

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 134

Symposion
Johann Gottlieb Fichte

Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens

München 5. und 6. März 2009

Herausgegeben von
Werner Beierwaltes und Erich Fuchs

Vorgelegt von Werner Beierwaltes
in der Sitzung vom 3. Juli 2009

MÜNCHEN 2009

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

Das folgende reproduzierte Porträt Fichtes befindet sich im Besitz der Familie von Fichte.
Vgl. dazu den „Anhang“ zum Beitrag von Reinhard Brandt.

Reinhard Lauth
zum Gedächtnis

Inhalt

Vorbemerkung	VII
<i>Dietmar Willoweit</i> : Begrüßung	I
<i>Werner Beierwaltes</i> : Dank an die Mitarbeiter der Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften	3
<i>Reinhard Brandt</i> : Die Freiheit der Reflexion und die Furie des Deduzierens	7
<i>Erich Fuchs</i> : Fünfzig Jahre Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe	21
<i>Ludwig Siep</i> : Staat und Kirche bei Fichte und Hegel	47
<i>Claudio Cesa</i> : Schellings ‚Bruno‘ – ein letzter Versuch der Versöhnung mit Fichte?	65
<i>Jürgen Stolzenberg</i> : Fichte heute	85
Bio-Bibliographische Angaben	97
Abkürzungsverzeichnis	99

Vorbemerkung

Die Arbeit an der ersten historisch-kritischen Ausgabe der Werke des Philosophen Johann Gottlieb Fichte, seiner Nachgelassenen Schriften, seines Briefwechsels und der Nachschriften seiner Vorlesungen wurde 1958 begonnen; sie geht jetzt einem glücklichen Abschluß entgegen und wird insgesamt 42 Bände umfassen. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften hat über fünfzig Jahre hin den Fortgang dieser Ausgabe wissenschaftlich betreut und finanziell getragen. Sie ist für ein genaueres und reicheres Verständnis der Philosophie Fichtes von hoher Bedeutung, zugleich eröffnet sie neue Einblicke in die gesamte Epoche der klassischen deutschen Philosophie.

Durch ein Symposium sollte auch eine weitere Öffentlichkeit auf Fichte und seine Edition aufmerksam gemacht werden. Es fand am 5. und 6. März 2009 im Plenarsaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften statt unter dem Titel „*Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens*“. Die Perspektiven der Vorträge richteten sich paradigmatisch auf Fichtes Kontext: auf Kant (R. Brandt), Hegel (L. Siep) und Schelling (C. Cesa) und diskutieren auch die Frage nach einer „Anschlußfähigkeit“ von Fichtes Philosophieren an bestimmte Debatten innerhalb der Philosophie der Gegenwart (J. Stolzenberg). Zur Ausstrahlung von Fichtes Denken gehört natürlich der unmittelbare Anlaß des Symposions: die Fichte-Gesamtausgabe als verlässliche Basis philosophischer Forschung im Bereich des Deutschen Idealismus, deren bewegte Geschichte Erich Fuchs vorstellt.

Für seine freundliche und umsichtige Mithilfe bei der Vorbereitung und Durchführung des Symposions danke ich Erich Fuchs sehr herzlich.

Gedankt sei auch Reinhard Schön für die zuverlässige Bereitstellung des technischen Rahmens des Symposions.

Werner Beierwaltes

DIETMAR WILLOWEIT

Grußwort des Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Zu den wichtigsten Aufgaben der deutschen Wissenschaftsakademien gehört die Betreuung von oft generationenübergreifenden Langzeitprojekten der Forschung. Daher haben die Akademien logischerweise nicht oft Gelegenheit, den Abschluß eines solchen Unternehmens zu begehen. Heute Abend dürfen wir ein derartiges Ereignis feiern. Das ist umso erfreulicher, als sich die Gesamtausgabe der Werke Johann Gottlieb Fichtes zu einer ausgesprochenen Erfolgsgeschichte entwickelt hat. Auf stattliche 42 Bände können die Herausgeber, die Mitglieder der Kommission und nicht zuletzt die wissenschaftlichen Mitarbeiter zurückblicken.

Ihnen allen, namentlich dem Kommissionsvorsitzenden, Herrn Kollegen Werner Beierwaltes, gilt daher nicht nur mein erster Gruß, sondern zu Beginn dieser Veranstaltung auch der Dank der Akademie, die das Engagement aller Beteiligten sehr zu schätzen weiß. Besonders herzlich darf ich weiterhin den heutigen Referenten, Herrn Reinhard Brandt und Herrn Harald von Fichte, den ältesten direkten Nachkommen des Philosophen, willkommen heißen. Wir freuen uns über sein Interesse am Werk des großen Vorfahren. Und nicht zuletzt gebührt Gruß und Dank Herrn Verleger Eckhart Holzboog, der dem Gesamtwerk eine erstklassige Betreuung und ansprechende äußere Gestalt hat zuteil werden lassen.

Ich werde nicht selten zweifelnd gefragt, ob denn der enorme Aufwand Jahrzehnte andauernder Editionsprojekte wirklich lohne. Selbst unter Leuten, denen die Arbeit der Akademien vertraut sein sollte, geistert der Aberglaube herum, hier werde nur gesammelt, nicht analysiert – als ob ein großes Editionsprojekt ohne Analyse überhaupt möglich wäre. Manchem Skeptiker dient schon die schiere Dauer als kritisches Argument. Wie kann in Zeiten immer neuer Exzellenzideen ein Forschungsprojekt etwas taugen, das schon ein halbes Jahrhundert andauert? Ich glaube, gerade am Beispiel Fichtes und seiner Ausstrahlung läßt sich zeigen, wie sehr auch unsere Gegenwart vom konsequent philosophischen Denken vergangener Generationen abhängig ist.

Das ergibt sich jedenfalls aus der begrenzten Perspektive des Juristen, die mir am nächsten liegt und hier einen Augenblick *pars pro toto* stehen muß. Die Rechtswissenschaft – zum Beispiel – kann für das Verständnis des Rechts auf eine „reine wahrhaftige Wissenschaft“, von der Fichte spricht, nicht verzichten. Denn dem Begriff des Rechts ist nicht durch Erfahrung allein, sondern nur mit den Mitteln und in den Grenzen der kritischen Vernunft beizukommen. Was Fichte dazu beigetragen hat – eigentlich mehr als Kant in seiner „Metaphysik der

Sitten“ – verdient nicht, in einer Schublade mit dem Etikett „Deutscher Idealismus“ abgelegt zu werden. Denn nichts anderes als eine „reine Rechtslehre“ hatten auch jene Rechtsphilosophen im Sinn, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts von der Historischen Rechtsschule lösten und die Rechtsphilosophie neu zu begründen versuchten: Rudolf Stammler und Hans Kelsen – beide in unterschiedlicher Weise, bis heute hochaktuell. Daher, lieber Herr Brandt, werden sich nachdenkliche Juristen auch weiterhin der „Furie des Deduzierens“ hingeben müssen. Ich kann mir nicht vorstellen, dass es Philosophen ganz anders ergeht. Daher bin ich sehr gespannt auf den heutigen Vortrag, der leider der einzige ist, den ich persönlich werde hören können. Ich wünsche Ihnen allen ertragreiche Vorträge, Diskussionen und Gespräche.

WERNER BEIERWALTES

Dank an die Mitarbeiter der Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

I.

Das Edieren von historisch bedeutsamen Texten ist ein komplexes und mühseliges Geschäft. Das Resultat dieser Tätigkeit freilich ist die notwendige Voraussetzung für ein angemessenes Verstehen dessen, was in Texten gedacht und gestaltet ist und was durch sie ihren Lesern vermittelt werden soll.

Damit Texte in möglichst sicherer und – quantum potest – geschichtlich authentischer Form, in Wort und Gedanke, gegenwärtig werden können, muß die Editionsarbeit bestimmten wissenschaftlichen Kriterien folgen, die von der Klassischen Philologie für Texte der griechischen und römischen Antike paradigmatisch entwickelt und erprobt worden sind –

„...daß (wie Hölderlin sagt) *gepflegt werde*

Der feste Buchstab und Bestehendes gut

Gedeutet.“

Eine solche historisch-kritische Edition konstituiert ihren Text in sorgfältiger Umsicht auf die Gesamtheit der Textzeugnisse eines Autors hin, analysiert die handschriftliche und gedruckte Überlieferung des jeweiligen Textes, vergleicht in kritischer Abwägung zeitlich und sachlich unterschiedene Stadien der Überlieferung des selben Werkes, untersucht Zeit und Geschichte seines Entstehens, sein biographisches und zeitgeschichtliches Umfeld, eruiert die im Text explizit genannten und auch implizit wirksamen Quellen und achtet auf Spuren seiner Wirkungsgeschichte.

Historisch-kritische Ausgaben entstehen vornehmlich in den Bereichen der Geisteswissenschaften – so etwa in der Literatur der vielfältigen Philologien, in der Kunst (geschichte) und Historie, in Theologie und Philosophie, aber auch innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaften. Damit leisten sie einen wesentlichen Beitrag zur Erinnerung an die Herkunft unseres eigenen, gegenwärtigen Bewußtseins in Dichten, Denken und Gestalten im umfassenden Sinne. Sie bewahren das sogenannt Vergangene – die durch die Texte perspektivenreich repräsentierte Tradition –, um sie für die Gegenwart zu sichern und lebendig zu machen und für die Zukunft produktiv zu öffnen und weiterhin bewußt zu halten.

Zu diesem Genus von Ausgaben gehört die *Fichte-Ausgabe* – die „Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“, wie ihr offizieller Titel lautet. Seit dem auch nach außen hin sichtbaren Anfang der Arbeit an dieser Ausgabe im Jahre 1964 sind bis heute 38 umfangreiche Großoktav-Bände erschienen – für ein so vorausset-

zungsreiches und kompliziertes „Langzeitunternehmen“ eine exemplarisch kurze Zeitspanne! Die Editionsarbeit stand von ihrem Anfang an unter einem guten Stern: Professor *Reinhard Lauth*, der mit dem um die Fichte-Forschung hochverdienten *Hans Jacob* († 1969) zusammen das Fichte-Projekt begründete, die Struktur der Ausgabe entwarf und deren Ansiedlung unter die Obhut und Verantwortung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erreichte, war bis zu seinem Tode im Jahre 2007 der ‚spiritus rector‘ und zugleich Mitarbeiter dieser Ausgabe; durch ihn war die sachliche Kontinuität der Arbeit an ihr gesichert. Das über die Jahre hin relativ konstante Editionsteam verfügte nicht nur über die zuvor angedeutete philologische Kompetenz, sondern war ebenso sehr durch ein intensives Sachinteresse an der Philosophie Fichtes, an ihrer Herkunft und Bedeutung geprägt.

Erich Fuchs wird morgen über die Geschichte der Ausgabe aus langjähriger Erfahrung mit ihr ausführlich sprechen. Ohne ihm vorzugreifen möchte ich doch ein paar Worte zum Bau und der Intention der Ausgabe sagen.

Sie tritt in maßgebender Form an die Stelle aller vorhergehenden und vielfach unzulänglichen Teil-Editionen Fichtes und macht eine große Anzahl von Texten zum ersten Mal zugänglich, ist also in dieser Hinsicht auch eine *Editio princeps*. Sie besteht aus vier Abteilungen – die *erste* Reihe umfaßt in kritischer Sichtung diejenigen Werke Fichtes, die zu seinen Lebzeiten erschienen sind und die in der von Fichtes Sohn Immanuel Hermann besorgten Ausgabe wieder publiziert wurden; die *zweite* Reihe macht die Nachgelassenen Schriften in Manuskripten Fichtes zugänglich; in der *dritten* Reihe steht das „Briefcorpus“, das durch die beharrliche Suche und das damit verbundene Finderglück der Mitarbeiter um zwei Drittel vermehrt werden konnte; die *vierte* Reihe enthält Vorlesungsnachschriften von Studenten Fichtes, die Fichtes eigene Manuskripte in vieler Hinsicht ergänzen und so die Verstehensmöglichkeit seiner Philosophie intensivieren.

Alle in dieser Ausgabe edierten Texte werden durch philologische und Sach-Kommentare, sowie durch Vorworte im Sinne eines Rechenschaftsberichtes über die Entstehung, Herkunft und Beschaffenheit und auch über die Wirkungsgeschichte der zu edierenden Texte erschlossen.

Die Fichte-Ausgabe hat einen hohen Standard in ihrer philologischen Verlässlichkeit und der quellenkritischen Erschließung der Texte gesetzt. Dies ist die notwendige Voraussetzung für ein adäquates Verstehen der Philosophie Fichtes. So hat sie bereits im Laufe ihres Entstehens die internationale Fichte-Forschung in ihren Möglichkeiten und Perspektiven erweitert und differenziert. Sie verwirklicht eine klärende Ausstrahlung insbesondere auf die Forschung in Italien und Frankreich, nicht minder in den USA, in Japan, China und Rußland.

Die Fichte-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften steht im Kontext anderer editorischer Projekte, die sich auf die Klassische Deutsche Philosophie beziehen.

Zu nennen sind hier u. a. Schellings Werke und sein Nachlaß, die ebenso von der Bayerischen Akademie herausgegeben werden; ferner die Werke, Briefe und der Nachlaß von Friedrich Heinrich Jacobi, des ersten Philosophen als Präsidenten der Bayerischen Akademie (von 1807–1812); dann sind Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Gesammelte Werke“ in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft ein schon weit fortgeschrittenes Editions-Projekt der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf; es wird realisiert in dem eigens zu diesem Zwecke gegründeten Hegel-Archiv an der Universität Bochum.

Diesen umfassend angelegten Ausgaben ist es zu verdanken, daß die Erforschung der Philosophie des „Deutschen Idealismus“ insgesamt (wie zuvor von Fichte gesagt) auf ein neues, sicheres Fundament gestellt wird, ja daß sie durch die neu geschaffene Editionsreihe bereits seit vielen Jahren in differenzierter Form bereichert und auf neue Wege gebracht worden ist.

II.

Im Namen der Fichte-Kommission der Akademie obliegt mir nun die Pflicht der *Danksagung*, die mir zugleich – ganz un-kantisch – eine große Freude ist: der Dank an alle, die an Ursprung, Fortgang und Vollendung der Ausgabe ihren je eigenen Anteil haben. Sie haben durch ihre gründliche Kenntnis der Philosophie Fichtes und des Deutschen Idealismus überhaupt, sowie durch ihre philologischen Voraussetzungen und Erfahrungen, durch Akribie und Geduld, aber auch durch die sympathetische Verbundenheit mit Fichtes Philosophie selbst Wesentliches zum Zustandekommen dieses Opus Magnum beigetragen. Ich danke also herzlich Toten und Lebenden: Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Kurt Hiller, Hans Jacob, Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Peter Karlfried Schneider, Anna Maria Schurr-Lorusso, Martin Siegel, Manfred Zahn, Günter Zöller. In diesen Dank sollen auch die zahlreichen „freien Mitarbeiter“ (teilweise durch einen Werkvertrag mit der Akademie verbunden) einbezogen sein – es waren achtzehn an der Zahl, die ihre spezifischen Kenntnisse und Fähigkeiten der Edition zu verschiedenen Zeiten haben zu gute kommen lassen.

Schon aufgrund des vorgegebenen Zeitrahmens ist es jetzt nicht möglich, den speziellen Beitrag jedes einzelnen Mitarbeiters zum Ganzen eigens zu würdigen, wie es unserer Wertschätzung ihrer Arbeit durchaus entspräche. – Eine Ausnahme freilich muß und will ich machen: ich will an *Reinhard Lauths* große Verdienste um die Fichte-Ausgabe erinnern. Er war, wie ich eingangs schon sagte, deren Gründer, ihr ständiger Förderer, Berater und Koordinator durch Zuspruch und Kritik, selbst Maßstab setzender und Impulse gebender Mitarbeiter an der endgültigen Fassung der Texte. Die Arbeit an der Fichte-Ausgabe ist ein wesentlicher Teil seines eigenen philosophischen Lebenswerks. Dieses ist essentiell bestimmt und bewegt durch Fichtes philosophische Grundgedanken. Reinhard Lauth hat aus seiner intensiven Einsicht in die Wahrheitsrelevanz der Fichteschen Philosophie heraus *transzendentes Denken* als Möglichkeit gegenwärtigen Philosophierens neu evident gemacht und diese selbst im Blick auf ein „System der Freiheit“ in einer reichen Perspektivik des Gedankens vollzogen. – Die Bayerische Akademie der Wissenschaften hat seine Arbeit an der Fichte-Edition auch öffentlich gewürdigt, indem sie ihm im Jahre 2003 ihre Silberne Verdienstmedaille verliehen hat. – Eine Goldene gibt es nicht.

Die *Akademie* hat die Arbeit an der Fichte-Ausgabe – trotz manch schwieriger Zeitphasen – stetig und angelegentlich finanziell getragen und gefördert, sehr wohl wissend, daß Editionen zu den vornehmsten Aufgaben einer Akademie gehören, die naturgemäß viel Zeit und Kraft brauchen. Die sollten ihr gegeben werden gerade in einer Zeit, in der Universitäten derartige Unternehmungen immer weniger zu den ihren machen können. – Ich danke also dem gegenwärtigen Präsidenten, Professor Dietmar Willoweit, seinen Vorgängern, den Professoren Heinrich Nöth, Horst Fuhrmann und Arnulf Schlüter (um nur diese zu nennen) für ihre uns

immer gewogene Unterstützung der Ausgabe, sowie der Generalsekretärin der Akademie, Frau Eva Regenscheidt-Spies und ihrer Vorgängerin Frau Monika Stoermer als erfolgreichen Vertreterinnen unserer Bedürfnisse gegenüber höheren forschungsbürokratischen Instanzen. Die ständige Sorge für eine einigermaßen gesicherte Personalsituation, die Kontinuität garantiert, ist die Vorbedingung für ein produktives Arbeiten eines Editionsteams. Dazu gehörte auch der verständnisvolle Umgang der Angestellten der Akademie mit den Anliegen der Edition.

In Günther Holzboog hat die Ausgabe einen sachkundigen und engagierten *Verleger* gefunden, dessen Interesse an der Produktion großer philosophischer und theologischer Editionen in seinem Sohn Eckhart weiterlebt. So sei beiden aufrichtig gedankt für ihren Mut zu Fichte, für ihre anhaltende Sorgfalt bei der Drucklegung der Manuskripte, für die ästhetische Sensibilität im Blick auf das Erscheinungsbild der Bände. – Gedankt sei auch den Verlegern Richard Meiner und seinem Sohn Manfred dafür, daß sie einer Reihe von Fichte-Texten, die für die Akademie-Ausgabe erarbeitet wurden, innerhalb der Meinerschen „Philosophischen Bibliothek“ die Möglichkeit einer weiteren Wirkung eröffnet haben.

Danken möchte ich auch meinen Kollegen in der *Fichte-Kommission* dafür, daß sie mit mir zusammen die Leitungs-Verantwortung für einen sachgemäßen Fortgang der Ausgabe übernommen haben.

Last but not least gilt mein herzlicher Dank dem *Henschel Quartett*, durch dessen Musik dieser Abend zu einem wahrhaft festlichen wird. Das Henschel Quartett – Christoph und Markus Henschel (Violine), Monika Henschel (Viola) und Mathias Beyer-Karlshøj (Violoncello) – hat sich seit seinem Anfang im Jahre 1994 sehr bald in die erste Reihe der Streichquartett-Ensembles gespielt. Sein reiches Repertoire umfaßt die Klassik und die Romantik, die Moderne und die Quartettkunst der Gegenwart. Das intensive, sensible und lebendige Spiel des Henschel Quartetts hat international hohe Anerkennung erfahren. Im Jahre 2002 spielte das Quartett alle Quartette Beethovens an sechs Abenden in Kopenhagen. Daß die Vier für diesen „unseren“ Abend Beethovens drittes Rasumowsky-Quartett Opus 59 aus dem Jahre 1806 spielen, ist uns eine besondere Freude. Der russische Graf Andreas Kyrillowitsch Rasumowsky hat die Trilogie der Quartette Opus 59 angeregt; ihm hat Beethoven diese hinreißenden Kompositionen gewidmet. – Fichte hätte sie gehört haben können.

REINHARD BRANDT

Die Freiheit der Reflexion und die Furie des Deduzierens

Die Zeitenwende

In Frankreich begann nach der Revolution von 1789 eine neue Zeitrechnung, die das alte „vor und nach Christi Geburt“ ablösen sollte.¹ Die Welt tritt ein in das Zeitalter der Vernunft und der Freiheit und kommt damit endlich zu ihrer eigentlichen Bestimmung. Der Vernunft wurde ein Altar errichtet, jetzt konnte die Menschheit ihr Leben in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit selbst gestalten. So hatte Vergil in der 4. Ekloge die Ankunft einer Friedenszeit für den Weltkreis gefeiert. In Vergils Ekloge bringt jedoch die Geburt eines Knaben die Zeitenwende; jetzt, 1789, sollte es die Vernunft der Menschen selbst sein; die neue Ordnung ist ihre eigene Tat.

Wir können uns schwer vorstellen, wie der revolutionäre „Enthusiasmus der Rechtsbehauptung“ (VII 86)², der sich im Einklang mit der Weltvernunft weiß, die Menschen erregen konnte. Das menschliche Geschlecht, schreibt der sonst so nüchterne Kant, jauchze dem Epoche machenden Unternehmen zu (VII 87), ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergesse sich nicht mehr (VII 88); Klopstock und Schiller, Hölderlin, Hegel und Schelling wurden von dem Zeitgeist, wie das neu geprägte Wort hieß, mitgerissen. Der Umsturz hatte begonnen, unwiderruflich, England stand abseits, aber das kontinentale Europa war ein Resonanzboden der politischen Erschütterung, die von Paris ausging und die Weltgeschichte ändern würde, die Dichtung und die Philosophie und das Zusammenleben im Ganzen. Endlich war die Menschheit bei sich selbst angekommen, aus eigener Vernunft und eigenem Handeln würde sie jetzt und in Zukunft ihre Geschichte weiter führen.

In Deutschland hatte die Spekulation denselben Ort vorgezeichnet. In der KrV von 1781 standen Sätze, die jeder verstehen konnte: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten

¹ Die neue Zeitrechnung wurde am 6. Oktober 1793 verkündet; als erster Tag der republikanischen Zeitrechnung sollte der 22. September 1792 gelten.

² Kant wird hier und im weiteren nach der Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften, Berlin 1900ff. mit Band- und Seitenangabe zitiert, die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) jedoch mit dem bloßen Verweis auf die A- oder B-Auflage (1781 bzw. 1787) nach der Ausgabe im Meiner-Verlag.

können.“ (A XI, Anm.) Fichte fordert die Denkfreiheit gegen Staat und Kirche, gegen „Despotismus und Fanatismus im gewohnten Bunde“ (I 1, 185)³.

Wir übertönen gern den Despotismus mit dem Anblick schöner Schlösser und den Klängen von Menuetten, aber für die meisten Bewohner zeigte er sich anders. Die Armut und Knechtschaft, in der Fichte als Kind einer Bandwirkerfamilie aufwuchs, war eine der Folgen der Fürstenherrschaft und ihrer Kriege. Und hier erfuhr man auch, dass es unterhalb der formalen Rechte und legitimen Lohnverträge ein tieferes Unrecht gab. Rousseau hatte davon in seinem *Contrat social* gesprochen: „L’homme est né libre, et partout il est dans les fers“⁴, alle Verträge der Völker mit ihren Herrschern verstoßen gegen das Unrecht jedes Menschen, frei und selbständig⁵ zu sein.

Fichtes erste Schriften, mit denen er mit einem Sprung auf der literarischen Bühne erschien, erfüllten das Doppelprogramm der Kritik von Religion und Gesetzgebung, hier der *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), dort der *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793); zuvor noch die ebenfalls anonyme Schrift *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten, Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsterniß* (1793).⁶

Für den frühen Fichte gilt wie für alle Aufklärer: Die im *Neuen Testament* formulierte Regel von Glaube, Liebe und Hoffnung (1. Korinther 13,13) läßt sich beibehalten, jedoch mit einer geringen Verkehrung: Die Liebe bzw. die Moral hat an die Spitze zu treten, und dann folgen aus ihr der Glaube und die Hoffnung. Sittlichkeit, Glaube, Hoffnung lautet die neue Losung. Damit wird der Moral auferlegt, ihre Sätze aus reiner Vernunft zu erweisen und dann zu zeigen, dass diese wiewohl autonome Moral doch auf den Glauben an Gott und die Hoffnung auf ein Nachleben nach dem Tod angewiesen ist, um ihren Endzweck realisieren zu

³ Fichte wird nach der Gesamtausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff.) mit Reihen-, Band- und Seitenangabe zitiert.

⁴ Rousseau 1959ff. III 351.

⁵ Bei Kant sind die Bürger als solche frei und gleich, selbständig jedoch nur nach bestimmten natürlichen (Frauen und Kinder sind naturaliter unmündig), beamtenrechtlichen oder ökonomischen Vorbedingungen; vgl. VIII 294–296 und VI 314–315.

⁶ Die „Sonnenstadt“ wird der Finsternis entgegen gesetzt. Mit der Metapher der „Heliopolis“ knüpft Fichte wörtlich an die Utopie von Tommaso Campanella (1568–1639), „La città del Sole“, an, aber auch an die Lichtmetaphorik der Wolffschen Phase der Aufklärung. Die Aufklärung dieser ersten Epoche in Deutschland (bis um 1750) begreift sich, wie schon das Wort sagt, als eine kontinuierliche Zunahme des Lichtes gegenüber den dunklen Zuständen der Vergangenheit, besonders des Mittelalters. Es wird der kontinuierliche Weg von den „ideae obscurae et confusae“ zu den „ideae clarae et distinctae“ beschritten, vgl. Schneiders 2001, 47–48. Das gleiche Kontinuum gilt für den Übergang von wirklicher Einsicht zu dem ihr gemäßen Wollen und Handeln. Kant bricht mit dieser Vorstellung; einmal gibt es bei ihm kein Kontinuum von den dunklen und verworrenen sinnlichen zu klaren und deutlichen rationalen Vorstellungen, zum anderen ist für ihn die Sonne nicht mehr primär die Lichtquelle, sondern, mit Newton, das Gravitationszentrum im Planetensystem, vgl. Brandt 2007, 223–258. Der Wille wird von der Erkenntnis abgekoppelt und zu einem separaten Vermögen, in dem sich der kategorische Imperativ mit einem Machtspruch meldet: „sic volo, sic jubeo“ (V 31). So benutzt Kant zwar das Wort „Aufklärung“, bedient sich jedoch nicht mehr der korrespondierenden Metaphorik. Fichte kehrt zur Lichtmetaphorik nicht nur mit der „Heliopolis“ zurück, sondern in immer neuen Appellen des „sonnenklar“, u. a. I 2, 419: „Hier zeigt sich sonnenklar, [...]“

können.⁷ Der Glaube begründet also nicht die Moral, sondern folgt aus ihr. Dies ist das Programm auch in Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792). Wir werden auf Fichtes Glauben später noch einmal zurückkommen.

Neben der Kritik aller Offenbarung steht die Destruktion des alten Staats auf dem Aufklärungsplan. In seinem höchst erfolgreichen *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums* bringt Fichte zwei fundamentale Gedanken ins Spiel. Erstens: Die feudalen Institutionen von Thron und Altar beruhen auf einem, nach ihren Apologeten: unkündbaren, Vertrag. Fichtes Gegenthese lautet: Verträge sind generell einseitig aufkündbar, wenn der aktuelle Wille eines Vertragspartners sich von ihnen abwendet. Und zweitens: Der vorgebliche Staatsvertrag, der tatsächlich nur einen Raub kaschieren soll, ist rechtswidrig, weil er gegen das Unrecht jedes Menschen verstößt, demgemäß das Recht auf Leben und damit auf Arbeit unveräußerlich ist. Damit wird den Fürstenstaaten die rechtliche Grundlage entzogen. Wir leben im Zustand der „*inégalité parmi les hommes*“ rechtlos, also im Naturzustand. Das ist Rousseau gegen Hobbes und alle Fürstenherrschaft, und Fichte folgt Rousseau wortwörtlich, ohne noch dessen Maßnahmen der Distanzierung zu ergreifen.

Fichte in Jena

Ein Stern erster Größe stand plötzlich am Himmel, wie dies im normalen Gang der Weltgeschichte nicht möglich ist, sondern nur in einer aufgeregten und zum Großen und Genialen gestimmten Zeit.

Die in der europäischen Geschichte eher träge, häufig verwahrloste, den Fürsten des Staats und den Kirchen dienende Universität stellte plötzlich die Verhältnisse auf den Kopf und ließ die Minister in die Hörsäle kommen. Die Macht des Geistes war so ungeheuer, dass Johann Gottlieb Fichte, der Thron und Altar in den Abgrund demonstriert hatte, einen Lehrstuhl in Jena erhielt und dort einen für akademische Verhältnisse unerhörten Erfolg hatte. Desgleichen später in Berlin.

Kein Minister folgte ernsthaft Fichtes alles erfassenden Deduktionen, aber keiner konnte sich erlauben, einzugestehen, dass sie ihn nicht interessierten. Aus dieser wahrhaft inspirierten, gelehrten und verrückten Universität wurde die Institution, die im 19. Jahrhundert zu Höchstleistungen führte und in allen Fächern weltweit Vorbildliches leistete. Sie hatte als gesellschaftliches Ereignis in Jena ihr Debüt, mit Fichte und seiner Rhetorik und der Suggestion, dass jetzt endlich die Vernunft selbst das Wort führte und jeden hier und jetzt zum Selbstdenken⁸ bewegte, von Fichte wurde „das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert“, schrieb Friedrich Schlegel rückblickend.⁹ „Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenne ich sonst nicht. In den entlegensten Gebieten des menschlichen Wissens, die Prinzipien dieses Wissens und mit ihnen die des Rechts aufzusuchen und zu bestimmen, und mit gleicher Kraft des

⁷ Vgl. Brandt 2007, 61–77.

⁸ Schlegel 1958 ff., III 6: „(Fichte) hat die richtige Methode in der Philosophie ganz allein und zuerst entdeckt und aufgestellt und das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert [...]“

⁹ Schlegel 1958 ff., III 41.

Geistes die entlegensten, kühnsten Folgerungen aus diesen Prinzipien zu denken, und trotz der Gewalt der Finsternis sie zu schreiben und vorzutragen, mit einem Feuer und einer Bestimmtheit, deren Vereinigung mir Armen ohne dies Beispiel vielleicht ein unauflösliches Problem geschehen hätte, [...].“ So Hölderlin an Neuffer im November 1794.¹⁰

Die Überwindung Kants

Der entscheidende Schritt war die Überwindung Kants mit seinen Dualismen und Halbheiten in einem sich selbst begründenden einheitlichen System der Vernunft.

Nach 1781 rebellierten zunächst Empiristen und Rationalisten gegen ihre Destruktion und gegen die Ansiedlung in der kritischen Philosophie unter deren Bedingungen. Die zweite Phase der Kant-Kritik sah anders aus: Jetzt wurde die Kantische Revolution der Denkart als etwas gänzlich Neues gegenüber Locke und Leibniz anerkannt, jedoch als noch unvollendet, als einseitig, als Stückwerk, das nun zu Ende zu bringen ist. Reinhold, Beck, Maimon, auch Schiller tragen dazu bei mit ihrem „Ja, aber“. Friedrich Heinrich Jacobi: Abzuschaffen ist der Ungedanke eines Dinges an sich; undenkbar ist eine vom Denken abgelöste Sinnlichkeit, was ist die Form ohne Materie und die Materie ohne Form, kurz, alle Dualismen Kants müssen eliminiert werden, um aus seinen Präliminarien das System der endgültigen Philosophie zu gewinnen, die gegen jede Skepsis immun ist.

Entscheidend wird damit die Frage: Wie läßt sich die Vernunft in ihrer systematischen Einheit aus sich selbst, aus einem Prinzip begreifen. Wem gelingt es, die Kritik aus einem einzigen Gedanken der Selbstbegründung zu vollenden?

Fichte findet den Ort seiner Aufgabe vorgezeichnet. Der Platz, aus dem er seine Ich- und Vernunftphilosophie seit 1793 über Kant hinaus entwickelt, ist von diesem selbst schon benannt worden. In der „Vorrede“ der KdU von 1790 heißt es: „Eine Kritik der reinen Vernunft, d.i. unseres Vermögens nach Principien a priori zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnißvermögen darauf [sc. auf eine eigene Kritik, RB] auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben [einer offenbar neuen Kritik der reinen Vernunft, RB] abgehandelt würde [...].“ (V 168) Der Titel einer „Kritik der reinen Vernunft“ bezieht sich hier auf die Einheit, die in drei Teile, drei Kritiken, zerfällt.¹¹ Dieses Motiv von drei Kritiken in oder unter der einen umfassenden neuen Kritik der reinen Vernunft wird in der „Einleitung“ der *Kritik der Urtheilskraft* aufgenommen und verdeutlicht: „[...], so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft [...] aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Ver-

¹⁰ Hölderlin 1959ff., VI 152.

¹¹ In diesem Licht ist der erste Satz der Vorrede zu interpretieren: „Man kann das Vermögen der Erkenntniß aus Principien a priori *die reine Vernunft* und die Untersuchung der Möglichkeit und Gränzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen“ (V 167) – so wie es 1781 geschehen ist. In Wirklichkeit, so ist zu paraphrasieren, hat sich diese „im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft“ (V 168) nur mit dem Erkenntnisvermögen im engeren Sinn, dem *Verstand*, befasst; daneben gibt es eine Kritik der [sc. praktischen, RB] *Vernunft* und jetzt folgt die Kritik der *Urtheilskraft* (V 167–168). Damit ändert sich natürlich auch das Konzept der Kritik, die 1781 der reinen Vernunft vorbehalten war.

mögen dann rein genannt werden, wenn sie a priori gesetzgebend sind.“ (V 179) Die ursprüngliche *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) wird damit umbenannt und, was wichtiger ist, umfunktioniert in eine „Kritik des reinen Verstandes“. Kant schreibt keine vierte Kritik, aber er benennt ihre Funktion; in ihr müsste die Dreiheit der jetzt vorliegenden Kritiken aus Prinzipien apriori begründet werden, d.h. es fehlt ohne sie eine Einheitsbegründung der drei Kritiken.¹² Fichte hat Kant 1799 in einem Brief an Reinhold als „DreiViertelsKopf“ bezeichnet (III 4, 93)¹³ und damit die vierte Stelle für sich selbst reserviert, jedenfalls besetzt er mit seiner deduktiven Ich- und Freiheitsphilosophie genau diesen Ort. 1795 schrieb er an Reinhold von den drei Vermögen des Fühlens, Begehrens und Erkennens: „Sie müssen, wenn Sie das Fundament der gesamten Philosophie aufgestellt haben, das Gefühl und Begehungsvermögen, als eine Art, vom Erkenntnißvermögen ableiten. Kant will jene drei Vermögen überhaupt nicht unter ein höheres Princip vereinigen, sondern sie coordinirt bleiben lassen. [...] und das ist mir die Subjectivität als solche überhaupt, in welcher jene Vermögen durch Wechselbestimmung [...] coordinirt, u. subordinirt zugleich sind.“ (III 2, 314 und 309) Fichte vollendet das kritische Werk. Er fasst die von Kant (so erscheint es aus der Retrospektive) auf induktivem Weg gefundenen Bedingungen der Erkenntnis zur absoluten Vernunft zusammen und macht diese umgekehrt zum Ausgangspunkt seines Systems und deduziert aus ihr alle Prinzipien des Denkens und Wollens als eigene notwendige Tätigkeitsformen des Subjekts.¹⁴ „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Feßeln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los [...], u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin“, heißt es April–Mai 1795 in dem Entwurf eines Briefes an Immanuel Baggesen (III 2, 298). Fichte vollendet die mit Kant begonnene Revolution und schafft damit das Gegenstück zu der in Paris entwickelten Vernunftverfassung der Freiheit.

Die Welt wird aus dem Punkt des Ich neu vermessen und bestimmt, das Ich, das die theoretische Erkenntnis und das praktische Handeln begründen soll, gegen und mit Kant mit seinen nicht deduzierten Voraussetzungen.

Wagen wir folgenden Gedanken. Die beiden Achsen des Kantischen Systems der theoretischen und praktischen Philosophie sind hier das „Ich denke“, dort die noumenale Freiheit.¹⁵ Beides ist für Kant nicht unmittelbar, sondern jeweils in einem Medium apriori erkennbar. Beim theoretischen „Ich denke“ ist es die Urteilstafel, bei der Freiheit das Sittengesetz. Weder die Urteilstafel noch das Sittengesetz lassen sich also in einer ursprünglicheren Erkenntnis aus dem Ich oder der Freiheit herauszirkeln oder –wringen, sondern sie sind apriorische Fakten der theoretischen und praktischen Vernunft, die uns als Erkenntnisgrund des für sich unerkennbaren Ich und der Freiheit dienen. Dieses Verhältnis kehrt Fichte um.

¹² Wenn ich richtig sehe, hat Kant dieses Motiv später nicht mehr aufgenommen.

¹³ Die Angabe Brandt 2007, 593 Anm. 400 „Brief vom 28. 9. 1788“ muß in „1799“ korrigiert werden.

¹⁴ Vgl. Weber 1900, 23.

¹⁵ Bezogen auf die Struktur der alten „metaphysica specialis“ gehört das „Ich denke“ in die Psychologie, die Freiheit in die Kosmologie.

Fichtes ursprüngliche Systemeinheit

Wie die französische Revolution die Gesellschaft aus den notwendigen Bestimmungen der eigenen Vernunft und Freiheit konzipiert und damit von der Fremdherrschaft erlöst, so muß das Ich sich selbst aus eigener Tätigkeit setzen und begreifen und von unabgeleiteten Tatsachen und Affektionen eines Dinges an sich befreien. Wie die Gesellschaft nicht mehr ein viergestaltiges Monstrum mit drei Ständen und einem König ist, so wird auch die Philosophie aus einem Stück, aus der einen, sich selbst transparenten Tathandlung des Ich begriffen, statt in drei Vermögen und Kritiken ohne wirkliche Einheit zu zerfallen.

Alle Gegebenheiten im Bewusstsein sind empirischer Natur; aber das empirisch Gegebene läßt sich als mein Gedanke nicht fassen: wie also ist es möglich, dass ich als Einheit die vielen Gedanken denke und die übrigen Phänomene des Bewußtseins, die Außenwelt, das Wollen und die Gefühle meine sind? Wie ist eine Wissenschaft des Gegebenen möglich, wenn dieses nicht aus der Möglichkeit der Wissenschaft aus dem Subjekt überhaupt deduziert wird? Diese Fragen müssen sich beantworten lassen, denn hierbei geht es um das Selbstsein und die Vernunft des Menschen, also etwas, das gänzlich in seiner Gewalt ist.

Fichtes These: Das mein empirisches Ich und alles Wissen ermöglichende Ich selbst ist sich im Modus einer nicht empirischen, sondern intellektuellen Anschauung gegenwärtig, es ist, so ein zweiter Gedanke, immer schon seine eigene Setzung, eine Tathandlung, die das Ich in seiner Identität und Verschiedenheit, als Ich und Nicht-Ich, setzt.¹⁶ Ich und Nicht-Ich: Fichte folgt Platon, nach dem das Sein nur unter der Bedingung des Nicht-Seins denkbar wird; nur löst Fichte das platonische Sein und Nicht-Sein in reine Tätigkeit auf.

Es gibt also keine fertige Urteilstafel, die an das Ich denke als höchsten Punkt einfach angeheftet wird (B 134), sondern: Das „Ich denke“ ist als freie Tätigkeit aufzudecken, und in seiner Identität und damit Verschiedenheit sind die Formen des Urteils und damit der Kategorien und alle weiteren formalen und materialen Bestimmungen zu erkennen. Sie lassen sich als Strukturen in den notwendigen Tätigkeiten des Ich erweisen. Wir gewinnen so die Realität nicht als bloße Hypothese, sondern als „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (I 2, 365). Es werden Raum und Zeit und die Einbildungskraft und Gefühl und der „ganze Mensch“ in einer sonnenklaren Deduktion vor Augen geführt. „Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läßt sich daher nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen.“ (I 2, 415) „Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit* und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen [...]“ (I 2, 424) Ohne ein limitierendes Formprinzip läßt sich die Furie des Deduzierens, unaufhaltbar und schrankenlos, nur durch Zufall zum Stillstand bringen.

Diese titanische Neubegründung des menschlichen Denkens und Erkennens, seines Fühlens und Wollens kann nicht gelingen. Aber der Punkt ist markiert und damit die Aufgabe,

¹⁶ An dieser Stelle soll nicht versucht werden, die Fichtesche Ich-Theorie zu durchdringen. Sie stellt sich aus der Strategie der Kant-Überwindung und entspringt nicht der Absicht, ein problematisches Reflexions-Modell zu ersetzen. Ich stimme entsprechend der Kritik von Rohs 1991, 170–171 an Henrich 1967 zu, die Ich-Deutung Fichtes sei „keineswegs durch die mit der reflexiven Struktur des Selbstbewusstseins als solcher verbundenen Probleme veranlasst worden.“ (Rohs 1991, 171) Dasselbe gilt für die Überlegungen von Schmitz 1992, 22 ff., die Fichte durch eigenes Weiterdenken interpretieren. Konzentriert nur auf den Fichteschen Gedanken Düsing 2003, 227–233.

die für die Zeitgenossen nicht ungelöst bleiben konnte. Alles kreist um die Tätigkeit des Ich und die Transparenz dieser Tätigkeit.

„Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind“, ruft Fichte in der Schrift *Über die Bestimmung des Gelehrten* gegen Rousseau aus (I 3, 67).

Dieser Strang der Fichteschen Philosophie gipfelt in der *Sittenlehre* von 1798. Kein kategorischer Imperativ, kein Gesetz gibt als Faktum der Vernunft die Anleitung, sondern umgekehrt: die freie Tätigkeit der Intelligenz, die sich als frei fasst und dadurch frei ist. Der Gedanke des Sittengesetzes wird aus der intelligiblen Freiheit deduziert; er ist die notwendige Weise, wie wir uns ihrer bewusst werden können. Das Sollen entspringt der Notwendigkeit, uns nach dem Begriff von uns selbst zu bestimmen, hin auf einen erkennbaren, nicht erreichbaren Endzustand der Selbstidentität.

Aus der radikalen Fundierung des sittlichen Handelns im Subjekt folgt, dass die Notwendigkeit, Gott und Unsterblichkeit zur Ermöglichung der Moral zu postulieren, fortfällt. So stand es in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft*: Ohne den Glauben und die Hoffnung ist eine Sittenlehre zwar kohärent, aber sie bleibt eine Chimäre, ein Hirngespinnst. Sie ist „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“ (V 114,8–9). Der Atheist ist am Ende ein Narr. Fichte dreht den Spieß um: Die Postulatenlehre ist ein Hirngespinnst und zugleich ein Verrat an der Moral.

Zu dieser höchst brisanten Verkehrung und dem gedanklichen Problem des Atheismusstreits ein sehr kurzer historischer Exkurs.

In der beginnenden Neuzeit fanden die Intellektuellen die christliche Morallehre ungenügend und tendierten zur rigorosen Ethik der Stoiker, die sie aus lateinischen Texten, besonders Seneca, kannten.¹⁷ Aber dem stoischen Weisen wurde vorgeworfen, kein Weiser, sondern ein Narr zu sein, denn er wisse nicht, wozu sein ethischer Rigorismus gut sei, wir könnten sagen: Der Stoiker zeigt nicht den Sinn seiner Vorschriften, sondern hängt an einem „nomen inane“, einem „empty name“¹⁸. Und hier tritt das Christentum mit seinem Transzendenzglauben als Sinnstifter auf: Wir können und müssen auf der sittlichen Grundlage des Stoizismus an den christlichen Gott und die Unsterblichkeit glauben. Hier ist die oben erwähnte Korrektur der Abfolge von „Glaube, Liebe, Hoffnung“ begründet: Die Liebe oder die Sittlichkeit ist an den Anfang zu stellen und für sich zu begründen, sie bedarf jedoch zur Verwirklichung des Glaubens und der Hoffnung. Kants Postulatenlehre folgt genau diesem Muster. In der dreiteiligen Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* werden die Inhalte einer autonomen Moral dargelegt, an der vierten Stelle, der Dialektik, wird jedoch die Frage beantwortet, welchen Sinn die Sittlichkeit hat, wie ihr Zweck wirklich sein kann.¹⁹

¹⁷ Vgl. zur Weisenkritik als eines Narren Brandt 2000, 250–253.

¹⁸ Bacon 1963, III 473.

¹⁹ Die *Kritik der praktischen Vernunft* folgt damit der Struktur der Urteils- und Kategorientafel, die erst in der vierten Position, der Modalität, den Status der Wirklichkeit des vorher inhaltlich Bestimmten festlegt. An dieser vierten Stelle stehen in der „Systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze“ die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ (A 218); hier ist der Ort der „Widerlegung des Idealismus“ (B 274), also der Widerlegung der Annahme, dass unsere Erfahrung sich nicht auf die reale Welt, sondern einen bloßen Schein, ein subjektives Hirngespinnst aus „ideae“, „Vorstellungen“ bezieht. Die Erfahrung mag inhaltlich kohärent sein, aber ist sie auch wirklich? Man sieht, wie theoretische und reine praktische Vernunft hier demselben Strukturprinzip folgen.

Die Antwort hierauf finden wir im Glauben an Gott und in der Hoffnung auf Unsterblichkeit.

Fichte hält die Postulatenlehre für ein „Hirngespinnst“²⁰ und bürdet damit dem Menschen auf, aus eigener Tat den Sinn seines moralischen Handelns zu stiften. Hieraus kann man ableiten, Fichte sei ein Atheist. Auf der anderen Seite wird die sittliche Wirklichkeit auf Erden jetzt und in Zukunft in eine göttliche Aura gehüllt – ein Atheist also ist Fichte nicht.

Die praktische Vernunft, das Recht

Wir kehren noch einmal in eine frühere Phase der Fichteschen Gedanken zurück. Dem Subjekt stellte sich, so sahen wir, die absolute Einheit als das Ich dar, das sich selbst in einer freien Tätigkeit denkt; es kann dies jedoch nur unter der Bedingung, dass es dem Ich ein etwas, das es nicht ist, entgegen setzt. Wenn wir uns unserer selbst bewusst werden können sollen, dann muß dieses Nicht-Ich als Dingwelt für das Ich rekonstruierbar sein, aus dem anonymen Nicht-Ich des Ich muß sich also eine artikulierte einheitliche *Welt* konstituieren lassen. Und jetzt zu unserem Thema, dem Recht: Die Begrenzung der freien Ich-Tätigkeit erfolgt auf personaler, individueller Ebene durch die Gegensetzung der Freiheit anderer Individuen. Diese Gegensetzung der Freiheit anderer gegen meine Freiheit im Akt reziproker Anerkennung ist das Recht. Dieser Seite des Rechts und der praktischen Philosophie werden wir uns gleich genauer widmen.

Zuvor ein kontrollierender Blick zu Kant. Der Mensch als mit Sinnlichkeit affiziertes Vernunftwesen kennt seine Freiheit nur unter der Bedingung ihrer Gesetzlichkeit.²¹ Für das äußere Recht folgt hieraus der Primat des allgemeinen Gesetzes vor der durch es ermöglichten individuellen Freiheit. Das galt für Kant wie für John Locke: Freiheit von der Willkür anderer ist nur möglich unter gemeinsamen Gesetzen, die den Freiheitsraum bestimmen und durch die Regierung schützen.²² Erst die aus der gesetzlichen Bestimmung entspringende Freiheit ermöglicht es den Individuen, sich persönlich Zwecke zu setzen und im Schutz der Gesetze zu realisieren. Fichte kündigt diese Lehre auf und will eine fundamentalere Freiheit zum Kriterium und zur Appellationsinstanz machen.

Fichte glaubt, gute Gründe zu haben, sich vom liberalen Gesetzesrecht bei Locke und Kant zu trennen. Er sieht in ihm Krieg und Ausbeutung ohne Ende. In der Rezension des *Ewigen Friedens* schreibt er 1795 mit Ironie und Sarkasmus, die Staatenwelt befinde sich offenbar noch in einem Zustand der Hoffnung, „durch Beraubung der Anderen sich zu berei-

²⁰ Ich folge einem Hinweis von Ludwig Siep in seinem Symposiumsvortrag und in einer brieflichen Mitteilung. Fichte benutzt das Wort „Hirngespinnst“ I 5, 437, der Sache nach ist I 5, 354 eher einschlägig. Vgl. auch Siep 1992, 119–129.

²¹ Vgl. auch V 31: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt [...] (sic volo, sic jubeo)“. „Daß wir frey sind können wir nicht durch unmittelbares Bewustseyn unserer Spontaneität (denn dieser Begriff ist alsdann negativ), sondern nur durchs moralische Gesetz in uns erkennen.“ (XXIII 245)

²² Locke 1970, 324 – *The Second Treatise* § 57.

chern; die Güter in unsern Staaten sind noch bei weitem nicht alle benutzt, und vertheilt, und es giebt noch so vieles zu begehren, und zu occupiren, und endlich, wenn auch zu Hause alles aufgezehrt sein sollte, eröffnet die Unterdrückung fremder Völker und Welttheile im Handel eine stets fließende, ergiebige Hülfquelle.“ (I 3, 227) Oder im *Geschloßnen Handelsstaat* (1800): „Es entsteht ein endloser Krieg aller im handelnden Publikum gegen alle, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern; und dieser Krieg wird heftiger und in seinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt sich bevölkert.“ Das offene Handelssystem verwandle sich „nach erhöhten Bedürfnissen in das schreiendste Unrecht, und in eine Quelle großen Elendes.“ (I 7, 98)²³ An die Stelle von Freiheit und Frieden treten unvermeidlich Abhängigkeit und Ausbeutung.

Fichte stellt den Gesetzen der formalen Freiheit sein materiales Konzept schon in den höchsten Prinzipien der Philosophie entgegen. Er deduziert den Rechtsbegriff als Bedingung des Selbstbewusstseins des Individuums, des Individuums, nicht des Subjekts!

Das Selbst- und Freiheitsbewußtsein hat seine Wurzel in der praktischen Vernunft – „dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, [...]. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft. [...] Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.“ (I 3, 332)²⁴ Das praktische Vermögen oder das Wollen setzt reale Zwecke, beim menschlichen Individuum ist dies ursprünglich die eigene materiale Subsistenz. Alles Wollen zielt zunächst auf die „Erhaltung unseres gegenwärtigen Leibes, [...] die *Selbsterhaltung* ist Bedingung alles andern Handelns, und aller Aeüßerung der Freiheit.“ (I 3, 408–409) Nun ist der Leib verletztlich durch andere. Fichte gewinnt das „neminem laedere“ Ulpians aus der Idee, dass die verletzliche Sphäre meines Wollens angewiesen ist auf die Anerkennung durch andere, dadurch wird sie zu einem reziproken Unrecht. Das Recht entspringt auf diese Weise der Intersubjektivität der äußeren, verletzlichen Willenssphären und ihrer Anerkennung.²⁵

²³ Eine der vielen Stimmen zu den sozialen Verhältnissen am Ende des 18. Jahrhunderts: Goethe an Charlotte von Stein am 6. März 1779 aus Apolda: „Hier will das Drama gar nicht fort, es ist verflucht, der König von Tauris soll reden, als wenn kein Strumpfwürker in Apolda hungerte“. (Goethe 1962, V 403) Hinweis Ulrike Santozki.

²⁴ Fichte stellt seine Auffassung offensichtlich der Kantischen entgegen, der die synthetische Einheit der Apperzeption als den höchsten Punkt bezeichnet, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ (B 134) Fichtes Gegenthese: Das Ich wurzelt in der praktischen Vernunft, also im Willen, nicht in der Vorstellung. Dieser Primat der praktischen Vernunft stimmt wiederum mit Kants eigener Tendenz überein, s. meine Interpretation der Kopernikanischen Wende: Brandt 2007, 223–258. Überraschend ist auch Pseudo-Mayne in der ersten Monographie zum Bewusstsein der Meinung, daß erst das Wollen uns zur Bewusstwerdung zwingt, s. Pseudo-Mayne 1983, 74–84. – Fichte folgt bei der These, die Praxis widerlege den Vorstellungsidealismus (I 3, 338), vielleicht den antiken Argumenten gegen die Skeptiker („argumentum a baculo“) und Jacobis Hume-Paraphrase, s. I 3, 339.

²⁵ Es ist entsprechend nicht möglich, den Rechtsbegriff aus dem möglichen Freiheitskonflikt von nur vernünftigen Wesen zu gewinnen, wie Wolfgang Kersting vorschlägt. Kersting 2001, 24. Geht die Anerkennungsfigur auf Rousseaus „respecter“ zurück? Im *Contrat social* heißt es: „En troisième lieu qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui au défaut de titres juridiques doit être respecté d'autrui.“ (Rousseau 1959ff., III 366 – *Du contrat social* I 9)

Diese Wollensfreiheit wird als solche nicht real für einen Robinson Crusoe, sondern für Menschen unter freien Menschen mit der Folge einer Grenzsetzung der jeweiligen Freiheit unter Bedingungen der Reziprozität. Nur die so bestimmte Freiheit ist Freiheit. Die Rechtsregel lautet: „[B]eschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst.“ (I 3, 320, 36–37) Hier findet eine reziproke Anerkennung statt im gegenseitigen Auffordern. Dies ist eine als hypothetische Regel formulierte Bedingung des Selbstbewußtseins ohne moralische Implikationen und ohne die Einbeziehung des formalen Gesetzesbegriffs. Die gesamte Naturrechtslehre wird entwickelt als die „theoretische Konsequenz“ (I 3, 354, 4–5) der Selbsterhaltung des Selbstbewusstseins. Darauf könnten sich auch intelligente Teufel einigen.

Der Staat

Mit unseren spekulativen Siebenmeilenstiefeln gehen wir sogleich zu dem Punkt, an dem sich Individuen auf die Gründung eines Staats einigen, um ungestört ihren Lebens-Zweck verwirklichen zu können. Und hier wieder der Unterschied zu Locke und Kant: Der Staat hat nach Fichte nicht nur die Funktion, die Freiheitsgrenzen bei strittigen äußeren Gütern als Schiedsrichter zu bestimmen und sie zu schützen,²⁶ sondern er kennt die inhaltlichen Lebenszwecke der Menschen und übernimmt den Zweck, zu dem sie sich vereinigen; er sorgt für ihre materiellen Lebensmöglichkeiten, indem er jedem das *ausreichende* Seine gibt und ihm ein Recht auf Arbeit zugesteht. „Leben zu können ist das absolute unveräußerliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschließend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantirt; dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können.“ (I 4, 22)

Wenn folglich der Staat die Subsistenz aus eigener Tätigkeit nicht gewährleistet, hebt er den Vertrag auf, der ihn begründet, und ermöglicht jedem Bürger, das Vertragsverhältnis zu lösen. „Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Verträge, und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmäßig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmäßige Art, d. i. aus freiem Willen, geschieht.“ (I 1, 291; 323)

Hier folgt Fichte in seinem theoretischen Konstrukt einer Vorgabe Rousseaus. Nach ihm kann der Sozialvertrag einseitig für ungültig erklärt werden, weil es keinen neutralen Dritten gibt, der die Vertragstreue erzwingen kann – das Volk muß „das Recht haben, der Abhängigkeit zu entsagen“²⁷. Damit werden die Untertanen der Despoten für befugt erklärt, sich der Herrschaft zu entledigen, denn sie sind rechtlich nicht gebunden. Hierin liegt der Zündstoff des zweiten *Discours*, der sich schon im Titel ankündigt: Wenn die Menschen ihr unveräußerliches Recht auf Freiheit geltend machen, kann es keine „*inégalité parmi les hommes*“ geben, denn die Freiheit eines jeden impliziert die rechtliche, wirkliche Gleichheit. In unglei-

²⁶ Locke 1970, 286 („Regulating and Preserving of Property“). Kant VI 312 („bestimmt und [...] gesichert“).

²⁷ Rousseau 1959 ff., III 185–186 – *Discours sur l'origine de l'inégalité* 2 („le droit de renoncer à l'autorité“).

chen Gesellschaften leben alle in Ketten, „L’homme est né libre, et par tout il est dans les fers.“²⁸ Pacta sunt servanda, aber nicht unter Bedingungen, die nur der einen Seite Recht geben.

Die Französische Revolution wurde interpretiert als eine politische Aktion, als die Zerstörung der Ständegesellschaft zugunsten eines einheitlichen Volks, das die Monarchie durch eine gewaltenteilige Republik ablösen sollte. Fichte dagegen destruiert die herrschende Eigentumsordnung unabhängig vom politischen Überbau. Er erklärt alles bürgerliche Eigentum für rechtswidrig, wenn es nicht jedem das Urrecht einräumt, von seinem Eigentum und seiner Arbeit leben zu können. Hier wird die Verwirklichung des Zwecks eines jeden zur Bedingung aller Eigentumstitel in Staat und Gesellschaft gemacht. Das ist keine politische Revolution mehr, sondern eine materielle, indem sie das Eigentum als Produktionsmittel begreift und jedem ein Leben lang das biologische, aber auch nach der Kultur variierende Mindestmaß notfalls auf Kosten aller anderen einräumt. „Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nöthigen Quantität, eine nach Verhältniß des Klima gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muß jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz.“ (I 1, 322) Und: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen.“ (I 1, 323)

Das Eigentum unterliegt der Zweckzensur, denn das „suum“ bemisst sich nach der Maßgabe, notwendig für den Zweck der Selbsterhaltung zu sein: Mir gehört nur, was ich wirklich brauche. Das Prinzip wird ergänzt durch die Platonische Regel des „suum quisque“: Jeder soll und soll nur das Seine tun, niemand darf in die abgesteckte Tätigkeit eines anderen eingreifen. Damit bringt Fichte die Triebkraft der neuzeitlichen Ökonomie, die Konkurrenz, zum Stillstand. In der Konkurrenzgesellschaft will und muß einer dem anderen nicht das Eigentum, sondern die je eigene Tätigkeit abjagen und ihn eben dadurch zwingen, ihm durch Übertätigkeit zuvorkommen.

Fichte sieht die einzige Rettung vor dem internen Unrecht und der Globalisierung von Wirtschaft und Finanzen in einer kommunitarischen geschlossenen Gesellschaft, in der Staat und Gesellschaft wieder eine Einheit bilden und weder die eigenen Bürger noch fremde Völker ihres Rechts berauben. Fichtes geschlossener Handelsstaat ist die Vorwegnahme des Sozialismus in einem Lande. Fichte wurde so zum Patron einer geschlossenen Partialgesellschaft, Kant zum Vordenker der offenen Weltgesellschaft.

Weitere Werke

La révolution est terminée, ließ der „Namenlose“ (II 10, 83) 1799 in Paris verkünden.²⁹ Mit dem Versuch, sich erstens mit einem Glauben aus dem Atheismusstreit zu retten und zweitens dem Absoluten von Schelling und Hegel nachzueifern, verlässt Fichte, so scheint es, seine revolutionäre Subjektphilosophie. Das Absolute wird vergöttlicht, Fichte sucht den Urgrund nicht mehr in der freien Tätigkeit des Denkens, sondern wendet sich einem Grund zu, der das menschliche Denken transzendiert und der nun Ausgang allen Denkens sein soll.

²⁸ Rousseau 1959 ff., III 351 – *Du contrat social* I 1.

²⁹ „Der Namenlose“ (II 10, 83) war 1806 doch einigermaßen unter seinem Namen Napoleon bekannt.

Fichte tritt auf als Zeitendeuter und Rhetor in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, der *Anweisung zum seeligen Leben* und endlich den *Reden an die deutsche Nation*, 1808. Und hier wird das alte Fundament sichtbar.

Die *Reden an die deutsche Nation* künden von einer „neuen Ordnung“, wie Vergil. Unser Zeitalter stehe „in dem dritten Hauptabschnitt der gesamten Weltzeit“, jetzt muß das Reich der vollendeten Sündhaftigkeit und Selbstsucht enden und die letzte, die neue Welt ihren Anfang nehmen. Und wieder, gegen Vergil und gegen die Vergangenheit, als eigene Tat, hier als Selbstkraft der Deutschen und danach der Menschheit, sich aus der größten Erniedrigung selbst zu versittlichen. Alles, versteht sich, unter Leitung des Philosophen, der auch hier zunächst das Abschließen verordnet, nicht in einem geschlossenen Handelsstaat, sondern in geschlossenen Erziehungsanstalten.³⁰

Die Menschheit folgte blind und notwendig, wie wir wissen, nicht Fichtes kommunitarischer Lösung, sondern Kants globaler Vision, die vielleicht keine Lösung sein wird. Aber Fichtes Weg, das Recht ursprünglich mit der Selbsterhaltung eines freien Menschen zu verbinden, ließ sich sicher nicht durch einen Philosophen erzwingen; Kant glaubte an die kosmische Vorsehung, wir blicken ängstlich auf die Weltwirtschaftsdaten und die global rotierenden Aktienkurse.

Schluß

Die Gesamt-Ausgabe wird jetzt abgeschlossen. Der Philosophie, der systematischen Reflexion und von ihr zu trennenden philosophischen Interpretation, ist ein Gesamtwerk bereitgestellt, in dem wir alles finden: Die höchste Aufgabe der Vernunft, die der Menschheit gestellt ist und die sie mit Krieg und Terror nicht gelöst hat, das Delirium letzter Deduktionen, die erzwungen werden und doch unhaltbar sind. Das Werk präsentiert keine Ergebnisse, die der Fichteaneer ausbauen und als Schulgrundlage benutzen könnte. Sie sind zu lesen als dramatische Kämpfe um die Selbsteinsicht des Denkens und Handelns, in immer neuen Darstellungen und Überbietung der letzten Gründe, eine ertrinkende, triumphierende, sich verdunkelnde und wieder sonnenklare Vernunft. Kann man anschließen an die erste Problemstellung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 und im Handstreich zur „ursprünglichen Einsicht“, dem sich selbst setzenden Ich zurückkehren? Läßt sich die Gefahr, in den Solipsismus und subjektiven Spinozismus hinein zu geraten, abwenden? War das Ich nicht wiederum nur einseitig, eben nur subjektiv? Oder doch als Ichheit die einzig mögliche Einheit von Subjektivität und Objektivität? Fichte elektrisierte Novalis und Friedrich Schlegel, er regte die Nachfolge und den Widerspruch von Schelling und Hegel an und jetzt die neue Bewußtseinsphilosophie um Dieter Henrich.

Zur Lektüre, besser, zur Meditation empfohlen: Die Bände der Fichte-Ausgabe und dann die Fichte-Studien mit ihrer internationalen, philologischen und philosophischen Hochkultur.

³⁰ In der Zwischenphase hatte Fichte die analoge Idee, die Freimaurerloge zu einem gesellschaftlichen Muster umzugestalten, von dem aus die Freiheitsidee eine globale Wirksamkeit entfalten könnten, De Pascale 2003, 23.

Anhang

Dem 1. Band der Fichte-Gesamtausgabe und dem vorliegenden Symposionsband ist ein Bild von Fichte vorangestellt; es ist die Reproduktion eines Ausschnitts des Ölgemäldes, das Ernst Paul Gebauer (1782 bis 1865) 1812 anfertigte, als Fichte Rektor der neu gegründeten Berliner Universität war. 1820 porträtierte Gebauer Friedrich Schleiermacher, er wurde besonders von Friedrich Wilhelm IV. protegiert.³¹

Der Maler beherrscht die perspektivische Darstellung nicht völlig; so scheint die linke Hand eigentlich nicht zu Fichte zu gehören, das Pult ist nicht klar in seinem Bau zu erkennen, und die helle schmale Fläche vor dem Philosophen ist kaum identifizierbar. Es wird ein Teil der feierlichen Kleidung sein.³² Das Bild hat zwei Themen: Fichte als Rektor und Fichte als dozierender Professor. Der obere Teil ist dem ersten Thema gewidmet, der untere dem zweiten.

Fichte wird als der Rektor der Berliner Universität durch den souveränen Blick und die elegante Kleidung dargestellt. Mit einem Jabot und feinsten Rüschen erscheint kein Professor in einer Routine-Vorlesung, sondern der Rector Magnificus der neu gegründeten Universität. Der kraftvolle Blick ist fast napoleonisch erstarrt, hier ist alles höchste Würde und zeitlos.

Die zweite untere Bildebene ist dem dozierenden Universitätslehrer gewidmet. Fichte ist akademischer Lehrer, der am Pult steht und argumentiert. Er liest nicht aus einem mitgebrachten Skript vor, sondern redet frei und vollzieht in der Rede die Gedanken, die er vorträgt, so dass die Studenten das Selbstdenken mimetisch nachvollziehen. Schon oben wurde Friedrich Schlegel zitiert, Fichte habe „das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert“³³.

Die Geste der Hände hat eine gut identifizierbare Bedeutung. Sie läßt sich einmal in der ikonographischen Tradition auffinden: In der „Schule von Athen“ von Raffael (um 1512) wird Sokrates dargestellt, wie er im Gespräch argumentiert und die Argumente abzählt: „Erstens, zweitens, drittens“.³⁴ Dieselbe Geste benutzt Albrecht Dürer in dem Gemälde von 1506 „Jesus unter den Schriftgelehrten“.³⁵ Nun passt dazu gut, dass Fichte ebenfalls seine Argumente gezählt hat. In den Manuskripten des Nachlasses findet sich immer wieder die Abkürzung „W. d. E. W.“ oder „W. d. Z. W.“³⁶ Was das Erste Wäre, Was das Zweite Wäre. Die Gesamtausgabe bringt im Band II 12 das „Porträt Fichtes etwa aus dem Jahr 1813, eine Zeichnung von Wilhelm Hensel“ (S. VIII). Auch hier wird Fichte am Pult mit der Zählgeste gezeigt, die er spontan benutzt haben wird und die als typisch angesehen wurde. Erstens, zweitens, drittens – kein Platoniker oder Aristoteliker, kein Locke oder Hume, sondern ein Stoiker kehrt hier zum Ursprung seiner Lehre zurück und deduziert mit Notwendigkeit den Gang des Selbstbewusstseins.

³¹ Thieme-Becker 1907ff., XIII 309.

³² Nach einer freundlichen Auskunft von Herrn Harald von Fichte im Schreiben vom 25. März 2009.

³³ Vgl. oben S.

³⁴ Gebauer hat Raffael kopiert, s. Thieme-Becker 1900ff., XIII 309.

³⁵ Vgl. Brandt 2000, 60–61 und die zugehörige Anmerkung 65. S. auch Mrass 2005, 91 mit dem Hinweis auf Quintilians *De institutione oratoria* II, 13, 114: „in digitos argumenta digerimus“. S. auch die Abbildung des Demosthenes S. 92. Auf die Publikation von Mrass verweist mich Michael Buchkremer (Marburg). Werner Beierwaltes macht mich freundlicherweise auf eine Statue des Argumente zählenden Chrysipp aufmerksam, s. Zanker 1995, 98–99: „Der Kopf des Philosophen stößt auf einen imaginierten Gegner zu. Die unter dem Mantel gehaltene Linke ist zur Faust geballt, während die rechte Hand argumentierend vorgestreckt ist, vielleicht um mit den Fingern die überlegenen Argumente der Reihe nach zu benennen.“ Zur Problematik dieser Interpretation s. Zanker 1995, 334, Anm. 11.

³⁶ Ich danke Erich Fuchs für diese Mitteilung.

Literatur

- Bacon, Francis* (1963): *The Works*, ND Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Brandt, Reinhard* (2000): *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte*, Köln.
- Brandt, Reinhard* (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg.
- De Pascale, Carla* (2003): „Die Vernunft ist praktisch“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, Berlin.
- Düsing, Klaus* (2003): Bewohnt ein Selbstbewusstsein den Menschen? Antworten der Klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, in: *Giornale di Metafisica* XXV 221–242.
- Goethe, Johann Wolfgang von* (1962): *Werke* (Hamburger Ausgabe), hrsg. von Josef Kunz, Hamburg.
- Henrich, Dieter* (1966): Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, hrsg. von Dieter Henrich u. a., Frankfurt am Main, 188–232.
- Hölderlin, Friedrich* (1959 ff.): *Sämtliche Werke* (Kleine Stuttgarter Ausgabe), hrsg. von Friedrich Beißner, Darmstadt.
- Locke, John* (1970): *Two Treatises of Government*, hrsg. von Peter Laslett, Cambridge.
- Mrass, Marcus* (2005): *Gesten und Gebärden. Begriffsbestimmung und -verwendung im Hinblick auf kunsthistorische Untersuchungen*, Regensburg.
- Platon* (1958 ff.): *Sämtliche Werke*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher hrsg. von Ernesto Grassi, Hamburg.
- Pseudo-Mayne* (1983): *Über das Bewusstsein* (1728), übers. und hrsg. von Reinhard Brandt, Hamburg.
- Schlegel, Friedrich* (1958 ff.): *Kritische Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler, München u. a.
- Schmitz, Hermann* (1992): *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel*, Bonn.
- Schneiders, Werner* (2001): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München.
- Siep, Ludwig* (1992): *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main.
- Thieme, Ulrich und Felix Becker* (1907 ff.): *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig.
- Weber, Marianne* (1900): *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doctrin*, Tübingen.
- Zanker, Paul* (1995): *Die Maske des Sokrates*, München.

ERICH FUCHS

Fünzig Jahre Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe

I.

Den Anfang und das Ende des Lebens von J. G. Fichte kennzeichnen politisch markante Ereignisse. 1762 hatten die Rammenauer in der Lausitz gewiß immer noch unter den Greueln des siebenjährigen Krieges zu leiden. Und Ende Januar 1814 starb der Philosoph an den Folgen der Befreiungskriege gegen Napoleon, nämlich am Typhus, mit dem ihn seine Gattin, aus dem Militärlazarett nach Hause kommend, angesteckt hatte.

Viel Reichtum wird Fichte Frau und Kind nicht hinterlassen haben. Was lag näher, als daß die beiden den Auftrag, das wissenschaftliche Erbe des Verstorbenen tätig zu bewahren, mit der Sorge für die eigene wirtschaftliche Subsistenz verbanden.

Am 13. Mai 1814 schreiben Frau Marie Johanne und Sohn Immanuel Hermann Fichte an den damals wohl potentesten Verleger J. F. Cotta und bieten ihm eine Ausgabe „Sämtlicher Schriften“, und zwar „zwölf oder mehrere Bände“ zum Verlag an. Zu einer solchen ersten Gesamtausgabe kommt es nicht. Weshalb – ist nicht mehr ganz auszumachen, weil Cottas Gegenbriefe fehlen. Vermutlich waren es – wie auch später noch einmal – urheberrechtliche Schwierigkeiten.¹ Fichte hatte bei neun anderen Verlegern von Königsberg bis Jena Bücher veröffentlicht.² Mit ihnen allen hätte Cotta auseinanderkommen müssen. Die Unsicherheit der politischen Situation in Deutschland tat ihr Übriges. Cotta verlegte nur drei einzelne Bücher. Das erste – übrigens gedruckt bei Frommann in Jena³ – entsprach ganz dem aktuellen Interesse, als Napoleon nach der Rückkehr aus Elba den Krieg wieder begann: es handelte in Vorlesungen aus dem Frühjahr 1813 „über den Begriff des wahren Krieges“ (1815). Zwei Jahre später, 1817, kamen „Thatsachen des Bewußtseins“ von 1810/11 – das einzige strenger philosophische Werk dieser Trias – und der 1807 geschriebene „Deduzierte Plan“ für die neu zu gründende Berliner Universität heraus.

Dieses letztgenannte Buch konnte mit der noch lebendigen Erinnerung an Fichtes Ansehen und intellektuelles Gewicht der Gruppe von Freunden des Fichte-Sohnes helfen, ihre Pläne zu verwirklichen. Sie waren damals dabei, in Preußen Fichtes pädagogische Ideen

¹ Die schon in Fichtes Todesjahr geäußerte Hoffnung, „eine vollständige Ausgabe der Werke seines Vaters veranstalten zu können, worin der Nachlaß, angemessen angereicht, einen der wesentlichsten Bestandtheile ausgemacht hätte“, erfüllte sich nicht. „Das mehrmals schon eingeleitete Unternehmen scheiterte an der Schwierigkeit, daß die älteren Verleger ihre Ansprüche an die einzelnen Werke nicht aufgeben wollten.“ (F-SW IX, S. V/VI)

² Hartung (Königsberg), Troschel (Danzig), Bertuch (Weimar), Gabler (Jena), Cotta (Tübingen), Voss, Reimer, Himgburg, Hitzig und Wittich (die letzten fünf alle in Berlin)

³ Aus dem Briefwechsel gehen längere Beziehungen Fichtes mit Frommann hervor.

umzusetzen, indem sie eine Schule nach seinen und Pestalozzis Grundsätzen aufzubauen suchten. Diese Erziehungspläne hatte Fichte 1807 im Entwurf für die Berliner Universität, die heute Humboldt-Universität heißt, und in den „Reden an die deutsche Nation“ (1808) entworfen. Daran anzuknüpfen war sicherlich ein Hauptgrund, weshalb gerade der „Deduzierte Plan“ als eines der ersten Werke nach Fichtes Tod herausgegeben wurde.

1820 erschien dann noch die „Staatslehre“ bei Reimer in Berlin.

1824 verhinderte die Politik die zweite Auflage der „Reden an die deutsche Nation“ in Preußen. Die Zensurbehörde hielt im Zuge der reaktionären Demagogenverfolgung dieses Buch für „die erste Quelle des [...] bekanntesten Übels“⁴. Die zweite Auflage erschien dann im selben Jahr in Leipzig.

Sechs Jahre später veröffentlichte I.H. Fichte die erste Biographie seines Vaters: „Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel“, 2 Bände.⁵ Im selben Jahr wollte er an die Biographie sofort die drei Bände der „Nachgelassenen Werke“ anschließen. Hier kamen „die großen politischen Ereignisse des Jahres 1830, und die daraus entstehende Unsicherheit für alle literarischen Unternehmungen“ (SW IX, S. VI) dazwischen und verzögerten dieses Unternehmung um 4–5 Jahre. Und es dauerte weitere zehn Jahre bis zur Publikation der acht Bände „Sämtliche Werke“ (Berlin 1845/46).⁶ Diese elfbändige Ausgabe bildete über 100 Jahre die Textgrundlage für die Fichte-Forschung, und das gilt sogar weithin bis heute. Denn der preiswerte fotomechanische Nachdruck des De Gruyter-Verlags (1962–65; 1971) legt jedem Philosophiestudenten den Erwerb dieser Ausgabe nahe.

Über das gewaltige Verdienst I.H. Fichtes als Herausgeber zu sprechen erübrigt sich. Seit 1845 haben sich allerdings die Ansprüche, die aus wissenschaftlicher Sicht an eine Edition zu stellen sind, erheblich gesteigert. Deshalb sieht man es heute als untragbar an, wenn eine Edition die Texte nicht in streng chronologischer Reihenfolge anordnet, sondern sie nach Sachgebieten zusammenstellt. Die Kriterien einer solchen Ordnung lassen sich selten über den Tag hinaus aufrecht erhalten. Ebensowenig wird heute toleriert, daß man nicht deutlich macht, welche Werke der Autor selbst im Druck veröffentlicht hat und welche er nur für seinen *privaten Gebrauch* oder als Grundlage für seine *Lehrtätigkeit* an einer Schule oder Universität verfaßte. Diese Trennung in „Werke“ und „Nachgelassene Schriften“ war im 19. Jahrhundert noch nicht editorischer Standard. Ebensowenig die *kritische* Transkription der Nachlaßmanuskripte, die ihren Zustand mit den Verschreibungen, Verbesserungen, Einfügungen, Auslassungen möglichst exakt wiedergibt. Diese Informationen machen zusammen mit der inhaltlichen Kommentierung über Entstehungsumstände, Anlaß und unmittelbare Wirkung der entsprechenden Schrift erst ein zureichendes Studium und Verständnis möglich. Zur Zeit der Abfassung selbstverständliche Hintergrunddetails und Anspielungen bedürfen nach 200 Jahren sehr wohl einer Erläuterung. Ebenso war es nicht üblich, Zutaten und Änderungen, die der Herausgeber am Originaltext vornahm, genau zu kennzeichnen. Und

⁴ GA I,10, 93

⁵ Gegenüber dem Titelblatt übrigens mit dem falschen Todesdatum „27. Januar“, das seither durch die Literatur geistert.

⁶ Auch dort betont I.H. Fichte, wie sehr die unsichere Lage hinsichtlich des Urheberrechts sein Editions-vorhaben verzögert habe. Er dankt zweien der Verleger seines Vaters ausdrücklich für die „würdige und liberale Weise, mit welcher sie zur Förderung des Unternehmens auf ein Abkommen eingegangen sind“. (F-SW I, XXVII)

nicht zuletzt waren damals den Bestrebungen, möglichst *alle* Schriften zu erfassen und der Öffentlichkeit vorzulegen, organisatorische und auch finanzielle Grenzen gesetzt.

Damit habe ich vorausgreifend die wichtigsten Gründe genannt, die nach einer *kritischen* Gesamtausgabe geradezu rufen sollten.

Den Zeitgenossen hatte Fichte als einer der tiefsten Denker gegolten. Jacobi hatte ihn den Messias der spekulativen Vernunft genannt, den Mann höchster Denkkraft. Für das unmittelbare Weiterleben der *eigentlichen* Philosophie Fichtes war ihr dreißig Jahre dauerndes Verstummen verhängnisvoll.⁷ Um Fichtes hundertsten Geburtstag herum und in den folgenden Jahrzehnten, als das deutsche Reich 1871 gegründet war, sprach man nur noch von den *politischen, nationalen* Gedanken Fichtes. Der Historiker und Politiker Treitschke war Initiator für die Reduzierung Fichtes zum ideologischen Gründervater des deutschen Aufstiegs zur Weltmacht der sog. Gründerzeit.

Anfang des 20. Jahrhunderts war es *Fritz Medicus*, der die Zeit reif sah, das eigentlich *philosophische* Werk Fichtes wieder zur Geltung zu bringen. Der Neukantianismus ist ein anderes Indiz dafür, wie sehr die wissenschaftliche Welt nach der langen Herrschaft der Natur- und Realwissenschaften wieder sinnhafte, Wertesichernde Einordnung suchte. Medicus gab 1911/12 mit der sechsbändigen Ausgabe im Verlag Meiner der Fichte-Forschung neue Impulse. Die Texte wurden aus der Ausgabe Immanuel Hermann Fichtes genommen. Hans Schulz lieferte 1925 die lange maßgebliche zweibändige kritische Gesamtausgabe der Korrespondenz Fichtes.⁸

Als nächster ragt in der Geschichte der Fichte-Editionen *Hans Jacob* (1898–1969) heraus.⁹ Während des Philosophiestudiums wies ihn sein Lehrer Georg Misch auf den teilweise unveröffentlichten Fichte-Nachlaß der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin hin. 1910 hatte nämlich die Familie von Fichte den Großteil des Nachlasses der Berliner Bibliothek übergeben.

Als Student in Köln bei Nicolai Hartmann und in Königsberg bei Heinz Heimsoeth, dem bekannten Kant- und Fichte-Forscher, – damals war es noch möglich, sich einzelne Handschriften in die Bibliothek am Ort schicken zu lassen – sichtete und entzifferte Hans Jacob die ihm wichtigsten Handschriften. Nach der Promotion 1926 in Göttingen über den „Begriff in Fichtes Lehre vom Wissen“ fand er die Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft (der Vorläuferin der Deutschen Forschungsgemeinschaft) in Berlin. 1937 konnte er einen Band der „Nachgelassenen Schriften“ herausbringen.¹⁰ Im Jahr darauf arbei-

⁷ Im Vorwort zur zweiten Auflage der Biographie seines Vaters schreibt Immanuel Hermann Fichte 1862 über die Umstände, unter denen die erste Auflage (1830) erschienen war: „Das Gesammturtheil der Zeit über den Denker [sc. Fichte] floß dahin zusammen, daß man ihn, als einem längst überlebten Uebergangspunkte verfallen, zu den Todten warf und die Acten über ihn geschlossen meinte. / Aeußerlich konnte dies sogar berechtigt erscheinen; denn es war dem Biographen damals noch nicht gelungen, weder den sehr wichtigen literarischen Nachlaß zu veröffentlichen, noch durch eine Sammlung der ältern, zum Theil vergessenen Werke ein vollständiges und zugleich urkundliches Bild seiner Denkweise und der Entwicklung seiner Lehre den später Lebenden darzubieten.“ (V) Dieses Fazit über die damalige Aktualität der Philosophie Fichtes kann man für die Zeit nach 1845 nur noch verschärfen.

⁸ Zwei Jahre vorher hatte er *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, Leipzig 1923, veröffentlicht. Dieses Buch wurde zum Vorbild für *Fichte im Gespräch*.

⁹ Das Folgende aus dem Nachruf R. Lauths in Band II,3 unserer Gesamtausgabe.

¹⁰ Kollegnachschriften aus der Zeit von 1795 bis 1800 im Verlage Junker und Dünnhaupt (Berlin 1937).

tete Hans Jacob in Berlin, wo er aufgrund seiner editorischen und philologischen Fähigkeiten Leiter eines Instituts für wissenschaftliche philosophische Edition am Bäumlerschen Pädagogischen Institut in Berlin werden sollte. Der zweite Weltkrieg zerstörte diese Hoffnungen und auch die Druckstöcke eines fast fertigen anderen Bandes.

Die politischen Ereignisse (der Krieg von 1914–18 mit den nachfolgenden Katastrophen bis zum Jahr 1945) insgesamt brachten einen Rückschlag auch für die aufblühende wissenschaftlich-philosophische Beschäftigung mit Fichte. Die patriotische Seite Fichtes wurde im ersten Weltkrieg immer stärker herausgestellt. Nationalisten und nachher Nationalsozialisten bemächtigten sich seiner. Die Reaktion von seiten derer, die die Leidtragenden gewesen waren, fiel entsprechend aus, und in den ersten Nachkriegsjahren stand Fichtes Philosophie nicht gerade im Zentrum des Interesses und der Wertschätzung. Ein Zeichen dafür: Fichte wurde einer Aufnahme erst in den Ergänzungsband der fünfbandigen Sammlung „Die großen Deutschen“ für würdig erachtet.

II.

Mit dem Jahr 1945 verbinden wir das Ende eines Desasters. Dieses Ende wird durch einen hoffnungsvollen Neubeginn gekennzeichnet. Am 26. Juni dieses Jahres wurde nicht nur in San Francisco die UNO und in Berlin die CDU gegründet. Dem an diesem selben Tag geborenen Erich Fuchs wurde nicht an der Wiege gesungen, daß seine Lebensarbeit dem Philosophen Fichte gewidmet sein würde. – Natürlich verbindet sich mit den Stichworten „Lebensarbeit“ und „Fichte“ in erster Linie der Name Reinhard Lauth (1919–2007).

Nach einer eher flüchtigen Begegnung 1961 habe ich Reinhard Lauth ab 1965 über vierzig Jahre hinweg als philosophischen, später auch editorischen Lehrer und Vorgesetzten, zuletzt als Mitherausgeber erlebt.

Zu Fichte, zur „Wissenschaftslehre“, der Lehre vom Wissen des Wissens, kam Lauth nicht aus rein erkenntnistheoretischem Interesse. Der Hauptgrund für den damals noch nicht dreißigjährigen Dozenten (Professor ab 1955) an der Münchner Universität, Reinhard Lauth, sich Fichte zuzuwenden, war ein anderer, wie er mir selbst einmal erzählt hat: das Problem der Interpersonalität. Eine Hauptfrage war für ihn nämlich: Wie kann ich überhaupt von der anderen Person wissen? Wie kann ich ihre Intention erkennen, um auf sie eingehen und mit ihr gemeinsam handeln zu können? (Ich denke: letztlich war es die Frage: wie ist Liebe möglich?) Auf der Suche nach der Lösung dieser Hauptfrage wurde Lauth in theoretischer Hinsicht bei Fichte fündig.

Wer das Studium der Fichteschen Schriften genauer betrieben hat, weiß, wie sehr diese Beschäftigung dazu verleitet, tiefer zu graben und immer mehr ins Detail zu gehen. Bei dieser vertieften Beschäftigung mit Fichtes Philosophie stellten sich Reinhard Lauth größere Hindernisse entgegen: Die Texte waren nicht vollständig zugänglich; wichtige Schriften Fichtes waren bisher unbekannt, vor allem die Manuskripte der Spätzeit waren nicht entziffert. Zudem lagen die greifbaren Texte in vielen Fällen in keiner zuverlässigen Fassung vor.

Ein Exkurs für die mit Fichte nicht so sehr vertrauten Zuhörer: Fichte philosophierte mit der Feder in der Hand. Er tat das auch, um seine Phantasie durch das auf das Papier mit Tinte festgenagelte Wort zu bändigen. Die Warnungen und Angriffe gegen das Aufgreifen zufälliger

Ideen, gegen das, was er Gedankenassoziation nannte, finden sich zahlreich in seinem Werk. Im Herbst 1793, am Anfang seiner Philosophenkarriere, verfaßte er auf diese Weise schriftlich denkend die „Eigenen Meditationen über Transzendentalphilosophie“, ein faszinierendes Dokument über die Entstehung seines philosophischen Systems. Vom Ende seines Lebens datiert ein umfängliches Manuskript ähnlichen Charakters, eine Art philosophisches Tagebuch. Es dokumentiert bis in seine letzten Tage hinein das rastlose Bemühen des Philosophen nach Auflösung der letzten Probleme. Ihm war in der zweiten Schaffens- und Lebenshälfte das Absolute (oder Gott) die alles begründende, alles haltende Instanz geworden. Die große Frage seiner letzten Tage war: wie kann neben diesem Absoluten zurecht ein personales und auch individuell bewußtes Leben behauptet werden? Diese beiden Texte beispielsweise haben den Herausgebern und beteiligten Forschern alles an transkriptorischem Können abverlangt. An diesem „Diarium“ wurde über 30 Jahre lang immer wieder gearbeitet. Nicht zufällig sind die Aussagen – jedenfalls der älteren – Beteiligten, sie hätten sich an Fichtes Handschrift die Augen verdorben. Und – jetzt kehre ich wieder in die historische Beschreibung zurück – von diesen sachlich zentralen Texten war in der Ausgabe des Fichte-Sohnes keine Spur zu finden.

Diese Sachlage insgesamt ließ in Reinhard Lauth den Plan zu einer Fichte-Edition reifen. In Professor Aloys Wenzl, der Lauths Habilitation betreut hatte und der zudem Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften war, fand er einen aufgeschlossenen Helfer für seine Absicht. Aus dem Frühjahr 1956 datieren die ersten Dokumente der Bemühungen Wenzls, die Akademie zu gewinnen. Lauth hatte sich inzwischen auf die Suche nach Dr. Hans Jacob gemacht und diesen als Mathematiklehrer im hessischen Witzenhausen gefunden, wohin er 1950 aus der Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt war. Über das Ausmaß der durch Hans Jacob am Berliner Nachlaß geleisteten Vorarbeiten war Lauth damals gemäß eigener Aussage nicht informiert gewesen. In derselben Zeit gelang es – so hat man mir erzählt – dem Mitarbeiter Lauths, Manfred Zahn, die Familie Fichte in Geitau in Oberbayern „aufzustöbern“ und bei dieser den im Familienbesitz befindlichen Nachlaßteil von J.G. Fichte, in einer Art Schuppen in einer Kiste verpackt, mitten unter anderem auf dem Boden über dem Hühnerstall abgestellten und unbeachteten „Gerümpel“¹¹ zu entdecken.

Am 6. Juli 1956 stellte Aloys Wenzl an unserer Akademie den Antrag auf Gründung einer Kommission für eine Neuauflage, besonders des Nachlasses von J.G. Fichte. Er wies auf die von Dr. Hans Jacob in den Dreißiger Jahren geleistete Arbeit hin und entwarf die Vision von einem Münchner Zentrum der Arbeiten und Forschungen über den Deutschen Idealismus. Vor der entscheidenden Sitzung legte Aloys Wenzl am 30. Januar 1957 der phil.-hist. Klasse noch einmal dar, daß die DFG als Bedingung der Finanzierung „Wert lege“ auf die Verankerung der Fichte-Ausgabe bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Am 1. Februar 1957¹² wurde die beratende Kommission in die aktive *Kommission zur Herausgabe des Fichte-Nachlasses* umgewandelt. So heißt sie auch noch heute, und das mit gutem Grund.

¹¹ So erzählt es auch Manfred Buhr in: *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, hrsg. v. Erich Fuchs und Ives Radrizzani, Neuried 1996, 271.

¹² nicht im Jahre 1979, wie R. Lauth im Nachruf auf Hans Jacob in GA II,3 schreibt. Kommissionsmitglieder waren die Professoren A. Wenzl, A. Dempf, F. Schnabel.

Fichte hat seine streng wissenschaftlichen Arbeiten (zur Erkenntnistheorie, zur Sitten- und Rechtslehre beispielsweise) in der zweiten Hälfte seines Wirkens nicht mehr veröffentlicht. Er sah sich von den Philosophen seiner Zeit mißverstanden. Er hielt diejenigen, die schon ihr eigenes System aufgebaut hatten, nicht mehr für bereit und deshalb auch nicht mehr für fähig, sich auf die Ebene der Transzendentalphilosophie, wie er sie lehrte, zu erheben. Er hoffte alles von der jungen Generation, die er nur noch in direktem persönlichen Umgang zu unterrichten beschloß. Deshalb kommt den nachgelassenen Manuskripten entscheidende Bedeutung zu, wenn man Fichtes Spätphilosophie, die den Forscher in die schwierigsten Zusammenhänge der Begründung von Sein, Dasein und Sinn hineinführt, ja in ihnen „festzaubert“ (wie Novalis gesagt hat), nachvollziehen und verstehen will. Die Manuskripte sind meist die schriftliche Vorbereitung für die Vorlesungen ab dem Jahr 1802, gehalten in Berlin, Erlangen und Königsberg. Diese Handschriften sachgerecht der Forschung, dem Studium und der Lehre zur Verfügung zu stellen, war *der* Hauptgrund für die Begründung der Fichte-Edition. Und die Arbeit an den Manuskripten hat auch den größten Teil unserer Energie, Zeit und Anstrengung gekostet.

Ein Jahr später wurde der Fichte-Ausgabe von seiten der Akademie finanzielle Unterstützung zugesichert und ab 1. Februar 1959 setzten Hans Jacob, inzwischen nach München umgezogen, und Manfred Zahn, jetzt vertraglich durch die DFG abgesichert, die Arbeit an der Ausgabe fort.

Vorher war aber noch eine wesentliche Hürde zu überwinden gewesen. Es war die Zustimmung des Eigentümers des Fichte-Nachlasses im Ostteil des damals geteilten Berlin, der Deutschen Staatsbibliothek, Unter den Linden, zu erlangen und dafür zuerst das Einverständnis der Deutschen Akademie der Wissenschaften (später Akademie der Wissenschaften der DDR) einzuholen.

Reinhard Lauth hat oft betont, wie heikel die Situation angesichts der politischen Lage damals gewesen sei, wie leicht man durch eine Unvorsichtigkeit in die Mühlen der höheren Politik geraten und das Gelingen des ganzen Unternehmens gefährden konnte. Dies geht auch aus dem Protokoll¹³ der Verhandlungen vom Herbst 1957 sowie der Schilderung durch einen der damals auf Ostberliner Seite Beteiligten, den späteren Direktor des Zentralinstituts für Philosophie, Manfred Buhr hervor. Dabei beeindruckte Buhr vor allem die Tatkraft, Zielstrebigkeit, das Selbstbewußtsein und die Selbstgewißheit Reinhard Lauths.¹⁴ Diesem Ein-

¹³ Ein im Lichte der späteren Entwicklung innerhalb der Ausgabe interessantes Detail: „Lauth [am 20. Oktober 1957]: Ich möchte noch einmal betonen, daß die Ausgabe rein sachlich und ohne jede Ideologie herausgegeben wird.“ – Als Ergebnis der Verhandlungen vom Oktober 1957 standen „Vereinbarungen“, die zwischen „Herrn Professor Dr. Lauth für die Bayerische Akademie der Wissenschaften und das Fichte-Institut München und Herrn Dr. Schrickel für die Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin“ getroffen wurden. In dieser Formulierung „für die Bayerische Akademie der Wissenschaften“ steckte m.E. der Keim der späteren Auseinandersetzungen (von 1974/75) zwischen R. Lauth und der Akademie-Spitze. In den Akten findet sich kein Hinweis darauf, dass R. Lauth damals in irgend einer Form von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften autorisiert gewesen wäre. Punkt 12 der Vereinbarungen lautet: „Alle getroffenen Vereinbarungen zwischen Herrn Professor Lauth und Herrn Dr. Schrickel gelten vorbehaltlich der Genehmigung durch die maßgebenden Instanzen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.“

¹⁴ In: *Der Grundansatz*..., Seite 267–271.

druck kann man sich kaum entziehen, wenn man die Dokumente aus dieser Zeit durcharbeitet. Dazu kommt, daß die Beteiligten sehr geschickt und vorsichtig vorgingen. Die Sache sei deshalb von Erfolg gekrönt gewesen – so haben Reinhard Lauth und auch Manfred Buhr immer betont –, weil es gelungen sei, übergeordnete Organisationen herauszuhalten und die Publikationserlaubnis ausdrücklich nur auf die Herausgeber persönlich auszustellen. Diese Vereinbarung datiert vom 25. März 1959.¹⁵

Eine besondere Facette bekommt diese Geschichte, wenn man bedenkt, daß eben in diesen Tagen, als über diesen Fichte-Nachlaß verhandelt wurde, dieses Objekt der Begierde, gar nicht zur Verfügung des Eigentümers stand: Der Fichte-Hauptnachlaß lagerte damals als Kriegsbeute in Moskau, kam aber bald danach zurück nach Berlin.

Von Anfang an war als Verlag der Ausgabe der Münchner Beck-Verlag im Gespräch (der Hausverlag der Münchner Akademie), kurze Zeit auch der Verlag Meiner in Hamburg. Weil aber die Fichte-Ausgabe für Günther Holzboog *das* Projekt schlechthin sein sollte, fiel die Entscheidung unter den in Frage kommenden Verlagen auf seinen Stuttgarter Frommann-Verlag, den er kurz zuvor übernommen hatte. Holzboogs „Wagemut und Unternehmerenergie gefiel den Herausgebern und flößte Zutrauen ein“ (wie Lauth 1997 noch schrieb). Natürlich gab es Höhen und Tiefen in diesen 50 Jahren der Zusammenarbeit. Leider ist es Günther Holzboog nicht mehr vergönnt gewesen, unser Symposium, diesen Beweis der guten Zusammenarbeit, mitzubegehen. Der Verlag Frommann-Holzboog hat in der Folge einen großen Aufschwung genommen, und ein Blick in sein Verlagsprogramm erregt Staunen über so viel verlegerischen Unternehmungsgeist und Risikobereitschaft. Nicht nur der Kopf des Verlags, auch die Glieder verdienen in meinen Augen große Anerkennung. Mit fast allen Fachleuten aus der Herstellung oder der Werbung, mit denen wir vor allem zu tun hatten, war sehr gut zusammenzuarbeiten, ich nenne nur aus den letzten Jahren die Namen Paczkowski, Jungbauer, Kirsten, Mühlbach.

Der Verlagsvertrag wurde am 12. August 1959 unterzeichnet; er zeugt vom großen Selbstvertrauen von Lauth und Jacob: geplant waren 20 Bände, die in 10 Jahren fertiggestellt sein sollten. Bekanntlich hat sich die Zahl der Bände verdoppelt und die Dauer der Arbeit vervierfacht, allerdings auch bedingt durch die spätere Hinzunahme der Kollegnachschriftenreihe.

Im Frühjahr 1959 waren die Wiederaufbau-Arbeiten am Akademiefügel der Residenz so weit gediehen, daß der Fichte-Edition ein Arbeitsraum zur Verfügung gestellt werden konnte. Lauth und Jacob nannten diese Arbeitsstelle bevorzugt „Fichte-Institut“, das man bald um weitere Aufgaben zu erweitern gedachte.¹⁶ Ende 1960 begründet Aloys Wenzl einen Antrag

¹⁵ Die „Vereinbarung“ vom 25. März 1959, unterschrieben von Dr. Hans Jacob, Prof. Dr. Reinhard Lauth und Prof. Dr. Horst Kunze, lautet in ihren zwei ersten Absätzen: „Die Deutsche Staatsbibliothek zu Berlin und die Redaktion der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München – hier kurz Fichte-Institut genannt – treffen über die Benutzung des im Besitz der Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin befindlichen Fichte-Nachlasses folgende Vereinbarung:

1. Die Deutsche Staatsbibliothek zu Berlin erteilt für den in ihrem Besitz befindlichen Teil des Fichte-Nachlasses einschließlich vorhandener Kollegnachschriften den Herausgebern Prof. Dr. Reinhard Lauth und Dr. Hans Jacob (Fichte-Institut) die Druckerlaubnis.“

¹⁶ Im April 1960 berichtet Hans Jacob in einem Brief: „Die Bayer. Akademie ist an uns herangetreten, unser Fichteinstitut zu erweitern und zu etatisieren. Eine erfreuliche Angelegenheit, die es uns ermöglichen könnte, bei vergrößertem Mitarbeiterstab die Jacobiaausgabe in das Institut zu übernehmen.“ Die Korres-

auf einen zweiten Arbeitsraum damit, die DFG sei bereit, bei „Erhaltung des Editionsapparates über seinen derzeitigen Editions-zweck hinaus als bestehen bleibendes Archiv wichtiger, stets weiter verwendbarer Forschungsunterlagen“ „die von ihr finanzierten Forschungsmittel der BAdW zu überlassen“. Dieses Desiderat besteht m.E. auch heute noch. Das „Fichte-Institut“ bekam zwar letztlich nicht den Segen der Akademie, aber die Privatinitiative von Lauth führte etwa ab 1962/63 zu einer Reihe von Arbeitskreisvorträgen mit Diskussion im Saal der philosophisch-historischen Klasse. Eine Reihe von jungen Wissenschaftlern wurde von dem Versuch angezogen, aktuelle Themen näher zu behandeln und einer weiteren Wirkung zuzuführen. (An einigen dieser Veranstaltungen habe auch ich noch, damals als Student im ersten oder zweiten Semester, mit großer Hochachtung vor den vortragenden und diskutierenden Philosophen teilgenommen.)

In dieser Zeit gelang es auch Hans Jacob, die Familie von Fichte zu bewegen, auf ein höheres Angebot aus den USA zu verzichten und den bei der Familie verbliebenen Nachlaßteil an die westdeutsche Bibliothek in Marburg, die heute Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz heißt, zu verkaufen. Dies geschah am 22. November 1961. Hans Jacob erreichte dabei die Zusage, daß diese Manuskripte, die die Familie von Fichte den Herausgebern schon vorher für die Bearbeitung übergeben hatte, so lange in München verblieben. Dieser Nachlaßteil (Signaturen A, B und C) ist inzwischen vollständig ebenfalls in Berlin und seit der Vereinigung der beiden großen Bibliotheken zur Zeit unter einem Dach in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

Inzwischen hatte die Editionsarbeit begonnen, und zwar mit einer Intensität, die – ich sage es ohne Scheu – unser Markenzeichen geworden und geblieben ist. Hans Jacob arbeitete z.B. den ganzen September 1959 in Berlin und konnte im Oktober melden, daß „rund $\frac{3}{4}$ des Berliner Nachlasses photokopiert ist“. Am 6. Dezember 1959 berichtet er an Günther Holzboog: „Ich arbeite seit meiner Rückkehr aus Berlin durchschnittlich 10 Stunden am Tage an der Kritik aller Offenbarung (Urfassung).“

Die Umstände während der Entstehungszeit des ersten Bandes einer Edition sind von exemplarischem Charakter. Gerade am Beginn mußten die Weichen gestellt werden. Bevor dem ersten Band das Imprimatur gegeben werden konnte, waren die Editionsprinzipien, die Ausstattung (z.B. das Format des Buchs, die Papiersorte, die Schriftarten, das Aussehen der Fußnoten, die Abfassungsweise der die einzelnen Texte einleitenden Vorworte, die Verzeichnisse) auszuhandeln und festzulegen. Dazu war es ratsam und für ein gedeihliches, produktives Miteinander entscheidend, einen Codex für die Zusammenarbeit auf den einzelnen Etappen der Herstellung aufzustellen: Ablieferung der Manuskripte, Korrektur der Fahnen, eventuelle Autorkorrekturen, Umbruch und seine Korrektur, schließlich Imprimatur, wann spätestens und durch wen?

Ich erlaube mir, etwas ausführlicher aus der Korrespondenz der Anfangsjahre zwischen Hans Jacob und Günther Holzboog zu zitieren. (Die Briefe Lauths an Holzboog aus diesen Anfangsjahren haben sich bisher leider nicht gefunden.) Hans Jacob äußert als erfahrener Edi-

pondenz der Anfangsjahre – Hans Jacob spricht einmal von „wir Fichte-Jacobianer“ – enthält ja schon bald den Plan auch einer Ausgabe der Werke und Briefe von Friedrich Heinrich Jacobi, auch eine Ausdehnung auf Karl Leonhard Reinhold und K. W. F. Solger war im Gespräch. Noch 1972 wurde zusammen mit Prof. Krings ein Versuch gemacht, eine gemeinsame Arbeitsstelle für Fichte, Schelling, Jacobi zu begründen.

tor bald (Juni 1960) Besorgnis um die Einhaltung der vereinbarten Termine (für die nächsten 2 Jahre waren 3 Bände angekündigt), und will den Umbruch erst machen lassen, wenn die Vorworte vorliegen. Lauth will nicht so lange warten. Am 26. Juli: „Herr Prof. Lauth hat Ihnen heute einen Brief geschrieben, in welchem er Einiges allein entschieden hat, mit dem ich so noch nicht einverstanden bin.“ Neben der Gestaltung der Vorworte diskutiert man die Bildbeigaben. Jacob ist auf jeden Fall für ein Fichte-Porträt, Lauth schlägt drei verschiedene Kirchen (Schulpforte, Rammenau, Warschau) vor.

Günther Holzboog antwortet (28. Juli) an Jacob: „Zu den Vorworten der Fichte-Ausgabe schreibt mir Herr Professor Lauth: ‚Unsere Vorworte zu den einzelnen Stücken müssen *kursiv* und *eventuell* ein Grad kleiner gesetzt werden!!!‘“ Kursivdruck, meinte Jacob, mache die Bände „buntscheckig und unruhig“. Holzboog: „Gegen den Kleindruck bin auch ich. Gegen Kursiv-Schrift habe ich ... keine Einwendung.“ „Mit Vergnügen las ich Ihre Ausführungen zur Illustration der Bände. Ein möglichst frühes Fichte-Bildnis wäre für diesen Band der Jugendschriften auch m. E. am geeignetsten ... Ich habe nichts gegen Kirchen, aber sie im 1. Band abzubilden würde den ohnehin von einigen Leuten mir gegenüber geäußerten Verdacht, daß die editorische Sauberkeit durch kirchliche Tendenzen getrübt werden könne, verstärken.“

Bisher hatte Jacob immer Holzboog vorgeschickt, am 31. Juli sendet er an Holzboog den Durchschlag seines Schreibens an Lauth, in dem er auch gegen die Vorliebe Lauths für eigenartige Abkürzungen kämpft: „es scheint mir als ein Widersinn, im oben stehenden Text jede Abkürzung bis zu den selbstverständlichen z.B. und u.s.w hin akribistisch zu vermerken, in den Anmerkungen dagegen selbst den Personen den Unterleib abzusägen. ... Sch. ist garnichts. Und ich möchte mich selbst in ähnlichem Falle weder als J. noch Sie als L. oder gar als Lau. (was Sie überhaupt nicht sind) finden.“

Anfang Oktober reagiert Jacob auf diese Bemerkung. Zuerst beharrt er darauf, daß die Vorworte *signiert* werden müßten, dann schreibt er: „Mich hat Ihre Bemerkung, ‚dass die editorische Sauberkeit durch kirchliche Tendenzen getrübt werden könnte‘ sehr betroffen gemacht. Gegen diese Tendenz habe auch ich mich hier zu wehren, gerade auch in editions-technischen Dingen, und es wäre gut, hier Hand in Hand zu arbeiten. Denn die Ausgabe verliert ihren Rang, wenn irgend eine Tendenz hineingetragen und sichtbar in ihr wird.“

Die intensivste Sorge, die Jacob nahezu zur Verzweiflung zu bringen schien, waren Aufbau und Inhalt der Vorworte. Auch hier rief er wieder Günther Holzboog zu Hilfe. Am 15. Oktober 1960: „Herr Prof. Lauth berichtete bei unserer letzten Besprechung, dass er obwohl er bisher auf das entschiedenste vertreten hatte, dass auch die Vorworte gegenseitig durchgeprüft werden sollten, seine Vorworte an den Verlag geschickt habe, ohne dass ich sie gesehen habe. Ich kenne sie nur zum Teil und nur im Zustande *vor* ihrer endgültigen Redaktion. Was ich von ihnen gesehen habe, war ihrem sachlichen Inhalte nach wohl richtig, in der Diktion jedoch nicht genügend durchgearbeitet und abgeklärt und im logischen Duktus nicht hinreichend geordnet und ausgefeilt. Manche Vorworte lasen sich so, als seien sie lediglich den jeweiligen Einfällen folgend geschrieben.“ Jacob schlägt vor, die Vorworte – so sei es auch von Lauth gewollt gewesen – einem erstklassigen Lektor vorzulegen. „Ich rechne nämlich damit, dass Prof. L. nicht zugänglich sein wird, wenn Sie oder ich kritisieren. Ich habe ein paar mal scharf kritisiert in der Meinung, Herr Dr. Zahn habe das Vorwort geschrieben, der dann entgegnete, nicht er habe das geschrieben, sondern Prof. L. selbst. Zu einer Besprechung der Beanstandung kam es dann nicht.“ 14 Tage später kritisiert Jacob erneut heftig

Lauths Stil im Vorwort. Zu dessen Vorwort für die „Zufälligen Gedanken einer schlaflosen Nacht...“, S. 101, schreibt Jacob sogar einen vollständigen Gegenvorschlag, der aber offensichtlich nicht angenommen worden ist. Die unterschiedlichen Formulierungen dieses Vorworts zeigen die beiden Auffassungen von der Editionsarbeit. Lauth schreibt vom Standpunkt des Philosophen her, der in erster Linie am Inhalt interessiert ist. Jacob stellt den bibliothekarisch-philologischen Sachverhalt in den Mittelpunkt. Dieser Antagonismus hat sich später in etwa im Verhältnis Lauth – Hans Gliwitzky wiederholt. Wichtig war aber für Jacob: „Nach aussen darf im Interesse der Sache nichts bekannt werden.“

Dann steigerte sich die Situation dramatisch. Die Briefe, geschmückt mit kriegerischem Vokabular, wurden nahezu täglich zwischen Stuttgart und München hin- und hergejagt. Jacob an Holzboog: Es wäre gut, „klipp und klar zu sagen, daß es so nicht geht! Dass Ihr Verlag einen Band mit diesen Vorworten nicht herausgibt, dass sie geändert werden *müssen*. Ich glaube, nur ein scharfes Geschütz kann Prof. L. beeindrucken.“ Holzboog antwortet am nächsten Tag, er habe den erbetenen „großen Schuß“ an Lauth losgelassen. „Wenn er nicht einschlagen sollte, werde ich verschärft nachschießen. Der Umbruch stagniert bis zur Klärung der Sache.“ Diese Entscheidung des Verlegers war nicht unwichtig: Man wollte ja den Akademiegremien aus Anlaß der Jahressitzung Anfang Dezember 1960 den Umbruch des ersten Bandes vorlegen, um eine günstige Entscheidung für die Installierung des „Fichte-Instituts“ zu fördern.

Dazu kam eine skurrile Episode. Jacob hatte schon am 30. Oktober an Holzboog geschrieben: „Hoffentlich haben Sie Ihre Aktentasche wiedergefunden. Hier ist sie nicht.“ Jacob am 10. November an Holzboog: „Mir ist ... mit Schrecken eingefallen, dass mein erster Vorwortbrief an Sie (der mit den Parallelentwürfen von mir) doch wahrscheinlich in Ihrer bei Prof. Lauth liegen gebliebenen Tasche lag. Wenn Prof. L. die Tasche geöffnet hat, könnte er meine Briefe gelesen haben“. Aber: „Dass er Einsicht gehabt hat, war aus seinem Verhalten letzten Dienstag *nicht* zu entnehmen.“ Er bittet aber im Falle eines anderweitigen Verdachts um Nachricht, um sich auf alle möglichen Fälle einstellen zu können.

Am nächsten Tag der nächste Brief: „Ich fühle mich schon wieder veranlasst, Ihnen von der Fichte-Front Bericht zu erstatten. Heute vormittag traf ich zufällig Herrn Prof. Lauth in der Stadt, voller Fichtebegeisterung, dass es jetzt rasch voranginge. Er habe wieder 2 korrigierte Vorworte abgeschickt. Von Ihrer Kritik, Ihren Änderungswünschen kein Wort! So als ob Sie nicht geschrieben hätten. Er sprach wieder nur von der jetzigen Beschleunigung des Umbruchs, und dass nun alles im Sauseschritt liefe. Die absolute Harmlosigkeit schien echt und nicht gespielt zu sein.“ Jacob schlägt Eduard Spranger als Vermittler vor, als eine urteilende Autorität. Und dann ein Satz, der mir zu Herzen geht, wenn ich bedenke, dass ihn ein 20 Jahre älterer erfahrener Herausgeber spricht, von dem der 41jährige ja nur lernen konnte: „Sie könnten Prof. Spr. auch sagen, ich sei als Nichtprofessor Prof. Lauth gegenüber in einer schwierigen Lage. Aber ich fände die Vorworte noch schlechter als Sie. Und ich hielte die ganze Ausgabe, ihren Rang u. Ansehen für gefährdet.“

In einem weiteren „Frontbericht“ schreibt Jacob resignierend, Lauth nehme außer ein paar oberflächlichen Änderungen nichts an. Am 18. November berichtet er, er habe einen Brief an Lauth geschrieben, „in welchem ich ihm direkt u. klar sage, dass es so nicht geht. Den Durchschlag zu Ihrer Information.“¹⁷ „Durch die ganze Sache geraten wir hier nun in

¹⁷ Dieser Durchschlag liegt nicht vor.

Druck. Am 5. Dezember ist hier die Akademiesitzung, in der unsere Fichteinstituts-Sache zur Entscheidung steht. Der Präsident erbat sich bei uns den Umbruchband, um der Opposition gegenüber etwas Konkretes in der Hand zu haben. Das ist nun wohl ausgeschlossen.“ Darauf reagiert der Verleger. „Ihren Brief vom 18. November an Herrn Professor Lauth kann ich in der Sache und dem Ton nach nur gut heißen.“ Holzboog ist „gespannt und in Sorge“ und gibt 100 bis 150 Seiten Umbruch in Auftrag. „Die dadurch entstehenden Mehrkosten nehme ich im Hinblick auf die Wichtigkeit der bevorstehenden Akademie-Sitzung in Kauf.“

Damit enden die Briefe in dieser Angelegenheit. Ich habe keinen Erfolg der konzertierten Aktionen Jacob/Holzboog festgestellt. Lauth setzte sich in allen Punkten durch: das büttenartige „Löschpapier“ der ersten Bände, wie G. Holzboog einmal zu mir sagte, das große Format der Bände, der helle Leineneinband, die Goldprägung ... Über die Tatkraft und den Durchsetzungswillen Reinhard Lauths kann es m. E. keinen Zweifel geben.

Eine weitere Anregung oder wichtige Hilfestellung hat Reinhard Lauth bei der Erarbeitung der ersten Fichte-Bibliographie durch Hans-Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs gegeben. Seit 1960 wurde das bibliographische Material gesammelt und bis zum Herbst 1966 redaktionell fertiggestellt. 1968 erschien die Bibliographie, ebenfalls im Frommann-Holzboog Verlag. Anfang der Sechziger Jahre plante Lauth zusammen mit Holzboog auch eine Zeitschrift „Fichte-Studien“, die damals nicht zu Stande kam, heute aber existiert (über 35 Bände).

Ein interessantes finanzielles Detail aus dem Jahre 1963: Herstellungskosten eines Bandes 24.000,- DM. Zum Vergleich das monatliche Einkommen (1964) eines promovierten Mitarbeiters an der Ausgabe netto DM 1.200,-.

Als Ende 1963 Manfred Zahn als Mitarbeiter ausschied, übernahm Hans Gliwitzky seine Stelle. Er sollte 34 Jahre lang bis Ende 1997 ein unermüdlicher Arbeiter an der Ausgabe sein. Im selben Jahr kam Peter K. Schneider als ständiger Mitarbeiter zum Editionsteam. Er ist auch nach seiner Pensionierung dabei geblieben und nach dem Tod von Lauth und Hans Gliwitzky in die Herausgeberschaft eingetreten.¹⁸

Nach dem Tod von Aloys Wenzl im Sommer 1967 wurde Alois Dempf (1891–1982) neuer Kommissionsvorsitzender; zwei Jahre später verstarb Hans Jacob. Im Juli 1969 trat Hans Gliwitzky als Mitherausgeber an seine Stelle. Zur selben Zeit wurde die Einrichtung der Reihe IV der studentischen Kollegnachschriften beschlossen und erstmals über die Herausgabe von zeitgenössischen Urteilen über Fichte gesprochen. Kurt Hiller und Anna-Maria Schurr-Lorusso kamen als Mitarbeiter dazu, letztere bis Ende Februar 1973.

III.

Damit komme ich zum dritten Teil meines Berichts, der die Zeit meiner aktiven Mitarbeit behandelt. Schon während meiner Studienzeit arbeitete ich teils von Prof. Lauth privat bezahlt, teils als Hilfskraft an der Ausgabe. Während dieser Zeit nutzte ich auch die Gelegen-

¹⁸ Im Jahr 1964 wandte sich das Bundesinnenministerium an das „Fichte-Institut“ und bat um Mitwirkung bei der Gestaltung der Fichte-5 DM Münze. Bild- und Textvorschläge wurden ans Ministerium gesandt. – Im Oktober desselben Jahres regte R. Lauth auch die Wiedererrichtung des Grabmals von Frau Fichte auf dem Dorotheenstädter Friedhof in Berlin an. Die Kosten übernahm die Bayerische Akademie der Wissenschaften.

heit, bei Hans Jacob die editorischen Grundkenntnisse in seinem letzten Kurs für angehende Editoren, abgehalten in seiner Wohnung, zu erwerben. Seit März 1973 bin ich Mitglied des Editionsteams. Vor allem prägte mich die Zusammenarbeit mit dem Mitherausgeber Hans Gliwitzky, den ich immer als überaus korrekten Kollegen erlebt habe, nie als Vorgesetzten. Schon in meiner Studentenzeit habe ich ihn oft spät abends korrigierend oder entziffernd am Schreibtisch gesehen und seinen Arbeitseifer bewundert. Anfangs betreute er vor allem die Briefebände und bemühte sich um die möglichst lückenlose Erfassung der entsprechenden Bestände in den Bibliotheken Europas. Später als Herausgeber nahm er sich – da auch ihn das Problem der Letztbegründung alles Wissens umtrieb – besonders derjenigen Texte an, die zu diesem Thema relevant waren: vor allem die verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre, von denen es insgesamt etwa 15 gibt. Nahezu von allen bis dahin noch unveröffentlichten Hauptmanuskripten Fichtes hat er die Ersttranskription erstellt. In dieser Arbeit war Hans Gliwitzky sozusagen das personifizierte philologische Gewissen unserer Edition. Nicht nur einmal sah er sich gezwungen, der auf einen Sinnzusammenhang ausgehenden Phantasie Reinhard Lauths in die Parade zu fahren und ihn auf den Boden des schriftlichen Tatbestands zu holen. Hans Gliwitzky gab seine editorischen Kenntnisse in vielen Editionskursen an Studenten weiter, nach seinem Tod 1998 übernahm ich diese Aufgabe.

Walter Schieche, der vorher ca. zehn Jahre lang teilweise privat, teilweise aus öffentlichen Mitteln für Lauth und die Ausgabe gearbeitet hatte, ging als Mitarbeiter zur Schelling-Ausgabe. Zuvor oder in meiner Anfangszeit als Mitarbeiter bei Fichte führte Walter Schieche mich in die Hilfsmittel der Universitäts- und Staatsbibliothek ein, ließ er mich bereitwillig und freundschaftlich an seinen ungeheuren editorisch-bibliographisch-historischen und in den späten 80er Jahren Computer-Textverarbeitungs-Kenntnissen teilhaben, so dass ich froh bin, heute endlich die Gelegenheit zu haben, ihm öffentlich zu danken.

Wir haben später noch mancherlei zusammen gearbeitet. Zuerst habe ich von ihm das in jahrelanger Sammelarbeit zusammengetragene Textmaterial zeitgenössischer Dokumente und Äußerungen über Fichte übernommen. Seit 1969 waren zwei zusätzliche Projekte in der Planung. Hans-Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs wollten die gesammelten Rezensionen von Werken Fichtes bei Frommann-Holzboog herausgeben; mit Walter Schieche verhandelte G. Holzboog wegen der zeitgenössischen Dokumente über Fichte. Beide Unternehmungen kamen vorerst nicht zustande. Als mir Walter Schieche anbot, ich solle diese Dokumente herausgeben, habe ich gerne zugegriffen und bald festgestellt, dass diese Materie zu meiner Lieblingsbeschäftigung innerhalb der Editionsarbeit wurde. Auf diese Weise kam geradezu eine Datenbank des Beziehungsgeflechts der wichtigsten Personen der klassischen Zeit zustande, ursprünglich angelegt, um als Fundus für die sachliche Kommentierung der Fichte-Edition zu dienen. Im Herbst 1977 trafen Günther Holzboog und ich uns in unserer Wohnung und besprachen das Projekt einen gemütlichen Abend lang, der nur einmal unterbrochen wurde, als unsere beiden Buben (knapp vier und zwei Jahre alt) aus ihren Betten hereinschlichen, um endlich einmal zu erfahren, wie der „Holzbock“ aussähe. Aus anfänglich geplanten zwei Bänden wurden im Lauf der Zeit sieben. Denn bei der Kommentierungsarbeit dieser Dokumente kam ich auf immer weitere Verbindungen und Textquellen, nach den gedruckten Dokumenten dehnte ich meine Suche auf ungedruckte, in den verschiedensten

Archiven und Handschriftenabteilungen Deutschlands, Dänemarks, Schwedens, der Schweiz, Polens und zuletzt Rußlands aus.¹⁹

Die damit in über zehn Jahren verbundenen Reisen haben meinen Horizont um einiges erweitert; ich habe viele menschliche (meist erfreuliche) Erfahrungen gemacht, vor allem haben sich im damaligen Ostblock nach Überwindung der politischen-bürokratischen Hürden dahinter meist sehr hilfsbereite, außerordentlich sachkundige Bibliothekare und Archivare gezeigt. Auch im westlichen Ausland erfuhr ich großzügige Hilfe. (Gerne erinnere ich mich z.B. an den einwöchigen Aufenthalt auf einem Schloß in Südschweden, wo mir die Besitzerin, Frau z. Gräfin Trolle-Wachtmeister, uneingeschränkten Zugang zum Nachlaß Brinkmans gewährte und ich in gepflegter Atmosphäre die Manuskripte durchsehen und kopieren konnte.) Diese Detektivarbeit hat mir (und der Forschung) einige überraschende Früchte gebracht, wenn sich der Spürsinn des Fuchses mit dem Glück des Findens verband: so die Kollegnachschrift der *WL nova methodo* in der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden oder die Aufzeichnungen Lavaters von Fichtes erster Vorlesung in Zürich oder die Nachschrift August Twestens von einer Einleitungsvorlesung, die ich im Nachlaß von dessen Schwiegersohn in Berlin entdeckt habe.

Als diese Ausgabe mit dem Titel „Fichte im Gespräch“ sich bewährt hatte, nahmen die lange zögernden Bearbeiter der Ausgabe „Fichte in Rezensionen“ mit mir Kontakt auf, so dass Walter Schieche und ich aufbauend auf den Arbeiten von Baumgartner und Jacobs 1995 auch dieses Werk der Forschung zur Verfügung stellen konnten.

Ein eher unerfreuliches Kapitel unserer Editions-geschichte will ich nicht verschweigen. Im Zuge einer geplanten Aufgabenerweiterung der Fichte-Kommission wurde beschlossen, die Kommission durch Zuwahlen zu vergrößern. Reinhard Lauth protestierte energisch, dass vorher mit denen, die die ganze Arbeit leisteten, nicht beraten oder Rücksprache genommen worden sei, und sah die Editionsarbeit wegen der heiklen Beziehungen zu den DDR-Institutionen in äußerstem Maße gefährdet. Nachdem über ein halbes Jahr lang viel Papier beschrieben und eine Menge Porzellan zerschlagen worden war, kehrte wieder Ruhe ein. R. Lauth hatte erreicht, dass die Akademie eine Vereinbarung von 1958 anerkannte. Diese Vereinbarung regelte die Entscheidungen „in für beide Seiten relevanten Angelegenheiten des Editions-vorhabens im gegenseitigen Einvernehmen“. In der Folge trafen die „Fichtes“ aber in der Akademie mitunter auf zurückhaltende Skepsis.

Die Fichte-Edition hat sich jedoch insgesamt der Unterstützung durch die Bayerische Akademie der Wissenschaften als würdig erwiesen. Wir waren von Beginn an eine offene hilfsbereite Forschungsstelle, die ungezählte Anfragen beantwortet und Hilfestellungen für Dozenten, Studenten und andere Interessierte aus aller Welt gegeben hat. Dazu haben von Reinhard Lauth angeregte und von uns und anderen Fichte-Forschern organisierte Tagungen wesentlich beigetragen. Aus diesem Kreis heraus ist auch 1988 die „Internationale J.G. Fichte-Gesellschaft“ entstanden, die diese Aufgaben übernommen hat. International ha-

¹⁹ Um neues Material für „Fichte im Gespräch“ zu finden, reiste ich in Deutschland nach Berlin (Ost: Märkisches Museum, Humboldt-Universität, und West: Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz), Bremen, Dresden, Frankfurt/M., Halle/Saale, Hamburg, Jena, Kiel, Köln, Nürnberg, Penzing bei Wasserburg, Ulm, Weimar; in der Schweiz nach Bern, Schaffhausen, Zürich, Kopenhagen und Trolle-Ljungby (Südschweden). Dazu kamen briefliche Recherchen in einer Reihe anderer Archive.

ben diese Bemühungen²⁰ ausgestrahlt bis hin zu ausländischen, fremdsprachigen Fichte-Ausgaben, unter denen die chinesische Fichte-Ausgabe (6 Bände ab 1990) und die japanische Fichte-Ausgabe (von 23 geplanten Bänden sind 12 seit 1995 erschienen) herausragen;²¹ Fichte-Gesellschaften wurden in Japan (1985), Rußland, USA, Italien, Spanien/Portugal gegründet. Eine Fülle von Arbeiten, eigenständigen Publikationen, Aufsätzen, Dissertationen zur Philosophie Fichtes war die Folge.

Im Jahr 1997 schieden aus Altersgründen der Herausgeber Dr. Hans Gliwitzky und der Mitarbeiter Dr. Kurt Hiller aus. Seit 1999 wird das Herausgeberteam durch Prof. Günter Zöller verstärkt. Wegen der üblichen Stellensperren konnten erst 1999 wieder zwei Kollegen angestellt werden, die bis Ende 2008 dabei blieben: Ives Radrizzani und Hans Georg von Manz. Ab 2002 bildete Martin Siegel für sechs Jahre das vierte Rad am Fichte-Wagen. Das gute Betriebsklima hat sich auch mit den jüngeren Kollegen fortgesetzt und den Fortgang unserer Arbeit gefördert.

Wenn Sie erlauben, will ich noch kurz und holzschnittartig skizzieren, wie unsere Arbeit an der Fichte-Edition im allgemeinen abgelaufen ist. Angeregt wurde ich dazu durch einen Bericht aus dem Jahr 1993. Er war von unserem Kommissionsvorsitzenden Prof. Beierwaltes erbeten worden. Das geschah übrigens das erste Mal, dass uns so viel Interesse am Detail unserer Arbeit von seiten eines Kommissions-Vorsitzenden entgegenkam. Zwar hatten alle Vorgänger dieses Amt eher aus Pflichtgefühl übernommen: zuerst Aloys Wenzl, ab 1967 Alois Dempf, nach Dempfs Tod 1982 Prof. Wolfgang Stegmüller. Als Stegmüller schwer erkrankte, trat 1991 als sein Vertreter – wieder eher aus Solidarität mit den Aufgaben der Akademie denn aus großer Vorliebe für Fichte – Werner Beierwaltes an die Spitze der Kommission. Und wir erfreuen uns seither seiner fürsorglichen und umsichtigen Betreuung. Er hat uns durch die letzten Jahre, die nicht frei waren von manchen Turbulenzen, geradezu väterlich betreut. Dafür sei ihm herzlich Dank gesagt.

Den relativ geringsten Arbeitsaufwand hat uns die Reihe I der *Werke* bereitet. Hier kam es darauf an, den originalen Drucktext korrekt zu edieren, Druckfehler zu beseitigen, Varianten aus verschiedenen Auflagen zu berücksichtigen, knappe zum Verständnis notwendige historisch-philosophische Kommentare hinzuzufügen und die einzelnen Werke mit Vorworten zu versehen.

Viel größere Probleme machten die *Handschriften* der Nachlaß-Reihe (II), manchmal auch die *Briefe*, bzw. deren Entwürfe (Reihe III). Zuerst war die große Masse chronologisch zu ordnen. Damit hatte Hans Jacob schon in den Dreißiger Jahren begonnen, diese Ordnung wurde ständig verfeinert: Einzelne fliegende Blätter mußten zugeordnet werden, oft stimmte die Reihenfolge nicht mehr. Dann ging es an die Entzifferung. Sie wurde von einem der Editoren als ganze geleistet. Diese Ersttranskription ging anschließend an wenigstens zwei weitere Bearbeiter und dann solange zwischen allen Bearbeitern hin und her, bis sich niemand mehr in der Lage sah, eine wesentliche Textverbesserung zu leisten. Dann wurden alle Einzelheiten des Textes (wie Korrekturen, Verschreibungen etc.) für den philologischen Apparat notiert. Es folgte die historisch-philosophische Kommentierung mit minutiöser Quel-

²⁰ Ausführlich berichtet darüber der zweite Teil des die Fichte-Tagung in Neapel (1995) dokumentierenden Bandes: *Der Grundansatz...*, 267–357.

²¹ Vgl. den Anhang am Ende dieses Beitrags.

lenforschung, der Erhellung des literarischen und philosophisch-historischen Umfeldes und der damit verbundenen Korrespondenz mit Archiven und Bibliotheken.

Der genannte (von Hans Gliwitzky entworfene) Bericht von 1993 weist dann auf die „markanteste Arbeitsteilung zwischen den vier Hauptbearbeitern (Professor Lauth und den drei von der Akademie angestellten Mitarbeitern Fuchs, Gliwitzky, Schneider)“ hin: Lauth/Fuchs leisteten „die historisch-philosophische Kommentierung“, während Gliwitzky/Schneider „sich auf die möglichst originale Fassung des Fichte-Textes konzentrieren. Für die Vorworte, das Grundsätzliche der philosophischen Kommentierung sowie die Bandeinleitungen zeichnet Prof. Lauth allein verantwortlich.“ In den letzten Jahren haben sich diese Schwerpunkte etwas verschoben.

Dann war der Verlag und der Setzer an der Reihe, die Korrekturen der Fahnen und des Umbruchs, oft in mehreren Gängen, wurden ebenso aufgeteilt wie die Verzeichnisse, von denen die Sachverzeichnisse den größten Arbeitsaufwand erforderten.

Die Texte in der Reihe IV (*Kollegnachschriften*) verdienen eigens beschrieben zu werden. Studenten haben schon in alten Zeiten Skripten von besonders geachteten Lehrern angefertigt, abgeschrieben, ja auch weiterverkauft. So auch von Fichtes Kollegs. Aus der ersten Hälfte von Fichtes Lehrtätigkeit, in Jena von 1794–1799, sind uns solche Nachschriften nur von *wenigen* Lehrveranstaltungen bekannt. Und dann meist jeweils nur eine einzige. In einem solchen Fall entzifferten wir den Text und ergänzten ohne großen Erklärungsaufwand eindeutige Abkürzungen. Es sind ja keine originalen Formulierungen Fichtes, sondern die des Studenten. Gab es allerdings – und das ist in den späten Berliner Jahren 1810–14 der Fall – von ein- und derselben Vorlesung Nachschriften mehrerer Studenten, wählten wir diejenige aus, die dem Inhalt und auch möglichst der Begrifflichkeit nach dem Fichteschen Originalmanuskript am nächsten kam. Fanden sich in Parallel-Nachschriften ergänzende Informationen, bauten wir sie unter Kennzeichnung ihrer Herkunft in den Leittext ein. Durch diese Arbeit an den Kollegnachschriften werden so manche dunkle, weil sehr knapp formulierte Aussagen in Fichtes eigenen Vorlesungsvorbereitungen verständlicher; ja wir konnten dort schon etliche fragliche Transkriptionen durch eindeutige Stellen aus den Nachschriften verbessern. M. E. ist die Entscheidung von 1969, auch die Reihe IV herauszugeben, durch das bisherige Ergebnis glänzend gerechtfertigt worden.

Eine große Veränderung unserer Arbeitsweise hat der Computer verursacht. Bis Anfang der Neunziger Jahre lieferten wir dem Verlag Schreibmaschinen-Typoskripte, die dann gesetzt wurden. Jetzt aber sind wir – in Einzelfällen sogar die Lay-outer geworden – was unseren Arbeitsaufwand vermehrt hat. Andererseits habe ich – abgesehen von dem großen Vorteil der Internet-Recherchen in den letzten Jahren – durch die Möglichkeit profitiert, längere Texte ganz schnell auf Stichworte oder Personen hin durchsuchen zu können. Ein Beispiel: Aus der Zeit von 1806/07, als Fichte die Familie verließ und sich mit der preußischen Regierung in Königsberg aufhielt, lag mir – und das war damals meine Hauptarbeit – ein Stapel von Briefen zwischen Frau und Herrn Fichte vor, die z.T. undatiert waren. Außerdem gab es Doubletten – man gab Reisenden, auf die man sich verlassen konnte, lieber vertrauliche Briefe mit, als sie der offiziellen Post anzuvertrauen, die von der französischen Besatzungsmacht kontrolliert wurde. Hier leistete mir der Computer große Dienste, um schnell in den Datenmengen die erste Nennung einer Person oder eines Ereignisses zu finden und mit Hilfe solcher Einzelheiten die richtige chronologische Ordnung der Briefe im Band III,6 zu finden.

Der Bericht von 1993 schließt mit der folgenden Feststellung:

„Der [...] Fortgang der Fichte-Ausgabe [...] beruht im wesentlichen auf drei Faktoren:

1. der bis heute immensen persönlichen und unentgeltlichen Arbeitsleistung von Prof. Lauth;
2. dem fortlaufenden Interesse aller vier Bearbeiter an der Auseinandersetzung mit Fichtes grundsätzlicher Wissenskonzeption zum Zwecke der Gewinnung einer endgültigen Bewußtseinstheorie;
3. dem Respekt vor dem Begründer und Leiter der Ausgabe, der zugleich der gemeinsame Lehrer der drei von der Akademie bezahlten und von ihm berufenen Mitarbeiter ist, die in freundschaftlich-kollegialem Verhältnis ihrerseits am Fortgang der Ausgabe interessiert sind und reibungslos zusammenarbeiten.“

Diese Arbeit ist nun ihrem Ende ganz nahe gekommen, so nahe, dass wir ein Abschlußsymposium begehen können. Und ich kann mich mit dem von Reinhard Lauth anlässlich des Verlagsjubiläums gesprochenen Wort identifizieren: „Verleger und Herausgeber können mit Stolz auf die [gemeinsame] Leistung blicken, die weltweit größte Anerkennung gefunden hat.“²²

Anhang

Übersetzungen von Werken Fichtes seit dem Erscheinen der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Bulgarisch

- 1993 – [Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797–1798.] Hg. v. I. S. Stefanov [kyrillisch] Sofia
1998 – Prednaznacieto na coevkek. Hg. v. F. Sopov, [kyrillisch] Sofia

Chinesisch

Edition an der Chinesischen Akademie der Gesellschaftswissenschaften. Hg. Liang Zhixue

- 1990 – [Ausgewählte Werke Fichtes] Bd. 1, [GA I,1 u. I,2]
1994 – [Ausgewählte Werke Fichtes] Bd. 2, [GA I,3 u. I,4]
1997 – [Ausgewählte Werke Fichtes] Bd. 3, [GA I,5 u. I,6]
2000 – [Ausgewählte Werke Fichtes] Bd. 4, [GA I,7 u. I,8]
2006 – [Ausgewählte Werke Fichtes] Bd. 5, [GA I,9 u. I,10]

Einzelausgaben:

- 1980 – [Über die Bestimmung des Gelehrten] Hg. v. Liang Zhixue u. Shen Zhen, Beijing
1982 – [Die Bestimmung des Menschen] Hg. v. Liang Zhixue u. Shen Zhen, Beijing
1984 – [Über die Bestimmung des Gelehrten. Die Bestimmung des Menschen] Hg. v. Liang Zhixue u. Shen Zhen, Beijing
1986 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] Hg. v. Wang Jiuxing, Beijing
1987 – [Zurückforderung der Denkfreiheit ...] Hg. v. Li Li, Beijing

²² In der Festschrift zum 250jährigen Bestehen des Frommann-Verlages: *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen. Von Frommann bis Holzboog*. Hrsg. v. Günther Bien, Eckhart Holzboog, Tina Koch. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

- 1990 – [Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie] Hg.v. Shen Zhen. Beijing 1990.
- 1994 – [Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre] Hg.v. Shen Zhen. Beijing 1994.
- 1994 – [Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre] Hg.v. Shen Zhen. Beijing 1994.
- 1995 – [Das System der Sittenlehre] Hg.v. Liang Zhixue u. Li Li, Beijing
- 1995 – [Versuch einer Kritik aller Offenbarung] Hg.v. Liang Zhixue. Beijing
- 1998 – [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters] Hg.v. Shen Zhen u. Liang Zhixue, Beijing
- 2000 – [Der geschloßne Handelsstaat] Hg.v. Shen Zhen, Beijing
- 2001 – [Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution] Hg.v. Li Li, Beijing
- 2003 – [Reden an die Deutsche Nation] Hg.v. Liang Zhixue, Shen Zhen u. Li Li, Beijing
- 2003 – [Anweisung zum seligen Leben] Hg.v. Li Wentang, Beijing
- 2004 – [Grundlage des Naturrechts] Hg.v. Xie Dikun u. Cheng Zhimin, Beijing

Dänisch

- 2001 – [Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre] Hg.v. P.R. Mørch-Petersen, Frederiksberg

Englisch

- 1968 – Addresses to the German Nation. Trans. R.F. Jones and G.H. Turnbull. Ed. George Armstrong Kelly. New York
- 1969 – On the Foundation of Our Belief in a Divine Government of the Universe. Trans. Paul Edwards, New York
- 1970 – The science of rights. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Trans. by A.E. Kroeger. With a preface by William T. Harris. Introduction by Charles Sherover. London
- 1970 – Foundations of the Entire Science of Knowledge. Trans. Peter Heath. In Fichte: Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), ed. Peter Heath and John Lachs, New York [1982²]
- 1976 – The Science of Knowledge in Its General Outline. [1810] Trans. Walter E. Wright. Idealistic Studies 6
- 1978 – Attempt at a Critique of All Revelation. Trans. Garrett Green. New York
- 1984 – „On the Spirit and the Letter in Philosophy.“ Trans. Elizabeth Rubenstein. In German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, ed. David Simpson. New York
- 1985 – „The Vocation of Man, Book I [Selections]“ In: Purtill, Richard L. / Macdonald, Michael H. / Kreeft, Peter J.: Philosophical Questions. An Introductory Anthology. New Jersey
- 1985 – „Review of Aenesidemus.“ Translation and notes by George di Giovanni. In: Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism. Translated and annotated by George di Giovanni and H.S. Harris. Albany
- 1987 – „A Crystal-Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand.“ Trans. John Botterman and William Rash. In Philosophy of German Idealism, ed. Ernst Behler, New York
- 1987 – „Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation.“ Trans. Daniel Breazeale. In Philosophy of German Idealism, ed. Ernst Behler.
- 1987 – The Vocation of Man. Trans. Peter Preuss. Indianapolis
- 1988 – Early Philosophical Writings (Review of Aenesidemus / Concerning Human Dignity / Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre / Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation / Annals of Philosophical Tone / Selected Correspondence 1790–1799). Trans. Daniel Breazeale, Ithaca 1993².
- 1988 – The Purpose of Higher Education. Trans. Jörn K. Bramann. Mt. Savage
- 1992 – Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo, trans. and ed. by James Daniel Breazeale, Ithaca, N.Y. [1998²]
- 1994 – Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings. Ed. and trans. Daniel Breazeale. Indianapolis

- 1996 – „Lecture Notes on Platner's Aphorisms.“ Trans. Jere Paul Surber. In Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey
- 1996 – „Reclamation of the Freedom of Thought from the Princes of Europe, Who Have Oppressed it Until Now.“ Trans. Thomas E. Wartenberg. In *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*, ed. James Schmidt, Berkeley, Los Angeles and London
- 1997 – „Selections from the Fichte-Schelling Correspondence.“ In: *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*. Trans. and ed. by J. Schulte-Sasse et al., Minneapolis, London
- 1998 – *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo*. Trans. Daniel Breazeale. Ithaca
- 1999 – *The Popular Works of J. G. Fichte*. Trans. William Smith, with a new Introduction by Daniel Breazeale. Bristol
- 2000 – *Foundations of Natural Right*. Trans. Michael Baur. Edited by Frederick C. Neuhouser. Cambridge, New York
- 2001 – „Annotated translation J. G. Fichte's Review of L. Creuzer's *Skeptical Reflections on the Freedom of the Will* (1793).“ Trans. Daniel Breazeale. *Philosophical Forum* 32
- 2001 – „Annotated translation of J. G. Fichte Review of I. Kant's *Perpetual Peace* (1796).“ Trans. Daniel Breazeale. *Philosophical Forum* 32
- 2001 – „Annotated translation of J. G. Fichte's Review of F. H. Gebhard's, *On Ethical Goodness as Disinterested Benevolence* (1793).“ Trans. Daniel Breazeale. *Philosophical Forum* 32
- 2005 – *The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*. Ed. and trans. Walter W. Wright. Albany, NY
- 2005 – *The System of Ethics according to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Trans. Daniel Breazeale and Günter Zöller. Cambridge University Press
- 2008 – *Addresses to the German Nation*, Trans. Gregory Moore. Cambridge University Press
- 2008 – *Proof of the Unlawfulness of Reprinting (1793)*. Trans. Martha Woodmansee. *Primary Sources on Copyright (1450–1900)*, eds L. Bently & M. Kretschmer, www.copyrighthistory.org

Französisch

- 1964 – „Les Principes de la Doctrine de la Science, Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la Science au point de vue de la faculté théorique, Première et seconde introductions à la Doctrine de la Science“. In: *Œuvres choisies de philosophie première Doctrine de la science (1794–1797)*. Trad. A. Philonenko. Paris [1972², 1980³, 1990⁴]
- 1965 – Julia, Didier „La théorie de la science de Fichte, exposé de 1804.“ Trad. Didier Julia. In: *Collection Analyse et Raisons*. 6. Paris
- 1967 – *La Théorie de la Science. Exposé de 1804*. Trad. Didier Julia. Paris [1999³]
- 1969 – *Conférences sur la destination du savant (1794)*. Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris [1980²]
- 1973 – *La Recension de l'„Enésidème“ par Fichte*. Trad. Pierre-Philippe Druet. In: *Rev.Méta.Morale* 78
- 1974 – *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française*. Trad. Jules Barni. Paris
- 1975 – *Discours à la nation allemande*. Trad. Serge Jankélévitch. Paris
- 1977 – *Fichte. Présentation, choix de textes inédits en français, bibliographie* par Pierre-Philippe Druet. Paris
- 1977 – *Sur la dignité de l'homme*, Trad. Pierre-Philippe Druet. In: P.-Ph. Druet, *Fichte*. Paris
- 1979 – „Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin (1807)“. Trad. Alain Renaut / *Deuxième conférence sur l'essence du savant (1805)*. Trad. Luc Ferry. In: *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*. Prés. Luc Ferry, J.-P. Pesron et Alain Renaut. Paris
- 1981 – *L'État commercial fermé*. Trad. Daniel Schulthess. Lausanne

- 1981 – „Sur Machiavel écrivain (1807) / Dialogues patriotiques (1806–1807) / Sur le concept de la WL (1806) / Compte-rendu du ‚Projet de Paix perpétuelle‘ de Kant (1795) / Lettre de Clausewitz à Fichte (1809)“. In: Machiavel et autres Écrits philosophiques et politiques de 1806–1807. Trad. Luc Ferry et Alain Renaut. Paris
- 1984 – Fondement du Droit naturel selon les Principes de la Doctrine de la Science, Trad. Alain Renaut. Paris [1998²]
- 1984 – „Sur le concept de la doctrine de la science en ce que l’on appelle philosophie / Sur l’esprit et la lettre dans la philosophie / De la faculté linguistique et de l’origine du langage.“ In: Essais philosophiques choisis, 1794–1795. Trad. Luc Ferry et Alain Renaut. Paris [1999³]
- 1985 – „Où l’on démontre que la reproduction des livres est contraire au droit.“ Trad. O. Hansen-Løve, T. Leydenbach, P. Pénisson. In: Philosophie 7
- 1986 – Le Système de l’Éthique d’après les principes de la doctrine de la science. Trad. Paul Naulin. Paris
- 1986 – Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle (1801) et autres textes. [Recension de l’Enésidème / Sur la stimulation et l’accroissement du pur intérêt pour la vérité / La silhouette générale de la Doctrine de la Science] Trad. Auguste Valensin et Pierre-Philippe Druet. Paris
- 1987 – Écrits de Philosophie Première. Doctrine de la science 1801–1802 et textes annexes [Sonnet de J. G. Fichte (1802) / Sur le fondement de notre croyance en une divine providence] Trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux. Paris
- 1987 – Exposé de la Doctrine de la Science (1801–1802). Trad. Bruno Vancamp. Bruxelles
- 1987 – ‚Quelques aphorismes sur la religion et le déisme (1790)‘. Trad. Jean-Christophe Goddard. In: Philosophie 17
- 1987 – „Revendication de la liberté de pensée auprès des princes de l’Europe qui l’ont opprimée jusqu’ici / Contribution pour rectifier les jugements du public sur la Révolution française / Traits fondamentaux du temps présent“. In: La Révolution vue par les Allemands. Trad. Joël Lefebvre. Lyon
- 1987 – Sur les intentions de la mort de Jésus (1786). Quelques aphorismes sur la religion et le déisme (1790). Prédications sur Luc, XXII, 14,15 (1791). Traduit et présenté par Jean-Christophe Goddard. In: Philosophie 17
- 1988 – Essai d’une Critique de toute Révélation: 1792–1793. Trad. Jean-Christophe Goddard. Paris
- 1988 – „Prédications sur Luc, XXII, 14,15 (1791)“. Trad. Jean-Christophe Goddard. In: Philosophie 18
- 1989 – Considérations sur la Révolution française. Réimpr. Paris
- 1989 – Doctrine de la Science Nova Methodo, Essai d’une nouvelle présentation de la Doctrine de la Science. Trad. Ives Radrizzani. Lausanne
- 1989 – „La Recension des ‚Droits naturels‘ dans le Journal de Niethammer“, „L’Ascétique comme supplément à la morale“, in: Opuscules de politique et de morale (1795–1811). Trad. Jean-Christophe Merle. Caen
- 1990 – Le caractère de l’époque actuelle. Trad. Ives Radrizzani. Paris
- 1991 – J. G. Fichte / F. W. J. Schelling. Correspondance: 1794–1802. Trad. Myriam Bienenstock. Paris
- 1991 – „Lettre à F. A. Weissshuhn. Fragment de 1790 (août–début septembre)“. Trad. Alexis Philonenko. In: Rev. Théol. Philos. 123
- 1993 – Discours à la nation allemande, Trad. Alain Renaut. Paris
- 1993 – La Querelle de l’Athéisme (1799–1800): Appel au public contre l’accusation d’athéisme, Réponse juridique à l’accusation d’athéisme, Rappel, Réponses, questions, Lettre privée; suivie de divers textes sur la religion (1786–1796). Trad. Jean-Christophe Goddard. Paris
- 1995 – La Destination de l’homme (1800). Trad. Jean-Christophe Goddard. Paris
- 1995 – Philosophie de la Maçonnerie – Les Lettres à Constant. Trad. I. Radrizzani et F. Tobgui. Paris
- 1995 – Qu’est-ce qu’un livre? Textes de Kant et de Fichte. Hg. v. J. Benoist. Paris
- 1997 – „La ‚Première‘ Doctrine de la Science de Fichte“. Trad. Ives Radrizzani. In: Archives de Philosophie 60

- 1999 – Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire. Trad. I. Thomas-Fogiel et A. Gahier. Paris
 1999 – Nouvelle présentation de «La doctrine de la science» 1797–1798. Trad. Isabelle Thomas-Fogiel. Paris
 2000 – Doctrine de la science nova methodo. Trad. Isabelle Thomas-Fogiel. Paris
 2000 – Methode pour arriver à la vie bienheureuse. Ou la doctrine de la religion. Trad. M. Bouillier. Arles
 2000 – [Zu Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie“] in : F.W.J. Schelling / J.G. Fichte, Exposition de mon Systeme de la philosophie. Sur le vrai concept de la philosophie de la nature. Trad. E. Cattin. Paris.
 2002 – Lettres et témoignages sur la révolution française. Trad. Ives Radrizzani. Paris
 2003 – Revendication de la liberté de penser. Trad. J.-F. Goubet. Paris.
 2005 – Doctrine de la science. Exposé de 1812. Trad. Isabelle Thomas-Fogiel. Paris
 2005 – La Doctrine du droit de 1812. Trad. Ann Gahier et Isabelle Thomas-Fogiel. Paris
 2006 – La doctrine de l'Etat (1813). Trad. Florence Albrecht, Jean-Christophe Goddard, Grégoire Lacaze, Olivier Lahbib. Paris

Griechisch

- 2000 – [Die Bestimmung des Menschen.] Hg.v. Stamatios Gerogiorgakis. Athen

Italianisch

- 1966 – [Beitrag zur Berichtigung ... – Zurückforderung der Denkfreiheit]] Hg.v. Vittorio Enzo Alfieri, In: *Classici della Filosofia Moderna*. Bari
 1967 – [Die Bestimmung des Gelehrten] Hg.v. M. Montanari. Milano
 1968 – [Einige Aphorismen über Religion und Deismus] Hg.v. Rocco Matera. In: *Ann.Fac.Lett.Filos.* 13. Bari
 1969 – [Die Bestimmung des Gelehrten] Hg.v. Giovanni Plinio Marotta. Bergamo
 1970 – [Grundlage des Naturrechts, Textauszüge]] Hg.v. Francesco Valentini. In: *Storia Antologica dei Problemi Filosofici: Politica II*, a cura di Francesco Valentini. Firenze
 1970 – [Die Bestimmung des Menschen] Hg.v. Remo Cantoni. Bari
 1971 – [Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre] Hg.v. Filippo Costa u. A. Tilgher. Bari
 1972 – [Reden an die deutsche Nation] Hg.v. B. Allason. Torino
 1975 – [Briefwechsel / Grundlage des Naturrechts (Einleitung) / System der Sittenlehre / Bestimmung des Menschen / Anweisung zum seeligen Leben / I contemporanei su Fichte e L'idealismo. (Auszüge)] In: Cesa, Claudio: *Fichte e il primo idealismo*. Firenze
 1978 – *Lo Stato di tutto il popolo*. Hg.v. Nicolao Merker. [Scritti vari] Roma
 1979 – [Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt..., Textauszüge] Hg.v. Carla De Pascale. In: *De Pascale, Carla: Il Problema dell'Educazione in Germania, dal neoumanesimo al romanticismo*. Torino
 1981 – [Versuch einer Kritik aller Offenbarung / Appellation an das Publikum / Erste Einleitung / Rück-erinnerungen, Antworten, Fragen / Grundlage des Naturrechts / Die Wissenschaftslehre 1804 / Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre. (Auszüge)] Hg.v. Claudio Cesa, A. Tilgher, Vittorio Enzo Alfieri. In: Cesa, Claudio: *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*. Torino
 1982 – [Die Bestimmung des Gelehrten] Hg.v. Nicolao Merker u. Marco Marroni. Roma
 1982 – [Aenesidemus-Rezension] Hg.v. Enrico Garulli. In: *Pensiero* 23
 1985 – [Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften] Hg.v. Gian Franco Frigo. In: *Verifiche* 14
 1986 – *Fichte-Schelling: Carteggio e scritti polemici*. Hg.v. Francesco Moiso. Napoli
 1986 – [Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant] Foggia
 1986 – [Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre] Hg.v. Giannino V. Di Tommaso. In: *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*. L'Aquila

- 1986 – [Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre] Hg. v. Giannino V. Di Tommaso. In: *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*. L'Aquila
- 1987 – [Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] Hg. v. Filippo Costa. Trad. A. Tilgher. Roma-Bari
- 1987 – [Die Bestimmung des Gelehrten] Hg. v. Vittorio Enzo Alfieri. Milano
- 1989/90 – *Corsi di lezioni tenuti a Jena e a Berlino su la Destinazione del Dotto*] Hg. v. G. P. Bianchi. Milano
- 1989 – [Über Geist und Buchstab] Hg. v. U. M. Ugazio. Torino
- 1989 – *La dottrina della religione*. Hg. v. Giovanni Moretto. Napoli
- 1989 – [Philosophie der Maurerei] Hg. v. G. Berrettoni. Genova
- 1990 – [Ueber die Absichten des Todes Jesu] Hg. v. Marco Ravera. In: *Filos. Teol.* 4, n.2
- 1993 – *Privatissimum 1803*. Hg. v. Gaetano Rametta. Pisa
- 1994 – [Grundlage des Naturrechts] Hg. v. Luca Fonnes. Roma-Bari
- 1994 – [Das System der Sittenlehre] Hg. Carla De Pascale. Roma-Bari
- 1995 – [Wissenschaftslehre 1807] Hg. v. Gaetano Rametta. Milano
- 1996 – *Il compito dell'uomo di cultura*. Hg. v. G. B. Bianchi. Napoli
- 1996 – [Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre] Hg. v. Marco Ivaldo, übers. v. Luigi Pareyson. Milano
- 1997 – *Lezioni di Zurigo*. [Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Nachschrift J.K. Lavater] Hg. v. Marco Ivaldo. Milano
- 1998 – [Versuch einer Critik aller Offenbarung] Hg. v. M.M. Olivetti. Roma-Bari
- 1998 – *Scritti sul linguaggio, 1795–1797.*] Hg. v. C. Tatasciore. Milano 1998.
- 1999 – [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters] Hg. v. Antonio Carrano. Milano
- 1999 – [Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre] Hg. v. Claudio Cesa. Roma-Bari
- 1999 – *Scritti sulla dottrina della scienza 1794–1804*. Hg. v. Mauro Sacchetto. Torino
- 1999 – [Wissenschaftslehre 1811] Hg. v. Gaetano Rametta. Milano
- 1999 – [Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre] Hg. v. F. Pellecchia. Cassino
- 2000 – [Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag 1804] Hg. v. Matteo Vincenzo d'Alfonso. Milano
- 2000 – [Transzendente Logik I.] Hg. v. Alessandro Bertinetto. Milano
- 2001 – [Sonnenklarer Bericht ...] Hg. v. Francesca Rocci. Milano
- 2003 – [Reden an die deutsche Nation] Hg. v. Gaetano Rametta. Roma-Bari
- 2003 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] Hg. v. Guido Boffi. Milano
- 2003 – *Oratio de recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu*. Hg. v. Stefano Bacin, in: *Fichte a Schulpforta (1774–1780)*. Milano
- 2004 – [Anweisung zum seligen Leben] Hg. v. Guido Boffi u. Franco Buzzi. Milano
- 2004 – [Die Bestimmung des Gelehrten] Hg. v. N. Merker. Übers. v. M. Marroni. Milano
- 2004 – [Transzendente Logik II.] Hg. v. Alessandro Bertinetto. Milano
- 2007 – [Tatsachen des Bewusstseins 1810/1811] Hg. v. Matteo V. d'Alfonso. Milano

Japanisch

- Werke J. G. Fichtes* in japanischer Sprache. Hg. v. K. Fujisawa, H. Kato, Ch. Kumamoto, R. Lauth u. M. Sakabe. Saitama: Setsu-Verlag. Geplant sind 23 Bände. Bisher (2009) sind folgende Bände erschienen:
- 1995 – *Bd. 19*. Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss, 1810 – Die Thatsachen des Bewußtseyns, 1810 – Die Wissenschaftslehre von 1812
- 1995 – *Bd. 6*. Grundlage des Naturrechts (1796/97) – Rezension von Kants *Zum ewigen Frieden*
- 1997 – *Bd. 4*. Über die Würde des Menschen, 1794 – Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794 – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794 – Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, 1795
- 1997 – *Bd. 2*. Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht, 1788 – Zuruf an die Bewohner der preussischen Staaten... 1792 – Zurückforderung der Denkfreiheit... 1793 – Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793 – Philosophie der Mauerei 1802

- 1998 – *Bd. 22.* Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794 – Aphorismen über Erziehung 1804 – Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen, 1805–6 – Über das Wesen des Gelehrten, 1806 – Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807 – Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1811 – Rede von Fichte als Decan der philosophischen Facultät, bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin, am 16. April 1811 – Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit, 1812 – Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinder, 1788–1789
- 1999 – *Bd. 7.* Wissenschaftslehre nova methodo 1797/99 – Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre – Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre – Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797
- 2000 – *Bd. 20.* Die Thatssachen des Bewußtseyns, 1813
- 2000 – *Bd. 9.* Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798 – Ästhetik als Anhang zur Moral
- 2002 – *Bd. 23.* Wissenschaftslehre 1811; Wissenschaftslehren von 1813 u. 1814
- 2004 – *Bd. 13.* Wissenschaftslehre von 1804 (alle drei Fassungen)
- 2005 – *Bd. 15.* Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre
- 2007 – *Bd. 12.* Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre, 1800 – Sonnenklarer Bericht, 1801 – Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801

Einzelausgaben

- 1967 – [Darstellung der Wissenschaftslehre (1801)] Hg. v. Eiichi Kaneko. Tokyo
- 1968/1969 – [Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre] Hg. v. Kiyomi Motohama. In: Goki, Nr. 1–1 bis 2–1. Osaka
- 1970 – [Aphorismen über Erziehung (1804)] Hg. v. Mankichi Shiina. Tokyo
- 1970 – [Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt] Hg. v. Satoru Umene. Tokyo
- 1970 – [Reden an die deutsche Nation] Hg. v. Mankichi Shiina. Tokyo
- 1974 – [Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre] Hg. v. Takeo Iwasaki. Tokyo
- 1982/1984 – [Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813)] Hg. v. Chuhei Kumamoto. In: Symposion, Nr. 27–29. Hiroshima
- 1984 – [Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Jinbun Shizen Kagaku Ronshu (The Journal of Humanities and Natural Sciences) Nr. 68. Tokyo
- 1985 – [Die Thatssachen des Bewußtseyns. 1810–11] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Jinbun Shizen Kagaku Ronshu (The Journal of Humanities and Natural Sciences) Nr. 69–71. Tokyo
- 1986 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95) / Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)] Hg. v. Chuhei Kumamoto. Hiroshima-shi
- 1986/1987 – [Die Wissenschaftslehre 1812] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Tokyo Keizai Daigaku Kaishi (The Journal of Tokyo Keizai University) Nr. 144–150. Tokyo
- 1987 – [Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution (1793)] Hg. v. Keizaburo Masuda. Tokyo
- 1987 – [Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)] Hg. v. Katsuaki Okada. In: Kansei Gakuin Tetsugaku Kenkyu Nenpo (Jahrbuch für Philosophische Forschung, Kwansei Gakuin Universität) Nr. 12
- 1987 – [Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Jinbun Shizen Kagaku Ronshu (The Journal of Humanities and Natural Sciences), Nr. 76 u. 77. Tokyo
- 1987/1989 – [System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798)] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Tokyo Keizai Daigaku Kaishi (The Journal of Tokyo Keizai University), Nr. 151–156, Nr. 159–161. Tokyo

- 1989 – [Die Wissenschaftslehre nova methodo, 1797–99] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Jinbun Shizen Kagaku Ronshu (The Journal of Humanities and Natural Sciences) Nr. 82, Nr. 83. Tokyo
- 1989 – [Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796/97)] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Tokyo Keizai Daigaku Kaishi (The Journal of Tokyo Keizai University) Nr. 163
- 1989 – [Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (1792)] Hg. v. Kenichiro Fujisawa. In: Jinbun Shizen Kagaku Ronshu (The Journal of Humanities and Natural Sciences) Nr. 81. Tokyo

Kroatisch

- 1999 – O odnosu logike prema filozofiji ili transcendentalna logika. Priredio i pre-veo K. Miladinov. Zagreb

Niederländisch

- 1994 – Oproep aan het publiek. De atheïsme-strijd van 1798–1799. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door P. Jonkers. Kampen/Kapellen
- 1995 – Over het begrip van de wetenschapsleer, of De zogenaamde filosofie. Inl., vert. en annot. door E.-O. Onnasch. Amsterdam/Meppel
- 1997 – Eerste inleiding in de wetenschapsleer. Vertaald door C. De Reuse en R. Boehm. In: Kritiek 32. Gent

Norwegisch

- 1990 – Forsøk på en ny fremstilling av Vitenskapslæren. [Zwei Einleitungen von 1797 u. erste Einleitung zur WL nova methodo, Krause-Nachschrift] Hg. v. Eivind Storheim. Oslo 1990.

Polnisch

- 1996 – Teoria wiedzy. Wybór pism. T. 1. Wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M.J. Siemek. Aneks przeł. J. Garewicz. Warszawa
- 1996 – Zamknięte państwo handlowe i inne pisma. Przeł. P. Dybel et al. Wybrał i wstępem poprzedził A. Ochocki. Warszawa
- 2003 – przekład i wstęp, Adam Zielencyk. Warszawa
- 2003 – Powołanie człowieka. Przeł. i wstęp A. Zieleńczyk, Warszawa
- 2004 – Filozofia wolnomularza. Przeł. i oprac. J. Drewnowski, Warszawa

Portugiesisch

- 1973 – Escritos filosoficos. Hg. v. Rubens Rodrigues Torres Filho. Sao Paulo
- 1979 – [Ueber Machiavell, als Schriftsteller] Hg. v. Rubens Torres Filho. In: Almanaque-Cadernos de Literatura e Ensaio, 9. São Paulo
- 1988 – A Doutrina-da-Ciência e outros escritos [Ueber den Begriff der WL, Grundlage der gesamten WL, Sonnenklarer Bericht, Einleitung in die Staatslehre] seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo
- 1997 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] Hg. v. Diogo Ferrer. Lisboa
- 1999 – [Zurückforderung der Denkfreiheit] Hg. v. Artur Morão. Lisboa
- 1999 – [Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt] Hg. v. Johannes Kretschmer, João Cezar de Castro Rocha u. Ivo Barbieri. Rio de Janeiro
- 1999 – [Über die Würde des Menschen 1794] Hg. v. J. A. Bonaccini. In: Principios Revista de Filosofia 6. Natal

Russisch

- 1973 – [Fragmente aus J.G. Fichtes Werke] Besorgt von V.G. Tomilov. In: Filosofski nauk. Moskva, Jg. 16 (1973), H. 2, 121–126
- 1977 – [Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Textauszüge: Teil 2, § 6, Korollarium] In: Voprosy filosofii. Moskva. Jg. 31, Nr. 5 (1977), H.5, 146–149

- 1995 – [Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten] Übers. v. M.I. Levina. In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Hg., Einleitung u. Anm. v. P.P. Gaidenko. Moskva, Lodomir, 1995, S. 71–96
- 1995 – [Versuch einer Kritik aller Offenbarung] Übers. u. Kommentar v. T.J. Borodai. In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva. Lodomir, 1995. S. 99–227
- 1995 – [Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie] Übers. v. L.V. Uspenskii. In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva, Lodomir, 1995. S. 231–273.
- 1995 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794] Übers. v. B.Ja. Jakovenko. In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva, Lodomir, 1995, S. 277–469
- 1995 – [Über die Würde des Menschen] Übers. v. B.Ja. Jakovenko. In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva, Lodomir, 1995, S. 473–477
- 1995 – [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten] In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva, Lodomir, 1995, 1995, S. 479–521
- 1995 – [Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie] In: J.G. Fichte Werke 1792–1801. Moskva, Lodomir, 1995, S. 525–601
- 1996 – [Aus dem Briefwechsel] Übers. u. Kommentar v. T.J. Borodai. In: „Die Fragen der Philosophie“. Moskva 1996, Nr. 3
- 1997 – [Die Anweisung zum seeligen Leben] Übersetzung, Nachwort und Fußnoten von A.K. Sudakov. Moskva, Kanon+, 1997
- 2000 – [Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801] Übers. v. Fürst E.N. Trubezkoi, revid. v. B.Ja. Jakovenko. Moskva, Logos, Progress, 2000
- 2006 – [Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre; Wissenschaftslehre 1805; Wissenschaftslehre 1813; Wissenschaftslehre 1814] Übersetzung, Einführungsartikel von V.V. Murskii. Sankt Petersburg, Universität Sankt Petersburg, 2006
- 2006 – [Wissenschaftslehre 1805] Übers. v. V.V. Murskii. Ibid., S. 349–480
- 2006 – [Wissenschaftslehre 1813] Übers. v. V.V. Murskii. Ibid., S. 481–554
- 2006 – [Wissenschaftslehre 1814] Übers. v. V.V. Murskii. Ibid., S. 555–582
- 2008 – [Reden an die deutsche Nation (1808)] Übers. v. A.K. Sudakov. Moskva, Kanon+ ROOI „Rehabilitation“, 2008
- 2008 – [„Die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ 1811 im Vergleich mit „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ 1794] Übers. v. N.V. Gromyko. In: „Der Mensch“ Nr. 4, Moskva, 2008, S. 20–29
- 2009 – [Wissenschaftslehre 1805: 12.–14. Stunde] Übers. v. N. V. Gromyko. In: Gromyko N.V.: Das Problem der Translation des theoretischen Wissens im Bildungsbereich. Moskva, Puschkin-Institut, 2009

Spanisch

- 1963 – [Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre] Hg. v. Bernabé Navarro. México
- 1969 – [Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre] Hg. v. Manfred Kerkhoff u. Ramón Castilla Lázaro. In: Diálogos 6
- 1970 – [Sonnenklarer Bericht] Hg. v. Clemente Fernández. Madrid
- 1975 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794] Hg. v. Esteban Tollinchi. In: Diálogos 11
- 1975 – [Wissenschaftslehre] Hg. v. Juan Cruz Cruz. Buenos Aires
- 1975 – [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794] Hg. v. Juan Cruz Cruz. Madrid-Buenos Aires
- 1976 – [Die Bestimmung des Menschen] Hg. v. Eduardo Ovejero Maury. Madrid
- 1976 – [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters] Hg. v. José Gaos. Madrid
- 1977 – [Reden an die deutsche Nation] Hg. v. María Jesús Varela u. Luis A. Acosta, Barcelona u. Madrid [1985², 1988³]
- 1982 – [Aenesidemus-Rezension] Hg. v. Virginia López Domínguez u. Jacinto Rivera Rosales. Madrid
- 1984 – [Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre] Hg. v. José Gaos. Madrid

- 1986 – [Zurückforderung der Denkfreiheit, Anhang zu den Reden an die deutsche Nation u. Über Macchiavelli.] Hg. v. Faustino Oncina Coves. Madrid 1986
- 1987 – [Einige Aphorismen über Religion und Deismus] Hg. v. José Luis Villacañas Berlanga. In: *Er. Rev. Filos.* 3, n.5. Sevilla
- 1987 – [Wissenschaftslehre nova methodo] Hg. v. José Luis Villacañas u. Manuel Ramos Valera. Valencia
- 1987 – [Einleitungen in die Wissenschaftslehre] Hg. v. José María Quintana Cabanas. Madrid
- 1989 – [Über Geist und Buchstab in der Philosophie] Hg. v. Alfonso Freire Correa. In: *Er. Rev. Filos.*, Sevilla
- 1991 – [Der geschloßne Handelsstaat] Hg. v. Jaime Franco Barrio. Madrid
- 1993 – [Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre] Hg. v. Virginia López-Domínguez. Madrid
- 1994 – [Grundlage des Naturrechts] Hg. v. J.L. Villacañas, M. Ramos u. Faustino Oncina Coves. Madrid
- 1994 – [Zum ewigen Frieden] Hg. v. Faustino Oncina Coves, *Daimon* 9, Murcia
- 1994 – [Die Bestimmung des Menschen – Einleitungen in die Wissenschaftslehre] Hg. v. F. Jodl. Übers. v. E. Ovejero/ J. Gaos, Mexico
- 1995 – [Reden an die deutsche Nation] Hg. v. Maria Jesús Varela u. Luis A. Acosta.
- 1995 – [Die Anweisung zum seeligen Leben] Hg. v. Alberto Ciria u. Daniel Innerarity. Madrid
- 1996 – [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters] Übers. v. Joan Leita; hg. v. Gabriel Colomé, Barcelona
- 1996 – [Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache] Hg. v. Rita Radl Philipp u. Manuel Riobó González. Madrid
- 1997 – [Philosophie der Freimaurerei] Hg. v. Faustino Oncina Coves. Madrid
- 1998 – [Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit] Hg. v. Alberto Ciria. Madrid
- 1998 – [Philosophie und Ästhetik. Der Streit mit Schiller] Hg. v. Manuel Ramos u. Faustino Oncina-Coves. Valencia (2007²)
- 1999 – [Wissenschaftslehre] 1811. Hg. v. Alberto Ciria. Madrid
- 2002 – [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten] Hg. v. Faustino Oncina Coves u. Ramos Valera. Madrid
- 2002 – [Reden an die deutsche Nation] Hg. v. Maria Jesús Varela y Luis A. Acosta. Barcelona u. Madrid
- 2002 – [Versuch einer Kritik aller Offenbarung] Hg. v. Vicente Serrano. Madrid
- 2002 – [Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie]. Hg. v. Antonio Zozaya. Barcelona
- 2004 – [Einleitungen in die Wissenschaftslehre] Hg. v. Salvi Turró u. Ramon Coletas. Barcelona
- 2006 – [Das System der Sittenlehre]; edición de Jacinto Rivera Rosales. Madrid

Ungarisch

- 1976 – [Die Bestimmung des Menschen] Nachwort v. Ferenc L. Lendvai. Budapest
- 1981 – [Ausgewählte Philosophische Schriften] Hg. v. György Markus u. Ferenc L. Lendvai. Budapest [Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre / Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre / Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre / Die Bestimmung des Menschen / Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters]
- 1976 – [Ausgew. ethische Schriften] Hg. v. Mihály Vajda. Budapest [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten / Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre / Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit / Das System der Sittenlehre]
- 1988 – [Wissenschaftslehre / Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache / Exkurse zur Staatslehre / Textauszüge] Als Anhang in: Gábor Felkai: Fichte. Budapest
- 2002 – [Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Karl Christian Friedrich Krause (1798/1799)] Hg. v. J. Weiss. Pécs

LUDWIG SIEP

Staat und Kirche bei Fichte und Hegel

Zwei Probleme im Verhältnis von Religion und Staat beschäftigen die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion der Gegenwart in besonderem Maße: Zum einen die Frage, ob Moral, Recht und Staat ohne ein religiöses Fundament begründet werden können. Zum anderen das Verhältnis eines Staates mit einer für alle verbindlichen rechtlichen Verfassung zu der Pluralität von Weltanschauungen, Religionen, Konfessionen und Kirchen. Moderne Staaten oder Staatenbünde, vor allem des westlichen Kulturraumes, garantieren heute die Freiheit der religiösen und nicht-religiösen Überzeugungen und das Recht auf öffentliche Ausübung religiöser Handlungen. Umstritten ist allerdings, wie weit in den politischen Auseinandersetzungen über die Auslegung und Weiterentwicklung der Gesetze religiöse Argumente eine Rolle spielen¹ und wieweit Amtsträger religiöse Überzeugungen manifestieren dürfen („Kopftuchstreit“).

Beide Fragen sind natürlich nicht unabhängig von einander. Wenn die Begründung von Staat und Recht abhängig wäre von religiösen Lehren, würden etwa Agnostiker oder Atheisten sich zwar legal verhalten können, aber ihr Verhalten nicht allgemeingültig rechtfertigen können.² Wenn diese Begründung nicht nur von allgemeinen theistischen Annahmen, sondern von spezielleren religiösen Inhalten, etwa der „imago dei“ Vorstellung, abhängig wäre, könnten nicht einmal alle Religionen die Begründungsansprüche erfüllen. Auch dann würde es schwierig, gleiche Toleranz gegenüber allen Weltanschauungen zu üben, aber volle Rationalität des Verhaltens nur einigen zuzugestehen.

Hat uns zu diesen beiden Problemen die Philosophie des Deutschen Idealismus etwas zu sagen? Ich möchte vorweg vereinfachend antworten: Zur Frage des Verhältnisses rationaler Begründung von Moral, Recht und Staat zu religiösen Lehren haben Kant und die Philosophen des Deutschen Idealismus in der Tat Bedeutendes zu sagen. Weniger haben sie beizutragen zu den Problemen des religiösen Pluralismus. Alle sind sie nämlich überzeugt davon, dass das Christentum die wahre Religion und der Abschluss der religiösen Entwicklung der

¹ Vgl. dazu etwa R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press (2000), besonders Kap. 3, 70–78 und J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt / M.: Suhrkamp (2005), Kap. 4, 141–154.

² Vgl. etwa R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*. In: E.-W. Böckenförde / R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*. Stuttgart: Klett/Cotta (1987), 313: „Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation.“

Menschheit ist. Selbst im Christentum passt eigentlich nur der Protestantismus mit der staatlichen und philosophischen Vernunft zusammen.

Das Interessante und Spezifische an den Philosophien Kants, Fichtes und Hegels besteht in einer doppelten und auf den ersten Blick paradoxen Antwort auf die genannten Probleme: Sie behaupten zum einen die Unabhängigkeit der Begründung von Moral, Recht und Staat von christlichen, weitgehend sogar überhaupt von theistischen Voraussetzungen – nicht im historisch-genetischen Sinne, in dem der moderne europäische Staat sicher christliche Wurzeln hat, aber im Sinne der rationalen Begründung. Auch institutionell rechtfertigen sie eine weitgehende Unabhängigkeit des Staates von den Religionsgemeinschaften und ihren kirchlichen Organisationen. Diese Unabhängigkeit steht aber nicht im Gegensatz oder auch nur in Spannung zum Christentum, sondern ist von diesem geradezu gefordert. Mehr noch: auch die Inhalte des staatlichen Rechts und der rationalen Verfassung stehen in voller Übereinstimmung mit dem Christentum und werden daher vom Gewissen der Gläubigen nicht nur toleriert, sondern sogar gestützt und bekräftigt. Umgekehrt ist die Existenz christlicher Kirchen eine Forderung der Vernunft und die Zugehörigkeit zu ihnen bis zu einem gewissen Grade auch eine Verbindlichkeit des Bürgers. Mit diesen Thesen unterscheidet sich die deutsche Vernunftphilosophie von Kant bis Hegel weitgehend von der westeuropäischen Philosophie der Aufklärung und der Revolutionszeit.

Ich beschränke mich im Folgenden im Wesentlichen auf die Beiträge Fichtes und Hegels zu den genannten Fragenkomplexen. Es geht also weder um deren Religions- und Staatsphilosophie im Ganzen, noch um die kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Entwicklungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Fichte und der reife Hegel sprechen meist nur in allgemeinem Sinne von Kirche, oft auch nur von religiöser Gemeinde, positiv nur im Sinne des Protestantismus, kritisch vom Katholizismus.³ An dieser Stelle gibt es noch die meisten Gemeinsamkeiten mit der Priesterkritik der westeuropäischen Aufklärung.

Meine These ist, dass Fichte und Hegel hinsichtlich der autonomen Begründung von Recht und Staat grundsätzlich übereinstimmen. Es gibt aber eine bedeutende Differenz in der Einschätzung von Kirche und Staat. Während für Fichte in einer künftigen rein sittlichen Gemeinschaft zunächst der Staat, dann aber auch die Kirchen überflüssig werden, ist bei Hegel der Staat eine unüberholbare Manifestation der in sich selbst begründeten Vernunft. Seine Position zur Unersetzbarkeit der Kirche ist dagegen umstritten.

I. Fichte

Fichtes frühe Philosophie der Religion entwickelt sich in kritischer Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre. Das moralische Gottespostulat Kants geht auf die Forderungen der Vernunft nach Vollständigkeit und Abgeschlossenheit der Zwecksetzung zurück.⁴ Dies ist nur

³ Zu Hegels Stellung in den kirchenpolitischen Entwicklungen seiner Zeit, vor allem in Preußen, vgl. W. Jaeschke, *Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration*. In: *Der Staat* 18, Heft 3 (1979), 349–374.

⁴ Ich gehe im Folgenden von der späten Kantischen Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aus. Zur Entwicklung von Kants Postula-

durch zweckmäßige Beiträge zu einem umfassenden und unbedingten Gut möglich. Dazu muss für ein sinnlich-vernünftiges Wesen wie den Menschen auch die Erfüllung des natürlichen Glücksverlangens gehören – aber nur insoweit er es durch moralische Handlungen verdient. Dieses Ziel setzt eine unbegrenzte Möglichkeit der Vervollkommenung voraus, die moralisch gedeutete Unsterblichkeit, und ein Wesen, das Moralität und Glück gerecht vereinen kann. Ohne diese Ideen bliebe die Vernunft insgesamt zwiespältig, weil kein sinnvoller Zusammenhang zwischen der moralischen Ordnung und der Ordnung der Natur bestünde. Auch ohne die Postulate der praktischen Vernunft bleibt das moralische Handeln aber hinreichend begründet und verpflichtend. Die moralische Pflicht „gründet sich auf einem freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze und ist so fern keiner anderen Unterstützung durch theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung oder eines ihr vorstehenden Regierers bedürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden.“⁵

Kants Konzept von Religion und Kirche steht ganz im Dienst der Moralphilosophie. Bestimmung der Religionsgemeinschaften in der Geschichte ist es, sich zu einer rein moralischen Kirche zu entwickeln. Zur Herbeiführung einer solchen Gemeinschaft besteht auch eine *Pflicht* besonderer Art. Begründet ist sie vor allem durch die Tatsache, dass Menschen einander durch ihre bloße Existenz moralisch in Versuchung führen.⁶ Nur in gemeinsamer Moralisierung lässt sich die Verderbnis der „moralischen Anlage“ des Menschen verhindern. Wie man die Pflicht hat, einen Naturzustand, in dem jedermann Richter in eigener Sache ist, zu verlassen und sich einem gemeinsamen Gesetzgeber zu unterwerfen, so ist man auch zur Gründung einer „Gesellschaft nach Tugendgesetzen“ (AA VI, 94), der Kirche, verpflichtet, deren eigentlicher Gesetzgeber, Richter und Exekutor Gott ist.

Fichte nimmt Kants moralische Theologie einerseits als Einheitsgrund der theoretischen und praktischen Vernunft in das Fundament der Wissenschaftslehre auf. Das theoretische wie das praktische Selbstbewusstsein ist in Einheit und Differenz letztlich nur erklärlich durch das Streben des endlichen Selbstbewusstseins, sich einem Ich anzugleichen, das „durch seine Selbstbestimmung alles Nicht-ich bestimme (die Idee der Gottheit)“⁷ – also einem absolut selbstverursachten und naturbeherrschenden, d. h. göttlichen Selbstbewusstsein.

Andererseits lehnt er das Verhältnis von Moralität und Glück in Kants Konzeption des höchsten Gutes ab. Vernünftige Moralität kann nur im Streben nach der Autonomie aller

tenlehre vgl. K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*. In: Kant-Studien, 62. Jg., Heft 1 (1971), 5–42.

⁵ I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*. Werke, Akademie-Textausgabe, (im Folgenden abgekürzt AA), Berlin: de Gruyter (1968), Bd. V, 142, vgl. 109.

⁶ Wie bei Rousseau erwecken erst der Vergleich mit anderen und der Wunsch, in deren Augen etwas zu gelten, die Leidenschaften des *an sich* selbstgenügsamen Menschen: „Es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 94). Der Andere ist Ursprung des Geltungsstrebens und verkörpert zugleich die permanente Gelegenheit zu seiner Instrumentalisierung in den traditionellen Hauptlastern des Neides, der Herrschsucht und der Habsucht.

⁷ J. G. Fichte, *Rezension des Aenesidemus*. J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (im Folgenden abgekürzt GA), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (1962 ff.) I, 2, 65.

Vernunftwesen und der Überwindung ihrer Hindernisse in der inneren wie der äußeren Natur bestehen. Die Ergänzung dieses Strebens durch das Postulat eines die Glückswürdigen belohnenden Gottes lehnt Fichte ausdrücklich ab: „Wer Glückseligkeit erwartet ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor...die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnste.“⁸ Das moralische Handeln hat seine Wirklichkeit in sich selber und der in allen wirkende vernünftige Wille ist moralische Ursache und Wirkung zugleich. Das höchste Gut ist das Streben nach der Autonomie aller Vernunftwesen selber. Gott wird bei Fichte in den letzten Jenaer Schriften zur moralischen Ordnung bzw. zum moralischen Gesamtwillen, der sich in der Gemeinschaft der moralisch Handelnden manifestiert.⁹ Trotz der immer stärker theologischen Terminologie der späteren Schriften scheint mir diese Position nicht grundsätzlich aufgegeben.

Die Unabhängigkeit von theologischen Prämissen im traditionellen Sinne gilt, noch klarer als für die Moral, auch für das Recht und den Staat. Die *Naturrechtsschrift* von 1796/97 enthält eine Ableitung des Rechts als Bedingung des Selbstbewusstseins vernünftiger Wesen. Der wechselseitige Respekt autonomer Rechtspersonen ist die einzig mögliche vernünftige Beziehung zwischen Vernunftwesen und zugleich die Bedingung ihres Selbstbewusstseins. Das Entstehen und Bestehen einer Rechtsgemeinschaft ist daher eine unbedingte Forderung der Vernunft und die Mitwirkung daran eine unbedingte Pflicht für jedes Vernunftwesen.

Fichtes Kirchenbegriff gründet wie der kantische auf der Pflicht zur gemeinschaftlichen Moralisierung. Anders als für Kant ist für ihn jeder Einzelne unbedingt zur Beförderung der Moral *aller* verpflichtet. „Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens“ ist, nach dem *System der Sittenlehre* von 1797/98, „Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen“ (GA I, 5, S. 211). Im selben Sinne schreibt er in der *Sittenlehre* von 1812: „Der sittliche Wille will fürs erste...die Sittlichkeit aller. Dies ist sein einziger Zweck: das letzte in allen möglichen Zwecken, die er sich setzen kann“ (GA II, 13, 363). Kants Bedenken gegen den Paternalismus der Förderung fremder Vollkommenheit ist Fichte zwar nicht fremd: „Rettung, Beglückseelung, u. Bekehrung“ (376) widersprechen der moralischen Autonomie. Die Förderung des „absoluten guten Willens *im ganzen Geschlechte*“ (366), ist aber das umfassende Handlungsziel und schließt die Anstrengung „für das physische Wohlsyn aller, für Ordnung, die sie umgebe, für die Rechtlichkeit der Verfaßung, für ihre Freiheit“ ein (375).

Was zu den Inhalten der gemeinsamen Sittlichkeit gehört, kann der einzelne nicht allein bestimmen. Vielmehr muss er sich, wie das frühe *System der Sittenlehre* (1797/98) formuliert,

⁸ J. G. Fichte, *Appellation an das Publikum*, GA I, 5, 437: „Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen *sinnlichen* Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott blos und lediglich Regent der übersinnlichen Welt.“ Dass Fichte seine Kritik am Kantischen Gottespostulat in der Spätphilosophie nicht aufgibt, bestätigt auch H. J. Verwey, *Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks*. In: Fichte-Studien, Bd. 8, Amsterdam: Rodopi (1995), 216.

⁹ J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, GA I, 5, 354: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszu-gehen, und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen.“

auf eine „Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen“ einlassen (GA I, 5, 213). Diese Wechselwirkung ist („heißt“) nach Fichte das „ethische Gemeinwesen“ bzw. die „Kirche“. Das, worüber in einer Kirche alle einig sind, ihr auf vernünftigen Moralgrundsätzen beruhendes Glaubensbekenntnis nennt er „Symbol“. Das Symbol aber „muss, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, verändert werden“ (ebd.).

Der Grundsatz des Glaubensbekenntnisses eines ethischen Gemeinwesens lautet: „Es giebt überhaupt etwas übersinnliches und über alle Natur erhabenes“ (I, 5, 218). Damit ist keine bestimmte Gottesvorstellung, auch nicht ein persönlicher Gott gemeint.¹⁰ An der Vorstellung des Übersinnlichen arbeiten die religiösen Gemeinden und Fichte lässt keinen Zweifel daran, dass die Gottesvorstellungen der Religionen nur „einkleidende Bilder“ (I, 5, 219) für das Volk sind. Das „gelehrte Publikum“, die Theologen und vor allem die Philosophen, geben diesen Bildern die wahre Deutung. Für Fichtes Sittenlehre ist das Übersinnliche der „heilige und heilende Geist“ der moralischen Gemeinschaft und ihrer „Denkart“ selber (ebd. 218). Das gemeinsam formulierte „Symbol“ ist nur der „Anknüpfungspunkt“ für Handeln und Lehren in der Kirche. Es kann aber – und das ist nach Fichte der „Geist des Protestantismus“ – durch das Lehren „immerfort verändert werden“ (220).¹¹

Bei aller Auslegungsfreiheit ist die Überzeugung von der Existenz eines „Übersinnlichen“ und die Mitwirkung an der Moralisierung der sichtbaren Kirche nach Fichte ohne Zweifel eine individuelle moralische Pflicht. Wer den Glaubenssatz nicht annimmt, „ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig“ (218). Er kann im Staat aber geduldet werden, weil dem faktischen legalen Verhalten auch bei Fichte beliebige Motive und Überzeugungen zugrunde liegen dürfen. Die Überzeugung von einer „übersinnlichen moralischen Gemeinschaft“ ist weder für Rechtsgehorsam noch für Rechtsbegründung vorausgesetzt. Staat und Kirche müssen zudem abweichende Meinungen der Wissenschaft, oder in Fichtes Worten, „die Gelehrsamkeit als solche dulden“ (225).

In dieser „giebt es kein mögliches Symbol. Keine Richtschnur, keine Zurückhaltung“ (224), sie ist eine „absolute Demokratie“ (225). Der Grund dafür ist das Recht auf Gewissensfreiheit: „Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publikum anzuschließen. Keine irdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten“

¹⁰ Vgl. F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (1971). Grund der Kritik Fichtes sei, „dass Gott, wird er als Persönlichkeit gedacht, notwendig verendlicht wird“ (37). Nach Wagner wird diese Kritik auch in der Spätphilosophie nicht aufgegeben. Dass man den göttlichen Geist nicht „personificiren“, sondern als „sittlichen Willen“ verstehen solle, sagt Fichte in der *Sittenlehre* 1812 (GA II, 13) mit Bezug auf Schillers „Worte des Glaubens“. Auch die „Prädicate“, die „dafür gelten ihn noch am reinsten zu denken“ seien „Prädikate des sittl. Willens“ (363). Das Bewusstsein dieses Willens, das „wahrhafte «reine» Bild Gottes“ ist nur „im individuellen Bewusstsein“ möglich, wenn es sich zugleich der je spezifischen Ausformungen der Sittlichkeit in allen anderen Individuen bewusst ist und sie bejaht (364).

¹¹ Dagegen ist das „Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, [ist] der Geist des Papismus“ (GA I, 5, 220). Zu Fichtes Verständnis des Protestantismus vgl. jetzt auch R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*. Bologna: Il Mulino (2009), 318–333.

(ebd.).¹² Allerdings muss auch der Gelehrte die staatlichen Gesetze einhalten, das ist eine Forderung des Rechts *und* der Moral (vgl. 226). „Endzweck“ des moralischen Wirkens der Kirche, des Staates und der Gelehrtenrepublik ist nach Fichte aber die Aufhebung aller dieser Unterscheidungen in einer in allen Überzeugungen übereinstimmenden vernünftigen Gemeinschaft. „Es fällt weg, Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung Aller“ (226f.).

Der späte Fichte gibt diese Konzeption nicht auf. Auch in der *Sittenlehre* von 1812 geht der Kirchenbegriff aus von der Pflicht eines jeden, an der moralischen Autonomie und Übereinstimmung aller in ihren Zwecksetzungen und Überzeugungen mitzuwirken. Fichte spricht von der Bestimmung zur „Vereinigung aller“ in einem „gemeinschaftlichen sittlichen Grundbewußtseyn des ganzen Geschlechts“ (II, 13, 381). Die Bemühung darum fängt nicht bei Null an, sondern setzt eine gemeinsame historische Überlieferung, ein gemeinsames „Gedächtnis“ und Lernen („keinen gewonnenen Schritt verlieren“, ebd.) in der Geschichte voraus.

In dieser sittlichen Überlieferung unterscheidet Fichte zwischen Sitte und Gesetz einerseits, also dem gemeinsamen sanktionierten Regelwerk, und andererseits der „Übereinstimmung über die Einsicht“, dem Symbol. Diejenige „Gemeine“, die es mit der Sitte und ihrer Durchsetzung zu tun hat, ist der Staat; die durch den Glauben an das Symbol geeinte „Gemeinde“ ist die Kirche (ebd.). Wie im der früheren *System der Sittenlehre* bezeichnet Fichte als den Kern des Symbols: „Es ist ein übersinnliches, die ‚Bestimmung‘ des Menschen, ‚dieses‘ Verhältnis des irdischen ‚zum höhern‘. Nichts andres; u. dies eben Inhalt des sittlichen Bewusstseins“ (II, 13, 382).

Auch hinsichtlich der Weiterentwicklung dieses Symbols äußert sich Fichte nicht anders als in den früheren Schriften: „Das Symbol ist perfektibel und es ist der Hauptzweck der Kirche, dass es immerfort vervollkommenet werde“ (II, 13, 385). Führend bei dieser Weiterentwicklung, vor allem nachdem die genialischen Offenbarungen eines Sokrates, Jesus und Luther der Vergangenheit angehören, ist die Wissenschaft, an der Spitze die Philosophie in ihrer durch Kant begründeten und von Fichte im Wesentlichen vollendeten transzendentalen Form (vgl. II, 13, 389; AW VI, 600). Sie enthält den „Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit, also die Vollendung und das Ziel alles Aufsteigens der Kirche“ (II, 13, 390). Fichte kommt in der These der Verwandlung des Gefühls der wahren Offenbarung in die „Sehe“ oder das systematische Begreifen des Symbols Hegels Konzept der Aufhebung der Religion in Philosophie durchaus nahe. Allerdings ist für ihn der Inhalt des kirchlichen Symbols nur die „Erkenntnis vom sittlichen Standpunkt“, nicht die ganze Wahrheit des Absoluten, die für Hegel in der Religion in der „Form der Vorstellung“ enthalten ist.

Die Übereinstimmung des Kirchenbegriffs bedeutet nicht, Differenzen zwischen den Stadien des Fichteschen Denkens zu leugnen. Fichte betont in den Wissenschafts- und Sittenlehren nach der Jahrhundertwende die Notwendigkeit der Selbstüberwindung und Selbstaufgabe des Individuums sowohl in der sittlichen Vervollkommenung wie in der philosophischen Einsicht des Absoluten. Diese „augustinische“ Forderung artikuliert sich in sehr radikalen

¹² Wie bei Kant, so darf aber auch bei Fichte der Staat dem Gelehrten und dem „Religionslehrer“ (GA I, 5, 225) verbieten, seine „abweichenden Überzeugungen...auf die Kanzel zu bringen“ (226).

Formulierungen. Das Prinzip und das Bewusstsein der eigenen Individualität sei selber unsittlich, denn der Sittliche „*hat kein selbst*“ (II, 13, 369). Er kann sich nicht einmal aktiv um seine eigene Versittlichung bemühen, sondern offenbar nur über die Arbeit an der Sittlichkeit aller, primär der anderen: „Das Ich geht eben unter, es vernichtet nicht sich, durch irgendeine Freiheit, sondern es wird vernichtet“ (370).

Damit ist nicht nur der nachvollziehbare Gedanke gemeint, dass Moralität eher eine selbstvergessene Pflichterfüllung, ein Tun des Geforderten ist, als eine Konzentration auf die eigene Verbesserung; auch nicht nur die Selbstüberwindung in der wissenschaftlichen Arbeit für die allgemeingültige Wahrheit (357). Vielmehr strebt der späte Fichte auch ontologisch und erkenntnistheoretisch einen Monismus an, der Züge eines spirituellen Spinozismus und Neuplatonismus trägt.¹³ Jegliche Differenz des Bewusstseins bleibt außerhalb des Absoluten und hat Realität nur als dessen Bild oder „Sicherscheinung“. Auch in seiner höchsten Form muss sich das Wissen gegenüber dem einfachen absoluten Sein negieren, ein nahezu plotinischer Gedanke.¹⁴ In diesem Sinne gilt nach der *Sittenlehre* von 1812: „Daß es in der That keine Individuen gibt ... ist ein theoretischer Satz der W.L.“ (370). In der selbstvergessenen Vereinigung mit dem Absoluten, das sich als sittlicher Wille aller manifestiert, vollendet sich die sittliche Liebe. Zu ihr gehört aber auch die Tätigkeit für das Wohl und die Selbständigkeit der anderen.

Sieht man von dieser Grundlage aus auf die späte Staats- und Religionslehre, dann legt sich die Deutung eines christlich-theokratischen Kollektivismus nahe, vor allem angesichts der Terminologie in den *Vorträgen zum Verhältnis von Urstaat und Vernunftreich* von 1813.¹⁵ Sie scheint in die Richtung der romantischen Idee einer christlichen Theokratie über alle Völker zu weisen. Die Entwicklung der Weltgeschichte wird als eine solche vom „absoluten Staate“ zur „absoluten Kirche“ (AW VI, 618) verstanden.¹⁶ Nach dem Sieg in einem „natürlichen Kriege“ über die „noch unchristlichen, ungebildeten Völker“ umfasst diese Theokratie die ganze Menschheit.

Aber eine genauere Deutung zeigt, dass Fichte auch hier noch an wesentlichen Elementen seiner frühen Rechts- und Religionsphilosophie festhält. Die staatliche Kollektivierung mit

¹³ Zu Fichtes monistischer Ontologie und der Genese der „Differenz“ des Wissens und Bewusstseins aus der differenzlosen Einheit des Absoluten vgl. W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: de Gruyter (1970), vor allem 301–339. Kritisch zum Monismus der späten Wissenschaftslehre P. Rohs, Johann Gottlieb Fichte. München: Beck (1991), 149–156.

¹⁴ Vgl. dazu H.M. Baumgartner, *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 34, 321–342. Zur Differenz Fichtes und Hegels in Bezug auf Plotin vgl. J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Hegel-Studien, Beihefte Bd. 40, Bonn: Bouvier (1999), 2. Auflage Hamburg: Meiner (2005), 381 u. 469. Zur Wirkung des Neuplatonismus im Deutschen Idealismus insgesamt vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M.: Klostermann (2004²).

¹⁵ Vgl. J. G. Fichte, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, (im Folgenden abgekürzt AW) hrsg. v. F. Medicus, Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1962), VI, 624. Fichtes Sohn hatte diesen 1820 erstmals veröffentlichten Vorträgen den Titel „*Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich*“ gegeben.

¹⁶ Zur Geschichtsphilosophie Fichtes in den Vorträgen von 1813 vgl. R. Picardi, *Il concetto e la storia*. (s.o. Anm. 11), 173–237.

religiöser Begründung bezeichnet er als das Prinzip der „Alten Welt“. In dieser galt als Grundzug „der gesamten alten Religion, des gesamten alten Staates“ (545) die Selbstaufgabe des Individuums für den Staat: „Nach dem Willen Gottes war das Individuum untergegangen im Staate“. Polemisch fügt er an: „Was einige neuere Spitzköpfe sagen: Gott sehe nur das Ganze, nicht die Individuen, ist echtes Altertum“. Die Entwicklung der Neuen Welt, die für Fichte wie für Hegel im Wesentlichen mit der Geschichte des Christentums zusammenfällt, ist gerade die Abkehr von einem solchen religiös-totalen Staat zu einer Befreiung der Rechte und des Gewissens der Individuen. Dazu gehört die Unterscheidung von Mensch und Bürger, von weltlicher und göttlicher Herrschaft, aber auch die Emanzipation des „individuellen Verstandes eines jeden Christen“ (567) von jeder priesterlichen oder „amtskirchlichen“ Vermittlung zwischen Mensch und Gott.

Bis dahin stimmt Fichte mit dem rationalistischen Protestantismus, mit Kant, aber teilweise auch mit Hegel überein. Für alle drei ist der „heilige Geist“ der Prozess, durch den im „Fortgange der Weltgeschichte ... durch den Verstand der Glaube aufgehoben werde“ (601).¹⁷ Die Differenz zu Hegel liegt zum einen in der Beschränkung des wahren Gehalts des Christentums auf die Vernunftmoral, zum anderen im Endziel der Überwindung auch noch des modernen, freiheitlichen Staates. Allerdings ist dies eine philosophische Perspektive in die Zukunft, deren Realisierbarkeit in der realen Geschichte offen bleibt. Fichtes „Zwei Reiche Lehre“ postuliert aber nicht ein Jenseits, das erst nach dem Tode oder dem jüngsten Gericht begänne. Seine Aussagen zur Unsterblichkeit sind nicht leicht zu deuten. Das ewige Leben des Individuums scheint die sittliche Liebe hier und jetzt zu sein. Dagegen schließt die Unsterblichkeit der Gattung eine künftige neue Existenzform ein – nach dem endgültigen Sieg über die innere und äußere „Natur“, aber doch anscheinend auf dieser Erde (608).¹⁸

Aus der alten Theokratie des religiös aus dem Willen der Götter begründeten Staates wird am Ende die neue eines „für jedermann verständlichen und verstandenen Reiches Gottes auf der Erde, als dem neuen und zweiten Weltalter“ (570). Das ist aber nicht die Herrschaft einer christlichen Kirche mit Mitteln des staatlichen Rechtszwanges, sondern die Überwindung der Notwendigkeit des Zwanges durch die allgemeine sittliche Übereinstimmung. „Christlich“ ist sie insofern, als das Christentum, wenn es philosophisch richtig verstanden wird, den entscheidenden „Durchbruch“ zum Verständnis der absoluten Sittlichkeit gebracht hat. Fichte,

¹⁷ Für Fichte ist nach Sokrates und Jesus daher Kant gleichsam der dritte Wegbereiter des heiligen Geistes, durch den das „Bild der übersinnlichen Welt“, d. h. der Sittlichkeit, die „Anerkennung und Auffindung ... durch das natürliche Licht des Verstandes“ findet (AW VI, 600).

¹⁸ Das dem sittlichen Leben ganz hingebene Ich ist der „absoluten Ewigkeit, u. Unvergänglichkeit unmittelbar sicher; es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente“ – aber auch im Hinblick auf die „unendliche Fortentwicklung“ dieser Sittlichkeit in der Gemeinschaft (*Sittenlehre* 1812, GA II, 13, 346f., vgl. 365–368). In den *Vorträgen* von 1813 heißt es: „die ganze Freiheitsgemeinde in allen ihren Individuen ist schlechthin in der absoluten Form der göttlichen Erscheinung, in der Nichts *wird* oder *vergeht*“ (AW VI, 522). Für die endgültige Verwirklichung des Rechtes und der Sittlichkeit der Gemeinde gibt es aber wohl eine zeitliche Zukunft: „Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts, und das vom Christentum verheißene Reich des Himmels auf der Erde (!), ist Eins und dasselbe“ (608). Daher ist die endgültige „Einführung des Christentums in die Welt“ auch kein eschatologischer Vorgang, keine „blitzähnliche Begebenheit“ der Wiederkehr Christi, sondern sie wird „ihren stillen langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen“ (607).

der als Monist auch die Trinitätslehre nur moral- und geschichtsphilosophisch interpretieren kann,¹⁹ billigt zwar Mohammed den gerechten Zorn des Monotheisten gegen die Polytheisten seiner Zeit zu (GA II, 13, 360). Durch den Versuch der Zwangsdurchsetzung des Islam wird aber das „neue“ Prinzip der Gewissensfreiheit und der Gleichheit aller verfehlt (ebd. 368).

Fichtes Rede vom christlichen Weltstaat, der „nach einem gemeinsamen Plan besiege die Natur, und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens“ (AW VI, 625), ist weitgehend die geschichtsphilosophische Wiederaufnahme seiner frühen Theorie der Überwindung des Staates. Ziel ist, „dass Gott allein und allgemein herrsche als sittliches Wesen durch freien Willen und Einsicht ... und dass alle andere Herrschaft über Menschen rein und lauter verschwinde“ (606). Auf dem Wege dahin entwirft er allerdings Formen einer staatlichen Planwirtschaft und einer Eliteherrschaft aus dem Stande der wissenschaftlich gebildeten „Lehrer“, die mit der modernen Freiheit und Gleichheit nur schwer übereinstimmen und Züge eines erneuerten Platonismus tragen (AW VI, 615).²⁰

Gleichwohl scheint mir auch der späte Fichte die autonom vernünftige Begründung von Moral und Recht nicht aufzugeben. Sie ist unabhängig von den nicht philosophisch-vernünftig rekonstruierbaren Gehalten der Offenbarungsreligionen. Der „Kirche“ bleibt die Aufgabe gemeinschaftlicher Fortbildung der vernünftigen Sittenlehre unter zunehmender Anleitung der Transzendentalphilosophie. Atheisten, aber auch Christen, die von einer unveränderlichen Sittenlehre ausgehen, sind zur wahren Sittlichkeit nicht fähig. Der Staat muss aber in Maßen religiösen Pluralismus hinnehmen, weil er keinen Gewissenszwang ausüben darf. Durch die sittliche Bildung soll die Kirche am Ende den Staat überflüssig machen. Im zukünftigen „neuen Weltalter“ ist aber auch Kirche im Sinne einer identifizierbaren, sich durch ihr Symbol von anderen unterscheidenden Glaubensgemeinschaft, nicht mehr nötig.

II. Hegel

Hegel hat in Fichtes Lehren der unendlichen moralischen Vervollkommenung und der Überwindung des Staates eine Gefährdung von Staat und Recht gesehen. Auch der auf die Moralität beschränkte Religionsbegriff stellt für ihn eine Verarmung dar. Entscheidende Momente der Religion sind für Hegel Theologie, Andacht und Kult. Religion ist auch erlebte und gewusste Vereinigung mit dem Absoluten. In ihrer Dogmengeschichte entwickelt sich die Wahrheit über den Menschen, die Natur und die Gesellschaft. Diese Wahrheit muss allerdings am Ende der religiösen Entwicklung, im protestantischen Christentum, von der Philosophie auf den Begriff gebracht bzw. „aufgehoben“ werden. Ob dies der Kirche noch eine ebenso substantielle Bedeutung belässt wie dem Staat, ist in der Hegel-Deutung von seinen Schülern bis heute umstritten.

Im Folgenden soll das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat bei Hegel im Wesentlichen unter den oben entfaltenen Leitfragen erörtert werden. Bedürfen der Staat und das von ihm durchzusetzende Recht religiöser Begründung? Und wie weit ist der Staat mit einer

¹⁹ Vgl. AW VI, 588–607.

²⁰ Fichte spricht in diesem Zusammenhang der „Bildungskunst“, die durch Pestalozzi eingeführt und durch die Wissenschaftslehre vollendet sei, sogar „Unfehlbarkeit“ zu (AW VI, 616).

Pluralität von Religionen und Konfessionen vereinbar? Meine These ist, dass Hegel die Unabhängigkeit des Rechtes, der Sitten und des Staates von religiöser Begründung und vom Anspruch der Religionsgemeinschaften gegenüber Kant und Fichte noch verstärkt – so weit, dass der Rechtsstaat als „absoluter unbewegter Selbstzweck“ (*Rechtsphilosophie* § 258) und „göttlicher Willen als gegenwärtiger“ (§ 270) begriffen wird.²¹ Auf der anderen Seite will er aber wie seine Vorgänger zeigen, dass christliche Glaubensvorstellungen und staatliche Rechts- und Verfassungslehre sich wechselseitig bestätigen. Dadurch wird das Christentum mit dem autonomen Vernunftstaat versöhnt und dessen Fundamente auch im religiösen Gewissen verankert. Allerdings um den Preis einer Aufgabe der eschatologischen Dimensionen des Christentums – auch im Sinne eines noch ausstehenden Äons zwangloser Vernunftgemeinschaft, wie bei Fichte.

Hegel hat sich bereits in der Berner Zeit (1793–1796) ausführlich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat befasst. Seine Kritik trifft die Bevormundung der moralischen Autonomie durch die Kirchen ebenso wie die unzureichende Trennung von Kirche und Staat. Die Autorität der Kirchen in Fragen der Staatsbürgerschaft und des bürgerlichen Standes führt zur Verquickung von Gesinnungsgemeinschaft und staatlichem Rechtszwang. Der Schutz der individuellen Freiheitsrechte, darunter der freien Wahl der religiösen Überzeugung, kann nur durch einen von den Kirchen unabhängigen Staat garantiert werden.²² Die freie Religionsausübung ist ein „Menschenrecht, das durch keinen Eintritt in welche Art von Gesellschaft es sei, aufgegeben werden kan“ (GW I, 335). Trotz einer vertragstheoretischen Konzeption von Staat und Kirche²³ sympathisiert Hegel aber schon in Bern mit der griechischen Polisreligion, für die die „Idee des Staates“ der „Endzweck“ ist, für die der Bürger lebt und in dem er seine Unsterblichkeit findet.²⁴

Der Versuch, diese Polis-Sittlichkeit mit der neuzeitlichen, historisch auf christlichem Boden fußenden Konzeption der ihrer Rechte bewussten Individualität zu vereinen, führt seit der Jenaer Zeit zur Abkehr von der Vertragstheorie. In der Berliner *Rechtsphilosophie* (1821) soll der Staat sowohl die Handlungsfreiheit des Individuums (Privatrecht, Gewissensfreiheit, Gewerbefreiheit etc.) schützen wie seine Erfüllung in einem politischen Leben ermöglichen, für das die staatliche Vereinigung „absoluter unbewegter Selbstzweck“ ist (§ 258, TW 7, 399). Den Schutz der individuellen Grundrechte²⁵ einschließlich des Rechts auf Religionsfreiheit

²¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie-Werkausgabe, Auf der Grundlage der *Werke* von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel (im Folgenden abgekürzt TW), Frankfurt / M.: Suhrkamp (1970) Bd. 7, 399 u. 417.

²² Vgl. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (im Folgenden abgekürzt GW), Hamburg: Meiner (1964 ff.), Bd. 1, 318: „der Bürger nun, der den Glauben der Kirche nicht hat, oder verläst – fordert vom Staate als ein Recht, Fähigkeit, die bürgerliche Rechte auszuüben“. Zum Verhältnis Staatsrecht und Kirchenrecht im historischen Kontext der Berner Schriften vgl. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: Metzler (2003), 72–74 und F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Neudruck der Ausg. 1920, Aalen: Scientia (1962), Teil I, 35 f.

²³ Allerdings nur in Bezug auf äußere Pflichten, nicht die Glaubensüberzeugung selber.

²⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*. GW I, 203, 368, sowie Rosenzweig (o. Anm. 22), I, 41.

²⁵ Vgl. dazu L. Siep, *Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts*. In: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (1992), 285–306.

sichert aber nur der von der Kirche unabhängige Staat. Gerade die Pluralität der Konfessionen erlaubt dem Staat seine Unabhängigkeit und seine (zwangs-)rechtliche Überordnung über die Kirchen. So heißt es im berühmten § 270 der *Rechtsphilosophie*: „Damit (ferner) der Staat als die *sich wissende*, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besondern Kirchen, hat der Staat die *Allgemeinheit* des Gedankens gewonnen und bringt sie zur Existenz“ (ebd. 428).

Hegel begreift in seiner Religionsphilosophie das Christentum als Vollendung der Religionsgeschichte und versteht seine Dogmatik als objektive Wahrheit in Form der „Vorstellung“ – einer noch nicht ganz begrifflich explizierten, von Metaphern und narrativen Strukturen abhängigen Weise des Denkens und Fühlens. Trotz dieses Wahrheitsanspruches bleiben auch die christlichen Religionsgemeinschaften auf subjektive Formen des Zuganges zur Sittlichkeit beschränkt, die der wissenschaftlich begründbaren, objektiven Sittlichkeit des Staates und seines legitimen Rechtszwanges untergeordnet bleiben: „Gegen ihren *Glauben* und ihre *Autorität* über das Sittliche, Recht, Gesetz, Institutionen, gegen ihre *subjektive Überzeugung* ist der Staat vielmehr das *Wissende*; in seinem Prinzip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an.“ (ebd. 425) Der Staat ist insofern sowohl in seiner Begründung wie in seiner Autorität und der Verbindlichkeit seiner Gesetze von den Religionsgemeinschaften unabhängig. Rechtlich sind sie ihm untergeordnet: Die Kirchen unterstehen der „oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staates“ (427).²⁶ Staatliche Pflicht ist aber zugleich, die aktive Religionsfreiheit zu fördern bzw. „der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, – übrigens zu irgendeiner, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen“ (420).

Der Staat darf also einerseits von der Religion nicht relativiert und nicht instrumentalisiert werden, aber er benötigt andererseits eine Basis im religiösen Gewissen. Schon in der *Rechtsphilosophie* spricht Hegel von der Religion als „Grundlage ... welche die Natur des Staates als den göttlichen Willen erhält“ (417). Diese These hat er in der dritten Auflage der *Enzyklopädie* von 1830 noch verstärkt. Anstelle des Lobes der Vielfalt der Kirchen tritt hier aber die These, dass nur das „protestantische Gewissen“ mit dem Staat der rechtlichen Freiheit verträglich sei.

Was ist unter der Religion als „Grundlage“ zu verstehen?²⁷ Zunächst muss zwischen der rationalen Begründung von Recht und Staat und der Zustimmung zu seinen Gesetzen und Pflichten vor dem Forum des individuellen Gewissens unterschieden werden. Die rationale Begründung ist für Hegel eine Aufgabe wissenschaftlichen Denkens, das sich in der vernünftigen Gesetzgebung eines Staates und dem darin eingehenden juristischen Sachverstand einer-

²⁶ Hegel wiederholt hier seine frühe Kritik an den Kompetenzen der Kirchen in zivilrechtlichen Angelegenheiten („Ehescheidungssachen, Eidesangelegenheiten usw.“ 422).

²⁷ Ich vertrete im Folgenden eine andere Deutung als E.-W. Böckenförde, für den der Staat bei Hegel „auf und in der christlichen Religion gegründet“ ist. Vgl. Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*. In: ders., *Recht, Staat, Freiheit*. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt: Suhrkamp (1991), 115–142, hier 137.

seits, in der Philosophie von Recht und Staat andererseits manifestiert. Das Recht hat sich nach Hegel in den europäischen Staaten seiner Zeit zu einer „Organisation ausgebildet“ (vgl. 420), deren Prinzip die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist. Menschliche Freiheit ist die Entwicklung und zweckmäßige Ausübung seiner emotionalen, kognitiven und voluntativen Fähigkeiten und ihre Betätigung in einem öffentlichen Leben. Dies ist Gegenstand der „Deduktion“ des Rechtsbegriffs in der Philosophie des subjektiven Geistes.

Zur teleologischen Form von Begründung gehört aber bei Hegel die im Abschnitt „Der Staat“ gipfelnde Philosophie des objektiven Geistes. Die Philosophie des objektiven Geistes entfaltet aus dem Gedanken der Freiheit ein System von Rechten der Individuen, der natürlichen Gemeinschaft der Familie, der Berufstände der arbeitsteiligen, marktwirtschaftlich und privatrechtlich verfassten Gesellschaft, und des „politischen“ Staates als souveräner Bildung und Ausübung des Gemeinschaftswillens.

Dieser objektive Geist ist aber zugleich Vorform des absoluten. Das wird indirekt bereits in der gewaltenteiligen Verfassung des inneren Staatsrechts sichtbar. Sie wird nicht nur mit Mitteln der Hegelschen Begriffslogik als ein Schluss von Schlüssen dargestellt, sondern ist auch, wie andeutungsweise schon bei Kant,²⁸ analog zur trinitarischen Form des absoluten Geistes zu verstehen. Die Entsprechung zu den Grundlehren des Christentums, die zugleich seine Bestätigung durch das religiöse Gewissen ermöglicht, zeigt sich vollständig erst im absoluten Geist, vor allem in Religion und Philosophie. „Geist“ bedeutet bei Hegel ja eine gedankliche Ordnung der Wirklichkeit, die zunehmend zum Bewusstsein ihrer selbst kommt. Vollständig ist das erst in der philosophischen Reflexion des Wesens und der geschichtlichen Entwicklung von Sittlichkeit, Kunst und Religion der Fall.

In der reinen Philosophie, der spekulativen Logik, lassen sich schließlich die Formen und Prozesse, die den verschiedenen Erscheinungsformen und Stufen des Geistes zugrunde liegen, auf eine von allen historischen Vorstellungen freie, rein begriffliche Struktur zurückführen. Sie macht die Analogie und die zunehmende Komplexität der Strukturen des objektiven und absoluten Geistes deutlich. Dadurch ist der gewaltenteilige Rechtsstaat in der reinen Philosophie und ihrer holistischen Logik begründet, aber auch seine Entsprechung zu den Grundzügen der christlichen Dogmatik.

Während Hegel in der *Rechtsphilosophie* vor allem die Trennung von Kirche und Staat als Bedingung der „Bestimmung“ des Staates und zugleich als das „Glücklichste“ für die Kirche bezeichnet, will die *Enzyklopädie* (1830) vor allem den Nachweis der Erfüllung der Religion durch ihre Verweltlichung führen: „Durch das Sich-Einführen des Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm, wird das, was in der Welt Heiligkeit sein soll, durch die Sittlichkeit verdrängt... Der göttliche Geist muß die Welt immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt“.²⁹ Dieser

²⁸ Für Kant ist die „trias politica“, die drei Gewalten, „gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß“. Sie sind „moralische Personen“ und ihre „Vereinigung“ macht das „Heil des Staats“ aus (vgl. *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, 1. Abschnitt, Das Staatsrecht, §§ 45–49, AA VI, 313–318). Im Hinblick auf sie interpretiert er die Trinität in der Religionsphilosophie von der Stellung Gottes zum Menschen her: als moralischer Gesetzgeber, Regierer und gerechter Richter (vgl. *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, 3. Stück, Allg. Anmerkung, AA VI, 139, 141).

²⁹ Zu diesem der Weltlichkeit immanenten göttlichen Geist gehört nicht nur die höchste Sphäre des objektiven Geistes, der politische Staat, sondern auch die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit dem ihr

Befreiung des Rechtes und des Staates zu einem Absoluten entspricht die Befreiung des jenseitigen Absoluten zur Welt durch die Philosophie: „Das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst“ (ebd. 434).

In der sittlichen Welt der solidarischen Familiengemeinschaft, der rechtlich geordneten Markt- und Standesgesellschaft sowie des souveränen Rechts-, Verfassungs- und Kulturstaates ist für Hegel das jenseitige Absolute zum weltimmanenten und die Welt zur absolut gerechtfertigten geworden. An ihr ist nichts Vorläufiges mehr, das zukünftiger göttlicher Erlösung oder unendlicher moralischer Vervollkommenung im Sinne Fichtes bedarf.³⁰ Für das wahre philosophische Verständnis des sich in der Geschichte verwirklichenden „heiligen“ Geistes sind die Trennungen in eine sinnliche und intelligible Welt, in ein Diesseits und Jenseits, eine irdisch sündige und eine zukünftige erlöste Menschheit aufgehoben. Hegels spekulative Deutung des Begriffs der „Persönlichkeit“ in der *Logik* und der *Religionsphilosophie* hat wenig mit dem gewöhnlichen Begriff eines „persönlichen“, transzendenten Gottes zu tun. Seit der Jenaer Zeit weist er einen vom menschlichen Geist getrennten göttlichen als einen begrenzten, selber endlichen Geist ab.³¹ Wie für Fichte der moralische Geist, kann und muss für Hegel die vernünftige Ordnung der Natur und der Geschichte in Individuen manifest und gewusst werden. Dafür allerdings muss sich der menschliche Geist selber als ein Moment im Prozess der sich selbst differenzierenden, verwirklichenden und reflektierenden begrifflichen Ordnung der „absoluten Subjektivität“ verstehen.³²

Historisch-genetisch stimmt Hegel mit Fichte überein, dass das Prinzip der vernünftigen Freiheit im Christentum entwickelt wurde. Durch die Vorstellung der Menschwerdung und der Präsenz des Göttlichen im Geist der Gemeinde sei die Idee der gleichen absoluten Bedeutung und der Freiheit jedes Menschen in die Welt gekommen. Aber wie bei Fichte hat sich auch für Hegel die Wahrheit über Sittlichkeit, Freiheit, Recht und Staat von den historischen Quellen der Offenbarung gelöst. Sie lässt sich auf ein rein philosophisches Fundament stellen und enthält Forderungen an jeden modernen Staat. Er muss seinen Bürgern die Mög-

zugeordneten Verstandesstaat (anders Böckenförde, o. Anm. 27, 1991, 137). Die „Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft“ ist die „Tätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft“ – also die *vita activa*, die Hegel hier der *vita contemplativa* der „Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs“ (den Mönchstugenden) gegenüberstellt. Vgl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. v. F. Nicolin / O. Pöggeler, Hamburg: Meiner (1959 u. ö.), § 552, 435

³⁰ Der Prozess ist aber für Hegel 1830 nicht nur nicht abgeschlossen, sondern wieder gefährdet. Die Revolutionen in den katholischen Ländern offenbaren die „Torheit“ des Versuchs, „die Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben“. Das zeige die „Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben“ (ebd. 436).

³¹ Vgl. etwa *Systementwürfe III*, GW 8, 280: „die göttliche Natur ist nicht eine andere als die menschliche“. Die erste ausführliche Darstellung der „Aufhebung“ dieses Gegensatzes ist der Abschnitt „Unglückliches Bewusstsein“ in der *Phänomenologie* von 1807.

³² Vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog (1986), 321: „Im Begriff der absoluten Subjektivität als der unendlichen Form des Sich-bestimmens und des Aufhebens der Bestimmtheit beansprucht Hegel die begriffliche Bestimmtheit dessen zu fassen, was in der christlichen Tradition im Gedanken der Persönlichkeit Gottes gedacht wird“.

lichkeit einräumen, in Institutionen zu leben, die seine Rechte schützen, aber auch einen allgemeinen Willen zum Ausdruck bringen, der von persönlichen und Gruppeninteressen frei ist. Anders als bei Fichte ist die Vereinigung in einem vernünftigen Rechtsstaat zugleich „selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen“ (§ 258). Dazu reicht nicht die moralische Gemeinschaft, sondern nur die „Polis“ in ihrer modernen Gestalt des souveränen Staates.

Die Vergöttlichung dieses Staates bei Hegel ist bis heute Gegenstand der Kritik.³³ Sie soll zum einen den Staat von jeder religiösen Relativierung und Instrumentalisierung befreien. Zum anderen stellt der souveräne Staat eine Art ewiger Substanz dar, der dem Leben der Individuen eine übergreifende Bestimmung verleiht. Er ist die „wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm“ (§ 323). Er hat das Recht auf jedes Opfer der Bürger zu seiner Erhaltung und Verteidigung nicht nur, weil er ihr dauerhafter Rechtsschutz ist, sondern auch, weil die Bürger die „substantielle Pflicht“ haben, „diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staates zu erhalten“ (ebd.).

Haben neben diesem Staat und der Philosophie religiöse Gemeinschaften in Form einer Kirche dann noch eine Existenzberechtigung? Oder bedeutet Hegels Rede vom „Ende der Gemeinde“ in den Berliner Vorlesungen, dass die Religion als ganze in Philosophie aufgehoben wird?

Hegel leitet die religiöse Gemeinde, wie er sie in der Regel nennt, nicht wie Kant oder Fichte aus der Notwendigkeit der moralischen Verbesserung der Menschheit her. Sie folgt für ihn einerseits aus den wesentlichen Momenten der Andacht und des Kultes, andererseits aus der Vollendung der Religion im Begriff des heiligen Geistes als Geist der Gemeinde. Zu den religiösen Wesenszügen der Andacht und des Kultes gehört die existentielle Erfahrung, sich mit dem Absoluten zu vereinigen. Diese Vereinigung hat zumindest im Christentum auch eine soziale bzw. politische Funktion. Die kultisch-mystische Selbstaufgabe eines jeden erlaubt zugleich die unmittelbare Erfahrung einer Gleichheit mit allen Menschen unterschiedlichster Schichten. An einer Stelle des letzten Jenaer Systementwurfs, die durch keine der späteren Äußerungen Hegels dementiert wird, heißt es: „Seine Natur, sein Stand, versinkt wie ein Traumbild, wie eine ferne am Saume des Horizonts als Duftwölkchen erscheinende Insel – er ist dem Fürsten gleich – es ist das Wissen seiner als des Geistes – er gilt Gott soviel als jeder andere“ (GW 8, 281).

Dass religiöse Erfahrung und religiöses Wissen nicht nur in Gemeinschaft gebildet wird, sondern das Leben der Gemeinde der göttliche Geist selber ist, folgt für Hegel aus der Trinitätslehre auf dem Hintergrund des philosophischen Geistbegriffs. Nach der *Religionsphilosophie* ist Kirche die „reale Gemeinde“ und ihr „ewiges Werden, welches darin begründet ist, dass der Geist dies ist, sich ewig zu erkennen, sich auszuschließen zu ewigen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht“ (TW 17, 320). Dieses Selbstbewusstsein ist für Hegel wie für Fichte ein Prozess der Offenbarung, der nicht an eine einmalig feste Wahrheit gebunden ist. Dabei ist das Schrift- oder Traditionsprinzip für eine Kirche nicht essentiell: „Die Hauptsache

³³ Einflußreich vor allem E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven/London: Yale University Press (1947 u. 1974), Kap. XVII.

ist, dass sie *durch den in ihr gegenwärtigen Geist* die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre ist“ (ebd. 321).

Zu diesem Prozess gehört auch für Hegel eine moralische Bildung, aber nicht als ein linearer Prozess der zunehmenden Vernunft und Autonomie, sondern als Auseinandersetzung des Einzelnen mit den anerkannten Maßstäben der Gemeinde. Das betrifft nicht nur die Verzeihung der Sünden in der Gemeinde, sondern auch, wie Hegel schon im Kapitel der *Phänomenologie* über den moralischen Geist deutlich gemacht hat, einen moralischen Erfahrungsprozess, in dem das abweichende Gewissen und die Gemeinde zur gegenseitigen Anerkennung gelangen.³⁴ Diese moralische Entwicklung betrifft nicht nur das innere Bewusstsein, sondern auch die Sitten des Gemeinwesens. Es fragt sich, ob auch dieser Prozess für Hegel in den „geheiligten“ Sitten und Verhaltensweisen des weltlich gewordenen Protestantismus einen Abschluss findet. Wenn die Sitten jeder „kreativen“ Interpretation entzogen wären, dann würde etwa das Leben gemäß den Standestugenden in der bürgerlichen Gesellschaft und der Pflichten im eigentlich politischen Staat eine bloße gewohnheitsmäßige Wiederholung sein. Das aber hat Hegel seit seinen frühen Schriften als Verlust der Lebendigkeit und damit Geistigkeit der Verhaltensweisen und Institutionen betrachtet. Eine produktive Integration neuer Verhaltensweisen in die öffentlichen Sitten setzt aber einen unabgeschlossenen moralischen Lernprozess in einer Gemeinde voraus, die nicht allein rechtlich verfasst ist. Er darf allerdings die Grundlagen des vernünftigen Staates nicht aus religiösen Gründen in Frage stellen.

Eine parallele Frage ergibt sich hinsichtlich der ganzheitlichen, Emotion und Selbstgefühl umfassenden Erfahrung der Einheit mit dem absoluten Geist in Andacht und Kult. Hegel hat nicht nur in den zitierten Jenaer Schriften, sondern auch in den Berliner Vorlesungen an diesen Erfahrungen festgehalten, wie sich auch in der Verteidigung des lutheranischen Verständnisses des Abendmahls gegenüber dem reformierten zeigt (17, 327–329). Bleibt dies eine notwendige Funktion der Kirche auch nach der Einführung des Göttlichen in die Welt und der Übersetzung der religiösen Vorstellungen in den philosophischen Begriff?

Hegel spricht in seinen späten Berliner Vorlesungen bekanntlich vom Ende der Gemeinde, gelegentlich auch vom Schmerz und „Misston“ dieses Endes.³⁵ Dazu führt einerseits die Auflösung der Gemeinde durch die privaten Interessen, die „Sucht des Privatrechts und Genusses“ (17, 343), und andererseits die Absonderung der Philosophie von den gewöhnlichen Vorstellungen. Für den späten Hegel kann es keine „neue Mythologie“ mehr geben, um die Wahrheiten der Philosophie in den Horizont der gewöhnlichen Vorstellungen zu übersetzen. Diese aber neigen dazu, das Göttliche vom Menschlichen als ein Jenseits zu trennen. Gegenüber beiden Tendenzen wäre nur die meditative und kultische Erfahrung der „Vereinigung

³⁴ Vgl. dazu L. Siep, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*. In: K. Vieweg, W. Welsch (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp (2008), 424–431.

³⁵ W. Jaeschke hat darauf hingewiesen, dass Hegel in seinen späteren Berliner Vorlesungen die „resignative Grundstimmung“ des in der Freundesvereinsausgabe publizierten Kollegs ersetzt habe durch den „Entwurf einer progressiven Realisierung des geistigen Gehalts der Religion, seiner Ein-Bildung in die Wirklichkeit“ (*Hegel-Handbuch*, o. Anm. 22, 476). Indes ist auch in seiner Lesart diese Realisierung durch die „konkret gewordene Freiheit“ im modernen Staat einerseits und die Rechtfertigung der religiösen Wahrheiten in der spekulativen Philosophie andererseits vollendet. Das beseitigt aber nicht den „Misston“ und „Schmerz“, von dem Hegel im publizierten Kolleg spricht.

mit Gott“ und der „göttlichen Präsenz“ in der Gemeinde noch zur Versöhnung des Schmerzes fähig (17, 328f.).

III. Vernünftiger Staat und christliche Religion

Fichtes und Hegels Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche ist für die moderne Diskussion in verschiedenen Hinsichten von Bedeutung: Sie stellt den Versuch dar, Moral, Recht und Staat ebenso wie Religion und Kirche aus der Vernunft zu begründen. Gleichzeitig deuten sie die christliche Religion so, dass sie nicht nur die historische Quelle des modernen Staates ist, sondern seine Autonomie und seine innere Verfassung der christlichen Lehre vollständig entspricht.

In Intention und Resultat, wenn auch nicht in Prämissen und Methode, gehören die Grundlegung der rechtlichen und moralischen Autonomie des Individuums und der positiven Neutralität des Staates gegenüber der Kirche zum Bleibenden der modernen Philosophie und Rechtswissenschaft. Dass man eine solche Grundlegung von verschiedenen, weltanschaulich getrennten Ausgangspositionen her versuchen kann, wird heute als die Aufgabe eines „überlappenden Konsenses“ (Rawls) bezeichnet.³⁶ Unter der Voraussetzung eines unüberbrückbaren Dissenses rational ernst zu nehmender Weltanschauungen werden die Begründungen allerdings heute nicht mehr derartig harmonisierbar sein wie bei Fichte und Hegel. Beide sehen aufgrund ihrer teleologischen Auffassung der Religionsgeschichte und der Konvergenz mit der Rechtsgeschichte nicht das Problem einer Pluralität miteinander unvereinbarer religiöser Überzeugungen. Die Vielheit der christlichen Konfessionen wird nur beim mittleren Hegel als ein positiver Wert wahrgenommen. Ansonsten ist sie in unterschiedlicher Weise passiv zu tolerieren. Bei der Schärfe der Kritik etwa am Katholizismus und der moralischen Disqualifizierung des Agnostikers und Atheisten ist fraglich, wie weit diese Toleranz etwa hinsichtlich der aktiven Mitwirkungsrechte der Staatsbürger geht.³⁷

Es gibt auch deutliche „Kosten“ dieser Konvergenzversuche einer zugleich christlichen und rein vernünftigen Begründung, die sowohl zulasten des Staatsbegriffs wie der christlichen Lehre (jenseits der konfessionellen Unterschiede) gehen. Die zukünftige Übereinstimmung zwischen „Reich Gottes“ und Vernunftreich bei Fichte überschätzt nach aller anthropologischen und historischen Erkenntnis die Perfektibilität des Menschen. Sie birgt selbst als Ideal noch die Gefahr, Selbständigkeit und Ziele der Individuen rationaler Planung zu unterwerfen. Andererseits ist Fichtes philosophische Theologie, ihre Distanz zu den Begriffen der Personalität und Trinität Gottes sowie die Bedeutung der Philosophie für das Kirchenverständnis mit dem Selbstverständnis des Christentums kaum vereinbar.³⁸

³⁶ Vgl. John Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. (1993) Lecture IV: *The Idea of an overlapping consensus* 133–172, sowie Rawls, *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*. In: ders. *Die Idee des politischen Liberalismus*. Hrsg. v. W. Hinsch, Frankfurt/M.: Suhrkamp (1992), S. 293–332.

³⁷ Hegel hat bereits in der *Rechtsphilosophie* gegenüber Quäkern und Juden Einschränkungen gemacht. Vgl. Böckenförde 1991 (o. Anm. 27), 134 und L. Siep, *Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus*. In: Ch. Enders / M. Kahlo (Hrsg.), *Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe*. Paderborn: mentis (2007), 177–193.

³⁸ Fichte selber befürchtet in den späten Vorträgen, die Kirchen könnten abstreiten, dass seine Interpretation des Christentums und ihre „das Wesentliche nur auf den Verstand gründende Lehre überhaupt noch

Hegels Verabsolutierung des Vernunftstaates sichert zwar einerseits die Gleichberechtigung von Recht und Staat gegenüber Religion und Kirche. Andererseits enthält sie die Gefahr der Sakralisierung des Staates.³⁹ Die Selbstzweckhaftigkeit des Staates, die Unterordnung der individuellen Rechte und die Einschränkungen der bürgerlichen Gleichheit überschreiten, wie genauer zu zeigen ist,⁴⁰ das für das Verständnis des modernen Rechtsstaates notwendige Maß. Auch Hegels Deutung des Christentums ist nur schwer mit dem christlichen Selbstverständnis vereinbar. Das gilt sicher für seine Beseitigung der eschatologischen Dimension und die Aufhebung der Religion in Philosophie – trotz der angedeuteten Möglichkeiten eines „Überlebens“ der Gemeinde.

Christentum sei, sondern menschliche Aufklärung, welcher der Schutz des Staates keineswegs versprochen, und welche unter die nach den Vorkommnissen zu tolerierenden Konfessionen auf keine Weise gehöre“ (AW VI, 621).

³⁹ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisierung*, In: ders., *Recht, Staat, Freiheit*. (o. Anm. 27), 92–114. Böckenförde bestreitet die Gefahr einer solchen Sakralisierung bei Hegel (*Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, ebd. 421). Zur Geschichte der Sakralisierung des Staates in Spätmittelalter und früher Neuzeit vgl. auch E. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv (1994), Kap. 2 (218–240), sowie W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck (³2002), 100–124, 259–280.

⁴⁰ Über Sinn und Probleme der „Verabsolutierung“ des Staates bei Hegel sowie ihren Quellen und Folgen bereitet der Autor innerhalb der Forschergruppe „Religion und Politik“ der Universität Münster und als fellow am Max-Weber-Kolleg in Erfurt eine größere Untersuchung vor.

CLAUDIO CESA

Schellings „Bruno“: ein letzter Versuch der Versöhnung mit Fichte?

I.

Das Thema meines Vortrags betrifft ein Werk Schellings¹, das in erster Linie wegen seines Titels berühmt ist, der an einen Denker erinnert, der auf tragische Weise starb und dessen Werke, da nicht mehr nachgedruckt, zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zu einer echten bibliographischen Rarität geworden waren. Die neuesten Forschungen haben gezeigt, dass die Theorien Brunos im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auch außerhalb der gelehrten Geschichten der Philosophie weiter in Umlauf waren. Bruno gelangt in die philosophische Debatte am Ende des achtzehnten Jahrhunderts dank Friedrich Jacobi, der in der zweiten Ausgabe seiner *Spinoza-Briefe* 1789 in die erste Beilage einen Auszug aus *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* einfügte. Es würde zu weit führen, hier von der Rezeption Brunos in der Epoche Schellings zu sprechen, zumal es dazu zwei vorzügliche Artikel von Jean-Louis Vieillard-Baron und Saverio Ricci gibt². Es mangelt jedoch noch an einer befriedigenden Erklärung dafür, warum Schelling sich dafür entschieden hat, den Titel *Bruno* einem kleinen Buch zu geben, das von ihm in einem besonders delikaten Moment der deutschen Philosophie verfasst wurde. Es waren die Monate, in denen die Aufregung um den Atheismusstreit sich gerade gelegt hatte, auch wenn man noch sein Echo vernahm. Die Autorität Fichtes in den Jenaer Kreisen nahm ab: man hatte weiterhin großen Respekt für den Mann, man bewunderte zustimmend seine polemischen Einlassungen, aber die Schriften, die er in Berlin verfasste – worauf ich noch zurückkommen werde – schienen nicht auf der

¹ Die Schriften Schellings werden zitiert nach: *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1856–1861 (SW); bei den Schriften, die schon in der *Historisch-Kritischen Ausgabe*, hrsg. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erschienen sind, wurden die Zitate kontrolliert. Die Schriften Fichtes werden nach der *Gesamtausgabe* zitiert, hrsg. von R. Lauth und seinen Mitarbeitern (GA).

² J.L. Vieillard-Baron, *De la connaissance de Giordano Bruno à l'époque de l'idéalisme allemand*, „Revue de métaphysique et de morale“, 1971, S. 405–423; S. Ricci, *La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania: Da Diderot a Schelling*, „Giornale critico della filosofia italiana“, 1992, 431–455. Vgl. Auch P.R. Blum, *Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno*, in *Brunus Redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, hrsg. v.E. Canone, Pisa-Roma, IEPI, 1998, 67–103. J. Simon, *G. Bruno im Spiegel des deutschen Idealismus*, in: *G. Bruno. Tragik eines Unzeitgemäßen*, hrsg. v. Willi Hirdt, Tübingen, Stauffenburg, 1993, S. 165–174. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, 442–452. Was die italienische Übersetzung des *Bruno* (1844) angeht, die Schelling noch gesehen hat, siehe die Einführung von C. Tatasciore zu seiner neuen Übersetzung: F.W.J. Schelling, *Bruno*, Firenze, Olschki, 2000, V–XXXII.

Höhe seiner früheren Leistungen zu sein. In der *Appellation an das Publikum* von 1799 hatte Fichte den Namen eines anderen italienischen Denkers der Renaissance in Erinnerung gerufen, G.C. Vanini, und ausgerechnet in den Monaten, in denen Schelling seine Schrift verfasste, hatte Johann Gottlieb Buhle in seiner *Geschichte der neueren Philosophie* sogar eine Parallele zwischen Bruno und Fichte, allerdings zum Vorteil des ersteren, gezogen. In dieser so lebhaft polemischen Atmosphäre war es nicht undenkbar, sich selbst oder die Gegner mit Personen zu identifizieren, die zum Symbol einer Rebellion gegen die vorherrschenden Ideen geworden waren. Aber der *Bruno* Schellings ist kein ausgesprochener Häretiker – er ist der Träger von Platonischen oder neuplatonischen Ideen, weshalb man sich fragen kann, wieso er seinen Dialog in der Renaissance mit Personen, die italienische Namen tragen – Polihimnio ist auch ein Protagonist von *De la causa* – angesiedelt hat und nicht in der Antike, mit griechischen oder lateinischen Namen. Ich glaube, es wäre zu einfach darauf zu antworten, dass Schelling, dank der Auszüge Jacobis, zu Bruno eine enge geistige Affinität gespürt hatte; ich würde eher die Hypothese aufstellen, dass Schelling nicht unempfänglich gegenüber dem Renaissancebild seiner Zeit war, von dem Walter Rehm in einem vor 80 Jahren erschienenen Buch ein lebhaftes Portrait gezeichnet hat³; dazu kam noch, dass diese Szenerie ihm nicht nur erlaubte indirekter Weise Jacobi einzubeziehen, einen Autor, der so wichtig in den Jahren seiner Ausbildung gewesen war, sondern auch seine Diskussion mit Fichte in einem weiter gesteckten Rahmen zu führen als dem, auf den ihn Fichte begrenzen wollte.

Um die Jahrhundertwende war der Atheismusstreit⁴ wie gesagt am Abebben; dafür wurde die ebenso schwierige Frage der Beziehung einer vollkommen rational sein wollenden Philosophie und der Gottesidee, die Jacobi kurz zuvor aufgeworfen hatte, umso dringlicher. Wenn man sagte, Gott sei das Sein, musste noch geklärt werden, welche Beziehung zwischen Sein und Dasein bestand, oder zwischen Wesen und Existenz. Schelling, der seit dieser Zeit auf der Universität intensiv Platon studiert und eine Geschichte der Gnosis geplant hatte, war davon überzeugt, dass es eine rein theologische Verirrung war, die dazu geführt hatte, in Gott nicht „das Wesen aller Wesen“ zu sehen, sondern „das Wesen ausser allen Wesen“, was aus Gott und dem Absoluten „ein blosses Wesen der Abstraktion“ gemacht hatte; „Die älteste und heiligste Idee der Philosophie war ohne Zweifel das allem Existirenden zu Grunde liegende unwandelbare Sein“; so schrieb Schelling im März 1796⁵, wobei er „das Christentum und seine sinnliche Darstellungsart“ beschuldigte, die Theorien der Philosophen von Platon bis Kant verdunkelt zu haben. Daran muss erinnert werden, um herauszustellen, wie stark in Schelling die Idee einer philosophischen Tradition⁶ war, die er wiederherstellen und fortführen wollte. Die Sekundärliteratur der letzten Jahrzehnte hat immer mehr auf die Bedeutung

³ W. Rehm, *Das Werden des Renaissancebildes in der deutschen Dichtung*, München, Beck, 1924. In dieser Richtung sind wohl auch die Quellen für einige „amoralistische“ Ausfälle Schellings zu suchen; man denke nur an den *Widerporst*.

⁴ Ich beschränke mich auf den Hinweis auf die Sammlung *Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit, Jena 1798–99*, hrsg. von W. Rohr, Leipzig, Reclam, 1987 und auf das Buch von G. Rotta, *La „Idea Dio“: Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova, Pantograf, 1995, wichtig auch wegen seines reichen bibliographischen Apparats.

⁵ In dem Brief an J.H. Obereit, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962–1975, Bd. II, 85–86.

⁶ Vgl. Thomas Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster, Lit, 1998.

Platons für ein korrektes Verständnis des Deutschen Idealismus abgehoben⁷; und besonders muss daran erinnert werden, dass Schelling Mosheims lateinische Ausgabe des *Systema Intellectuale hujus Universi* von R. Cudworth benutzt hatte. Dieses umfangreiche Werk, das E. Cassirer als das eigentliche Kompendium des Platonismus (der Neuplatoniker) bezeichnete, war dank der Arbeit Mosheims, der seinen Umfang verdoppelt hatte, zu einem echten Nachschlagewerk geworden; und wenn Schelling es nur einmal zitiert, dann vermutlich weil er es in eben diesem Sinn auffasste⁸.

Ein gemeinsamer Zug dieser „Tradition“ liegt darin, auf die ersten Denker zurück zu gehen, diejenigen, die wir heute Vorsokratiker nennen; vor diesem Hintergrund erscheint Schelling die Figur Brunos, den viele schon als Vorläufer Descartes' und Spinozas⁹ bezeichnet hatten und der doch so reich an Anspielungen auf antike Autoren ist, als deren geeignete Personifikation.

Die Abfassung des *Bruno* wurde in den letzten Monaten des Jahres 1801 begonnen, als die briefliche Diskussion schon die Schwierigkeit einer Verständigung mit Fichte gezeigt hatte; aber Schelling nahm an, dass wenigstens ein Waffenstillstand möglich wäre, ohne dass er auf seine eigene Position verzichten müsse. Einige Schelling-Forscher – ich erwähne hier nur Horst Fuhrmans – haben bemerkt, dass im *Bruno* Motive wieder auftauchen, die sich schon in den ersten Schriften Schellings fanden; und Fuhrmans hat ebenso wie X. Tilliette angenommen, dass der *Bruno* kein Dokument eines Bruches sein wollte¹⁰. Ich für mein Teil denke, dass Schelling mit dem Rückgriff auf Ideen, die er schon in anderen Schriften dargelegt hatte, denen seiner frühen Jugend, und die seinerzeit die Zustimmung Fichtes gefunden hatten, zu verstehen geben wollte, dass seine Philosophie der Identität grundsätzlich nicht unvereinbar war mit dem Kern der *Wissenschaftslehre*.

Zu der Frage, ob Schelling jemals die Prinzipien der *Wissenschaftslehre* wirklich verstanden oder gar akzeptiert hat, gibt es viel Literatur, aus der die vielen Arbeiten von Reinhard Lauth hervorzuheben sind, dessen Name hier nicht ohne Rührung ausgesprochen werden kann. R. Lauth hatte sich bemüht anhand einer scharfsinnigen Textanalyse zu zeigen, dass die Haltung Schellings immer eine metaphysisch-spekulative gewesen sei, auch in den Jahren, als seine Übernahme der Ideen Fichtes rückhaltlos zu sein schien¹¹. Dieter Henrich

⁷ Aus der inzwischen umfangreichen Literatur möchte ich nur zwei grundlegende Werke zitieren: W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1972 (2004²), und J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830)*, Paris, Beauchesne, 1979. Erinnert werden muss auch an den Aufsatz von D. Henrich, *Der Weg des spekulativen Idealismus* (1988), Neudruck in *Konstellationen*, Tübingen, Klett, 1991, 101–133. Was Schelling im Besonderen angeht, vgl. M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1996 und T. Gloyne, *Kosmos und System*, Stuttgart, Frommann, 2002.

⁸ F.W.J. Schelling, „*Timaeus*“ (1794), hrsg. von H. Buchner, Stuttgart, Frommann, 1994, 81.

⁹ Für eine ausführliche Dokumentation vgl. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600–1750*, Firenze, Le Lettere, 1990.

¹⁰ *Briefe und Dokumente*, a.a.O., Bd. I, 224 und 235; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, t. I, 337; schon K. Fischer hatte festgestellt: „Was Schelling vier Jahre später polemisch gegen Fichte erklärt, läßt er hier seinen Bruno in friedlicher Weise demonstrieren“ (*Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. VI, *Schelling*, Heidelberg, Bassermann, 1872, 865).

¹¹ Ich möchte nur auf R. Lauth, *Schelling vor der Wissenschaftslehre*, Zweite überarbeitete Auflage, München, Jerrentrup, 2004 hinweisen.

hat seinerseits dargelegt, wie Schelling zu seiner enthusiastischen Übernahme der Fichteschen Thesen mit seinen ganz eigenen Ideen und Problemen im Gepäck gelangt sei, die von einem intensiven Studium von Kant und Platon herrührten, unter dem Einfluss der Diskussionen mit den Freunden im Stift zu Tübingen¹². Und es kann durchaus angenommen werden, dass er, als Fichte ihm seine Einwände darlegte, seine eigene Originalität um so mehr gespürt hat.

Beide waren sie vom Ich als absolutem Subjekt ausgegangen, das per definitionem keine Prädikate haben konnte; daher die Notwendigkeit, der Dimension des absoluten Subjekts eine weitere Dimension beizulegen, die nie vollkommen mit der ersteren übereinstimmen konnte, nämlich die des Bewusstseins; dieses letztere hat keinen eigenen ontologischen Grund, ist vielmehr „in dem absoluten Sein des Ich begründet“¹³. Dass die Beziehung zwischen den beiden Dimensionen nicht leicht herzustellen war, erklärt sich leicht aus der so vielfältigen Art, wie sowohl Schelling als auch Fichte sie auszuarbeiten versuchten – aber davon soll hier nicht gesprochen werden. Es lässt sich jedenfalls erkennen, dass die beiden ihre Aussagen nicht für inkompatibel hielten; vielmehr erschienen sie ihnen für einen gewissen Zeitraum komplementär. In dem Brief (26. September 1794), mit dem Schelling Fichte die Schrift *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie* zusandte, schrieb er, dass das Werkchen von der Lektüre des Fichteschen Programms *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* „geschrieben und zum Theil veranlasst“ worden sei¹⁴; im Juli 1795 schrieb Fichte an Reinhold, das eben erschienene *Vom Ich als Princip der Philosophie* Schellings erscheine ihm „ganz Kommentar der meinigen [Schriften]. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein“¹⁵. Man hat oft darauf hingewiesen, dass Fichte über die „Verwechslung der beiden Reihen des Denkens im transzendentalen Idealismus“¹⁶ beunruhigt war, wobei er sich auf einige Stellen in den *Philosophischen Briefen* Schellings bezog; aber die Angelegenheit muss ihm als nicht weiter tragisch erschienen sein, da er in der selben Schrift (die *Zweite Einleitung*, 1797) wiederholt Schelling gegen J.B. Erhards kritische Rezension des *Vom Ich* in Schutz nimmt¹⁷; und er verteidigt Schelling auch noch in der zweiten Auflage (1798) von *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*¹⁸. Aus der kurzen Zeit, in der beide Professoren in Jena waren (Oktober 1798–Juni 1799) sind keine theoretischen Differenzen bekannt; der Atheismusstreit hatte ihre Beziehung eher noch verstärkt. Dann änderten die Dinge sich jedoch, und viele sahen in dem Titel der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Mai 1801) eine gereizte Antwort Schellings auf Fichte, der ihn einen „geistreichen Mitarbeiter“ genannt hatte¹⁹; und doch gab es zuletzt Stimmen, die mit guten Argumenten behauptet haben, dass

¹² D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, vor allem Kapitel 16.

¹³ GA I, 2, 408.

¹⁴ *Briefe und Dokumente*, a. a. O., Bd. I, 51.

¹⁵ GA III, 2, 347.

¹⁶ GA I, 4, 210.

¹⁷ GA I, 4, 220 und 227; die Rezension von Erhard ist in Schellings *Historisch-kritischer Ausgabe* wieder abgedruckt, Bd. III, 180–183.

¹⁸ GA I, 2, 165.

¹⁹ Die wahre Bedeutung dieser Bezeichnung kann man aus einem Brief Fichtes an einen Studenten vom 31. Januar 1801 ersehen, in dem er diesem rät, neben seinen Schriften auch die Schellings zu lesen (GA III, 5,9).

Schelling bei der Veröffentlichung der Darstellung „eine mögliche Einigung mit Fichte“ nicht ausschloss²⁰.

II.

In der Geschichte der Diskussion und dem letztendlichen Bruch zwischen Fichte und Schelling ist das wichtigste Dokument sicherlich der Briefwechsel zwischen dem Ende des Jahres 1800 und dem Beginn des Jahres 1802. Dieser Briefwechsel ist schon öfter veröffentlicht, übersetzt und kommentiert worden – der ausführlichste Kommentar, der mir bekannt ist, stammt von dem viel zu früh verstorbenen italienischen Kollegen Francesco Moiso²¹. Hier ein abermaliges Resümee der brieflichen Debatte zu geben, wäre wohl am Platz. Ich werde mich vielmehr auf die Entstehung des *Bruno* und einige Stellen darin konzentrieren – um die Frage zu behandeln, ob man ihn außer als ein Manifest spekulativer Naturphilosophie auch als den Versuch lesen könnte, dem philosophischen Publikum und Fichte eine Perspektive vorzustellen, in der die beiden unterschiedlichen Positionen, mit den Formeln Idealismus und Realismus benannt, sich versöhnen könnten, unabhängig von ihren unterschiedlichen wörtlichen Formulierungen. Die beiden Begriffe – daran sei erinnert – waren damals alles andere als Alternativen; in der *Grundlage der gesamten WL* fanden sich explizite Äußerungen dazu: nachdem Fichte die Aporien des Realismus bzw. des Idealismus in dogmatischem Sinne dargelegt hatte, hatte er in der Formel „Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit Eins und dasselbe“ den Ort angegeben, an dem „Idealismus und Realismus sich vereinigen können“; wenn das nicht allen klar war, fügte Fichte hinzu, war es nur aus „Mangel der Abstraktion“²². Und 10 Seiten später sagte Fichte über den quantitativen Realismus, er sei „kein anderer als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellte Idealismus, wie denn auch Kant keinen andern aufgestellt hat“²³. Der Idealismus, zu dem Fichte sich bekannte, war diesem Realismus sicher überlegen, in dem Sinn, dass er nicht das Problem eines „Übergangs“ „vom Begrenzten zum Unbegrenzten“ hatte – aber er musste mit jenem Realismus eine Synthese suchen²⁴. Es ist außerdem bekannt, dass Fichte in seinen späteren Schriften nicht nur von einem Realismus der *Wissenschaftslehre* sprach, sondern auch den Realismus gegen den „absoluten Idealismus“ verteidigte. Dies sei hier nur angedeutet, da ich nicht die chronologischen Grenzen übertreten möchte, die ich mir gesetzt habe. Wenn ich mir diese Zitate aus der *Grundlage* (und andere hätten herangezogen werden können, z. B. aus der *Zweiten Einleitung*) erlaubt habe, dann um anzudeuten, dass die Argumentationstechnik Schellings in der Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Realismus darin besteht, Äußerungen Fichtes in der eigenen Sprache wiederzugeben, um zu zeigen, dass in dem, was er sagte, nichts war, was nicht aus gemeinsamen Voraussetzungen abgeleitet wäre: den letzten Teil des

²⁰ Vgl. J. Hennigfeld, *Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre*, „Fichte-Studien“ Bd. 18, 1997, 236.

²¹ J. G. Fichte – F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, hrsg. v. F. Moiso, Napoli, Prismi, 1986.

²² GA I, 2, 326.

²³ GA I, 2, 335.

²⁴ GA I, 2, 336; und einige Seiten zuvor hatte Fichte das Problem eines Mittelwegs zwischen „Idealismus und Realismus“ aufgeworfen (GA I, 2, 324).

Dialogs, in dem Fichte fast als passiver Gesprächspartner erscheint, kann man mit dieser Absicht erklären, die anscheinend auf eine Verständigung abzielte.

Ich sagte „anscheinend“, denn wenn Fichte – schon als er noch zu diskutieren versuchte – (wie seine privaten Bemerkungen belegen) überzeugt war, dass Schelling die Eigentümlichkeit der Transzendentalphilosophie vollkommen verkannt hatte, so war auch Schelling seinerseits überzeugt, dass Fichte sich auf einen Weg begeben habe, der ihn von dem spekulativen Niveau weg führte. Hier gilt es auf ein komisches Missverständnis hinzuweisen: in seinem Brief vom 27. Dezember 1800 erkannte Fichte an, dass die Transzendentalphilosophie „eine noch weitere Ausdehnung, selbst in ihren Prinzipien“ brauchte und gestand auch zu, dass es noch „an einem transzendentalen System der intelligiblen Welt“ fehlte; er erblickte hierin den Ort eines möglichen Einverständnisses und fügte hinzu: „die deutlichsten Winke darüber finden sich im dritten Buche meiner *Bestimmung des Menschen*“²⁵. Aus einem Brief Carolines an A.W. Schlegel vom 2. März 1801 spürt man, dass Schelling für einen Moment gedacht hatte, „Ausdehnung“ bedeute die Anerkennung seiner Naturphilosophie²⁶ – aber als er die *Bestimmung des Menschen* las, musste er sich eines Besseren belehren lassen. Wir haben keine direkten Zeugnisse seiner unmittelbaren Reaktion, aber man weiß, dass er die Rezension, die Schleiermacher von diesem Buch im „Athenaeum“ lieferte, sehr positiv einschätzte; eine Rezension, die Schleiermacher viel Mühe bereitetete, der einerseits von dem Wunsch beseelt war, Fichte nicht zu verletzen – in jenen Monaten galt auch er als ein Anhänger Fichtes –, aber andererseits Schwierigkeiten hatte, zu erklären, wie der „Glaube“, von dem Fichte in der *Bestimmung* sprach, mit dem theoretischen Apparat der vorhergehenden Werke Fichtes zu vereinigen sei²⁷. Das was Schleiermacher mit Feingefühl „Dissonanz“ nannte, wurde von anderen viel heftiger kritisiert – um nur Jacobi, W.v. Humboldt, Baggesen zu nennen. Und den spekulativen Philosophen zu Jena schien die populäre Sprache, derer sich Fichte nunmehr bediente, ein Nachgeben gegenüber den Feinden der Philosophie zu sein²⁸: den *Sonnenklaren Bericht* (März 1801) nannte Hegel in einem Brief an Gottlob Mehmel „einen unseligen subjektiven Versuch, die Spekulation zu popularisieren“²⁹ und zu demselben Werk schrieben Schelling und Caroline sogar ein Epigramm, das zu bekannt ist, um hier zitiert zu werden³⁰. Es kam dann Ende 1802 *Glauben und Wissen* von Hegel, in dem die *Bestimmung des Menschen* unbarmherzig kritisiert wurde. August Wilhelm Schlegels Einwand, da er sie nicht zu verteidigen wagte, bestand darin, dass er sagte, man solle sie nicht „als in philosophischer Rücksicht geschrieben“ beurteilen; darauf erwiderte Schelling – wir sind im August 1802 – dass Fichte „in dieser Schrift allein noch sein Universum ausgesprochen hat und sie, wie ich überzeugt bin, wirklich die Blüte seiner Philosophie ist.“³¹

²⁵ GA III, 4, 406.

²⁶ *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hg. von E. Fuchs, Stuttgart, Frommann, Bd. 3, 16–17; vgl. Schelling, *Briefe und Dokumente*, a. a. O., II, 324.

²⁷ *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, Bd. 4, Berlin, Reimer, 1863, 74–75.

²⁸ Zur Diskussion über die Popularität vgl. Ch. Böhr, *Philosophie für die Welt*, Stuttgart, Frommann, 2003, v. a. 203–214; siehe aber auch das *Sendschreiben an Fichte* von Reinhold, wegen der Sprache des dritten Teils der *Bestimmung des Menschen* (GA III, 4, 379).

²⁹ *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, Bd. IV, 1961, 3.

³⁰ *Fichte im Gespräch*, a. a. O., Bd. 3, 48.

³¹ *Briefe und Dokumente*, a. a. O., III, 135.

Und doch wäre es nicht richtig, nur die negativen Urteile zu betonen und anzunehmen, dass die freundschaftlichen Worte, die sich noch häufig in ihren Briefen finden, nur Höflichkeitsfloskeln wären. Die Beziehung zwischen den beiden war komplexer, was z.B. eine Stelle aus einem Brief Carolines an August W. Schlegel vom 29. Juni 1801 veranschaulicht, als viele aus dem Zirkel der gemeinsamen Freunde, u. a. Schleiermacher, schon eine öffentliche Polemik für unvermeidlich hielten: „Schelling ist in einer wackren Stimmung. Er hofst recht zu haben und ist dabey doch voll Ehrfurcht gegen die heilige Stärke seines Gegners. Wenn die beyden wirklich öffentlich auftreten sollten, so wird es redlich und in einem würdigen Tone geschehn und alles übrige Volk in die Schranken zurückweichen müssen. Schelling würde in der That Fichte sehr gern mündlich sprechen“³². Fichte hatte in der Tat schon mit der Abfassung seiner „Vorarbeiten gegen Schelling“ begonnen, aber das konnte man in Jena nicht wissen; und vielleicht handelte es sich bei der Andeutung von Schellings Wunsch nach einer mündlichen Erklärung mit Fichte um eine indirekte Bitte an A. W. Schlegel, ein Treffen zu arrangieren. Und von Bedeutung ist auch die Hoffnung, dass die eventuelle Diskussion der beiden ohne die Spitzen stattfände, die ihre Polemik gegen „das übrige Volk“ kennzeichnete. Aber nicht nur Schelling sah sich auf einer Stufe mit Fichte; es darf nicht vergessen werden, dass letzterer sich an Schelling von gleich zu gleich wandte, womit er ihn von allen anderen abhob. Das gilt auch für die gedruckten Werke, z.B. im Pamphlet gegen Nicolai. Genauso verhielt sich Schelling: beim Durchblättern der beiden Jahrgänge des „Kritischen Journals der Philosophie“, das seit Januar 1802 erschien, stellt man fest, dass Fichte zwar von Hegel kritisiert wird, sonst aber uneingeschränkt verteidigt wird allen anderen gegenüber – denjenigen, die nicht verstehen, dass man „gegenüber von Fichte allerdings zu schweigen“ hat, ob es sich um die Redakteure der „Literatur-Zeitung“ aus Jena oder der „Gelehrten Anzeigen“ aus Göttingen handelt³³. Fichte bemerkte dies und rechnete es Schelling hoch an³⁴.

In der Mitte des Jahres 1801 gab es außerdem das *Antwortschreiben* von Fichte an Reinhold, das Schelling mit großer Freude erfüllte: „Es ist das Zeichen von Ihnen, das ich längst erwartet habe. – Fortan werde ich nicht mehr in Verlegenheit seyn, zu sagen: das was ich will, ist nur dasselbe was Fichte denkt, und ihr könnt meine Darstellungen als bloße Variationen seines Themas betrachten“; dass er hier sagte, was er wirklich dachte, wird durch die Tatsache belegt, dass die Formel, „das Zeichen“ auch in Briefen an andere Adressaten auftaucht, darunter Goethe³⁵. Um diese Begeisterung zu erklären, muss man daran erinnern, dass einige Monate zuvor in der Rezension, die Reinhold vom *System des transcendentalen Idealismus* gegeben hatte, Fichte und Schelling in eins verschmolzen wurden: nicht ihre natürliche Intelligenz wurde angezweifelt, aber ihre vollkommen willkürliche Methode kritisiert: Eine solche Philosophie „setzt alles, und um Alles setzen zu können, setzt sie das Setzen überhaupt, und

³² *Fichte im Gespräch*, a. a. O., Bd. 3, 56. Es lohnt sich vielleicht daran zu erinnern, dass Fr. Schlegel in jenen Jahren die polemische Wucht Fichtes mit der Lessings verglich (F. Schlegel, *Kritische Schriften*, hrsg. von W. Rasch, München, Hanser, 1964, 353).

³³ „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd. I, 1. Stück (Januar 1802), 117; 2. Stück (März 1802), 113–114.

³⁴ „Sie können denken, welche Freude mir [...] die ganze Art, wie ich in Ihrem Journale, durchaus Ihrer würdig, u. anständig, behandelt werde, macht“, Fichte an Schelling, 15. Januar 1802. GA III, 5, 108.

³⁵ *Briefe und Dokumente*, a. a. O., II, 325 und 330. Zu diesen Briefen lohnt es sich immer, die flüchtigen Bemerkungen von F. Medicus, *Fichtes Leben*, Leipzig, Meiner, 1922, 151–152 zu lesen.

das Setzen des Setzens und das Entgegensetzen, und alles dieses schlechthin“³⁶. In den folgenden Monaten fuhr Reinhold fort, Fichte und Schelling als die Vertreter derselben Philosophie vorzustellen, und er polemisierte gegen den „Wahn“ eines subjektiven Denkens, das vorgab, „in der Erkenntnis“ „aufs Absolute und im Absoluten auszugehen“³⁷. Fichte hatte in seinem *Antwortschreiben* nichts gesagt, was als eine Distanzierung von Schelling erscheinen könnte; er hatte allerdings nie das Wort Absolutes als Substantiv benutzt, sondern nur als Adjektiv (absolute Allheit, absolute Identität, absolute Totalität), und in Bezug auf seine eigene wissenschaftliche Position hatte er diese definiert als ein „Wissen [...] welches unmittelbar sich als durchaus unveränderlich ankündigt“³⁸. Es genügt „unveränderlich“ durch „ewig“ zu ersetzen, um uns in dem Dialog zwischen Anselm und Alexander wieder zu finden, der den *Bruno* Schellings eröffnet³⁹.

Aber bevor wir auf das „Gespräch“ zu sprechen kommen, ist es nötig, einige Informationen zu seiner Art, seiner Abfassung und seiner Veröffentlichung zu geben. Es wurde sicher in den letzten Wochen des Jahres 1801 begonnen, da Caroline am 20. Dezember August Schlegel bat, die metrische Übersetzung von zwei Fragmenten aus Sophokles und Aristophanes zu überprüfen, die etwa 20 Seiten nach dem Anfang vorkommen; es ist nicht unwahrscheinlich, dass mehr als die Hälfte des Dialogs abgefasst war, als Schelling am 18. Januar 1802 von dem Brief Fichtes an Johann Baptist Schad erfuhr; jedenfalls waren Mitte März 1802 schon sieben Bogen gedruckt; aber Schelling, der sich in der Zwischenzeit nach einem anderen Verleger umschaute, war noch nicht in der Lage den endgültigen Umfang anzugeben. Es ist also sicher, dass die zweite Hälfte geschrieben war, als Schelling bereits seinen letzten Brief an Fichte abgeschickt hatte; aber allein die Tatsache, dass er sich an August Schlegel wandte, um mit einem Verleger in Berlin in Kontakt zu treten, bezeugt, dass er nicht meinte ein Buch gegen Fichte geschrieben zu haben: August Schlegel war es ja, der einige Monate zuvor den Druck des *Anti-Nicolai* von Fichte auf sich genommen hatte, nachdem die Zensur von Berlin seine Veröffentlichung verboten hatte; an einen Freund von Fichte wandte Schelling sich also und an eine Person, mit der er aus persönlichen Gründen wünschen musste, in freundschaftlicher Beziehung zu bleiben.

Um das bisher Gesagte zusammen zu fassen: die Beziehungen zwischen Schelling und Fichte erlebten im Lauf des Jahres 1801 eine Reihe von Höhen und Tiefen; gegen Mitte des Jahres

³⁶ Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 232 v. 13. August 1800, Col. 372 f. – Auch im Anhang der Ausgabe, hrsg. von S. Dietzsch, von *System des transzendentalen Idealismus*, Leipzig, Reclam, 1979, 294.

³⁷ Vgl. *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1993, Bd. 1, 137.

³⁸ GA I, 7, 316–317.

³⁹ Ich muss an dieser Stelle vollkommen von dem hier angesprochenen Problem absehen, dem des Zusammenhangs von Wahrheit und Schönheit. Die Frage war für Schelling von höchster Wichtigkeit: die Gleichsetzung der beiden Begriffe findet sich in der letzten Zeile der *Darstellung*, zu Beginn des programmatischen Artikels in „Kritisches Journal“, und an vielen anderen Stellen; im *Bruno* wird das Thema mehrmals aufgegriffen, aber nie ausdrücklich entwickelt, es sei denn in Richtung von Harmonie = Schönheit des Kosmos. Hier muss an F. Schlegels Ausspruch erinnert werden: „Ueberhaupt ist es gar nicht darauf abzusehen, die Musen zu trennen. Schon der Gedanke wäre Frevel. Poesie und Philosophie sind ein untheilbares Ganzes, ewig verbunden, obgleich selten beisammen, wie Kastor und Pollux“ (Ueber die Philosophie, „Athenäum“, 1799, 1, 21). Für eine Darlegung des theoretischen Gehalts des *Bruno* bleibt unübertroffen X. Tilliette, *Schelling*, a. a. O., t. I, 335–355.

schien es, dass aufgrund der gemeinsamen Feindschaft zu Reinhold die Unterschiede in ihrer beider Positionen weniger geworden wären; und wahrscheinlich war sich Schelling inzwischen bewusst geworden, dass er selber einen Teil der Verantwortung für den Zwist trug: die Entscheidung, eigene Zeitschriften ins Leben zu rufen, zu einem Zeitpunkt, da Fichte versuchte ein „wissenschaftliches Institut“ zu gründen, an dem mitzuarbeiten er Schelling aufgefordert hatte, und die Veröffentlichung der *Differenzschrift* von Hegel, für die er jegliche Verantwortung ablehnte, ohne sich aber von den darin enthaltenen Thesen zu distanzieren. Schelling wusste, dass Fichte inzwischen isoliert war, wohingegen seine eigene Position den Reiz des Neuen hatte; aber er wusste auch, dass ein öffentlicher Bruch mit Fichte gerade das war, was die gemeinsamen Feinde wünschten und prophezeiten: dieser wäre der Beweis für die Fragilität der „neuesten Philosophie“, wie man sie ironischerweise nannte, gewesen, und hätte als Ende der „philosophischen Revolution“ gelten können: dass seine Gedanken solcherart waren, kann man übrigens der Vorerinnerung zur *Darstellung meines Systems der Philosophie* entnehmen. Andererseits die Aufforderung Fichtes zu akzeptieren, die Diskussion zu unterbrechen bis zur Veröffentlichung der *Neuen Darstellung der WL*, die für Ostern 1802 angekündigt war, bedeutete, sich nach ihrem Erscheinen zu ihr zu bekennen oder aber sie vollständig zu verwerfen – und Schelling wusste nur zu gut aus dem, was Fichte ihm schon geschrieben hatte, dass er nicht mit ihr einverstanden sein könnte. Daher rührt meiner Meinung nach die Entscheidung, so schnell wie möglich eine Schrift abzufassen und zu veröffentlichen, in der der Kern seiner „Metaphysik des Absoluten“⁴⁰ ausgedrückt wäre, und in der er die Transzendentalphilosophie außerhalb der Schemata diskutieren könnte, in die Fichte ihn zwingen zu wollen schien – mehr noch, außerhalb der inzwischen allzu langen Diskussionen der Kantianer, die übrigens, wie D. Henrich bemerkt hat, dabei waren, sich zu erschöpfen⁴¹. Diese Schrift sollte ein „philosophisches“ oder auch ein „spekulatives“ Gespräch sein⁴².

III.

Die Wahl einer dialogischen Form war an und für sich nicht außergewöhnlich: Fichte hatte sich ihrer kurz zuvor bedient, im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*, und im *Sonnenklaren Bericht*, und auch Schelling hatte schon darauf zurückgegriffen bei seiner Polemik gegen Reinhold. Es handelte sich allerdings in den beiden zitierten Schriften um eine Unterhaltung unter zweien – im *Bruno* dagegen handelt es sich um fünf Gesprächspartner, auch wenn für einen von ihnen der Redebeitrag nur angekündigt wird, dann aber nicht folgt, wahrscheinlich weil Schelling das ursprüngliche Vorhaben bei schon fortgeschrittenem Druck abgeändert hat⁴³. Die vier wirklichen Gesprächsteilnehmer sind die Vertreter der vier Haupt-

⁴⁰ Ich übernehme die Formel Klaus Düsings, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (1801–1802), Köln, Dinter, 1988, 109–110.

⁴¹ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, a. a. O., 1155.

⁴² *Briefe und Dokumente*, a. a. O., II, 386 und 387.

⁴³ K. Fischer (Gesch. d. n. Phil., a. a. O., 847, Anmerkung) hatte das dagegen auf eine „unterbliebene Fortsetzung des Gesprächs“ zurückgeführt. Ich würde noch eine andere Annahme wagen: dass es sich bei dem Verschwinden des fünften Gesprächspartners um einen literarischen Kunstgriff handelt, in Nachahmung des platonischen *Timaios*, wo einer der Gesprächspartner von Sokrates, Hermokrates, sich bereit erklärt zu einem Redebeitrag, (20 c 5), dann aber von der Szene verschwindet.

figuren der Philosophie – Materialismus, Intellektualismus, Idealismus und Realismus – die Schelling in der Vorlesung des SS 1801 nachgezeichnet hatte. Wir kennen davon die Nachschrift Troxlers, die 1988 von Klaus Düsing veröffentlicht wurde⁴⁴. Da Idealismus und Realismus den höchsten Standpunkt des Intellektualismus bzw. des spekulativen Materialismus darstellen, hat man den Eindruck, dass Schelling nichts anderes tut, als in besser artikulierter Form dasselbe philosophische Paar wieder hervorzuholen, das er schon in den *Philosophischen Briefen* von 1795 vorgestellt hatte, nämlich den Dogmatismus und den Idealismus – aber ein solcher Eindruck wäre nur halb wahr, da die Charakterisierung der philosophischen Gestalten nicht in erster Linie ethisch gedacht ist, wie in den *Briefen*, sondern ontologisch – und die Spitze gegen das „Handeln“, die im *Bruno* enthalten ist und in der *Methode des akademischen Studiums* wieder auftaucht, ist zwar gegen Fichte gerichtet, aber es handelt sich dabei auch um eine Richtigstellung dessen, was Schelling damals gesagt hatte.

Schon in der *Allgemeinen Übersicht* hatte Schelling von einem System des menschlichen Geistes gesprochen, von einem „allgemeinen System“, von dem die wenigen nennenswerten „historischen“ Systeme nur „Abweichungen“ darstellen⁴⁵ und nur einer Vereinigung bedürfen. Und im *Bruno* waltet die Prämisse, dass keine der vier Hauptformen für sich genommen „wahre Philosophie“ sei; dagegen gibt es die wahre, oder die einzige Philosophie, die sich in verschiedenen Formen manifestiert; in dieser Hinsicht war es möglich die antike Philosophie wieder aufzugreifen und auch die Mythologie; natürlich ist die Haltung nicht eigentümlich für Schelling – es genügt, die wichtigsten Zeitschriften des Milieus durchzublättern, „Die Horen“ und „Athenäum“, um zu bemerken, wie weit verbreitet sie war; im konkreten Fall erlaubt sie Schelling nicht nur zu platonisieren, sondern auch in der *Wissenschaftslehre* die höchste Form des Idealismus zu sehen – und damit Fichte zum Hauptgesprächspartner zu machen⁴⁶. Und welche Rolle hatte er für sich reserviert? Hier kommen wir auf die Frage des

⁴⁴ Kl. Düsing, a.a.O., S. 33–41; ähnliche Klassifizierungen waren in jenen Jahren üblich; vgl. z.B. K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789 (Reprint Darmstadt, WBG 1963), 546–555, und, vom selben Autor, die *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790–1794), hrsg. v. Faustino Fabbianelli, Hamburg, Meiner, 2003–2004, Bd. II, 75–78, wo vier metaphysische Hauptsysteme aufgezählt werden, Pantheismus, Dualismus, Materialismus und Idealismus. Was das Verhältnis Realismus-Idealismus angeht, so ist dieses nach dem Gespräch von Jacobi (1787) ein allgemeines Thema geworden – und man sprach davon auch in den literarischen Zeitschriften; vgl. z.B. „Die Horen“, 1795, I, 75–122 und VI, 67–93.

⁴⁵ Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a.a.O., Bd. IV, 98.

⁴⁶ Soviel ich weiß, ist bisher noch keine Erklärung dafür geliefert worden, dass Schelling Fichte den Namen Lucian gab: man denkt sogleich an Lukian von Samosata, der in jenen Jahren eine große Popularität genoss, auch dank Wieland, der ihn als einen seiner Autoren betrachtete und ihn übersetzt hatte (1788–1789); aber dieser Lukian kann schwerlich bei Fichte Namensgebung Pate gestanden haben. Ich würde dagegen die Hypothese wagen, dass hier, und zwar fast per antiphrasim, der Einfluss eines posthumen Werks von Lessing zu spüren ist, das 1795 veröffentlicht wurde und eine Antwort auf ein Thema darstellt, das damals von Wieland im „Teutschen Merkur“ vorgebracht worden war: *Ueber eine zeitige Aufgabe. Wird durch die Bemühung kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet. Und in welchen Schranken müssen sich die Antiplatoniker halten, um nützlich zu sein?* Lessing kehrte die Frage um und verteidigte den Enthusiasmus; einige Sätze aus seiner Schrift könnten auf Fichte angewandt werden, der sich vor allem in seinen letzten Werken von dem Enthusiasmus in der Darstellung als auch dem der Spekulation hat leiten lassen; der Philosoph, so

Titels zurück: Vor allem nach dem *Sendschreiben* von Jacobi an Fichte⁴⁷ war es nicht opportun, und Schelling war das klar, eine Nähe zu Spinoza für sich in Anspruch zu nehmen⁴⁸. Bruno war nach landläufiger Meinung auf derselben Linie wie Spinoza, aber in ihm war die Beziehung zur antiken Philosophie umso ausgeprägter, auf die Schelling, wie ich bereits andeutete, so großen Wert legte. Außerdem hatte Jacobi selbst von Bruno gesagt: er „hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu sein“⁴⁹. Ich würde sogar soweit gehen und die Vermutung wagen, dass Schelling eine Abhandlung von J. G. Buhle im Gedächtnis bewahrt hatte, die in einer Zeitschrift erschienen war, die er selbst sicher einige Jahre zuvor bei der Abfassung seiner Dissertation *De Malo* konsultiert hatte, nämlich die „Commentationes“ von Göttingen: in Buhles Abhandlung war Bruno mit offensichtlicher Sympathie als derjenige dargestellt, der eine unversöhnliche Polemik gegen die damals in den Universitäten dominierende „philosophiam illam Pseudo Aristotelicam“ geführt hatte – und für Schelling war es naheliegend, darin eine unmittelbare Analogie zu den eigenen Polemiken gegen die kantianische oder pseudokantianische Vulgata zu sehen. Und um Bruno zu charakterisieren, hatte Buhle geschrieben: „Praeterquam quod in rebus dialecticis versatissimus fuit, non tamen in iis solis more aequalium sibi subsistendum esse ratus, aliaque etiam circumspiciens, summa cura et assiduitate legendis veterum philosophorum graecorum, maxime Pythagoreorum et Epicureorum, libris operam dederat, cui quidem lectioni potissimum deberi arbitror, quod tanto cum acumine de ultimis rerum naturalium principiis senserit“⁵⁰. Das letztere Urteil hätte Schelling, nicht ohne eine gewisse Selbstgefälligkeit, auf sich selbst anwenden können.

Man kann davon ausgehen, dass Schelling anhand der Auszüge aus Bruno, die er in Jacobi und vielleicht auch in Brucker und in Buhle gefunden hatte, ein echtes Interesse an seiner

Lessing, sucht bloß zu verhüten, dass ihn dieser Enthusiasmus nicht zum Enthusiasten machen müsse [...] (G. E. Lessing, *Werke*, hrsg. von H. G. Göpfert, München, Hanser, 1979, Bd. VIII, 548–556). In der *Ersten Einleitung* hatte Fichte gesagt: „Der Idealist ist kalt“ (GA I,4,195). Der Name könnte gewählt worden sein, um die Doppelrolle Fichtes zu bezeichnen, „kaltblütiger Philosoph“, der sich jedoch von der „Schwärmerei“ angezogen fühlt (die *Bestimmung des Menschen*). Es handelt sich, wie gesagt, nur um eine Vermutung.

⁴⁷ F.H. Jacobi, *Werke* (Reprint Darmstadt WBG 1968), Bd. III, vor allem 9–17.

⁴⁸ Über den Vorwurf des Spinozismus, der von Fichte gegen ihn vorgebracht wurde, beschwert sich Schelling in einem Brief an A.W. Schlegel (*Briefe und Dokumente*, a. a. O., II,363); und in dem letzten Brief an Fichte warnt er ihn davor, Spinoza zu einem „imaginären Gegner“ zu machen (a. a. O., 385).

⁴⁹ F.H. Jacobi, *Werke*, a. a. O., Bd. IV, I, 10. Diese Bemerkung Jacobis wurde ausdrücklich hervorgehoben von J. G. Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, II. Bd., Zw. Hälfte, Göttingen 1801 (Reprint 1969), 714.

⁵⁰ J. G. Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi, etc.*, „Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis“, t. X, 1791, 157–183; der zitierte Passus 178. Wenn Schelling tatsächlich diese *Commentatio* im Sinn gehabt hat, hätte er aus dieser den Namen Alexander als Vertreter des Materialismus entlehnt haben können; Buhle macht denn auch eine ironische Bemerkung (a. a. O., 173–74) über eine ansonsten unbekannte Person, einen „Alexander quidam“, dem Albertus Magnus und in seiner Folge Thomas von Aquin den Ausspruch zuschrieben: „Deum esse materiam, nec Deum esse extra ipsam“. [Albertus Magnus, *Summa theol.* p. II, tract. XII, qu. 72, membr. 4, art. 2, n. 4. Thomas von Aquin, *Summa theol.* I, qu. 3, art. 8c, über David de Dinando: „stultissime posuit Deum esse materiam primam“.]

Person entwickelt hatte; man weiß, dass er 1804 Windischmann bat, ihm einige Schriften Brunos zu besorgen; aber als er das „Gespräch“ schrieb, war er nur teilweise von ihm inspiriert; die Kosmologie, die er in dem zentralen Teil des Dialogs entwirft, zieht ihre Inspiration aus dem *Timaios* von Platon.

Fr. Schlegel hatte nicht unrecht, wenn er beklagt, dass in dem Gespräch eine lebendige Darstellung „dieses vortreflichen Italieners“ fehlt⁵¹. Und es ist festzustellen, dass die Brunozitate in Bezug auf zwei verschiedene Gesprächspartner angeführt sind: zuerst werden sie zur Unterstützung der Rede Alexanders⁵², also dem Vertreter des spekulativen Materialismus angeführt, dann wird ein Auszug aus Bruno von Schelling selbst, also der Bruno des Dialogs benutzt – es handelt sich um einen Spruch programmatischen Tons: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstrebenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst“⁵³. Weder Jacobi noch Schelling wussten, dass diese Stelle eine fast wörtliche Übersetzung aus Nikolaus Cusanus ist, und man muss betonen, dass laut Schelling dieser Satz als „das Symbolum der wahren Philosophie“ aufgefasst werden musste.

Über die Bedeutung der Bekanntschaft mit Bruno für die Entwicklung der Identitätsphilosophie hat Werner Beierwaltes⁵⁴ Maßgebliches geschrieben. Aber man muss auch feststellen, dass das Interesse Schellings an Bruno nur von kurzer Dauer war, was man auch daran sieht, dass der Name des Nolaners fast nicht mehr in seinen Schriften auftaucht; in den späteren Vorlesungen über *Philosophie der Mythologie* versuchte Schelling eine flüchtige Erklärung für sein Interesse an Bruno zu geben: indem er Leibniz zwar das Verdienst zuerkannte, als Bezeichnung Gottes „das absolute Wesen“ gebraucht zu haben, anstatt zu sagen, „das vollkommenste oder gar das unendliche Wesen“, fügte er hinzu: „vorausgegangen war allerdings G. Bruno; aber unsere gegenwärtige Untersuchung ist keine literarische“⁵⁵. Und Bruno wurde nicht einmal erwähnt in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.

⁵¹ „Europa. Eine Zeitschrift“, hrsg. von F. Schlegel, 1803, Bd. I, 56.

⁵² In einer Anmerkung zu dieser Rede fügt Schelling einige Stellen von Bruno ein, „als Belege und Parallelen seiner Darstellung“ (SW IV, 330–332). Dieser Gebrauch der Bruno-Zitate lässt vermuten, dass der Nolaner für Schelling das Symbol eines Wissens war, das, wie es in den *Philosophischen Briefen* heißt, es nicht erträgt, „in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen zu liegen“ (SW I, 306); und vielleicht hat Schelling in den einzelnen Etappen des Dialogs versucht, Momente seiner eigenen intellektuellen Biographie nachzuzeichnen; es ist bezeichnend, dass die Frage, mit der die erste Unterhaltung zwischen Bruno und Lucian endet, derjenigen sehr ähnlich ist, die sich gegen Mitte der *Philosophischen Briefe* findet: „Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?“ (vgl. SW I, 310 mit SW IV, 257); eine Frage, die, wie Schelling in einer Anmerkung sagt, bei Spinoza ohne Antwort geblieben ist.

⁵³ SW IV, 328. Dieser Spruch ist in der Folge oft zitiert worden, wobei oft vergessen wurde, dass Schelling ihn derart hervorhob: z.B. von M. Carrière, der ihn als Exergo zu seinem Werk *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1847 einfügte.

⁵⁴ Vgl. das diesbezügliche Kapitel in W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1980, 204–240.

⁵⁵ SW XI, 279; vgl. auch J.-L. Vieillard-Baron, *La connaissance de G. Bruno*, a.a.O., 418.

IV.

Aber wir sollten uns nun kurz den Stellen des *Bruno* zuwenden, in denen die Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte am direktesten ist: es handelt sich natürlich um die drei Dialoge, in denen die Gesprächspartner Lucian und Bruno sind. Es muss hinzugefügt werden, dass es Bruno war, der, nachdem er dazu aufgefordert worden war, darzulegen, welche Philosophie „in Mysterien gelehrt werden“ sollte, erklärte, dass er sich nicht „in stetiger Rede“ ausdrücken wollte, sondern „fragend oder auch antwortend“, „die Gedanken meines Gemüths [...] entwickeln“⁵⁶. Der Ausdruck ist ungewöhnlich, denn „Gemüt“ ist ein ziemlich seltener Terminus aus Schellings Feder. Ich meine nicht, dass Schelling die Absicht hatte, sich einer Art poetischer Prosa zu bedienen, um sich der argumentativen Stringenz der WL zu entziehen; aber in diesen Monaten bezog er sich vor allem auf die letzten Schriften Fichtes, die *Bestimmung des Menschen* und den *Bericht*, in denen der Stil der Darlegung viel bewegter war, so dass Fichte seinen Gegnern sogar „die Blindheit des inneren Auges der Phantasie“⁵⁷ vorwerfen konnte.

Dieser letzte Satz findet sich im *Bericht*: ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass es der Versuch Fichtes war, in der „Ersten Lehrstunde“ dieser Schrift eine Stufenfolge zwischen der „höchsten Potenz“, der „wahren Wurzel des Lebens“⁵⁸ und den niederen Potenzen herzustellen, der Schelling zu der ersten Diskussion veranlasste, in der es um den Charakter eben dieser höchsten Einheit geht, und um ihre Beziehung zu dem, was im Bewusstsein vorkommt; in der Sphäre des Bewusstseins, über die man nicht hinauskommt – in diesem Punkt scheint Lucians Meinung unverrückbar –, gibt es Gegensatz und Zeitlichkeit: „Auf keine Weise“, bemerkt Lucian gegen Bruno, „scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre“⁵⁹. Die Position Fichtes wird also als eine Philosophie der Gegensätze vorgestellt, von nur „negativen“ Gegensätzen – eine Philosophie, die es nicht schafft, die Einheit und die Identität zu erfassen, von der sie doch ausgeht, und zu der sie strebt. Und man kann dieser Schwierigkeit auch nicht entkommen, indem man auf den Begriff zurückgreift, der, da unveränderlich (der Begriff des Dreiecks gilt für alle Dreiecke, um das banalste Beispiel anzuführen), die Nicht-Differenz wäre – denn auch wenn man den Begriff einführt, bleibt das Problem bestehen, wie Allgemeines und Besonderes jemals vereinigt werden können. Ich kann natürlich nicht dem Argumentationsgang nachgehen: es sollte genügen, darauf hinzuweisen, dass Schelling hier eine neue Gestalt einführt, die Idee, den Ort des Ewigen, in dem nicht nur die existierenden, sondern auch die nicht-existierenden Dinge „auf eine ewige Weise“ enthalten sind, und in dem „der Begriff keines Einzelnen“ „in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge“ sei⁶⁰; hier liegt eine Mischung aus originär platonischen und organizistischen Motiven vor – und darin besteht die Besonderheit der Position Schellings. An diesem Punkt erkennt Lucian, dass er „in die Natur des Unbegreiflichen“ eingeführt worden ist – der Ausdruck wird nicht zufällig verwendet: von

⁵⁶ SW IV, 235; vgl. SW V, 385.

⁵⁷ GA I, 7, 265.

⁵⁸ GA I, 7, 203–204.

⁵⁹ SW IV, 236.

⁶⁰ SW IV, 251.

einem „unbegreiflichen Einen“⁶¹ hatte Fichte in der *Bestimmung des Menschen* gesprochen: hier überlagern sich demnach zwei Auffassungen des Unbegreiflichen, von denen diejenige Schellings offensichtlich die umfassendere sein will; aber Lucian selbst wendet richtigerweise ein, dass dabei im Dunkeln bleibe, wie man „zu dem Bewusstsein zurückkehren“ könne, und wie man „jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtsein verknüpft ist“⁶², als notwendig einsehen könne.

Hier endet der erste direkte Vergleich zwischen den beiden; dieser Teil war, wie ich schon angedeutet habe, wahrscheinlich geschrieben worden, bevor Schelling die briefliche Diskussion mit Fichte abbrach. Sofort darauf folgt die große Rede Brunos, die alleine etwa ein Viertel des Buches ausmacht und als ein Kompendium der „rein theoretischen“ Philosophie Schellings angesehen werden kann; darin wird zwar von dem Unendlichen gesprochen, von der Perspektive des Endlichen ausgehend, aber indem gezeigt wird, wie letzteres – also das Bewußtsein, die Zeitlichkeit – „nur innerhalb des ewigen, in Ansehung des von dem Absoluten für sich selbst Abgesonderten“⁶³ gesetzt ist. Es fragt sich, warum Schelling hier dieses Kompendium eingefügt hat; ich würde die Hypothese wagen, dass es sich dabei um eine Alternative zur dritten Abteilung des dritten Buches der *Bestimmung des Menschen* handelte, also des Ortes, wo Fichte den einzigen Weg für ein Zusammenfließen der zwei Ordnungen, die rein geistige und die sinnliche, gewiesen hatte; man erinnere sich, dass Fichte dieses Zusammenfließen nicht nur nicht ausschloss, sondern es sogar theoretisierte, unter der Bedingung, dass der Einzelne „den Entschluß fasse dem Vernunftgesetz zu gehorchen“: „Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit“; der Akt der Individuation war demnach eine Erfüllung der gegenwärtigen Bestimmung und ein „sich fügen“ „in die Ordnung der geistigen Welt“⁶⁴. Was Schelling nun nicht akzeptieren konnte, war, dass der Preis dafür ein „im Staube streifen“ des sinnlichen Lebens sei. Die organischen Wesen – wendet er ein – sind zwar „notwendig unvollkommen“, und doch sind „alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch sie selbst, sondern durch das göttliche Prinzip, welches sie lenkt“. Jeder „Leib“, obwohl endlich, ist „im Endlichen unendlich“; ein jedes Ding, „durch seine Art im Absoluten zu sein“ ist „fähig gemacht, sich selbst die Einheit zu sein“⁶⁵.

Hier ist die Individuation unabhängig von dem Willensakt gesetzt; dieser kam höchstens danach, nicht davor; Schelling hatte noch nicht ausgesprochen, wie er es in *Philosophie und Religion* tun sollte, dass die Freiheit, die dem Menschen als Gegenbild des Absoluten gebührt, ihn dazu verleiten kann, sich von dem Absoluten zu lösen⁶⁶.

⁶¹ GA I, 6, 236.

⁶² SW IV, 257.

⁶³ SW IV, 285.

⁶⁴ GA I, 6, 284 ff.

⁶⁵ SW IV, 280 ff. Zum Vergleich die gleichzeitige Stelle aus der Anmerkung am Ende der Neuauflage der *Ideen*: nachdem er „die Wurzel und das Wesen der Natur“ herausgearbeitet hatte, schreibt Schelling: „So steht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der organischen Natur offen, durch welche wir endlich bis zu der vollkommensten Erkenntnis der göttlichen Natur dringen, in der Vernunft, als der Indifferenz“ (SW II, 342–343).

⁶⁶ Zu diesem Thema siehe die wichtigen Überlegungen von B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1974, 176 ff, und vor allem die Infragestellung einer Kontinuität vom Bruno zu *Philosophie und Religion*.

In den Einlassungen Lucians vor der Rede hatte Bruno klar gestellt, dass er eine Darstellung, die als Leitfaden eine Geschichte des Bewusstseins hatte, für vollkommen untauglich hielt; man sollte vielmehr die „Neigung“, „das Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen“ verfolgen: und wie um eine Bestätigung für dieses Vorhaben zu suchen, zitiert er eine Stelle aus dem *Philebos*, die er schon in seinem jugendlichen Kommentar zum *Timaos* abgeschrieben hatte⁶⁷. Wie D. Henrich betont hat, „muss [auch das Endliche] in seiner Weise selbst schon das Ganze des Wirklichen“ sein⁶⁸, und es ist es, da jedes Endliche ein unauslöschliches Element der Totalität ist und seine wahre Bedeutung nur hat, wenn es in ihr gedacht wird⁶⁹; es handelt sich wahrscheinlich um eine direkte Kritik an Fichte, wegen der Weise, in der dieser in der *Grundlage* das Problem angegangen hatte, indem er erklärte, dass im theoretischen Bereich der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich keine Lösung finden könne.

Eine andere wichtige Aussage in demselben Zusammenhang ist diejenige, die der Idee und nicht dem Begriff den höchsten Maßstab der Wahrheit⁷⁰ zuschreibt; es sieht so aus, als ob Schelling in diesem Punkt die Zustimmung Fichtes voraussetzt, wenn er ihn daran erinnert, dass er seinerzeit „die Idee als Prinzip aufgestellt“ hatte; und hier gibt es ein absichtliches oder unabsichtliches Durcheinander von „absolutem Ich“ und „Idee“, welch letztere laut Fichte eher Ziel als Prinzip ist⁷¹.

Die große Rede ist ein Text, der einen ausführlichen Kommentar verdiente, auf den man hier leider gänzlich verzichten muss. Jedenfalls sollte man sich hüten ihn als die Darlegung von Schellings „wissenschaftlicher“ Kosmologie zu sehen, was auch durch die zahlreichen Stellen bezeugt wird, in denen die Unmöglichkeit beklagt wird, „durch sterbliche Worte“ die Natur des Ewigen zu beschreiben, umso mehr als die menschliche Sprache „durch den Verstand geschaffen ist“⁷²; es dürfte überflüssig sein zu erwähnen, dass Schelling hier als Modell die Klarstellung des *Timaos* im gleichnamigen Dialog Platons nimmt, wonach man zwischen einer „wahren“ und einer „wahrscheinlichen“ Rede unterscheiden muss, und nur letztere über die Welt und ihre Entstehung möglich ist⁷³. Aber Schelling sah sich sicher in einer privilegierten Position Platon gegenüber, da er über die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft verfügte, weshalb er die vom „göttlichen Verstand“ Keplers⁷⁴ entdeckten Gesetze und

⁶⁷ SW IV, 242; vgl. Schelling, *Timaos*, a. a. O., 35.

⁶⁸ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam, 1982, 149.

⁶⁹ SW IV, 286.

⁷⁰ SW IV, 243.

⁷¹ GA I, 4, 265–266; I, 6, 352. Dieser Unterschied zwischen Fichte und Schelling war dem scharfen Blick Forbergs nicht entgangen; vgl. *Briefe über die neueste Philosophie*, „Philosophisches Journal“, 1797, Bd. 6, I, 72. Und ich möchte auch eine hierher passende Stelle von J. Simon zitieren: „Während bei Fichte Identität letztlich mit dem Resultat eines unendlichen Prozesses der Differenzierung des Ich in sich zusammenfällt, soll die Indifferenz als das Absolute bei Schelling am Anfang stehen und sich in sich differenzieren“ (*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, u. A., München, Kösel, 1973, Bd. I, 316). Solch ein Grundunterschied zwischen den beiden Philosophen ist unleugbar; es gibt jedoch Stellen in Fichte, die sich im Ton nicht so sehr unterscheiden von denen Schellings; ich denke z. B. an den *Grundriß* von 1795 (GA I, 3, 144–145).

⁷² SW IV, 270, 272, 284, 302.

⁷³ Platon, *Timaos*, 27 c 1–28 a 4.

⁷⁴ SW IV, 270.

die „Bemühungen eines Freundes“⁷⁵, nämlich Hegels, hervorhob. Das Ineinanderfließen von metaphysischer und kosmologischer Ausarbeitung geht für ihn schon so weit, dass „nur eine Formel“ genüge „für die Erkenntnis aller Dinge“⁷⁶. Aber gibt es nur eine Art von Erkenntnis oder nicht wenigstens zwei, die miteinander vereint werden müssen, um zu vermeiden, dass man gezwungen ist, zwischen Skepsis und Glauben zu wählen? Erkennen ist nicht Wissen; es ist eher ein diskursives Denken, das zur Wahrheit führen kann. Ein Ausdruck davon ist die Formel der absoluten Einheit, oder auch der Idee als „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“⁷⁷; und Erkenntnis ist auch Bewusstsein der Trennung, die hier im Sinne Fichtes verstanden werden muss, nämlich als jene Trennung von unendlich und endlich, mit der das Bewusstsein beginnt⁷⁸. Aber Schelling dachte eben nicht, dass die Trennung mit dem menschlichen Bewusstsein einsetze: sie ergab sich für ihn stattdessen, als „die ewigen Dinge oder die Ideen zum Dasein gekommen“ sind; „Dies geschieht [...] durch die ewige Subjekt-Objektivierung des Absoluten, kraft deren es seine Subjektivität und die in ihr verborgene und unerkennbare Unendlichkeit in der Objektivität und Endlichkeit zu erkennen gibt und zu etwas macht“⁷⁹. Man muss der Versuchung widerstehen, hier das Thema der menschlichen Freiheit einzuführen (auch wenn es viele Anknüpfungspunkte zu dem, was Schelling vorher und später dazu geschrieben hat, gibt), da dieses Thema im *Bruno* keinerlei Bedeutung hat. In ihm geht es nicht darum zu bestimmen, wie und wie weit die begrenzte Erkenntnis sich dem Absoluten annähern kann, sondern darum, wie das Fortschreiten derselben, wenn auch in entgegengesetzter Richtung, dem des Absoluten analog ist. Der Treffpunkt dieser beiden Richtungen kann in der Vernunft⁸⁰ ausgemacht werden, wie übrigens auch schon in der Darstellung ausgeführt worden war⁸¹ – „eine Vernunft, die uns hat“⁸².

Die zweite Auseinandersetzung zwischen Lucian und Bruno nimmt ihren Ausgang von der doppelten Bedeutung, die der Seele in Bezug auf den Leib zugesprochen werden muss; wenn man den Jargon Schellings in Klammern setzt, ist das Thema das der Beziehung von Anschauung und Begriff, oder aber zwischen dem objektiven Erkennen, das immer auf einzelne Dinge ausgeht, und dem Begriff; es kann sein, dass Schelling eine sehr wichtige Stelle des *Antwortschreiben* an Reinhold im Sinn hatte, wo Fichte bezüglich der Totalität der möglichen Wahrnehmungen klarstellte, es handele sich um „eine Unendlichkeit, die nicht etwa aus dem Endlichen zusammengesetzt wird, sondern aus welcher umgekehrt die Endlichen selbst hervorgehen“. „Diese Manifestation der absoluten Totalität“ – fährt Fichte fort – „[...] nen-

⁷⁵ Zum Einfluss, den die *Dissertatio* von Hegel von 1801 auf die Ausarbeitung der Naturphilosophie Schellings in den unmittelbar darauf folgenden Jahren hatte, ist unverzichtbar: C. Ferrini, *Guida al „De orbitis planetarum“ di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni* (Berner Reihe philosophischer Studien, Bd. 18), Bern, Haupt, 1995.

⁷⁶ SW IV, 270.

⁷⁷ SW IV, 239; vgl. B. Rang, *Identität und Indifferenz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000, 9–15, wichtig auch wegen der Verweise auf Aristoteles.

⁷⁸ z.B. GA I, 5, 235–237.

⁷⁹ SW II, 188.

⁸⁰ Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, a. a. O., 213–221.

⁸¹ „Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind“ (SW IV, 115).

⁸² SW VII, 148f.

ne ich insofern Ichheit, nicht Subjektivität, noch Objektivität, sondern absolute Identität beider“⁸³. Die Absicht Schellings geht dahin, Fichte dazu zu bringen, zuzugeben, dass das Bewusstsein, nach seinen eigenen Prinzipien, so verstanden als „absolute Vernunft“, nichts anderes sei als das Unendliche; warum, lautete der Einwand, weiterhin „Ich“ sagen? Lasse „diese Enge, in der du dich zuvor festgehalten“, hinter dir, und du wirst „dich mit mir in den freien Ozean des Absoluten begeben“⁸⁴. Es handelt sich offensichtlich um eine rhetorische Aufforderung, aber nicht ohne Bedeutung.

Über die dritte Auseinandersetzung, die über die Differenz – aber man müsste eigentlich sagen, das schließliche Zusammenfließen von Idealismus und Realismus – gibt es nicht viel zu sagen. Es ist inzwischen Bruno, der den Ton der Diskussion angibt und Lucian hat fast nichts mehr einzuwenden.

Die beiden philosophischen Formen, Idealismus und Realismus, können nicht einander entgegengesetzt bleiben; wenn sie so aufgefasst werden, dann nur, erklärt Schelling, aus Mangel an Erkenntnis. Die beiden Weltanschauungen scheinen folglich auf derselben Ebene angesiedelt zu sein.

V

Der sozusagen irenische Ton erfährt aber am Ende des Gesprächs eine erstaunliche Wendung, mit der plötzlichen Polemik Brunos gegen die Rückführung des „Urrealen“ auf Ethik, und mit der Erklärung, dass den Glauben als Ausgang des Denkens hinzustellen „das Ende aller Spekulation“ impliziere⁸⁵.

Überflüssig zu erwähnen, dass das Ziel noch einmal das dritte Buch der *Bestimmung des Menschen* ist. Noch mehr: am Schluss, wird folgende Aussicht eröffnet: „alles wieder auflösen in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen“⁸⁶. Nicht also nur die Gottwerdung des Menschen, wie einige Zeilen zuvor angekündigt – auch Fichte hatte mit etwas mehr Vorsicht gesagt, „Jeder wird Gott, soweit er es sein darf“⁸⁷ –, sondern Gott in der Natur zu sehen.

Diese letzten Äußerungen, mit denen das Gespräch zum Abschluss kommt, scheinen die errungene Akkommodation wieder in Frage zu stellen, und tatsächlich wird Fichte vier Jahre später, in den *Grundzügen* heftig gegen die „Vergötterung der Natur“⁸⁸ Einspruch erheben. Wohl möglich, dass Schelling, als er die letzten Seiten des *Bruno* niederschrieb, jede Hoffnung auf eine Aussöhnung verloren hatte.

Aber das Buch war konzipiert und zum Teil auch geschrieben worden, als Schelling noch den Bruch vermeiden wollte; und es lohnt sich, zum Abschluss einige Punkte hervorzuheben, an denen die Absicht Schellings ziemlich klar zu Tage tritt.

⁸³ GA I, 7, 294. Zu den Interpretationen dieser Stelle vgl. das Vorwort der Herausgeber, 283–287.

⁸⁴ SW IV, 293. Kurz zuvor hatte Novalis geschrieben: „Und in dieser Flut ergiessen / Wir uns auf geheime Weise / In den Ozean des Lebens / Tief in Gott hinein“ (Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. von H.-J. Mähl und R. Samuel, München, Hanser, 1978, Bd. I, 403).

⁸⁵ SW IV, 326.

⁸⁶ SW IV, 329.

⁸⁷ GA I, 5, 231.

⁸⁸ GA I, 8, 289.

In der Vorbereitung zur *Darstellung* hatte Schelling erklärt, dass es unmöglich sei, dass die beiden Standpunkte letztlich nicht übereinstimmen sollten, wenn er auch den Unterschied zwischen seinem Standpunkt und dem Fichtes anerkannte⁸⁹; es ist nicht haltlos anzunehmen, dass er bei der Abfassung des *Bruno* beabsichtigte, Fichte zu zeigen, dass es eine Alternative zu dem Nachgeben gegenüber Jacobi gab, das viele in der *Bestimmung des Menschen* sahen⁹⁰; eine Alternative, die darin bestand, das Problem des Prinzips in metaphysischen Begriffen anzugehen, wie Fichte selbst es zwischen 1794 und 1797 getan hatte, und nicht in religiös erbaulichen; und er konnte durchaus annehmen, bei Fichte auf eine gewisse Offenheit dafür zu stoßen. Bei einer aufmerksamen Lektüre des *Sonnenklaren Berichts* konnten bestimmte Stellen wie eine Abgrenzung zu Schelling aussehen,⁹¹ aber es ist auch wahr, dass Fichte in demselben Werk eine spezifisch Schellingsche Kategorie benutzt hatte, „Potenz“⁹², und er hatte sich polemisch geäußert gegenüber denen, die hinausgehen wollten „über das Prinzip der Wissenschaftslehre, schreibe die absolute Anschauung der Vernunft durch sich selbst“⁹³; auch wenn man annahme, dass der Adressat dieser Spitze möglicherweise Schelling sei, verband die Sprache, statt voneinander zu entfernen; außerdem hatte Fichte in der *Bestimmung des Menschen* feierlich erklärt: „Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie“⁹⁴. Da von der Sprache die Rede war, lohnt es sich vielleicht, daran zu erinnern, dass H. Steffens bei der Lektüre der von Fichte nicht unterzeichneten Rezension Bardilis glauben konnte, sie sei aus der Feder Schellings geflossen⁹⁵. Vom *Antwortschreiben an Reinhold*, das, wie man weiß, Schelling begeisterte, beeilte sich dieser, die „antilogische“ Kritik Fichtes⁹⁶ zu übernehmen und er wird mit Genugtuung die Klarstellung gegenüber Reinhold gelesen haben, dass die „wirkliche Wissenschaftslehre“ von der „absoluten Identität“ des „Subjektiven und Objektiven“ ausgehe⁹⁷, auch wenn er sehr gut wusste, dass der Ausgangspunkt Fichtes auf der „subjektiven“⁹⁸ Seite lag und nicht auf der objektiven. Wenn es schien, als machte Fichte der Denkweise Schellings Konzessionen, so auch dieser jenem; es gibt beispielsweise

⁸⁹ SW IV, 110.

⁹⁰ Eigentlich hatte Fichte eine *Bestimmung des Menschen* schon für August 1798 geplant (vgl. *Fichte im Gespräch*, a. a. O., VI, 1, 288); man weiß natürlich nicht, was er damals geschrieben hätte. Der Anfang 1800 veröffentlichte Band wurde jedenfalls von vielen als Versuch aufgefasst, Jacobi davon zu überzeugen, dass der ethische Kern der Philosophie Fichtes nichts von Spinoza hatte (siehe jetzt Jacobi, *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, hrsg. von I. Radrizzani, Paris, Flammarion, 2009, wo alle wichtigen Texte versammelt sind). Dass Schelling bei der Diskussion theoretischer Themen des Fichteschen Denkens die *Bestimmung des Menschen* stets vor Augen hatte, kann man auch aus verschiedenen Stellen in *Fernere Darstellungen* ersehen (SW IV, 357–360 et passim).

⁹¹ Sie wurden von R. Lauth angegeben in seinen Anmerkungen zur kritischen Ausgabe des *Berichts*: GA I, 7, 230, 239, 245, 249.

⁹² GA I, 7, 202–205, 212, 252.

⁹³ GA I, 7, 230. Ich würde hier eine Stelle aus dem *Antwortschreiben an Reinhold* anfügen, wenn ich mir auch bewusst bin, dass sie anders ausgelegt werden kann: „Der Grund aller Gewißheit [...] ist dieser: Wir setzen *in* und *mit* dem Einzelnen [...] schlechthin die absolute Allheit, als solche“ (GA I, 7, 292).

⁹⁴ GA I, 6, 93.

⁹⁵ *Briefe und Dokumente*, a. a. O., II, 293.

⁹⁶ GA I, 7, 305–308 und SW IV, 300.

⁹⁷ GA I, 7, 304.

⁹⁸ „die ursprüngliche Idee *unseres* absoluten Seyns“ (GA I, 2, 410). Hervorhebung vom Autor.

eine Stelle im Gespräch, an der es Bruno ist und nicht Lucian, der darauf besteht, dass die endlichen Dinge „für das Ich nur durch das Ich“⁹⁹ sind, was eine typisch Fichtesche Redewendung ist¹⁰⁰.

Es steht nicht vollkommen fest, dass es sich gerade um den *Bruno* handelte, als Schelling an Fichte schrieb: „Binnen Kurzem erhalten Sie ein philosophisches Gespräch von mir, von dem ich wünsche, dass Sie es lesen“¹⁰¹; aber wenn er, wie ich annehme, sich gerade die Lektüre des *Bruno* wünschte, dann weil er trotz der inzwischen fortgeschrittenen Entfremdung annahm, dass diese Schrift die Haltung Fichtes ihm gegenüber verändern könnte; zu Recht oder zu Unrecht war Schelling davon überzeugt, dass er mit dem *Bruno* etwas Neues geschrieben hatte, wie aus einer ähnlichen Bitte dem Vater gegenüber hervorgeht: „Ich wünsche sehr, dass Sie dieß [das Gespräch] lesen, da es am meisten geeignet ist, im Kurzen einen deutlichen und bestimmten Begriff meiner Philosophie zu geben“¹⁰².

Ich wüsste nicht zu sagen, wann Fichte, der nie eine besondere Eile an den Tag gelegt hatte, wenn es darum ging, die Schriften Schellings zu lesen, den *Bruno* gelesen hat; jedenfalls ist sicher, dass dieser ihm weitere Gründe dafür geliefert hätte, Schelling für „einen entschieden schlechten Philosoph“¹⁰³ zu halten, vollkommen unfähig zu argumentieren und inzwischen Gefangener seiner eigenen „Phantasie“¹⁰⁴; wenn Schelling mit dem *Bruno* Fichte beweisen wollte, dass er sich nicht in der „Finsternis von Spinoza“ bewegte, muss man feststellen, dass dieser Vorsatz vollkommen gescheitert war.

(Übersetzt von Dr. Kai Neubauer)

⁹⁹ SW IV, 289.

¹⁰⁰ z.B. (Zweite Einleitung) GA I, 4, 210 Anm.

¹⁰¹ GA III, 5, 87 (Schelling an Fichte, 3. 10. 1801).

¹⁰² *Briefe und Dokumente*, a. a. O., II, 410.

¹⁰³ An Niethammer 4. Sept. 1805 (GA III, 5, 320).

¹⁰⁴ An Jacobi, 31. März 1804. Eigentlich hatte Fichte einen stärkeren Ausdruck gewählt: „... und geräth er [Schelling] an die Natur, so geht ihm das Absolute ganz eigentlich in die Pilze, die auf dem Dünger seiner Phantasie wachsen“ (GA III, 5, 237).

JÜRGEN STOLZENBERG

Fichte heute

Die Geschichte der Philosophie schreitet nicht einsinnig voran. Sie kann nicht nach dem Modell der Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaften oder der Geschichte der Technik begriffen werden. Hier scheint es sinnvoll, von einem stetigen Fortschritt hinsichtlich der Erkenntnis der Gesetze der Natur zu sprechen, sei es, daß unsere Kenntnis von Naturphänomenen und die Erkenntnis der Gesetze ihrer Beziehungen in quantitativer Hinsicht fortschreitet – das überzeugendste Beispiel sind die modernen Biowissenschaften –, sei es, daß bestimmte anerkannte Theorien durch neue Erkenntnisse erweitert, korrigiert oder ersetzt werden.

Davon kann in der Geschichte der Philosophie nicht in derselben Weise die Rede sein. Eine philosophische Theorie stellt mit Bezug auf eine ihr vorhergehende Theorie nicht immer einen Fortschritt dar, auch dann nicht, wenn sie sich selber ausdrücklich als eine radikale Kritik der ihr vorhergehenden Theorie oder gar des gesamten überlieferten Theoriebestandes versteht. Hierfür lassen sich mehrere Gründe angeben. Der am häufigsten auszumachende Grund ist, daß ein philosophischer Autor eine andere Theorie meistens aus seiner eigenen theoretischen Perspektive wahrnimmt, versteht und interpretiert. Diese Perspektive hat sich meist nicht aus einer langwierigen und unparteiischen neutralen Analyse der leitenden Begriffe und Argumente der ihm vorgegebenen Theorie ausgebildet. Sie ist vielmehr aus vielfältigen, auch theorieexternen Motiven und Motivkomplexen zustande gekommen, die oft in veränderten Lebensverhältnissen begründet sind, die ihrerseits gesellschaftliche oder politische Ursachen haben. Diese Art der Wahrnehmung führt dazu, daß die Autoren den überkommenen Theoriebestand nicht allein selektiv wahrnehmen, sondern ihn immer auch in einer bestimmten Absicht bzw. mit einem bestimmten Interesse wahrnehmen, das zu durchaus innovativen Einsichten führen kann, das der kritisierten Theorie aber oft nicht angemessen ist. Es ist leicht abzusehen, daß daraus Verzerrungen und Verstellungen resultieren, die kein neutrales und objektives Urteil über die Wahrheit oder Falschheit von bestimmten Thesen und dafür aufgeführten Argumenten zulassen. Es ist mit einem Wort in vielen, ja in den meisten Fällen der Herren eigener Geist, der sich in ihrer Kritik spiegelt, und daher kann man sich der so selbstbewußt vorgetragenen Überzeugung nicht anschließen, daß die kritisierten Theorien definitiv widerlegt, überwunden oder überholt worden seien. Das Verhältnis Hegels, Schopenhauers oder Heideggers zu Kant oder Marx' Verhältnis zu Hegel wären als prominente Beispiele zu nennen.

Wenn das so ist, dann muß man sich fragen, wie man den Gang der Geschichte der Philosophie zu verstehen hat. Bietet die Geschichte der Philosophie dann eher das Schauspiel des Sisyphus, der den Stein den Berg hinaufrollt und niemals oben ankommt und immer wieder

von neuem auf immer neuen Wegen anfängt, von vielen Geistern mehr oder weniger gut unterstützt, denen jedoch dasselbe Schicksal zuteil wird? Ich denke, ganz so dramatisch ist die Lage nicht. Ich möchte eine Sicht vorschlagen, die der Sache, um die es in der Geschichte der Philosophie geht, näher kommt.

Die Geschichte der Philosophie und ihr Verlauf ist zutreffender als ein Jahrtausende währendes Gespräch von Experten über eine Fülle von spezifischen Sachproblemen zu verstehen, für die keine andere Wissenschaft zuständig ist. Das sind die Probleme, die in der Metaphysik und Metaphysikkritik, der Ethik, der politischen Philosophie, der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Geistes, der Ästhetik und anderen Bereichen erörtert werden. Philosophische Argumente sind nun aber nicht so leicht und eindeutig wie mathematische Beweise oder Messungen an Instrumenten als richtig oder falsch zu beurteilen. In philosophische Argumente gehen z.B. Probleme der Bedeutung der verwendeten Begriffe ein. Und die ist meistens nicht so klar, wie man es sich wünscht. Hegel ist in dieser Hinsicht bekanntlich ein besonders hartnäckiger Fall. Die hier auftretenden Fragen müssen geklärt werden, und das ist schon ein langwieriges und aufwendiges und in der Regel auch wieder kontrovers ausfallendes Geschäft. Philosophische Argumente sind ferner in spezifischen Untersuchungsmethoden eingebettet; solche Methoden müssen ihrerseits angemessen wahrgenommen, untersucht und auf ihre Leistungsfähigkeit hin geprüft werden, bevor man etwas über die Wahrheit oder Falschheit von Argumenten, die mit diesen Methoden entwickelt worden sind, begründet sagen kann.

Bei alledem dreht sich das Debattenkarussell weiter. Die aktuelle Diskussion wartet nicht, bis die Interpreten und Argumentanalytiker ihr Geschäft beendet haben. Neue Themen und Fragen treten auf, und alte Fragen und Probleme treten ab, ohne dass sie auf eine befriedigende Weise behandelt und gelöst worden wären. So ist der Gang der Geschichte der Philosophie und die in ihr aufkommenden Debatten eher wie ein breiter und tiefer Strom von Problemen, Themen und Methoden zu verstehen, in dem sich viele Schichten überlagern und die sich sozusagen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit fortbewegen und immer wieder ihre Lagen wechseln. Dabei kommt es vor, daß Teile, weil sie zu komplex, dicht und schwer sind, nach unten absinken, während sich oben, sozusagen in der Helle des Tages und des Tagesgeschehens, die leichteren Teile versammeln und sehr schnell den Eindruck entstehen lassen, daß sie den ganzen Strom ausmachen.

Daraus folgt etwas Entscheidendes: Man muß erwarten oder fordern, daß die Teilnehmer des Gesprächs, um an das verwendete Bild anzuknüpfen, auf veränderte oder neue Diskurse reagieren und nicht etwa spröde tun, einfach abtauchen oder auf ihrem eigenen Standpunkt verharren und dabei unfähig sind, auf veränderte Situationen in der Problem- und Diskurslage zu reagieren. Und dabei muß es prinzipiell möglich sein, daß eine philosophische Theorie, die vor Jahrhunderten entwickelt worden ist, in eine aktuelle Debatte eingebracht werden kann, eben weil sie etwas Maßgebliches zur Sache beizutragen hat, was in der Flucht der Zeiten und der wechselnden Interessenlagen bisher nicht oder nicht angemessen wahrgenommen worden ist, oder was jetzt erst gleichsam ‚reif‘ geworden ist. Das ist die einzig angemessene Ansicht von dem, was sinnvollerweise *Geschichte der Philosophie* heißen kann; und das ist das Modell, das der sachbezogenen, systematisch orientierten Beschäftigung mit historischen philosophischen Theorien zugrunde gelegt werden sollte – und also auch der Beschäftigung mit der Philosophie Fichtes heute.

Freilich, *Fichte heute* meint noch einiges mehr. Es meint auch das Jahrhundertwerk der seit dem Jahre 1962 erscheinenden *Historisch-Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Fichtes, deren Herausgeber Reinhard Lauth und seine Mitarbeiter man dafür nicht genug rühmen kann.¹ Und es meint auch die bedeutenden Forschungsleistungen, die in den vergangenen Jahrzehnten zur Aufklärung des Gehalts der Philosophie Fichtes in verschiedenen Kontexten beigetragen haben, und dies im internationalen Ausmaß. Ein Blick in die aktuelle Fichte-Bibliographie zeigt, daß Fichte heute weltweit präsent ist.²

Doch davon soll hier nicht die Rede sein. Fichte soll im folgenden als Partner im Gespräch mit einem der führenden Philosophen unserer Tage zu Wort kommen. Dieser Philosoph ist *Robert B. Brandom*. Die zur Verhandlung anstehenden Themen sind Brandoms Konzeption eines *inferentiellen Expressivismus*³ und seine damit eng zusammenhängenden Überlegungen zum Verhältnis von *Selbstbewußtsein und Anerkennung*.⁴ Hier hat Fichte ein gewichtiges Wort mitzureden. Zunächst aber zu Brandom.

I.

Unter der geradezu barocken Fülle der Überlegungen Brandoms läßt sich im Blick auf den vorliegenden Zusammenhang ein überschaubares argumentatives Grundgerüst ausmachen. Brandom geht der alten, aber offenbar immer noch nicht hinreichend beantworteten Frage nach, was uns Menschen in besonderer Weise vor anderen Lebewesen auszeichnet. Die Antwort: Es sind unsere *kognitiven Fähigkeiten*, nicht unsere Empfindungsfähigkeit.⁵ Kraft dieser Fähigkeit gibt es für uns Bedeutungen, die in Begriffen zum Ausdruck gebracht werden. Wenn Begriffe diejenigen sprachlichen Mittel sind, mit denen wir einen gedanklichen Inhalt zum Ausdruck bringen, dann treten Begriffe immer in Urteilen auf. Das Urteil ist für Brandom – mit Aristoteles, Kant und auch mit Wittgenstein – daher die „kleinste Einheit“,⁶ die unseren Behauptungen, daß etwas der Fall ist, und damit unseren Wahrheitsansprüchen, zugrundeliegt.

Daraus ergibt sich sogleich ein weiterer Schritt. Wenn wir ein Urteil fällen, dann meinen wir, daß das, was wir sagen, *wahr* ist.⁷ Wenn wir aber behaupten, daß das, was wir in einem

¹ Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky †. 1962 ff. Stuttgart-Bad Cannstatt.

² Vgl. Jürgens, Andreas (2005): Johann Gottlieb Fichte Bibliographie 1993–2005. Online unter: http://www.philosophie.uni-bremen.de/uploads/media/Fichte-Bibliographie_1993-2005.pdf. Vgl. ferner: Doyé, Sabine/Abe, Noriko (1993): J. G. Fichte-Bibliographie, 1968–1992/93. Amsterdam/Atlanta.

³ Brandom, Robert (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt am Main. Brandom, Robert (2001): *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt am Main.

⁴ Brandom, Robert (2004): *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. In: Halbig, Christoph/Quante, Michael: *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main, S. 46–77. Brandom, Robert (1999): *Pragmatische Themen in Hegels Idealismus. Unterhandlung und Verwaltung der Struktur und des Gehalts in Hegels Erklärung begrifflicher Normen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 3. S. 355–381.

⁵ Vgl. Brandom 2001, S. 11, 205, 211.

⁶ Brandom 2001, S. 208.

⁷ Brandom 2001, S. 209.

Urteil zum Ausdruck bringen, wahr ist, dann übernehmen wir auch die Verpflichtung, dafür Gründe anzugeben.⁸ Genau darin besteht für Brandom unser Vernunftcharakter: Vernünftig sein, heißt, die Autorität von Gründen anzuerkennen. Damit, so drückt Brandom es aus, stellen wir uns in den logischen Raum der Gründe. Die Gründe, die wir für unsere Überzeugungen, Wünsche oder Absichten zu geben bereit sind und die wir auch von anderen verlangen, sind in diesem Raum auf vielfältige Weise vernetzt. Die Vernünftigkeit, die uns auszeichnet, besteht daher im Beherrschen von Regeln des theoretischen und praktischen Folgerns. Das nennt Brandom *Inferentialismus*.⁹

Das alles erscheint hinreichend bekannt und wenig aufregend. Eine erste Pointe ergibt sich aus dem daraus direkt abzuleitenden Primat einer *pragmatistischen Strategie* gegenüber einer *platonistischen Strategie*. Die pragmatistische Strategie besteht darin, die Praxis bzw. die Tätigkeit zu untersuchen, mit der wir Begriffe in Urteilen und Folgerungsbeziehungen anwenden, während die platonistische Strategie davon ausgeht, daß der *Gebrauch* von Begriffen aus einem vorgängigen Verständnis des begrifflichen *Gehalts* erklärt werden kann.¹⁰ Genau das ist nach Brandom gar nicht möglich, wenn es um Erkenntnisansprüche und deren Rechtfertigung geht. Begriffe werden immer in der Form von Urteilen und in Akten des Urteilens verwendet. Begriffe ohne Urteile und ohne die Verbindung von Urteilen in Begründungen sind stumm, sie sagen nichts aus, und sie spielen sozusagen keine Rolle im argumentativen Spiel. Sie sind wie Schachfiguren, die nicht auf dem Schachbrett stehen, und dann sind sie nicht mehr als ein geschnitztes Stück Holz. Für Begriffe heißt das, daß ihre Bedeutung sich nur aus der Rolle ergibt, die sie in einem Urteil und einem durch Urteile gegliederten Begründungszusammenhang spielen.¹¹ Mit dieser Idee eines semantischen Pragmatismus ist die Grundlage für den von Brandom sogenannten *rationalistischen bzw. inferentialistischen Expressivismus* gegeben, der mit dem Titel seines Hauptwerks *Making it explicit* angezeigt ist.

Etwas explizit machen, heißt nach Brandom einfach, Begriffe anzuwenden.¹² Es ist der Prozeß, in dem ein Sachverhalt begrifflich dargestellt wird. Nicht gemeint ist der Ausdruck von Gefühlen in einer Geste oder von Einstellungen in Handlungen; gemeint ist ein *rationalistischer Expressivismus*, das heißt, die Fähigkeit, etwas, das wir zunächst nur aktualiter tun können, wie Klavierspielen, *begrifflich* zu beschreiben und auch Gründe angeben zu können, die erklären, wie und warum wir etwas so machen, wie wir es machen.¹³ Expressivismus und Inferentialismus greifen somit ineinander. Während der Expressivismus das Sagen, d.h., die Verwendung von Begriffen in Urteilen und damit einen propositionalen Gehalt im Auge hat, betrifft der Inferentialismus die Rolle der Begriffe, die sie in Folgerungsbeziehungen unter Urteilen spielen. Brandoms Konzept eines *rationalistischen Expressivismus* verbindet beide Perspektiven miteinander: Das Sagbare ist das explizit Gemachte, insofern es in Begründungszusammenhängen steht.¹⁴ Es kann als Begründung dienen oder selber begründungsbedürftig sein, d.h. es besitzt eine *inferentielle Signifikanz*.

⁸ Ebd., S. 210.

⁹ Brandom 2000, S. 537.

¹⁰ Brandom 2001, S. 12f.

¹¹ Ebd., S. 22, 56.

¹² Ebd., S. 18f.

¹³ Ebd., S. 210f.

¹⁴ Ebd., S. 29f.

Damit ist eine *soziale* oder *kommunikative Signifikanz* verbunden. Das Rechtfertigen oder das Einklagen einer Rechtfertigung für einen Geltungsanspruch, der mit einem Urteil erhoben wird, ist eine kommunikative, intersubjektive Praxis. Indem man nämlich eine Behauptung aufstellt, gibt man zu verstehen, daß man nicht nur etwas für sich selbst tut, d.h. man legt sich nicht nur für sich selber darauf fest, die Wahrheit anzuerkennen und mit Gründen zu verteidigen; man gibt damit auch zu verstehen, daß Andere die eigene Festlegung für ihre Begründungsgänge verwenden können, die sich dann auch auf die von und für einen selbst gemachten Festlegungen beziehen können. Das ist die Grundlage für *Kommunikation*.¹⁵ Es ist die zwischen Personen bestehende und von ihnen gemeinsam anerkannte, auf einen gedanklichen Gehalt bezogene *Übertragung* der Berechtigung zu Wahrheitsansprüchen und ihrer Rechtfertigung. So ist der inferentielle Expressivismus mit einer *kommunikativen Praxis* verbunden.

Damit ist der Grundriß von Brandoms Philosophie in seinen wichtigsten und im vorliegenden Zusammenhang vornehmlich interessierenden Zügen skizziert, zumindest sind es die Züge des Bildes, das Brandom in seinen beiden Hauptschriften entworfen hat. Es hat jedoch noch eine entscheidende Ergänzung erfahren, und sie ist für den gegenwärtigen Zusammenhang von zentraler Bedeutung. Sie bezieht sich auf ein Motiv, das bereits erwähnt worden ist. Es handelt sich um die Rolle des Subjekts, das in einem Urteil eine Behauptung aufstellt und damit einen Wahrheitsanspruch verbindet. Diese Rolle verhandelt Brandom unter dem Stichwort *Self-Conscious Self*, das zuerst in seiner Hegel-Interpretation begegnet.¹⁶ Doch ist es nicht eigentlich Hegel, wie Brandom meint, sondern Fichte, der hier der einschlägig ausgewiesene und zuständige Gesprächspartner ist. Das ist im folgenden zu zeigen.

II.

Zunächst ist Brandoms Konzept eines *Self-Conscious Self* kurz vorzustellen und zu kommentieren. Brandom versteht darunter die Eigenschaft einer Person, sich als *Subjekt von Verpflichtungen* zu verstehen.¹⁷ Die Rede von Verpflichtungen ist hier in einem weiten Sinn zu nehmen. Die Verpflichtungen, die ein Subjekt eingeht und übernimmt, beziehen sich auf Normen, die mit der Verwendung von Begriffen und den Gründen für Wahrheitsansprüche in Urteilen verbunden sind. Ein in dieser Hinsicht selbstbewußtes Subjekt ist dadurch definiert, daß es für seine Behauptungen *verantwortlich* ist. Verantwortlich sein in diesem Sinne heißt: Die Wahrheit von Behauptungen über Sachverhalte *in authentischer Weise* – und nicht im Rekurs auf fremde oder äußere Autoritäten – zu begründen und gegen Einreden zu verteidigen. Man ist daher eigentlich nur durch solche Regeln oder Gesetze gebunden, die man sich selbst gegeben bzw. denen man selber beiegepflichtet hat oder beiepflichten kann bzw. können müßte. Brandom nennt diese Option die *Autonomiethese*.¹⁸

Hier sind einige Präzisierungen nötig. Die Autonomie, von der Brandom spricht, bezieht sich zunächst nicht auf den *Gehalt* der Regel. Es ist nicht gemeint, daß der Gehalt einer Re-

¹⁵ Ebd., S. 26, 215.

¹⁶ Vgl. Brandom 1999; Brandom 2004.

¹⁷ Brandom 1999, S. 356; Brandom 2001, S. 210; Brandom 2004, S. 56.

¹⁸ Brandom 1999, S. 363.

gel durch das Subjekt selbst hervorgebracht wird. Vielmehr soll er eine gewisse Unabhängigkeit von der subjektiven Wahl und der Anerkennung seiner Gültigkeit haben. Man kann das eine *realistische These* nennen, wenn realistisch heißt, von einer subjektiven Bezugnahme auf etwas unabhängig für sich selbst gültig zu sein.¹⁹ Gleichwohl wird eine Regel überhaupt erst dadurch bindend oder verpflichtend, daß man sie als für einen selbst verbindlich anerkennt.²⁰ Das kann man eine *idealistische These* nennen. Erst beide zusammen charakterisieren das hier in Rede stehende Selbst.

Eine zweite Präzisierung betrifft den Status des Selbst. Soll nämlich von einer Unabhängigkeit der Regel von dem sie anerkennenden Subjekt wirklich die Rede sein, dann muß es sich um ein *rationales* Selbst handeln, das heißt, ein Selbst, das nicht nur irgendwelche subjektive Gründe für eine von ihm anerkannte Norm anzugeben weiß, sondern solche Gründe, von denen es fordern und unterstellen kann, daß sie auch für alle anderen Selbst ebenso bindend sein sollten. Nicht wechselnde Neigungen und Gefühle und daraus abgeleitete allgemeine Sätze etwa sind die verbindlichen Prinzipien, sondern die Ratio.²¹ Die Verpflichtung, von der Brandom spricht, ist daher eigentlich eine *Verpflichtung auf das Prinzip der Rationalität als solchen*. Sich nach dem Prinzip der Rationalität als solchen zu etwas zu verpflichten, heißt dann, sich als jemanden verstehen, der sich von seinen wechselnden individuellen primären natürlichen Bedürfnissen und Neigungen distanzieren kann und sich nach allgemeinen Regeln richten kann, d.h. nach Regeln, von denen er weiß, daß sie von Anderen unter vergleichbaren Bedingungen ebenso als für sie verbindlich anerkannt werden können. In dem so bestimmten Begriff eines rationalen Selbst ist daher auf eine analytische Weise enthalten, allgemeine Standards anzuerkennen, das heißt Standards, die für alle anderen Selbst in einer Gemeinschaft ebenfalls gelten und von ihnen anerkannt werden. Man beweist seine Autonomie also nicht eigentlich darin, daß man, wie Brandom es sieht, sich einem Gesetz unterwirft und dieses Unterworfensein für sich annimmt bzw. anerkennt. Man beweist seine Autonomie vielmehr darin, daß man sich einem Gesetz unterwirft, von dem man zugleich einsieht, daß es nicht von einer äußeren oder fremden Autorität stammt, der man sich da unterwirft, sondern dass es seinen Ursprung in der Vernunft hat. Das ist der Grund, warum man davon ausgeht, daß es auch für alle anderen Subjekte, die das Prinzip der Rationalität als für sich verbindlich anerkennen, verbindlich ist bzw. sein sollte. Das Argument für diese erweiterte Autonomiethese ergibt sich also aus dem Begriff eines rationalen Selbst, präziser aus dem Begriff eines auf das Prinzip der Rationalität sich verpflichtenden Selbst.

Daraus folgt, daß ein auf das Prinzip der Rationalität verpflichtetes bzw. sich verpflichtendes Selbst auch ein Bewußtsein davon hat, daß die Anderen von ihm zu fordern bzw. einzuklagen berechtigt sind, daß es die Verbindlichkeit jener Gesetze auch wirklich anerkennt, so wie es dies auch von ihnen zu erwarten bzw. zu fordern berechtigt ist.²² Das bedeutet aber, daß der Begriff des rationalen Selbst auch das *Prinzip* der kommunikativen Praxis und der intersubjektiven Anerkennung der Verbindlichkeit von Normen ist, von der oben die Rede war.

¹⁹ Ebd., S. 364.

²⁰ Ebd., S. 363.

²¹ Brandom 2001, S. 210f.

²² Ebd., S. 211, 215.

Damit kommt ein Punkt in den Blick, den Brandom in der Präsentation seiner eigenen Position nicht berührt hat. Er läßt sich als *Primat des normativen Selbstbewußtseins vor der kommunikativen Praxis* bezeichnen. Dem Anschein entgegen besteht nämlich eine Asymmetrie zwischen beiden. Sie ist in der erweiterten Autonomiethese enthalten. Sie besagt, daß die Anerkennung einer Verpflichtung nicht vertretbar ist.²³ Sie ist eine *Selbstverpflichtung* und das heißt, sie ist eine Verpflichtung, die nur von dem Subjekt selber mit Bezug auf sich selbst geleistet werden kann. Die Anderen können mir den Akt der Anerkennung einer Verpflichtung nicht abnehmen, so könnte man sagen, dafür kommt die kommunikative Praxis nicht auf, die Anderen „haben keine Autorität über meine Anerkennung von Verpflichtungen“.²⁴ Genau darin besteht der Primat des normativen Selbstbewußtseins vor der kommunikativen Praxis. Und daher ist das Prinzip des normativen Selbstbewußtseins die begriffliche Grundlage des Zusammenhangs der beiden Theoriestücke des inferentialistischen Expressivismus und einer kommunikativen Praxis. Eben dies hat Brandom, wie gesagt, in seinem Hauptwerk nicht eigens zum Thema gemacht.

Damit steht nun ein theoretisches Problem erster Ordnung an. Es ist die Frage, wie ein solches normatives Selbstbewußtsein hinsichtlich seiner logischen Struktur genauer zu beschreiben ist, und zwar so, daß es als Prinzip jener kommunikativen Praxis gelten kann. *Making it explicit*, das wäre nun als Anweisung an den Philosophen zu lesen, in der Form einer philosophischen Theorie die Implikationen namhaft zu machen, die im Begriff des normativen Selbstbewußtseins und seiner Kompetenzen enthalten sind.

Es ist leicht zu sehen, daß dieses Problem nicht zureichend mit Hegels Mitteln zu lösen ist. Denn für Hegel ist die Struktur des normativen Selbstbewußtseins allein in Begriffen wechselseitiger Anerkennung zu verstehen, worauf Brandom auch aufmerksam macht.²⁵ Einen Primat des normativen Selbstbewußtseins gegenüber der intersubjektiven Anerkennung, den Brandom, wie zu sehen war, der Sache nach vertritt, erkennt Hegel nicht an, was Brandom nicht beachtet. So ist eigentlich nicht Hegel der Anwalt für die Sache Brandoms. Sie scheint bei Hegels Amtskollegen Fichte besser aufgehoben zu sein.

III.

Es liegt nahe, sogleich auf Fichtes These zu verweisen, daß eine intersubjektive kommunikative Praxis ein Subjekt voraussetzt, das, wie Fichte erklärt, über „den Begriff von Vernunft und Freiheit“ verfügen und das heißt, wie Fichte weiter ausführt, „ein der Begriffe fähiges Wesen“²⁶ sein muß. Ohne die Voraussetzung einer solchen begrifflichen Kompetenz können die damit verbundenen Geltungsansprüche weder wechselseitig zugeschrieben noch eingeklagt werden, weil sie und ihre Zuschreibung gar nicht verstanden werden könnten. Ein der Begriffe fähiges Wesen ist aber genau jenes Self-Conscious Self, von dem Brandom handelt und das er eben deswegen auch als ein Subjekt von Verpflichtungen mit Bezug auf Normen

²³ Brandom 1999, S. 363.

²⁴ Brandom 1999, S. 365.

²⁵ Brandom 2004, S. 56ff.

²⁶ Fichte 1966, S. 345.

beschrieben hatte, die mit der Verwendung von Begriffen verbunden sind. Hier also wäre ein argumentativer Kontext gegeben, der das Begründungsdefizit, das in Brandoms Darstellung besteht, aufzuheben erlaubt.

Wendet man sich dem fichteschen Argumentationsgang in dieser Absicht etwas genauer zu, dann zeigt sich noch eine andere Gelenkstelle, die Brandoms Überlegungen mit denjenigen Fichtes auf eine für beide produktive Weise zu verbinden erlaubt. Fichtes These hinsichtlich der Voraussetzung eines der Begriffe fähigen Wesens vor der kommunikativen Praxis ist Teil eines methodischen Verfahrens, das nach Maßgabe von Brandoms Programm eines semantischen Pragmatismus bzw. eines inferentialistischen Expressivismus interpretiert werden kann. Der entscheidende Differenzpunkt hierbei ist freilich darin zu sehen, daß es nicht um irgendwelche Sachverhalte geht, die durch Begriffe dargestellt werden, an die man sich bindet, sondern daß das seiner selbst bewußte Subjekt selber der ausgezeichnete Sachverhalt ist, der begrifflich dargestellt wird. Genau das meint Fichte, wenn er von *notwendigen Bedingungen des Selbstbewußtseins* spricht.²⁷ Diese Bedingungen sind die Prädikate, die das Subjekt sich anhand von Begriffen in Urteilen über sich selbst zuschreibt. Und diese Begriffe bzw. die mit ihnen gebildeten Urteile sind Resultate von Argumentationsgängen, in denen diese Begriffe erst ihre Anwendung und spezifische Bedeutung erhalten. Sofern die Bedeutung der Begriffe, mit denen das Subjekt sich selbst beschreibt, eine Funktion der Folgerungsbeziehung ist, die in diesen Argumentationen entwickelt werden, kann von einem *semantischen Pragmatismus* gesprochen werden, der die Grundlage des von Brandom vertretenen *inferentialistischen Expressivismus* ist. Daher läßt sich das Folgende sagen: Was ein seiner selbst bewußtes Subjekt seinem Wesen nach *ist*, das zeigt sich daran, was es *tut*, wenn es Begriffe als Prädikate in Urteilen über sich selbst auf sich selbst anwendet. Dies tun zu können, folgt aus dem Begriff des Selbst, sofern es als ein der Begriffe fähiges Wesen, oder, wie Fichte es ausdrückt, eine *Intelligenz* angesehen wird. Brandoms Motto *Making it explicit* wäre unter dieser Perspektive eine saloppe Formulierung für das Fichtesche Programm einer Geschichte des Selbstbewußtseins.²⁸

Man muß fragen, ob Brandom sich diesem Programm anschließen könnte. Man darf Brandom eine gewisse Sympathie für ein solches Theorieprogramm wohl unterstellen. Unter dem Titel *Self-Consciousness and Self-Constitution* hat Brandom Überlegungen über die „Geschichtlichkeit wesentlich selbstbewußter Wesen“ entwickelt.²⁹ Die Frage, worin der Begriff des Selbst besteht und was es heißt, eine sukzessiv sich entwickelnde Selbstkonzeption zu haben, hat Brandom hier allerdings noch einmal im Blick auf Hegel und mit Bezug auf *Wünsche* und die Struktur der *Anerkennung* zu erklären gesucht. Gerade hier wird noch einmal das erwähnte Defizit deutlich. Denn damit hat Brandom diejenige Selbstkonzeption übersprungen, die der von ihm betonten Autonomiethese zugrundeliegt, die ihrerseits die

²⁷ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb (1966) Bd. I, 3, S. 330.

²⁸ Vgl. zur Sache Claesges, Ulrich (1974): *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95. Nijhoff. Den Haag 1974 und Stolzenberg, Jürgen (2003): „Geschichte des Selbstbewußtseins“. Reinhold – Fichte – Schelling. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, hrsg. v. Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Band 1: Konzepte der Rationalität im Deutschen Idealismus, Berlin u. a. 2003, 93–113.

²⁹ Brandom 2004, S. 47ff.

Grundlage des Anerkennungsverhältnisses sein soll. Noch einmal wäre daher Fichte *gegen* Hegel der Vorzug zu geben. Brandom müßte zwar nicht gleich zu einem Fichteaner, aber doch zumindest zu einem Fichte-Sympathisanten werden, wenn sich zeigen ließe, daß bereits der Gehalt seiner Autonomiethese und die Konzeption des Selbst, die ihr zugrunde liegt, nach dem Modell des von ihm favorisierten Expressivismus zu verstehen ist. Das läßt sich in der Tat zeigen.

IV.

Brandoms Konzeption des Selbst, die seiner Autonomiethese zugrundeliegt, bezieht sich auf die Eigenschaft eines Subjekts, sich auf das Prinzip der Rationalität zu verpflichten, davon ein Bewußtsein zu haben und dies zum durchgängigen Prinzip seines Denkens und Handelns zu machen. Sich auf das Prinzip der Rationalität zu verpflichten heißt, die Forderung einer verallgemeinerungsfähigen Rechtfertigung für sich selbst anzuerkennen. Aus der Fichteschen Perspektive wäre dies nun das logisch erste reale Prädikat zu nennen, das sich ein seiner selbst bewußtes Subjekt zuschreibt, um über einen Begriff von sich selbst zu verfügen, durch den es sich selbst als einen realen Gegenstand oder ein Objekt seines Bewußtseins auffassen kann. Damit müßte die weitere These verbunden werden, daß dieses erste Prädikat nur das *explizit* macht und in die Form eines Begriffs bringt, was die Grundverfassung eines rationalen Selbst ist. Und diese Explikation würde sich so darstellen und verstehen lassen, daß mit dem Akt der Anerkennung jener Rationalitätsforderung nicht etwas Fremdes, ihm von außen Gegebenes realisiert und anerkannt wird; vielmehr würde es sich darin nur auf seine eigene Grundverfassung beziehen, die es zu einem realen Objekt seines Bewußtseins machen würde. Die an das Selbst gerichtete Rationalitätsforderung hätte damit den Gehalt, seine Grundverfassung explizit zu machen, sie als für sich verbindlich anzuerkennen und in allem Denken und Handeln zu verwirklichen. Darin bestünde die logisch erste Bedingung seines Selbstbewußtseins. Mit dieser Überlegung ist gleichsam das Schema zum ersten Kapitel einer Geschichte des Selbstbewußtseins à la Fichte entworfen. Um diese Geschichte mit argumentativem Leben zu füllen, ist mindestens das Folgende zu sagen.

Wer sich als ein rationales Selbst versteht, versteht sich nicht nur als ein singuläres individuelles Selbst. Der Gedanke, den es von sich selbst hat und unterhält, ist ein allgemeiner Gedanke zu nennen. In diesem Sinne bezieht sich der Fichtesche Gedanke „Ich“ nicht nur auf denjenigen, der ihn vollzieht. Derjenige, der ihn konkret vollzieht, versteht sich, um an dieser Stelle einen Gedanken Thomas Nagels aufzunehmen, zwar als ein individuelles Selbst, aber zugleich als eines unter einer Vielzahl anderer Selbst, genauer als eines unter allen. Genau dies ist offenbar der Sinn der Fichteschen Rede von dem Charakter der *Ichheit* bzw. der *Vernünftigkeit*.³⁰

Dieser Gedanke enthält noch einen weiteren und entscheidenden Punkt. Derjenige nämlich, der sich als einer *unter allen* versteht, verfügt offenbar über eine begriffliche Kompetenz, die es ihm erlaubt, sich selbst unter einer allgemeinen Hinsicht zu begreifen. Die begriffliche Kompetenz drückt sich in einem ersten und grundlegenden Sinn darin aus, daß das rationale

³⁰ Vgl. Fichte 1966, S. 313.

Selbst als ein solches – und hier folge ich einmal der Fichteschen Formulierung – über sich selbst zu reflektieren vermag. Geschieht dies, dann subsumiert es sich selbst unter einen Begriff.

Nun steht ihm zu Beginn der Geschichte seines Selbstbewußtseins als Gehalt eines solchen Begriffs aber nur der genannte allgemeine Charakter der Ichheit bzw. Vernünftigkeit zur Verfügung. Das bedeutet, daß es sich in der Reflexion auf sich durch einen Begriff, dessen Inhalt genau darin besteht, bestimmt; dies geschieht dadurch, daß es ihn von sich als dem Gegenstand des Begriffs logisch unterscheidet, ihn in dieser Unterschiedenheit aber ebenso auf sich als Gegenstand dieses Begriffs bezieht und ihn darin auch als für sich selbst *verbindlich* anerkennt. Indem es dies tut, gewinnt es eine reflektierte Selbstkonzeption, in der und durch die es sich als ein reales Selbst erst konstituiert. Diese Selbstkonzeption besteht darin, daß es einen expliziten *Begriff* von der *Form* seiner wesentlichen Verfassung gewinnt, den es als verbindliche Norm für sein Denken und Handeln anerkennt. Der Gehalt dieser Konzeption ist indessen nichts anderes als die Form der Vernünftigkeit bzw. vernünftiger Allgemeinheit als solcher. So läßt sich von hier aus sagen, daß ihm auf diese Weise sein eigenes Wesen zu einer universellen Regel oder einem Gesetz wird, dem es sich unterwirft. Dieses Gesetz ist die Anerkennung der Rationalitätsforderung bzw. vernünftiger Allgemeinheit. Genau das ist der Sinn der Autonomiethese, von der Brandom ausgegangen war. Sie besagte: Sich einer Gesetzlichkeit unterwerfen, die aus einem selber stammt, indem man dieses Unterworfenensein für sich anerkennt.³¹ Der Gehalt der Gesetzlichkeit ist die Vernünftigkeit als solche.

Thema des zweiten Kapitels der hier zu skizzierenden Geschichte des Selbstbewußtseins wäre nun das Anerkennungsverhältnis, von dem Brandom handelt.³² Man muß fragen, worin das Argument bestehen könnte, aus dem die Bedeutung und die Anwendung des Begriffs gegenseitiger Anerkennung eingesehen werden könnten. Ein solches Argument könnte in Fichtes Perspektive folgendermaßen konstruiert werden.

Soll das Selbst den Gedanken „Ich“ nicht nur in einer ganz formalen Hinsicht individuell vollziehen, sondern von seiner Individualität auch einen inhaltlich bestimmten Begriff haben können – was mit Bezug auf ein der Begriffe fähiges Wesen zu fordern ist –, dann muß es auch einen *inhaltlich* bestimmten Begriff von seiner Individualität ausbilden können. Das bedeutet, daß es seine ‚Ichheit‘ unter einer inhaltlich bestimmten Hinsicht realisieren und vertreten können muß.³³ Das kann es aus logischen Gründen indessen nicht aus sich selbst heraus leisten. Denn es selbst ist nur erst in jener formalen Hinsicht als ‚Ich‘ bestimmt. Als solches ist es jedoch als eines unter allen anderen bestimmt. Soll nun seine Autonomie gewahrt bleiben, dann kann seine Individualität nicht durch die Beziehung auf die Anderen determiniert sein. Gleichwohl kann und muß es sie in der Beziehung auf die Anderen ausbilden, denn es versteht sich wesentlich als Eines unter Anderen. Daher muß die Beziehung auf die anderen gleichsam der Raum sein, innerhalb dessen es sich individualisieren kann. Dies kann es, indem ihm ein Raum von Möglichkeiten eröffnet wird, unter denen es frei wählen kann, wobei dies stets mit Rücksicht auf die Anderen geschehen muß. Dies kann aufgrund seiner Autonomie aber nicht im Modus einer Nötigung durch die Anderen geschehen, son-

³¹ Brandom 1999, S. 363 f.

³² Vgl. Brandom 2004, S. 67 ff.

³³ Vgl. Fichte 1966, S. 340 ff.

dern nur im Modus einer an es ergehenden Einladung, eines Ansinnens, oder einer Aufforderung zur freien Wahl.³⁴ Diese Aufforderung zu verstehen und ihr nachzukommen, schließt die Anerkennung der Anderen als gleichermaßen vernünftige und der Individualisierung fähige Wesen ein, und das heißt, als Wesen, an die eine solche Aufforderung ebenfalls gerichtet werden kann. Dies wäre ein Argument, durch das der Gehalt und die Anwendung des Begriffs der Aufforderung, der die Grundlage der Fichteschen Theorie der intersubjektiven Anerkennung ist, begründet werden kann und der damit zugleich als eine weitere Bedingung des Selbstbewußtseins gelten kann.

Mit Thomas Nagel, um auf ihn noch einmal zurückzukommen, ließe sich vor diesem Hintergrund sagen, daß das rationale Selbst in seinem eigenen Inneren die allgemeinen Standards findet, die es dazu befähigen, aus sich selbst herauszutreten und einen außerhalb des Selbst gelegenen Standpunkt einzunehmen, den es als für sich verbindlich anerkennt; darüber hinaus vermag es auch eine individualisierende Selbstkonzeption auszubilden, für die die Beziehung auf die Anderen konstitutiv ist.³⁵ Darin hat Nagel mit Brandom wie Fichte die Wirklichkeit der Freiheit gesehen. „We cannot evade our freedom“, so hat Nagel es in einer glücklichen Formulierung ausgedrückt.³⁶ Wir können ihr nicht entinnen, weil und solange wir uns als rationale, unserer selbst bewußte Wesen verstehen. Diese Einsicht in die Form einer Theorie zu bringen, die einen konstruktiven Anschluß an Theorieentwürfe unserer Gegenwart erlaubt, das ist der Sinn einer systematisch orientierten Beschäftigung mit *Fichte heute*.

Literatur

- Brandom, Robert (B.) (1994): *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press. Cambridge. Dt. Brandom, Robert (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt am Main. Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe.
- Brandom, Robert (B.) (1999): *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*. In: *European Journal of Philosophy*, Vol 7 No 2, pp. 164–189. Dt. in: Brandom, Robert (1999): *Pragmatische Themen in Hegels Idealismus. Unterhandlung und Verwaltung der Struktur und des Gehalts in Hegels Erklärung begrifflicher Normen*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 3. S. 355–381. Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe.
- Brandom, Robert (B.) (2000): *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press. Dt. in: Brandom, Robert (2001): *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt am Main. Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe.
- Brandom, Robert (2004): *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*. In: Halbig, Christoph/Quante, Michael: *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main, S. 46–77.
- Claesges, Ulrich (1974): *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95. Nijhoff. Den Haag 1974.
- Doyé, Sabine/Abe, Noriko (1993): *J. G. Fichte-Bibliographie, 1968–1992/93*. Amsterdam/Atlanta.

³⁴ Fichte 1966, S. 342.

³⁵ Nagel, Thomas (1999): *Das letzte Wort*. Stuttgart, S. 173.

³⁶ Nagel 1999, S. 174.

- Fichte, Johann Gottlieb* (1966): Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky †. 1962 ff. Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd. I,3.
- Jürgens, Andreas* (2005): Johann Gottlieb Fichte Bibliographie 1993–2005. Online unter: http://www.philosophie.uni-bremen.de/uploads/media/Fichte-Bibliographie_1993-2005.pdf.
- Nagel, Thomas* (1999): Das letzte Wort. Stuttgart.
- Stolzenberg, Jürgen* (2003): „Geschichte des Selbstbewußtseins“. Reinhold – Fichte – Schelling. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, hrsg. v. Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Band 1: Konzepte der Rationalität im Deutschen Idealismus, Berlin u. a. 2003, 93–113.

Biographisch-Bibliographische Angaben

- Werner Beierwaltes* (1931), Dr. phil., Dr. phil. h. c., em. Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Schwerpunkte der Forschung: Griechische Philosophie, insbesondere Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Neuzeit. – Ord. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, korr. Mitglied anderer Akademien. Vorsitzender der Fichte-Kommission der BAW. – Buchveröffentlichungen u. a.: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, 1967 (1995⁴), Platonismus und Idealismus, 1972 (2004³), Identität und Differenz 1980, Denken des Einen 1985, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit 1991, Eriugena 1994, Platonismus im Christentum 1998 (2001²). Das wahre Selbst, 2001. Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren, 2007
- Reinhard Brandt* (1937), Dr. phil., Professor für Philosophie in Marburg 1972 bis 2002. Dort Leiter des Marburger Kant-Archivs. Gastprofessuren u. a. in Bloomington, Canberra, Caracas, Luzern, München, Padua, Rom. 1987 bis 2001 Herausgeber der Kantischen Vorlesungen im Rahmen der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften. Mitglied der Kant-Kommission der Berlin-Brandenburgischen Gesellschaft der Wissenschaften und der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. *Veröffentlichungen*: Rousseaus Philosophie der Gesellschaft (1973); Eigentumstheorien von Grotius bis Kant (1974); Die Interpretation philosophischer Werke, 1984, ital. ³2002; D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3 / 4, ²1999, ital. 1999; Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, 1999; Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte, ²2001, ital. ²2004; Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten, 2003; Arkadien in Kunst, Philosophie und Dichtung, ³2006; Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg 2007. Warum ändert sich alles? München 2008, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie, Frankfurt am Main 2009
- Claudio Cesa* (1928), Dr. phil., Habilitation 1964, Professor in Siena, Florenz und Pisa (Scuola Normale Superiore). Seit 2002 emeritiert. *Bibliographie* in „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa“, 2001, Bd. VI,2, S. 351–408. *Bücher zu Fichte und Schelling*: La filosofia politica di Schelling (1969), Fichte e l'idealismo trascendentale (1992), Introduzione a Fichte (1994), Individuazione e libertà nel Sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling (2009)
- Erich Fuchs* (1945), Dr. phil., seit 1973 Mitglied des Editionsteams der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, seit 1996 Mitherausgeber. Herausgeber/Mitherausgeber der begleitenden Reihen „Fichte im Gespräch“, „Fichte in zeitgenössischen Rezensionen“ und „J.G. Fichte: Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen“. Aufsätze zu „Fichte in Erlangen“ (2005), „Fichte – Stammvater des deutschen Nationalismus?“ (2006), „Das Problem der Freiheit – auch für Fichte“ (2008)

Ludwig Siep (1942), Dr. phil., seit 1986 Professor für Philosophie an der Universität Münster. Er ist ord. Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Neuere Veröffentlichungen: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 2. Aufl. 2001; *Konkrete Ethik*, Frankfurt 2004 (übers. ins Japanische); *John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung*, Kommentar von Ludwig Siep, Frankfurt 2007

Jürgen Stolzenberg (1948), Dr. phil., seit 1998 Professor für Philosophie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er ist korr. Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neuere Veröffentlichungen: *Kant in der Gegenwart* (Hg.), Berlin 2007; *Kant und der Frühidealismus* (Hg.), Hamburg 2007; *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* (Hg. zus. mit K. Ameriks), Berlin/New York, seit 2003 ff.; *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft* (Hg. zus. mit J. Chotas, J. Karásek), Würzburg 2009. *Freiheit, Wissen, Geschichte. Akten des Internationalen J.G. Fichte-Kongresses in Halle (Saale) 3. – 7. Oktober 2006* (Hg. zus. mit O.-P. Rudolph), Amsterdam 2009. *Kant-Lexikon* (Hg. zus. mit Marcus Willaschek, Georg Mohr), Berlin 2010

Verzeichnis der Abkürzungen

AA	Kants Werke, Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften, Berlin 1902ff, Nachdruck Berlin 1968ff
AW	Johann Gottlieb Fichte, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hg. v. Fritz Medicus, Nachdruck Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962
F-SW	Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846. Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bonn, Adolph-Marcus 1834/1835.
GA	J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs u. Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog 1962ff
GW	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner 1964ff
KrV	Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. R. Schmidt, Hamburg, Meiner (Philosophische Bibliothek Band 37 a) 1956 A (Auflage 1781) B (Auflage 1787)
SW	Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1856–1861
TW	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der <i>Werke</i> von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1969–1971

