



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797

Author(s): Reinhard Lauth

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 21, H. 3 (Jul. - Sep., 1967), pp. 341-367

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20481626>

Accessed: 09/11/2011 07:45

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

DIE ERSTE PHILOSOPHISCHE AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN FICHTE UND SCHELLING 1795 — 1797

Von Reinhard L a u t h , München

Die Anfänge der Beziehungen zwischen Fichte und Schelling liegen für uns bei der derzeitigen Quellenlage in einem Dämmerlicht¹⁾. Der um 12^{1/2} Jahre ältere Fichte kam auf seiner Reise von Danzig nach Zürich am 12. Juni 1793 nach Tübingen zu einer Zeit, als Schelling im dortigen Stift studierte, damals schon als Theologe. Fichte war durch den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ bereits ein in ganz Deutschland bekannter und diskutierter Philosoph; Schelling hatte gerade seine Magisterprüfung hinter sich gebracht. Es ist so gut wie ausgeschlossen, daß Schelling damals Fichte gesehen hat. Fichte berichtet Marie Johanne Rahn nur kurz von „vielen Ehrenbezeugungen, die [ihm] hier wiederfahren“²⁾ und die ihm lästig gewesen seien, weil sie ihn davon abhielten, ihr, die wiederzusehen er sich sehnte, ein letztes Mal vor seiner Ankunft zu schreiben. Es ist hingegen wahrscheinlich, daß Fichte damals in Tübingen den Professor der Philosophie und Theologie am Stift Johann Friedrich Flatt (1759 — 1821) kennenlernte, einen der Lehrer Schellings. Denn ein Briefentwurf an Flatt aus dem Spätherbst 1793 knüpft an eine schon bestehende Beziehung an. Fichte bedankt sich für den „letzten belehrenden“ Brief Flatts und versichert, „daß [er] das Glück einen Theil [seines] Beifalls, u. vielleicht [seiner] Freundschaft erlangt zu haben, nicht geringschätze“³⁾. Das setzt eine Beziehung voraus, die kaum irgendwo anders als in Tübingen angeknüpft worden sein kann.

Im Winter 1794/95 übersandte der Tübinger Verleger Johann Friedrich Cotta (1764 — 1832) Fichte seinen neuesten Verlagsartikel „D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft herge-

1) Als die zur Zeit wichtigsten Abhandlungen über das Verhältnis Fichtes und Schellings in den 90er Jahren vgl. 1. Léon, Xavier: „Fichte et son temps“, Bd. I, Paris 1922, insbesondere die SS. 395 — 399 und 415 — 442. 2. Léon, Xavier: „Fichte contre Schelling“ in „Congrès International de Philosophie“, II^e Session, Genf 1905. 3. „F. W. J. Schelling Briefe und Dokumente“ Bd. I, herausgeg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1962 (im folgenden zitiert als Fuhrm.).

2) Vgl. „J. G. Fichte Briefwechsel“, herausgeg. v. Hans Schulz (im folgenden zitiert als Sch.), 1. Bd., Leipzig 1930, Brief Nr. 125 v. 12. Juni, S. 289.

3) Vgl. Sch., Bd. 1, Nr. 140, S. 314/15.

leiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung." (Tübingen 1794). Fichte bedankt sich in einem Schreiben von Ende Februar oder Anfang März 1794 für die „Bekanntmachung eines so treflichen Kopfes, als der Verfaßer des Anhangs gewiß ist“⁴⁾, und läßt ihn seiner Hochachtung versichern.

Der von Fichte nicht mit Namen genannte Übersetzer Storrs, der seine Anmerkungen dem Buche beifügte, ist Friedrich Gottlieb Süsskind (geb. 1767), der von 1791 — 95 Repetent im Tübinger Stift war. Gottlob Christian Storr (1749 — 1821) war als Professor der Theologie neben Flatt wohl der wichtigste Lehrer Schellings. Seine Kantinterpretation wurde von Schelling abgelehnt. So ist es denn unwahrscheinlich, daß Schelling in Gegenwart Flatts und Storrs mit dem durchreisenden Fichte gesprochen hat.

Fichte geht übrigens in den zuvor erwähnten Briefen weder auf Flatts noch auf Storrs religionsphilosophische Argumente zu seinem „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ ein, und zwar aus dem nämlichen Grunde: er ist gerade mit der Entdeckung der Wissenschaftslehre beschäftigt und kann höhere Fragen nicht eher behandeln, als bis das systematische Fundament zuverlässig gelegt ist. „Ich [kann] aber vor der Hand in die Untersuchungen, die zwischen [dem Verfaßer der Bemerkungen, Süsskind] und mir Statt haben müsten, nicht hineingehen; indem ich seit geraumer Zeit den Grund, worauf alle unsre Behauptungen beruhen, tiefer untersuche, als es bis jezt geschehen ist, und von diesen Untersuchungen sobald nicht zu so entfernten Resultaten zu gelangen hoffen dürfte“⁵⁾.

Die Wintermonate 1793/94 in Zürich sind für Fichte mit dem Entwurf der Wissenschaftslehre ausgefüllt⁶⁾. Anfang Januar erreicht ihn der Ruf nach Jena; im Februar, März und April hält er noch einer ausgewählten Gruppe von Freunden Johann Kaspar Lavaters in dessen Züricher Hause Vorlesungen über die kritische Philosophie. Ende April schreibt Fichte die Programmschrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ für seine künftigen Hörer in Jena⁷⁾. Am 30. April tritt er die Reise nach Jena an und kommt am 2. Mai zum zweitenmal durch Tübingen. Am 3. Mai schreibt Fichte seiner Frau: „Zu Tübingen brachte ich den gestrigen Nachmittag unter immer sich erneuernder, u. vermehrender Gesell-

4) Vgl. Sch., Bd. 2, Anhang, Nr. 151 r, S. 1/2.

5) Ebenda, S. 1.

6) Diese Ausarbeitungen sind unter dem Titel „Eigne Meditation über ElementarPhilosophie“ und „Praktische Philosophie“ im J.-G.-Fichte-Nachlaß der Staatsbibliothek Berlin unter den Nrn. A 21 und 22 erhalten und erscheinen demnächst im 2. Band der Nachlaßreihe (II) der J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“ Stuttgart — Bad Cannstatt, 1962 ff. (im folgenden zitiert als Akad.-Ausg.).

7) Zur Entstehung dieser Programmschrift vgl. das Vorwort der Akad.-Ausg., Bd. 1, 2, S. 93 — 105

schaft zu⁸⁾." Er habe bemerkt, daß man von ihm (und von ihr) sehr viel erwarte. — Schelling kommt in einem Brief vom Dreikönigsabend 1795 an Hegel auf diesen Besuch Fichtes zu sprechen: „*Fichte*, als er das letzte Mal hier war, sagte, man müsse den Genius des Sokrates haben, um in Kant einzudringen⁹⁾.“ Doch läßt sich aus dieser Bemerkung nichts Sicheres schließen. Schelling kann es von anderen, die Fichte sahen, gehört haben. Er kann als Schüler, der sich in ehrerbietiger Distanz zu halten hatte, Fichte gesehen haben, ohne mit ihm sprechen zu können. Sicher hat Schelling damals von Fichtes Besuch gewußt. Fichtes zur Jubilate-Messe 1794 erschienener „Begriff der Wissenschaftslehre“ regte Schelling sofort zu einer Schrift an, die denselben Gedankengang, den Fichte entfaltet hatte, noch einmal darlegt. Sie trägt den Titel: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ und erschien im Herbst 1794 in Tübingen. Er übersandte Fichte am 26. September 1794 ein gedrucktes Exemplar mit einem Begleitbrief, der erhalten ist.

„Tübingen, den 26. Sept. 1794.

Euer Wohlgeboren

bin ich so frei, anliegende kleine Schrift zu überschicken, nicht als ob ich glaubte, daß Sie Ihrer Aufmerksamkeit vor andern besonders werth wäre, sondern weil ich gern diese Veranlassung ergreife, Ihnen für den Unterricht, der auch mir durch Ihre bewunderten Schriften zu theil geworden ist, den reinsten, innigsten Dank, und die Versicherung meiner unbedingtesten Hochachtung darzubringen. Vielleicht hat die anliegende Schrift sogar einiges Recht, Euer Wohlgeboren überreicht zu werden, dadurch erhalten, daß sie vorzüglich in Bezug auf Ihre letzte Schrift, die der philosophischen Welt neue, große Aussichten eröffnet hat, geschrieben, und zum Theil wirklich durch sie veranlaßt ist.

Einiges blieb mir in dieser Schrift bis jezt noch dunkel, mehreres andere aber, und namentlich das, was der Hauptgedanke derselben zu seyn scheint, ist mir, wenn ich mich nicht ganz trüge, deutlicher geworden. Wäre für einen Anfänger, der es erst beweisen muß, daß er des besonderen Unterrichts der Philosophen werth seyn könnte, die Bitte nicht allzuunbescheiden, sich bisweilen da, wo er durch allzugroße Schwierigkeiten aufgehalten wird, nur Einen belehrenden Wink von jenen Männern erbitten zu dürfen — wäre, sage ich, diese Bitte nicht allzu unbescheiden, wie gerne würde ich die bei Ihnen, ver-

8) Vgl. Sch., Bd. 1, Nr. 168, S. 359.

9) Vgl. „Briefe von und an Hegel“, herausgeg. v. Johannes Hoffmeister (im folgenden zitiert als Hoff.), Bd. I, Hamburg 1952, Nr. 7, S. 14.

ehrtester Mann, wagen! — Doch ich weiß, daß ich hierauf keine Ansprüche habe, und daß ich selbst die Freiheit, mit der ich mich hier an Sie gewendet habe, und welche die Schranken jugendlicher Schüchternheit allzusehr zu übersteigen scheint, nur mit meinem Gefühl von Dankbarkeit, und mit der unauslöschlichen Hochachtung entschuldigen kann, mit der ich die Ehre habe, zu seyn

Euer Wohlgeboren gehorsamster Diener
F. Schelling¹⁰⁾."

Liest man diesen Brief und bedenkt man die Disziplinverhältnisse im Stift, so kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Schelling angesichts des Umgangs von Fichte mit den Lehrern der Anstalt im Mai keine Gelegenheit gefunden hatte, mit ihm persönlich zu sprechen.

Fichte hat die Erstlingsschrift Schellings, in welcher die gleiche Art zu philosophieren herrscht wie in der seinen „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“, 1798 in der 2. Auflage dieser seiner Schrift¹¹⁾ gegen eine negative Rezension in den „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes“¹²⁾ verteidigt. Er bezeichnet ihren Autor als einen der „geistreichen Köpfe“, die die Transzendentalphilosophie „mit Feuer aufgegriffen“¹³⁾ haben.

Während seiner Vorlesungen über theoretische Philosophie in Jena schrieb Fichte im Sommer 1794 den ersten Teil der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“¹⁴⁾, der zunächst als Handschrift für die Zuhörer bogenweise gedruckt und verteilt wurde, zur Michaelis-Messe 1794 aber auch geschlossen im Buchhandel zu erhalten war. Fichte übersandte Schelling um die Jahreswende von 1794/95 diesen ersten Teil. Am Dreikönigsabend 1795 meldet Schelling Hegel, daß er die Bogen erhalten habe. „Ich las und fand, daß mich meine Prophezeiungen nicht getäuscht hatten¹⁵⁾.“ Ein Brief Fichtes, falls er einen geschrieben hat, der die Bogen der Wissenschaftslehre begleitete, fehlt. Dieser erste Teil

10) Vgl. Sch., Bd. 1, Nr. 198, S. 403/04.

11) Vgl. Beilage 1) zu dieser 2. Aufl. der Schrift, in Akad.-Ausg., Bd. I, 2, S. 165 — 167.

12) [Rezension:] „Tübingen bey Heerbrand: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Von F. W. J. Schelling. 4 B. 8. (4 gr.)“ in „Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer Herausgegeben von Ludwig Heinrich Jakob, Professor der Philosophie in Halle“, 1. Jahrg. 1795, 4. St., 9. Jan., Coll. 29 — 32.

13) In der „Vorrede zur zweiten Ausgabe“ der Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“, Akad.-Ausg. Bd. I, 2, S. 161 (auch: „Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte.“ Berlin 1845 [im folgenden in Klammern zitiert als S. W.], Bd. 1, S. 35). Die Vorrede führt das Datum „Jena, zur Michaelismesse 1798.“

14) Leipzig 1794. — Vgl. Akad.-Ausg. Bd. I, 2, S. 249 — 451.

15) Hoff. Bd. 1, Nr. 7, S. 15,

der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ regte Schelling wiederum zu einem Werk an, das dieselbe Lehre noch einmal darlegen, zugleich aber auch nach der praktischen Seite hin ausführen sollte. So erschien schon zu Ostern 1795 in Tübingen die Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.“ Zu gleicher Zeit vollendete Fichte seine „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, die aber erst im Juli 1795 ausgedruckt wurde. Schellings Vorrede trägt das Datum „Tübingen, den 29. März, 1795.“¹⁶⁾; Fichtes Vorrede: „Iena zur Ostermesse 1795.“¹⁷⁾ Die dem Schellingschen Werke beigegebene Übersicht läßt sehr gut den Aufbau seines neuen Werkes erkennen: „1) *Deduktion* eines letzten Realgrunds unsers Wissens *überhaupt*, §. I. 2) *Bestimmung* desselben durch den Begriff des *Unbedingten*. Das Unbedingte nemlich kann a) weder in einem *absoluten Object*, b) noch in dem durch's Subject *bedingten Object*, oder dem durch's Object *bedingten Subject*, c) überhaupt nicht in der Sphäre der *Objecte*, §. II. d) also nur im absoluten *ICH* gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, §. III. 3) *Deduktion* aller möglichen *Theorien* des Unbedingten a priori. a) Princip des *vollendeten Dogmatismus*, §. IV. b) — — *unvollendeten Dogmatismus* und *Kriticismus*, §. V. c) — — *vollendeten* *Kriticismus*, §. VI. 4) *Deduktion* der *Urform* des Ichs, der *Identität*, und des obersten Grundsatzes, §. VII. 5) *Deduktion* der Form seines *Gesetzseyns* — *durch absolute Freiheit* — in intellektueller Anschauung, §. VIII. 6) *Deduktion* der untergeordneten Formen des Ichs. a) Der *Quantität* nach [. . .] b) der *Qualität* nach [. . .] c) Der *Relation* nach [. . .] d) Der *Modalität* nach [. . .] 7) *Deduktion* der durch's Ich begründeten *Formen* aller *Sezbarkeit*. [. . .]¹⁸⁾.“

Schelling faßt den Gedankengang seiner Schrift „Vom Ich“ in einem Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 wie folgt zusammen: „Spinoza'n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) — *alles*; mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *alles* entschieden. — Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d. h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch

16) S. XXXVI der Orig.-Ausg., nach der im folgenden zitiert wird (in Klammern wird zitiert nach „Schellings Werken“ herausgeg. v. Manfred Schröter, München [1927], abgekürzt als Sch. W.; Bd. I, S. 83).

17) Akad.-Ausg. Bd. I, 2, S. 254 (S. W. I, S. 90).

18) S. XXXVII — XLI (Sch. W. I, S. 84 — 85).

gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit. — Das absolute Ich befaßt eine unendliche Sphäre des absoluten Seins, in dieser bilden sich *endliche* Sphären, die durch *Einschränkung* der absoluten Sphäre durch ein Objekt entstehen (Sphären des *Daseins* — theoretische Philosophie). In diesen ist lauter Bedingtheit, und das Unbedingte führt auf Widersprüche. — Aber wir *sollen* diese Schranken durchbrechen, d. h. wir sollen aus der endlichen Sphäre hinaus in die unendliche kommen (*praktische* Philosophie). Diese *fordert* also Zerstörung der Endlichkeit und führt uns dadurch in die übersinnliche Welt. ‚Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, sintemal sie *durch das Objekt* geschwächt war, das tut die praktische Vernunft.‘ Allein in dieser können wir nichts finden als unser absolutes Ich, denn nur dieses hat die unendliche Sphäre beschrieben. Es gibt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs. — *Gott* ist nichts als das absolute Ich, das Ich, insofern es alles Theoretische zernichtet hat, in der *theoretischen* Philosophie also = O ist. Persönlichkeit entsteht durch die Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich; für Gott aber, d. h. für das absolute Ich gibt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, — mithin gibt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit, Uebergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht *möglich* ist; — daher nur *praktische* Annäherung zum Absoluten, und daher — *Unsterblichkeit*¹⁹⁾.“

Was an dieser Zusammenfassung auffällt, ist die energische Unterstreichung bestimmter Sätze, um die es Schelling weltanschaulich ging, und die in der Schrift selbst nicht so hervorgehoben werden: „Gott ist nichts als das absolute Ich“; „es gibt keinen persönlichen Gott“; „unser höchstes Ziel ist die Zerstörung der Persönlichkeit“²⁰⁾. Dennoch — alle diese Sätze *können* einen echten transzendentalen Sinn haben, — wenn z. B. mit ‚Gott‘ nur die falsche objektivistische Gottesvorstellung, mit ‚Persönlichkeit‘ nur das endliche Bewußtsein, mit ‚Zerstörung der Persönlichkeit‘ nur Zerstörung der bloß empirischen Persönlichkeit gemeint ist. Daß das bei Schelling nicht so liegt, sollte sich schon bald zeigen, aber aus der Schrift „Vom Ich“ läßt es sich nicht eindeutig entnehmen. Immerhin ist es interessant zu bemerken, wie z. B. Reinhold den dogmatischen Sinn der Schellingschen Thesen in jener Schrift erspürt hat. Im Dezember 1795 schreibt er an Fichte: „Ich [habe] bisher geglaubt,

19) Hoff. Bd. 1, Nr. 10, S. 22.

20) Analog heißt es in „Vom Ich“: „Das unendliche Ich [. . .] kennt [. . .] kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden.“ S. 100 (Sch. W. I, S. 124).

daß das *reine Ich* [...] aus dem *moralischen Gesetze* — nicht dieses aus jenem deduciert werden müßte. Auch fürchte ich noch immer, daß der wahre Sinn des moralischen Gesetzes dadurch Gefahr laufen könne, wenn man dasselbe aus dem *schlechthin gesetzten absoluten Ich* ableitet; nichts davon zu erwähnen, daß ich nicht einmal ahne wie *Gott* und *Unsterblichkeit*, deren Überzeugung für mich nichts als die Überzeugung von der *äusseren Möglichkeit* der Beobachtung des Sittengesetzes ist, und aus der Überzeugung von der inneren Möglichkeit oder Wirklichkeit desselben sich allein für mich ergibt, und folglich die Religion dabey fahren werden. In Hrn Schellings Schrift stehen Ausserungen über diesen Punkt, vor denen — wenn ich mich nicht beschieden hätte, ich habe sie misverstanden, das was ich meinen Wahrheitssinn nenne, zurückgebebt haben würde²¹⁾."

Gegenüber den späteren „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus“²²⁾ fällt auf, daß in der Schrift „Vom Ich“ die These, das Unbedingte könne auch in einem absoluten Objekt gefunden werden, ausdrücklich verworfen wird. Schelling schreibt hier: „[...] da durch das Sezen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden, Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselbe Objecte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden solle²³⁾.“ Gewiß läßt sich nicht verkennen, daß in „Vom Ich“ vom Unbedingten ausgegangen wird, was transzendentalphilosophisch nicht zulässig ist. Aber das konnte damit erklärt werden, daß Schelling das transzendentalphilosophische System in Variation zu Fichtes Darlegung von einem anderen Punkt aus darstellen wollte. Zwar wird der Übergang zu den von Schelling sogenannten „untergeordneten Formen des Ichs“ dadurch unbegreiflich. Aber Schelling konnte vorausgesetzt haben, daß dieser Übergang aus der Fichteschen Darlegung schon verstanden sei.

Nur der praktische Teil verrät selbständige Arbeit Schellings. Aber gerade in diesem praktischen Teil greift Schelling transzendentalphilosophisch gesehen zu kurz. Die Idee der Kausalität des absoluten Ich ist für ihn „die Idee von *absoluter Macht*“²⁴⁾. „Das unendliche Ich [...] kennt gar kein Moralgesez“²⁵⁾, es handelt nach dem höheren „Gesez des *Seyns*, das im Gegensatz gegen das Gesez der Freiheit, Naturgesez

21) Sch., Bd. I, Nr. 266, S. 524.

22) Diese „Philosophischen Briefe“ erschienen im „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ herausgeg. v. Friedrich Immanuel Niethammer, Jahrgang 1795, 7. und 11. Heft, S. 177 — 203 u. 173 — 239 (Sch. W. I, S. 205 — 265). Die Veröffentlichung im 7. Heft trug den Titel: „Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Criticismus.“ Wie Niethammer zum Beschluß im 11. Heft anmerkt (S. 175), hatte er die Änderung der Überschrift ohne Wissen Schellings vorgenommen.

23) „Vom Ich . . .“, S. 191 (Sch. W. I, S. 160).

24) Ebenda, S. 86 (Sch. W. I, S. 119).

25) S. 94 (S. 122).

heissen kann²⁶⁾. Das absolute Ich ist „ein *immanentes* Princip [. . .], in welchem Freiheit und Natur identisch sind“²⁷⁾. Durch diese Konzeption, die sowohl das sittlich Gute als auch die echte Freiheit ausschließt, nimmt Schellings Philosophie schon hier erste Züge eines dogmatischen Idealismus an.

Aber wiederum konnte man in Schellings Auffassung des Praktischen in „Vom Ich“ nur einen ersten Versuch sehen, auszuloten, wohin Fichtes „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ in dieser Hinsicht führen werde. Vergessen wir nicht, daß die Schrift von einem noch Studierenden geschrieben ist.

Fichte hat die Sache denn auch von der letzteren Seite her aufgefaßt. „Schelling's Schrift“, schreibt er am 2. Juli 1795 an Reinhold, „ist, soviel ich davon habe lesen können, ganz Commentar der meinigen. Aber er hat die Sache treflich gefaßt, und mehrere, die mich nicht verstanden, haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein. Leugnen wird er es nicht wollen, oder können. Ich glaube schließen zu dürfen, er wollte, wenn er mich nicht recht verstanden haben sollte, seine Irrthümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen; u. es scheint, daß er mich fürchtet. Das hätte er nicht nöthig. Ich freue mich über seine Erscheinung. Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza: aus deßen System das meinige am füglichensten erläutert werden kann²⁸⁾.“

Schelling deutet in „Vom Ich“ an, daß es noch an einem konsequenten System des Dogmatismus fehle. „Es wäre interessant, ein konsequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch.“ schreibt er²⁹⁾. Und am Ende seiner Vorrede kündigt er ein „Gegenstück zu Spinoza's Ethik“ an³⁰⁾.

Noch im Stift, zu der Zeit, da er sein theologisches Abschlußexamen vorbereitete, begann Schelling mit einer neuen Darlegung seiner Philosophie, den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus“, deren zweiter Teil allerdings erst in Stuttgart im Winter 1795/96 geschrieben wurde, als Schelling wieder mit Hölderlin zusammen war, der mit dogmatischen Aversionen gegen Fichtes Transzendentalphilosophie von der Universität Jena zurückgekommen war.

Am 22. Januar 1796 schickt Schelling Niethammer „den Beschluß der philosophischen Briefe“³¹⁾. Sein Begleitbrief ist deshalb von besonderem Interesse, weil sich ihm entnehmen läßt, wie weit Schelling mit der

26) S. 102 (S. 125).

27) S. 205 (S. 165).

28) Sch., Bd. I, Nr. 246, S. 481.

29) „Vom Ich . . .“, S. 61 (Sch. W. I, S. 110).

30) S. XXXVI (S. 83).

31) Vgl. Führm. S. 59 — 62.

Wissenschaftslehre vertraut war. Er schreibt nämlich: „Ihren Auftrag, Fichte's Wissenschaftslehre zu recensiren, nehme ich mit desto größerem Vergnügen an, da ich selbst bisher nicht Zeit genug gehabt habe, diß Werk eigentlich zu *studiren*. Den praktischen Teil derselben habe ich bis jezt noch nicht einmal gelesen. Insofern also ist Ihr günstiges Urteil, als ob ich mich mit Fichte's Philosophie ganz vertraut gemacht hätte, allzugünstig. Doch glaube ich den Geist derselben im Allgemeinen gefaßt zu haben³²⁾.“ Ende März 1796 gesteht Schelling Niethammer, daß er fast noch nichts an der Rezension der „Gr. d. g. WL.“ getan habe. Er könne unmöglich eine Zeit bestimmen, in der er mit der Arbeit fertig werde. So bitte er, falls ein anderer Rezensent gefunden werden könnte, den Auftrag zurückgeben zu dürfen³³⁾.

Die Darlegungen der „Philosophischen Briefe“ bedeuten den eindeutigen Übergang Schellings zu einem dogmatischen Idealismus. Schelling führt in dieser Schrift aus:

Die Kritik der reinen Vernunft ist „bloß Kritik des *Erkenntnißvermögens* [. . .], und [geht] *als* solche weiter nicht, als bis zur *negativen* Widerlegung des Dogmat[. . .]ismus“³⁴⁾. „Das Eigenthümliche einer Vernunftkritik [ist es], *kein* System ausschliessend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie *alle* entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten³⁵⁾.“ „Trauriger kann einem solchem Werk wohl nichts wiederfahren, als wenn man die Methodologie, die es für *alle* Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt³⁶⁾.“ „Darf ich Ihnen also meine eigene Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein *System* — am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Criticismus [. . .] — ausschließend zu begründen. Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Criticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus zu begründen³⁷⁾.“ „Da alle übrige Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind“³⁸⁾, so kann man sagen, daß die Kritik die Entscheidung für eines der beiden möglichen Hauptsysteme offenläßt, die Schelling „sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als *System des objectiven*

32) Ebenda, S. 60.

33) Ebenda, S. 66 — 68; Brief v. 23. März 1796.

34) 3. Brief, S. 191 (Sch. W. I, S. 217).

35) 5. Brief, S. 177 (S. 225).

36) Ebenda.

37) 5. Brief, S. 178 (S. 225/26).

38) 5. Brief, S. 181 (S. 228).

Realismus [. . .], den *Kriticismus* als *System* [. . .] *des objectiven Idealismus*“ bezeichnet haben will³⁹).

„Die theoretische Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes: sie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, sie *fodert* also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische* Vernunft, nicht realisiren kann, die *Handlung*, wodurch es realisirt werden soll⁴⁰).“ Die Kritik verweist auf eine praktische Verfahrensweise, das Postulieren, denn sie kann als theoretische das Absolute nicht realisieren. „Kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — [ist] in seiner Vollendung Gegenstand des *Wissens*, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber — *unendlichen* Handlung⁴¹).“ „Also wird aus jener *theoretischen Frage* nothwendig ein *praktisches Postulat*⁴²).“

Die Kritik stellt wiederum nur die Methode für die Postulierung auf, und zwar, da die Methode zwei entgegengesetzte Systeme zuläßt, die „Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme“⁴³). „Die Kr. der r. V. ist unbestechlich durch Individualität, und ebendebwegen für alle Systeme gültig, während jedes *System* den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als *praktisch*, (d. h. subjectiv), vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die *Freiheit* und *Individualität* daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen⁴⁴).“ Kein Mensch kann sich von einem System „anders, als nur *praktisch* d. h. dadurch, daß er eins von beiden *in sich selbst* realisirt, überzeugen“⁴⁵). „Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der *seine* Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher sein muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anders System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll⁴⁶).“

Ein System ist also „eine *Anticipation* der praktischen Entscheidung“⁴⁷), und diese ist frei und individuell.

„Jedes System [trägt] den Stempel der Individualität an der Stirne⁴⁸).“

39) 5. Brief, S. 179 Anm. (Sch. W. I, S. S. 226) — Man beachte, daß hier im Gegensatz zur Position Schellings von 1801 Fichtes transzendentes System als objektiver Idealismus bezeichnet wird. Der Vorwurf der bloßen Subjektivität wird von Hegel und Schelling erst von Reinhold übernommen.

40) 4. Brief, S. 202 (S. 223).

41) 5. Brief, S. 183 (S. 229).

42) 6. Brief, S. 192 (S. 235).

43) 5. Brief, S. 181 (S. 227).

44) 5. Brief, S. 182 (S. 228).

45) 5. Brief, S. 184 (S. 230).

46) 5. Brief, S. 184/85 (S. 230).

47) 6. Brief, S. 185 (S. 236).

48) 5. Brief, S. 182 (S. 228).

„Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher vererblicher für sie sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwingen⁴⁹).“ Ja, man muß per impossibilem sagen: „Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkt unsere ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des *Wissens*, und hörte eben damit auf, Gegenstand der *Freiheit* zu sein⁵⁰).“

„Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Criticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist kurz gesagt dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur *praktisch*, d. h. durch Freiheit gelöst werden kann. [. . .] Welche von beiden wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *sein*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen, daß wir es aber *sein*, davon kann uns nichts, als unser *Streben*, es zu werden, überzeugen⁵¹).“

Der Grund der Annahme eines der beiden entgegengesetzten Systeme, zeigt sich, sind praktische Voraussetzungen. „Alle die Sätze, die sie [aufstellen, sind] *schlechthin*, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze⁵²).“ Sie entspringen der Selbstmacht der Freiheit, einem absoluten Behaupten. Diese absolute Kausalität, nicht die Moralität, ist das höchste. „*Moralität* kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung sein zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die [. . .] kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eigenen Wesens⁵³).“ Im Absoluten ist ein Moralgesetz nicht denkbar. „Denn das Moralgesetz, *als solches*, kündigt sich durch ein *Sollen* an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden⁵⁴).“

Schon in „Vom Ich“ hatte Schelling ausgeführt: „Das unendliche Ich [. . .] kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Kausalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, *Macht* bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch selbst

49) 5. Brief, S. 185/86 (S. 230/31).

50) 5. Brief, S. 185 Anm. (S. 230).

51) 6. Brief, S. 187 (S. 231/32).

52) 6. Brief, S. 193 (S. 235).

53) 8. Brief, S. 209/10 (S. 246).

54) 8. Brief, S. 212 (S. 248).

keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck [...] seine eigene Wandlung in ein blosses *Naturgesetz* des Ichs aufstellt⁵⁵).

Wie versteht Schelling nun den Idealismus (oder Kritizismus, wie er ihn auch nennt)? Nach dem System des Idealismus ist es den Ausführungen in „Vom Ich“ zufolge so: „Das theoretische Ich [...] strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu setzen, also das Nicht-Ich *selbst* zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit *Ausschliessung* alles Nicht-Ichs⁵⁶).“ „Die theoretische Vernunft [sieht] sich genöthigt [...], zu einem absoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben⁵⁷).“ „*Gott* in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer *absolutes* Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet⁵⁸).“ Zum praktischen Ziel des Idealismus ist zu sagen: „Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objecte beschränkt, und völlig absolut ist, von keinem Bewußtsein mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seins zunächst ans Nichtsein gränzt: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst⁵⁹).“

Was den Dogmatismus betrifft, so ist ein consequentes System desselben noch nicht aufgestellt, obwohl Spinoza diesem sehr nahe gekommen ist. Die Kritik hat nur den Dogmaticismus widerlegt, nicht den Dogmatismus. Den Dogmatismus hat sie nur negativ im theoretischen Felde widerlegt, wo er sich, wenn er sich selbst wohl versteht, aber gar nicht behauptet. „Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objectiven Realismus werden könne⁶⁰).“ „Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne⁶¹).“

Die Frage, in der der consequente Dogmatismus mit dem Idealismus uneins ist, ist die nach dem Wesen des Absoluten. Er faßt es als unendliches *Objekt*. Aber eben, weil dieses Objekt unendlich sein soll, ist es

55) „Vom Ich“, S. 94/95 (S. 122).

56) Ebenda, S. 37 (S. 100/01).

57) Ebenda, S. 72 (S. 114).

58) Ebenda, S. 101 (S. 125).

59) „Briefe“, 9. Brief, S. 217 (S. 251).

60) 5. Brief, S. 178 (S. 226).

61) 5. Brief, S. 179/80 (S. 227).

nicht mehr nur Objekt, sondern die Identität von Objekt und Subjekt. „Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Object macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört *Object* zu sein, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind⁶²⁾.“ Der consequente Dogmatismus lehrt eine objektive intelligible Welt. Und er lehrt sie, weil er sie fordert. Im Praktischen folgt daraus: „Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, [. . .] auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Object⁶³⁾.“ „Setze ich [. . .] das Absolute als *Object* des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von *meiner* Causalität, d. h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. [. . .] Soll ich absolute Activität eines Objects realisiren, so ist dies nicht anders, als dadurch möglich, daß ich *absolute Passivität* in mich selbst setze⁶⁴⁾.“ „Meine *Bestimmung* im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objectiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeschränkteste Passivität⁶⁵⁾.“ „Der Dogmatismus [. . .] ist *theoretisch* unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System *praktisch* zu vollenden. Er ist also praktisch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein, ihm schlechthin entgegengesetztes System *in sich* realisirt. Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst *praktisch* zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objects zu sein, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet⁶⁶⁾.“ Schelling nennt diese Haltung „Ruhe im Arme der Welt“⁶⁷⁾, „Ruhe [. . .] in der *Liebe* des Unendlichen“⁶⁸⁾.

Der Idealismus (Kritizismus) und Realismus (Dogmatismus) haben zufolge der Auffassung Schellings von ihnen eine ganze Reihe von Punkten gemeinsam. Beide werden durch die Kritik der Vernunft weder begründet noch widerlegt. Beide konstituieren sich durch eine absolute praktische Setzung, die auf einer letztlich grundlosen Freiheitsentscheidung beruht. „Beide Systeme gehen [. . .] nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Criticismus auf absolute Identität des *Subjects unmittelbar*, und nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objects mit dem Subject, der Dogmatismus hingegen *unmittelbar* auf die Identität

62) 9. Brief, S. 220 (S. 253).

63) 1. Brief, S. 178 (S. 208).

64) 9. Brief, S. 229 (S. 258).

65) Ebenda.

66) 10. Brief, S. 235/36 (S. 263).

67) 1. Brief, S. 179 (S. 208).

68) 7. Brief, S. 201 (S. 240).

eines absoluten *Objects*, und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subjects mit dem absoluten Object geht⁶⁹).“ „Gehen aber *beide* Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dies auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme sein. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme [...] in ihm aufhören⁷⁰).“ Doch unterscheiden sich beide Systeme von der Schwärmerei dadurch, daß sie ein Aufgehen im Unendlichen für unmöglich erklären und lehren, daß man sich dem Absoluten nur unendlich annähern kann. „Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten statt finden konnten⁷¹).“

Hinter all dem liegt eine Vorstellung vom Absoluten, die bereits im Keim das spätere Schellingsche Identitätssystem beinhaltet. „Soll der Widerstreit zwischen Subject und Object aufhören, so muß das Subject nicht mehr nöthig haben, aus sich selbst heraus zu treten, beide müssen absolut-identisch werden, d. h. das Subject muß entweder im Object, oder das Object muß sich im Subject verlieren. [...] Würde nämlich das Subject identisch mit dem Object, so würde nun erst das Object nicht mehr unter der Bedingung des Subjects, d. h. es würde als *Ding an sich*, als absolut gesetzt, das Subject aber als das *Erkennende* schlechthin aufgehoben. Würde umgekehrt das Object identisch mit dem Subject, so würde dieses eben dadurch zum *Subject an sich*, zum absoluten Subject, das Object aber als das *Erkennbare*, d. h. als *Gegenstand* überhaupt schlechthin aufgehoben⁷²).“ Erfasst wird das Absolute in *intellektualer Anschauung*, die Schelling im selben Sinne wie Kant konzipiert und die er dem Spinoza zuerkennt. In ihr werden wir mit dem Absoluten, das Absolute mit uns identisch⁷³). Im Absoluten ist die Freiheit Naturgesetz; die höchste aus absoluter Selbstmacht erfolgende Kausalität ist Seinsgesetz. „Hier, im Momente des absoluten Seins, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe vollendeter Epikuräismus⁷⁴).“ „Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seins genießt, ein Wesen, [...] das absolutfrei nur seinem *Sein* gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eigenes Wesen ist⁷⁵).“

Aus dem gleichen Grunde müssen auch *Moralität und Seligkeit* koin-

69) 9. Brief, S. 218/19 (S. 252).

70) 9. Brief, S. 220 (S. 253).

71) 9. Brief, S. 221 (S. 254).

72) 4. Brief, S. 200/01 (S. 222).

73) 8. Brief, S. 205 (S. 243).

74) 8. Brief, S. 213/14 (S. 248/49).

75) 8. Brief, S. 212 (S. 247).

zidieren. Kants Idee des höchsten Gutes war nicht zu Ende gedacht. „Sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr⁷⁶⁾.“ „Der Stoiker, der sich von der Macht der Objecte *unabhängig* zu machen strebte, strebte so gut nach *Seeligkeit*, als der Epikuräer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er *keines*, dieser dadurch, daß er sie *alle* befriedigte⁷⁷⁾.“ Der Idealismus „sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, [der Realismus] Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subjects mit der objectiven Welt, strebe, strebe ich *mittelbar* auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch⁷⁸⁾.“ Hätte ich das Absolute erreicht, so „hörten beide [. . .], Moralität und Glückseligkeit, [auf,] zwei verschiedene Principien, zu sein. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen *höher* sein muß als sie beide, im Princip des absoluten Seins, oder der absoluten Seeligkeit⁷⁹⁾.“

Worin liegt dann aber die Differenz zwischen Idealismus und Realismus? Sie liegt nicht im Ziel, das das gleiche ist, sondern in dem Weg, den sie zum Ziele einschlagen. Der Idealismus entscheidet sich für die Freiheit, für die Absolutsetzung des Subjekts, für eine ins Schrankenlose zu erweiternde Aktivität, für Moralität; der Dogmatismus für das Sein in seiner ewigen Naturgesetzlichkeit, für die Absolutsetzung des Objekts, für stille freiwillige Aufgabe an die Natur, für die Glückseligkeit und ihren Genuß.

Doch schlägt beider höchstes Prinzip immer in der Vollendung in das der gegenteiligen Position um. Im Absoluten sind somit beide Systeme vereinigt. „Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Kriticismus durch [die Art der] Handlung, [für die er sich entscheidet,] *überhaupt*, sondern nur durch den *Geist* derselben, und zwar nur *insofern* unterscheiden, *als er die Realisirung des Absoluten, als eines Objects, fordert*⁸⁰⁾.“

Schelling schließt: „Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das *äußerste* gethan zu haben⁸¹⁾.“ „Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darinn, daß sie alles von

76) 9. Brief, S. 223 Anm. (S. 254).

77) 9. Brief, S. 221 (S. 253).

78) 9. Brief, S. 219 (S. 252).

79) 9. Brief, S. 220 (S. 252).

80) 9. Brief, S. 228 (S. 258).

81) 10. Brief, S. 234/35 (S. 262).

der menschlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwingen⁸²⁾." „Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der *seine* Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher sein muß, als der Despotismus enger Köpfe, die kein anders System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll⁸³⁾."

Im April 1796 meldete das Intelligenzblatt der A. L. Z. Nu. 44⁸⁴⁾ das XI. Heft des „Philosophischen Journals“, in dem Schellings Beschluß der „Philosophischen Briefe“ stand und das eigentlich im November 1795 hätte erscheinen sollen, als erschienen. Zu dieser Zeit hatte der Verlag Gabler bereits den 1. Teil von Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ veröffentlicht. Fichte wird im späten Frühjahr oder im Laufe des Sommers 1796 von der neuen Schrift Schellings Kenntnis genommen haben. Mit Beginn des Jahres 1797 übernahm Fichte zusammen mit Niethammer die Herausgabe des „Philosophischen Journals“⁸⁵⁾. Das 1. Heft (des V. Bandes) eröffnete mit Fichtes „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (S. 1 — 49; Vorerinnerung und (erste) Einleitung.) In diesem 1. Heft begann auch Schelling anonym seine dann fortlaufend geschriebene „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur“⁸⁶⁾. Im 4. Heft des V. Bandes und im 1. Heft des VI. Bandes ließ Fichte eine „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben“, folgen⁸⁷⁾. Im 1. Heft des VII. Bandes beginnt Fichte mit der neuen Darstellung selbst⁸⁸⁾, doch wurde diese über das 1. Kapitel hinaus nicht fortgesetzt. In den beiden Einleitungen setzt sich Fichte mit den bisherigen Kriti-

82) 5. Brief, S. 185/86 (S. 230/31).

83) 5. Brief, S. 184/85 (S. 230).

84) Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung vom 9. April, Col. 361.

85) Es heißt nunmehr: „Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Herausgegeben von Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.“

86) S. 50 — 66.

87) V, 4, S. 319 — 378 u. VI, 1, S. 1 — 43 (S. W. I, S. 451 — 518). — In V, 4 steht Fichtes Darlegung zusammen mit dem Beschluß der „Neuen Deduction des NaturRechts“ und der Fortsetzung der „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur“ von Schelling; — in VI, 1 zusammen mit der weiteren Fortsetzung der „Allgemeinen Uebersicht“ Schellings. — Man beachte die Zurückweisung des Schellingschen Versuchs, bestimmte philosophische Schriftsteller der Unlauterkeit zu bezichtigen, in einer Fußnote zur „Allgemeinen Uebersicht“ in V, 4 durch die Herausgeber, also auch Fichte (S. 54/55 Anm.), sowie Fichtes Bemerkung in den im selben Heft folgenden „Annalen des philosophischen Tons“: „So scheint es uns völlig unerweislich, ob jemand gegen besseres Wissen Irrthümer verbreite, ob er die Wahrheit hasse, ein boshafter Sophist sey: wir werden daher diese Beschuldigung uns nie erlauben.“ (S. 74).

88) „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.“ Heft VII, 1, S. 1 — 20 (S. W. I, S. 519 — 534).

kern der Wissenschaftslehre und ihren Mißverständnissen derselben auseinander. Uns interessiert hier, daß darunter auch Schelling zu rechnen ist. Schon Xavier Léon hat nachgewiesen, daß die Einleitungen u. a. eine geschlüsselte Antwort auf Schellings „Philosophische Briefe“ darstellen⁸⁹⁾. Die erste Einleitung behandelt ganz parallel zu den „Philosophischen Briefen“ das Problem, wie wir zu einem systematischen Standpunkt kommen und wie in dieser Hinsicht Dogmatismus und Idealismus zueinander sich verhalten. In der zweiten Einleitung hat Fichte es im wesentlichen mit anderen Gegnern als Schelling zu tun, doch bezieht er sich zweimal unmißverständlich auf Schellings „Briefe“, und man muß sagen, daß er sie auch hier bei seinen Darlegungen stets mit im Auge hat.

Es gibt noch einen aus späterer Zeit stammenden direkten Beleg dafür, daß Fichte in den Einleitungen des „Versuchs einer neuen Darstellung“ zu Schellings neuen dogmatischen Thesen Stellung genommen hat. In dem ausführlichen Brief vom 31. Mai / 7. August 1801, in dem Fichte sachlich mit Schelling bricht, schreibt er: „Ihre einmalige Aeüßerung im Philosophischen Journale von zwei Philosophien, einer idealistischen, und realistischen, welche — beide wahr, neben einander bestehen könnten, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsehe, erregte freilich in mir die Vermuthung, daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten; aber [. . .] ich hoffte: Sie würden Zeit genug das fehlende ersetzen⁹⁰⁾.“ Und Schelling antwortete am 3. Oktober 1801: „Ich mag mich wohl in den Briefen über Dogmatismus und Criticismus, in dem ersten noch rohen und unentwickelten Gefühl, daß die Wahrheit höher liege, als der Idealismus geht, unbeholfen genug ausgedrückt haben; indeß kann ich mich auf diese Briefe als ein sehr frühes Dokument des Gefühles berufen, das bei Ihnen auf Veranlassung der atheistischen Streitigkeiten nicht weniger zum Vorschein kam, und Sie zwang, das im Wissen (d. h. eben im Idealismus) vermißte Urreale (Speculative) aus dem Glauben herzuholen⁹¹⁾.“

Fichtes Kritik an Schellings philosophischer Konzeption in den „Philosophischen Briefen“ ist zunächst methodischer Natur. Diese methodischen Einwände finden sich vor allem in der „Zweiten Einleitung“. Sie lauten: Schellings Denken, wie es sich in den „Philosophischen Briefen“ darbietet, ist Formularphilosophie; insbesondere ist er unfähig, transzendental zu denken: er sieht nur das Objekt seines Denkens, nicht aber das Objekt ineins mit dem Denkakt.

„Die Verfertiger der Systeme, welche ich im Sinne habe, gehen von irgend einem Begriffe aus; ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst

89) Vgl. die Literaturangabe in Anm. 1.

90) Sch. II, S. 322.

91) Sch. II, S. 337.

genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysiren sie ihn, combiniren ihn mit andern, über deren Ursprung sie eben so unbekümmert sind, und dieses ihr Raisonement ist selbst ihre Philosophie. [. . .] Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. [. . .] Der Philosoph von der ersten Gattung hingegen verfertigt ein KunstProduct. Er rechnet im Objecte seiner Bearbeitung nur auf die Materie, nicht auf eine innere selbstthätige Kraft desselben. Ehe er an die Arbeit geht, muß diese innere Kraft schon getödtet seyn, außerdem würde sie seiner Bearbeitung widerstehen. Aus dieser todten Masse verfertigt er Etwas lediglich durch seine eigene Kraft, und bloß nach seinem eigenen schon vorher entworfenen Begriffe⁹²⁾."

Ist hier die *philosophische* Reflexion nicht auf die in primärer Reflexion verstandene Anschauung gerichtet, so daß mit ‚Begriffen‘ gearbeitet wird, die nicht vollziehbar sind, so tritt zu diesem ersten Fehler noch ein zweiter hinzu, derjenige, daß nicht transzendental gedacht wird. Es wird nicht gesehen, daß in der transzendentalen Reflexion zugleich das in der gewöhnlichen Reflexion Gesehene *und* diese Reflexion selbst geistig erfaßt werden muß. „In der Wissenschaftslehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophieen, auf welche ich mich so eben bezog, giebt es nur *eine* Reihe des Denkens [. . .]. Es liegt ein HauptGrund des Misverständnisses, und vieler nicht passenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre darinn, daß man [. . .] was in die eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte, verwechselte; und daß man dies that, kam daher, weil man in seiner Philosophie nur Eine Reihe antraf. Die Handlung dessen, der ein KunstProduct verfertigt, ist, da sein Stoff nicht handelt, allerdings die Erscheinung selbst; aber die Relation dessen, der ein Experiment angestellt hat, ist nicht die Erscheinung selbst, um die es zu thun ist, sondern der Begriff von ihr⁹³⁾.“ Und hier folgt die eindeutig auf Schelling gemünzte Anmerkung: „Auf dieselbe Verwechslung der beiden Reihen des Denkens im transscendentalen Idealismus würde es sich gründen, wenn jemand *neben* und *außer* diesem Systeme noch ein Realistisches gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte⁹⁴⁾.“ Fichte zeigt weiter in

92) Ph. J., Bd. V, S. 320/21 (S. W. I, S. 453/54).

93) Ph. J., Bd. V, S. 321/22 (S. 454/55).

94) Ph. J., Bd. V, S. 322 Anm. (S. 455).

der Anmerkung, daß der Realismus zwar ein notwendiger Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseins sei, daß er aber transzendental durchschaut werden kann. Hätte, so muß man schließen, Schelling den Realismus primär eingesehen, so könnte er ihn nicht als konsequent denkbaren Disjunktionsbegriff zum Idealismus aufstellen.

Die Folge der Verfehlung des transzendentalen Ansatzes ist: „Die Vorstellung wird ihnen zu einer Art vom Dinge⁹⁵⁾.“ Und melancholisch merkt Fichte an, er habe bisher den Ausdruck *Ich an sich* aus diesem Grunde vermieden, d. h. „um nicht zur Vorstellung eines Ich als *Dinges an sich* zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich⁹⁶⁾.“ Fichte exemplifiziert den nicht transzendentalen Dogmatismus am Beispiel Spinozas: „Daß das bloß objective Rasonnement auf sein System nothwendig führe, davon war er überzeugt; denn darinn hatte er recht: im Denken auf sein eignes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein, und darinn hatte er unrecht⁹⁷⁾.“

Schelling behauptete, die Kritik der reinen Vernunft führe nur zu einer negativen Widerlegung des Dogmatismus; sie gebe nur den Kanon möglicher Systeme, lasse aber die Möglichkeit für zwei gleichwertige Systeme offen. Fichte versucht in Nr. 6 der „Zweiten Einleitung“ den Nachweis, daß diese wie andere Fehlaffassungen der Kritik unmöglich sind. Das Denken der Kritik der reinen Vernunft ist transzendental, führt also notwendig und ausschließlich zum transzendentalen Idealismus als System. Fichte ist zwar mit Schelling darüber einig, daß die Kritik Kants selbst noch kein System ist. „Nun weiß ich sehr wohl“, schreibt er, „daß Kant ein solches System keineswegs *aufgestellt* hat [. . .]. Aber ich glaube eben so sicher zu wissen, daß Kant sich ein solches System *gedacht* habe; daß alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systemes sind, und daß seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben⁹⁸⁾.“ Der entscheidende Beweis dessen liegt für Fichte darin, daß sich auch in der Kritik der reinen Vernunft der „Begriff des *reinen Ich* [findet], gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnisse denkt Kant [. . .] dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als *dasselbe bedingend*. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältniß: somit müßte ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesammten Bewusstseyns, oder was dasselbe heißt, ein System der Philosophie vom reinen Ich ausgehen,

95) Ph. J., Bd. V, S. 32/33 (S. 439).

96) Ebenda, S. 14 Anm. (S. 427).

97) Ph. J., Bd. VI, S. 34 (S. 513).

98) Ph. J., Bd. V, S. 357/58 (S. 478).

gerade so, wie die Wissenschaftslehre es thut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben⁹⁹).

Und an diese Stelle gehört, systematisch gesehen, der Gedankengang der „Ersten Einleitung“ als Antwort auf Schellings „Deduktion“ der Möglichkeit zweier gleich gültiger Systeme.

Wir müssen das Denknöthwendige erklären; d. h. an das phänomenal Gegebenen muß ein Erklärungsgrund angeknüpft werden. Dieser Erklärungsgrund kann seiner formalen Beschaffenheit nach *nur* ein Ding, d. i. ein einfaches Denkobjekt, *oder* eine Intelligenz, d. h. das transzendental gefaßte Selbstbewußtsein sein. „Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem erstern [cf. dem Dinge], so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt, abstrahirt von ihrem Verhältniß zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letztern [cf. vom Selbstbewußtsein], so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahirt davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*¹⁰⁰).“ Und hier stimmt Fichte in einem Punkte mit Schelling völlig überein: „Es sind [. . .] nur diese beiden philosophischen Systeme möglich¹⁰¹).“ Und doch ist diese Übereinstimmung nur verbal. Denn Fichte versteht unter Idealismus ganz etwas anderes als Schelling: nämlich Transzendentalphilosophie, und nicht Lehre von einem Ich an sich.

Soweit es darum geht, ein erklärendes Prinzip außerhalb der Erfahrung anzusetzen, — *aber auch nur soweit!* — muß man sagen: „Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter [aus der Erfahrung] abzuleitende Princip¹⁰²).“ „Aus dem Gesagten ergiebt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die nöthwendige Inconsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke¹⁰³).“ „Da, soviel wir *bis jetzt*¹⁰⁴) einsehen, in speculativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werthe zu seyn scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht [. . .] bewegen möge, das eine dem andern vorzuziehen, und wie es komme,

99) Ebenda, S. 355/56 (S. 476/77).

100) Ph. J., Bd. V, S. 11/12 (S. 425/26).

101) Ebenda, S. 12 (S. 426).

102) Ebenda, S. 17 (S. 429).

103) Ebenda, S. 20 (S. 431).

104) *bis jetzt* vom Verfasser hervorgehoben!

daß nicht der Skepticismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde¹⁰⁵).“

Schelling hatte den Grund dieser Entscheidung in die praktische Forderung gelegt. Die Kritik habe mit ihrer Theorie vom Wesen des Postulates den Kanon zur Erstellung eines Systems gegeben. Postulieren könne man aber aus absoluter Freiheit.

Fichte beantwortet die Frage anders: Hier, am noch nicht aus Einsicht bewährten Ansatzpunkt der Philosophie muß zugegeben werden: „Es ist kein EntscheidungsGrund aus der [philosophierenden] Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein VernunftGründe reichen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches als ein absolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkühr, und da der Entschluß der Willkühr doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt¹⁰⁶).“ Nun muß man aber etwas feststellen, was für alle Philosophen, Realisten und Idealisten gleichermaßen, gilt: „Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*¹⁰⁷).“

„Nun giebt es [. . .] zwei HauptGattungen von Menschen. Einige [. . .] finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge [. . .]. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen, den Glauben an die Selbstständigkeit derselben nicht aufgeben; denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die AußenWelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich, und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also, mittelbarer Glaube an ihr eignes [. . .] nur durch die Objecte getragenes Selbst¹⁰⁸).“ „Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben [. . .]; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus *Neigung*¹⁰⁹).“

Und nun schreibt Fichte etwas, das zweifellos eine Paraphrase zu Schellings Darlegung in den „Philosophischen Briefen“ ist. Schelling hatte gesagt: „Welche von beiden [cf. systematischen Lösungen] wir

105) Ph. J., Bd. V, S. 21 (S. 431/32).

106) Ebenda, S. 22/23 (S. 432/33).

107) Ebenda, S. 23 (S. 433).

108) Ebenda, S. 23/24 (S. 433).

109) Ebenda, S. 24 (S. 433/34).

wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben [. . .]. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen¹¹⁰." Fichte schreibt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist [. . .]. Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben¹¹¹).“

Wiederum ist die Übereinstimmung nur scheinbar, ist sie nur verbal. Denn für Fichte ist damit nicht die Gleichmöglichkeit des Idealismus und Dogmatismus erwiesen, sondern nur die Gleichmöglichkeit eines Anfangens der Philosophie von einem dogmatischen oder idealistischen (besser: transzendentalen) *Erklärungsgrunde*. Zu einem realistischen *Systeme* werden dessen Verfechter „nie den Eingang finden“¹¹²).

Es gibt für die schließliche Abweisung des Dogmatismus zwei Gründe, einen praktischen und einen theoretischen. Den ersteren entfaltet Fichte erst in der „Zweiten Einleitung“, die gegenüber der „Ersten Einleitung“ auch in dieser Hinsicht auf die tieferen Gründe zurückgreift. Denn auch wenn die intellektuelle Anschauung durch den Idealisten als Erklärungsgrund aufgestellt und systematisch bewährt ist, stellt sich ihm noch die „hievon ganz unterschiedene Aufgabe [. . .] diese intellektuelle Anschauung, die hier als Factum vorausgesetzt wird, ihrer *Möglichkeit* nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit, und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den *Glauben*¹¹³) an ihre Realität, von welchem der transcendente Idealismus [. . .] allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht durch Aufweisung des SittenGesetzes in uns, in welchem das Ich als Etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderm begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet [. . .]. Nur durch dieses Medium des SittenGesetzes erblicke ich *mich*, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig¹¹⁴).“ Die transzendente

110) Ph. J., Bd. III, Heft 3, S. 187 (Sch. W. I, S. 232).

111) Ph. J., Bd. V, S. 25 (S. W. I, S. 434).

112) Ph. J., Bd. V, S. 365 Anm. (S. W. I, S. 483).

113) Der Begriff *G l a u b e* ist hier im Sinne Jacobis verwendet.

114) Ph. J., Bd. V, S. 339/40 (S. W. I, S. 465/66).

„Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Product der [...] *praktischen* Nothwendigkeit. Ich *kann* von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen *darf*; und so zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das SittenGesetz sich innigst vereinigen. Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe [...] denken, [...] als die Dinge bestimmend¹¹⁵.“ Dieses sittliche Soll, nur ohne *philosophisch* reflektiert zu sein, lag auch am Anfang der Entscheidung für das transzendente Erklärungsprinzip. Es ist also nachträglich philosophisch (und schon nicht nur mehr natürlich) legitimiert.

Der theoretische Grund, der den Dogmatismus für die Philosophie, die Wissenschaft ist, vernichtet, sobald man das angesetzte Prinzip der Erklärung zu bewähren sucht, wird in der „Ersten Einleitung“ aufgewiesen: „Der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit¹¹⁶.“ Nach dem Dogmatismus ist die Intelligenz ein Ding, ja nicht einmal das: „Der Strenge nach [...] müßte die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Product, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn¹¹⁷.“ „Der consequente Dogmatiker ist nothwendig [...] Materialist¹¹⁸.“ „Den Uebergang vom Seyn zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht, noch können sie es thun; denn in ihrem Princip liegt lediglich der Grund eines Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt¹¹⁹.“ Durch die angenommene Wechselwirkung zwischen den Dingen nämlich „entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen abgesondertes“, eine Intelligenz¹²⁰).

„Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele, als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe Postulirte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung, der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, statt findet. Um das Undenkbare denkbar zu machen, hat man das [auf das Bewußtsein] wirkende Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraussetzen wollen, daß durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das *einwirkende Ding* sollte so seyn, daß seine Einwirkungen Vorstellun-

115) Ebenda, S. 340/41 (S. 466/67).

116) Ph. J., Bd. V, S. 26 (S. 435).

117) Ebenda, S. 29/30 (S. 437).

118) Ebenda, S. 19 (S. 431).

119) Ebenda, S. 29 (S. 437).

120) S. 30 (S. 437).

gen würden¹²¹).“ Aber es ist dazu dasselbe zu sagen wie zum offen materialistischen Dogmatismus: „Hierdurch sind wir um nichts gebessert; [...] jene Voraussetzung [...] enthält bloße Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. [...] So verfährt der Dogmatismus allenthalben, und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen, und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, wie das vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einem leeren Schaum. Der Dogmatismus kann sonach sein Princip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen, aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu Erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach auch von Seiten der Speculation angesehen, gar keine Philosophie; sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig¹²²).“

Allerdings ist diese Einsicht nicht an den Dogmatiker zu bringen, so sehr sie Wahrheit ist. Zwar, „daß durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, läugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit, und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsre ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründet, zu begreifen¹²³).“ Dem Dogmatiker bleibt die Vorstellung immer ein einfaches Sein, er sieht gar keine transzendente Einheit. „Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefaßt wird¹²⁴).“

„Auch verstößt die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unsers Zeitalters; welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng seyn im Folgern, es sey in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach

121) S. 30/31 (S. 437/38).

122) S. 31/32 (S. 438). — Es versteht sich, daß Fichte vom transzendentalen Idealismus, d. h. der Transzendentalphilosophie spricht.

123) S. 32 (S. 439).

124) S. 33 (S. 439).

welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Theil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. [. . .] So ist ihnen [das, was sie behaupten] ungemein verständlich, und einleuchtend, unerachtet kein MenschenVerstand darinnen ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muß erinnern, daß die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart, weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben¹²⁵).

Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre von 1797 schließen hier die Debatte mit Schelling ab. Eine Vorlesungsnachschrift des Kollegs über „Wissenschaftslehre nova methodo“, die in Halle erhalten ist¹²⁶), bringt einen Teil der Darlegungen der „Ersten Einleitung“ in einer weniger ausgearbeiteten Fassung. Hier findet sich nun noch eine Passage über die praktische Bedeutung des Dogmatismus, die in den Einleitungen fehlt. „Da sich nach seinem [cf. des Dogmatismus] Systeme unsere Seele bloß *leidend* verhält, so findet im dogmatischen System keine *Freiheit* statt, wenn anders der Dogmatiker konsequent sein will¹²⁷.“ Von seiten des Gefühls ist deshalb „der Dogmatismus für die ehrwürdigste Klasse von Menschen das *Empörendste*; er läugnet das Gefühl der Freiheit, der Selbsttätigkeit“¹²⁸).

Und diese Bemerkung leitet über zu Ausführungen, die Fichte im letzten Teil seiner „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“ gemacht hat, die er in der für die hier behandelte erste Auseinandersetzung mit Schelling in Frage kommenden Zeit gehalten hat, nämlich im Winterhalbjahre 1796/97 und im Sommersemester 1797, und zwar in jenem Teile, wo er sich mit der „Deduktion des Glaubens an Gott“ befaßt. Hier nämlich beschäftigt er sich ebenso wie Schelling in den „Philosophischen Briefen“ mit dem Begriff des höchsten Gutes, kommt aber zu einer radikal anderen Auffassung als Schelling. Dieser hatte den Schluß vom Sittengesetz auf einen moralischen Gott verworfen. Im Kantianismus sei es so: „Ich bedarf [. . .] der Idee eines *moralischen* Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieser Gott ein *moralischer* sein¹²⁹.“ Diese Auffassung „will einen *Gott*. Dadurch gewinnt sie nichts

125) S. 33/34 (S. 439/40).

126) Veröffentlicht von Hans Jacob in „Johann Gottlieb Fichte Nachgelassene Schriften“, Bd. 2, Berlin 1937, S. 341 — 611 (im folgenden zitiert als Jac.) — Ebendort auch die im folgenden zitierten „Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie Nach Platners philosophischen Aphorismen Erster Teil, 1793“, S. 1 — 337. — Es handelt sich bei beiden Ausführungen um Vorlesungsnachschriften.

127) Jac., S. 347.

128) Ebenda.

129) „Philosophische Briefe“, Phil. Journ., Bd. II, S. 181 (Sch. W. I, S. 210).

gegen den Dogmati[. . .]smus¹³⁰). Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt daß sie die Welt fürchtete, muß sie nun Gott fürchten¹³¹). „Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines *moralischen* Gottes? Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des *Willens* gewiß seid, der jenem Gesetze angemessen ist. Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetz selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sei?¹³²)“ Die Kantianer schließen nach Schelling von dem ihnen erst gewissen Moralgesetz auf den moralischen Gott. Aber es könnte ihnen ein Klügerer dagegen sagen: „Was Einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität außer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Causalität kein Moralgesetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil *Du* nur durch das Moralgesetz zu ihr kommen konntest, deßwegen selbst auch nur [. . .] unter diesen Schranken gedacht werden könne¹³³).“

Fichtes Einwand gegen diese frivole Argumentation Schellings lautet, er habe Kant mißverstanden, wozu aber auch Kant selbst schuldhaften Anlaß gegeben habe. In Wirklichkeit verhalte es sich nach dem Geiste der kritischen Philosophie so: „Es wird nicht geschlossen von dem Dasein der moralischen Welt auf einen moralischen Urheber. [. . .] Gott ist die moralische Weltordnung, das die moralische Welt ordnende selbst¹³⁴).“ „Der Kantische Beweis vom Dasein Gottes sieht so aus, als ob gesagt würde: Das vernünftige Wesen ist genötigt, für seine Tugend Glückseligkeit in der Welt zu erwarten. Diese kann es sich nicht geben, noch in der Welt hervorbringen, sonach muß es einen Gott geben, der dieses bewirke¹³⁵).“ An dieser Auffassung „hat Kant einige Schuld; der Geist Kants ist es nicht“¹³⁶). Denn man braucht den Satz der Kausalität, richtig gedacht, hier nicht anzuwenden; „Durchführung des Vernunftzwecks und Glückseligkeit des Moralischen sind identische Begriffe“¹³⁷).

Dies ist nun aber durchaus in einem anderen Sinne zu verstehen als bei Spinoza und Schelling. Keineswegs soll damit gesagt sein, diese

130) Im Orig. irrtümlich: *D o g m a t i c i s m u s .*

131) Ebenda, S. 180/81 (Sch. W. I, S. 210).

132) Ebenda, S. 184 (S. 212).

133) Ebenda, S. 185/86 (S. 213).

134) Jac., S. 298.

135) Jac., S. 299.

136) Ebenda.

137) Jac., S. 300.

beiden Prinzipien, Moralität und Glückseligkeit, seien gleichwertig und müßten im Unendlichen koinzidieren. Vielmehr ist die richtige Konzeption des höchsten Gutes die folgende: „Der wahre Glaube ist der an die Möglichkeit, das Sittengesetz, das Reich Gottes, das höchste Gut, Vernunfttheorie zu realisieren¹³⁸).“ Der Glaubende „wird hier gar nicht [...] Glückseligkeit für uns erwarten, sondern nur die Realisation dessen, was sein soll. Auf uns wird gar nicht gesehen; es ist nicht Wahl der Willkür sondern etwas schlechthin Gebotenes. [...] unser Wollen ist hier nicht das erste, sondern es ist durch das Sollen bedingt. Will man von Glückseligkeit reden, so setze man hinzu: es ist uns schlechthin geboten, worin wir unsere Glückseligkeit setzen sollen. Bei Kant wird von einer Harmonie der Glückseligkeit und der Tugend gesprochen, und das meint er so, wie wir es hier bestimmt. [...] Glückseligkeit ist das, wenn geschieht, was ich wollte. Dieses Wollen ist nun etwan regellos, allenfalls durch den Naturinstinkt bestimmt, durch Lust und Unlust; dann wird etwas untaugliches zum Zwecke gemacht, und von einer solchen Glückseligkeit kann nicht die Rede sein. Und wenn Kant dieses so gemeint hätte, daß Gott auch den Trieb der Lust befriedigen müßte als Belohnung unseres guten Verhaltens, so hätte er darin ganz unrecht. [...] Es ist bestimmt, was wir sollen, und darum wollen wir es. Dadurch erhalten wir den Vernunftzweck, und der soll realisiert werden. Ist dieses unser ganzer Ernst, so wird uns die Realisierung desselben glücklich machen und die Nichtrealisierung unglücklich. Aber es war uns um die Realisierung selbst, nicht um den Erfolg zu tun. Nur auf diese Art ist der Glaube möglich. Wer nicht moralisch gesinnt ist, wer die Aufgabe der Vernunft nicht ergreift, der kann auch gar nicht glauben¹³⁹).“ „Es ist [...] eine sehr schlimme Verkehrung, daß der Glaube zur Tugend führe. Der Glaube vor der Tugend kann nur Aberglaube sein; wo keine Tugend ist, da sind nur sinnliche Wünsche. Eigentlich kann die Tugend auch nicht zum Glauben führen; sie ist selbst der Glaube¹⁴⁰).“ Bei Spinoza ist es nicht so. „Diesem System fehlt es [...] daran, daß es nicht transzendental ist, daß Spinoza sich selbst im philosophieren ganz vergessen hat. Dadurch ist ein anderer Fehler in das System gekommen, nämlich daß sein All, die bloße Natur nicht moralisch ist¹⁴¹).“

138) Jac., S. 314.

139) Jac., S. 314/15.

140) Jac., S. 315.

141) Jac., S. 318.