; aber recht ist nur eins: alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da gibt's kein drittes. Weder das lateinische *honestum*, noch das griechische καλὸν καγαθόν hat diesen Nachdruck. Es ist ein Glück für unsere Sprache, daß man diesem Worte durch Mißbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschmacke an Superlativen, und an Übertreibung, der Meinung, daß es eben nicht viel gesagt sei, wenn man z. B. eine Handlung recht nenne, und daß sie wenigstens edel heißen müsse, zu verdanken hat.

## Anmerkungen zum Text

S. 1: Die ursprüngliche Ausgabe der ersten Auflage enthielt keine Angabe des Verfassers. Vgl. GA I,1, 3 und die folgende Anmerkung.

Dem Titelblatt der „Zweiten, vermehrten, und verbesserten Auflage“ von 1793 ist eine Widmung an Franz Volkmar Reinhard (1753–1812, Oberhofprediger in Dresden) beigegeben. Vgl. GA I,1, 129–131. Zu der möglicherweise schon in den Studentenjahren Fichtes bestehenden Beziehung zu Reinhard vgl. R. Preul, *Reflexion und Gefühl*, 53 Anm. 12.

S. 3f.: Die Vorrede fehlt in der ursprünglichen Ausgabe der ersten Auflage. In der zweiten Auflage (im folgenden: B) ist im Anschluß daran angemerkt: „Diese Vorrede, und das ächte vom Verfasser mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. *Der Verleger*“ (GA I,1, 17).

In der „Vorrede zur zweiten Auflage“ (GA I,1, 133) betont Fichte, daß er statt einer zweiten Auflage der Schrift lieber eine „kritische Untersuchung der ganzen Familie der Reflexions-Ideen“ – wozu der der Offenbarung gehöre – gegeben hätte.

S. 7, Z. 20f.: B: „und zwar, wenn dieser Begriff, wie vorläufig wenigstens zu vermuthen ist, sich blos auf Religion beziehen sollte“.

S. 8, Z. 11: In B folgt als § 2 eine „Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt“ (GA I,1, 135–153). Der Text von § 3 (B) differiert gegenüber § 2 (A) bis S. 10, Z. 9. Vgl. Abschnitt 3.1 der Einleitung.

S. 11, Z. 9–13: B: „Diese Sätze nennen wir, als mit der Anforderung der Vernunft uns endlichen Wesen ein practisches *Gesetz* zu geben, unmittelbar verbunden, und von ihr unzertrennlich, *Postulate* der Vernunft. Nemlich diese Sätze werden nicht etwa durch das Gesetz *geboten*, welches ein *practisches* Gesetz für *Theoreme* nicht kann, sondern sie



müssen nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend seyn soll. Ein solches Annehmen nun, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nöthiget, nennen wir *ein Glauben*. — Da jedoch diese Sätze sich blos auf die Anwendung des Sittengesetzes auf *endliche* Wesen, wie sich oben aus der Deduction derselben hinlänglich ergeben hat, nicht aber auf die Möglichkeit des Gesetzes an sich, welche Untersuchung für uns transscendent ist, sich gründen, so sind sie in dieser Form nur *subjectiv*, d. i. nur für endliche Naturen, — für diese aber, da sie auf den bloßen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besondern Modificationen derselben sich gründen, *allgemeingültig*. Wie der unendliche Verstand sein Daseyn und seine Eigenschaften anschauen möge, können wir, ohne selbst der unendliche Verstand zu seyn, nicht wissen. (GA I,1, 22).

S. 11, Z. 14–21: B: „Die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot practisch bestimmte Vernunft aufstellte, lassen sich in zwei Hauptklassen theilen: die erste enthält diejenigen, welche sein Begriff selbst unmittelbar giebt, daß er nemlich gänzlich und allein durch das Sittengesetz\* bestimmt sey; die zweite diejenigen, welche ihm in Beziehung auf die Möglichkeit endlicher moralischer Wesen zukommen, um welcher Möglichkeit willen wir eben seine Existenz annehmen mußten. (GA I,1, 22).

S. 12, Z. 24: B: „theoretisch-vernünftig“ statt „vernünftig“.

S. 12, Z. 34: B: „hier insbesondere von“ statt „von“.

S. 14, Z. 8: B: „am Rechten“ statt „am moralisch Guten“.

S. 15, Z. 12: B: „daß wir keinen rechtlich gegründeten Anspruch darauf machen können“ statt „daß es nicht von uns abhängt“.

S. 18, Z. 11: B: „indem der“ statt „und der“.

S. 18, Z. 34–36: In B schließt der Absatz mit „selbst“.

S. 22, Z. 20: B: „in uns“ statt „uns“.

S. 22, Z. 25: B: „Gesetzgeber durch dieses Gesetz in uns, gelte“.

S. 27, Z. 26: B: § 4.

S. 28, Z. 4: B: „insbesondere, nemlich negativ, auf“.

S. 31, Z. 7f.: B: „alsbald, folglich ohne erst zu schließen, in“.

S. 31, Z. 9f.: B: „sogleich, d. i. unmittelbar durch Wahrnehmung erkennen“.

S. 33, Z. 17: In B schließt die Anmerkung mit „gefordert“.

S. 33, Z. 23: In B folgt als § 5 eine „Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben“ (GA I,1, 153–161).

S. 33, Z. 24–26: B (Originalausgabe, vgl. GA I,1, 41): „§. 4. [so irrthümlich] Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, als Vorbereitung einer Deduktion desselben“; SW V, 75: „§.6. Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs“.