



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

## **Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

Erinnerungen an J. G. Fichte. 1.

**urn:nbn:de:gbv:46:1-908**

## Erinnerungen an J. G. Fichte.

1.

J. G. Fichtes sämtliche Werke. Herausgegeben von J. S. Fichte. Bd. 1—8.  
Berlin 1845, Veit & Comp. —

Es war im Jahre 1790, als der Candidat der Theologie Johann Gottlob Fichte, mit Empfehlungsbriefen von Lavater und andern schweizer Notabilitäten versehen, in Weimar ankam. Er war nicht mehr jung, aber er hatte noch keine Gelegenheit gehabt, sich auszuzeichnen. 1762 in großer Dürftigkeit in der Lausitz geboren, hatte er es nur einem günstigen Zufall zu verdanken, daß ein Baron von Miltitz auf sein Talent zum Predigen aufmerksam wurde und ihn in Jena studiren ließ. Aber auch seitdem hatte er immer mit Noth und Sorge zu kämpfen gehabt, bis er endlich 1787 eine Hauslehrerstelle in Zürich erhielt. Dort hatte er sich mit einem Mädchen verlobt, einer Nichte Klopstocks, vier Jahre älter als er selbst, und suchte nun einen Hausstand zu gründen.

Seine Bemühungen in Weimar schlugen fehl; er begab sich nach Leipzig, wo er kümmerlich von Privatstunden lebte. Zufällig fanden sich ein paar junge Leute, welche sich mit der Kantischen Philosophie bekannt machen wollten: sie forderten Fichte auf, ihnen darin behilflich zu sein, und das wurde für diesen die Veranlassung, die Hauptwerke Kants zu studiren. Mit diesem Studium beginnt eine so vollständige Revolution in seinem Leben, wie sie wol kaum ein einzelner erlebt hat.

Die Kantische Philosophie herrschte damals in Deutschland, auf allen Universitäten waren die Lehrstühle von Kantianern besetzt; man kann aber nicht sagen, daß dadurch im wirklichen Inhalt des öffentlichen Bewußtseins viel geändert wäre. Denn jene guten Philosophen trugen in den hochklingenden Formeln der Schulsprache nichts Anderes vor, als die hergebrachten Ideen. Die Paragraphen des Systems behielten sie bei, aber sie füllten sie

mit dem alten trüben Gewässer der bereits etwas angefaulten Aufklärung aus. Fichte dagegen brachte ein Moment mit, das vorzugsweise dazu geeignet war, den großen Sinn dieser neuen Philosophie zu offenbaren: den Enthustasmus des Gewissens, der selbst knabenhaften Entschlüssen eine erhöhte Stimmung gab, den religiösen Ernst, der aus dem unscheinbarsten Ereigniß einen Gegenstand der strengsten Selbstprüfung machte und die Entschiedenheit im Denken, die vor keinen Folgerungen zurückbebt. Schon in früher Jugend hegte er eine grenzenlose Verachtung gegen die beliebte Gutherzigkeit, die sich von zufälligen Gefühlsindrücken bestimmen läßt, und gegen die bequeme Subjectivität in den Ansichten, die sich aller Kritik überheben zu können glaubt. Lange ehe er von dem kategorischen Imperativ etwas gehört hatte, übte er aus, was er bis an das Ende seines Lebens fortgesetzt hat: vor jedem Entschluß brachte er die Gründe für und wider, um sie genau zu prüfen, zu Papier, und das Resultat, welches er durch vielseitige Ueberlegung gewonnen hatte, war dann absolut bestimmend; selbst in Verhältnissen, die sich im gewöhnlichen Leben dieser Dialektik entziehen. Ebenso gewissenhaft ging er bei seinen Studien zu Werke. Jedes Buch, das ihn anregte, las er mit der Feder in der Hand, indem er bei jedem neuen bedeutenden Satze sich über die Absichten des Verfassers und über die wahrscheinlichen Resultate im voraus klar zu werden suchte, um dann auf die Weiterentwicklung vorbereitet zu sein.

Der erste Schriftsteller, der auf seine Seele einen mächtigen Eindruck ausgeübt hatte, war Spinoza. Er hatte seinen Verstand befriedigt, aber sein Herz empört, grade wie bei Jacobi, Schiller, Steffens\*) u. a. im Gegensatz zu Goethe, und wenn er auch schon damals entschlossen war, sich jedem Lehrgebäude zu unterwerfen, das er mit seinem Verstande als richtig anerkannte, wie sehr es seinem Herzen widersprach, so ist eine solche Unterwerfung doch nur bis zu einer gewissen Grenze möglich. Die Wünsche des Herzens gestalten sich sehr bald zu Zweifeln des Verstandes und die Einheit des Wissens und der Empfindung wird gestört. Das höchste Gut, dem Fichte nachstrebte, war die Freiheit des Willens und die sittliche Selbstbestimmung, diese wurde ihm durch Spinoza geraubt.

Und hier ging ihm ein Licht in der kritischen Philosophie auf. Kant

\*) Man vergleiche Steffens „Was ich erlebte“, III. S. 289—90. — „Als ich überzeugt war, Spinoza ganz verstanden zu haben, bemerkte ich erst, wieviel ich verloren hatte. Die lebendige Natur, das bunte Leben schien mir erbläst und ergraut; hinter mir lagen alle Wünsche und Hoffnungen, denn ich mußte mir es gestehen, daß sie als solche eine Unwahrheit enthielten, und ihre wahre Bedeutung nur dann erlangten, wenn sie sie schlechtthin verloren hatten. . . . Doch lag sowenig eine Verzweiflung in der momentanen Entsagung alles dessen, was mich früher durchdrang und beschäftigte, daß vielmehr das vorübergehende Erschrecken sich in eine innere hoffnungsvolle Freude verkehrte, als hätte ich den tiefen elastischen Boden aller freien Thätigkeit gefunden. . .“

löste die Gewalt der Natur, die in Spinoza den Menschen willenlos in ihr Triebrad hineinzog, in bloße Erregungen des Denkens auf, und ließ in der Trümmermasse der zerschlagenen gegenständlichen Welt nur einen festen Punkt bestehen, das Gewissen, von dem aus der Geist sich wieder in der Welt der Gedanken und der Realitäten orientiren konnte. Diese Entdeckung mußte Fichte mit einem innern Jubel erfüllen, und er faßte sogleich schärfer als Grundprincip des ganzen Lebens und Denkens auf, was Kant mit Vorsicht, mit Schonung, ja mit einem gewissen Bedenken immer nur in einzelnen Untersuchungen entwickelt hatte. Zwei Umstände kamen ihm dabei zu Hilfe, sogleich mit sicherem Blick dieses charakteristische Moment des Systems zu erfassen. Die drei großen kritischen Schriften Kants lagen vollendet vor ihm und wirkten auf ihn massenhaft, nicht in jener allmäligen Vermittlung, welche bei den meisten Schülern der kritischen Philosophie die Paradoxien des Meisters wieder in das Niveau der gewöhnlichen Denkweise herabgezogen hatte. Sodann lernte er sehr bald Jacobis Schrift „über den transcendentalen Idealismus“ kennen (1787), der mit innerer Herzensangst und sittlicher Entrüstung Kant beschuldigt hatte, er ließe außer dem „Ich“ in der Welt gar nichts mehr bestehen, die ganze Welt zerflösse ihm in Schatten und Abstractionen. Was das weiche Gemüth Jacobis schmerzlich bewegt und erschüttert hatte, war dem stolzen Geiste Fichtes grade angemessen. Er adoptirte die Folgerungen Jacobis in ihrer härtesten Form und erkannte in ihnen sein eignes Glaubenssystem.

Hatte er nun in dem Studium der Kantischen Philosophie den Zeitpunkt für seinen Geist gefunden, so blieb sein äußeres Leben noch immer in der Irre. Endlich zwang ihn die Noth, wieder eine Erziehestelle in Warschau anzunehmen, aber dies Verhältniß zerschlug sich bald, er begab sich nach Königsberg und lernte Kant persönlich kennen. Fichte kam dem verehrten Greis mit einer leidenschaftlichen, ungestümen Verehrung entgegen, die er übrigens, und das ist vielleicht der schönste Zug in seinem Charakter, bis an sein Ende bewahrt hat, so schwer ihn Kant auch später kränkte. Offenbar ist dem alten Mann schon damals diese Art der Verehrung unheimlich gewesen. In dem tiefsten Innern seiner Gedanken war Kant kühner, als irgend ein Sterblicher vor ihm, aber die Form, die er ihnen gab, hatte, weil sie erst im spätern Alter bei ihm zur Klarheit gekommen war, und weil seine äußerlichen, durchaus kleinbürgerlichen Lebensverhältnisse doch nicht ohne Einwirkung auf ihn blieben, etwas Greisenhaftes, Scheues und Bedenkliches. Der revolutionäre Angestüm des jungen Mannes, dem er eine Verwandtschaft mit seinen eignen Gedanken nicht ableugnen konnte, verwirrte und erschreckte ihn und er nahm in Beziehung auf die heiligsten Mittheilungen, die jener ihm machte, schon damals eine ablehnende Stellung ein, obgleich er im übrigen ihm theilnehmend und freundlich entgegenkam.

Fichte gerieth auch in Königsberg in eine bedrängte Lage, er wandte sich an Kant um Hilfe, in einem höchst charakteristischen Briefe. Er motivirt seine Forderung nach den Principien des kategorischen Imperativs und stellt mit der größten Gewissenhaftigkeit das Für und Wider zusammen. Endlich wurde ihm durch Kants Vermittlung Hilfe; er fand nach verschiedenen Schwierigkeiten, die ihm von Seiten der Censur gemacht wurden, einen Verleger für ein Buch und bald darauf eine neue Hauslehrerstelle in Danzig.

Seines Buch erschien anonym 1792; es war die Kritik aller Offenbarung. Augenblicklich wurde es in der Jenaischen Literaturzeitung besprochen: der Recensent war überzeugt, daß nur ein Mann in der Welt so etwas schreiben könne, daß jede Zeile dieses Meisterstücks die Hand des großen Philosophen von Königsberg verriethe. Kant widersprach den 3. Juli 1792 und zeigte an, daß der „geschickte“ Verfasser dieses Buchs ein Candidat der Theologie sei, Namens Fichte, gegenwärtig Informator bei dem Herrn von Krokow. — Damit trat Fichte in das literarische Leben seiner Zeit ein.

Die Verwechslung war dem Recensenten zu verzeihen. Trotz der Abweichung im Stil war das Buch in der strengsten Methode der kritischen Philosophie geschrieben. Auf uns macht es einen etwas sonderbaren Eindruck. Wenn wir heute den Begriff der Offenbarung zu untersuchen hätten, so würden wir vor allen Dingen festzustellen suchen, was man sich eigentlich dabei denken soll, wir würden sozusagen die physische Möglichkeit eines solchen Factums in Erwägung ziehen: damals galten die moralischen Begriffe so unbedingt, daß man nur die moralische Seite der Offenbarung untersuchte.

Ein Jahr nach der „Kritik der Offenbarung“ (1793) erschien von Kant selbst „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, die classische Schrift für das System des Rationalismus. Die Vergleichung der beiden Schriften ist sehr lehrreich. Fichte hat unzweifelhaft den Vorzug einer schärfern energischen und einheitlichen Entwicklung; aber an Tiefe und Breite der Anschauungen ist ihm Kant bei weitem überlegen. Fichte entwickelt die objective Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Offenbarung, er weist nach, daß das Menschengeschlecht so verwildern konnte, die Idee der Pflicht überhaupt zu verlieren, und daß in diesem Falle Gott unmittelbar in einem auf die Sinne wirkenden Factum (Wunder) auftreten mußte, um es zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß es überhaupt eine Pflicht gebe, und ihm dann zu überlassen, den Inhalt dieser Pflicht im eignen Gewissen zu suchen. Kant dagegen bleibt ganz innerhalb des transcendentalen oder subjectiven Standpunktes; hier aber geht er entschiedener und gründlicher zu Werke. Er beweist die subjective Nothwendigkeit einer Offenbarung, d. h. die Nothwendigkeit des Glaubens an eine Offenbarung, aus dem radicalen Bösen innerhalb der menschlichen Natur, welche durch die bloß theoretische Vernunft nie darauf

kommen könne, das Göttliche als die moralische Weltordnung zu begreifen, obgleich sie auf das Göttliche als die unbekannte Ursache der Naturkräfte durch ihre Denkformen sehr leicht geführt werde. Was es aber mit dieser Offenbarung eigentlich für eine Bewandniß habe, inwiefern sie physisch möglich sei oder nicht, darauf läßt er sich vorsichtigerweise nicht ein und ist darin viel verständiger als Fichte, der mit seiner Deduction der Allmacht des moralischen Weltordners doch sehr auf der Oberfläche stehen bleibt.

Im übrigen findet in den Principien eine große Uebereinstimmung statt, und wenn Fichte selbst in spätern Jahren auf sein erstes Buch mit einer gewissen Geringschätzung herabsah, so hat er dasselbe in den folgenden Bearbeitungen eigentlich doch nur in einem Punkte überholt, indem er die Seligkeit des Glaubens als ein höheres Princip über die starre Unterwerfung unter das Gebot der Pflicht stellte. Und in dieser Beziehung hatte Schlegel recht, wenn er in seiner übrigens sehr leichtsinnigen Schrift über Lessing Fichte den Vollender des Protestantismus nannte — womit er beiläufig den Gegensatz seiner eignen Schule gegen Fichte aussprach. Dieser Ausdruck ist nachher vielfältig angefochten worden, und da im Begriff Protestantismus sehr verschiedene Momente liegen, so läßt sich auch wol hin und her darüber streiten. Sucht man aber im Protestantismus als Gegensatz des Katholicismus das einseitliche und entscheidende Princip heraus, so kann es doch nur das Bestreben sein, den geistigen Inhalt des Christenthums vollständig in die Natur zu vertiefen, Gott im Menschen lebendig zu machen. Diese Aufgabe hat Luther nicht vollständig erfüllt, da in dieser erhabenen Seele zwei Principien miteinander stritten, die durch seine gigantische Kraft nicht miteinander vereinigt werden konnten. Kant hat einen sehr großen Schritt weiter gethan, indem er, freilich etwas despotisch, die moralische Natur des Menschen als das allein Wesentliche und Interessante an ihm, an Gott und der Welt auffaßte, und Fichte hat durch die Veredlung des Pflichtgebots in die Glückseligkeit des Glaubens diesem Gedankengang den Abschluß gegeben. Was zwischen Luther und Kant liegt, ist nicht der Rede werth, und die gleichzeitigen Versuche Herders, Schleiermachers u. s. w. sind wenigstens nicht specifisch protestantisch. Mit Schleiermachers Reden über die Religion z. B. könnte sich ein „aufgeklärter“ Katholik ebenso befreunden, als ein Protestant. Die Fichteschen Schriften dagegen muß jeder nicht ganz gedankenlose Katholik verdammen.

Kurze Zeit darauf kehrte Fichte nach Zürich zurück, verheirathete sich am 22. October 1793 und gewann ein Auditorium unter den bedeutendsten Männern dieser Stadt, welchen er seine neu gewonnene Philosophie vortrug. Einer seiner Zuhörer war Lavater, dessen weichem, schwärmerischen Gemüthe diese Auflösung aller Realität in Formen des Denkens sehr schrecklich vorkommen mußte, der aber doch eine große Verehrung vor dem Geiste des Philosophen

faßte. Schon damals begann Fichte sein neues System auszuarbeiten, mit welchem die moderne Speculation in eine neue Phase treten sollte. Dagegen, der überhaupt einen sehr günstigen, wenn auch unbemerkten Einfluß auf den Fortgang der Literatur ausübte, vermittelte seine Bekanntschaft mit den Professoren Reinhold und Niethammer in Jena, die gleichfalls versuchten, in der Entwicklung der Kantischen Philosophie einen eignen Weg zu gehen. Noch vor Ablauf dieses Jahres erhielt er zu seiner großen Ueberraschung, als Reinhold nach Kiel berufen wurde, einen Ruf nach Jena an dessen Stelle. Goethe stellt uns diese Berufung als etwas höchst Verwegenes dar, und sie war es auch in der That, wenn man Fichtes sonstige Stellung ins Auge faßt.

Bereits in der „Kritik der Offenbarung“ hatte er sich als Freidenker gezeigt, ein Umstand, gegen welchen man bei dem Umsichgreifen der revolutionären Bestimmung in Deutschland nicht mehr gleichgiltig war. Die Ideen der französischen Revolution hatten ihn mächtig ergriffen, und seine Umgebungen in dem republikanischen Zürich hatten ihn darin nur bekräftigt. Noch in demselben Jahre waren von ihm die beiden Schriften erschienen: „Beiträge zur Berichtigung des Urtheils über die französische Revolution“ und „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“, zwar anonym, aber das Gerücht deutete sehr bestimmt auf den Verfasser hin. Es sprach sich in diesen Schriften, die ohne tiefe Einsicht, aber mit einer edlen Wärme geschrieben waren, eine Auffassung des Lebens aus, die weit von Kant abwich. Kants Lebensansicht beruhte ganz auf der Reinheit und Unsträflichkeit des Privatlebens, den Staat betrachtete er, wenn man es deutlich aussprechen will, als ein nothwendiges Uebel. Die Revolution, der man es danken wird, daß sie diese Idee beseitigt, fiel in sein Alter; sie blieb ihm fremd. Fichte dagegen faßte die Idee des absoluten Staats mit der vollsten Begeisterung auf, und die Ueberzeugung von der Souveränität des Volks und der Nothwendigkeit, den Staat seinem Begriff gemäß zu entwickeln, ist ihm auch später geblieben. Die Menschen sollten alle ihre Verhältnisse nach der Vernunft einrichten. Dieses Princip, welches wenigstens in ihren Bestrebungen die französische Revolution immer vor Augen hielt, wurde ihm noch mehr eingeschärft durch einen zweiten Umstand, der damals bedeutend in sein Leben eingriff. Es war dies die Bekanntschaft mit Pestalozzi, der, wenn auch nur in einem bestimmten, enggeschlossenen Kreise, eine in ihren Folgen unberechenbare Revolution in der Menschheit anstrebte, nämlich eine totale Umgestaltung der Erziehung. Wie tief diese Idee auf Fichte einwirkte und wie nachhaltig diese Wirkung blieb, werden wir im Späteren verfolgen. Sie machte sich um so unmittelbarer bei ihm geltend, da der Kreis seiner concreten Anschauungen nicht reich war.

Gern hätte Fichte mit dem Antritt seines Amtes noch gezögert, um vorher die Grundlage seiner neuen Philosophie zu vollenden. Allein sein sofor-

tiges Eintreffen wurde verlangt, und so finden wir ihn bereits im Mai 1794 als Professor in Jena. Die Bekanntschaft mit Schiller hatte er unterwegs in Tübingen gemacht. Man hätte erwarten sollen, daß sich zwischen den beiden Männern ein enges Verhältniß bilden würde; in ihrer Natur lag etwas Verwandtes und außerdem hatte sich grade damals Schiller auf das tiefste in die Kantische Philosophie versenkt. Es fanden auch Annäherungsversuche statt. Fichte wurde zur Mitherausgabe der „Horen“ aufgefordert und diese nahmen durch Schillers „ästhetische Briefe“, sowie durch die Aufsätze von Humboldt und Fichte eine philosophischere Färbung an, als dem Publicum und selbst dem Herausgeber lieb war. Allein das Verhältniß wurde bald getrübt; wo Schiller sich nicht unbedigt hingeben konnte, war es schwer mit ihm zu verkehren, und grade gegen Bestrebungen, die den seinigen nahestanden, zeigte er sich sehr bald abstoßend und rücksichtslos.\*) Außerdem führte ihn seine philosophische Beschäftigung nach einer andern Richtung hin. Wenn Fichte ursprünglich sich vorzugsweise auf die Metaphysik warf und die ersten Grundfragen der Wissenschaft zu lösen suchte, so schwebte ihm dabei doch immer ein praktischer Zweck vor, jener Kampf der Freiheit innerhalb des wirklichen Lebens, durch welchen der Geist die Natur überwinden und sich eine irdische Realität erringen sollte. Bei Schiller dagegen bestand der Freiheitskampf in der Flucht aus der Wirklichkeit; er gründete seine Welt im „Reich der Schatten“, im Spiel der reinen Kunst. Diese Abweichung war nicht eine zufällige des augenblicklichen Gedankengangs, sie war in der geistigen Anlage der beiden Männer mit Nothwendigkeit begründet, und grade weil sie in nahestehenden Gebieten arbeiteten, fühlten sie den Gegensatz lebhafter heraus. Darum war das Verhältniß Fichtes zu Goethe viel unbefangener und freier. Goethe schätzte in ihm eine eigenthümliche, wenn auch etwas seltsame, doch bedeutende Erscheinung, die in das Gebiet seines eignen Denkens und Empfindens nicht hemmend eingriff, und Fichte bewunderte in Goethe die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, die nicht wie bei Schiller durch Theilung des Interesses zwischen Philosophie und Dichtung gestört wurde.\*\*)

Wie dem auch sei, er trat ebenbürtig in den Kreis der anerkannten Literatur, und noch genauer wurde sein Verhältniß zu den jüngeren Mitgliedern jenes Kreises, namentlich zu Humboldt und Woltmann. Durch Goethe wurde eine intimere Bekanntschaft mit Jacobi vermittelt, gegen den er immer eine große Verehrung hegte, nicht bloß wegen seines stilistischen Talents, sondern weil er ihm grade durch seinen lebhaften Kampf gegen die Kantische Philosophie die Aufnahme dieser schattenhaften Gedanken in die Einbildungskraft vermittelte. Daß er gegen seinen Vorgänger Reinhold eine wenn auch nur indirecte

\*) Doch sprach sich Schiller noch 1796 sehr anerkennend aus, vgl. Briefe an Körner III. 336.

\*\*) Vergleiche Fichtes Leben 1. 324; 2. 358.

Opposition machen mußte, lag in der Abweichung ihrer im übrigen so nahe-  
liegenden Principien. Zwar drohte das bei dem weichen, empfindsamen Cha-  
rakter Reinholds eine Störung in ihren persönlichen Verhältnissen herbeizu-  
führen, allein die Beziehungen wurden immer, zuweilen auf eine etwas burlesk  
sentimentale Weise wiederhergestellt. Reinhold hatte schon damals, obgleich er  
sich in die neuen Ideen seines jüngern Mitbewerbers nicht finden konnte, das  
dunkle Gefühl, daß er es mit einem überlegeneren Geiste zu thun habe, und  
flehte gewissermaßen immer um Schonung.

Es ist hier der Ort, über die eigenthümliche Richtung dieser transscenden-  
talen Philosophie und über den Anstoß, den sie dem sogenannten gesunden  
Menschenverstand gab, einige Bemerkungen zu machen. Die Philosophie vor  
Kant hatte das Publicum in keiner Weise irritirt, weil sie sich ganz außerhalb  
seines Kreises bewegte. Sie war entweder sogenannte Weltweisheit, d. h. sie  
stellte die Ansichten der Philosophen über Gott, die Welt und andere Dinge  
zusammen und überließ es dann dem Publicum, diesen Ansichten entweder bei-  
zusplichten oder sich nach Maßgabe derselben ähnliche Ansichten zu bilden; oder  
sie war Metaphysik, d. h. sie bewegte sich im Reich der Schatten, in Formen  
und Wendungen, die man völlig dahingestellt sein lassen konnte, weil sie das  
gewöhnliche Denken und seinen Inhalt nicht berührten; oder endlich sie ordnete  
als formale Logik die sogenannten Regeln des Denkens in ziemlich pedantischen  
Formeln und durfte um so weniger angefochten werden, da sie es verschmähte,  
dem Bewußtsein irgendeinen neuen Gehalt zuzuführen. Kant dagegen lenkte  
die Philosophie auf einen Gegenstand, von dem alle Welt glaubte, sie besäße  
ihn bereits, und machte ihr diesen Besitz streitig. Wenn man über die über-  
irdische Welt auch verschiedene Ansichten gehabt hatte, so war man darüber  
doch vollkommen einig gewesen, daß man die wirkliche Welt in unmittelbarer  
Gewißheit gegenwärtig habe. An der Realität der Tische, Stühle und anderer  
Dinge zweifelte auch derjenige nicht, der die Existenz Gottes in Frage zu stellen  
unternahm. Nun wies aber Kant nach, daß die unmittelbaren Organe unsrer  
Wahrnehmung, die Sinne, uns nur ganz einfache Eindrücke überlieferten, Farben,  
Töne, Stöße u. s. w., Eindrücke, die lediglich in unsrer Sinnlichkeit beruhten und  
von denen wir erst durch einen ziemlich verwickelten Proceß des Denkens annahmen,  
es entspräche diesen Eindrücken außer uns Etwas, ja, die verschiedenen Eindrücke  
z. B. Worte, die wir hörten, Gesichter, die wir sahen, einen Stoß, den wir emp-  
fanden, rührten alle von einem und demselben Gegenstande her. Er wies nach,  
daß die Begriffe Raum, Zeit, Ding, Causalität u. s. w. keineswegs Objecte  
unsrer unmittelbaren Wahrnehmung wären, sondern bloße Formen unsres Den-  
kens, in die wir uns die empfangenen Eindrücke unsrer Sinnlichkeit zurechtleg-  
ten. Diese über alle Anfechtung richtige Darstellung mußte aber aufs höchste  
befremden, da man durch längere Gewohnheit das Bewußtsein jener Seelen-

thätigkeit verloren hatte und überzeugt war, den Raum, die Zeit, die Gegenstände als solche in unmittelbarer Anschauung zu empfangen. Daß wir niemals Körper sehen, niemals Farben fühlen und dergleichen, wußte man freilich auch ohne dies; aber man hatte sich den Act als ein Ganzes noch nicht vorgestellt; und wenn man die Uebereinstimmung aller Menschen in diesem Punkte anführen wollte, so fuhr Kant ganz richtig fort, daß wir die Existenz denkender Wesen außer uns ja nur durch dieselben Denkformen vermittelten und zwar noch durch viel verwickeltere. Diese Lehre würde ein noch viel größeres Befremden und Entsetzen erregt haben, wenn nicht die Nüchternheit und Schwerefälligkeit in der Sprache Kants, sowie seine große Vorsicht in der Formulirung seiner Behauptungen und seine ausgebreiteten Kenntnisse in den concreten Dingen den Gedanken der Paradoxie zurückgewiesen hätten und wenn nicht die ganze Schule darin gewetteifert hätte, diese Ideen wieder ins Populäre zu übersetzen, d. h. ihren eigentlichen Sinn zu verschleiern. Erst durch Jacobi, der in seiner gewöhnlichen, phantastischen und gemüthvollen Blumensprache den transcendentalen Philosophen anklagte, er verwandle die ganze Welt in einen Traum, eine Fieberphantasie, einen Spuk, wurde man auf das Merkwürdige der neuen Lehre aufmerksam. Nun hatte Kant — und das unterscheidet ihn von den eigentlichen Sceptikern — an der Richtigkeit jener Denkgesetze, nach denen wir die Welt, die wir nicht unmittelbar wahrnehmen können, uns construiren, nie gezweifelt, denn sonst hätte er überhaupt nicht philosophiren können, weil jedes Raisonnement eben die Richtigkeit jener Denkgesetze voraussetzt; er hatte nur die Menschen zum Bewußtsein bringen wollen, wie sie überhaupt bei ihrem Denken zu Werke gehn und ihnen zeigen, daß sie die letzten Gründe ihres Denkens nicht wieder begründen könnten. Er war dann weitergegangen und hatte gezeigt, daß die höheren Seelenthätigkeiten des Menschen, das Gefühl des Erhabenen, der auf dasselbe gegründete Glaube an Gott, ein ebenso subjectiver Denkproceß wären, daß wir im Erhabenen, der Quelle der Religion, nicht den Gegenstand, sondern unser eignes über sich selbst hinausgreifendes Gefühl verehrten. Das war die große und fruchtbare Seite seiner Philosophie. Bedenklicher war aber eine andere Richtung. Er, der tiefste Denker unter den bisherigen Philosophen, hatte sich den Anschein gegeben, als ob er resignirte, als ob er jene Frage nach der Gültigkeit der Denkgesetze, die dadurch noch verwickelter würden, weil sie sich in ihrer weiteren Ausführung widersprächen (z. B. die Idee von der Unendlichkeit oder Endlichkeit des Raums und der Zeit, die wir beide von den Begriffen des Raums und der Zeit nicht trennen könnten): — er hatte die weitere Erörterung dieser Fragen aus dem Grunde beiseitigt, weil die Menschen überhaupt nicht zum Speculiren, sondern zum praktischen Leben geschaffen wären, und hier hätten sie einen ganz festen und sichern Haltspunkt, das Gewissen, welches ihnen als ein kategorischer Imperativ vor-

schriebe, was zu thun und zu lassen sei, und das ihnen den Glauben an Objecte der Rechtsthätigkeit, d. h. an Sachen und Personen und den Glauben an Gott, d. h. an eine ewige moralische Weltordnung aufnöthigte.

Alle diese Dinge sind in Kant enthalten und überall im einzelnen sehr tief ausgeführt; aber grade weil die Darstellung in die Breite geht und immer nur das Einzelne ins Auge faßt, wirken sie weniger lebhaft auf die Einbildungskraft. Fichte wagt nun einen großen Schritt, diese Lehre als ein Ganzes aufzufassen, und einerseits die verschiedenen, nicht weiter zu begründenden Denkformen (Kategorien) aus einer einzelnen herzuleiten, sodann jenen Uebergang aus der theoretischen in die praktische Speculation, die Klippe, an der fast jede Metaphysik scheitert, an dieselbe Denkform anzuknüpfen. Er glaubte diesen Punkt des Archimedes in dem Begriff des „Ich“ gefunden zu haben, jenem allerdings höchst merkwürdigen Act des Bewußtseins, in welchem dasselbe zugleich Subject und Object ist, in welchem unmittelbare Wahrnehmung und freies Denken, Idee und Realität sich als etwas absolut Identisches darstellen. Er suchte nachzuweisen, wie aus dem Begriff des Ich, welcher eine Einheit und einen Widerspruch enthalte, sich unmittelbar die Nothwendigkeit ergäbe, andre Iche anzunehmen, an denen es seine Bestimmung realisiren könne, endlich ein großes allgemeines Ich, von dem es nur eine vereinzeltete Erscheinung sei und an dessen Existenz es seine Realität habe. Er war fest überzeugt, in diesem ganzen, mit unerhörter Energie durchgeführten System nichts weiter zu lehren, als was bereits Kant gelehrt, und nur die wissenschaftliche Form hinzugefügt zu haben, weshalb er auch seine Philosophie, um sie von der sogenannten Weltweisheit zu unterscheiden, die „Wissenschaftslehre“ nannte, d. h. die Lehre von der wissenschaftlichen Begründung aller Wissenschaft. — Was den Inhalt seiner Gedanken betrifft, so täuschte er sich in seiner Voraussetzung keineswegs, aber durch seinen Ausdruck gewann dieser Inhalt eine sehr verschiedene Färbung.

Kants Gedankengang war immer auf folgendes Princip herausgekommen: über die letzten Gründe unsres reinen Denkens vermögen wir uns keine Rechenschaft zu geben, aber an diesem Denken kann uns auch nur die praktische Seite interessiren, und in dieser Beziehung haben wir einen Haltspunkt, der uns über die objective Sicherheit jenes Denkens vollkommen beruhigt, soweit es für unsre Bestimmung innerhalb der praktischen Welt nothwendig ist.

Fichte dagegen glaubte streng bei der Theorie zu bleiben, wenn er die Existenz der Natur, der Menschheit und Gottes lediglich aus dem im Bewußtsein des Ich, dem einzigen sicheren Punkt der unmittelbaren Erkenntniß, mit Nothwendigkeit beruhenden Gewissen herleitete, und hier mußte allerdings ein allgemeiner Widerspruch erfolgen. Wenn Kant die Menschen gewissermaßen darüber tröstete, daß sie sich die objective Erkenntnißquelle durch das Gewissen ersetzen könnten, so gehört nur eine gewisse Kraft und Energie der Gesinnung

dazu, um diesen Trost anzunehmen. Wenn aber Fichte aus dem Gewissen nicht bloß die Existenz Gottes und der Welt im allgemeinen, sondern auch der endlichen realen Dinge herzuleiten unternahm, so konnte er die scharfsinnigsten Deductionen anwenden und doch mußte alle Welt sagen: hier ist irgend ein Trugschluß; denn der Glaube an die Existenz der Dinge wird nicht aus dem Gewissen hergeleitet. Hunde, Katzen, Ochsen u. s. w. haben auch ein Bewußtsein von der Existenz der Dinge und sie haben doch weder ein theoretisches noch ein praktisches Gewissen, sie gehören nicht in die Kategorie der Iche.

Dies ist der Punkt, in welchem die Unverständlichkeit der neueren Philosophie gipfelt. An sich hat Fichte ein sehr großes dialektisches Talent: seine einzelnen Sätze verstehen wir vollkommen, aber wir sind nicht im Stande, uns sofort das Ziel seines Gedankengangs klar zu machen. Fichte hat selbst diese Unverständlichkeit, wenn er sie auch zuweilen aus der vollständigen Stumpf-sinnigkeit der meisten Menschen, namentlich der Philosophen, erklärte, als einen Mangel an Geschick sehr wohl empfunden. Er schreibt z. B. an Jacobi und Reinhold mehrmals, seine Form sei ungeschickt, sie sollten sich nicht abschrecken lassen, wenn sie aus ein paar Seiten nicht klug würden, sie sollten weiterlesen, bis sie auf einen Punkt kämen, in dem ihnen ein Licht aufginge, und in diesem Lichte sollten sie das vorige noch einmal reflectiren lassen. Er hat auch mehrere Male versucht, die Wissenschaftslehre von einem neuen Punkte aufzufassen; aber seine Klage über den Unverstand des Publicums ist immer die nämliche geblieben, ja eigentlich hätte er sich über seine Anhänger, z. B. die Schlegel, am meisten beklagen sollen, die in seine Philosophie ganz fremdartige Dinge hineinhantastirten. Vielleicht ist die Neigung, die vor ihm schon Spinoza, nach ihm alle übrigen Philosophen zeigten, den Begriff der Wissenschaft aus der Mathematik herzuleiten, schuld an dieser Unverständlichkeit. In allen übrigen Wissenschaften greift man von den verschiedenartigsten Punkten in das Leben hinein, wenn man auch einem letzten einheitlichen Ziel zustrebt; in der Mathematik dagegen beginnt man mit einer einfachen Abstraction und baut auf dieser das ganze Gebäude der Wissenschaft fort. Allein die Mathematik unterscheidet sich in zweierlei von der Philosophie; einmal bleibt sie in der That bei der Abstraction stehen, sie operirt nur mit dem Begriff der Größe und geht über denselben nicht heraus, sie kennt nur identische Sätze, soweit sich auch scheinbar der Kreis ausdehnt; sodann hat sie in jedem Augenblick das Mittel, ihre abstract vorgetragenen und abstract bewiesenen Sätze nachträglich ad oculos zu demonstriren und die Richtigkeit in der Anwendung zu erproben. Beides fehlt der Philosophie. Denn im reinen Denken kann sie nicht bleiben, weil es kein reines, von der gegenständlichen Welt absolut getrenntes Denken gibt; sie muß sich mit concreten Gedanken erfüllen, und diese kann sie aus ihrem ersten abstracten Principe nicht herleiten. Es zeigt sich das in sämtlichen Schriften Fichtes.

In der von Hegel später aufgenommenen Methode der Trichotomie, des Sazes, des Gegensazes und der Vermittlung quält er sich, aus dem einfachen Gegensaz des Ich und Nicht-Ich herauszukommen, aber es ist vergebens; seine Gedanken sind in dieses Netz eingefangen. So sehr er sich anstrengt, er kommt immer nur zu einem neuen Ich und Nicht-Ich, bis er dann plötzlich abbricht und sich durch einen Sprung in die praktische Philosophie stürzt. Es kam noch dazu ein ganz merkwürdiger Widerspruch in Fichtes Wesen. Seinen Recensenten sowie dem allgemeinen Publicum donnerte er fortwährend zu, sie sollten sich um ihn gar nicht kümmern, er trage eine Wissenschaft vor, die sie gar nichts angehe, die mit den Dingen dieser Welt durchaus nichts zu thun habe, die sie, wenn sie nicht anders wollten, als eine Gymnastik des Gedankens betrachten sollten. Auf der andern Seite aber war die ganze Energie seines Geistes aufs Praktische gerichtet, wie schon der Umfang seiner Schriften aus der angewandten Philosophie zeigt, der bedeutend den seiner metaphysischen übersteigt. Er hielt sehr häufig Vorträge vor einem ungelehrten Publicum, die auf das lebhafteste in die praktischen Fragen, die jeden Menschen beschäftigen, übergriffen, setzte aber jedes Mal hinzu, den strengen Beweis seiner Behauptungen könne er nur in der Metaphysik oder Wissenschaftslehre führen. So durfte es ihn denn nicht Wunder nehmen, daß man um seiner praktischen Folgerungen willen von allen Seiten jene Metaphysik argwöhnisch ins Auge faßte und hinter das eigentliche Wesen einer Theorie zu kommen suchte, die in der Anwendung so bedenklich war. Gewiß wird es keinem Ungelehrten einfallen, sich in die Mathematik, Chemie einzulassen, wenn er dieselben nicht vorher studirt hat, da ihn einerseits jene Gegenstände nicht unmittelbar angehen, und da andererseits die Gelehrten darüber vollkommen einig sind. Bei der Philosophie dagegen, die sich mit den heiligsten Interessen der Menschheit beschäftigt und bei der man fortwährend die Wahrnehmung machen muß, daß ein Philosoph den andern für einen Verrückten erklärt, liegt eine Intervention des Publicums zu nahe, und wenn der Philosoph erklären muß, er sei von niemandem verstanden, so liegt darin doch wol ein gewisses Schuldbekentniß.

In seiner amtlichen Wirksamkeit in Jena hatte Fichte mit mancher Schwierigkeit zu kämpfen. Von den hervorragenden Geistern der Literatur ehrenvoll und zuvorkommend aufgenommen, erregte er das Mißbehagen seiner eigentlichen Collegen, zum Theil auch durch die Neuerungen, die er in das akademische Leben einzuführen suchte. Durch sein außerordentliches dialektisches Talent wußte er, ungeachtet aller Schwierigkeiten, die seine Philosophie dem Verständniß entgegensezte, sich einen begeisterten Kreis von Zuhörern zu erwerben, welchen er dann nach seiner Weise sogleich praktisch anzuregen suchte. Er trat mit Sonntagsvorträgen auf, die einen moralischen, erbaulichen Eindruck bezweckten: sie fanden großen Anklang, aber sie erregten auch Anstoß. Die

„Eudämonia“ denuncierte ihn, er wolle einen Vernunftgözendienst an Stelle des Christenthums einschwärzen. Er ließ sie daher bald darauf fallen. Dann bemühte er sich, der Rohheit des Studentenlebens, die in Jena eine ganz unerhörte Ausdehnung gewonnen hatte, und die namentlich durch die Orden genährt wurde, dadurch entgegenzuwirken, daß er die Orden zu einer Selbstauflösung veranlaßte. Er ließ sich zu diesem Zwecke in etwas ein, was der akademische Lehrer nie ohne große Gefahr versuchen wird, in persönliche Verhandlungen mit den Studirenden, die anfangs zu einem scheinbar glänzenden Resultate führten, ihn aber bald in ganz unleidliche Verdrießlichkeiten stürzten und ihn endlich im Sommer 1793 bewogen, Jena eine Zeitlang zu verlassen. Dieser Vorfall hätte ihm einschärfen können, daß der subjective Kampf gegen bestehende unfreie Verhältnisse und das damit nothwendig verbundene Preisgeben der Persönlichkeit selten zu einem gedeihlichen Erfolge führt. —

Außerdem war seine Polemik gegen die Collegen aus der Kantischen Schule schon damals sehr gereizt und leidenschaftlich. Und wenn er auch in den meisten Fällen der Flachheit seiner Recensenten gegenüber recht hatte, so sprach er doch seine Verachtung gegen die völlige Unfähigkeit aller derer, die in Deutschland Philosophie trieben, mit einem so herausfordernden Pathos aus, und behandelte seine eigne Sache mit einer so großen Feierlichkeit, daß er dem Vorwurf der Selbstüberschätzung schwer entgehen konnte, namentlich wenn man das mißverständene Princip seiner Metaphysik, die Begründung der gesammten Philosophie auf der Idee des „Ich“ damit in Verbindung setzte. Zwar versicherte er stets, von aller Welt mißverstanden zu werden, da er niemals seine eigne Persönlichkeit, sondern nur das reine Denken, das er zufällig entdeckt habe, hervortreten lasse; aber eine solche Versicherung widersprach zu sehr den gewöhnlichen Vorstellungen, um ohne weiteres hingenommen zu werden. Bei den concreten Begriffen, mit denen es die Philosophie zu thun hat, und bei den Neuerungen in der Form des Ausdrucks, in der Sprache, zu denen sie sich sehr bald verleiten läßt, wird es dem unbefangenen Urtheil nicht immer klar, ob nicht irgend ein Mittelglied ausgelassen und dadurch die ganze Schlussfolgerung verkehrt ist. Fichte liebte, wenn er nicht rhetorisch verfuhr, die sokratische oder, wenn man will, sophistische Form der Dialektik; er trieb seinen Gegner durch Syllogismen in die Enge, und war empört, wenn am Schluß des ganzen Gesprächs der Gegner ihm ent schlüpfte, und obgleich er seinen Folgerungen nichts entgegenzusetzen wußte, dennoch erklärte, er glaube nicht daran. In der Verachtung gegen diese Art von gesundem Menschenverstand kannte er gar keine Grenzen, und doch war er offenbar im Unrecht; denn nicht bloß in der Philosophie verlangt man nach der Anstrengung des Raisonnements eine Probe durch die reale Anschauung. Wo man diese nicht zu geben vermag, ja wo dem gewonnenen Begriff gar keine reale Anschauung

entspricht, muß man gewärtig sein, daß der Zuhörer trotz aller syllogistischen Schärfe nicht überzeugt ward.

Aber damals war die Flut der Genialität, die Anerkennung der Paradoxie gegen die Vorurtheile des gesunden Menschenverstandes noch im Steigen. Er erlebte daher in der nächsten Zeit eine Reihe von Triumphen. Seine persönliche Ueberlegenheit über die Gegner, die sich namentlich in den von Jacob redigirten „Annalen“ sammelten, war augenscheinlich, und bald wuchs die Zahl der geistvollen Männer, die sich ihm wesentlich in seiner Richtung anschlossen. Die Schrift des jungen Schelling „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ (1795) war eine geistvolle und glänzende Vertheidigung des transcendentalen Idealismus. In Jena gründete er mit Nießhammer und Forberg das „philosophische Journal“, welches das Organ der neuen philosophischen Kirche wurde, und einen ganz ungewöhnlichen Anklang fand. Im J. 1797 trat Reinhold, sein bisheriger Gegner, feierlich zu ihm über, bekannte sich als überwunden und bekehrt, und trug durch sein „Sendeschreiben an Fichte und Lavater“, sowie durch seine „Paradoxien der neuesten Philosophie“ wesentlich dazu bei, die Sache Fichtes in den Augen des Publicums zu fördern. Auch die „Jenaer Literaturzeitung“, die bisher in den Händen der Kantianer oder gar der Naturalisten gewesen war, trat durch zwei Recensionen von Reinhold und Schlegel auf seine Seite. In Jena selbst bildete sich jetzt jener Kreis der jungen Denker und Dichter — die beiden Schlegel, Novalis, dann Schelling, Hülsen, Steffens u. s. w., — der allen Vorurtheilen des sogenannten gesunden Menschenverstandes einen unerbittlichen Krieg erklärte und daher die Sache der neuen Philosophie, welche es mit denselben Gegnern zu thun hatte, als die seinige auffaßte. Schiller hatte sich von ihnen losgesagt, Goethe ließ sich überhaupt in keine Polemik ein, und so fanden sie denn unter den Berühmtheiten der Zeit keinen andern Führer als Fichte, der sich auch willig zu dieser Rolle hergab, obgleich ihm eigentlich die aphoristische Manier jener Männer und ihre überall hervortretende Ironie zuwider sein mußte. In solchen Fällen ist es sehr schwer, das Coterieswesen zu vermeiden. Das Athenäum, das Organ jener Schule, stellt die „Wissenschaftslehre“ neben der französischen Revolution und dem „Wilhelm Meister“ als die größte Tendenz des Zeitalters dar, und sucht durch einzelne aus dem Zusammenhang geriffene, seltsam klingende Aussprüche, die Einbildungskraft für die Lehren des transcendentalen Idealismus einzunehmen. Am schmeichelhaftesten mußte der „offene Brief“ sein, den Jacobi gegen ihn erließ, und der zwar sein Lehrgebäude als ein falsches und entseglisches darstellte, es aber zugleich als den einzigen correcten Ausdruck des auf die Vernunft begründeten Philosophirens anerkannte und den Genius des Philosophen selbst mit begeisterter Verehrung begrüßte.

Ein Buch, welches vielleicht am deutlichsten seine ganze Gesinnung und Denkweise charakterisirt, ist die „Bestimmung des Menschen“, die er zwar erst im folgenden Jahre in Berlin vollständig ausarbeitete, deren Wesentliches aber bereits in seinen Jenaer Vorlesungen 1798—99 enthalten war. In ihr können wir am deutlichsten die verschiedenen Phasen seines Systems verfolgen, denn die verschiedenen Gesichtspunkte, die nach der Reihe in ihm hervortreten, werden fast vom ersten bis zum letzten wenigstens angedeutet. Das ist nicht so zu verstehen, als ob er mit den Principien seiner Philosophie in der That gewechselt hätte, im Gegentheil zeigt sich die eiserne Härte seines Charakters auch in der Festigkeit, mit der er seine Gedanken immer dem nämlichen Ziele zuführte. Der Wechsel in den hervortretenden Gesichtspunkten beruht nur auf der Verschiedenheit der Gebiete, die er der Reihe nach bearbeitete, und trat darum so lebhaft hervor, weil er jedes Mal den schärfsten und prägnantesten Ausdruck suchte. In der „Bestimmung des Menschen“ muß jedermann deutlich werden, daß diese Verschiedenheit sich nicht nur in ein einheitliches Princip auflöst, sondern auch aus einem einheitlichen Princip hervorgeht; nur einen Umstand nehmen wir aus, nämlich die hin und wieder hervortretende Idee einer überirdischen Welt, in der nur das Gesetz der Geister und nicht das Causalgesetz der Natur waltet. Es ist das gewissermaßen die Romantik in Fichtes Geist, die sich aus sehr verschiedenen mitwirkenden Umständen erklärt: theils aus den Reminiscenzen des ihm anerzogenen Glaubens, aus der dann von Zeit zu Zeit eine gewisse Scheu hervorging, die letzten Konsequenzen seines Principis zu ziehen, theils aber auch aus einer grenzenlosen Verachtung der wirklichen Welt, wie sie ihm in der Gegenwart entgegentrat, die zuweilen soweit ging, daß er sich nur durch die Flucht in das Reich der Wunder befreien zu können glaubte. Wer aber ruhig und aufmerksam seine Schriften studirt, wird die Fremdartigkeit dieser Momente leicht herauserkennen und sie zu scheiden wissen.

Die „Bestimmung des Menschen“ wird sich grade darum in der Literatur erhalten, weil sie ganz gegen die Absicht des Verfassers eine sehr individuelle Entwicklung des Bewußtseins darstellt, wobei man freilich hinzufügen muß, daß jede wahre und tiefempfundene Entwicklung einer tüchtigen Individualität wenigstens bis zu einer gewissen Grenze auch allgemeine Gültigkeit haben wird. Die „Bestimmung des Menschen“ gibt keinen philosophischen Abschluß; es wird uns sogar jetzt, da wir im philosophischen Denken geübter sind, ziemlich leicht, die einzelnen Trugschlüsse nachzuweisen. Allein sie wird selbst in ihrer Unvollkommenheit jeden Unbefangenen interessiren, der sich nicht mit dem hergebrachten Getriebe endlicher Vorstellungen begnügt. Fichte erzählt in der „Bestimmung des Menschen“ die Geschichte seiner eignen Gesinnung.

Die „Bestimmung des Menschen“ zerfällt in drei Theile: Zweifel, Wissen

und Glaube. Der erste erzählt in einer Art Monolog den Eindruck Spinozas auf ein kräftiges und unverdorbenes Gemüth. Die absolute Herrschaft des Naturgesetzes über alle Erscheinungen der geistigen wie der physischen Welt wird mit erschütternder Anschaulichkeit entwickelt. Durch strenges und consequentes Nachdenken überzeugt sich der Mensch, daß seine Ideen, seine Willensacte, kurz das ganze Gebiet seiner vermeintlichen Freiheit nichts Anderes ist, als ein ganz nothwendiger Ausfluß eben jenes Naturgesetzes, das auch in dem untergeordneten Leben sich offenbart, daß es ein wirkliches Reich der Freiheit ebensowenig gibt, wie ein Reich der Wunder, daß man aber die Entstehung der Idee der Freiheit sehr bequem aus jenem Naturgesetz herleiten kann, weil sie nur ein Ausdruck der Entzweiung ist, die durch die Einwirkung zweier verschiedener Naturkräfte in dem menschlichen Bewußtsein entsteht. Es wird erkannt, daß der Mensch nothwendigerweise die Sehnsucht nach Freiheit, d. h. nach Unabhängigkeit von dem Naturgesetz empfinden müsse, daß er sich aber ebensowenig des Nachdenkens erwehren könne, welches ihn endlich davon überzeugen müsse, daß die Freiheit nur eine Illusion sei. So scheint denn die Bestimmung des Menschen die vollendete Unseligkeit zu sein.

Der zweite Theil ist in dialogischer Form geschrieben. Ein „Geist“ setzt sich mit dem einsamen Denker in Rapport und sucht ihn von dem quälenden Gedanken dieser Naturnothwendigkeit dadurch zu befreien, daß er ihm nachweist, diese ganze Natur sammt ihrem Gesetz sei für ihn nirgend anders, als in seinem eignen Denken. Auch in diesem Abschnitt wird der Eindruck der „Kritik der reinen Vernunft“ auf ein von Zweifeln gequältes Gemüth vortrefflich geschildert. In einer höchst interessanten Dialektik lösen sich die vermeintlichen Naturgesetze und Naturgewalten in bloße Denkbestimmungen auf, deren Realität in keiner Weise nachzuweisen sei, weil das „Ich“ oder die Intelligenz niemals aus sich selbst oder aus dem Reich der Gedanken heraustreten könne. Durch diesen Denkproceß wird nach der Ansicht des Verfassers dem Geiste die Freiheit von den Naturbedingungen wiedergegeben; aber er erkaufte diesen Gewinn durch ein schweres Opfer, nämlich durch den Verlust der gesammten Realität, nach der er eine ebenso tiefe und nothwendige Sehnsucht empfindet, als nach der Freiheit. In dieser Exposition zeigt sich der große Einfluß Jacobis, der dem Verfasser alle glühenden Farben seiner Phantasie leihen muß, um das Entsetzen des vereinsamten Ich von dieser Welt der Gespenster zu schildern.

Wenn man diese beiden Abschnitte miteinander vergleicht, so wird man zunächst darüber befremdet, daß Fichte einen Gegensatz zu finden glaubt, wo eigentlich vollständige Uebereinstimmung herrscht. Denn jene Denkbestimmungen des zweiten Theils sind im wesentlichen nichts Anderes, als die Naturbestimmungen des ersten, und dem Ich kann es ziemlich gleichgültig sein, ob es die gegebene und unvermeidliche Nothwendigkeit in der sogenannten Natur

oder in seinem sogenannten Denken findet. Es ist in dem einen Fall ebenso wenig frei wie in dem andern. Ja, dieses ganze System des transcendentalen Idealismus ist im Verhältniß zu jenem Natursystem nur die Umkehrung des Standpunktes. Zuerst wird das waltende Gesetz objectiv, dann subjectiv aufgefaßt; der Inhalt ist in beiden Fällen der nämliche, und man begreift nicht recht, wie der Gedanke aus diesem Kreislauf sich zu der Freiheit und Realität, die er doch gleichfalls als seinen nothwendigen Inhalt empfindet, erheben soll.

In der That wird diese Erhebung als ein Act darge stellt, der mit dem Inhalte der vorher gewonnenen Ueberzeugungen in keinem nothwendigen Rapport steht. Die Seele befreit sich nämlich von der Macht des Naturgesetzes und von der Kritik des Denkgesetzes nicht durch eine Erkenntniß, sondern durch einen Entschluß. Sie hat eingesehen, daß sie durch das bloße Denken sich diesem Zwang der Nothwendigkeit niemals entziehen könne, sie nimmt sich also vor, im Denken einen beliebigen Abschluß zu machen und in die Welt der Handlung einzutreten. Als Anknüpfung findet sie einen festen Punkt in sich selbst vor, das Gewissen, die Forderung der unbedingten Uebereinstimmung mit sich selbst, während die bloße Erkenntniß entzweit. Aus dieser absolut gewissen Forderung wird die Nothwendigkeit hergeleitet, recht zu handeln, um mit sich selbst übereinzustimmen, und aus dieser Nothwendigkeit die Existenz einer Natur, in der man bestimmte Zwecke des Handelns verfolgen, die Existenz gleichberechtigter Wesen, in denen man die als nothwendig empfundenen Rechtssubjecte ehren\*) und folglich einer Gattung, in die man die Unseligkeit des eignen Ichs, um es zu ergänzen und dadurch zu heiligen, vertiefen könne; endlich die Existenz einer moralischen oder göttlichen Weltordnung, welche jenem idealen Postulat des Ich die Realität verbürgen solle. Der Anlage nach ist das noch der Kantische Standpunkt, aber er ist größer und kühner aufgefaßt. Denn bei Kant bleibt das Gewissen eine Privatsache und das Reich der Pflichten ein abstractes. Der Mensch soll recht handeln, der Stoff und die Sphäre seiner Handlungen ist gleichgiltig. Ja, die Verbindung mit dem Weltlauf wirkt eigentlich nur störend, und das Gewissen weist auf ein Jenseits der „intelligiblen“ Welt hin, wo bloß der moralische Werth entscheidet: ein Jenseits, das von dem vergeltenden Himmel der Christen im wesentlichen nicht verschieden ist. Fichte geht viel kühner zu Werke. Er leitet aus dem Begriff des Rechtthuns einerseits einen Gegenstand des Rechtthuns, eine Reihe bestimmter erreichbarer, ineinandergreifender Zwecke, also eine auf Erden zu realisirende, vernünftige und moralische Weltordnung, und auf der andern Seite

\*) Schon in der „Kritik aller Offenbarung“ (V. S. 61) wird ganz beiläufig in einer Anmerkung gesagt: „Die Frage, warum überhaupt moralische Wesen sein sollten? ist leicht zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott; das höchste Gut außer sich zu befördern, welches nur durch die Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.“ —

die Existenz von Rechtssubjecten, denen gegenüber man die innerlich empfundene Nothwendigkeit des Rechtthuns erfüllen könne, mit der Gewißheit eines unerschütterlichen Glaubens her.

„— Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten . . . Es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren Gesetzen nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden; aber sie hat nicht den mindesten Einfluß auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, nicht die geringste Gewalt über das freie Wesen. Selbstständig und unabhängig schwebt dieses über der Natur . . . „Die Welt ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen verfaßte Ansicht unfres eignen Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind“, sagt die transcendente Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. „Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies?“ sagt die praktische Philosophie; „die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst. Unfre Welt ist das verfaßte Material unsrer Pflicht; dies ist das eigentliche Reale in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung . . . Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen.“\*) — Und nur dieser Glaube, der Glaube an den moralischen Endzweck der Welt, kann Gegenstand der Offenbarung sein. — Dieser Glaube will alles, was ihr zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor eurem Auge in Nichts verwandeln, indem er auf ewig eure Brust der Bewunderung, der Begier, der Furcht verschließt . . . Ihr werdet finden, daß dieser Erdball mit allen den Herrlichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindischer Einfalt wähnet . . . daß dieses ganze unermessliche All, vor dessen bloßem Gedanken eure sinnliche Seele bebt, daß es nichts ist, als ein matter Abglanz eures eignen, in euch verschlossenen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden Daseins . . . Ihr werdet kühn eure Unendlichkeit dem unermesslichen All gegenüberstellen und sagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. Du bist wandelbar, nicht ich; alle deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel, und ich werde stets unverfehrt über den Trümmern deiner Gestalten schweben.“\*\*) —

Nachdem Fichte diesen Standpunkt gewonnen hat, geht er, wie es bei ihm immer der Fall ist, ins Erbauliche über. Er schildert mehr rhetorisch als philosophisch die große Aufgabe des Menschengeschlechts, durch Dienstbarmachung der Natur zu vernünftigen Zwecken und durch Herstellung eines dem Wesen der Menschen entsprechenden Rechts in allmäliger Entwicklung auf Erden die moralische oder göttliche Weltordnung herzustellen. Er schildert in ebenso glühenden Farben die Seligkeit, die darin liegt, das an sich vollkommen unselige und gehaltlose Ich in diese Idee heiligend zu vertiefen und so sein Selbst der Gattung aufzuopfern. Alle seine übrigen Schriften gehen über diesen schön und stark empfundenen Standpunkt nicht hinaus; sie geben dem Gedanken nur nach einzelnen Richtungen hin eine bestimmtere Physiognomie. Es ist die sehr aner kennenswerthe, aber doch bedenkliche Macht des subjectiven Ideals,

\*) Ueber den Grund unfres Glaubens u. s. w. V. S. 184—5.

\*\*) Appellation, V. S. 236—7. — Die Lust am Erhabenen wird hier und an andern Stellen ganz richtig als Symbol dieses Glaubens angeführt.

die in seiner „Wissenschaftslehre“ ebenso zur theoretischen Erscheinung kommt, wie in der französischen Revolution, abgesehen von ihren Entstellungen, zur praktischen. Schlegel hatte nicht so unrecht, wenn er diese beiden Erscheinungen als die größten Tendenzen unsres Zeitalters zusammenstellte, obgleich er es sich wol selbst nicht recht klar gemacht hat, was er damit meinte.

(Der Schluß im folgenden Heft.)

## Militärische Landschaftsbilder aus der Türkei.

### Rustschuck.

Rustschuck ist in den rechtswärtigen Stromwinkel zwischen Donau und Lom eingeschoben und hat demnach zwei Wasserfronten, von denen die nördliche dem Ister, die andere, westliche, dem erwähnten hier mündenden Nebenflusse zugewendet ist. Diese Lage spricht eine nicht geringe Bedeutung an. Gleich unterwärts der Stadt beginnt die breite, auf dem rechten Donauufer hinziehende Niederung, welche sich bis Tortokan ausdehnt, und der entlang die Donau in einer unzähligen Menge nach links übergreifender Arme fließt. Von dem letztern Orte aufwärts ist in Folge dieses Uferverhältnisses Rustschuck der nächste Bindepunkt zwischen jenseits und diesseits, aber mehr im Sinne eines Ueberganges von rechts nach links, wie umgekehrt. Mit andern Worten: die Dertlichkeit ist behufs der Strompassage den Türken günstiger, wie dem Feinde, welcher versuchen möchte, von der walachischen Seite her hier die Donau zu überschreiten, und zwar nicht allein des dominirenden Ufers wegen, sondern auch in Rücksicht auf die breite Mündung des Lom, welche diesseits (auf dem bulgarischen Ufer) einen gut gelegenen Sammelort für die Brückenschiffe und zur Winterszeit einen vom Treibeis ungefährdeten Hafen bildet.

Rustschuck macht ebensowenig wie die vorher beschriebenen türkischen Ortschaften in Rücksicht auf Bauart und Reinlichkeit oder vielmehr Unreinlichkeit auf den Gassen eine Ausnahme unter den Städten der griechischen Halbinsel. Die Straßen sind schmal und meistens von nur niedrigen und baufälligen Hütten eingefast; indeß gibt es in denselben Theilen des Orts, welche die freie Aussicht auf die Donau haben, manche gut aussehende und an europäischen Ursprung erinnernde, halb im Geschmack moderner Villen erbaute Consulatgebäude. Sie sind meistens weiß angestrichen, mit Balkonen versehen und haben Vorhallen oder ein Sonnzelt zum Entrée.

Meine eigne Wohnung lag am Westende der Stadt und mithin nicht