



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

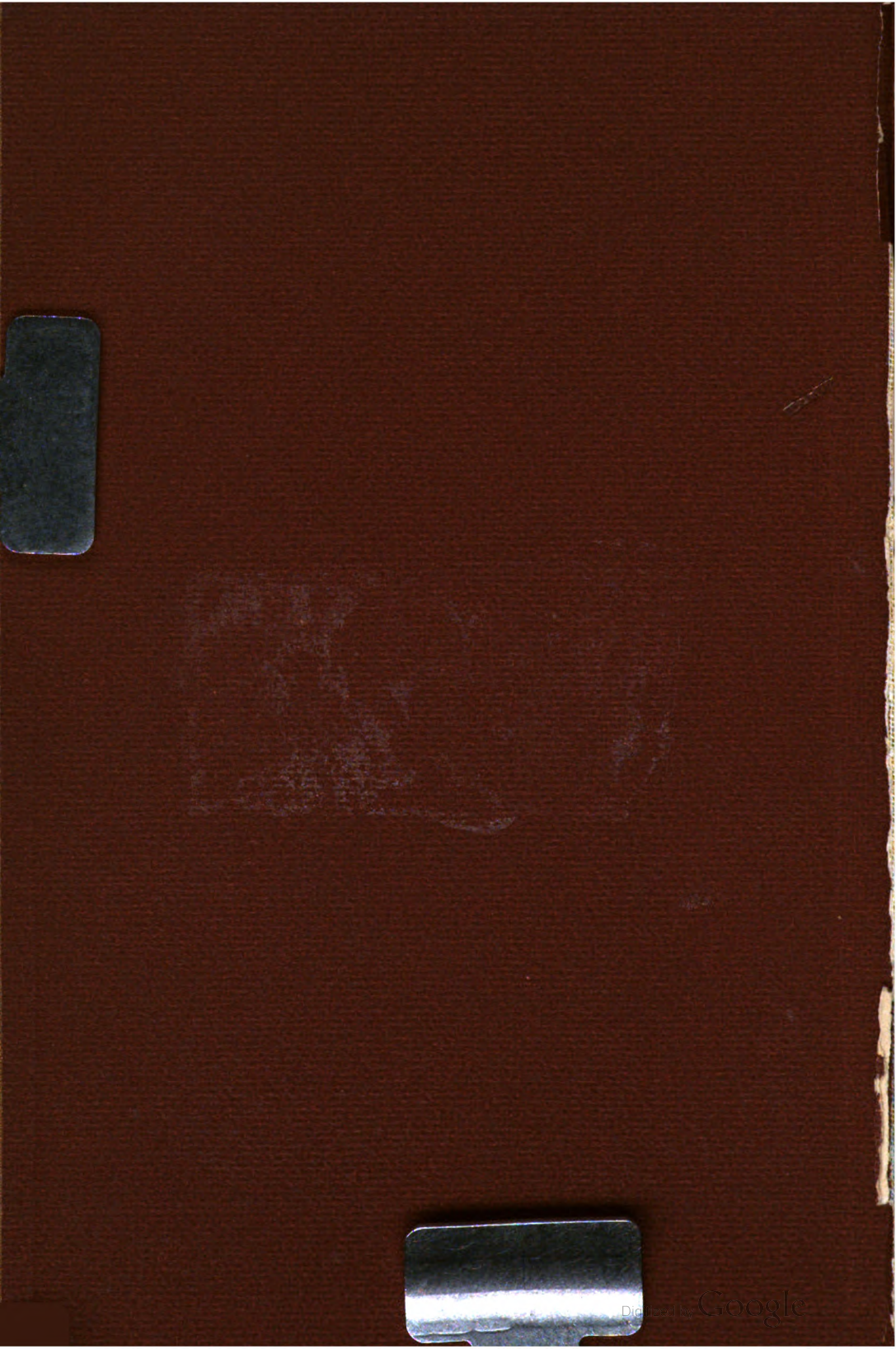
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

S i c h t e

der Erzieher zum Deutschtum

Von

Ernst Bergmann



6-

Fichte, der Erzieher zum Deutschtum

Eine Darstellung
der Fichteschen Erziehungslehre

Von

Ernst Bergmann

Privatdozent an der Universität Leipzig

Leipzig :: Verlag von Felix Meiner :: 1915

Copyright 1915 by Felix Meiner in Leipzig.

Druck von August Pries in Leipzig.

201512

FEB 28 1916

BE

F44

YB45

Vorwort.

In der wunderbaren Abendröte des 18. Jahrhunderts scheint die Menschheit das Ideal ihrer Vollkommenheit deutlicher geschaut, die Sehnsucht, ihm näher zu kommen, lebendiger empfunden zu haben. Im Glanz, der das sinkende kosmopolitische Jahrhundert verklärt, träumte Kant vom ewigen Frieden, sah Fichte die goldenen Zinnen einer neuen Heliopolis am Horizont funkeln. Jean Paul schilderte uns seine Hohen Menschen, die Hellenisten und Windelmannschüler suchten, im Schutt verfunkenen Kulturen nach dem süßen Verlorenen der Menschheitsjugend. Und Schiller sang:

Wie schön, o Mensch, mit Deinem Palmenzweige
Stehst Du an des Jahrhunderts Reige.

Die Zeiten haben sich gewandelt. Blutig ist das Morgenrot des 20. Jahrhunderts aufgegangen. Ein schwerer Dunst von Haß und Grauen lagert über den Horizonten Europas. Wie lebendig ist noch das Tier im Menschen! Wie weit sind wir noch von der Palme entfernt! Sie scheint den Händen der Menschheit für lange Zeit entglitten.

Angesichts dieser Schreckgestalten der Wirklichkeit verweht sich unser Geist nur um so inniger in das lichte Traumbild eines edleren Menschentums, einer vollkommenen irdischen Gesellschaft, wie es vor hundert Jahren die Sehnsucht deutscher Dichter und Denker geschaut. Und unter allen, die damals geträumt, ist es Fichte, dessen Hoffnungen unserem Herzen heute am nächsten stehn. Fichte erblickt die Menschheit unter dem Bild eines wilden Waldes voll wuchernder Baumarten. Ihre schöne Blüte liegt fern bei den Griechen. Heute steht sie verlassen, ohne Wartung

und Pflege, keiner edlen Früchte mehr fähig. Aber der Gärtner wird kommen, der aus dem verwahrlosten Gestrüpp einen Wildling auswählt, dessen Stamm der Kultivierung noch fähig erscheint, sein Holz beschneidet, ihn pflöpft und veredelt durch eine besonnene Kunst der Menschenumbildung von Grund aus, wie sie Pestalozzi gelehrt. Dieser Stamm heißt Deutschland. Gelingt seine Veredelung, der ganzen Menschheit wäre geholfen. Dies der Hauptgedanke der Fichteschen Lebensarbeit.

Unsere Darstellung sucht diesen Leitgedanken aufzufangen in dem Augenblick, da er in der wogenden Innerlichkeit des jungen Fichte entspringt, sich klärt und läutert an den wichtigsten geschichtsphilosophischen Theorien des Aufklärungsjahrhunderts, an der Schwermut Rousseaus, dem Idealismus Kants, an Pestalozzis unendlichem Glauben, und sich festigt zum System in der Mannesweisheit des Berliner Redners an die deutsche Nation. Zwei Menschheiten stehen sich gegenüber, die wirkliche und die geschaut, eine immer lebende reale und eine erträumte ideale. Und die große Frage lautet: wie kann die erstere auf die Stufe der letzteren hinaufgehoben werden, wie kann die Menschheit durch ihren edleren Genius erlöst werden von ihrem Schlechteren. Fichtes Erziehungslehre weist hier den Weg.

Diese Lehre ist mehr als eine Theorie. Sie ist ein Evangelium. Es handelt sich hier nicht um Auffindung der besten Lehrmethode. Es handelt sich um das Heil und die sittliche Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts, um seine Wiederaufrichtung nach des Jahrhunderts tiefem Fall. Fichte preist Pestalozzi als den „letzten Retter und Heiland der Menschheit“. Auch Fichte kommt als Heiland und Erretter und als ein großer Liebender dazu. Ein Strom ist aufgebrochen in seinem Innern, dessen Gewalt bestimmt ist, die Menschheit über sich selbst hinauszutragen. Ein Gesicht ist ihm geworden aus der Geisterwelt, das Ideal einer höheren Bildung, ein Wissen um bessere, zukünftige Menschheitsalter. Nun gilt es eine zweite Reformation auf dem

Boden der Kantischen Vernunft- und Freiheitslehre. Es gilt eine zweite Welttat der Deutschen. Luther und Fichte, sie wollen das gleiche: „mehr Himmel diesseits des Grabes“. Von Luther geht der gerade Weg über Kant zu Pestalozzi und Fichte. Er bezeichnet die drei Schritte des deutschen Geistes aus der Finsternis des Mittelalters durch die Morgendämmerung der geisterbefreienden Reformation zum hellen Mittag der Vernunftwissenschaft, aus der Fichtes „besonnene Kunst der Selbstveredelung des Menschengeschlechts“ hervorgehen wird.

Dieser Lieblingsgedanke Fichtes ist modern im besten Sinne, ist, unter moralischen Gesichtspunkten geschaut, das gleiche, was die Kulturphilosophie der Nießsche u. a. heute erstrebt. Die Zeit ist gekommen, da die Menschheit ihres natürlichen, brutalsten Erziehers, des Kampfes ums Dasein, nicht mehr bedarf, sondern das große Geschäft ihrer Vervollkommenung und Höherentwicklung selbst übernimmt kraft der erlangten Einsicht des Verstandes und Herzens. Durch ein dunkles Tor ging der Weg. Geheimnisvolle Kräfte der Natur, oder sagen wir mit Fichte: ein göttlicher Weltplan, hat sie dahin geführt, wo sie heute steht, hat die irdische Humanität aus der Finsternis der Tierheit emporgeleitet zum hellen Wissen um ihr Sein, ihren Ursprung und ihre Bestimmung, zur Ahnung ihres schöneren Lebens, zum sehnfüchtigen Erfassen ihres Ideals. Sie übernimmt von nun an selbst die Führung an der Hand jener erwählten Geister, auf deren Haupt das himmlische Feuer der Idee herabgefallen. Sie wird ihr eigener Gärtner, Züchter und Fortbildner ihres geistigen und körperlichen Leibes, Erzieher und Zögling zugleich. So entsteht die ideale irdische Kulturgemeinschaft eines unendlichen Bildungstrebens, das allein das Leben der Menschheit lebenswert macht und aus dem dereinst „das Reich Gottes“ hervortreten wird, die unsichtbare Kirche der Heiligen und Reinen, der Gottmenschen der Zukunft. Und Fichtes „wahrhafte Mademie“ ist der Ort des Nachdenkens der Menschheit über sich

selbst, der zentrale Punkt ihres Gesamtgewissens. Nach ihrem Ratschlag gestalten sich alle öffentlichen Verhältnisse, vor allem die Erziehung, dieser große, unablässig erklingende Ruf der Zukunft an die Gegenwart. Denn nicht auf den Besitz der Idee allein kommt es an, sondern auf die Kraft, sie in die Wirklichkeit hineinzugestalten, sagen wir also auf die Organisation. Was Fichtes „Gelehrter“ als gotterfüllter Seher im flutenden Reich der geistigen Gestalten erschaut, wird er als „Regent“, d. h. eben als Organisator hineinmauern in den harten Grund des Irdischen, Paläste errichtend, an denen die Ewigkeit fortbaut.

Das Volk der Dichter und Denker ist es, in dessen Schoß diese hohen, menscheitspolitischen Hoffnungen gereift und hervorgetreten sind. Und das deutsche Volk hat zugleich bewiesen, daß es auch der „Organisation“ fähig ist wie kein zweites, ja daß es das bestorganisierte Volk der Erde ist, wie selbst die Mißgunst unserer Feinde bewundernd uns zugestanden. Hat also der Fichtesche Glaube an die weltgeschichtliche Mission des Deutschtums, hat seine Metapher vom „Normalvolk der neuen Bildung“ nicht doch ihren berechtigten Untergrund?

Deutscher Idealismus hat den Sieg unseres Volkes vorbereitet, deutsche Organisation ihn vollendet. Eine ungeheure Aufgabe wurde gelöst, deren Bewältigung gar mancher für unmöglich gehalten. Ein Volk, an dessen Kraft die höchsten Anforderungen in der Geschichte gestellt wurden, ist auch zum Höchsten berufen. Von diesem Fichteschen Glauben können wir nicht lassen. Ein neues Marathon wurde geschlagen und das neue Salamis wird folgen. Und deutscher Friede ist es, von dem wir alles erwarten.

*

Das Buch entsprang in seiner Grundidee einer Seminarübung über Fichtes Philosophie und Pädagogik, die der Verfasser im Wintersemester 1913/14 — zum Gedenken des am 29. Januar 1914 zum hundertsten Mal sich jährenden Todestags des Philosophen — im Rahmen des Philosophisch-pädagogischen Seminars

der Universität Leipzig abgehalten. In gemeinsamer Forschung suchten wir damals, ältere und jüngere Mitstrebende, durch die vielfach scholastische Form der Fichteschen Schriften zu den leitenden Grundideen und zur Eigenart der Fichteschen Weltanschauung und Lebensarbeit vorzudringen, in Referat, Kritik und Diskussion uns gegenseitig die Fülle der Fichteschen Gedankenwelt erschließend. Manche der damals Mitsuchenden deckt heute der fühle. Rasen der flandrischen Blutfelder. So sei an dieser Stelle in Wehmut gedacht des jungen Pädagogen Paul Thönn, der das Fortwirken Fichtescher Ideen in der dünnen Ode des 19. Jahrhunderts, das Wiederaufleben seiner hohen geistigen Persönlichkeit während der Reichsgründungsära zum Gegenstand einer liebevollen historischen Untersuchung gemacht hatte, damit das Band schlagend zur Wiedergeburt des Fichteschen Idealismus, wie wir sie heute erleben. Die Arbeit Thönnens erschien im Druck unter dem Titel: „J. G. Fichte und die deutsche Einheitsbewegung. Denkrede zur Feier von Fichtes hundertjährigem Todestag“ (Leipzig, W. Schunke, 1914, 41 S.). Der Verfasser selbst besiegelte seinen Fichteschen Glauben am 8. September 1914 bei Bassimont durch den Heldentod.

Andere Früchte damaliger Forschungen sind die in den „Kantstudien“ von mir publizierten Fichtearbeiten: „J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit“. Aus einer Kollegnachschrift von 1795 (Erg. Hefte, Nr. 33), „Fichte in Jena“ (Bd. XX, S. 2/3) und „Fichte und Goethe“ (Bd. XX, S. 4). Eine Arbeit über „Fichte und sein Publikum im Atheismustreit“ soll folgen. Dies Buch aber, das jene Einzelstudien zusammenfaßt, sei meinen damaligen Mitarbeitern sowie allen denen dargebracht, aus deren Brust Fichtes „verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe“ in den letzten Kriegsmonaten hell emporgeschlagen, sagen wir also: dem ganzen deutschen Volk.

Leipzig, am 29. Juni 1915.

Ernst Bergmann.

Inhalt.

1. Buch: Die philosophischen Grundlagen der Fichteschen Erziehungslehre.	
I. Kapitel: Fichtes Persönlichkeit als Schlüssel zum Werk	3
II. " Erste Orientierung an Kant und Rousseau über die Ziele der Menschheitsentwicklung	37
III. " Die idealistische Umwertung aller Werte und ihre Be- deutung für den Menschheitsfortschritt	54
IV. " Der Weg der Menschheit und ihre Erlösung	66
2. Buch: Die alte und die neue Menschheit. Fichtes Bildungsideal.	
I. Kapitel: Die Kritik des Aufklärungszeitalters	83
II. " Der Idealmench der Zukunft	131
III. " Das Ideal des Gelehrten	154
IV. " Der religiöse Mensch der Zukunft	181
3. Buch: Fichtes Erziehungslehre.	
I. Kapitel: Die deutsche Nationalerziehung und ihre Systematik .	215
II. " Wesen und Organisation der Volkserziehung	233
III. " Wesen und Organisation der Gelehrtenerziehung . . .	281
IV. " Der Beruf des Deutschtums zur Menschheitserziehung	304
Anmerkungen	337

1. Buch
Die philosophischen Grundlagen der
Fichteschen Erziehungslehre

I.

Fichtes Persönlichkeit als Schlüssel zum Werk.

Voll und Rucht und Überwinder,
Sie geknien zu jeder Zeit
Schönes Bild der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.
Goethe.

Unter den verschiedenen Gegenden des deutschen Vaterlandes gehört die sächsische Oberlausitz, die Heimat der Lessing und Fichte, zu denjenigen, die die Natur am wenigsten ausgezeichnet hat. Wer an einem Oktobertag von Bischofswerda über Rammeneau nach Ramenz wandert, der erschrickt wohl vor der Kälte und Pöbellosigkeit dieses ostelbischen Vorgebirgslandes. Scheint es doch nicht dazu geschaffen, daß seine Bewohner sich am Leben freuen sollen. Keine anmutigen Wiesen und Flußtäler wie in Thüringen, kahle Höhenrücken eines nicht eben üppigen Berglandes, in den Talmulden langgezogen Fabrikdörfer, Acker in Streifen geteilt bis hinauf zum Wald, wieder Acker, wieder Dorf und eschenbewachsene Landstraße, über die der Wind die dürrn Blätter fegt. „Eine erträgliche, aber nicht ausgezeichnete Gegend“, nach Fichtes Urteil.¹ Und kein Haus, aus dem nicht das rhythmische Geschnatter der Webstühle auf die Straße schallte. Von überall her vernimmt man diese harte, schnarrende Sprache menschlicher Ausdauer und menschlichen Fleißes. Sie stehen nicht still, diese Maschinen der Armut, den Tag über und bis tief in die Nacht. Die Hausbewohner wechseln sich ab in ihrer Bedienung. In diesem freud-

losen Land harter Arbeit und Pflächterfüllung hätte es eines Kant nicht erst bedurft, um den kategorischen Imperativ zu entdecken. Sie üben ihn alle von Geburt an und kämpfen den Kampf zwischen Neigung und Pflicht wie eine der großen Selbstverständlichkeiten des menschlichen Daseins.

In einer Dachstube zu Leipzig entdeckt der 28jährige Laufiger Leinewebersohn die erhabene Größe dieser Ethik der Armut, der schlichten Rechtlichkeit, des unerbittlichen „Du sollst“. Er verbringt mit ihr seine seligsten Tage. Ich lebe in einer neuen Welt, seit ich die „Kritik der praktischen Vernunft“ gelesen. Vielleicht war diese Welt gar nicht so neu, sondern nur die wiedergefundene wohlvertraute Welt seines Vaterhauses, deren Lebensgrundsätze ein Mann aus dem Volk gleich ihm, der Sohn eines Königsberger Sattlermeisters, in ein System gebracht hatte. So tief und unmittelbar, wie Fichte hier von der Moral des kantischen Pflichtmenschentums gepredigt wird, ergreift uns nur, was die Mächte der Kindheit in uns angelegt. Unbegreiflich, welche Achtung vor der Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt! Der Begriff der Pflicht war in unsern Wörterbüchern durchstrichen. Vor Fichtes Geist mochten die Gestalten seiner Kindheitswelt auftauchen, rüstige Männer in der Arbeitsbluse, im Staub der Werkstatt, Männer, vor deren schlichtem Menschheitsadel sich, wie Kant sagt, zwar unser Körper nicht bückt, aber um so tiefer unser Geist. Er vernimmt im Geist die Stimme des Vaters, der ihn, den ältesten unter acht Geschwistern, von der Wiege an den Webstuhl ruft. Wie gern überließ sich der Knabe bei seinem Freund, dem Schäfer, den Spielen seines träumerischen Geistes. Nun gilt es, der Neigung entgegen ein eisernes Tagewerk fortzusetzen. Oder er gedenkt der targen Natur seines Heimatlandes, die nichts getan zu haben scheint, ihren Bewohnern das Leben zu verschönen. Müdigkeit nach verrichtetem Tagewerk ist die einzige Süßigkeit ihres Lebens. „Hienieden ist nicht das Land der Glückseligkeit, ich weiß es jetzt. Es ist nur das

Land der Mühe, und jede Freude, die uns wird, ist nur Stärkung auf eine folgende heßere Arbeit“. Fichte schreibt diese Sätze 1790 an seine Braut unter dem Eindruck des antieudämonistischen Moralismus Kants². Er formt ihn später in seine Religionslehre hinein. Er ist ein Stück Jugenderinnerung für ihn, ein Stück seines Selbst. Dies die eine der beiden großen Leipziger Entdeckungen, die die Weisheit Fichtes aufbauen. Es ist die Einsicht, „daß Glückseligkeit nicht der Zweck unseres Daseins sei, sondern nur Glückwürdigkeit“³. Die andere ist die Freiheitslehre. Vom Gänseanger in Rammenau bis zum Jenenser Rastherd, von der Leipziger Erweckungszeit bis zu den höchsten Höhen deutscher Geisteskultur ist Fichte, dieser Riese der Arbeit, der Philosophie des „Du sollst“ treu geblieben, die an den Webstühlen der Oberlausitz praktisch gelehrt wird. So noch 1813, kurz vor seinem Tode, da er schriftlich mit sich zu Räte ging, ob Pflichtgefühl oder geheime Neigung ihn treibe, als Feldprediger mit in den Krieg zu ziehen⁴. Und so bei allen großen Entscheidungen seines Lebens. „Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde ist freie ungehinderte Selbstständigkeit, Wirken aus eigener Kraft nach eigenen Zwecken, mit Arbeit, Mühe und Anstrengung“⁵.

Mit Kant verbindet Fichte die demokratische Ethik der Pflicht und des freien Ich, mit Lessing kämpferischer Troß und die erhabene Redlichkeit der Gesinnung. „Nur indem ich nach festem Geseße und unwandelbaren Grundsätzen einhergehe, kann ich ein rechtlicher Mann bleiben“⁶.

Fichte hat seinen Landsmann aus der sächsischen Oberlausitz über alles hochgeachtet. Das heimliche Studium des „Antigöthe“ begründet auf Schulpforta seine inbrünstige Verehrung des großen Mannes. Er gedenkt, Lessing aufzusuchen, sobald er Student ist. Lessing stirbt wenige Monate nach Fichtes Abgang von der Schule. Von Lessing stammt die schneidende Schärfe in Fichtes Polemik. „Wer die Lessingschen Fehden er-

neuert sein will, der reibe sich an mir“, erklärt er 1793⁷. Im Atheismusstreit beklagt sich alle Welt über die vernichtende Härte seines Tons. Als hätte Lessing nicht noch eine viel härtere Sprache geredet, wenn es den Kampf um die Wahrheit galt. „So tief vielleicht die Nachwelt mich nach diesem großen Manne setzen wird, so darf ich doch in Rücksicht des Hasses gegen Schwächheit, Halbheit, Wahrheitscheu kühn an seine Seite treten“⁸.

Ein „allumfassender, lebendiger, rastloser Geist“, ein „Charakter für das Wahre, Rechte und Gute gebildet“⁹. Fichte fühlt sich ihm im Innersten verwandt. Dieser „gewaltige Geist“ konnte sich in der Unendlichkeit seines Wesens eine Zeitlang „in unbestimmter literarischer Tätigkeit herumwerfen“, Spielwerk treiben, ohne etwas Bestimmtes zu ergreifen und festzuhalten. Aber es mußte einmal der Tag kommen, da er inne ward, daß der Feldzug gegen schlechte Reimer ein schlechtes Geschäft sei. In Breslau besann sich Lessing auf sich selbst, um von da an „ein rastloses Hinstreben nach dem Tiefen und Bleibenden in allen menschlichen Dingen an den Tag zu legen“. Ganz ähnlich Fichte. Und Kampf ist die Seele der beiden Lausiger, Ruhen auf dem unerschütterlichen Felsen ihrer Überzeugung, Glaube an den Sieg der Wahrheit.

„Heiliger Schatten! Wenn auch keine Deiner Behauptungen, wie Du sie in Worte faßtest, die Probe halten, keines Deiner Werke bestehen sollte, so bliebe doch Dein Geist des Eindringens in das innere Mark der Wissenschaft, Deine Ahnung einer Wahrheit, die da Wahrheit bleibt, Dein tiefer inniger Sinn, Deine Freimütigkeit, Dein feuriger Haß gegen alle Oberflächlichkeit und leichtfertige Absprecheret unverfügbare unter Deiner Nation.“ Könnte man Fichtes eigenes Wesen besser charakterisieren als mit diesen Worten, die er von Lessing sagte?

Nur eins scheint beide zu trennen. Fichte ahnt nicht, Fichte weiß. Er begnügt sich nicht mit der linken Hand Gottes, wie die hohe Demut Lessings. Was der mühsam tastende Vor-

lantianer nicht gewagt, Fichte hat es getan. Er ist kühn in Gottes Rechte gefallen und hat nach der Wahrheit gegriffen. Ist unser Wissen nicht von Gott? Ist Gott nicht selbst das, was in uns weiß? Und dieses Wissen ist das einzig wahrhaft Seiende. Und dies ist Wahrheit. Folge mir, Menschheit, zu diesem Glauben und Du wirst besser werden, größer und freier.

Unerlöschlichkeit der Überzeugung ist das Fundament aller Kraft, ein „impavidum ferient ruinae“. Seit der Bekanntschaft mit der Freiheitslehre Kants bleibt dies Fichtes Wahlspruch. Er war es schon, als er noch im Spanier, den „Antigöke“ unter der Schalaune, durch Pfortas Klostergänge schritt. Vor dem Jahre 1790 aber ist dieser zuversichtliche Klang durch jahrelangen Mangel gedämpft. Doch schon hier ein Stück früher, unbewußter Größe.

Fichte hat in seinen ersten Leipziger Studienjahren (1781 bis 1784) den Hörsaal aufgeklärter Philosophieprofessoren besucht, so u. a. den des damals berühmten, von Hume geweckten Leibnizianers Ernst Platner, der 1777 vom Oberkonsistorium in Dresden wegen skeptisch-atheistischer Sätze in den „Philosophischen Aphorismen“ zur Verantwortung gezogen wurde¹⁰. Die Beziehungen Fichtes zu Platner sind ungeklärt. Sicher ist, daß Fichte in Jena Platners inhaltsreiche „Aphorismen“ von 1793 seinen öffentlichen Logikvorlesungen zu propädeutischen Zwecken zugrunde legte¹¹. Er berichtet darüber auch an Goethe¹². Sicher ist ferner, daß Fichte am Ende seiner Studienzeit (1784) Skeptiker war und auch die weitausschauenden sozialreformatorischen Tendenzen des Lehrers Friedrich Christians angenommen hatte¹³. „Skeptiker, schreibt ein Studiengenosse namens Fiedler an Fichte am 28. Januar 1785, die ihr am Ende selbst nicht wißt, was und wie, und doch große wichtige Reformatoren sein wollt“¹⁴. Eure Notwendigkeit ist ein Göke, taub und stumm wie ein Alog. „Freilich folgt in der Welt eins aus dem andern“. Aber Determination und Notwendigkeit sind

nicht eins. Der Brief ist wertvoll. Er zeigt die Herkunft von Fichtes vorurteillichem Determinismus aus der Schule Platners-Humes. Spinoza wirkt erst später ein. Fichte hat ihn wohl nie im Original gelesen. Platner aber ließ 1781 Humes „Gespräche über die natürliche Religion“ übersetzen. Mit einem „Gespräch über den Atheismus“ gab er das Buch heraus. Durch diese Publikation wurde Jacobis Schrift „David Hume oder über den Glauben“ (1787) veranlaßt. So der Zusammenhang. In Fichtes durch Schiller zurückgewiesenem Horenaußsag „Über Geist und Buchstabe in der Philosophie“ (1795) lassen sich die Grundlinien der Platnerschen Ästhetik nachweisen. Fichtes Vorliebe zur Rednerkunst stammt vielleicht aus Platners Hörsaal.

Das Licht ringt in Sachsen mächtig mit der Finsternis, schreibt Fichte 1790 nach Zürich¹⁶. Ich sehe die Morgenröte besserer Tage. Nur wenige alte Dorfpastores sind noch orthodox. Unter den jüngeren sächsischen Geistlichen aber herrscht ein hoher Grad von Aufklärung und vernünftiger Religionserkenntnis. Platner hat gewirkt. Dagegen kämpft von oben Herrnhutismus und „eine mehr als spanische Inquisition“. So entsteht „eine knechtische, lichtscheue, heuchlerische Denkungsart“. Ich möchte in Sachsen kein Geistlicher sein. Im Jahre 1799 kollidiert Fichte mit dem Geist dieser Inquisition, wie Platner 1777. Ein früher Zusammenstoß aber fällt schon in das Jahr 1787. Damals bewirbt sich der arme Theologiestudent um die Mittel zur Examensvorbereitung. Der Staat versagt ihm diese geringe Hilfe. Warum? Noch ist nicht jedes Band mit der christlichen Religion zerschnitten. Mit der innigsten Wärme erkennt Fichte noch 1787 „das Wohlthätige der Religion Jesu und das Ehrwürdige, ein Lehrer dieser Religion zu sein“¹⁷. Aber der Konsistorialpräsident von Burgsdorf, an den sich der Bittsteller wendet¹⁸, überzeugt sich aus vorgelegten Predigten, daß der junge Fichte der Orthodoxie des Paulinischen Christentums völlig entfremdet ist. Fichte muß verzichten auf eine Anstellung in seinem Vaterland.

„Bei der Theologie mein Glück zu machen, sind mir beinahe alle Quellen abgeschnitten“¹⁹. Vorläufige Zugeständnisse zu machen in Erwartung der zukünftigen Erleuchtung durch die Gnade Gottes, fällt ihm nicht bei. Tausend andere in Fichtes Lage hätten es getan und tun es bis auf den heutigen Tag. Fichte erwägt diese Möglichkeit nirgends. Wie eine große Selbstverständlichkeit trägt er das Heiligtum seiner Überzeugung mit sich durch die bodenlose Armut jener Tage. Er will Jurist werden, er will außer Landes gehn, wiewohl er das Unvaterländische dieses Gedankens einsieht“²⁰. Wie groß dies alles! Im August 1788 wandert er zu Fuß von Rammenau nach Zürich, um wieder fremder Leute Kinder zu erziehen. Die sächsische Landeskirche hat keine Kanzel für Fichte.

Neben der theoretischen Steifheit einher geht in jener Zeit eine naive praktische Religiosität, die aus Fichtes innerstem Wesen quillt. Sie besteht, ehe von Kant her ein Lichtstrahl kommt, in einem merkwürdigen Stolzismus der Resignation und hat manches gemein mit der Stimmung von 1806. Fügung in den unabänderlichen Willen der Vorsehung, und als philosophische Grundlage dieser Stimmung eben jener Notwendigkeitsglaube, den er bis zum Sommer 1790 krampfhaft festhält. Es ist eine Religiosität des Leidens, nicht der Tat und des „freudigen Rechtens“, wie sie sich dem Kantianer Fichte später so hell und strahlend erbaut. Diese Religiosität ist noch völlig unsichtlich. Die Bitterkeit einer jahrzehntelangen Prüfungszeit hat sie ihm abgepreßt, während seine gesunde Natur auf das Freudige angelegt ist. Und diese Religiosität empfängt ihre Weihe durch die Liebe zu Johanna Rahm, mit der eine Verbindung infolge widriger Umstände jahrlang unmöglich scheint. Mit einer durch den Lebenskampf vertieften Innigkeit schließt er sich an diese ihm vom Schöpfer bestimmte Seele. Man kann Fichtes Brautbriefe nicht ohne Ergriffenheit lesen. Welch naturhafte Lauterkeit der Gesinnung, die er sich durch alle Winkelgänge seiner Jugend-

entwicklung bewahrt! Und ein ebenso naiver Eudämonismus flingt in diese Religion der Ergebung hinein. „Gott sorgt für uns und verläßt keinen ehrlichen Mann“²¹. Dieser Eudämonismus wird später verwischt durch die Pflichtmoral. Im Atheismustreit bekämpft ihn Fichte als Irreligiosität und wahren Götzkult. Damals huldigt er ihm in wahrhaft unbefangener Weise. Doch vermeidet er geflissentlich die Personifikation des Unendlichen. Er gebraucht lieber abstrakte Wendungen für das Absolute: Himmel, ewiges Wesen, am liebsten mit Johanna: Vorsehung. Hier liegen Ungeklärtheiten. Theoretisch ist ihm Gott in jener Zeit eins mit der ewigen Notwendigkeit der Theophysis, ein Unethisches, eine objektive Naturkausalität, die durch das Ich als einen seiner Teile hindurchwaltet und auch den Willen determiniert. „Nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt. Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, als es existiert“. So in den „Aphorismen über Religion und Deismus“, die vor die Erweckungszeit (1790) fallen²². Diesen Standpunkt hat Fichte später als Dogmatismus und Quelle aller Unmoral verworfen²³. Praktisch aber denkt und empfindet er schon damals ganz anders. Praktisch blüht er — eine Unmöglichkeit — vertrauensvoll zur ewigen Güte dieser Naturkausalität auf. „Ich glaube an eine Vorsehung und merke auf ihre Winke“²⁴. Praktisch ist Fichte Teleolog und steht bereits unbewußt auf dem Boden seines späteren Moralismus, der übrigens schon in den „Religionsphilosophischen Reflexionen“ von 1791 durchbricht²⁵. Das Absolute als ethische Weltmacht schwebt schon in ihm, Gott als universelles sittliches Ordinans, aus dem später die Blödesten der Blöden einen offiziellen Fichteschen Atheismus herausklaubten. Und so in allen Briefen und Dokumenten jener Zeit. Sie erhalten ihr charakteristisches Gepräge durch die beherrschende Idee einer Vorsehung als sittliche Weltmacht. Überall erkennt er ihre Wege. Er forscht nach ihrem

Gang in seinem Leben und in dem seiner Braut²⁶. Johanna verlangt von ihm einen Aufsatz über die Vorsehung²⁷. Fichte weicht aus. Er habe keine Zeit. Er will diese Materie in Sachsen bearbeiten. In Wirklichkeit kann er ihn nicht schreiben. In seinem Kopf herrscht vollkommene Unklarheit. Er empfindet tief den Zwiespalt zwischen Theorie und praktischem Glauben, der nicht denken will, sondern sich anklammert in der Not des Lebens. Und Johannas tiefe Frömmigkeit reißt ihn mit fort, ohne daß er doch Christ würde. Später, bald fällt die ihm aufgezwungene Schulmeinung dahin. Der Knoten löst sich. Und aus der lebendigen Wärme des praktisch erfahrenen Vorsehungsglaubens erhebt sich später der imposante Universalismus der sittlichen Macht und weiterhin die hohe Mystik des einen Gottlebens.

So bildet sich in jenem Jahrzehnt Fichtes Charakter. Und die Stellung zum Unendlichen ist vielleicht der Kern jedes Charakters, so oder so. „Es ist mir, schreibt Fichte nach Überwindung jener Leidensjahre kurz vor seiner Rückkehr nach Zürich, „es ist mir in dieser Stunde sehr wunderbar ums Herz. Allgerechter Regierer der menschlichen Schicksale, dankbar werfe ich mich in deine Hände“²⁸. In der Tat, bedenkt man die unerwartete Glückswendung von Königsberg her, man möchte glauben, das Walten einer treuen Hand über diesem Haupt zu spüren. Ohne Bild: eine reine kräftige Natur, ein Impavidus, prägt und vertieft sich in der Periode seiner Bildungszeit an der eisernen Notwendigkeit, der Welt alles und jedes abzutragen. Schwache mögen da unterliegen, der Starke wird zum Übermächtigen. Eines Tages bricht er durch alle Tore.

Was Fichte in diesen entscheidenden vorantischen Bildungsjahren als Lebensmitgift erringt, ist die tiefe Ernsthaftigkeit der Gesinnung in Denken, Wollen und Tun, das Wesen aller Religiosität, Wissen um die Heiligkeit der menschlichen Bestimmung, Gottesfurcht. „Und jetzt alles gereinigt, geheiligt“, so schließt Fichte 1813 eine Tagebuchbetrachtung kurz vor Ausbruch des

Kriegs. Diese Stimmung klingt durch alle großen Unternehmungen seines Lebens wie ein tiefer Orgelton hindurch.

Und dann die große Wendung von 1790, Fichtes Damaskus, das Wort aus dem brennenden Busch!

Es scheint, als habe der strenge antikristliche Determinismus, den Fichte zehn Jahre hindurch trozig festgehalten, in all der Zeit wie ein Alp auf ihm gelastet. Als habe die Macht der Suggestion, die von einer theoretischen Überzeugung entfließen kann, die Leidensstimmung der Ergebung nur verstärkt und ihn erst recht elend gemacht. Wie soll man anders die völlig veränderte Gemütslage begreifen, die die kristliche Freiheitslehre in ihm hervorbringt. Es kommt über ihn wie eine Offenbarung, wie ein unendliches Licht. „Ich habe eine edlere Moral angenommen. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden. Ich habe bei meiner schwankenden äußeren Lage meine seligsten Tage verlebt“²⁰. Man kennt die Worte. In Wirklichkeit ist es eine edlere Religion, die er angenommen hat, die Religion des freien Ich. Er ist herausgetreten aus der Stumpfheit der stoischen Ergebung, die unter dem Druck der ewigen Notha der Naturgesetzlichkeit seufzt. Diese Last ist hinweggewälzt. Das Ich tauschiert aus sich selbst. Es steht nicht unter der Objektsgesetzmäßigkeit. Die Erscheinungswelt hat keine Macht an ihm. Es ist kein Teil dieser Welt, sondern eine selbständige Potenz vor und über ihr. Sein Wille ist frei. Diese Einsicht ist es, die seinem Geist jene „unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge“ verleiht, die er noch nie zuvor empfunden und die er staunend an sich genießt. Es ist die Ruhe der Weltüberwindung, der Buddhismus des Erhabenseins über die Naturfatalität, die serenitas animi der Geisterwelt.

Diese „tiefe Seelenruhe“²⁰ entquillt wohl zum guten Teil der Beschäftigung mit abstrakter Denkarbeit, die die Einbildungskraft ruhen und von ihrer Reizbarkeit genesen läßt²¹. Aber sie gewinnt positiven Charakter, sie steigert sich gelegentlich zu einer

jubelnden Glucksstimmung. Heute befinde ich mich so wohl, daß ich vor Gesundheit jauchzen möchte³². So kennt man den Jeneriser Fichte. Dann kommen Umkippungen. Neue Leiden im Winter 1790/91 lassen ihn „den so tiefgewurzelten Frieden des großen Philosophen“ verlieren³³. Er kehrt ihm wieder, schöner, vertiefter, und bewährt sich bei der Nachricht von Johannas Unglück. Und er vermischte sich mit der früheren stoisch-spinozistischen Ataraxie. Und als Neues kommt hinzu der kantische Glaube an eine jenseitige Geisterwelt, in die unser Inneres mit einem schimmern-den Glied, dem Gewissen, hinüberraagt. „Laß uns hinaussehen über das Grab hinüber“, schreibt er der Geliebten bei der erschütternden Nachricht vom Leiden und Sterben seines Freundes Escher in Zürich³⁴. Die kantische Philosophie möge ihn trösten, möge ihm den Glauben geben an jene Welt, „wo alles gleich sein und wo die Arbeit der Mühevollen herrlich enden wird“. Diesem jungen Schweizer Dichter fiel das Los, ohne eigene Schuld bei lebendigem Leibe zu verweisen. „Wenn ich nicht eine andere Welt glaubte, ich würde beben“³⁵.

So ist Fichte, der Theolog, unter religiösen Gesichtspunkten zu Kant gedrungen, wie es ihm seine damalige Lebensstimmung nahe legte. Am Problem der Willensfreiheit entwickelt sich sein spekulativer Sinn, und dies schon in seiner vorkantischen Zeit. Er sieht das Problem in religiöser Beleuchtung. Spät erst dehnt sich dies Interesse auf das ganze Gebiet der Philosophie aus. Und der Autonomiegedanke ist es, der ihn vom praktischen auf das theoretische Gebiet hinüberlockt und die Welt des Gegebenen als freie Tat des Ich erklären läßt. Damals konnte er noch sagen, seine Kantstudien stünden mit der Bestimmung eines Predigers in sehr naher Beziehung³⁶. Später, wenn die theoretische Grundlegung vollendet ist, wird ihn der Gedanke entzünden, der leidenden Menschheit die gleiche Erhebung und Erlösung vom Druck des Nicht-Ich und der Sinnenwelt zu bereiten, die ihm durch das kantische Evangelium des freien Ich zuteil geworden. Er wird

den Idealismus der Freiheit in etwas veränderter Form vortragen, aber sein Herzblut hinzuströmen „für die Verebelung seines Brüdergeschlechts“, als Retter, Soter der Menschheit aufzutreten, darin wird er seine alleinige Bestimmung erblicken. „Ich habe große glühende Projekte“²⁸. Fichte als Heiland und Erlöser! Nicht anders ist der Sinn dieser Worte zu deuten. Hat er doch auch Pestalozzi die Heilandsrolle zugeschoben.

Dieses erste Leipziger Jahrzehnt Fichtes (1781—90), über dem so viel Dunkel liegt, ist für sein ganzes Leben von einschneidender Bedeutung gewesen. Hier bildet sich sein innerer Mensch. Schon 1787, in jenem Bittschreiben an Burgsdorff, liegt der Charakter des damals 25jährigen offen zutage. Was im Jenerser Jahrzehnt erblühte, im Berliner zur Frucht reifte, das sammelt und gründet sich hier in seinem Innern im Kampf mit einer feindlichen Welt. Hier liegen zugleich die Ursachen für manche Schranke seines Wesens. In der Unruhe dieser Wanderjahre ist seine wissenschaftliche Ausbildung zu kurz gekommen. Fichte hat nie ein reiches Wissen besessen im Sinne von Gelehrsamkeit. Daher die Kühnheit mancher seiner Konstruktionen. Daher die Geringschätzung der Erfahrung.

*

Fichtes Charakter ist kein Problem wie der eines Rousseau. Klar und hell wie ein Kristall liegt er vor uns. Der Psychiater hat wenig Gefallen an ihm. Sein Kern ist Gesundheit, reine unverbildete Naturkraft. Nichts Weiches, Leidendes mischt sich ein, nichts Krankhaft-Verwickeltes, kein Zug von Dekadenz. Tätigkeitsdrang, Machtentfaltung, reformatorische Genialität, das ist Fichtes Formel; dazu tiefe, kräftige Religiosität und Sittlichkeit, Freude zur Aufopferung um hoher Ziele willen, Liebe zur Menschheit, Glaube an die Menschheit, Glaube an eine edlere, glücklichere Zukunftsmenschheit, Sehnsucht nach dieser Übermenschheit, aber ohne Schmerz, ohne Wehmut und zerfließende Traum-

haftigkeit wie bei Rousseau oder Hölderlin; vielmehr tätiges Verlangen, dem Ziel rasch näher zu kommen, deutliches Aufweisen der Wege, Beseitigeräumen der Widerstände, Unwille gegen die hemmende Geistessträgheit des Zeitalters, gegen erschöpfende Selbstsucht und niederes Sinnlichkeitsstreben. Dies das Affektleben Fichtes. „Vollständig wird seine Lehre nur durch seinen persönlichen Charakter begreiflich, denn sie ist eben der vollendete Ausdruck und die Konsequenz desselben. Ihn muß man kennen, seine Bildungsbedingungen, seine Zeit“³⁹.

Problematisch ist allein an Fichte die nicht häufige Synthese von spekulativer Anlage und Wirkungsdrang nach außen, für die sich indes Erklärungen finden. Und die innerste Schranke seines Wesens dürfte darin zu erblicken sein, daß dem Aktivismus seiner Natur und Lehre ein fast völliges praktisches Unvermögen zur Seite geht. Fichte ist von ruhelosem reformatorischem Drang besetzt, und doch fehlt ihm jedes Geschick, die Wirklichkeit zu formen. Hier liegt die Quelle aller seiner Kämpfe und Leiden. Er fühlt sich als ein zweiter Luther, er will die Menschheit reformieren, ihr einen neuen besseren und freieren Glauben geben. Theoretisch ist er sich über die Wege dahin klar. Wir werden sie kennen lernen. Praktisch aber scheitert er bei jedem Versuch, seine Ideen in die Wirklichkeit hineinzugestalten. Dies zum Voraus. Suchen wir den Kern seines Wesens noch fester zu umfassen.

„Ich selbst habe zu einem Gelehrten von Mettier so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht bloß denken, ich will handeln“⁴⁰. Diese Worte stammen aus dem Jahr 1789, als sich Vater Rahm um eine Diplomatenstelle in Kopenhagen für Fichte umtat. Die Stelle wurde ad hoc geschrieben. Fichte ahnte damals noch nichts von seinem inneren Beruf zum Gelehrten. Und doch behalten diese Worte ihre Geltung, auch über den aktuellen Anlaß hinaus. „Ich habe nur eine Leidenschaft nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, außer mir zu wirken.

Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir“⁴¹. Freilich zum Handeln in der politischen Welt taugt er gar nicht. Fichte ist alles andere eher als ein Diplomat. Dies erkennt er selbst. Er schreibt, es fehle ihm die Eigenschaft, sich „zuweilen nach anderen zu akkomodieren, falsche, oder seinem Charakter ganz entgegengesetzte Personen zu behandeln“. Er könne nur mit braven Leuten zurechtkommen. An einen Hof taue er nicht. Ganz recht. Siehe Weimar!

Aber „auch das rechte Spekulieren ist ein Handeln“. So bedeutet er 1799 Jacobi⁴², wenn es gilt, das Mißverhältnis zwischen Denken und Sein zu schlichten. Jacobi hält dies für unmöglich. Damit ist der Koizidenzpunkt angeschlagen, in dem sich Fichtes Persönlichkeit mit seinem System berührt. Beide spiegeln sich ineinander und sind zur gegenseitigen Kommentierung unentbehrlich. Gilt doch für Fichte der Satz, daß die Wahl des philosophischen Standpunkts von der menschlichen Beschaffenheit des Wählenden abhängt. Theoretische Gründe also entscheiden nicht allein. Schon dies: es kann gewählt werden. Aber das Wählende ist die praktische Natur des Menschen, die unwillkürlich entscheidet. Und bei dem Latmenschen Fichte entscheidet sie sich für eine Philosophie der Tat. Der tiefste Kern unseres Wesens ist ein unbewußtes Handeln, ein ruhelos „legendes“ Tätigsein des bildenden Ich. Und wenn in Fichtes späterer Mystik die Selbständigkeit des Ich verblaßt vor der Erhabenheit des Absoluten, auch dieses Eine, zu dessen bloßem Dasein, Form, Erscheinungsakt das Ich dann herabsinkt, bleibt kein totes ruhendes Sein, sondern wird gedeutet als unendliches, ewig fortfließendes Leben. Und auch das System ist in ewiger Bewegung. Nichts steht hier still, alles fließt. Selbst die Terminologie wechselt fortwährend. Das Geschlecht der „slavischen und brutalen Nachbeter“, die den Kritizismus dogmatisierten, soll ferngehalten werden⁴³. Das lebendige Tätige soll nicht in ein totes Sein verwandelt werden. Jeder feste Buchstabe, jede

fertige Form wird vermieden. Nur die Grundansicht bleibt bestehen, ihre Darstellungen wechseln. Und nur die Selbsttätigen, die sich frei im Äther des Gedankens bewegen, haben Zutritt. Fichtianer soll es nicht geben.

„Der Hang zu unruhiger Tätigkeit, der in der Brust jedes edeln Jünglings wohnt, wird von ihm sorgfältig genährt und gepflegt. Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, daß Handeln, Handeln die Bestimmung des Menschen sei.“ So Forberg 1791 über Fichte. Sein ganzes Wesen ist Tätigsein. „Fichte hört man gehen und graben und suchen nach Wahrheit. In rohen Massen bringt er sie aus der Tiefe mit und wirft sie von sich. Er sagt nicht, was er tun will, er tut's“. Reinholds Philosopheme sind Darstellungen von Resultaten, die Fichteschen „Untersuchungen, in denen wir die Wahrheit vor unsern Augen werden sehen“. Und so fort. Sein „Geist ist ein unruhiger Geist“. Er dürstet nach Gelegenheit, viel in der Welt zu handeln“⁴⁴.

Fichte bezeichnete in Zürich als den Hauptzweck seines Lebens, sich „jede Art von Charakterbildung zu geben“, die ihm das Schicksal nur irgend erlaube⁴⁵. In seiner Jenerser Kampfzeit scheint dieser gute Vorsatz gänzlich in Vergessenheit geraten, und erst nach der Katastrophe von 1799 hat Fichte die Arbeit an sich wieder aufgenommen, das Werk reinster Selbstbildung, zu dem er in Leipzig 1790 unter dem Eindruck der Kantischen Pflichtmoral den Grund gelegt. Damals übte er sich systematisch in der Selbstüberwindung. „Ich suche völlig Herr über mich selbst zu werden, künde jeder aufkeimenden Leidenschaft, sowie sie sich blicken läßt, den Krieg an“⁴⁶. In den „Regeln der Selbstprüfung für das Jahr 1791“⁴⁷ bezeichnet er Unbiegsamkeit und Härte, Stolz, Eitelkeit, unbesonnene Offenheit als seine Untugenden. Wahrhaftig, es gibt größere. Und dennoch: tägliche systematische Selbstprüfung abends sieben Uhr. Und das Resultat ins Tagebuch. Und davon nicht mehr lassen. „Du bist versichert, daß die erste Unterlassung desselben Dich dahin bringt,

es auf immer zu unterlassen, Dich in Dein ganzes voriges Verderben zurückstürzt und Dich dann auf immer unverbesserlich macht". Welch ernstes Ringen um sittliche Vollendung!

Die Jenerser Zeit steht unter dem Zeichen mangelnder sittlicher Selbstzucht. Von der Welle des Glücks emporgetragen, im Hochgefühl errungener Macht und Sicherheit, läßt Fichte seinem Temperament ungehindert die Zügel schießen. In dem Bestreben, andere zu beherrschen, verliert er die Herrschaft über sich selbst. Die Machtinstinkte, die in seinem Innern schlummern, wuchern üppig empor. Fichte wird Despot, Gewaltmensch.

In Forbergs etwas theatralisch aufgepußter Schilderung erscheint er von dieser Seite⁴⁸. Alles an ihm ist Energie und Macht, nichts „durch Humanität gemildert“. Sein Gang ist trotzig, sein Auge strafend. Sein öffentlicher Vortrag rauscht daher wie ein Gewitter. Der Geist seiner Philosophie zermalmt. Wird er herausgefordert, so ist er schrecklich. Des Liebreichen, Anschließenden findet sich nichts in seinem Wesen. Er weiß wenig von Delikatesse und Feinheit. Ähnlich Anselm Feuerbach. „Fichte ist ein unbändiges Tier, das keinen Widerstand verträgt, ich bin überzeugt, daß er fähig wäre, mit Schwert und Zuchthaus seine Wissenschaftslehre einzuführen, wenn sein Ratheder ein Königs-thron wäre“⁴⁹.

Gäbe es doch ein Mittel, die Menschen zum Verstehen zu zwingen! Transzendente Daumenschrauben, eine logische Folter, um widerspenstige Atlantianer darauf zu spannen und zu zerknirschcn. Leider ist dergleichen noch nicht erfunden. Die meisten theoretischen Lehrschriften Fichtes atmen diesen Geist der Vergewaltigung freien Denkens. Er drängt sich ganz unverhohlen in die Titelangabe des „Sonnenklaren Berichts“. Dieser Cäsarismus hat etwas Kolossalisches. Er weicht vor keiner irdischen Macht. Die Weimarer Geheimräte haben es erfahren. Diese lazierenden Hoffstranzen sollen endlich zu einem reinen Rechtsurteil gezwungen werden. Nichts soll ihnen erlassen werden. Keine

Milde, kein „Heraushelfen auf das gelindeste“. Nichts da. Anerkennung der Rechte einer sittlichen Persönlichkeit oder —. Fichtes Tragik liegt darin, daß er selbst durch eine Ungeschicklichkeit den Weimarer Diplomaten eine Handhabe bot, diese Alternative zu umgehen. Die schlauen Füchse haben den Löwen überlistet.

Fichtes Machtmenschen-tum fließt nicht aus kleinlicher Herrschaft und Eitelkeit, wie Runo Fischer meint. Es hat nichts Gewolltes, Absichtliches, es ist durch und durch natü, wie der ganze Fichte. Strohende Gesundheit ist der Grundzug seines Wesens, bürgerliche Kraft. Die einzige Krankheit, an der Fichte litt, war nach Hufelands, des Mediziners, Ausspruch Hypersthenie, Überkraft⁵⁰. Ein Stück altnordischer Redenhaftigkeit scheint sich (wie im Bauernsohn Luther) in dieser kurzen, stämmigen Figur zusammengeballt zu haben. Und geschmiedet wurde dieser Stahl in den Entbehrungen und Bitterkeiten der Leipziger Kampfzeit. So entsteht die kantige Härte seines Wesens. Dazu kommt die autosuggestive Kraft seiner Philosophie, die ihn nach Goethe lehrt, die Welt „als seinen erschaffenen Besitz zu betrachten“. Menschen und Dinge: bloße Sägungen des Ich, mit denen man schalten und walten kann nach Belieben. Fichte, der moralische Überwinder des Korfen, hat gar viel von dem kleinen Korporal. Betrachten Sie die „hervorstörende lecke Nase dieser kleinen Person“⁵¹. Nur fehlt ihm jedes politische Talent. Und die Universalmonarchie, die Fichte gründen will, liegt nicht in Europa. Sie liegt in der neuen Welt der Idee.

Unerfütterliche Gewißheit, die Wahrheit zu besitzen, Frenesie der Überzeugung, ist der Felsen von Fichtes Kraft. Brecht alle auf mich herab, ihr Felsen! Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Impavidum —! Was ist Toleranz? Die Moral der Schwachen und Dummköpfe. Nur die Dumpe sind tolerant. Dieser Tyrann duldet nur Sklaven um sich. Wer nicht einsehen will, daß es nur eine Philosophie gibt, die Fichtesche, erscheint ihm persönlich minder-

wertig, unedel. Er muß gedemütigt werden durch die Wucht logischer Argumentation. Dogmatismus ist Schädlichkeit der Gesinnung. Wer gar widerspricht, wird gestraft wie ein Schulbube. So Reinhold⁵³. Und welche Sprache erlaubt sich Fichte gegen Schiller, als dieser an seinem Horenaußatz eine nicht unberechtigte Kritik zu üben wagte!⁵³ Aber man vergesse doch nie, wofür diese Zuchtrute schlägt. Niemals für sich selbst, immer für ein erhabenes Objektive, die sittliche Erhebung und Erneuerung der Menschheit. „Ich habe große glühende Projekte, nicht für mich. Mein Stolz ist der, an meine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen; ob ichs tat, braucht keiner zu wissen, wenn es nur geschieht“⁵⁴.

Vor dem Thron dieses Herrenmenschen nach Nießsches Art winden sich die Geister in Liebe und Haß. Etwas entbrennt in ihnen zu der Größe und Herrlichkeit seines Strebens. Etwas reißt sie zu ihm empor. Gleich darauf fühlen sie sich gepettischt, verächtlich bei Seite geworfen, in ihrem edelsten Selbstgefühl aufs tiefste verletzt, annulliert durch ein Fingerschnipfen. Ihre gedemütigte Natur bäumt sich empor und ihre Zunge spricht das Gift, während ihr Herz noch bewundert.

„Mann! Ich habe Deine Bestimmung des Gelehrten gelesen. Mit welch heiligen Schauern überströmten mich da Deine Worte! Wie erschraß, wie erzitterte ich bei der erhabenen Gestalt, die du uns maltest, die wie ein Engel in den Wolken da stand und mit leuchtendem Finger den Pfad uns vorzeichnete, den wir zu gehen hätten. Wie segnete ich Dich, daß Du die Würde des Menschen in einer solchen Höhe uns darstelltest! Und hätte ich Dich gesehen, zu Deinen Füßen hätte ich mich niedergeworfen und hätte Dich gefleht: Lehre mich werden, was ich sein soll und was Du bist. Grausamer Mann, Du hast den Zauber zerissen. Du bist ein Mensch wie andere und bist inhumaner wie sie. Geh, ich verehere Dich nicht mehr“⁵⁵.

Der Mensch nimmt das Universum aus sich selbst. Und er herrscht über sein Werk mit Freiheit. Und das ganze Menschengeschlecht soll neugeschaffen werden. „Welche Ideen sind das! Wem schwindelt da nicht vor ihrer unermesslichen Tiefe!“ Sollte man nicht glauben, derjenige, der sie gedacht, werde auch durch seine Handlungen hoch über uns stehen. Und nun höre man ihn, wie er rund um sich her spottet und höhnt. Dieser schadenfrohe, schulmeisterliche Ton, der jeden Andersgesinnten wie einen Abgelassenen belehren will! Das ist es, was uns empört. Mit welcher herabsehbenden Miene weist er die Kantianer ein in die ersten Grundzüge ihrer eigenen Philosophie! Mit welcher ausgezeichneten Verachtung behandelt er sie! Dieser literarische Terror, diese prahlerische Großtuererei, diese Exageration der personifizierten Vernunft, dieser zügellose Mutwille, dieser unwürdige Spott. Dieser Ton der Bierschenken! So spricht „ein ungesitteter Bube!“ „O Fichte, wozu hast Du Dich gemacht in dem Herzen eines Menschen, der Dich unaussprechlich verehrte.“

Muß man sich nicht schämen, noch ein Kantianer zu sein! „Nach den Anathemen, die der fürchterliche Fichte auf den Ameisenhaufen der Kantianer herabgeschleudert? Bei dem allgemeinen Zittern, das vor dem Heranrauschen dieses zermalmenden Gottes sich über alle philosophischen Kasten her verbreitend sie unaufhaltsam zu Boden wirft?“ Wo bleibt da das Recht des autonomen Denkens, das Du verkündigst? Sind wir nicht eben so frei wie Du? Du hast die Kantianer Gänse gescholten. Fichte, sind wir schon auf dem Hühnerhof, dann gleichst Du dem Truthahn, „der keinen seinesgleichen um sich duldet, als ihm unterworfenen Hühner, die sich demütig an ihn schmiegen; der jedem Laut in seiner Nähe unwillig entgegenkullert, der, Hals und Kopf an das sich sträubende Gefieder zurückbuckend, mit ausgepreiztem Schwanzrabe drei gemessene Schritte auf Dich zurauscht und in tiefer Bewunderung seiner

erkünstelten Größe durch ein starkes Gurgelzischen zu gleicher Bewunderung Dich auffordert.“

Wie hat dieses Vorbild, dieser Lehrer der Menschheit, den Prof. Schmidt behandelt! Eine öffentliche Züchtigung hätte er verdient. Fichte, Du hast das Beste gewollt und man hat Dir die Fenster eingeworfen. Man hat Dich gejagt und Du hast getobt. Der große Haufe hat von Dir gelernt. Du gabst ein gefährliches Beispiel. Man hat den Klerus und die Obrigkeit auf Dich gehetzt. Hast Du beide beruhigt? Da Dein Geist doch so groß ist? Hast du die Schwäche Deiner Brüder geschont? War in Kants Antworten jemals etwas, das der Ruhe eines philosophischen Geistes unanständig gewesen wäre! „Bestreben zu nützen ist Eigenschaft einer edlen Seele und eine solche ist nie ungerecht.“ Du hast vergessen, „daß die Menschheit in Deinen Gegnern jederzeit Achtung, ihre Eigenliebe Schonung erheische“. Du, der Du Bildung und Sittlichkeit unter dem Menschengeschlecht verbreiten wolltest.

Diese Sätze enthalten Wahrheiten. Aber hier handelt es sich nicht um ein theoretisches Lehrstück, sondern um das Hinauf der Menschheit. Um in die dicken Ohren der Kantianer Eingang zu finden, war die Posaune des Hohnes eben recht. Der Kritizismus lag bereits in dogmatischer Erstarrung. Und standen sie nicht wie ein Mann gegen den heranrauschenden Gott, Leibnizianer und Kantianer, Aufklärer und Christen, offen wie unter dem Schuß einer tödlichen Anonymität? „Kantianer, so schließt der tapfere Artiller seinen anonymen Appell, „Kantianer, die Morgenröthe der Vernunft ist angebrochen, Kantianer! Verdunkelt die göttliche nicht durch eure Leidenschaften! Und reißt sich ein Unbändiger unter Euch los, Kantianer, und wirbelt um sich her Wolken von Staub und Unrat, so vereinigt Euch alle, das Untier zu Boden zu reißen!“

Für Fichtes Weiterentwicklung ist die Jenerscher Katastrophe von größter Bedeutung gewesen⁵⁸. In doppeltem Sinne. Er

hat sein Zeitalter von der schlimmsten Seite kennen gelernt. Fichte verkannt! Seine Verachtung der Menschen, seine Mißstimmung vor allem gegen das wissenschaftliche Publikum, ist ins Ungeheure gestiegen. „Was hinter dem Rücken von mir geredet wird, das höre ich nicht. Dies ist die einzige Weise, um durch eine solche Lumpenwelt zu kommen“⁵⁷. Im „Antinicolai“, in den „Grundzügen“ spricht er sich seinen Groll von der Seele. Mit der Verachtung der gegenwärtigen wird aber auch die Sehnsucht nach einer reineren zukünftigen Menschheit wachsen und das Verlangen, zu ihrer Heranbildung beizutragen. In der „Bestimmung des Menschen“ klingt diese neuerwachte Kultursehnsucht zum ersten Mal an, eine Reminiszenz an Rousseau und den Anfang der 90er Jahre. Sie bleibt von nun an der Sinn all seines Strebens.

Und dann: Das religiöse Problem hat sich ihm geklärt und dies wiederum im engsten Anschluß an Persönlichstes. Von einer höheren Warte betrachtet er nun die menschlichen Dinge. Wie klein erscheinen sie sub specie des Absoluten! Sein Groll verschwindet. „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift (der Bestimmung des Menschen) einen tiefern Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff“. Und weiter: „Glaube mir, daß diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeit meiner Gegner ansehe, großen Anteil hat. Ich glaube nicht, daß ich ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre. Und so hätten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch ich wegwünschen werden“⁵⁸.

Die Wandlung von 1800 ist tief und einschneidend. Sie bedeutet eine teilweise Rückkehr zur Stimmung von vor 1790.

Im verworrenen pantheistischen Determinismus der 80er Jahre versank das Ich im Rhythmus der unendlichen Naturkausalität als ein bedeutungsloses Glied. Das Individuum fühlte sich praktisch ganz in den Händen der Vorsehung, ließ sie walten, mit Resignation, Ergebung, Willenlosigkeit. Kants Freiheitslehre weckte sein Selbstgefühl. Das Ich erhob sich gewaltig, ward selbständig, kühn, groß. Der Kantische Moralismus ist der Boden von Fichtes Jenenser Machtmenschentum. Höchst deutlich spiegelt sich diese praktische Stimmung in Fichtes Religionsmoralismus von damals. Das Ich steht hier ganz auf eigenen Füßen, ist autonom nach unten wie nach oben, nach der Seite des versinnlichten Materiale der Pflicht wie nach der Seite des weltdurchflingenden sittlichen Ordinans. Trozig ruht es auf sich selbst. Selbst mache es sich vollkommen und selig. Der Gegenstand des Glaubens, die moralische Weltordnung, bleibt ein farbloser Begriff. Auf die Art der subjektiven Gewißheit kommt alles an. Hier flammt das Leben, erneuert sich aus Eigenkraft. Und die ganze Wissenschaftslehre jener Zeit folgt diesem Zug. Die Selbständigkeit des Ich, seine unbewußte Selbstsetzung ist stark betont, so sehr auch Fichte unter dem Ich das Absolute verstanden wissen will. In der Jenenser Zeit erscheint das individuelle Ich als der Gipfel der Welt. Kühne Zuversicht zur eigenen Kraft, unterstützt durch den Erfolg, ist der persönliche Boden der damaligen Anschauungsweise.

Hier kehrt sich nun alles um. Nach 1800 schwindet ziemlich unvermittelt die Selbständigkeit des individuellen Geistes in Nichts dahin. Das Ich sinkt herab zum „bloßen Bildwesen einer allgemeinen Anschauungsform“, zur Richtigkeit neben dem Einem, zum bloßen „Dasein“ des Seins, zur bloßen Erscheinung des absoluten Realen. So am deutlichsten in der Religionslehre von 1806. Das Ich wird zur leeren Hülle, ohne Realität. Nur in der Einheit mit dem Göttlichen ruht sein wahres Selbst. Jacobi will die relative Selbständigkeit des Ich Gott gegenüber be-

hauptet wissen. Das Ich ist ihm erstes Selbst, Gott nur ein zweites Selbständige. Fichte bezeichnet dies 1807 als „unheiligen, ungöttlichen Sinn“. Aus dem Moralisten ist der Mystiker geworden in ziemlich schroffer Wandlung. Fichte nähert sich Schleiermacher. Das Selbständigkeitsstolz verwandelt sich in Abhängigkeitsgefühl.

Die Katastrophe von Jena hat dies alles zur Folge gehabt, wie Fichte selbst bekennt. Er möchte sie nicht wegdenken aus seinem Leben. Sein Cäsarismus hat einen Stoß erlitten. Er sah sich unterliegen im Kampf mit den Pygmäen. Er möchte sich in jenen schweren Wochen wieder wie einst in der Hand der Vorsehung gefühlt haben. Wohin sich wenden in der feindlichen Welt! Der Existenzkampf beginnt von neuem, unter erschwerenden Umständen. Es gilt eine Familie zu ernähren. Die Stimmung der Sorge spricht deutlich genug aus Fichtes Berliner Briefen an seine Gattin vom Herbst 1799. In Jena war von alledem keine Rede mehr. Fest und sicher stand der Diktator auf seinem Ratheder, unter ihm alle Lebensnot. Tiefer wirkt die Verzweiflung an der Menschheit. Wer so das Beste, Edelste gewollt! Und wie wenig hatte man ihn verstanden! Wozu all die Mühe und Anstrengung, die Welt bleibt dumm und schlecht. Also hin zum Ewigen, von Menschen fort. Demut, nicht Macht. Anschließen an ein Sicheres außer mir, nicht mehr das trohige Poehen auf sich selbst. Dies die persönlichen Motive zur Wendung in der Weltbetrachtung, der tiefften Wendung in Fichtes Leben. Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei.

Diese Einklehr in sich selbst, lautet die Losung der Berliner Herbstmonate von 1799. Fichte lebt zurückgezogen in einer fremden Weltstadt. Wenige kennen ihn. Einsamer kann man nicht sein als in einer großen Stadt. Wieder ist er mit sich allein, wie im Sommer 1790 in Leipzig. Er schreibt an der Bestimmung des Menschen. Diese Beschäftigung führt ihn überall ins Tiefe.

Allmählich verblaßt das Erlebte. Die gespannten Nerven beruhigen sich. Die Ereignisse der letzten Jahre treten zurück. Der ewige Kampf hat ein Ende. Wie gut! Seine Lebensweise ist eine veränderte, die Unruhe des Lehramts von ihm genommen, Zeit zum Nachdenken genug. Aber ihm wölbt sich ein neuer Himmel. So geht der Sturm und Drang zu Ende im Leben des 37jährigen. Sein Reifealter beginnt.

Thorheit, zu sagen, Fichte sei über den Erfahrungen des Atheismusstreites plötzlich religiös geworden. Die naive, aber echte Religiosität seiner vorlantischen Bildungsperiode haben wir kennen gelernt. Sie ist die Quelle zu allem Spättern. Und nur praktisches religiöses Erleben gestattet ein Mitsprechen in der Theorie. Sicher ist, daß das religiöse Moment in der Zeit des Jenerser Sturm und Drang zurücktritt. Und dennoch war vielleicht damals in ganz Jena und Weimar keiner so religiös wie der „Atheist“ Fichte, der Apologet des moralischen Weltordnens. Den Aethetizismus und Hellenismus der Schiller, Goethe und Humboldt wird man doch nicht als Religion ansprechen wollen. Goethe warf Schleiermachers Reden unwillig beiseite. Er fand absprechende Worte. Fichte hätte das nicht getan, wiewohl er als Moralist mit Schleiermacher nicht einverstanden sein konnte. Die ganze Zeit war nicht nur areligiös, sondern in letzter Gipfelung aufklärerischer Tendenzen durchaus antireligiös gerichtet. Die Religion war verachtet, belächelt. Man sehe den Schluß von Fichtes Religionslehre⁵⁹. Wer Vorlesungen hält über Religion, zieht sich ein „unauslöschliches Ridicule“ zu. Die Nicolaiten werden sich Stoff für die Fliegenden Blätter aus solchen Vorlesungen holen usw. Schleiermacher protestiert gegen die Verächter der Religion. Fichte hat nie zu ihnen gehört. Der Atheismusstreit hat ihn nicht erst religiös gemacht. Nur lärend hat er gewirkt.

Auch aus Fichtes Agnostizismus jener Zeit interpretiere man nicht seine angebliche Irreligiosität. Er fällt in den Goethe-

sehen Klang: „Wer darf ihn nennen usw.“ Aber die Unbegreiflichkeit Gottes ist das älteste Dogma aller theoretischen Systematik seit Augustins Tagen. Freilich in den unendlichen Wirrwarr dieser Problemzusammenhänge verflucht sich auch die Wissenschaftslehre. Kein Zweifel, in ihrer ersten (Jenenser) Form, atmet sie antitheistisches Geißt. Vor der Majestät des Ich versinkt mit der Welt auch Gott. Alles außer dem Ich ist nichts. In diesem Kosmismus, „Nihilismus“, wie Jacobi sagte, ist für Gott kein Raum. Schon 1796 prophezeite Erhard dem Wissenschaftslehrer seinen späteren „Atheismus“ als eine unausweichliche Konsequenz. Und doch soll es ein moralisches Weltordnen geben, unabhängig vom individuellen Ich. „Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit“. Und diesem übersinnlichen moralischen Weltordnen soll wiederum kein persönlicher Träger, zum mindesten kein distanzvolles Bewußtsein zugrunde liegen? Würde es dann nicht amoralisch sein? Widersprüche und Dunkelheiten. Fichtes Schuld ist Unklarheit, nicht Atheismus. Man konnte ihn nicht verstehen.

In Wirklichkeit ist die ganze Wissenschaftslehre in ihrem metaphysischen Kern mehr Theologie als Philosophie. Sie ist Theologie, Gotteswissenschaftslehre. Und dies nicht erst nach 1800.

Der Aktivismus der Fichteschen Natur spricht sich am deutlichsten im pädagogischen und reformatorischen Trieb aus. Fichte ist der geborene Erzieher und Reformator, und beide Richtungen seiner tatendurstigen Natur sind auf das engste miteinander verflochten. Als Hofmeister und Privaterzieher, als akademischer Lehrer, als Theoretiker der Nationalerziehung, als Menschheitsbildner im größten Stil erscheint er nacheinander vor unseren Augen, stetig wachsend mit der Größe und dem Umfang seiner erzieherischen Zwecke. Ein naiver Wille zur Macht unterstützt ihn bei diesem Geschäft, unterwirft ihm die Herzen mit suggestiver Gewalt. „An Fichte wird geglaubt, wie niemals

an Reinhold geglaubt worden ist⁶⁰. Bis in seine theoretische Systematik hinein läßt sich diese elementare erzieherische Tendenz all seines Strebens verfolgen. Auf die praktisch-pädagogische Bedeutung der Wissenschaftslehre und des absoluten Idealismus überhaupt wird im Folgenden besonders zu achten sein, ebenso auf die enge Verflochtenheit von Philosophie und Pädagogik in Fichtes System. Nirgends ist unmittelbarer aus der philosophischen Einsicht das Ziel der Erziehung hervorgetreten als in der Kant-Fichteschen Lehre von der Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen. Und endlich hat Fichte selbst unbe-
 wußt erzieherisch gewirkt durch die sittliche Größe und Vorbildlichkeit seiner Gestalt. Das deutsche Volk verehrt in ihm einen Nationalheros. In guten und bösen Tagen der deutschen Geschichte hat ein Blick auf den Redner an die deutsche Nation die Herzen begeistert und erhoben.

Fichte hat die Erziehungsprobleme sehr früh praktisch zu studieren Gelegenheit gehabt. Schon die Organisation des Lehrbetriebes der sächsischen Fürstenschulen, auf denen die Oberen zur Erziehung wie zum Unterricht der Unteren herangezogen wurden, bot Gelegenheit zu praktischer Betätigung auf diesem Gebiet. Nach seiner Universitätszeit, in der er sich durch Stunden-
 geben seinen Unterhalt verdiente, war er jahrelang (1784—1791) „in verschiedenen Ländern und Häusern“ als Hauslehrer tätig, anfangs in Kursachsen, später in Zürich, zuletzt in Warschau. In Sachsen sei er seit 1784 „nicht ohne Ehre“ Hauslehrer gewesen, heißt es 1787 in einem Bittschreiben⁶¹. Aber diesen Jahren liegt ein tiefes Dunkel. Bekannt dagegen ist, wie er im Hause des Gasthofsbesizers Ott in Zürich, wo er vom Herbst 1788 bis zum Frühjahr 1790 als Hofmeister tätig war, eine echt Fichtesche Erziehungsindividualität entwickelte, indem er die starrköpfigen und pädagogisch ungeschickten Eltern seiner beiden Zöglinge „gewaltiger Weise“ mitterzog⁶². Er legte sich ein „Tagebuch der auffallendsten Erziehungsfehler, die mir vorgekommen sind“, an

und las den Eltern aus diesem Tagebuch allwöchentlich ein Collegium privatissimum. Sie fügten sich, und er schied „mit großer Ehre“ von ihnen⁶³.

Kurz vor der Züricher Hofmeisterzeit erwacht auch das Interesse für die pädagogische Theorie in Fichte. In Rammenau, im Elternhaus, schreibt er kurz vor seiner Abreise nach Zürich (am 24. Juli 1788) einige „zufällige Gedanken“ pädagogischen Inhalts nieder. In späterer Zeit hat sich Fichte der Erziehung und Unterweisung seines heranwachsenden Sohnes mit großer Hingabe gewidmet, wie dieser selbst berichtet⁶⁴.

Diese pädagogische Anlage in Fichtes Natur ist aber nur eine Seite und Ausprägung eines umfassenden elementaren Triebes, der reformatorischen Genialität, die sein Lebensglück und -unglück ausmacht. Hier ist der letzte Kern von Fichte aufgedeckt, seine Größe und seine Schranken, sein Enthusiasmus und sein tiefes Unbehagen an der Zeit, sein Glaube und Zweifel. „Ich habe große glühende Projekte“, dieser Klang drängt sich immer wieder auf. Veredelung meines Brüdergeschlechts, das will ich. Werke dämmern in mir, Taten. Mein Dasein wird nicht vergebens für die Welt vorübergehn. So im ersten Jubel von 1793⁶⁵. Später wird sich diese Welt als eine Lumpenwelt offenbaren. Es wird scheinen, als wäre aller Schweiß der Edlen umsonst vergossen. Fichte wird seinen Ekel vor dem Zeitalter in bitteren Worten von sich stoßen. Verzweifeln wird er nicht. Es wird besser werden, es wird ganz gewiß besser werden, wird er mit Pestalozzi sprechen. Und der unendliche Glaube an eine edlere Zukunftsmenschheit wird nicht von ihm weichen.

Diesem Traum gilt all sein Denken und Trachten. Er beginnt 1794 in Jena als Reformator des Universitätswesens. Dieser Wirkungskreis liegt ihm am nächsten. Und hier ist die Möglichkeit gegeben, in die Jahrhunderte zu wirken, kommende Geschlechter in ihren führenden Geistern umzuwandeln. Mit einem fertigen reformatorischen Programm tritt er im Frühjahr 1794

die Reise von Zürich nach Jena an. Von Woltmann erwartet er am 26. Mai 1794, acht Tage nach seiner Ankunft in Jena, „eine große Mitwirkung zu seinen Zwecken auf dieser Universität“⁶⁶. In seinen Vorlesungen entwickelt er sogleich das Bildungsideal des Gelehrten. Im Winter beginnen seine moralischen Sonntagsvorlesungen. Neben dieser positiv reformatorischen Wirksamkeit durch sittliche Belehrung geht einher eine negative durch Beseitigung veralteter Gewohnheiten und Mißbräuche. Und, erstaunlich zu sehen, trotz seiner damaligen Unkenntnis akademischer Gepflogenheiten, trotz des Mangels einer amtlichen Stellung im Senat, sein reformatorisches Bemühen ist von Erfolg gekrönt. Von der sittlichen Macht seiner Persönlichkeit, von der zündenden Kraft seiner Rede fortgerissen erwacht das schlummernde Ethos in der verwahrlosten akademischen Jugend Jenas. Freiwillig bieten die Orden den Abschwur an. Leider verdirbt er dann alles durch sein praktisches Unvermögen, das idealisch Gesehene in die Wirklichkeit umzupflanzen. Der psychologische Moment verstreicht ungenützt. Die Begeisterung verräucht. Mißtrauen tritt an ihre Stelle. Auch fehlt es Fichte an diplomatischem Geschick, Mitwirkende unter den Kollegen heranzuziehen, überhaupt andere zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Er kämpft allein, trotz auf die eigene Kraft. Der Senat ist ihm feindlich gesinnt. So muß er unterliegen. „Ich habe die törichtste aller Hoffnungen, daß aus Jena je etwas werden könne, aufgegeben“, so klingt es resigniert aus Osmannstädt⁶⁷. Ich werde „nicht mehr mein Herz an das Projekt hängen, aus diesen rohen Menschen etwas machen zu wollen“. Und dann, nach einigen Nachdenken: „Aber nur ja nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet! Es gibt doch noch immer so manche treffliche junge Leute unter ihnen. Kurz, ich kann mein Herz doch nicht ganz gegen sie verschließen, es werde daraus was da wolle“.

Später bei der Neugründung der Berliner Universität nimmt er seine reformatorischen Bestrebungen unter günstigeren

Umständen wieder auf. Es gilt keine tief eingewurzelten Gewohnheiten zu überwinden. Es herrschen noch keine Traditionen. Der Reformers selbst befindet sich als Rektor in höchster amtlicher Stellung. Die Erfahrungen von anderthalb Jahrzehnten stehen ihm zur Seite. Fichte scheitert auch hier. Wieder steht er allein, der Senat gruppiert sich um Schleiermacher. Er versteht es nicht, andere für seine Zwecke zu interessieren. Und seinen idealisch bebrillten Augen fehlt der Blick für die höchst nüchternen Erfordernisse des Hier und Jetzt. In Erkenntnis dieser Schranken seiner Natur legt Fichte das Rektoramt nieder und entsagt für immer der Universitätsreform.

„Wollte man in den akademischen Anstalten und Einrichtungen, die überall noch ein ungereimtes Gemisch von Kultur und Barbarei sind, etwas verbessern, so wäre wohl kein Mann in Europa, der dabei mit Rat und Tat besser an die Hand gehen könnte und es lieber möchte als Fichte.“ So schrieb Jacobi 1799 an die bayerische Regierung⁸⁸.

Fichtes Begriff vom idealen Gelehrten, seine Ansichten über Wesen und Organisation der Gelehrtenerziehung sollen im folgenden systematisch dargestellt werden.

Die Reform des Universitätswesens ist nur ein Bruchteil der allgemeinen Menschheitsreform, der großen Tendenz seines Lebens.

Früh schärft sich Fichtes Blick für die tragische Antithetik des menschlichen Daseins. Zehn Jahre lang zieht der Lausitzer Bauernsohn in Deutschland umher. Er lebt als Hofmeister an Universitäten und in bürgerlichen und gräflichen Familien Sachsens, der Schweiz, Westpreußens und Polens, in Jena, Leipzig, Wittenberg, in Dittersbach, Moskau, Warschau, Zürich, sieht Land und Leute, Menschen und Schicksale, den Schweizer Republikaner, polnische Zustände. Er reist mit Empfehlungsbriefen, führt Tagebücher, beschreibt Menschenart und Sitte, Städte und Gegenden. So auf der Fahrt nach Warschau⁸⁹. Später wandert

er von Königsberg nach Zürich, mitten durch die deutsche Kleinstaatererei. Die Grenzpfähle wechseln, ausgelogene Ländereien großer und kleiner Despoten, gesegnete Fluren eines menschenfreundlichen Fürsten. Hier adert der verweltende Sklave neben dem starken Landmann. Dort das Bild der Hand unter dem Beil. Und wieder dort die ausgetrocknete Mumie in Lumpen, die vor einem ganzen Rod den Rest ihrer Kopfbedeckung herunterzieht⁷⁰.

Auf diesen Kreuz- und Quersfahrten durch Länder und Reiche erwirbt sich der junge Fichte eine intime Kenntnis politischer, gesellschaftlicher, moralischer Zustände und Verdorbenheiten seines Zeitalters. Hier die Anschauungsgrundlage für das spätere „l'accuse“, für Bußpredigten und kritische Auseinandersetzungen mit dem Jahrhundert vor und nach dem Zusammenbruch von Jena. Hier der persönliche Anstoß zur reformatorischen Tendenz seines gesamten Schaffens, zum beherrschenden Interesse an sozialer, staats- und kulturphilosophischer Problematik, ein Gegenstand, der ihn — Th. v. Schön erfuhr es — „mit unwiderstehlicher Stärke“ anzog (1793).

Heinrich Pestalozzi's Ideen schlagen in diese Bestimmtheit seines Innern. Am 24. Juli des Jahres 1788 hat er in „Vienhard und Gertrud“ gelesen, zu Rammenau im Elternhaus, kurz vor der Abreise nach Zürich. Der Roman bereitet ihm eine schlaflose Nacht voller Gedanken und Entwürfe. Der Züricher Sozialreformer schildert das niedere Volk. Man sollte einmal die höheren Stände schildern, in Pestalozzi's Manier, wie sie leben und sich betrügen. Und gerade hier hat der Vielgereiste als Hofmeister Erfahrungen gesammelt. Das niedere Volk, sein eigenes Geschlecht, ist dem Herausgestiegenen fremd geworden. Er hat nie den Weg zu den Varias der Gesellschaft gefunden oder auch nur gesucht, Fichte, der Aristokrat des Gedankens.

„Wäre also noch immer ein Buch zu schreiben nötig, welches das ganze Verderben unserer Regierungen und

unsere Sitten hier von seiner lächerlichen, hier von seiner schrecklichen Seite zeigte, die notwendigen Folgen davon natürlich und unübertrieben darstellte und die Grundsätze einer besseren Regierung und besserer Sitten nebst den Mitteln, dazu zu gelangen, schilderte“. So heißt es in jenen Rammenauer „Zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht“ vom 24. Juli 1788⁷¹. Diese Sätze enthalten in nuce Fichtes Lebensprogramm, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Reden an die deutsche Nation, einen Antinicolai, eine Zurückforderung der Denkfreiheit, Bußpredigten und Psalme, die Stimme des Sehers an den Wassern Chabar, Hohn und Klage. Satire und bitterer Schmerz, Zukunftshoffnungen, Wege zur Menschheitsveredlung, undeutlich geschaut, Sehnsucht und Glaube, das alles schwingt dunkel im Geist des 26jährigen. Fünf Jahre später verdichten sich diese Ahnungen eines Halberwachten zu großen glühenden Projekten. Damals aber sieht er nur, was da modert, und weiß noch keinen Rat. Doch, ein Buch zu schreiben. Und das Ganze wäre bildlich einzukleiden. Aus südlichen Polarländern schickt ein Reisender Briefe nach Paris. Er fand dort ein Volk, das — nicht etwa die idealen Zustände verwirklicht hat, „mit Freiheit durch Vernunft“. Nichts hiervon. Das Vernunftreich der Zukunft schlummert noch in Fichtes Geist. Kant hat noch nicht zu ihm geredet, nur Rousseau, der Ankläger mit dem Kassandraauge, der Kulturpessimist, und Pestalozzi, der Schilderer verderbter Volksitten, beide nicht Seher großer Zukünfte und Übermenschheiten, wiewohl Gläubige. Dieses Normalvolk in südlichen Polarländern soll vielmehr, gleich einem Demonstrationsobjekt im medizinischen Laboratorien, sämtliche Blasen und Geschwüre, sämtliche Laster, Auswüchse und Korruptheiten der Kulturmenschheit am Leibe tragen, die auf politischem, religiösem, moralischem, pädagogischem Gebiet nur irgend möglich sind, die Habgier der Fürsten, den lächerlichen Ahnenstolz des Adels, dieser Volksauslauger und

„elenden Existenzen“, die Langsamkeit und Parteilichkeit der Gerichtspflege, Dinge, die Fichte auf seinen Irrfahrten am lebendigen Körper der Nation zu studieren Gelegenheit gehabt, die Intoleranz der Geistlichkeit, ihre elenden Streitigkeiten ohne Nutzen für die Moral, ihre törichten Begriffe vom göttlichen Wesen — alles Erlebnisse am eigenen Leib —, der Indifferentismus der höheren Stände in religiosis, Andäctelei und Unglaube der Zeit, Geistesfeherei und Schwärmertum; weiter „die Torheit der bloß spekulativen Gelehrten ohne Welt- und Menschenkenntnis“ auf der einen Seite — Fichte gehört nicht zu ihnen —, die Geringschätzung des Gelehrtenstandes auf der anderen Seite, — Fichte leidet darunter —; in der Kunst Entartung und Trivialität der Wielande — Fichte findet sie unerträglich —; ferner auf moralischem Gebiet den Geldstolz der Kaufleute, besonders der Leipziger, Luxus, Modesucht, Koletterie bei den Frauen der besseren Stände, höchste Galanterie und zugleich höchste Verachtung des weiblichen Geschlechts auf seiten der Männer, Egoismus hier wie dort, ungesunde Kleidung und Speise, Lasterhaftigkeit, Entnervung von Jugend an durch falsche Erziehungsgrundsätze usw.

Das Ganze eine durch Erlebtes vertiefte Reminiscenz aus Leipziger Vorlesungen, ein immanenter Appell an die Menschheit, ein Ruf zur Reform, wie er oft genug aus Platners Munde erklingen. Jean Paul, der Herzog von Augustenburg berauschten sich an solchen Tendenzen des Leipziger Rousseau-Evangelisten und Humanitätslehrers. Man lese des letzteren begeisterte Briefe über den Platner von 1784⁷⁸, seinen Demokratismus, seinen Reformatorengeist, seinen Luthrisch-Thomasischen Kampf ums Licht, um freie Denkungsart, Menschheitsadel. All dies lehrt bei Fichte wieder, glühender, inbrünstiger, und ohne den typischen Eudämonismus der Aufklärungsreformer. „Der Gedanke der Freiheit müßte das unter den Deutschen werden, was ehemals die Idee des heiligen Grabes

war“. So Platner 1793 in einer Abhandlung, die er dem Herzog schickte: „Ist eine freiheitliche Erhebung Deutschlands für die nächste Zeit möglich und ausichtsreich?“⁷³ Dies ein Seitenstück zu Fichtes „Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“, in allen Hauptprogrammpunkten mit ihr übereinstimmend, nur skeptisch-resigniert im Schlußton, ohne den Berge versenkenden Glauben der Pestalozzi und Fichte. „Ich glaube daher nach diesem allen, so schließt Platner, das Freiheits-system hat (durch die Greuel der Revolution) mehr unter uns verloren als gewonnen. Gott erbarme sich des armen Menschengeschlechts auf Erden“.

So potenzieren sich die Impulse. Rousseau und Platner, Pestalozzi und Lessing, sie alle wirken auf denselben Punkt: Reform der Gesellschaft, Umbildung des Menschengeschlechts. Zu Grunde liegt die Überzeugung von der Verderbtheit der Kultur. Aber da fehlt's noch am positiven Inhalt. Wie geartet soll sie sein, die neue Menschheit? Und in welchem Zeichen werden wir siegen? Reformatoren wollt ihr sein, ruft ein Gleichaltriger 1785 dem Platnerianer zu⁷⁴. Skeptiker, Determinist, woher Deine Kraft? Nach Freiheit rufst Du, selbst ein Unfreier. Du siehst die Fäulnis, aber wie willst Du das Gute baun?

Die Erleuchtung bringt Kant. Und nicht die Vernunftkritik. Diese scheint vielmehr den Fichteschen Skeptizismus zunächst nur zu vertiefen. Fichte hat kein Verhältnis zur Mathematik und reinen Naturwissenschaft wie Kant. Begreiflich also, daß ihm das zweite negative Ergebnis der Vernunftkritik, die Unmöglichkeit aller Metaphysik, wichtiger erscheint. Der Nachweis der engen Schranken des Verstandes hinsichtlich der Erkenntnis des Unerfahrbaren ist erbracht. „Unser Verstand ist so eben hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben; mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung“⁷⁵. So bleibt denn die Vernunftkritik eine bloße Substruktion zum Ethischen. Und die Kritik

36 1. Buch. Die philosophischen Grundlagen der Fichteschen Erziehungslehre.

der praktischen Vernunft mit ihrer Pflichtmoral, ihrem Idealismus der Freiheit, ihrem kühnen Unsterblichkeitspostulat, ihren sozialen, religiösen, pädagogischen Tendenzen, spricht das erlösende Wort. Fichtes Persönlichkeit und Bildungsgang haben diesem Primat der praktischen Vernunft vorgearbeitet. Und er entfaltet die Kantische Lehre gemäß den Problemen, die sein Inneres am mächtigsten bewegen. Es sind die Probleme der Staats- und Sozialreform. Wenden wir uns ihrer Betrachtung zu.

II.

Erste Orientierung an Kant und Rousseau über die Ziele der Menschheitsentwicklung.

Fichtes Formel: „mit Freiheit durch Vernunft“ geht zurück auf zwei Quellen, auf Kant und die französische Revolution. Was vermögen im Grunde die Lehrmeinungen der Philosophen zum Menschheitsfortschritt? Wenig genug! Die Völker lernen wie die Kinder doch nur an den lehrreichen Schildeereien, die der große Erzieher der Menschheit in den Weltbegebenheiten von Zeit zu Zeit vor ihre Augen stellt. So die französische Revolution, dieses „reiche Gemälde über den großen Text: Menschenwert und Menschenrecht“. Freiheit und Vernunft sind ihre Hauptschlagwörter. Das Menschengeschlecht ist freilich noch weit entfernt vom Vernunftreich durch Freiheit. Seine Weisen sind noch „blinde Leiter eines blinden Volkes“. Aber hoffen wir. Der Zeitpunkt der hereinbrechenden Morgenröte ist gekommen. Und der volle Tag wird folgen. So Fichte im Jahr 1793.

Fichte berichtet die Urteile des Publikums über die französische Revolution. Nach dem Königmord von 1793, als selbst glühende Republikaner wie Schiller und Friedrich Christian abschwanken, konnte dies notwendig sein. Fichtes Argumentation bleibt jedoch vorwiegend rechtsphilosophischer Natur. Er untersucht die Recht- und Zweckmäßigkeit politischer Umwälzungen überhaupt. Erwägungen kultur- und geschichtsphilosophischer Natur klingen nur an. Aber sie zeigen den Hauptgedanken seines Lebens und Schaffens in seiner ersten embryonalen Form, wie

er sich angesichts der französischen Revolution aus einer Synthese Kantischen und Rousseauschen Geistes gebiert.

Herder erblickte um die gleiche Zeit die Menschheit im Zustand des Greisenalters. Nach Fichte hat sie kaum das erste Anabenalter erreicht. Sie spielt noch und prahlt mit kindischen Einfällen und Heldentaten, sie ist noch weit entfernt von der ernstesten Würde des reifen Mannes. Der Mann vergißt die Begebenheiten seiner Kinderjahre. Sie haben seine Individualität aufgebaut, aber er schämt sich ihrer. Die Menschheit ist noch nicht bis zum Alter des Schönenlernens vorgedrungen. Was besteht, erscheint ihr noch gut. Und sie weiß nichts von ihrer Kraft. Als Rousseau zu ihr sprach, schalt man ihn einen Träumer. Aber seine Träume sind in Erfüllung gegangen. Und Rousseau verfuhr schonend. „Man wird noch ganz anders mit Euch reden als er redete“. Man wird Euch an den Anblick des Ungeheuren gewöhnen. Mit Freiheit durch Vernunft! Man wird Euch lehren, das Unmögliche zu wollen, aus dem „unendlich Mannigfaltigen“ der Menschheitsgeschichte „durch freie Anwendung vernünftiger Wesen“² ein Bestimmtes zu formen. „Kultur zur Freiheit“ ist der einzig mögliche Endzweck der Menschheit³. Steh auf, Menschheit, werde ein Mann. Streife ab, was kindisch ist. Und zweifle nicht länger an Deiner Kraft. So Fichte im Sturm seiner Jugend. „Wollt ihr die Kräfte des Mannes nach denen des Anaben messen? Glaubt Ihr, daß der freie Mann nicht mehr vermögen werde als der Mann in Fesseln vermöchte?“ Das französische Volk zerbrach seine Fesseln. Hier das erste Morgenrot des Vernunftreiches der Zukunft. Aber ihr deutschen Völker? „Habt Ihr den goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört, der zu Taten begeistert? — Habt Ihr je ein kräftiges: Ich will, Eurer Seele zugeherrscht? — Könnt Ihr das nicht, so weicht von dieser Stätte, sie ist für Euch heilig!“⁴ Hohe Töne für ein hohes Werk!

Kultur zur Freiheit! Warum ist das Evangelium der Freiheit so spät an die Menschheit gekommen? Der politische Ab-

solutismus, der philosophische Dogmatismus sind der Grund gewesen. Die Menschheit war bis heute „entseibstet“. Sie schmachete unter dem Joch der Autorität und sie beugte den Nacken in eine fremde künstlich erdachte Denkform (Realismus), die der Natur widerstritt. So verdarbt ihr „für einen höheren Aufschwung des Geistes und ein starkes hehres Gefühl Eures Ich“⁵. Befreiung des reinen, unabhängigen Ich durch Überwindung der niederen Sinnlichkeit, Befreiung der Völker durch Beseitigung der uneingeschränkten Fürsteherrschaft, das sind nach Fichte die beiden Wege zur Erreichung des höheren geistigen Endzwecks der Menschheit, der „völligen Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz der Vernunft“.⁶ Die französische Revolution hat das eine geleistet. Man folge ihrem Beispiel in Deutschland auf friedliche Weise nach. Die Wissenschaftslehre wird das andere leisten. Hier die beiden großen Tendenzen des ausgehenden Jahrhunderts.

Indes überwiegt in Fichtes Denken vorläufig die politische Tendenz. Der Utopismus einer radikalen Umformung des gesamten menschlichen Denkens in idealistischem Geiste ist zu jener Zeit (1793) noch nicht ausgebrochen. Wenn Fichte von „Befreiung des Willens“, von „Umstellung der reinen Selbstheit“ spricht⁷, so schweben ihm politische Ziele vor Augen. Die uneingeschränkte monarchische Staatsform hat den „Fortschritt des Menschengeschlechts zur vollkommenen Freiheit“ aufgehalten. Fort mit ihr. Sie macht den Menschen passiv, unterdrückt in ihm den Keim der Selbsttätigkeit, aus der sich alle höhere Geistigkeit gebiert. Überblickt man den Gang des Menschengeschlechts, so ist nur einer unter den Fürsten, der in der „ehrenvollen Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit“ Platz nimmt: Friedrich. Er gedachte, den Verstand seiner Völker zu befreien. Aber siehe: er war nicht reif für Freiheit. Allzulang hatte er in Geistesflaverei geschmachtet⁸. Wo wären wir ohne den Absolutismus, der die Denkfreiheit unterdrückt und die Kraft der Völker ver-

zehrt. Betrachtet diese „Mumien in Lumpen“, die vor einem ganzen Rod den Rest ihrer Kopfbedeckung abziehen. Der Weg nach Heliopolis scheint noch recht weit. Und das Jahr 1793 ist noch keineswegs das letzte der alten Finsternis.

Kultur zur Freiheit! Großes Ziel der Menschheit, einziger Endzweck aller Staatsverfassungen! Gebt doch die Geschichte der Menschheit getrost in die Hände der Philosophen. Genug des blinden Probierens, des ewigen Ausbesserns und Flüchtens, der Stümperei. Beschreiten wir in Zukunft den „Weg der Grundsätze“. Belehrung durch die Geschichte, Orientierung am Geist*. Fort mit der Freiheit eines Einzigen und der Sklaverei Aller. Anerkennung nur selbstgegebener Gesetze. Aber die politische Freiheit geht der Weg zur höheren, zur transzendentalen der vernünftigen Wesen. Und ist die Erziehung der Völker zur Freiheit einmal vollendet, ist das Reich der Vernunft gekommen, o sanftes Feuer in meiner Brust, es würde keiner Staatsverfassungen mehr bedürfen. „Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen“¹⁰. Kein Gesetz, kein Richter würde mehr darüber zu wachen brauchen, wieviel ein jeder von seinen Rechten aufzuopfern hat zugunsten des anderen. „Wie, ein süßer Traum? Nein, ein notwendiger Fortgang der Menschheit“. „Sie soll, sie wird, sie muß“. Sie muß diesem Ziele immer näher kommen.

Kultur zur Freiheit! Stern der Weisen, Führerin der Völker im Dunkel der Geschichte. Von zwei Seiten bricht das Morgenrot herein. Das französische Volk zertrümmerte den Despotismus und Kant zerbrach die letzte und stärkste Fessel der Menschheit. Die Bahn ist frei. Wo bleibt der neue Menschheitsführer? Der vierte neben Jesus, Luther und Kant?¹¹ „Heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbracht und sie zertrümmet, wo ihr sie griffet“. Heut mögt Ihr Euch freuen der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat. Und

vergeht mir nicht den Träumer Rousseau und seine große Sehnsucht. Sie ging in Erfüllung! Schon nähren sich junge kraftvolle Männer in der Stille an seinem Glauben, seinem Werk. Sie ahnen „die gänzlich neue Schöpfung der menschlichen Denkungsart, die jenes Werk bewirken muß“¹². Und bald werden sie das neue Evangelium verkünden: mit Freiheit durch Vernunft.

Es ist kein Zufall, daß Fichte seine schriftstellerische Laufbahn mit einer gewaltigen Apostrophe an die Fürsten Europas begonnen, die die Denkfreiheit bisher unterdrückten und damit das „Kommen des Reiches Gottes“ aufgehalten. Durch den entsehbenden politischen Absolutismus nicht minder wie durch die „entehrende Geistesflaverie“, die das Wöllnersche Religionsedikt von neuem über die preussischen Staaten ausgebreitet, sieht Fichte seinem beginnenden Kampf um Menschheitsentwicklung und Freiheitskultur einen Hemmschuh in den Weg gelegt. Er spricht hier als Aufklärer, als letzter kühnster Apologet des Friederizianischen Toleranz- und Freiheitsgedankens und zugleich als Voredner einer leuchtenden Menschheitszukunft, die in den Systemen der Denker zuerst zum Dasein erwacht, um nach Jahrhunderten vielleicht in die Wirklichkeit hinabzusteigen. Betrügt sie um ihren ersten Schlaf im Geiste der Seher und Genien, und ihr werdet ihre Verwirklichung nie erleben. Die Denkfreiheit bedeutet also das „vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, ein Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Los bevorsteht, als dulden, tragen und zernüchtern werden“¹³. „Die Menschheit soll elend sein, aber sie soll nicht elend bleiben“. Im Denken der Weisen spiegelt sich ihr fernes Glück. Wer das freie Denken unterdrückt, will nicht, daß die Menschheit glücklich sei.

Denkfreiheit ist aber auch eines der unveräußerlichen Menschenrechte des Einzelnen. Im Gesellschaftsvertrag hat er sie nicht aufgegeben. „Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens nach jeder möglichen Richtung hin und ins Unbe-

grenzte hinaus," ist dasjenige, worin sein Menschheitsadel besteht¹⁴, ist der Weg zur moralischen Veredelung. „Freie und uneigennütige Liebe zur theoretischen Wahrheit ist die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen Reinigkeit der Gesinnung.“ — In Wahrheit wird ja nicht die Denkfreiheit, was unmöglich ist, sondern nur die Mitteilung des Freigedachten unterdrückt. Damit verschiebt sich aber der Gedanke nur auf ein anderes Feld. Das Recht, an seinen Geist anzünden zu lassen, wer da will, dieses „Recht des freien Mitteilens“, dem kein Sittengesetz widerspricht, trägt nicht minder den Charakter der Unveräußerlichkeit, wie das freie Denken. Auch die Lehr- und Mitteilungsfreiheit ist ein Palladium der Menschheit, eine Gewähr für das Kommen des Vernunftreiches und zugleich „das schönste Band, das Menschen an Menschen kettet, das Geister in Geister überfließen macht“¹⁵. Ohne dieses freie Mitteilungsrecht keine Belehrung und Aufklärung, und also keine Menschheitsveredelung. Aber die Fürsten scheuen die „plötzlich hereinkommende Erleuchtung“. Noctem peccatis et fraudibus objice nubem! Die „alte Finsternis“ verdeckt gar manches, was nicht gut zu sehen war. Wir aber wollen die „natürliche Götterschöne der Wahrheit“, und Majestätsverbrecher ist ein jeder, der da rät, die Völker in Blindheit und Unwissenheit zu erhalten und die freie Untersuchung zu hindern. „Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde — wenn es doch ja Glückseligkeit sein soll — ist freie ungehinderte Selbsttätigkeit, Wirken aus eigener Kraft, nach eigenen Zwecken, mit Arbeit und Mühe und Anstrengung“.

Hier entspringt der letzte Grund der Rechtmäßigkeit jeder Revolution, womöglich der friedlichen. Kein Gesellschaftsvertrag darf unabänderlich sein. Das Prinzip der Unabänderlichkeit der Staatsverfassungen widerspricht dem höchsten Endzweck der Menschheit¹⁶. Die Menschheit ist kein Geschlecht von Bienen oder von Bibern, die jahrtausendlang in der einmal gewählten Einrichtung verharren. Das ist es, was die Menschheit über die

Tierheit erhebt. „Bervollkommnung ins Unendliche“¹⁷ ist ihr aufgegeben. Und dieses erhabene Vorrecht soll niemand ihr rauben. Hier der Felsen von Fichtes Kraft, hier der Boden seines Titanismus!

„Verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, daß aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brüdergeschlecht eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, daß wir für sie arbeiten und nicht vergebens arbeiten, daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes. — Begeistre uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, geuß Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquickte uns der Gedanke: kein Samenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte desselben erblicken und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden“.

Ein Jahr nach dieser ersten Dithyrambe auf den Freiheitsgedanken steht der Jacobiner Fichte auf dem Jenerer Katheder und untersucht die „Bestimmung des Gelehrten“. Sie ist die des Menschen überhaupt, nur in erhöhter, nur in gesteigerter Form. Der Gelehrte ist „der höchste, wahrste Mensch“. „Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besonderen Beruf bestimmt zu sein, dasjenige zu tun, was man schon um seines allgemeinen Berufes willen, als Mensch, tun müßte“¹⁸! Und worin besteht dieser allgemeine Beruf? Mitzuwirken an der Bervollkommnung des Menschengeschlechts ins Unendliche. Das Ziel ist das gleiche geblieben. Im Plan der „Berebung der Menschheit“¹⁹ ist auf Euch alle gerechnet. Kommt alle herbei, die ihr „den Funken des höheren Genius“ in Euch verspürt! Legt Hand ans Werk! — Den andern ist ein unge störter Umlauf ihrer Säfte zu wünschen.

Im Fortgang der Entwicklung seines Menschheits- und Gelehrtenideals stößt Fichte auf den Erkenntniszynismus Rousseaus. Der Gelehrtenstand soll die Quelle alles menschlichen Glends sein, weil er den Fortgang der Kultur am meisten fördert. So Rousseau. Hier scheint eine Klärung nötig. Im Sommer des Jahres 1794 ist der Kultus Rousseauscher Ideen noch eine Macht, vor allem in der Jugend. Fichte will Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand. Er versteht ihn schlechter. Er hält den eichellauenden Wilden des zweiten „Discours“, den Voltaire verspottet, für das Menschheitsideal Rousseaus. Rousseau aber hat im Emil die Paradoxien seiner Frühzeit überwunden. Aus dem Träumer von ehemals ist in Montmorency ein Realpolitiker geworden, der Zugeständnisse macht und der im Emil denjenigen natürlichen Menschen bilden will, der inmitten des heutigen Kulturzustandes noch leben kann. Glaubt man Fichtes Darstellung, so fordert Rousseau die Rückkehr des Menschengeschlechts in den Urzustand²⁰. Der Mensch soll wieder leben wie das Tier auf der Weide, frei von allen Kulturlastern, nur den Bedürfnissen seiner animalischen Natur frönend. Wertwürdig zu sein, welsch ein Zerrbild vom Rousseauschen Naturalismus gegen Ende des Jahrhunderts selbst bei Denkern wie Fichte lebendig war. Ein Wort Voltaires hat mehr vermocht als die ernste Gedankenarbeit des Genfers.

Rousseaus „Rückkehr“ ist in Wahrheit ein „Fortgang“. Er predigt, was er tadelt. Er will die Menschheit weiterbringen, nämlich wieder zurück. So Fichte in geistvoller Polemik. Fichte scheint den Emil sehr oberflächlich gelesen zu haben, und sich gar nicht dessen bewußt zu sein, daß er selbst auf dem Umweg über Kant von dort sein Ideal des freien, autonomen Vernunftmenschen übernommen hat. Er bemerkt nur das Trennende zwischen sich und Rousseau, die Schwäche und Weichlichkeit seiner in halbentwickelten Gefühlen schwelgenden Natur, die scharf abstößt von der ehernen Härte des Fichteschen Charakters, das Hingegeben-

sein an eine lebhaft schweifende Einbildungskraft, aus der sich Paradoxe und trügerische Reflexionen erheben²¹, den Kulturpessimismus, den Fichte in gewissem Sinne doch mit Rousseau teilt, die Mattheit und Kraftlosigkeit seines Vernunftprinzips. Das alles ist Klage. Es fehlt der Kampf, Fichtes Lebenselement. Rousseaus Formel ist nach Fichte Resignation, Sehnsüchtigkeit und Unwille. Nur den letzteren teilt er mit ihm. Er ist das Zeichen einer edlen Seele. An Stelle der Sehnsucht tritt bei Fichte unendlicher Glaube, Sebertum und Prophetengeist. Und das Wort Resignation kennt er nicht, außer in religiöser Umformung. Rousseau ist für Fichte „der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen tätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck“. Im Emil erkennt er ihn wieder, diesen Typus „der Energie des Leidens“. Emil habe keine Tatkraft, kein Feuer, keinen festen Entschluß, gegen die Natur zu kämpfen und sie zu unterjochen. Und ist das nicht das Interessanteste und Lehrreichste, was es gibt: der „Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmählichen, langsamen, mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg?“²² Emil „wird unter guten Menschen gut sein, aber unter bösen unsäglich leiden“. Es fehlt ihm der Wille zur Tat. Die Vernunft erscheint bei ihm in der Ruhe, nicht im Kampf. Der Mangel des Strebens zur Selbsttätigkeit ist nach Fichte der Grundzug des Rousseauschen Erziehungssystems. Dies alles ist falsch. Rousseaus Bildungsideal ist dem Fichteschen ähnlicher, als dieser ahnt. Erziehung zum Selbstdenken, Selbstfinden, Selbsturteilen und Selbsthandeln, zur raschen, rüstigen Tat, so klingt es von allen Seiten des Emil. Nichts vom träumerischen Naturgeniebertum, das Fichte dem Rousseauschen Zukunftsmenschen andichten möchte. Rousseaus Hauptvorschrift an den Erzieher: Die Natur walten lassen, wird von Fichte gedeutet als Erziehung zur Untätigkeit, Passivität, zur Willenlosigkeit gegenüber den Naturmächten, zur Klage ohne Tat²³. Das ist Rousseaus Meinung nicht.

Es ist Fichtes drängendes Latmenſchentum ſelbſt, das ſich hier an einem willkürlich geſchaffenen Gegenſatz zu orientieren und ſein Lebensideal klar herauszuſtellen ſucht. „Handeln, handeln, das iſt es, wozu wir da ſind“. Und ſo verlegt er in Rousseaus Natur alles das, was der eigenen Lebensform widerſpricht. So erſcheint Rousseaus Idealmenſch als der untätige Träumer am Buſen der Natur, als der Sehnſüchtling und Genießer, der das verlorene Menſchheitsparadies, um das die Dichter weinen, an den Horizont der Zukunft malt, indem er das, was werden ſoll, als ein vor Zeiten Geweſenes ſchildert. Wobei er noch den beſonderen Fehlschluß begeht, in jenes „goldene Zeitalter des Sinnesgenusses ohne körperliche Arbeit“ die Geſellſchaft des heutigen Kulturſtandes zu verſetzen, „mit der ganzen Ausbildung, die ſie nur durch das Herausſchreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte“²⁴. Hier erhebt ſich Fichtes „Unannehmbar“. Hier wird ihm die Beſtimmung des Menſchen unendlich klar. Sinnesgenuß! Ein Wort, daß in Fichtes Wörterbuch fehlt! „Das Land des Genusses liegt nicht unter dem Monde.“ Latenloſes Träumen, eine ihm unverſtändliche Lebensnote. Die Natur iſt wild und roh. Recht ſo. Gehe der Menſch heraus aus dem untätigen Naturſtand, habe er Mühe und Arbeit, denn dies iſt ſein höchſtes Glück. Nicht das Bedürfnis, Trägheit iſt die Quelle alles Laſters. Kämpfe er, leide er. Bis er den Apfel der Erkenntnis bricht. Bis er ſeine Beſtimmung ergreift. Bis er ſich vom bloßen Naturprodukt zum freien vernünftigen Weſen erhebt. Wer immer ſtrebend ſich bemüht, den können wir erlöſen. „Der Menſch ſoll elend ſein, aber nicht elend bleiben.“

Alles iſt gut, wie es aus den Händen der Natur hervorgeht. Alles entartet unter den Händen des Menſchen. So Rousseau! Umgelehrt Fichte. In der weitesten Entfernung von der ſinnlichen Natur, in der höchsten, edelſten Geiſtigkeit, liegt die Blüte des Menſchentums. Am Ende eines langen Weges, der aus dem Sinnenschlaf der Tierheit herausführt, erhebt ſich jenes ſchim-

mernde Walhalla in den Wolken, Fichtes Vernunftreich der Zukunft. Rückkehr zur Natur! Vervollkommenung ins Unendliche! So die beiden Formeln, die sich gegenüberstehen! In Wahrheit will Rousseau nur stehen bleiben und sich abfinden mit der Kultur. Er weiß, daß es ein Zurück nicht gibt. Nur retten will er soviel wie möglich vom süßen Verlorenen der Menschheitsjugend. Aber schon diese Kränklichkeit, dies Stehenbleiben ist Rückgang. Dem gegenüber erklingt das eherne „Vorwärts“ aus Fichtes Munde. Und mit ihm jenes gläubige: „Hinaus ins Unendliche!“ „Sie soll, sie wird, sie muß!“

„Friede sei über seiner Asche und Segen über seinem Andenken. Er hat gewirkt.“ Aber hinweg nun mit dem Rousseauschen Kulturschmerz. Das ist die Bestimmung der Menschheit: beständiger Fortgang der Kultur, gleichförmig fortgesetzte Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse²², allmählicher Aufstieg bis zur Höhe der Formel: Mit Freiheit durch Vernunft. Und dann: Hinaus ins Unendliche!

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und des Menschengeschlechts ist für Fichte schon jetzt am Anfang seiner Entwicklung die höchste Frage der Philosophie —, die letzte Aufgabe aller philosophischen Forschung²³. Ihre Beantwortung zeigt ihn sehr nah an Kant, wenn vom individuellen (1. Vorl.), sehr nah an Rousseau, wenn vom sozialen Menschen (2. u. 3. Vorl.) die Rede ist. Selbstbestimmung, Eigengesetzlichkeit und also Freiheit im transzendentalen Sinne, „absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Übereinstimmung mit sich selbst“²⁴, machen das Wesen des vernünftigen Menschen aus, die „Form des reinen Ich“. „Handle so, daß Du die Maxime Deines Wollens als ewiges Gesetz für dich denken könntest.“ So ergibt sich die sittliche Güte als „Übereinstimmung des Willens mit der Idee des ewig geltenden Willens“. Und auf ihr ruht die Glückseligkeit (Kants höchstes Gut), die „Überwindung der Dinge außer uns mit unserem Willen“. Aber dieser Endzweck des Menschen, freie

Beherrschung des vernunftlosen Nicht-Ich nach seinem eigenen Gesetz, absolute Identität und damit höchste Vervollkommenung, bleibt dem sinnlich-geistigen Doppelwesen ewig unerreichbar. Seine Bestimmung kann nur lauten: „Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziel“, oder kurz: „Vervollkommenung ins Unendliche“.

So der isolierte Mensch, als Symbol der ganzen Menschheit, deren Herausbildung zur Selbstbestimmung mit Freiheit durch Vernunft Fichte als Ziel aller Entwicklung vorschwebt.

Und was die Bestimmung des sozialen Menschen betrifft, so liegt sie in nichts anderem als in der tätigen Förderung dieser Vorwärtsbewegung der Menschheit bei sich und andern. Fichte bestimmt das Wesen der Gesellschaft mit Kant als „Wechselwirkung durch Freiheit“ (ohne Zwang und Willkür) unter koordinierten vernünftigen Wesen²⁸, die außer sich anzunehmen der Einzelne praktisch gehalten ist. Und jedem Einzelnen schwebt ein Menschheitsideal vor, zu dem er dem gesellschaftlichen Trieb zufolge seine Mitmenschen emporzuheben strebt. So entsteht ein „Kingen der Geister mit Geistern“, in dem, wie Fichte überzeugt ist, stets der höhere, bessere Mensch siegen wird. Und das Endergebnis kann nur sein „Vervollkommenung der Gattung“. Freilich auch hier nur Annäherung ins Unendliche, an dieses letzte, höchste Ziel, Annäherung zur „völligen Einigkeit und Einmütigkeit mit allen Individuen“; und der Weg zu diesem Idealzustand der Gesellschaft wird zugleich wieder sein Ergebnis: die „freie Wechselwirkung“ der vernünftigen Wesen, eifriger Wettstreit in schöner Harmonie, „allgemeines Einwirken des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst“, und dadurch „gemeinschaftliche Vervollkommenung“.²⁹ So steht der Traum einer vollkommenen Gesellschaft, das Vernunftreich der Zukunft, am Anfang von Fichtes Weg, und das Ziel aller Menschheitsentwicklung ist scharf gezeichnet. Der Staat ist hier nur Mittel zum Zweck, ist „ein unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft“³⁰. Der Endzweck

des Staats ist die Selbstaufhebung. Aber bis zur Erreichung dieses Zieles werden noch Myriaden von Jahren vergehen.

Wir hören hier den Kantianer Fichte reden. Der kritische Rousseauismus seiner Frühzeit bricht noch einmal hervor, wenn er die Mitarbeit der einzelnen Berufsstände wie des Individuums an diesem allgemeinen Ziel der Menschheitsvervollkommenung aus der Verpflichtung jener gegenüber der Gesellschaft herleitet, deren Kulturarbeit ihnen zugute kommt. Das Individuum steht in der Schuld der Gattung, empfängt von ihr die Basis und Voraussetzung seiner Vollkommenheit, seine Bildung. Es trage diese Schuld ab, indem es die Vollkommenheit des Geschlechts weiter zu heben suche³¹. Die fortschreitende Kultivierung der Gesellschaft ist dabei im schärfsten Gegensatz zu Rousseau als höchster Wert gedacht. Und sie läuft hinaus auf eine nach Berufsständen differenzierte Bildungsarbeit aller an allen. Fichte verlangt hier mit Rousseau und den Sozialpädagogen der französischen Revolutionsära, wie Condorcet u. a., allgemeine und gleiche Erziehung. In der Kant-Rousseauschen Forderung der völligen Gleichheit aller vernünftigen Glieder der Gesellschaft liegt für ihn die zweite Forderung schon ausgesprochen, „daß alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen“³². Hier der erste Ansatz zu Fichtes späterem System der Nationalerziehung. Die Anregung zu diesen Ideen kommt aus Frankreich. Rousseaus Enzyklopädieartikel über die „Politische Ökonomie“ von 1755, das Reimwert des von Fichte noch eben (1793) studierten „Contrat social“, scheint Fichte nicht unbekannt geblieben zu sein. Vielleicht hat er auch Rousseaus Entwurf der Verfassung Polens von 1772 gelesen. In beiden Werken wird mit nachdrücklicher Betonung des vaterländischen Gedankens die Forderung einer allgemeinen, gleichen und öffentlichen Volkserziehung aufgestellt. Doch wird hier das Thema von Fichte nur gestreift. Seine Argumentation zielt auf die genaue Festlegung der Bestimmung des Gelehrten.

Dieser Gelehrte ist ja nichts als die höchste und vollkommenste Ausprägung des sozialen Menschen überhaupt. Und dieser soziale Mensch hat eine doppelte Verpflichtung innerhalb der freien Bildungsarbeit aller an allem. Einmal gegen sich selbst. „Bilde alle Deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, soweit Du nur kannst“³³. Wähle mit Freiheit einen bestimmten Zweig der allgemeinen Ausbildung, einen besonderen Berufsstand, der Deinen Naturanlagen angemessen ist, widme Dich dieser einseitigen Ausbildung, erschöpfe Dein Fach vollkommen, kultiviere die Gesellschaft in dem von Dir gewählten Fach. Sodann: Tue das, „um der Gesellschaft das, was sie für Dich getan, wiedergeben zu können“³⁴. Jeder verwende seine Bildung zum Vorteil der Allgemeinheit. „Keiner hat das Recht, bloß für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen und seine Bildung ihnen unnütz zu machen.“ Die Bildung des Einzelnen ist Produkt, Eigentum der Gesellschaft. Die Gesellschaft hat auf ihre Verwertung ein Anrecht. Es ist die allgemeine Pflicht jedes Menschen und die besondere des Gelehrten, alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, „das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln“, es noch freier zu machen vom Zwang der Natur, immer selbsttätiger und selbständiger. Denn dies ist der Sinn aller Bildung³⁵.

An diesem Gedanken entzündet sich Fichtes Enthusiasmus, an dem Gedanken, daß in der Mitarbeit des Einzelnen am Bildungswerk der Menschheit ein Stück Unsterblichkeit errungen ist. Wie hebt dieser Gedanke unsere Würde und Kraft! „Mein Dasein ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein notwendiges Glied in der großen Kette, die von der Entwicklung des ersten Menschen zum vollen Bewußtsein seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht. Alles, was jemals groß und weise und edel unter den Menschen war, sie alle haben für mich gearbeitet; ich bin in ihre Ernte gekommen; ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen

verbreitenden Fußstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brüdergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mußten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen.“

Bildung, Erhebung, Höherentwicklung der Menschheitsnatur in immer weitere Entfernung von der niederen Tierheit und Sinnlichkeit des Urstandes, in immer größere Annäherung an eine vollkommene Gesellschaft und das Ideal der Geistigkeit, das ist in allgemeinen Umrissen das vorläufige Programm dieses Humanismus, der sich der Frenesie des Fichteschen Denkens am Anfang seines Weges gestaltet, herausgewachsen aus der Vernunft und Freiheitslehre Kants, geklärt und gefestigt in der Diskussion mit dem Rousseauschen Kultur-Naturalismus. Die einzelnen Punkte des Programms liegen noch im Dunkeln. Nur das allgemeine Schema taucht hervor, die Zentralidee der Menschheitsbildung und Menschheitsveredlung ins Unendliche, um die hinfort sein ganzes Denken kreist. Später wird er mit systematischer Bedachtsamkeit den Erziehungsgedanken in seine Geschichtsphilosophie einflechten. Er wird der Menschheit bis ins Einzelne die technischen Mittel und Wege anweisen, mit Freiheit durch Vernunft sich zu „machen“. Fürs Erste aber berauscht sich sein Gemüt an der Wucht und Größe der Bervollkommnungsidee und im tosenden Ausbruch jugendlichen Kraftgefühls schmettert er seinen Troß gegen die Felsgebirge. *Si fractus illabatur orbis!* Brecht alle auf mich herab, Sonnenstäubchen, Trümmer des Alls! Ich habe meine Bestimmung ergriffen. Sie ist ewig, und ich bin ewig. „Ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also nie aufhören, zu wirken und mithin nie aufhören, zu sein. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen. Ich habe zugleich mit der Übernahme jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen.“

Wir gedenken hier der kleinen Rede „Über die Würde des Menschen“²⁶, mit der Fichte 1794 seine Vorlesungen über den „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“ schloß. Worin besteht diese Würde? Im Ichbewußtsein. Theoretisch wie praktisch genommen, als beobachtende Intelligenz, wie als praktisch-tätiges Vermögen. Aus dem Ichbewußtsein strömt Ordnung, Harmonie, Regelmäßigkeit, Gesetz in die umgebende Welt, die sich dann nach seinem Ideal unter tätigen Händen organisieren muß. Diese Humanisierung der Welt steht nie still, sie geht ins Unendliche. Und es fehlt ihr nicht an Raum. „Was sind tausend und abertausend Jahre in dem Jahrbuch der Menschheit? — Was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen.“ Hier tritt der Entwicklungsgedanke zum ersten Male bei Fichte hervor, wohl unter dem Eindruck von Schillers „Ästhetischen Briefen.“ „Im Ich liegt das sichere Unterpfand, daß von ihm aus ins Unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jezt noch keine ist, daß mit der fortrückenden Kultur des Menschen zugleich die Kultur des Weltalls fortrücken werde.“ Der Mensch in der Lehmhütte, der Feuerländer, dem die Flamme erlosch, der Wilde, sie stehen noch heute, wo ich einst auch stand, auf einer niederen Stufe des Ichgefühls, der Menschheitswürde. „Es gibt auf dieser Leiter keinen Sprung.“ Sie sind meine Brüder. Sie sind schon jezt Mitarbeiter an meinem großen Vervollkommnungsplan. „Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde?“

Es ist die Nähe Weimars, die Berührung mit Schiller und wohl auch Humboldt, die Fichte den Humanitätsgedanken in jener Zeit nahe legt. „Je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen. — Um den höheren Menschen herum schließen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpunkt am meisten nähert, der die größere Humanität hat“²⁷. Fichte sieht die Bestimmung des sozialen Menschen, wie er sie in den Vorlesungen über den Gelehrten

schildert, in der idealen Gemeinschaft der Weimarer Humanisten verwirklicht. „Alle sind ein Verstand und ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem großen einzig möglichen Plane der Menschheit.“

Fichte gibt in jenen Vorlesungen von 1794 nur Winke, nur Weisungen. Aber klar schwebt ihm das Ziel aller Menschheitsentwicklung vor Augen. Die politische Freiheit, die Denk- und Redefreiheit, sie tragen nur ein Äußerliches bei zur Erhebung des autonomen Vernunftwesens, liefern nur Voraussetzungen, eine Kultur, eine Atmosphäre der Freiheit. Das Entscheidende wird sein jener innere Befreiungsakt des transzendentalen Ich von den Fesseln der Natur und des niederen Sinnlichkeitsstrebens. Fichte sieht sich denn auch von der politischen und moralischen Fragestellung, mit der er begonnen, gar bald hinübergedrängt auf theoretisches Gebiet. Es gilt, die übersinnliche Welt, die Welt der reinen Geister als die wahre Heimat des Menschengeschlechts zu rekonoszieren. Dies hat die Wissenschaftslehre zu leisten. Ihr ist Fichtes Aufmerksamkeit in den nächsten Jahren zugewendet. Fichte scheint sich für ein Jahrzehnt ganz in der Beantwortung erkenntnistheoretischer Fragen zu verlieren. Aber täuschen wir uns nicht über seine wahren Absichten. Die Frage nach dem Woher und Wohin des Menschengeschlechts bleibt das A und das O aller seiner Spekulation und wird in den Schriften seiner Spätzeit wieder beherrschend in den Vordergrund treten. Folgen wir ihm indes mit diesem Leitgedanken in der Hand in die Wissenschaftslehre.

III.

Die idealistische Umwertung aller Werte und ihre Bedeutung für den Menschheitsfortschritt.

„Umschaffung der gesamten sittlichen Denkweise seines Zeitalters, dies war damals (1790), wie zu aller Zeit späterhin Fichtes eigentliches Ziel. Dessen blieb er sich stets bewußt, und er hat es sich zerlegt bis in seine einzelnen Aufgaben.“ So Immanuel Hermann Fichte über seinen Vater¹. „Überall und stets ist ihm das Theoretische nur die dazwischen sich schiebende Vorbereitung auf jene höchsten, allein ihm wertvollen Ziele geblieben.“ Dies dazwischen sich Schiebende überwuchert jahrelang, es scheint um seiner selbst willen da zu sein. Seit 1805 aber strebt er immer machtvoller jenen eigentlichen hohen Zielen zu.

Was Christus für die alte Welt, Luther für das Mittelalter, das bedeutet nach Fichte Kant für die Neuzeit. Christi Geburtsjahr, das Jahr 1517 und das Jahr 1781 sind die kritischen Jahre erster Ordnung, die drei großen Wendepunkte der Menschheitsgeschichte. Kants Werk erscheint Fichte von so überragender Bedeutung, daß er noch 1797 in stolzer Bescheidenheit erklärt, sein System sei kein anderes als das Kantische². Kant hat eine neue Methode geschaffen. Gut für die Philosophie. Er hat den alten Rationalismus zertrümmert. Wir sind von ihm befreit. Er hat mehr getan. Er hat eine Menschheitsreform inaugurirt, eine „völlige Umkehrung der Denkart“ und Ausrottung hergebrachter Begriffe bewirkt. Aber die Kritik der reinen Vernunft ist noch

ein Buch mit sieben Siegeln. Niemand hat es verstanden. Fichte wird es öffnen und der Menschheit diese Thesen zu lesen geben. Es sind die Thesen des absoluten Idealismus, das Neue Testament der Autonomie und Freiheit, das Evangelium einer höheren Art von Geistigkeit. Dort hinauf geht unser Weg.

Fichte glaubt im stillen, die egozentrische Weltanschauung des absoluten Idealismus, den er liebenden Auges aus Kant herausläutert, werde in der Menschheitsgeschichte die Rolle eines andern Christentums, eines zweiten Protestantismus spielen. Man versteht seinen Eifer nicht durch all die Jahre, geht man nicht diesem geheimen Glauben seines Herzens auf den Grund. So viel Spott und Hohn von der Menge, so viel zäher Troß, so viel Unerbittlichkeit von seiner Seite. Erhebung der Menschheit auf eine höhere Stufe, ungeheuerste Folgen für Religion und Sitte, für Rechts- und Staatsleben, für die ganze Kultur, gelingt es nur, die neue Weltanschauung des freien Ich theoretisch zu erweisen, praktisch allgemein zu machen. Fichte hat sie an sich erfahren, jene „unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge“², die der neue Glaube gewährt. Er entdeckt ihn in einem Dachzimmer zu Leipzig, als ein armer Hauslehrer. Es geht ihm wie Malebranche, da er zum ersten Mal ein Buch von Descartes in die Hände bekam. Er erlebt darüber sein Damaskus. „Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Das hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden.“ Es ist die Ruhe der Weltüberwindung. Das ist es, was die Vernünftler an Kant nicht verstehen. Sie verbrennen sich in die kopfbrechenden Spekulationen der Vernunftkritik. Diese haben freilich „keinen unmittelbaren Einfluß aufs menschliche Leben“. „Aber ihre Folgen sind äußerst wichtig für ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verdorben ist. Und diese Folgen der Welt in einem anschaulichen Licht darzustellen, wäre, glaube ich, Verdienst um sie.“

So steht Fichtes Programm von Anfang an fest. Die Wissenschaftslehre bildet ihm die theoretische Grundlage für eine Umwertung aller Werte, eine völlige Wandlung im geistigen Habitus der Menschheit, für eine neue Religion und Menschheitskultur. Nur so ist die tiefe Inbrunst seiner Verehrung für Kant und seine „gottähnliche Größe“ verständlich⁴. Die Werke dieses „großen für das Menschengeschlecht höchst wichtigen Mannes“ werden, so glaubt er⁵, „in der Menschheit einen neuen Schwung und eine totale Wiedergeburt ihrer Grundsätze, Meinungen, Verfassungen bewirken“. Kant ist der Mann, „der die letzte Hälfte dieses Jahrhunderts für den Fortgang des menschlichen Geistes für alle künftigen Zeitalter unvergeßlich gemacht hat“⁶. Noch versteht man nicht, was Kant gewollt. Und der individuelle Kant selbst — das wird sich zeigen — ahnt nicht, was der „heilige Geist in Kant“ redet⁷. Fichte schreibt an Niethammer: „Dieser wunderbare einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu sein, oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzuteilen, oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang doch noch zuteil werden muß“⁸. Fichte verehrt in Kant den Herold einer höheren Menschheitszukunft, neben Christus und Luther einen Heiland der Welt. Sein Apostel zu sein, die frohe Botschaft des tätigen undeterminierten Ich aus den sibyllinischen Büchern der drei Kritiken herauszulösen, sie prägnanter zu fassen und sie so vor die Menschheit zu tragen, am großen Erhebungs- und Erlösungswerk mitzuarbeiten, das ist sein Ziel und sein Glaube.

Er will dieser Aufgabe sein Leben widmen, wie er seiner Braut gesteht. Er macht sich ans Werk. Anfangs überwuchert die subtile Spekulation. Gilt es doch, einen sicheren Grund zu legen. Und das theoretische Interesse ist nicht minder machtvoll in ihm entwickelt. Aber bald wird der warme, lebendige Kultur-

gedanke siegen über „die äußerst zugespitzten Apices“⁹ einer kalten wirklichkeitsfremden Theorie. Man lese, was der strenge Wissenschaftslehrer schon am 1. Januar 1798 über den Wert jeder Spekulation an Kant schreibt: „Sie ist nicht die natürliche Atmosphäre des Menschen. Sie ist nicht Zweck, sondern Mittel. Wer den Zweck, die völlige Ausbildung des Geistes, die vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst, erreicht hat, der läßt die Mittel liegen.“ Er hätte fortfahren können:

— — — „ein Kopf, der spekuliert,
Ist wie ein Tier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt
Und rings umher liegt frische grüne Weide.“

Es erscheint im Zusammenhang unserer Darstellung wertvoll, diesen „Pragmatismus“ innerhalb der Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre gebührend zu beachten. Derselbe gipfelt 1807 in jenem Leitgedanken des „Sonnenklaren Berichts“, auf den J. H. Fichte in der Vorrede des ersten Bandes der sämtlichen Werke hinweist (XII) und von dem er sagt: „Dies ist der Grundgedanke von Fichtes Philosophie und Weltanschauung in allen ihren Gestalten.“ Die Stelle bei Fichte lautet¹⁰: „Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, daß es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: Der Mensch hat überhaupt nichts denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. All sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transzendental, geht von der Erfahrung aus und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Wert und Bedeutung als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Leben bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt. Dies ist die Tendenz meiner Philosophie.“

Diese biologiftische Tendenz sei zugleich die der philosophischen Reformatoren Kant und Jacobi. Es ist nach Fichte „die Tendenz aller neueren Philosophie, die sich selbst versteht und bestimmt weiß, was sie will.“ Die Wissenschaftslehre will sich nicht im reinen lebensfernen Logismus erschöpfen. Der Bios soll triumphieren über den Logos. Oder besser: Denken und Leben sollen ineinandergreifen zum Heil der Menschheit. In der lebensanregenden Kraft liegt der Wert alles Denkens und aller Spekulation¹¹. Und die wichtigste Fragestellung der gesamten Wissenschaftslehre wird lauten: Worin liegt die Bedeutung des absoluten Idealismus für die Höherentwicklung des Menschengeschlechts? In den 90er Jahren besteht für Fichte der praktische Wert des konsequent idealistischen Standpunkts zunächst vorwiegend in einem negativen Moment, in der Unabhängigkeit des Ich von einem toten Sein. Der Dogmatismus (Kant nicht ausgeschlossen, wenn er auf dem Ding an sich besteht) verurteilt den Menschen zur Unfreiheit, Abhängigkeit und Sklaverei. Von ihm gilt es, sich zu befreien, was dem „durch Geistes knechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlafften und gekrümmten Charakter“ unmöglich ist. Denn Standpunktswahl ist Charaktersache. In den beiden vielzitierten Einleitungen in die Wissenschaftslehre von 1797¹² findet sich diese Gegenüberstellung von Idealismus und Dogmatismus, von Ding an sich und Intelligenz an sich entwickelt. Dogmatismus, Glaube ans tote Ding, bedeutet für Fichte Charakterschwäche, Lumpigkeit der Gesinnung. Der Erzieher trete hier an Stelle des Philosophen und präpariere die Individualitäten von zartester Jugend an. Dies der einzig gangbare Weg. Es gilt, „den Menschen für seinen eigenen Gebrauch und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden“¹³. Eine Erziehung, die die Wechselwirkung mit dem Zögling an Stelle der Einwirkung auf ihn setzt, das Prinzip der Selbsttätigkeit in ihm entwickelt, ihn gewöhnt, „sich selbst in Gang zu bringen,“

ist allein fähig, jene Umwertung aller Werte, jene Umformung der ganzen Denkart der Menschheit in idealistischem Sinne zu leisten.

In den „Reden an die deutsche Nation“ hat sich diese Erziehungsvorschrift für den Einzelnen zu der großen Idee erweitert, daß durch eine besonnene Kunst der Erziehung zum Idealismus eine durchaus neue Menschenart geschaffen, eine ganz neue Ordnung der Dinge, eine ganz neue Schöpfung auf Erden angehoben werden könne (dritte Rede). Eine neue Erziehungskunst, in deren Mittelpunkt das Prinzip der Erkenntnis steht, das „einzige gemeinschaftliche und frei mitzuteilende und das wahre die Geisterwelt zur Einheit verbindende Licht dieser Welt,“ soll zuwege bringen, daß die Menschheit sich selbst mit bewußter Kunst eine neue Gestalt verleihe, als gegenwärtiges Geschlecht sich selbst als zukünftiges erziehe. Bisher ist die Menschheit von ohngefähr geworden, was sie war, von nun an sei ihr Ziel ein „Sichselbstmachen mit Besonnenheit und nach einer Regel“. „Dies ist die eigentliche Bestimmung des Menschengeschlechts auf der Erde, daß es mit Freiheit sich zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist.“ Eben jetzt in dem Augenblick, da Fichte diesen Gedanken ausspricht, steht die Menschheit in der wahren Mitte ihres Lebens auf Erden, zwischen den beiden Hauptepochen ihrer Gesamtentwicklung, der Periode der nichtfreien Entwicklung (Dogmatismus) und der Periode der freien und besonnenen Entwicklung (Idealismus). Und was den Raum anlangt, so falle Deutschland die Aufgabe zu, die neue Zeit zu beginnen, „vorangehend und vorbildend für die übrigen“.

Fichte hat sich am ausführlichsten wohl während des Atheismusstreits Rechenschaft abgelegt über den pädagogischen Wert der Transzendentalphilosophie für das praktische Leben der Menschheit. In den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen“ (1799) untersucht er das Verhältnis von Spekulation und Leben (V, 399 ff.) und kommt zu dem Resultat, daß eine Philosophie,

die nicht mehr unmittelbar objektiv denkt, wie die Vorsokratiker, sondern nur noch „mit Absicht und Bewußtsein sein Denken selbst denkt“, freilich auf das Leben keinen Einfluß haben, es nicht bilden könne, überhaupt in einer ganz anderen Welt liege. Aber so sehr diese Philosophie, was ihren formalen Charakter anlangt, „nur Wissenslehre, keineswegs aber Weisheitsschule“ ist, von so hohem Wert muß für die Menschheit doch ihr Inhalt sein. Nicht allein, daß sie die allgemeine Denkweise und Bildung reinigen möchte von fremden Zutaten, die eine „erschaffende Metaphysik“ in sie hineingetragen, worin ja die Hauptabsicht der „kritischen“ Philosophie bestand, „mittelbar, d. h. inwiefern ihre Kenntnisse mit der Kenntnis des Lebens sich vereinigt, hat sie auch einen positiven Nutzen: sie ist für das unmittelbar Praktische pädagogisch in weitester Bedeutung des Wortes. Sie zeigt aus den höchsten Gründen, eben weil sie den ganzen Menschen begreifen lehrt, wie man die Menschen bilden müsse, um moralische und religiöse Gesinnungen auf die Dauer in ihnen zu bilden und nach und nach allgemein zu machen“¹⁴. Dazu kommt der Einfluß der idealistischen Weltansicht auf die Gesinnung des Menschengeschlechts überhaupt. Derselbe besteht darin, „daß sie ihm Kraft, Mut und Selbstvertrauen beibringt, indem sie zeigt, daß es und sein ganzes Schicksal lediglich von ihm selbst abhängt, indem sie den Menschen auf seine eigene Füße stellt.“

Damit hat Fichte die beiden praktischen Haupttendenzen des Idealismus scharf gekennzeichnet. Der Idealismus nach seinem kritisch-negativen Wert als reinigendes Gewitter, als Läuterungs- und Säuberungsmittel vom Staub und Schmutz einer jahrhundertelangen Wanderschaft, und der Idealismus nach seinem positiv-bildenden Wert als Erziehungsmittel zur Selbstständigkeit, Autonomie, Unabhängigkeit von der Welt der Objekte und damit zum Optimismus, zum Kampf, zum Glauben an das Besserwerden. Den höchsten religiösen Wertfaktor des Idealismus, den Erlösungswert, hat Fichte in seiner besonderen Natur erst später in der

„Anweisung zum seligen Leben“ einer näheren Betrachtung unterzogen. Damals (1799) beachtete er, was die Religion anlangt, mehr die kritisch-pädagogische Bedeutung der idealistischen Philosophie, die bestimmt sei, „unverständliche, unnütze, verwirrende, eben dadurch aber der Irreligiosität Blößen darbietende Lehren über Gott wegzuschaffen“¹⁵. Doch ahnt er schon, wie sie geeignet sein müsse, „durch Erweckung der wahren überfinnlichen Triebfedern des Lebens“ den religiösen Sinn im Menschen zu bilden.

An den Mißverständnissen des Atheismusstreites ist Fichte sich eigentlich zum ersten Male so recht klar geworden, wohin er mit seiner Fortbildung der Kantischen Lehre eigentlich steuere, zu welchen Konsequenzen für Herz und Gesinnung der Menschheit seine Philosophie notwendig führen müsse. Darin liegt die hohe Bedeutung dieser an sich unerquidlichen Begebenheit für Fichtes ganzes zukünftiges Streben. Sie wird ihm der Anlaß zu einem Zurbefinnungskommen über sich und seine geheimsten Absichten, zu einem Sichzurechtfinden in der dunkeln Kammer des eigenen Herzens. Alles was er in jener Angelegenheit geschrieben hat — und es ist nicht wenig — trägt den Charakter einer gründlichen Rechenschaftsablegung vor dem Richterstuhl eher des eigenen prüfenden Ich als der Öffentlichkeit. Warum begnügte er sich nicht mit einer sachlichen Aufdeckung des offensichtlichen Irrtums der Behörden? Da doch die Weimarer Regierung ihm wohlgesinnt war und Schiller und andere Einsichtige versicherten, von Atheismus könne bei Fichte nicht die Rede sein! Warum diese gewaltige Begeisterung, diese tiefe, langnachzitternde Erregung, die ihn schließlich nur Amt und Würden brachte? Eine geheime Stimme mochte ihm sagen, daß es sich hier um Höheres handelt, als um ein paar atheistisch klingende Wendungen. Sein ganzes System, seine ganze Weltanschauung stand angeklagt vor dem Forum einer Zeit, die Fichte nicht als Richter anerkennen mochte. Der alternde Kant wußte, was er tat, als er sich im August 1799 förmlich von Fichte lossagte. Er fühlte nicht mehr den Mut, in

einen Kampf zu treten, den gleichsam die Menschheit der Zukunft in ihren ersten Vorläufern gegen den herrschenden Geist der Zeit eingeleitet hatte und in dem nur eben die ersten Vorpostengefechte geschlagen wurden. Fichte hatte die Kraft. Mit kühnem Spiel, mit dem hohen Mut mittelalterlicher Glaubensstreiter zog er in diesen heiligen Kampf, wie in einen Kreuzzug der Geister. „Ich weiß und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine Sache ist die gute Sache, aber an meiner Person ist nichts gelegen. Unterliege ich in diesem Kampf, so bin ich zu früh gekommen, und es ist der Wille Gottes, daß ich unterliegen sollte. Er hat der Diener mehrere und er wird, wenn seine Zeit kommt, die seine eigene Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen“¹⁶.

Gewiß, diese Philosopheme einer transzendentalen Theoretik sind an sich tot. Philosophie über die Religion z. B. ist noch nicht Religionslehre, noch weniger soll sie an Stelle des religiösen Sinnes treten. Sie spricht nur von religiösen Gefühlen und Empfindungen, will aber keine erzeugen oder zerstören¹⁷. Der Philosoph hat gar keinen Gott, sondern nur einen Begriff von der Idee Gottes¹⁸. Eine solche rein theoretische Philosophie, welchen Gegenstand sie nun auch wähle, hat gar keinen Einfluß auf das Leben, weder einen guten noch einen bösen. Sie gleicht einer gemalten Figur, die sich nicht bewegen kann. Aber „als pädagogisches Regulativ“ soll sie der Gelehrte, als Erzieher und Führer des Volkes, besonders der Volkslehrer allerdings besitzen¹⁹. Insofern wird sie praktisch. Zwar nicht mitteilen soll er sie, aber mit Eifer und Treue anwenden.

Fichte hat kaum sonst so intensiv über den praktischen Wert alles Philosophierens nachgedacht wie in jenem unveröffentlicht gebliebenen Fragment von 1799. Transzendentalphilosophie ist keine Lebensphilosophie. Aber aus ihr können und sollen die Regulative hervorgehen, um eine Lebensweisheit zu bilden²⁰. Das ist die Grundüberzeugung, die Fichte aus dem Streit um einen theoretischen oder praktischen Gottesbegriff mit nach Haus

getragen. „Nur was aus dem Leben hervorgeht, wirkt in das Leben, in Denkart, Gesinnung und Handlungsweise zurück.“

Die weit über das Theoretische hinausliegende, menscheits-erzieherische Bedeutung des Idealismus ist Fichte im Jahre 1799 unendlich klar geworden. Es ist dies wohl die schönste Frucht, die der Atheismusstrett, dieses läuternde Gewitter in Fichtes Denken gezeitigt hat. Daß die Wissenschaftslehre mehr will, als eine bloße Theorie des Erkennens, daß sie der Menschheit einen Weg weisen will zur Wiedergeburt und damit zur Erlösung vom Druck der raum-zeitlichen Welt, das ist die wunderbare Erleuchtung die Fichte bisher als das Beste, was er der Menschheit bringen könne, wohl geahnt, die aber am Schluß der von Lavater über alles bewunderten „Appellation an das Publikum“ dem Denker feststeht²¹.

Fichte appelliert an das Publikum, an jenes deutsche Volk, vor das zu treten acht Jahre später er einen neuen dringenden Anlaß erhielt. Hört mich, Ihr Menschen! Diese meine Lehre, die man als atheistisch verdammt, ist Eure Rettung aus der tiefen Verirrung der Zeit. Sie weist Euch Euer Vaterland, Eure wahre Heimat, die auf Erden nicht ist. Sie zeigt Euch den Weg in die übersinnliche Welt, den Plato und Christus gegangen. Folgt ihr, und Ihr werdet erlöst sein.

Was will diese Lehre? Sie will „alles, was Ihr zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor Eurem Auge in Nichts verwandeln, indem sie auf ewig Eure Brust der Verwunderung, der Begier, der Furcht verschließt. Ihr sollt Euch nur zum Bewußtsein Eures reinen sittlichen Charakters erheben, und Ihr werdet, verspricht sie Euch, finden, wer Ihr selbst seid, finden, daß dieser Erdball, daß die Sonne und die tausendmaltausend Sonnen, die sie umgeben, daß alle die Erden, die Ihr um jede der tausendmaltausend Sonnen ahnet, daß dieses ganze unermessliche All, vor dessen bloßem Gedanken Eure sinnliche Seele bebt und in ihren Grundfesten erzittert, — nichts ist, als in sterblichen Augen ein

matter Abglanz Eures eigenen, in Euch verschlossenen und in alle Ewigkeit hinaus zu entwickelnden ewigen Daseins.“

Der Weg zur Erlösung ist pflichtmäßiges Handeln (später Einrichtung aller irdischen Verhältnisse mit Freiheit durch Vernunft). Das pflichtmäßige Handeln offenbart Euch das Wesen Eurer geistigen Natur, lehrt Euch verschmähen alles, was da Ding ist, die Herrlichkeiten Himmels und der Erde. Ihr werdet lernen, die Liebe und bloße Berührung des Sinnlichen für „Besleckung und Entweihung Eures höhern Ranges“ halten, werdet erkennen, daß die Macht des unermesslichen All nicht bis zu Euch reicht, daß dieses All wandelbar ist, Ihr aber unwandelbar. „Wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngstgeborene ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unverfehrt und unverwandelt derselbe sein, der ich jezt bin, — werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht.“

„Ihr sollt, verspricht sie Euch, auch in Eurem mütterlichen Lande, der übersinnlichen Welt, und Gott gegenüber, frei und aufgerichtet dastehn. Ihr seid nicht seine Sklaven, sondern freie Mitbürger seines Reiches. Dasselbe Gesetz, das Euch verbindet, macht sein Sein aus, so wie es Euren Willen ausmacht. — Ihr nehmt die Gottheit auf in Euren Willen und sie steigt für Euch von ihrem Weltenthron herab.“

Der Leser möge nun entscheiden, nach welchen von beiden Lehren er gebildet zu sein wünscht, nach der, die ihn erniedrigt, oder der, die ihn unaussprechlich zu erheben verspricht. Ob die letztere ihre großen Versprechungen halte, davon kann sich ein jeder nur überzeugen dadurch, daß er wirklich tue, was sie von ihm fordert.

„Der Anfang Eurer Erscheinung für Euch ist zwar allerdings nicht glänzend; Ihr findet Euch zuerst als Produkt der Sinneswelt, durch Euren Mangel an dieselbe gekettet, ein unsterbliches Wesen, bedürftig dessen, was nur Staub und Asche ist. Von diesem Zustande Euch zu erlösen, gibt es nur einen Weg, die Erhebung zur reinen Sittlichkeit; und Ihr seid bestimmt und berufen, diesen Weg zu gehen“²².

„Es gibt von der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit keinen stetigen Übergang, der etwa durch die äußere Ehrbarkeit (Legalität) hindurchgehe; die Umänderung muß durch einen Sprung geschehen, und nicht bloße Ausbesserung, sondern gänzliche Umschaffung, sie muß Wiedergeburt sein“²³.

Fichte tritt damit aus den Stadion der Philosophen auf eine erhöhte weltgeschichtliche Kanzel, dahin, wo die großen Menschheitsführer, Erlösungslehrer und Heilande stehen, ein Buddha, Plato und Christus, Zeno, Epikur und Luther. Wer Fichte nur als Schöpfer einer ziemlich komplizierten, ja abstrusen Erkenntnislehre betrachtet, wie es unsere Zeit zu tun geneigt ist, hat von der lebendigen geschichtlichen Persönlichkeit, die im Mittelpunkt der deutschen idealistischen Geistesbewegung gestanden, nur den Saum des Mantels erfasst, hat seines Geistes kaum einen Hauch verspürt. Wer den echten Fichte sehen will, den Reformator, Heilslehrer und Messias, den großen Bringer eines neuen und doch so uralten Lichts, das den Völkern einer verfunkenen Kultur bereits geleuchtet, der folge uns auf unserer Wanderung. Der beachte, was Fichte selbst von Anfang bis zu Ende seiner literarischen Existenz ununterbrochen getan, die praktisch-pädagogische Bedeutung, die der durchgeführte und auf alle Gebiete der Philosophie gleichmäßig ausstrahlende idealistische Geist, wie er von Fichte gestaltet wurde, besitzt. Den Erkenntnistheoretiker Fichte in seinen Einzelheiten nachzudenken, überlassen wir getrost der Gruppe derjenigen, für die Philosophie mit der Erkenntnis- und Methodenkritik anfängt und aufhört. Uns ist es zu tun um den Menschheitserzieher und Erlösungslehrer Fichte, um den großen Prediger, Träumer und Seher einer veredelten Zukunftshumanität. Diesen Fichte aus dem Dunkel der Geschichte herauszuheben und ihn dem heute atmenden Geschlecht vor Augen zu stellen, erachten wir als eine Aufgabe des Schweißes der Edlen wert.

IV.

Der Weg der Menschheit und ihre Erlösung.

Die spätere Fichtesche Geschichtsphilosophie, wie wohl alle Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts, geht aus von der biblischen Vorstellung eines paradiesischen Urzustandes der Menschheit. Einmal zu Beginn ihrer Wanderschaft, in prähistorischen goldenen Zeitaltern war die Menschheit vollkommen, war sie rein. Aus diesem paradiesischen Zustand der Unschuld und Sittenreinheit wurde sie, mit Schiller zu reden, vom Antlitz des Erschaffenden in die Sterblichkeit verwiesen, um auf schwerem Sinnespfad eine späte Wiederkehr zum Licht zu finden, oder wie Fichte sagt, mit Freiheit durch Vernunft sich zu dem empor zu entwickeln, was sie als Normalvolk vor Zeiten bereits einmal gewesen. So will es der göttliche Weltplan. Woher jenes Normalvolk der Urzeit stammt, da doch nicht mehr angenommen wird, daß es von Gott unmittelbar erschaffen sei, bleibt unaufgeklärt. Die Menschheit steigt von einem Hügel herab, wandert durch ein finsternes Thal und gewinnt allmählich und aus eigener Kraft eine neue Anhöhe. Die moderne Entwicklungslehre hat den Traum vom verlorenen Paradies zerstört. Die eine der beiden Fichteschen Anhöhen ist für uns verschwunden. Wir sehen nur das finstere Thal der Tierheit, aus dem die Menschheit sich langsam und mühsam emporgewunden, und in weiter, ach gar zu weiter Ferne die schimmernden Hügel ihrer dereinstigen Vollenbung.

Dieser göttliche Weltplan wird von Fichte in den „Grundzügen“ zum ersten Male breit entwickelt. Er ist „der Einheitsbegriff

des gesamten menschlichen Erdenlebens“. Nach ihm geht das Leben der menschlichen Gattung einher, er muß notwendig erreicht werden und wird es auch. „Die Zeit geht ihren festen, ihm von Ewigkeit her bestimmten Tritt.“ Jedes folgende Glied ist bestimmt durch das vorhergehende. Alle Hauptepochen der Menschheitsgeschichte lassen sich aus diesem Weltplan ableiten¹.

Welches ist also der „Einheitsbegriff“, die Aufgabe des Erdenlebens der Menschheit? „Daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“, „daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde“².

Freiheit und Vernunft sind also die Leitsterne auf dem Wege der Menschheit. Die Vernunft vor allem ist das „Grundgesetz des Lebens einer Menschheit sowie alles geistigen Lebens“. Nach diesen beiden Kriterien gliedert sich die Menschheitsgeschichte in drei Hauptepochen, je nachdem sie entweder Vernunft ohne Freiheit (1. Epoche) oder Freiheit ohne Vernunft (2. Epoche) oder endlich beides zugleich besitzt (3. Epoche). Dieser letztere allein zu erstrebende Zustand liegt für Fichte noch in ferner Zukunft. Wir heutigen stehen im mittleren Zustand. Wir haben uns zwar befreit von der Autorität, aber Vernunft ist noch nicht bei uns. Wir leben im Stande der „leeren (vernunftlosen) Freiheit“ und harren noch des Erlösers.

1. Genauer gestaltet sich diese Gliederung bei Fichte nach fünf Epochen, indem er das 1. und 3. Stadium zerteilt. Die Möglichkeit bleibt zu bedenken, daß die Vernunft vor aller menschlichen Freiheit und ohne alles Zutun derselben ohne Zwang und Mühe von selbst die Verhältnisse der Menschen geordnet. Sie wirkt dann als Naturgesetz und Naturkraft, blind, als instinktähnlicher Drang, tritt nicht ein ins menschliche Bewußtsein, sondern nur ins dunkle Gefühl. Wir erhalten so das Urstadium der Vernunft Herrschaft durch den blinden Instinkt oder den Stand der Unschuld, das Paradies.

2. Nun erfolgt die Ausstoßung. Die Unschuld geht verloren in diesem Stadium des Übergangs. Aber der Vernunftinstinkt waltet noch. Nur hat er sich verwandelt in die äußerlich zwingende Autorität. Kräftige Individuen traten auf, Auserwählte, in denen der Instinkt noch am lautesten sprach. Sie stellten sich selbst als Gattung auf, sie schufen „äußerlich gebietende Autorität.“ Diese erhielten sie mit Zwangsmitteln. Sie griffen ein in die Rechte fremder Instinkte. Der Stand der Unschuld hat sich in den Stand der anhebenden Sünde verwandelt.

3. Gegen diese äußerlich zwingende Autorität lehnen sich die Individuen auf. Der Trieb nach persönlicher Freiheit erwacht. Er zerstört die Autorität, aber sein Stoß geht übers Ziel hinaus. Er vernichtet mit der Autorität den Vernunftinstinkt. Nun haben wir die Freiheit. Aber mit der Vernunft Herrschaft ist es zu Ende. Der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit hat begonnen, das Zeitalter völliger Ungebundenheit, Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, in dem wir heute leben (Aufklärung).

4. Eine bessere Zukunft wird anbrechen. Fichte ist ihr Prophet, die Wissenschaftslehre ihre erste Formel. Man wird die Wahrheit als höchstes erkennen, man wird die Vernunft und ihre Gesetze mit freiem klarem Bewußtsein ergreifen. Zunächst theoretisch. Das ist die Epoche der Vernunftwissenschaft, der Stand der beginnenden Rechtfertigung, der beginnenden Vernunft Herrschaft durch Freiheit.

5. Und endlich wird man lernen, das durch die Vernunftwissenschaft als recht Erkannte mit Freiheit zu verwirklichen. Nach den Regeln der Vernunftwissenschaft wird man durch freie Tat der Gattung alle menschlichen Verhältnisse ordnen. Die rein theoretische Vernunftwissenschaft reicht nun nicht mehr hin. Zu ihr tritt ergänzend eine Vernunftkunst, eine Wissenschaft des praktischen Handelns, „die nur durch Übung zur Fertigkeit sich bildet.“ In diesem Zeitalter der Vernunftkunst vollendet sich das Reich der Vernunft Herrschaft durch Freiheit. Die Menschheit

macht sich zum „Abdruck die Vernunft.“ Der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung ist erreicht, das Vernunftreich gegründet³.

Damit ist die Menschheit wieder an ihrem Ausgangspunkt angelangt. Ihr Kreislauf ist vollendet. Und doch, ein höherer Wert ist erreicht. An Stelle der Unschuld ist die Heiligung getreten, die rechtfertigende Tat. Mit Freiheit ist sie nun, aus eigener Kraft und aus eigenem Verdienst, was sie vormals nur durch eine dunkle Schickung gewesen. Sie hat sich selber zu sich selbst gemacht. Darin liegt ihr lebendiges Leben. Sie kommt aus einem Paradies des Rechtums und Rechtheins ohne Wissen, Mühe und Kunst. Dort erwachte sie zum Leben. Zwang zum Rechtum, lautet der Name des Engels, der sie austrieb aus dem Sitz ihrer Unschuld und ihres Friedens. Nun irrt sie durch die leere Wüste, unstet und flüchtig. Sie läßt sich nieder, reutet den Boden und baut die Frucht der Erkenntnis. Ihr Genuß macht sie stark, ein neues Paradies nach dem Vorbild des verlorenen zu bauen. „Der Baum des Lebens erwächst ihr, sie streckt aus ihre Hand nach der Frucht, isset und lebet in Ewigkeit“⁴.

Und darin liegt das Erhebende in Fichtes Entwurf. Die Menschheit hat das Wunder der Erlösung selbst an sich vollbracht, mit Freiheit durch Vernunft! „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Nicht ein leidender Gott ist herabgestiegen, sich für sie hinzuschlachten. Wie der Einzelne nur sittlich wird durch die freie Tat der Vernunft, durch Autonomie, so auch die Menschheit. Hierin liegt ihre Würde. Wäre es anders, sie verdiente nicht, daß der Tierheit dumpfe Schranke von ihr genommen und der erhabene Fremdling, der Gedanke, jemals auf ihre Stirn getreten.

Ist der Zweck des Erdenlebens erreicht, das Darstellen der Menschheit „als einen vollendeten Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft“, dann schließt das Erdenleben. Aus der Zeit geht der Weg nunmehr hinüber⁵ „in die höheren Sphären

der Ewigkeit.“ Der Einheitsbegriff des überirdischen Lebens tritt an die Stelle des irdischen. Und hier vollendet sich der dunkle Sinn des göttlichen Weltplanes. Aus dem Paradies geht die Straße durch die Verdammnis empor zum Vernunftreich und damit vor die Tore der Ewigkeit. Einen anderen Weg zur Ewigkeit gibt es nicht als den: mit Freiheit durch Vernunft.

Wo in der Geschichte ist die Bestimmung des Menschengeschlechts jemals in ähnlich erhabener Weise erfasst worden, als Fichte es hier auf der Grundlage der Kantischen Vernunftlehre tut? Jenes Normalvolk der Vergangenheit mag ein Traum sein und auch sonst mag viel altmythisches Beiwerk die Reinheit des Grundgedankens entstellen. Aber Fichtes Vernunftreich ist kein Traum. Dies Walhalla in den Wolken wird eines Tages breit und fest gegründet auf der Erde ruhen. Das eine große Volk, das um die weite Erde wohnt, wird alle seine Verhältnisse mit Freiheit durch Vernunft geordnet haben. Die Macht der Vernunftwissenschaft wird Krankheit, soziales Elend, physische Uebel vertilgt haben von der Erde und gar vielen moralischen Uebeln ihre Kraft genommen haben. Der Krieg wird nicht mehr sein, dieser seltsame Rest aus barbarischen Zeitaltern. Und so weit ein Paradies auf Erden möglich ist, so weit wird es sein.

Eins bleibt noch zu bemerken. Fichtes Zeitalter sind nicht streng chronologisch geschieden. Die Zeit des Begriffs ist überhaupt eine andere als die chronologische Zeit. Sie können nebeneinander fortfließen. Einige Individuen sind zurück hinter ihrer Zeit, sie leben in engen Zirkeln, wo noch Überreste der vergangenen Epochen herrschen. Andere eilen voraus. Sie tragen die neue Zeit schon in sich. Nachzügler und Vorläufer um das wandernde Heer. Die große Masse aber stellt das Zeitalter dar. Jeder einzelne in dieser Masse ist Produkt seiner Zeit⁶.

Und: das Zeitalter ist nur an den Nationen zu beurteilen, die auf der Höhe der Kultur stehen. Nun wandert die Kultur von Volk zu Volk. Wandert das Zeitalter mit ihr? Ohne Frage.

Boden und Klima verändern sich, das Prinzip des Zeitalters bleibt⁷.

Will man Fichte ganz verstehen, so wird man seine Ansichten von der Geschichte der Kultivierung des Menschengeschlechts etwas eingehender betrachten müssen⁸. Es wurde als die Bestimmung der Menschheit erkannt, daß sie „mit Freiheit zum Ausdruck der Vernunft sich erbaue“. Zweck der Menschheit ist also weniger das Vernünftigein, als vielmehr das Vernünftigwerden, das „Sichbilden zur Vernunft“, dies genommen als freie vernünftige Tat. Nur so handelt sie ihrer Würde entsprechend. Angzunehmen nun, wie es der moderne Evolutionismus tut, daß die Menschheit sich aus dem Tierzustand der Unvernunft in allmählicher kontinuierlicher Entwicklung zu ihrem jetzigen Zustand emporgearbeitet habe, erscheint Fichte als eine völlig inadmissible Meinung. Alle Bemühungen des Historikers, „die Unvernunft durch allmähliche Verringerung ihres Grades zur Vernunft hinaufzusteigern“, von einem Orang-Utang einen Leibniz oder Kant abstammen zu lassen, sind vergeblich. Denn die Vernunftlosigkeit kann aus sich heraus nie zur Vernunft kommen. Daher muß eine allerälteste, rein vernünftige Gestalt der Menschheit angenommen werden. An irgend einem Punkte der Erde, auf irgend eine bestimmte Weise leidend, mit irgend einer besonderen Sprache ausgestattet, muß ein Volk gelebt haben, das „ohne alle Kastrenkung der Freiheit“ vernünftig war, „das durch sein bloßes Dasein ohne alle Wissenschaft oder Kunst sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe“⁹, vom Vernunftinstinkt geleitet ganz von selbst in Ordnung und Sitte hineinwuchs, keine Wissenschaft, keine Kunst, keine Geschichte hatte, nur Religion, die so alt ist als die Welt, kurz „eine absolute, sich selbst nicht für Kultur, sondern für Natur haltende Kultur“.

Dieses „ursprüngliche Normalvolk“, — von dem es irgend eine Geschichtserzählung nicht geben kann, das aber die Philosophie a priori als am Anfang aller vernünftigen Entwicklung

stehend aus den oben dargelegten Gründen postulieren muß, — dieses Normalvolk sieht um sich her die Erde von rohen Wilden bewohnt. Es lebt anfangs wohl in strenger Abgeschlossenheit von der Unkultur dieser Völker. Allein wenn diese Scheidung erhalten bliebe, der Zweck des Menschengeschlechts wäre vereitelt, irgend eine Entwicklung könnte nie beginnen, das geforderte Vernünftigwerden mit Freiheit könnte nie an Stelle des bloßen Vernünftigseins des Normalvolkes treten. Es wird also weiter anzunehmen sein, daß durch irgend ein uns ebenfalls unbekanntes Ereignis die Glieder des Normalvolks über die Sphäre der Unkultur zerstreut worden sind; und nun kann der „Prozeß der freien Entwicklung des Menschengeschlechts“ und mit ihm die Geschichte und Geschichtsklitterung beginnen. „Zerstreute Abkömmlinge des Normalvolks“ verteilen sich über die Erde. Es entsteht an verschiedenen Punkten ein „Konflikt der Kultur und der Rohheit,“ in dem sich die ersten Keime aller Ideen und Wissenschaften als Kräfte und Mittel zur ferneren Kultivierung entwickeln.

Soweit die Philosophie. Sie folgert: das Menschengeschlecht mußte sein, also auch das Normalvolk. Ganz anders die Geschichte. Über die Geburtsstunde der Menschheit zu spekulieren, liegt ihr nicht ob. Sie hat hier keine Stimme, hat gar nicht mitzureden. Ihr Reich ist die Empirie, der faktische Beweis. Aber dieses hinweg zu einer Urgeschichte aufzusteigen, würde eine Verirrung bedeuten. Denn eine Geschichte a priori ist nach Fichte nicht minder verfehlt als eine Physik a priori (Schelling). Die Aufgabe der Geschichte besteht lediglich darin, „durch bloße Empirie faktisch aufzufassen die allmähliche Kultivierung des Menschengeschlechts“, das aus Mischung von Kultivierten und Unkultivierten entstanden ist. Darüber hinaus sich im Phantasiegebiet der Wahrscheinlichkeit, der Hypothesen, Mutmaßungen, Erdichtungen und Wahnbegriffe zu ergehen, bedeutete für die Geschichte eine völlige Verkenntnis ihrer Aufgaben.

Es ist für das Folgende nicht ohne Interesse, das Verhältnis

von Geschichte und Philosophie, wie es sich in Fichtes Denken darstellt, noch etwas näher ins Auge zu fassen und in voller Klarheit zu bestimmen, was bei der strengen Konsequenz des Fichteschen Denkens gar nicht so schwer hält. Gar manche Utopie, gar manches Paradoxon der Fichteschen Spekulation findet in dieser scharfen Scheidung der beiderseitigen Arbeitsgebiete seine Erklärung.

Wie verhalten sich Philosoph und Historiker zueinander? Welches sind ihre Reiche? Das Reich des Philosophen ist die reine Vernunftwissenschaft, das des Historikers und Physikers die Empirie¹⁰.

Die reine Vernunftwissenschaft ist Theologie im Fichteschen Sinne des Wortes, d. h. Wissenschaft von Gott, vom wahrhaft Seienden, das kein Entstehen und keine Veränderlichkeit kennt. Aber das Dasein Gottes und das Wissen, in dem die Welt enthalten ist, sind unmittelbar eins. Gott ist „schlechthin das Wissen selber“, nicht etwa nur seine Ursache. „Im Wissen ist er da, schlechthin, wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft.“ Das weltentwerfende menschliche Wissen ist also nicht Folge, sondern Dasein, Äußerung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft. Wir wollen die hier geschilderte Identität Gott-Wissen nennen. Und Fichtes Lehre vom Gott-Wissen könnte man als einen wissenschaftlichen Pantheismus bezeichnen.

Wissen ist Gott. Und die Welt, die im Wissen gehabt wird, mittelbar auch Gott. Dieses absolut zeitlose, unwandelbare, unveränderliche Sein, dieses weltentwerfende Gott-Wissen oder die Vernunft ist nur a priori in der Welt des reinen Gedankens zu erkennen. So die Vernunft-Wissenschaft, die Wissenschaft vom unendlichen Gott-Wissen.

Wie steht hierzu die Empirie?¹¹ Jenes Gott-Wissen entwickelt sich zu einer höheren innern Klarheit des Wissens an einem bestimmten Gegenstand des Wissens, einem bestimmten Etwas, das sich ewig gleich bleibt. Mit dieser fortgehenden Entwicklung tritt die Zeit ein in die bisherige absolute Zeitlosigkeit

(eine etwas gefuchte und gekünstelte Konstruktion). Dieser Gegenstand ist nur empirisch zu erkennen, durch bloße Wahrnehmung. Und er heißt entweder Natur, die stehende objektive Einheit, oder fortfließende Zeitreihe, in der sich das Wissen an ihm entwickelt. Physik ist dementsprechend die regelmäßig auf die Natur gerichtete Empirie, Geschichte die regelmäßig auf jene Zeitreihe gerichtete Empirie.

Wir haben also auf der einen Seite ein notwendiges, nicht anders sein können des zeitlosen Sein, das Gott-Wissen, das die spekulative Philosophie bearbeitet, und auf der andern Seite ein zufälliges und anders sein können des faktischen Sein in der Zeit, das die Empiriker bearbeiten. (Indes ist diese Unterscheidung nur ein Schein, entsprungen aus der Unbegriffenheit, der mangelhaften Beschaffenheit des individuellen Trägers des Gott-Wissens. Daher auch die Spaltung des Wissens innerhalb des Selbstbewußtseins (Ich) in ein Bewußtsein mannigfaltiger Individuen und Personen). Unzugänglich ist beiden, dem Philosophen wie dem Historiker, der Ursprung des Gott-Wissens, wie der Welt und des Menschengeschlechts. Beide vermögen das „Unbegriffene“, den Uranfang der Zeit in ihrer Genesis nicht anzugeben, und in Wirklichkeit gibt es auch keinen Ursprung des Gott-Wissens, nur das „eine zeitlose und notwendige Sein“. Aber der Philosoph hat eine Vorzugsstellung vor dem Historiker inne, insofern er ihm festen Grund und Boden sichert und die Bedingungen des faktisch-empirischen Seins untersucht, also die Voraussetzung für die bloße Möglichkeit der Geschichte überhaupt. Denn diese Bedingungen liegen eben jenseits der Empirie in der Sphäre der aprioristischen Vernunftwissenschaft. Das Geschäft des Historikers hingegen wird sein, „die faktischen Fortbestimmungen des empirischen Daseins aufzustellen.“ Dieses selbst setzt er voraus.

So erklärt sich nun die verschiedene Stellung, die der Philosoph und der Historiker der Kultivierungsgeschichte des Menschengeschlechts gegenüber einnehmen. In dessen Geschichte sind zwei

Bestandteile innigst verflochten, ein apriorischer, der göttliche Weltplan, der die Menschheit durch fünf Zeitalter geleitet, und ein aposteriorischer, das Empirische, Unbegriffene am Weltplan, Zeit-, Ort- und Umstandsbestimmung, die nicht aus dem göttlichen Weltplan hervorgehen. Der Philosoph achtet nur auf das a priori, den Weltplan, sieht nur darauf, wie die Menschheit ihrem Zweck sich entgegenfördert. Dazu bedarf es keiner Geschichte. Seine Sätze gelten unabhängig von aller geschichtlichen Faktik. Denn sie verfließen unmittelbar aus der reinen Vernunft-Wissenschaft. Der Historiker ist Annalist, sein Anhalt die chronische Folge. Er sammelt Fakten, ein höchst ehrwürdiges Geschäft, und bestimmt die Epochen der Kulturentwicklung nach ihrem empirischen Ablauf, nicht nach ihrem inneren Geist und Gesetz. Der Philosoph hat den Zweck, dem er die Geschichte unterwirft, schon vorher erwiesen, unabhängig von der empirischen Geschichtsforschung. Sein Interesse geht nur auf das Daß, nicht auf das Wie, geht darauf, „den innern Sinn und die Bedeutung der Weltgegebenheiten zu verstehen“. Und er gelangt zu der Gewißheit, daß unsere Geschichte nicht von einer willkürlichen und blinden, sondern von einer „sich selber vollkommen klaren und durchsichtigen Notwendigkeit des göttlichen Seins“ geleitet wird.

So ist nach Fichtes Meinung die Grenzberichtigung zwischen Geschichte und philosophischem „Gebrauch der Geschichte“ vollzogen und der alte Streit zwischen Geschichte und Philosophie entschieden. Sache des Historikers ist, das Veränderliche und Wandelbare der Entwicklung faktisch aufzustellen, Sache des Philosophen, „das allgemeine, absolute und ewig sich gleich Bleibende in dieser Führung des Menschengeschlechts im klaren Begriff zu erfassen“, Sache aller Menschen, selig zu sein im Bewußtsein der Identität unseres Wissens mit der göttlichen Kraft.

Fichte zeigt uns den Weg, auf dem die Menschheit schreitet. Er zeigt uns das werdende Geschlecht, das heute lebt, und das

vollkommene, das in einer fernen, von ihm durchdrungenen Zukunft leben wird. Und er zeigt drittens, welche Mittel uns zur Verfügung stehen, um die Menschheit von der niederen Stufe der Gegenwart durch klare Einsicht und eine besonnene Regel auf die höhere der Zukunft emporzuheben.

Eine solche weitüberblickende, menschengeschichtliche Betrachtungsweise ist in ihrem innersten Geiste Religion. Denn sie kann nur von einem Standpunkt aus unternommen werden, der selbst nicht von dieser Welt ist. Fichte hat dies wohl erkannt und selbst sein ganzes Unternehmen als ein religiöses gekennzeichnet¹². Ehe wir also die Wanderung durch die alte und neue Menschheit mit Fichte antreten, wird es gut sein, einen Blick zu tun auf seinen überzeitlichen Standpunkt und das „Licht der Religion“, das er in die menschlichen Dinge hineinleitet.

Wer den Sinn der Zeit zu erforschen strebt, darf selbst nicht in der Zeit stehen und vom „Augpunkt der Zeit“ aus seine Ansicht bilden, sondern muß einen überzeitlichen Standpunkt wählen. Und ebenso darf das Subjekt der Untersuchung nicht ein Einzelich sein, sondern ein Wir als „eine in den Begriff verlorene und mit der absoluten Vergessenheit unserer individuellen Personen zur Einheit des Denkens verflozene Gemeinde“. Nur ein solches synchronisches und superindividuelles Denken kann selbst nicht wiederum als Produkt der Zeit angesprochen werden, widrigenfalls wir uns in einem Zirkel bewegen.

Indem sich aber so das unzeitliche und unpersönliche „Denken aus sich selber“ über die Zeit erhebt, verschwindet vor ihm überhaupt die Welt des in Raum und Zeit Daseienden als das eigentliche Sein. Die empirische Wahrnehmung und Beobachtung als höchster Entscheidungsgrund alles Gültigen ist damit aufgehoben. „Rein aus dem Gemüt“, aus sich selber entwickelt das Denken eine überempirische Maxime religiöser Natur, „daß man alles Leben als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglich vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne“¹³.

An Stelle des empirischen Rationalismus der Aufklärung, an Stelle des Prinzips des an der Erfahrung orientierten deutlichen Denkens tritt ein idealistischer Rationalismus, ein Denken a priori, kurz Metaphysik. Und wer diese Metaphysik verspottet, verspottet die Religion. Die apriorisch konstruktive Weltbetrachtung des reinen Denkens ist also Religion. Und sie wird dies noch um so mehr, wenn als Grund der Welt und aller Erscheinung das „Eine, absolut Gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein“, nicht ein bloßes Ohngefähr, eine blinde und tote Naturnotwendigkeit (Spinoza) oder gar ein menschenfeindlicher und eigensinniger Gott (Aberglaube) angesehen wird. Aber auch diese zweite materiale Maxime quillt aus dem Gemüt als ein absolut in ihm liegender Grundzug. Auch sie also Religion.

Diese apriorisch konstruktive Betrachtung des Weltgeschehens als Ausfluß eines göttlichen Daseins kann nun als „bloße Vernunftreligion“ sich darstellen, wenn nur ein Daß, nicht das Wie der Entwicklung der Zeitercheinung aus dem einen Leben eingesehen wird, oder aber als Verstandesreligion, wenn sich in deutlichen Begriffen das Wie der Entwicklung und des aus ihr hervorgehenden Vollkommeneren wirklich angeben läßt. Die „ewig sich gleich bleibende Einsicht der Religion“ nimmt also eine doppelte Form an, und es ist in einem ziemlich gekünstelten Schematismus gedacht, daß die bloße Vernunftreligion als unterste wie auch als oberste Sphäre des ganzen Religionsgebiets die mittlere Sphäre der Verstandesreligion umfasse¹⁴. Am tiefsten und am höchsten Ende wird noch nicht oder nicht mehr begriffen, hier die Beziehung des menschlichen Individuums auf das Ewige, dort das Verhältnis des gegenwärtigen Lebens der Menschheit zu all ihrem künftigen Leben. In der mittleren Sphäre jedoch, der Verstandesreligion läßt sich begreifen, was das erste Erdenleben der Gattung für sich gedacht, ohne Beziehung auf andere Leben bedeute, sodann wie sich jede Epoche dieses Erdenlebens zum Ganzen verhalte. Und dieses Geschäft verstandes-

religiöser Betrachtung soll im künftigen unternommen werden. Fichte erhebt sich „in den Äther der Religion auf dem Wege, der für unser Zeitalter der betretenste und der geläufigste ist, auf dem Wege des Verstandes“. Seine Untersuchung knüpft also, wie er selbst erklärt, an die in dieser Zeit herrschenden Prinzipien und an die am nächsten liegenden Zeitbegebenheiten an, erhebt sich aus der Zeit über die Zeit, „mit verständig religiösem Sinn alles begreifend als notwendig in diesem Ganzen und als sicher führend zum Edleren und Vollkommenen“. Fichte bekennet sich damit zum Rationalismus, der freilich mit dem populären Rationalismus der Aufklärung wenig mehr als den Namen gemein hat. Hiervon an anderer Stelle.

Damit ist aber Fichtes Rechenschaftslegung über Wert und Charakter des eigenen Unternehmens noch nicht abgeschlossen. Ist diese ganze Untersuchung des gegenwärtigen Standes der Menschheit nicht ein bloßer Zeitvertreib, so fragt er sich am Ende der „Grundzüge“¹⁵, ein Spiel mit leeren Worten und Gedanken? Das würde der Fall sein, wenn diese Untersuchung in die leere Zeit fiele und nicht in die wahre und wirkliche, d. h. wenn sie nicht der Anfang und der Ausgangspunkt würde unseres göttlichen Lebens, wenn sie nicht würde „notwendiger Grund und Ursache neuer und vorher nie dagewesener Erscheinungen in der Zeit“, kurz wenn nicht „etwas in uns selber Lebendes“ angesprochen würde, das wieder anderes Leben aus sich erzeugt. Und das sichere und völlig entscheidende Kriterium, ob ein solches (religiöses) Leben in uns angesprochen wurde, ist die Erkenntnis, „ob dieses angeregte Leben unaufhörlich sich weiter ausbreite und Grund und Quell neuen Lebens werde“.

Damit ist Fichtes Absicht bei der Kritik des gegenwärtigen Zeitalters in den „Grundzügen“ deutlich gekennzeichnet. Kein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen an seiner Charakteristik ist's, was er erwartet und worauf er bei seinen Hörern und Lesern rechnet. Sondern ein In-sich-gehen und Nachdenken, ein Streben, sich selbst

zunächst zu vervollkommen, um sodann Mitarbeiter zu werden am großen Reformwerk der Menschheitserziehung, das soll erreicht werden. Und soll erreicht werden nicht sowohl durch die Voraugenführung des unbefriedigenden Bildes einer noch ringenden unvollkommenen Menschheit, als vielmehr durch den religiösen Grundcharakter dieser von höchster Warte aus unternommenen Betrachtung selbst. Durch das Betrachten der Dinge *sub specie aeternitatis* soll der religiöse Sinn des Zeitalters geweckt werden. Bei ihm beginne die Reform und strahle von hier aus auf alle Gebiete des geistigen Lebens der Menschheit.

Hierin liegt der ethisch-pädagogische Wert des Fichteschen Reformgedankens, mag dieser auch noch so sehr auf bloß literarischem Gebiet sich ausleben. Mit den „Grundzügen“ (1804—1805) beginnt dieser Reformgedanke im reinsten Licht zu erstrahlen, um fortan nicht wieder aus Fichtes Denken zu verschwinden. Die Aeternitätsbetrachtung der menschlichen Dinge durch einen wachen Geist ströme aus auf die Zeit und erwecke die Menschheit aus ihrer geistigen Schlafkrankheit, aus ihrem Traumwandeltum durch die Jahrhunderte. Der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ist diese Tat der Menschheitserweckung vorbehalten. Denn das Aufklärungszeitalter hat die Irreligion der Gedankenlosigkeit und tierhaften Irdischkeit zum Prinzip erhoben und so die Reaktion förmlich herausgefordert¹⁸. Das Tier galt dieser Zeit als der geborene Weise und Philosoph, denn es fragt nicht nach dem Grund der Erscheinungen. Der Mensch aber fragt danach und er ist ein Narr. Werden wir also bewußt und künstlich wieder zum Tier, wieder naiv und weise, unterdrücken wir die Narrheit der Neugier, fliehen wir vor der quälenden Frage in unserer eigenen Brust und machen wir alles ernste Denken bei uns und andern lächerlich. Und doch ist dies ein vergebliches Bemühen. Die Frage nagt und bohrt in ihrem Herzen fort und so leben sie in unaufhörlicher Lüge.

Hiervon befreit allein der Ernst und das Nachdenken über den Gang und die Bestimmung des Menschengeschlechts in Zeit

und Ewigkeit. Lieben wir diesen Ernst und dieses Nachdenken, dann sind unsere Betrachtungen nicht in die leere, sondern in die wirkliche Zeit gefallen. Dann wirken sie fort und entzünden neues göttliches Leben. Dann sind wir religiös, und Religion ist „das einzige Wahrhafte und Edle im Menschen, die höchste Form der in sich selbst klar gewordenen Idee“. Religion ist Licht, Heiligkeit, Erleuchtung; sie allein ermöglicht das Zurechtfinden im Dunkel der raum-zeitlichen Welt. „In der Finsternis der irdischen Ansicht stehen alle Gegenstände getrennt da“. Dunkle Materie hält sie zusammen, ein Ganzes bilden sie nicht. Im sanften und erquickenden Licht der Religion wird alles zur Einheit, vereint sich alles „in dem einen feststehenden und umfassenden Lichtstrahl“. In der Dämmerung der irdischen Ansicht stehen die verworren beleuchteten Gestalten vereinzelt da und scheinen häßlich. „In der Beleuchtung der Religion ist alles gefällig und strahlt Frieden aus und Ruhe“¹⁷. Alle Mißgestalt der Dinge verschwindet. Eine Milde ergreift uns und dringt in alle unsere Ansichten. Wir haben Frieden mit der Welt.

2. Buch
Die alte und die neue Menschheit
Fichtes Bildungsideal

I.

Die Kritik des Aufklärungszeitalters.

Die Klagen über den Niedergang der Zeiten beginnen in Fichtes Schriften in dem Augenblick, da sich unter dem Einfluß der Kantischen Philosophie und der Rousseauschen Gesellschaftslehre das Idealbild einer reineren und besseren Welt vor seinem geistigen Auge erhebt. Namentlich das gewaltige „J'accuse“ des Genfer Philosophen hat in Fichtes Anschauungswelt früh jene kritisch scharf-ablehnende Haltung gegen alles Bestehende überhaupt eingekehrt, aus der heraus sich dann vor und nach dem Zusammenbruch von 1806 jene niederschmetternde Bußpredigt an das Zeitalter, wie sie in den „Grundzügen“ und den „Reden“ enthalten ist, heraus entwickeln sollte. Schon in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten vom Sommer 1794 wird das „entmannte und nervenlose Zeitalter“, das einem „an allen Gliedern Gelähmten“ gleiche, als abschreckendes Beispiel vor die Augen der heranwachsenden Jugend gestellt. Eine männlichere Sittenlehre möge den jungen Gelehrten aus seiner „Entnervung und seiner Schande“ herausführen. In der ersten Einleitung zur Wissenschaftslehre von 1797 zeichnet Fichte ein Bild des wissenschaftlichen Menschen der Zeit, wenn er Dogmatismus und Idealismus einander gegenüberstellt. In der Appellation an das Publikum wird der religiöse Mensch der Aufklärung und sein niedriger Eudämonismus einer unbarmherzigen Kritik unterzogen. Der Antinicolai von 1800 endlich schildert den Gelehrten der Zeit und seinen flachen Ektetizismus.

Und etwas vom Rousseauschen Kulturpessimismus klingt durch alles hindurch, was Fichte später geschrieben. „Wer das Göttliche in sich fühlt, oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: Dies sind also meine Brüder!“ So die Grundstimmung Fichtes, wenn er vor seine Zeit tritt, so wie es die Grundstimmung in Rousseaus Denken überhaupt war. Der tiefe Unwille, die edle Indignation, die in der Religionslehre von 1806¹ als ein Merkmal des Hochmoralischen geschildert wird, sie hat Fichte seit den Tagen seines Rousseaustudiums nicht verlassen. „Wer diesen Schmerz und jenen bitteren Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch.“ Gemeint ist der Schmerz Rousseaus über das Elend und die Unvollkommenheit der Menschen².

Woher stammt dieser Pessimismus, diese tiefe Verbitterung gegen die lebende Menschheit, die aus allem spricht, was Fichte seit dem Atheismusstreit geschrieben? Sicher nicht aus dem Umgang mit dem niederen Volk. Denn daran fehlte es Fichte. Auch hätte er in der gesellschaftlichen Schicht, der er selbst entsprossen, noch am ehesten die alte Sittenstrenge und Sittenreinheit, die er am Bürgertum des deutschen Mittelalters rühmt, vorfinden müssen. Auch die studierende Jugend, so empfindlich sein strenger Moralismus durch ihre wüsten Sitten in Jena verletzt wurde, kann unmöglich seinen aus dem Innersten quellenden Abscheu vor dieser „Lumpenwelt“ (1799) in ihm wachgerufen haben, einen Abscheu, der zur treibenden Feder seines ruhelosen Reformbedürfnisses wird. An die Jugend hat Fichte geglaubt, in ihr sah er die Vorboten der neuen besseren Menschheit. Das Wesen der Jugend ist Betätigungsdrang, ist Begeisterung. Und ein begeistertes Herz ist gut. Es kann irregeleitet werden, aber einmal auf den rechten Weg gebracht, verfolgt es seine Ziele mit Inbrunst. Die Jugend weiß in ihrem Innern noch nichts von der Trägheit, dem Laster des Alters. Welch schöne Blume der Liebe und Verehrung blühte Fichten mitten aus der rohen Jenenser Burschenschaft entgegen! In Fichtes Hände ihre Ordensbücher

zu legen und ihr altes Leben abzuschwören, dazu fanden sie sich bereit. Fichte genoß ihr Vertrauen und sah die reine treibende Kraft, die für immer zu veredeln sein Lebenstraum war. Und seine Klage richtete sich in allen Briefen und Dokumenten der Jenerser Kampfzeit niemals gegen die Jugend, stets nur gegen diejenigen, die sie mißgeleitet.

Und hier nun stoßen wir auf diejenige Klasse von Menschen, an der Fichte verallgemeinernd seine Verachtung und seinen Haß gegen das Zeitalter abgelesen. Wie in seinem Denken und Träumen der Gelehrte der Zukunftsmenschheit die Rolle des Priesters, des Heilands, des großen Menschheitsführers spielt, so erkannte er im Schriftsteller und Gelehrten des Aufklärungszeitalters, in demjenigen Stand also, dem er selbst anzugehören sich kaum jemals zu rühmen wagte, die Quelle alles Unheils. Daher der wiederholte, mit jeder Wiederholung sich steigende Enthusiasmus in der Schilderung der wahren Bestimmung des Gelehrten und des Hochschullehrers, daher die vielen Schriften zur Universitätsreform, die Fichte hinterlassen. Von gewissen Kollegen der Jenerser Hochschule, von Rezensenten und Tageschriftstellern, wie Nicolai u. a. war ihm bei allen seinen Bestrebungen der erbitterteste Widerstand entgegengetreten. Von dieser Klasse von Menschen ist denn auch in erster Linie das „philosophische Gemälde“ abgezogen, das er in den „Grundzügen“ vom gegenwärtigen Zeitalter entwirft. Und es ist ferner abgezogen vom Theologen und Kirchenlehrer der Aufklärungszeit, durch deren beschränktes und böswilliges Unverständnis Fichte, der größte Religiöse des deutschen Idealismus, sich als Atheist und Religionschänder gebrandmarkt sah, bevor er Zeit gefunden, seine Religionslehre systematisch zu verkünden. Und wenn es Fichte noch an einem weitem Stand gefehlt, dessen Glieder freilich mit geistigen Dingen wenig zu schaffen hatten, an denen Fichte aber den von ihm angegebenen Grundzug des Zeitalters, die Selbstsucht, in Reinkultur studieren konnte, so waren es die deutschen Fürsten und der Adel von 1806.

Das Bild freilich, das Fichte von seinem Zeitalter entwirft, ist ein Zerrbild. So einschneidend die Reformen der Jahre 1808 bis 1813 gewesen sein mögen, das Geschlecht, das bei Leipzig siegte und bei Jena unterlag, war doch das gleiche und kann so gar verworfen, wie Fichte es darstellt, nicht gewesen sein, kurz bevor ein Schenkendorf, ein Körner, das Herz der Nation zum Klingen brachten. Aber irgendein Bemühen, der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden, ist bei Fichte nicht zu verspüren. Theoretisch kümmert er sich den Teufel um die historisch-empirische Wirklichkeit. Er konstruiert das Zeitalter aus dem Begriff. Alles Empirische ist verachtet. Der Philosoph, — nun ja, der Philosoph ist kein Chronikenmacher. Fichte erklärt sich hierüber³. Der Philosoph zählt nicht auf, er bedarf zu seinem Geschäft durchaus keiner Erfahrung. Er betreibt es „schlechtthin“ a priori, ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung. Und so gilt es denn allein, „das Mannigfaltige der Erfahrung auf die Einheit des einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückzuführen“, und wiederum „aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend zu erklären“. Ist der Begriff einmal gefunden, die Erscheinungsweisen dieses Begriffs in der Erfahrung lassen sich dann als die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters deduzieren. Alles wird hier also darauf ankommen, wie der Einheitsbegriff gefaßt ist. Ganz zuletzt erst wird zu fragen sein, ob das vom Philosophen gemalte Zeitalter auch wirklich das gegenwärtige sei, ob die Gegenwart durch die geschilderten Phänomene auch wirklich getroffen wurde. Hier aber ist der Punkt, wo der Philosoph abtritt und der Welt- und Menschenbeobachter das Gemälde prüft, seinerseits die Erfahrung des Lebens befragend. Diese Beurteilung bleibt dem Publikum überlassen. Den Philosophen berührt sie nicht.

In der Tat hat Fichte selbstverständlich die Kenntnis des Zeitalters aus der Erfahrung geschöpft. So sehr es dem Geist seiner Geschichtsphilosophie konform ist, von der zufälligen Lebenswirklichkeit der terrestrischen Gesellschaft zu abstrahieren, wenn es gilt, das

Grundgesetz a priori aufzufinden, nach dem eine jede irdische Menschheit ihre vorgeschriebenen Kreise vollendet, so sehr wird doch der Philosoph stets irdische und wirklich erlebte Verhältnisse zum Ausgangspunkt seiner Konstruktion nehmen; und wenn sich endlich ihm selbst die Notwendigkeit herausstellt, den Punkt auf der großen Heerstraße zu bestimmen, an dem sich das wandernde Menschengeschlecht gegenwärtig befindet, wird er seine ganze „Weltkenntnis und Weltbeobachtung“ aufrufen müssen. Und so bezeichnet denn Fichte folgerichtig seinen Standpunkt in den Grundzügen selbst „als eine das apriorische Prinzip auf die Gegenwart anwendende Welt- und Menschenbeobachtung“⁴.

Das Bild ist und bleibt düster. Es entstammt jener Zeit, an der H. v. Kleist verzweifelte. Fünf Jahre später, und Fichte hätte diese Grundzüge nicht mehr schreiben können. Eine bessere, erhebendere Wirklichkeit hätte ihm daran verhindert. So aber — und auch dies vielleicht eine der merkwürdigen Notwendigkeiten in Fichtes Leben und Schaffen — wählte er unbewußt den dunkelsten Punkt, den die deutsche Geschichte jemals erlebt, um von ihm aus ein Nachbild der Menschheit zu konstruieren, wie es nicht finsterner gedacht werden kann und wie es die Sehnsucht nach einem zukünftigen Lichtbild in allen empfindenden Gemütern nur um so tiefer erwecken mußte.

Fichte will weder klagen noch höhnen. Er tut beides. Hat je ein Satiriker die flatschende Mästiz seines Hohnes so unbarmherzig über seinem Zeitalter geschwungen? Klagen ist unmännlich und zwecklos. Man bessere statt dessen, und verliere nicht die Zeit. In den „Grundzügen“ gilt dies noch als Grundsatz. Es gilt „als die süßeste Belohnung der philosophischen Betrachtung“, alles in seinem Zusammenhang zu betrachten, somit als notwendig, somit als gut, sich mit dem Seienden abzufinden, weil es um des höhern Zwecks willen so sein soll. Klage ist hier vom Abel, desgleichen die Satire. „Ein Gebrechen, das die ganze Gattung trifft, ist kein Gegenstand des Spottes eines Individuums, das zu dieser Gat-

tung gehört.“ Die Personen, die Nicolaitischen Repräsentanten des Zeitgeistes, die einst seinen Hohn herausgefordert, verschwinden hinter einem großen Schicksal. Der Philosoph schaut die menschheitlichen Dinge sub specie aeternitatis. Hier ist Klage Entweihung, Hohn Sakrileg. Zwei Jahre später und Fichte hat diese Maximen vergessen. In den „Reden“ vernehmen wir die Klage des Sehers wie den Hohn des Bußpredigers, und sie schneiden dem Hörer tief in die Seele. Der Zusammenbruch von 1806, der wie mit einem Donnerschlag die herbe Kritik, die Fichte soeben am Zeitalter geübt, bestätigt, hat den Kritiker der Zeit zurückgeführt von den Höhen der Philosophie zu dem Bedürfnisse der Gegenwart.

Fichte fühlt sich als gestellt in den Mittelpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte. Hinter uns liegt die Epoche der Herrschaft der blinden Vernunft. Sie ist zu ihrem Ende gelangt, vor uns die Epoche der Herrschaft der sehenden Vernunft. Sie hat noch nicht begonnen. Eine Welt der Dunkelheit und eine Welt des Lichts berühren sich in erhöhten Regionen, eine Welt des Zwangs und eine Welt der Freiheit. Wir gehören zu keiner von beiden. Dort das verlorene Eden, aus dem die Menschheit herabgestiegen, hier ein schöneres irdisches Paradies, zu dem sie sich mit Freiheit durch Vernunft erheben soll. In der Mitte zwischen beiden Anhöhen die tiefe Finsternis der Gegenwart, das Tal der Irrungen und — ein seherischer Geist, der die Spitzen der Berge schon vergolbet sieht von der Morgenröte einer neuen Welt.

So formuliert denn Fichte den Grundzug des Zeitalters folgendermaßen: Es ist die „Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äußeren Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt, das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden, der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“. Das Zeitalter ist also auf dem Weg zur Freiheit.

Die große Masse zwar folgt noch der blinden Autorität. Aber die geistigen Führer haben diese Fesseln abgestreift und sich befreit vom Zwang. Weiter jedoch sind sie nicht gekommen. Ihre Freiheit ist noch ein durchaus negatives Freiheitsprinzip, ohne Vernunft. Freiheit mit Vernunft im Fichteschen Sinne besitzen sie noch nicht. Sie leben in der Zeit der „leeren Freiheit“. Das Zeitalter hat sich der Vernunft in jeglichem Sinne entledigt.

Aus diesem Einheitsbegriffe leitet nun Fichte alle ferneren Charaktermerkmale des Zeitalters her. Er glaubt hierbei die besondere Natur der Aufklärung zu konstruieren. Und gewiß treffen einzelne der Züge, die er anführt, die innerste Wesensart jener Zeit. In Wirklichkeit paßt seine Analyse — nimmt alles nur in allem — auf jede Zeit und jedes Volk, das des idealistischen Geistes entbehrt, und gerade die zweite Hälfte des abgelaufenen 19. Jahrhunderts, die mit dem Aufklärungszeitalter so mancherlei Vergleichspunkte bietet, könnte in diesem philosophischen Gemälde ihr getreues Spiegelbild erblicken. Was Fichte im Grunde schildert, ist die an Haus und Scholle gefesselte, an der Misere des Daseins Klebende wirkliche Menschheit, jener alte Adam, dessen dumpfes Elend seit alters die großen Träumer der Weltgeschichte aufgefordert, ihr das Idealbild einer Menschheit an den Horizont des Jahrhunderts zu malen, einer Menschheit, die nie gelebt und niemals leben wird. Nach allen Gegenden der Erde hat die Phantasie der Völker diese paradiesische Armenlichkeit verlegt, in längst vergangene goldene Zeitalter, wie in ferne Zukünfte. Fichte findet einen neuen Weg zum Idealmentum, und wir werden ihn mit ihm beschreiten. Aber sein Ausgangspunkt ist der gleiche, das lebende menschliche Geschlecht, das immer krank ist und elend, immer verirrt und zerbrochen, immer des Heilands wartend, immer voll Sünde und Schmach.

Betrachten wir mit Fichte das „philosophische Gemälde“, das er von seinem Zeitalter entwirft, und verkennen wir nicht im Spiegel des Besondern das Allgemeine. Es ist das Zeitalter

der „Auf- und Ausklärung“, ein Wort Schellings, das, wie Fichte meint, sein wahres Wesen ganz vortrefflich bezeichnet.

Schon der Umstand, daß Fichte den Rationalismus wie den Empirismus als besondere, nebeneinander bestehende Merkmale im Geiste der Zeit wahrnimmt, kann über den wahren Charakter seiner Schilderung Aufschluß geben. Werkzeug der Befreiung von der Herrschaft des blinden Instinkts und der Autorität ist der Begriff. So ergibt sich als Grundmaxime der geistigen Führer der Aufklärung, „durchaus nichts als seiend und hindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlieh begreife“⁵. Damit ist dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft schon vorgearbeitet. Beide Alter stimmen in diesem rationalistischen Grundcharakter überein. Denn auch die Maxime der Vernunftwissenschaft lautet: nur das Begreifliche ist gültig, und der Mensch tue alles mit klarer Einsicht nach einer besonnenen Regel. Hier wäre also ein Stück Erbgut aufgewiesen, das Fichte mehr noch als Kant aus der Aufklärung auf die Höhen des deutschen Idealismus mit heraufgehoben. Und doch hat der flache Rationalismus der Aufklärung mit dem veredelten Rationalismus des Fichteschen Denkens wenig gemein. Das Zeitalter der „leeren Freiheit“ wendet die Maxime des Begreiflichen in ganz anderer Weise an als das Zeitalter der Vernunftwissenschaft; es macht, wie Fichte sagt, „sein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maßstab des Seins“, das Alter der Wissenschaft dagegen das Sein „zum Maßstab des ihm anzumutenden (nicht des schon vorhandenen) Begreifens.“ Jenes begreift das Begreifliche, dieses auch die Grenzen des Begreiflichen und also auch das jenseits dieser Grenzen liegende „absolut Unbegreifliche“ eben als solches, und wird sicher sein, das alles Begreifliche erschöpft ist.

Sonach ist als Prinzip der Aufklärungsrationalismus klar bezeichnet: der „unmittelbar mir beiwohnende Begriff“, d. h. ein „bestimmter gemeiner (angeborener) Menschenverstand“ als Maßstab des Geltenden und Seienden, der dem Geschlecht ohne Arbeit

und Mühe als väterliches Erbteil wie Hunger und Durst zugefallen ist. Ihn näher zu bestimmen ist die Aufgabe. Es gilt, den „innigsten Geist seines Lebens aus allen seinen Hüllen herauszuziehen und ihn zur Schau zu stellen“. Das Prinzip des Fichteschen Rationalismus, insoweit von einem solchen geredet werden darf, ist der „absolute und in sich selber zu Ende gekommene Begriff“. Was dieser nicht begreift, ist allerdings für die Wissenschaft nicht, wohl aber ist für sie noch gar viel, was jener angeborene Verstand nicht begreift und daher leugnet, weil er die mühsame Kunst des Begreifens nicht zu üben weiß.

Der rationalistische Geist des Aufklärungszeitalters ist nach Fichte eine Folge der Reformation. In der sechsten Rede an die deutsche Nation⁶ führt er aus, wie das antiautoritative Prinzip des freien und selbständigen Denkens, das die Reformation in die Welt getragen, auf die Philosophie des Auslands eingewirkt habe, und von dieser in einseitig rationalistischer Form an Deutschland zurückgegeben worden sei. Das Ausland (Fichte denkt wohl hauptsächlich an England und an die Franzosen des 18. Jahrhunderts) kannte nicht die Fessel des Glaubens an das Übersinnliche. Es schmachtete vielmehr in der Fessel des Glaubens an den „natürlichen, ohne Bildung und Sitte aufgewachsenen Verstand“. Nur der rohe Verstand war ihm maßgebend, ins Gebiet der Vernunft kam dieses Denken gar nicht hinein. Als Gegner dieser Philosophie des gesunden Menschenverstandes kämpften allein die historisch vorhandene Religion und die Autorität der mittelalterlichen Kirche. Beide waren rasch besiegt, und der Sieger betrachtete den Titel Gottesleugner als eine ehrenvolle Bezeichnung. Die deutsche Philosophie, auch sie antiautoritativ gerichtet und vom Ausland angeregt, erhob sich jedoch in ihren bedeutendsten Vertretern über diesen niederen Rationalismus und suchte das Übersinnliche in der Vernunft durch freies Denken zu erfassen. So Leibniz im Kampf mit Locke, so Kant von Hume beeinflusst, so Fichte, der „die Aufgabe vollständig ge-

löst und die Philosophie vollendet“ habe, was das Zeitalter eben nicht begreifen wolle.

Fichte betrachtet die deutsche Philosophie seiner Zeit gern als im Zustande des Angeregtseins durch das Ausland befindlich⁷. Die bis ans Ende des Jahrhunderts nachwirkende Leibniz-Wolffsche Philosophie beachtet er wenig, die neuen Schöpfungen Kants und der Kantianer sollen unvernommen geblieben sein. Allein das freie autoritätslose Denken des Auslands wirkt im Empirismus und Sensualismus der Engländer, mehr noch im Materialismus der Franzosen auf die breite Masse des gebildeten Deutschland ein, einen Eklektizismus begründend, der die zunächst grenzenden Wissenschaften, ja die öffentliche Lebensweise durchdringt. Das Wesen dieser dogmatischen Philosophie des Auslands ist die „Nichtursprünglichkeit“, nach Fichte eins mit Undeutschheit, nämlich der Glaube an ein Festes, Stehendes, Unveränderliches, die Materie, als letzter Grundquell aller Dinge, der Glaube sozusagen an den Tod. Dieser „Grundglaube des Auslands“, diese „totgläubige Philosophie“ bildet ein unüberwindliches Hindernis für das Durchdringen des Idealismus. Ihr gehört Fichtes ganzer Haß. Sie suchen „eine in der Erscheinung erscheinende Grundlage dieser Erscheinung“. Sehr richtig! Aber sie finden diese Grundlage nicht im reinen göttlichen Leben, sondern in einem „festen Sein,“ einem starren Träger, einer Stütze. Was nicht Etwas ist, ist ihnen nichts. Belehren kann man sie nicht. „Machen müßte man sie und anders machen, wenn man könnte.“ Bis dies gelingt, ist die deutsche Philosophie undeutsch, ist sie Ausländerei. Die wahre, lies Fichtesche Philosophie geht aus vom reinen göttlichen Leben, das nur in der Erscheinung unendlich fort sich öffnet und schließt zum Sein und Etwas. Diese idealistische Philosophie dringt allein über die Erscheinung hinweg zum Kern. Jeder wahre Deutsche, meint Fichte, müsse so und nicht anders philosophieren.

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Schriften

Fichtes die Polemik gegen die Annahme eines körperlichen, auf sich selbst beruhenden Seins als die Wurzel der Welt, Dogmatismus genannt. In diesem toten und starren Sein wird das Denken als Zugabe, als ein sekundäres Prinzip hinzugedacht, ohne daß man weiß, woher und warum. Wäre das richtig, dann wäre also der Tod die Wurzel der Welt und nicht das Leben. Für Fichte sind die beiden alten Cartesischen Prinzipien nicht einmal gleichberechtigt, sondern das Denken ist das wahre und einige selbständige und auf sich selbst beruhende; nicht das empirische Denken, das eines besonderen denkenden Individuums bedürfte, sondern „das eine und ewige Denken, in welchem alle Individuen nur Gedachtes sind“, das überindividuelle Denken, Gott, die Vernunft, das Eine. Dies ist die Weltwurzel, das Leben, die Lebendigkeit des Gedankens, die Idee, „der selbständige, in sich lebendige und die Materie belebende Gedanke“¹.

Neben dem Begriff wird die Erfahrung vom Aufklärungszeitalter „zur Krone und zum Preise der Menschheit“ erhoben. Der Mensch dieses Alters sucht nach den Mitteln der persönlichen Existenz, des persönlichen Wohlfühlen, der sinnlichen Erhaltung. Diese findet er nur durch die Erfahrung. Die Erfahrung gilt ihm also als die einzig mögliche Quelle aller Erkenntnis, und den Satz des Apriorismus, daß „schlechthin aus der Erkenntnis selber ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände“ neue Erkenntnisquelle und fließe, leugnet er ab. Er verlacht ihn. Als wenn nicht schon die Tierheit Begriffe a priori hätte, der weidende Stier z. B., der giftige Kräuter rein instinktmäßig unberührt läßt, ohne ihre Schädlichkeit je durch Erfahrung erkannt zu haben. Hat er nicht mehr Erkenntnis a priori, als der Mensch der Aufklärung, der die Begriffe seiner Welt erst mühsam durch die Erfahrung gewinnen muß?²

Aus dem Grundzug der „leeren (vernunftlosen) Freiheit“ fließt endlich ganz naturgemäß eine skeptische Geisteshaltung, die sich im bloßen Meinen und Dazufürhalten ausdrückt und jede

entschiedene Parteinahme verweigert. Fichte denkt, wenn er den Skeptizismus der Zeit geißelt, nicht sowohl an die erkenntnistheoretische Skepsis der Hume, Plotner und Anesidem, wie wohl auch sie seiner auf Überzeugung und felsenfester Gewißheit ruhenden Persönlichkeit von Grund aus zuwider war, als vielmehr an jenen Skeptizismus der praktischen Lebensweisheit, der als der „Gipfel der Klugheit“ gepriesen wird, jene ins Alltagsleben einfließende Tendenz, an allem zu zweifeln, niemals Partei zu ergreifen, stets Neutralität zu bewahren, unbestechbare Gleichgültigkeit gegen alles an den Tag zu legen, was wie Wahrheit aussieht. Ein System zu haben, gilt diesem Zeitalter als Schmach. Jede These, die affirmative wie die negative, ist ihm gleich gut, es interessiert sich im Grunde für keine¹⁰.

Im Skeptizismus der Zeit erblickt Fichte das Haupthindernis für das Durchbringen der Wissenschaftslehre. Das permanente Unverständnis, dem Fichte überall begegnete und begegnen mußte und dessen Grund der alte Kant mit merkwürdigem Scharfblick in der mitunter äußerst dünnen Scholastik der Fichteschen Diktion und in den „zugespitzten Apices“ seiner theoretischen Sätze erkannte, Fichte schiebt es auf den Indifferentismus des Zeitalters, der es prinzipiell ablehnt, Partei zu nehmen für oder wider und dem der Fichtesche Idealismus nichts bedeutet als „eine Vermehrung seines stehenden Vorrats von möglichen Meinungen“¹¹. Damit zusammen hängt „die wahrhaft brutale Meinung, daß Wahrheit kein Gut sei,“ daß es keine Gewißheit im menschlichen Denken gebe, für Fichte der tiefste Grad der Zerfloßenheit des Geistes, der allerhöchste Grad des Stumpfseins. Fichte kann ausrufen: „Mir ist, nicht so gewiß wie die Sonne am Himmel oder dieses Gefühl meines eigenen Körpers, sondern unendlich gewisser, daß es Wahrheit und dem Menschen zugängliche und von ihm klar zu begreifende Wahrheit gebe.“ Es ist seine ausdrückliche Absicht, Proselyten zu machen, seine Überzeugung andern aufzubringen, weil sie die allein

richtige ist, seine Leser zum Verstehen der Wissenschaftslehre zu zwingen. Sein Geist sinnt buchstäblich auf ein „äußeres logisches Zwangsmittel zum Verstehen“ und bedauert, daß es deren keines gibt. Dieser Mann ist intolerant aus Prinzip. Er meint nicht, er weiß. Und er weiß, daß er weiß und will es anerkannt wissen. Verabscheuungswürdige Arroganz? Als wenn es auf die Person Fichte ankäme, die da weiß, und nicht vielmehr auf das Absolute, das bestimmte und entschiedene Wissen an sich, das in Fichte weiß. Es befällt ihn körperliches Unbehagen, ein bloßliegender Nerv ist bei ihm getroffen, wenn er irgendwo auf eine skeptische Regung stößt, die ihm die „krankhafte Abneigung der Zeit vor aller schärferen Unterscheidung und Auseinandersetzung“ offenbart. Es ist ein Zug an Fichte, den er mit Lessing gemein hat, der aber bei ihm nahezu ins Pathologische ausartet, dieser unerschütterliche, allen Zweifel aufhebende Glaube an die Wahrheit und Richtigkeit der eigenen Überzeugung.

Der Buchhändler Dyl wunderte sich gegen Fichte, wie doch irgend ein Mensch von seiner eigenen Lehre sagen könne, sie sei wahr¹². Fichte erblickt hierin und in dem Vorwurf der „Allein-Philosophie“, die er treibe, ein Symptom der „formalen Unvernunft“ des Zeitalters, für das es so etwas wie Überzeugung und Gewißheit eben nicht gebe. Als wenn der „Alleinphilosoph“ für seine individuelle Person einer Meinung sei! Als wenn überhaupt etwas daran läge an dem, was denn irgend ein Cajus meine! „Wenn du die Ehre haben sollst zu reden, so mußt du einen Ausdruck der allgemeinen Vernunft vorzutragen meinen, nicht aber den Deinigen. Und Du mußt mit Deiner ganzen inneren Würde und Moralität dafür stehen können, daß in der Stunde, da Du redest, Du von der absoluten Allgemeingültigkeit Deiner Behauptung innigst überzeugt bist.“ Dann mußt Du aber auch annehmen, daß alle, die etwas anderes behaupten, schlechthin unrecht haben. „Und das soll und muß alles Fleisch sich gefallen lassen, so lange, bis sie Dich wider-

legt haben.“ Wer kein Alleinphilosoph ist, ist überhaupt kein Philosoph.

Mitten in diesem „Zeitalter des bloßen nackten Erfahrungsbegriffs und des leeren formalen Wissens“ bemerkt Fichte eine höchst seltsame Erscheinung, eine Umkehrung des Zeitalters in sich selbst, eine Reaktion gegen den Rationalismus, ein „Widerstreben gegen sich selbst“. Wenigstens vermag Fichte alle in der Zeit etwa hervortretenden irrationalistischen Tendenzen (bei Hamann, Herder, Jacobi, Schelling u. a.) nicht anders zu deuten. Einige Individuen nämlich, so führt er in den „Grundzügen“¹³ aus, welche die dürre Ode und Leere der Zeit besonders unangenehm empfinden, lehren die rationalistische Maxime des Begreifens einfach um, und suchen die Weisheit im Unverständlichen, betrachten das Unbegreifliche als die wahre Quelle aller Heilung und Genesung. Es ist dies nach Fichte nichts weiter als ein notwendiges Phänomen der Zeit, ohne welches deren Charakteristik unabgeschlossen bliebe. Denn dieser Widerspruch gegen das rationale Prinzip setzt ja das letztere voraus, entsteht in der Polemik gegen dasselbe. Die Verkünder des neuen Prinzips fallen also keineswegs aus dem Rahmen der Zeit heraus. Mögen sie weniger stark vom Geist des niederen, flachen Rationalismus ergriffen sein, die Morgendämmerung der neuen Zeit haben sie noch nicht geschaut. Ein „Anfang und Bestandteil des neuen Zeitalters“ ist dieser Irrationalismus, ist diese „Reaktion des Zeitalters gegen sich selbst“ keineswegs.

Im Gegenteil. Dieser Irrationalismus bedeutet für Fichte geradezu einen Rückschritt hinter das Zeitalter des freien, anti-autoritativen Denkens, das den Reim der Vernunftwissenschaft in sich trägt. Die reine Vernunftwissenschaft tadelt ja gar nicht die rationalistische Maxime des Begreifens an sich, sondern nur „den schlechten und untauglichen Begriff“ dieses Begreifens. Der Grundsatz der Vernunftwissenschaft besteht darin, „daß schlecht-hin alles und selber das Nichtbegreifen als die Grenze des Be-

greifens und das einzig mögliche Unterpfand, daß das Begreifen erschöpft sei, begriffen werden müsse.“ Es gibt also „ein noch nicht Begriffenes“, aber es gibt kein „Unbegreifliches“, und das irrationalistische Prinzip der „absoluten Unbegreiflichkeit“ widerspricht der Form der Vernunftwissenschaft noch mehr als das Prinzip der Begreiflichkeit der Dinge durch den bloßen sinnlichen Erfahrungsbegriff. Es scheint, als sei in der Lehre dieser Reaktionsäre das „absolut Unbegreifliche des heidnischen und jüdischen Altertums“ wieder auferstanden, das Credo quia absurdum „der willkürlich verfahrende, nie zu erratende, aber immer zu fürchtende Gott“. In Wirklichkeit ist dies Prinzip des Unbegreiflichen etwas ganz Neues, noch nie Dagewesenes, ein ausschließliches Phänomen unseres Zeitalters. Seine Wurzel ist weder der Aberglauben, denn der ist versiegt; noch die theologische Dogmatik. Es ist gewonnen auf dem Wege des Raisonnements, des freien Erdenkens und Erdichtens, in Erkenntnis der Leerheit der vorhandenen Systeme. Es ist geschaffen von Philosophen und Schwärmern, sogar wie also von Schelling.

Was ist Schwärmerei? Hier scheidet Fichte, ohne den Namen seines ehemaligen Freundes und Schülers zu nennen, die Schellingsche Naturphilosophie als einen Bestandteil des gegen sich selbst revolutionierenden Aufklärungszeitalters von sich und seinem Wert für immer aus¹⁴.

Die Schwärmerei in der Philosophie stimmt mit der echten Vernunftwissenschaft zunächst darin überein, daß sie „den bloßen sinnlichen Erfahrungsbegriff“ eben nicht für das Höchste hält, sondern sich über die Erfahrung erhebt und das Universum rein aus Gedanken durch die intellektuelle Anschauung zu konstruieren sucht. Hierin besteht nach Fichte bekanntlich ein Vorzug. Der Unterschied aber zwischen Schwärmerei und Vernunftwissenschaft beruht auf der Beschaffenheit des Gedankens, der hier — in der Vernunftwissenschaft — durchaus klar und durchsichtig ist und bis zur Grenze der Klarheit, dem Unbegriffenen, alles mannigfaltige

Denken aus sich hervorgehen läßt, dort — in der Schwärmerei — in sich selber nur bis zu einer gewissen Stufe klar ist, im übrigen aber jeder Klarheit entbehrt und alles weitere Denken postuliert, nicht beweist. Die Vernunftwissenschaft, lies Wissenschaftslehre, bedarf der Mühe und des Fleißes, des systematischen Aufsteigens zur höheren Klarheit, um den Urgedanken erst einmal zu finden. Der Schwärmer dagegen verläßt sich ganz auf sein Genie, auf das Ungefähr seiner Einfälle, auf das „blinde Denken“, das wie eine Naturkraft in ihm arbeitet. Gesundheitszustand, Temperament, Lebensgang, Studien, lauter Naturbestimmungen, bedingen seine Einfälle, und so sehr er alle Empirie verachtet, so sehr ist und bleibt er selbst doch eine rein empirische Erscheinung¹⁴.

Mit besonderer Vorliebe hängt sich die Schwärmerei an die Natur. „Alle Schwärmerei ist und wird notwendig Naturphilosophie.“ Und das Wesenselement dieser schwärmerischen Naturspekulation ist der Mystizismus. Da wird geforscht nach ungreiflichen Eigenschaften in den Gründen der Natur, da will man auf wissenschaftlichem Wege Zaubermittel ausfinden, die „etwas im gewöhnlichen Naturgang Unmögliches bewerkstelligen“, will Einsichten haben, gequollen aus einem innern geheimnisvollen Licht, das nur wenigen zugänglich sein soll. In diesem Hochmut, in diesem Pochen auf das Individuum liegt für Fichte die volle Vernunftwidrigkeit dieser Denkweise, ihr unsozialer Charakter, ihre Verwandtschaft mit dem Individualismus und dem niederen Sinnlichkeitsstreben der Zeit. Sinnliche Begier, persönliche Selbsterhaltung, natürliches Wohlfühlen soll geradezu die Triebfeder dieser Schwärmgeistererei sein, und als Kriterium, ob eine Spekulation Schwärmertum sei oder nicht, soll gelten die Frage, ob die Spekulation sich auf ein Handeln beziehe, wie dies bei Fichte der Fall ist (Aufopferung des Lebens im Dienste der Idee) oder auf ein Sein, „auf eine stehende und ruhende Beschaffenheit der Dinge“ (Natur) wie bei Schelling. Auch sonst gewahrt Fichte mancherlei Analogien, die die mystische Na-

turspekulation mit dem Geist des Aufklärungszeitalters innigst verbindet. Auch das die Aufklärung beherrschende Paulinische Christentum soll ein „schwärmerisches Zauber-system“ darstellen. Glaubt es doch nicht wie die Wissenschaftslehre an einen heiligen, sondern an einen willkürlich handelnden Gott, der, „eine furchtbare mit verderblichen Wirkungen drohende Naturkraft,“ durch Verträge unschädlich gemacht werden kann. Das Tertium des Vergleichs ist eben das Mystisch-Irrationale des Schwärmertums, das der klaren nüchternen Vernunftwissenschaft im innersten zuwiderläuft und in dem der kraftlose Rationalismus der Aufklärung gegen sich selbst revoltiert. Als Grundsatz gilt hier: alles ist um so viel besser, je mehr es vom herrschenden Zeitgeist abweicht. Im Vergleich zu diesen Schwarmgeistern fühlt sich Fichte mit Kant und Lessing als Kind der Aufklärung. Echte Spekulation erfordert den höchsten Grad von Nüchternheit, Klarheit und Besonnenheit, die ganze Kühle der ratio. Jene aber begeistern sich womöglich noch durch physische Reizmittel, inspirieren sich an den Schriften der Schwärmer, blättern im Bruno und Böhme, wo sich denn in der Fülle der Irrtümer auch „manch trefflicher Fund“, manch „genialischer Funke“ erblicken läßt. Daher ihr Erfolg bei der Jugend. Dieser Mystizismus erregt Aufmerksamkeit und Hoffnungen. Ein unausrottbarer Hang zum Wunderbaren im menschlichen Herzen kommt ihm entgegen. Und was für ein angenehmes Mittel Ding zwischen Müßiggang und Tätigkeit ist die Phantasie! Der menschliche Geist, solange er nicht gebildet, scheut beides. Der Müßiggang bereitet ihm Langeweile und das ernsthafte Nachdenken, mag es den apriorischen Weg der reinen mühsamen Denkarbeit oder den empirischen des Experiments beschreiten, immer ist es beschwerlich, denn immer bedarf es mühsamer Studien. Die Phantasie allein kennt keine Beschwerden. Sie arbeitet ohne unser Zutun. Sie hat Einfälle und bietet die „Erscheinung einer sehr raschen Tätigkeit“, ohne daß wir uns im mindesten anzustrengen brauchen¹⁶.

Fichte glaubt in dem so charakterisierten Schwärmertum die besondere Signatur des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts, den Geist der Aufklärung in seinem Ausklang und in seiner Sublimierung aufgewiesen zu haben. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts war auf falschem Weg und dies ist der Grund, warum er sich eines Tages überschlagen und im Chaos enden mußte. Verdrängt er doch selbst die Erfahrung aus dem ihr gehörenden und von Fichte zugestandenem Gebiet und zerstört so alle Ordnung. Womit nicht gesagt sein soll, daß nicht neben der Schwärmerei alle übrigen Lieblingstendenzen der Zeit Raum finden, um üppig zu wuchern. Der Weise aber, der über der Zeit steht, glaubt, „daß eine höhere Leitung durch alle scheinbaren Umwege ganz sicher unsere Gattung ihrem wahren Ziele zuführt“. Welches diese Ziele sind, wird später zu zeigen sein.

Vom Verhältnis des Zeitalters zu den besonderen Formen der Idee, der wissenschaftlichen, politischen und religiösen, hat Fichte in den Grundzügen eine eingehende Schilderung entworfen. Vervollständigen wir dieses Bild aus Fichtes sonstigen Schriften. Die Notwendigkeit der von Fichte geforderten Reform kann nicht deutlicher erkannt werden.

1. Der wissenschaftliche Mensch der Aufklärung. Hat das Zeitalter denn überhaupt Wissenschaft? Im Fichteschen Sinne keineswegs. Die Idee allein macht den Inhalt der Wissenschaft aus, und diese geht dem Zeitalter gänzlich ab. Es sucht allein auf den Begriff, ihm gilt allein, was man begreift, begreift durch den bloßen empirischen Erfahrungsbegriff. Nach dieser Maxime, einer Maxime von „unendlicher Leerheit und Platitude“, wird alles wissenschaftliche Verfahren geschätzt. Das Zeitalter hat die Form der Wissenschaft, aber nicht mehr. Der Inhalt fehlt¹⁷. Es lebt im „Formalismus des bloßen vernunftleeren Begriffs“¹⁸.

Die formale Beschaffenheit des Wissenschaftsbetriebs im

Aufklärungszeitalter flieht aus dem einzigen Grundübel, des Fehlens der Idee. Ideen soll dieses Zeitalter nun ganz und gar nicht haben. Die Idee aber ist die Quelle der Kraft. Sie gestaltet aus einem organischen Einheitspunkt die Fülle alles Wissens. Fehlt dieser, so wird das Ganze auseinanderfallen. Daher jener für das Zeitalter so charakteristische Encyclopädismus im Wissenschaftsbetrieb. Das Universum des Wissens erscheint unter dem Bilde eines Sandhaufens, in dem die einzelnen Körnchen durch nichts als durch leere Luft zusammengehalten werden. Ein Windstoß und sie stieben auseinander. Ein organisches Ganze gelangt nirgends zur Gestaltung. Daher ferner jene Unentschiedenheit, Flatterhaftigkeit und Launenhaftigkeit, jene Oberflächlichkeit und Wandelbarkeit im Meinen und Dafürhalten einer Zeit, die durch keinen Gegenstand, durch keine Idee kräftig angezogen wird, jene Seichtigkeit, Mattigkeit und Kraftlosigkeit in der schriftlichen und mündlichen Mitteilung, die es infolge endloser Wiederholungen zwar zu ermüdender Deutlichkeit, nirgends aber zur Klarheit bringt, aus der nirgends die Idee redet mit aller ihr bewohnenden Kraft. Daher endlich jene große Leere der Aufklärung, jene „unendliche, nie gründlich zu hebende und immer wiederkehrende Langeweile“. Ist doch die Idee allein Quelle vollkommener geistiger Befriedigung¹⁹.

Als das alleinige Gegenmittel gegen diese Langeweile erscheint dem Zeitalter der Witz. Durch ihn sucht es seine große Leere auszufüllen „und in den langen Sandwüsten seines Ernstes hier und da ein Körnchen Scherz zu säen“. Aber der Witz hat noch einen anderen Wert für das Zeitalter. Er erspart die Prüfung der Gründe des Gegners. Indem man ihn lächerlich macht, zeigt man, wie weit er von der richtigen Meinung entfernt sei. Das Lächerliche wird so zum Probierstein der Wahrheit und der rationale Geist des Zeitalters stellt dies Prinzip dogmatisch als Lehrsatz hin. Sieht man aber genauer zu, so gewahrt man, daß auch der Witz aus der Idee quillt, Darstellung ist die Idee in ihrer

absoluten Einheit, in blickartige Kürze gefaßt. Der Witz ist ein göttlicher Funke. „Er wohnt ewig bei der Idee und läßt nie von ihr.“ Wenn also die Idee fehlt, so kann auch der Witz nicht da sein, und kann höchstens in seiner negativen Form gedeihen, insofern nämlich der witzelnde Kopf die Verkehrtheit einer Idee an seiner eigenen Person in höchster Anschaulichkeit darstellt. Dann hat aber nicht er den Witz, sondern der Witz hat ihn. Hierin liegt für Fichte die unbewußte Komik des zur Auffrischung seiner erschöpften Lebensgeister nach dem Witz haschenden Zeitalters. Fichte vergleicht das witzelnde Geschlecht der Aufklärer mit den Freiern der Penelope, die da toben und lachen, die Nähe ihres Untergangs nicht ahnend. „In ihrem Lachen lacht der ewige Witz des Weltgeistes ihrer selbst“²⁰.

Gleichwohl ist die Aufklärung in ihrem formalen Wesen Wissenschaft, oder strebt doch, es zu sein, wenn es auch von der Idee nichts weiß, strebt danach, das Wissen und den Begriff an jedwedes Glied der menschlichen Gesellschaft heranzubringen, den einzelnen zum selbstständigen Denken und Urteilen zu erziehen, ihn fähig zu machen, sich hinwegzusetzen über die Vorurteile, Wahngelüste, Traditionen und Autoritäten einer versinkenden Welt. Niemand in dieser Zeit, der da nicht selbst gedacht hätte, sei das eigene Denken auch noch so verkehrt, dem das eigene Begreifen nicht das Höchste wäre, die Würde der Person. Gewiß verdient ein solch allgemeines Wissenschaftsstreben, ein so durchaus anti-autoritativ gerichtetes Denken an sich noch keine Mißbilligung, wird vielmehr den Grundzug bilden in der universalistischen Bildungsorganisation des dereinstigen Vernunftreichs, dem Fichtes Denken zustrebt. Aber so, wie die Aufklärung hier gehandhabt wird, bleibt sie durchaus negativ. Sie baut nicht neu auf, sie folgert nicht aus einer Idee. Ihr Wesen ist der Individualismus, der Pluralismus. Sie will nicht ein Endurteil, eine Wahrheit, bei der es bliebe auf ewig und die für alle gültig wäre. Sie will nur einen „Reichtum von Materialien“ zum dereinstigen Urteil,

will auswählen können, will Vorrat. Und jeder Einzelne brüstet sich selbstgefällig mit seiner persönlichen Meinung, während die echte wissenschaftliche Denkart es für die größte Arroganz hält, zu glauben, daß unsere persönliche Meinung irgend etwas bedeute, bloß weil sie eben die unsrige ist. Hier aber hat Mann für Mann selbst gedacht. Die ganze Zeit mutet an als „ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft“²¹.

Gewiß ist es und bleibt es das unveräußerliche Recht des Menschen, „frei von allen Banden der äußeren Autorität mit seinem Denken zum Vernunftgesetz sich zu erheben“. Aber tun denn dies die Aufklärer? Keineswegs! Sie schwärmen „im leeren Gebiet grundloser Meinungen herum.“ Und dazu hat eigentlich niemand ein Recht. Denn das bloße Meinen und Schwärmen hebt die Vernunft auf. Denkfreiheit, Freiheit des Urteils, Publizität, das sind die drei großen Postulate der Zeit, die ein jeder im Munde führt. Der Mensch muß Freiheit haben, zu denken, was er will, sei dies auch noch so töricht, das unbeschränkte Recht, zu urteilen, worüber er will, ob er von der Sache etwas verstehe oder nicht. Und die Öffentlichkeit hat das Recht, mit ihrem Richterspruch respektiert zu werden. In Wirklichkeit denken sie weder, noch urteilen sie. Sie meinen bloß. In der „Fertigkeit des Meinens“, da sind sie groß. Ein jeder denkt sich da etwas aus, ein jeder „meint“ ein wenig, und hat am Abend vergessen, was er am Morgen gemeint. Glücklicherweise gibt es eine Schreib- und Buchdruckerkunst, die ihre „Meinungen“ konserviert. Sie „meinen“ schwarz auf weiß, und der Buchdrucker versteht noch weniger, was er druckt, als der Schriftsteller, was er „meint“. So entsteht der „glorreiche Senat des Menschengeschlechts“, die Gelehrtenrepublik der großen Meiner²².

Unter dem Titel: „Nicolaismus des Zeitalters“ hat Fichte wiederholt jenen flachen Eklektizismus, jenes niedere Popularphilosophentum, jene fade Vielwisserei, Vielschreiberei und Vielleeserei der Aufklärung gebrandmarkt. Aber auch dieser nach

seinem bekanntesten Vertreter Friedrich Nicolai benannte Grundzug, der eine zwar nur die Form betreffende, aber besonders charakteristische Eigenart der Zeit ausmachen soll, es dürfte nicht schwer halten, ihn auch für die Gegenwart wie für jedes Zeitalter nachzuweisen, das zu einer gewissen Überreife der wissenschaftlichen Kultur gelangt ist.

Fichte hat es nicht für unter seiner Würde gehalten, den Repräsentanten der Aufklärung aus „Prinzipien zu konstruieren“ und in „Friedrich Nicolais Leben und sonderbaren Meinungen“ (Berlin 1801) einen Beitrag zu liefern „zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts“²³. Der wissenschaftliche Mensch der Zukunft, zu dem die junge Generation erzogen werden soll, wird in der Tat in allen Punkten das vollendete Gegenteil sein von dem, was ein Mann wie Nicolai in sich verkörpert. Diese von Schlegel zum Druck beförderte „bündige und erschöpfende Kritik eines in seiner Art merkwürdigen Individuums“ gehört noch zur Literatur des Atheismusstreits. Sagt doch Fichte selbst, daß er in der „Appellation an das Publikum“ eigentlich von Nicolai und den ihm gleichenden rede, als den „wahren Gottesleugnern, Götzendienern und Dienern des bösen Weltgeistes“. In dieser Streitsache hat sich das Zeitalter gegen den ihm heterogenen Vertreter einer Vernunftwissenschaft und Vernunftreligion instinktiv empört. Mit der heftigen Anklage, die Fichte gegen die religiösen Zustände der Zeit richtet, kann die Auseinandersetzung für ihn keineswegs als abgeschlossen gelten. Mit dem wissenschaftlich-literarischen Menschen der Zeit überhaupt summarisch abzurechnen, den Schriftsteller und Gelehrten an den Pranger zu stellen, so wie er nicht sein soll, wird für Fichte eine Lebens- und Schaffensnotwendigkeit bedeuten, ehe er daran denken kann, im Angesicht dieser Zeit ein Gebäude weiter fortzuführen, zu dem nur so wenige Eingang zu finden sich in der Lage sahen. Nicolais zahllose Schmähungen und Herabsetzungen der Wissenschaftslehre, die schließlich in Angriffen auf Fichtes

persönliche Ehre gipfelten²⁴, konnten hierbei kaum mehr als einen äußeren Vorwand hergeben. Die geistige Disposition zu dieser systematischen Kritik und Zergliederung eines Prachtextemplars des wissenschaftlichen Aufklärungsmenschtums lag in Fichtes Streben von dem Augenblick an, da er mit dem literarischen Treiben der Zeit zum ersten Male in Berührung gekommen und in den Jenenser Moravorlesungen das Idealbild des echten Gelehrten entworfen.

So bedeutet ihm denn Nicolai weniger eine Person, als vielmehr lediglich eine Sache, — tränkend genug für den Behandelten — einen Gegenstand, das Thema einer Untersuchung, den Normaltyp einer Gattung, und doch zugleich einen höchst sonderbaren Einzelfall, die „vollendete Darstellung einer absoluten Geistesverkehrtheit,“ die dem Literaturhistoriker und Pädagogen nicht weniger interessant sein muß, „als dem Psychologen ein origineller Narr, oder dem Physiologen eine seltene Mißgeburt“²⁵. Es wird sozusagen der überempirische Nicolai philosophisch nachgeschaffen, und Sache der Leser wird es sein, nachzuprüfen, inwieweit dieser absolute Nicolai mit dem Herausgeber der Allgemeinen Deutschen Bibliothek identisch ist. Es wird ein Einheitsbegriff gesucht, ein Grundprinzip seines intelligiblen Charakters, welches zugleich das Grundprinzip des Zeitalters sein wird und das zwar dem Träger seines Charakters selbst kaum bekannt sein dürfte, aus dem sich aber gleichwohl sämtliche Einzelphänomene seiner Individualität organisch deduzieren lassen. Und endlich wird die Fiktion zugrunde gelegt, als schriebe man das Jahr 1840. Auch dies nicht ohne polemische Würze. Hatte doch Nicolai im 2. Bande der „Reisebeschreibungen“ prophezeit, im Jahre 1840 werde der Schwärmer Fichte mit allen seinen Schriften vollkommen der Vergessenheit anheimgefallen sein. Fichte positiert sich also mit großem Behagen in dieses späte Jahr und betrachtet nun rückwärts schauend mit der ernststen Miene des Historikers das „literarische Stinktier des 18. Jahrhunderts“²⁶, wie es, ein bänderreiches

Petrefakt, ein längst in sich abgeschlossenes, vorgeschichtlich gewordenes Phänomen von der Höhe seines Jahrhunderts erglänzt. All dies mit jener schlagficieren Polemik, die der junge Pfortenser Fürstenschüler in heimlicher Lektüre an Lessings „Antigöthe“ studiert und die, getragen vom erhabenen Ernst großer Absichten, allem von ihm in der Jenenser Streitsache geschriebenen jene zermalnende Wucht verleihn.

Welches ist der Einheitsbegriff des Nicolaismus? Der „Unfehlbarkeits- und Untrüglichkeitsdünkel der Aufklärung“, jene Überzeugtheit, alles zu wissen, aller Vorurteile ledig zu sein, auf der Höhe der Kultur zu stehen, gepaart mit Selbstüberhebung und Selbstbeweihräucherung, die in einer bändereichen Bildungsgeschichte die Entwicklung des teuren Selbst bis in seine Kinderjahre zurückverfolgt, um festzustellen, „wie schon seine Windeln von dem attischen Salz dufteten, das er seitdem in unsterblichen Worten ausgehaucht“²⁰; jene Überzeugtheit, die sich in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek zum Mittelpunkt der Literatur und Kunst konstituiert, sich für einen „allumfassenden Polyhistor und den geistreichsten und geschmackvollsten Mann seines Zeitalters“ hält, die da wähnt, das ganze Zeitalter, Lessing, Mendelssohn, Justus Möser u. a. in seiner Schule gebildet zu haben bis auf einige exzentrische Querköpfe, wie Schiller und Goethe, Kant, Jacobi und die transzendentalen Idealisten, die sich nicht um Nicolai kümmern wollen und den regelmäßigen Gang der Bildung unterbrechen, die die „bibliothekarische Aufklärung“ verbreitet. Mit welcher Behmut ist der alte Kalifornier, wie Schelling ihn nannte, an das „Amtsgeschäft einer solennen und ausführlichen Ausstäupung“ dieser Verirrten gegangen, wie leichtfertig haben die Gezüchtigten durch die Xenien sein immer bereitcs väterliches Wohlwollen zu verschärzen gewußt!

Die Folge dieses Grundprinzips des Unfehlbarkeitsdünkels ist eben jene schale Wisserci und Stümperei, jene Anmaßung, alle Gegenstände des menschlichen Geistes mustergültig bear-

beiten zu können, jene Er tötung alles Sinnes für Wahrheit, Ernst und Gründlichkeit, jener dürre Chronikengeist, der Fakta zusammenrafft, um ein wenig über sie zu schwätzen, ohne ein Einheitsband zu gewahren, jenes elende Popularisieren eines industriösen Buchhändlers. Und weiter dieser breiartige, wiederholungsreiche Stil, den beiläufig Christian Wolff geschaffen und der so charakteristisch ist für das gesamte Schrifttum der Aufklärung. Und dann — die sonderbarste aller Meinungen — jene merkwürdige Interpretation des Protestantismus²⁹, der für Nicolai identisch ist mit unbegrenzter Disputierfreiheit, mit Protestation gegen das Übersinnliche und die Religion überhaupt. Und endlich seine Stellung zur Philosophie, die für ihn nichts bedeutet als eine Sammlung von Anekdoten über die Sprüche und Meinungen der Philosophen. Vermeinte er nicht, die transzendentalen Jähphilosophen dadurch zu widerlegen, daß man ihnen ab und zu Schweinskeulen an den Kopf würfe! Auch ein halbes Dugend Bluteigel, am rechten Körperteil angelegt, müßten gute Wirkung gegen den Idealismus tun.

Das sind die Tendenzen, die sich im Begriff des Nicolaismus zusammenschließen. Um das Bild vollständig zu machen, vergesse man doch nicht jenes Maulaffentum, das für die negative Aufklärung, die bloße Befreiung von diesem oder jenem Aberglauben so charakteristisch ist. Fichte hat für den Reiseschriftsteller Nicolai den Ausdruck: Badaud, ein Mensch, der nie hinter seinem Badofen hervorgekommen ist und nun glaubt, die Welt sähe überall so aus wie hinter seinem Badofen. Daher begafft er alles, bestaunt alles. Nach dem Erscheinen des Anti-Nicolai wird dieser Badaud 16 Alphabete gegen Fichte schmettern, die er in weiteren 32 kommentieren wird. Und nachdem er sich so allmählich papprifiziert, darf man hoffen, daß der Nicolaitische Geist, der der wissenschaftlichen Kultur in Deutschland unendlich geschadet, zugrunde gehn und an seiner Stelle der Geist der Lessing, Jacobi und Kant aus der besseren alten Welt durch die Nicolaitische

Überschwemmung hindurch in die neue Welt hinübergerettet werden wird.

2. Der sittliche Mensch der Aufklärung. Von einem theoretischen Materialismus kann man eigentlich im Lande Leibnizens im 18. Jahrhundert kaum reden. Derselbe blieb die Domäne der französischen Aufklärung und wurde, als ihn Lamettrie nach Deutschland importieren wollte, in heftigen Fehden zurückgewiesen³⁰. Höchstens in der Form des sensualistischen Empirismus und gestützt auf die Autorität Lockes fand die materialistische Philosophie im Eklektizismus der vorantiken Ara Eingang. Um so mehr aber mag Fichte recht haben, wenn er hinter dem empiristischen Gebaren des Zeitalters einen praktischen Materialismus gewahrte, der in der allgemein von ihm so scharf bekämpften Maxime des niederen Sinnlichkeitsstrebens der Zeit seinen charakteristischen Ausdruck fand. „Unser aller jugendliche Bildung fällt in diese Epoche,“ erklärt Fichte noch 1806 in der Religionslehre³¹. Dort aber sucht er die ganze, dem eigenen Idealismus entgegenstehende Zeitströmung mehr von der formalen Seite zu kennzeichnen. Ein förmlicher „Fanatismus der Verlehrtheit“, so meint er, sei das intimste Kennzeichen der Aufklärung. Seitdem die Reformation Gewissensfreiheit in die Welt gebracht, versucht eine empiristische Philosophie, „ob nicht das ihr unverständliche Buch der Natur und Erkenntnis einen Sinn bekommen möchte, wenn sie es verkehrt läse“. Alle Quellen des öffentlichen Unterrichts, Schulbücher, Katechismen, Predigten, Literatur, atmen diesen Geist der Unnatur, der dem Zeitalter zur Natur geworden, der den Geist aus dem Körper, das Leben aus dem Tod ableitet. Begreiflich genug, daß sie den neuen Idealismus und Immaterialismus wütend anfeinden. Hier kämpfen sie für die Wurzel ihres Lebens, „für die Möglichkeit, sich selbst zu ertragen“. Daher ihr Fanatismus mit Feuer und Schwert, oder mit der Zunge, die zwar nicht tötet, aber die Tätigkeit des verhassten Gegners dennoch kräftig zu lähmen vermag (1799!).

Mythizismus, Schwärmerei schelten sie die neue Lehre, die nur eine Realität des Gedankens gelten läßt. Was ist Schwärmerei? Eine weitschallende Phrase, die die „wahre Religion, die Erfassung Gottes im Geist und in der Wahrheit“, nicht trifft. Fichte gibt ihnen den Vorwurf kräftig zurück. Nach ihnen freilich „existiert nichts, denn zuvörderst der Bauch, und sodann das, was ihn trägt, und ihm die Speise zuführt, und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen“.

Wenn das Wesen des neuen Menschen darin besteht, daß er alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft ordnet, daß er sich opfert für die Idee, lebt in der Idee, im Übersinnlichen, Überindividuellen, Gattungsmäßigen, so ist für den Vertreter der alten Menschheit charakteristisch das Leben ohne Idee, das niedere Sinnlichkeitsstreben. Das 3. Zeitalter, als dessen Grundzug das Sichbefreien von aller Autorität bezeichnet wurde, ist das einzige von allen fünf, das nach Fichtes Gliederung der Vernunft in jeglicher Form entbehrt. Darin besteht seine Sonderart. Das Aufklärungszeitalter ist schlechthin vernunftwidrig. Seine Maxime ist Verstand und Erfahrung. Verstand, d. h. Klugheit, um sein persönliches Wohlfsein zu befördern, Erfahrung, um die Mittel zur Erhaltung dieses Wohlfseins aufzufinden. Es hat Begriffe, aber keine Ideen. Begriffe können auf dem Wege der Erfahrung in den Verstand des auch sinnlichen Menschen gelangen, Ideen entzünden sich „schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbständige Leben“. Und da ihm die Idee fehlt, d. h. die Weise, „wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein eintritt und im Leben des Individuums Kraft und Trieb wird“, da die Vernunft fehlt, die immer auf die Gattung geht, so fehlt ihm jedes Prinzip des vernunftgemäßen Lebens, „das sein persönliches Leben dem Leben der Gattung aufopfert“. Es bleibt ihm nur der schrankenlose Individualismus, und wenn dieser in sich selbst zur Konsequenz geworden ist, der „bloße reine und nackte Egoismus“. Die Grundeigenschaft dieses Zeitalters wird sein, „daß

jedes echte Produkt des Zeitalters alles, was es denkt und tut, nur für sich und seinen eigenen Nutzen tue“. So sind nach dem Kriterium der „Aufopferung des Lebens für die Idee“ zwei gänzlich verschiedene Grundklassen von Menschen charakterisiert“³², der Egoist und der sozial denkende, der Sinnenmensch und der Vernunftmensch.

Der Individualismus, wie er sich geschichtlich aus dem Anschauungskreis der Leibnizischen Philosophie herausentwickelt, ist für Fichte der schlimmste Irrtum der Zeit und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer³³. Ruht doch auf ihm aller Egoismus, alle Selbstsucht und das ganze niedere Sinnlichkeitsstreben des Zeitalters. Für Fichte bedeutet also der Glaube, das Individuum sei und lebe für sich selber, und denke und wirke so, geradezu die höchste Unmoral. Ihm ist das Individuum, ganz im Gegensatz zu den Weimarer Humanisten, nichts als ein „einzelnes Gedachtes aus dem einen allgemeinen und notwendigen Denken“. Das erscheint wie ein Paradoxon. Aber darin haben wir ja gerade den Grundcharakter des Zeitalters, daß es diesen Satz höchst unglaublich und paradox findet. Wer widerspricht denn hier; das persönliche Selbstgefühl, der Individualismus. Dieses Individualgefühl ist gewiß eine Tatsache des Bewußtseins. Aber diese Tatsache täuscht. Ungültig bleibt dieses Gefühl überall, wo von „Wahrheit und eigentlicher Existenz“ die Rede ist³⁴.

Diese Kritik am Individualismus ruht tief in der Fichteschen Metaphysik und Geschichtsphilosophie verankert. Das „Eine“, das Sein, das göttliche Leben (absolute Ich) der Vernunft, wie es in der „Anweisung zum seligen Leben“ geschildert wird, ist gedacht als sich zerspaltend in verschiedene Individuen, empirische Ichs, freilich nur für die irdische Ansicht. Unabhängig von dieser existieren keine Individuen, und die Wissenschaft zerstört jene irdische Ansicht und den Glauben an „persönliche Existenzen.“ Im Zeitalter einer instinktmäßig herrschenden Ver-

nunft, so meint Fichte, konnte das „Eine“ trotz seiner individuellen Zerspaltung noch ein gattungsmäßiges und somit moralisches Leben führen. Der Vernunftinstinkt gestaltete das Leben der Gattung unbewußt nach einem innern Gesetz. Später wird die Vernunftwissenschaft und Vernunftkenntnis an seine Stelle treten und das Vernunftgesetz in bewußter Einsicht und klarer Demonstration erfassen und das Gattungsleben gestalten. Unser Zeitalter zerstörte den Vernunftinstinkt, das erste Prinzip des Lebens der Gattung, und so die Gattung selbst. Und die Wissenschaft als das zweite Prinzip des Lebens der Gattung ist noch nicht angebrochen. So triumphiert nun die „bloße nackte Individualität“. Gattung ist eine leere Abstraktion, ein aus Teilen zusammengefügtes, nichtorganisches Ganze. Der „bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlsseins“ bestimmt das persönliche Leben³⁰. Und dieser Individualismus verbindet sich mit jenem naiven Rationalismus, der da sagt: Was ich nicht begreife, das ist nicht. Ich begreife nur, was sich auf mein persönliches Dasein und Wohlssein bezieht. Daher ist nichts weiter. Die Welt ist nur um meines Daseins und Wohlsseins willen da. Diese Denkart kann sich im praktischen Leben zum deutlichen Bewußtsein, ja zur Theorie erheben. Geschieht dies, so ist sie Epoche geworden. Sie begreift sich dann selbst, ist stolz auf sich und man kann sie bei ihren eigenen Bekenntnissen fassen. Der Immoralismus des Zeitalters ist auf seiner Höhe angelangt.

Der Gegensatz von Vernunft mit Freiheit und Freiheit ohne Vernunft (leere Freiheit), der den Grundzug des Zeitalters bildet, deckt sich also für Fichte mit dem Gegensatz von Altruismus und Egoismus. Das Wesen des vernünftigen Lebens wird immer sein das Sichvergessen der Person in der Gattung, das Wesen des vernunftlosen Lebens die Selbstliebe und Selbstsucht. Dieses Laster macht die Sittenlehre des dritten Zeitalters zur Tugend³¹. Überall gilt nichts als die sinnliche

Existenz der Personen, ohne alles höhere Leben der Gattung. „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt und irgendein Leben und Sein und irgendeinen Selbstgenuß begehrt außer in der Gattung und für die Gattung, der ist in Grund und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mißgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner Kleiner, schlechter und dabei unseligter Mensch.“

Und wenn die Vertreter der egoistischen Moral versichern, der Mensch könne sich selbst doch nie vergessen, die persönliche Selbstliebe sei mit der Natur innigst verwachsen, unaustilgbar verwebt, so wehrt ihnen Fichte das Recht, von dieser ihrer Selbstbeobachtung auf die Gattung zu exemplifizieren. Was weiß der Uedle vom Edlen und wie ihm zumute ist. Der Edle ist wachend und sehend, ein Kenner beider Welten. Denn auch er ist durch den Egoismus hindurchgegangen, mit dem wir alle geboren sind, und es hat Kampf gelöstet, diese alte Natur zu ertöten. Aber der Egoist ist blind und träumend. Er kennt nur seine Welt der Selbstsucht und weiß nicht, was der Mensch kann. Er weiß nichts vom vernünftigen Leben und vom Sichselbstvergessen in andern, von der Liebe zur Gattung und Idee.

Zu dem Kapitel: Eudämonismus als Zeitcharakter der Aufklärung, hat Fichte schon 1799 in seiner „Appellation“ an die Öffentlichkeit wegen der Beschuldigung des Atheismus einen gewichtigen Beitrag geliefert. Er zeigt dort, wie das niedere Sinnlichkeitsstreben des Zeitalters sich in besonders krasser Weise in der religiösen Kultur bemerkbar macht, wie der Gott des Christentums zu einem Beförderer des grobsinnlichen Genusses im Diesseits und Jenseits herabgesunken ist. Auch diese Äußerung der Zeitseele fließt eben aus dem Einheitspunkt der Selbstsucht und des Egoismus, dem zügellosen Streben nach der Befriedigung der selbstischen Begier, der ungezähmten Lüsternheit und Willkür, der Abneigung gegen das Gesetz. Dafür nun will man die neue und angeblich atheistische Transzendentalphilosophie verantwortlich

machen, sie, die einzige Retterin vom niedern Sinnlichkeitsstreben der Zeit. Staatsmänner, ruft Fichte aus²⁷, Aufseher der Nation, lernt diese Philosophie einmal kennen. Ganz abgesehen davon, daß sie gerade eine Reform der Zeit an Haupt und Gliedern anstrebt, so ist sie auch noch viel zu neu und fremdartig, um schon in das Bewußtsein der breiten Masse gestaltend eingedrungen zu sein und ihre angeblich verderblichen Wirkungen ausgeübt zu haben. Es ist vielmehr die Philosophie der vorhergehenden Generation, der popularisierte eudämonistische Rationalismus der Leibniz und Wolff, der in einer breiten Schule ausgestaltet über die Kanzeln und Katechismen in die Denkart des großen Haufens eingedrungen ist.

In sittlicher Hinsicht steht also der Mensch des dritten Zeitalters auf der denkbar niedrigsten Stufe. Aber sehen wir uns die Stufenleiter der sittlichen Zustände des Menschen, wie sie Fichte mehrfach entworfen, doch näher an. In den Grundzügen²⁸ unterscheidet er drei Stufen allgemeinen Menschentums: Triebmenschen, Moralität, Religiosität. Der Triebmensch, der Slave seiner Lüfte und Begierden, wird vom ewigen Gesetz stumm wie das Tier dahingeführt. Im Normalmenschen der Aufklärung möchte Fichte diesen niederen Sinnenmenschen wiedererkennen. In der Religionslehre, wo von den fünf Weltansichten die Rede ist²⁹, wird diese Dreieit von Menschheitstypen um zwei Glieder vermehrt. Unterhalb des moralischen Menschen wird der legale, oberhalb des religiösen der wissenschaftliche Menschheitstyp eingeschaltet. Der sinnliche Mensch bildet nach wie vor die unterste Stufe. Es ist die niedrigste, oberflächlichste und verworrenste aller möglichen Weltansichten, die äußere Sinnenwelt für ein wirklich Daseiendes zu halten. Aber gerade dies ist die Ansicht der Weltweisen unseres Zeitalters, die Ansicht der naiven Realisten oder der praktischen Materialisten, derer, „mit denen wir gar nicht reden“.

In der dritten Vorlesung der Religionslehre³⁰ hat Fichte
Bergmann, Fichte.

die Verwerflichkeit und Seichtigkeit dieser Ansicht zu schildern unternommen. Er vergleicht dort den Sinnenmenschen des dritten Zeitalters, an dem ja schließlich nicht alles Laster und Gemeinheit ist, mit den Fröschen des Aristoteles, die an regnerischen Frühlingstagen aus dem Schlamm wachsen. Die äußeren Gliedmaßen, etwa die Vorderfüße sind schon entwickelt, das übrige aber und vor allem die edleren Teile bilden noch einen „gefühllosen Erdklumpen“. Und so der sittliche Mensch der Gegenwart. Die vom Mittelpunkt entfernt liegenden Gliedmaßen leben schon, „in den Extremitäten und entferntesten Außenwerken des Lebens“ hat das höhere, unsinnliche Leben schon begonnen. Das Herz aber, der Mittelpunkt, ist noch tot. Dort ist der Mensch noch Halbtier, Schlammkloß, Sinnenflave.

Ohne Gleichnis! Die gemeine Denkart beginnt beim äußeren Sinn. Ihn machen sie zur Hauptsache. Er ist ihnen Prüfstein der Wahrheit, Quelle aller Realität. Dort sind sie mit ihrer lebendigsten Existenz zugegen, dort fühlen, dort genießen sie. Das „Denken und innere Bewußtsein“, alles, was für die idealistische Ansicht das primäre bedeutet, kommt ihnen erst in zweiter Linie, bildet eine „leere Zugabe“. Es wird gedacht, weil gesehen, gehört und gefühlt wird. So lehrt die moderne empiristische und sensualistische Philosophie, „der eigentliche Mund und die Stimme der Gemeinheit“. Als wenn man ohne Bewußtsein sehen könnte! Als wäre die sinnliche Wahrnehmung etwas anderes als ein Gedachtes, eine Bestimmung des Bewußtseins! Aber das Denken und das Bewußtsein kann man nicht schmecken, fühlen und riechen. Und also existiert es nicht für sie. Es ist ihnen ein „fremdartiger, weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunst“. Wie herabgewürdigt, wie unwert erscheint das Denken auf der Stufe dieser gemeinen Ansicht! Sie haben den Sitz ihres Lebens noch nicht ins Denken verlegt.

Wenn die Seligkeit in der Abkehr vom niederen Sinnenstreben besteht, so wird der hier geschilderte Genuß- und Trieb-

mensch der niedersten Weltansicht der Unselige sein. Worauf ruht seine Katodämonie? Auf der Distraction seiner höheren Lebensenergie durch das Aleben am organischen Sein, durch den „Affekt des Seins“, durch die Selbstsucht, durch die sinnlichen Begierden⁴¹. Führt die richtige und beseligende (idealistische) Denkweise, die auch im Endlichen das Platonische *ὄντως ὄν*, das Urbild des wahren Seins liebend gewahrt, zum Zustand der Selbstkontraktion und Selbständigkeit, der inneren Zusammenfassung der Lebensintensität gleichsam in eine scharfe Spitze, die der Welt abwehrend zugewendet wird, so ist der Grundzug der flachen, unseligen Weise zu denken und zu sein die „Zerstreuung über das Mannigfaltige“, ein „ausgedehntes, breites, flaches und gleichsam ausgegossenes und umhergegossenes“ Dasein. Das Innere dieses Triebmenschen gewährt den Anblick der Unselbständigkeit, des geistigen Nichtseins, Totseins, Begrabenseins bei lebendigem Leibe, liefert das Bild einer „unbestimmt sich ergießenden Fläche“ der Welt gegenüber. Sein Dasein ist nicht mehr als eine „flüchtige Naturbegebenheit“; sein Geist schläft, sondert sich nicht ab vom Objekt, verfließt mit ihm, schafft eine nebelhafte, schwankende, formlose Welt. Nirgends Kraft, nirgends Selbstgefühl, nirgends energische Durchdringung der Welt, nirgends bewußtes Sichmachen wie beim Idealisten. Überall Flachheit, Zerstreuung, Ausgeflossenheit, überall ein Werden, Verfließen, Getragensein, ein Hingegebensein dem blinden und geschlossenen Ungefähr, ein ungeordnetes geistiges Sein voll Gegensätze und Widersprüche, niederes Wohlfsein bei Befriedigung des Verlangens, Unwohlsein bei Nichtbefriedigung und also ein wahrhaft unseliges Sein. Diese Sinnesart ist nichtswürdig und verwerflich, auch ohne bewußte Bössartigkeit. Aber der Zustand der „geistigen Nichtexistenz“, der „geistigen Verwesung“⁴² dieser Unerlösten ist unheilbar, so lange bei ihnen das Unvermögen besteht, etwas über die niedere sinnliche Denkart Hinausliegendes (lies Fictes Wissenschaftslehre) auch nur historisch zu erfassen.

Das Höchste an Sittlichkeit, zu dem sich der Sinnenmensch zu erheben vermag, ist die äußere Ehrbarkeit und Legalität seines Handelns. Doch hier beginnt schon das höhere geistige Leben, der Affekt des Gesetzes mit seiner sinnenabtötenden Macht. Und diese zweite Stufe der Weltansicht⁴³ will Fichte im großen und ganzen der gegenwärtigen Menschheit noch nicht zuerkennen.

3. Der religiöse Mensch der Aufklärung. Wie gestaltet sich endlich die Signatur des Aufklärungszeitalters, was die allgemeine öffentliche Religiosität anlangt?

Die Beantwortung dieser Frage wird, wie Fichte richtig erkennt, von der Erkenntnis der intensiven Wechselwirkung von Philosophie und Religion in der neuen Zeit ausgehen müssen. „In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen.“ Das Christentum gebär in der neuen Welt (Scholastik) das Interesse an der Philosophie, deren Aufgabe zunächst darin bestand, die christliche Lehre spekulativ zu ergründen. In der Folgezeit sei, so meint Fichte⁴⁴, die ganze neuere Philosophie durch das Christentum erschaffen, was objektiv unrichtig ist. Gerade für das Aufklärungs-Jahrhundert wird sich eher die Umkehrung des Fichteschen Satzes: „Religion das Vehikel der neuen Philosophie“ als richtig erweisen. Oder denkt Fichte, wenn er von dem gemeinsamen Fortschritt der neueren Philosophie und der christlichen Religion zu größerer Reinheit redet, nur an die Wissenschaftslehre und ihre spätere spezifisch christlich-johanneische Wendung? Dann freilich hätte er recht. Allein im vorfichtischen Zeitalter und schon im 17. Jahrhundert hat sich die wissenschaftliche Theologie und die öffentliche Religiosität fortlaufend an der Philosophie orientiert, wie sie im Geist des Cartesisch-Leibnizischen Rationalismus, in Deutschland namentlich durch Chr. Wolff, auf alle Zweige des geistigen Lebens Einfluß gewann, was Fichte übrigens keineswegs verborgen geblieben ist⁴⁵.

Die immer wiederkehrende Klage über den Verfall der Reli-

giosität im Zeitalter und die wachsende Ausbreitung der Irreligiosität im Volk bestätigt unserem Denken nur den von ihm konstituierten alogischen Grundzug des dritten Zeitalters der „leeren Freiheit“. Verfallen ist nur die falsche Autoritativ- und Superstitions-Religion. Und noch nicht angebrochen ist die Herrschaft der Fichtisch-Johanneischen Vernunftreligion der Zukunft, das „absolute Christentum“ und die „einige wahre Religion“, die im deutlichen Bewußtsein der Zeit noch gar nicht vorkommt, und nur erst in einzelnen Wenigen lebendig ist⁴⁰. So erklärt sich die klaffende Wunde im religiösen Leben der Gegenwart und der Anschein von Irreligiosität in der breiten Masse. Fassen wir diesen Zustand näher ins Auge⁴¹.

Das Prinzip für die öffentliche Religiosität eines Zeitalters ist der Zustand der Wissenschaft und Philosophie im vorhergehenden. In ihr lebt, an ihr bildet sich der Volkslehrer, Volkschriftsteller und die öffentliche Meinung, aus deren Behältnis die Einsicht der Masse gespeist wird. Dies wird hier von Fichte klar erkannt. Der philosophisch-wissenschaftliche Grundzug der Zeit spricht sich nun aus in der rationalistischen Leitidee, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was man begreife. Darin hat nach Fichte das Zeitalter recht. Es irrt nur, wenn es als Maßstab des Begreiflichen den bloß sinnlichen Erfahrungsbegriff anzulegen sich gewöhnt. Dann schwindet mit dem Unbegreiflichen und Geheimnisvollen in der Religion auch das „Unbegreifene“ und Überfinnliche, zu dem sich jede wahre Religiosität erheben muß. Und mit der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit fällt auch die Furcht Gottes und somit alle Religion.

In Wahrheit ist nun die Vernichtung dieser superstitiösen Überreste frühern Heidentums durch die moderne rationale Philosophie und Zeitstimmung gar nicht zu beklagen. Im Gegenteil. Ehe der Aberglaube nicht aus der Welt geschafft ist, kann das wahre Reich Gottes, das Reich der Vernunftreligion gar nicht anbrechen. Sturz des Aberglaubens bedeutet also noch keines-

wegs Verfall der Religiosität. Beklagen können ihn überhaupt nur die falschen Priester, die ihre Macht über das Volksgemüt mit dem Aberglauben unrettbar dahinschwinden sehen, und machiavellistische Politiker, denen die bestehende abergläubische Gottesfurcht als treffliches „Erleichterungsmittel des Regierens“ willkommen war. Sie sind es denn auch zumeist, aus deren Munde jene Klage sich erhebt. Daß Philosophie und Wissenschaft die biblische Autorität, den Aberglauben und damit die falsche Religion wenn auch nicht gänzlich beseitigt, so doch in ihrer öffentlichen Geltung für immer untergraben haben, darin erblickt Fichte mit Recht das große und verdienstvolle Werk des Aufklärungsjahrhunderts. Nur vermag die Aufklärung gemäß ihres rein destruktiven Charakters nicht die wahre Religion an Stelle der falschen zu setzen. Eine deutliche Darstellung von der übersinnlichen Welt ist dem Zeitalter auf keine Weise zugekommen“.

Aber dieser Satz verdient doch eine Einschränkung. Der Sinn für Religion, d. h. also eben Religiosität, undeutliches Gefühl des Übersinnlichen, Ringen und Streben nach dem Übersinnlichen, ist nicht verloren gegangen und kann nie ganz verloren gehen, so sehr die Menschheit auch zeitweilig in der Irre gehen mag. Wo gute Sitte, häusliche und bürgerliche Tugenden herrschen, da ist auch noch Religion. Und hier knüpfe man an. Man klage nicht, sondern bringe wahre und klare Religionsbegriffe ins Publikum, wie es in neuerer Zeit — Fichte denkt wohl an Schleiermacher — bereits geschehen ist. Dann wird sich bald zeigen, daß das Zeitalter „der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher sei als ein anderes“. Das „leere und unerquickliche freigeisterrische Geschwätz“ hat sich auf alle Weise ausgesprochen. Man ist seiner müde, empfindet seine Leerheit und Nullität. Der Sinn für das Ewige regt sich wieder. Die Kantische Philosophie — und Fichte ist ihr in seiner Jenerser Zeit hierin gefolgt — hat einen anderen Sinn, den Sinn für Moralität, den kategorischen Imperativ für die Religion in Anspruch genommen. Man-

des Gemüt hat sich am Kantischen Religionsmoralismus ausgerichtet. Das ging wohl eine Zeitlang. Aber der unausrottbare Sinn für das Ewige und Übersinnliche im menschlichen Herzen fühlte durch die Befriedigung eines verwandten Sinnes, des moralischen, nur um so stärker seine eigene Nichtbefriedigung. Er wird befriedigt werden. Das Wahre wird an ihn kommen. Es liegt vorbereitet im echten ursprünglichen Christentum.

Diesen Optimismus hat Fichte freilich nicht immer besessen. In jener Zeit, da der protestantische Regieriecher die Wissenschaftslehre von allen Seiten beschnüffelte, ob sie nicht einen geheimen atheistischen Gestalt verbreite, da man den Verlauf des „Philosophischen Journals“ bei Gefängnisstrafe verbot und Fichte mit Absetzung und Vertreibung durch den Reichsfiscal bedrohte, in jenen sturmburchbrausten Jenenser Jahren hat Fichte die religiösen Zustände der Zeit doch bei weitem pessimistischer beurteilt. Das Bild, das er in der „Appellation“ von der protestantisch-aufgeklärten Theologie entwirft, ist wenig schmeichelhaft für diese.

Worin liegt überhaupt das Charakteristische der Gottesansichten der Zeit? Im alten Substanzialismus, von Leibniz vererbt. Der Gott des Nachkantianers Fichte ist ganz ins menschliche Innere zurückgenommen, ist das unmittelbar in unserem Innern sich offenbarende Verhältnis einer übersinnlichen Welt zu uns“, phrasenologisch abgekürzt: die sittliche Ordnung der reinen geistigen Intelligenzen, also eine subjektive Beziehung, zu der wir nur zufolge unseres endlichen Vorstellens ein besonderes objektives Sein dieser Gottheit hinzuzudenken uns veranlaßt sehen. Die vorkantischen Gotteslehrer der protestantischen Kirche (und nicht sie allein) machen jenes Sein zum primären, fassen es als eine an sich seiende Substanz, aus der dann die Beziehungen der Gottheit auf uns erst gefolgert und abgeleitet sind. Und ganz unabhängig von diesen Beziehungen suchen sie das Wesen Gottes an und für sich zu erkennen, ein Geschäft, in dessen Ausübung schon Kant sie unterbrochen. Sie haben Wärme und

Kälte nie durch wirkliches Erwärmen oder Erkalten empfunden, erkennen beide nur als Ding an sich. Erst durch die Kraft ihres Syllogismus bringen sie Frost und Hitzegefühl in sich hervor. „Mein Unvermögen, erklärt Fichte, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen.“

Und weiter. Die Existenz der Sinnenwelt wird ihnen zum Beweis des Daseins Gottes. Die Welt ist da, einer muß sie geschaffen haben. Aber das bewußtseins-unabhängige Dasein dieser Sinnenwelt, mehr noch ein Zustandekommen dieser Weltvorstellung unabhängig von unserer sittlichen Bestimmung wäre doch erst zu beweisen. Sie beweisen Gottes Dasein also aus dem aller unbewiesenen, was es gibt. Man muß schon seinen gefunden Verstand verlieren, um wie sie an Gott zu glauben.

Damit ist für den Fichte jener Zeit der Gegensatz von Unreligion und echtreligiöser Gestimmung, d. h. „moralischer Überzeugung von einer göttlichen Weltregierung“⁵⁰ unzweifelhaft gekennzeichnet. Soll wirklich der substantielle Gottesbegriff einzig gelten, dann, erklärt Fichte, getrost ein Atheist heißen zu wollen. Und darin hat er recht. Denn dieser Gott ist ein Ungott. Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz, eines in Raum und Zeit ausgedehnten, sinnlich existierenden Wesens ist ein unmöglicher und widersprechender Begriff, wie Fichte in seinem Journalaufsatz⁵¹ mit Gründen erwiesen hat. Es gibt einen übersinnlichen auf moralischer Glaubensgewißheit ruhenden Gott, aber es gibt keinen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott.

Für die Unreligion dieser Gotteslehre ist der gewöhnlichste, naivste Dogmatismus des erkenntnistheoretisch ungeschulten Kopfes grundlegend. Wer so wie jene Gotteslehrer das allergrößte, raum-zeitliche Dasein als Vorbild des göttlichen Seins nimmt, dessen Verstand hat überhaupt den Weg über das Gemein sinnliche hinaus ins Übersinnliche und Unendliche noch nicht gefunden. Und warum hat er ihn nicht gefunden? Weil sein Herz am Sinnlichen klebt und durch Sinnliches befriedigt wird. Zeige mir Deinen

Gott und ich will Dir zeigen Dein Herz. So könnte man als Motto über die niederschmetternde Anklage schreiben, die Fichte aus dem groben Sensualismus und Substanzialismus der üblichen Gotteslehre gegen die sittlichen Eigenschaften der Vertreter dieser Meinung entwickelt. „Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, notwendig beieinander, ebenso wie Moralismus und Idealismus“²².

Das niedere Sinnlichkeitsstreben der Zeit, das Fichte in den „Grundzügen“ als Hauptmerkmal am sittlichen Menschen des Aufklärungszeitalters erkennt, wird also schon 1799 als die Eigenart auch des religiösen Menschen ausmachend festgelegt. „Ihr Endzweck ist immer Genuß, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuß in diesem Leben und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuß. Sie kennen nichts anderes als Genuß. — Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austeiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen“²³. Da zeigt sich denn doch, daß auch ihr Gott unmittelbar ist wie der Fichtesche, vom sehnennden Herzen geschaffen und nicht vom klügelnden, demonstrierenden Verstand, nur eben von einem nach dem Gemeinen und Sinnlichen sich sehnennden Herzen. Ihr Gott ist der Geber der Glückseligkeit; die höchstmögliche Summe an Genuß hervorzubringen, das war sein Plan bei Erschaffung der Welt. Er dient der sinnlichen Begier. „Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft“. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich der Fürst der Welt, ein heillosen Götze, „seine Diener die wahren Atheisten und bejammernswürdige Götzendienen“, ihr System ein System der Abgötterei und des Götzendienstes. Wer diesen Gott leugnet, wird damit zum Verteidiger der wahren Religion, deren Gott lediglich Regent der überfinn-

lichen Welt und ein von allen sinnlichen Elementen befreites Wesen ist.

Man sehe diesen Götzen doch näher an! Er ist geformt nach ihrem Bilde. Eigensinnig wie sie, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, läßt sich seine Segnungen abhandeln durch Verrichtung von Zeremonien, Hersagen von Formeln, Glaube an unverständliche Sätze, spendet die Seligkeit als Belohnung für die Tugend, während doch wahre Moralität um ihrer selbst willen geübt wird⁴⁴.

So verliert das reine Christentum seinen Geist und seine Kraft und verwandelt sich in eine „entnervende Glückseligkeitslehre“, in einen niedrigen Epikureismus, der das biblische Wort „kreuziget Euer Fleisch!“ durch den Grundsatz interpretiert: Genieße weislich, um desto mehr genießen zu können. Dagegen hilft nur eins, das Studium der Wissenschaftslehre. Denn der wahre Zweck dieses idealistischen, alle Realität des sinnlichen Seins ableugnenden Moralismus besteht darin, „dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreißen, alle Quellen eines falschen Trostes zu verstopfen und weder dem Verstande noch seinem Herzen irgendeinen Standpunkt übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt“. Diese Philosophie leugnet nicht Gott, leugnet vielmehr die Welt und „die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen“.

Damit ist der religiöse Mensch der Aufklärung klar gezeichnet. Die Triebfeder seines Glaubens ist Genuß, seine Religion niedere Genußlehre, die Fichtesche dagegen in ihrem Kern Pflichtenlehre, später unter Aufgabe des moralistischen Zuges reine Vernunftlehre. Scharf scheiden sich sonach die beiden Welten der alten und der neuen Menschheit in religiöser Hinsicht, die sinnliche und die übersinnliche Welt. Den Einwand, daß es nun einmal nicht im Menschen liege, auf allen Genuß Verzicht zu tun, diese

gewöhnliche Ausrede der Schwachen und Halben, läßt Fichte seinen Gegnern ganz und gar nicht gelten⁵⁵. Genuß um keinen Preis, nicht in der höchsten vergeistigten Form. Erfüllung allein unserer sittlichen Bestimmung um ihrer selbst willen, keine bloße Legalität und äußere Ehrbarkeit, ehernes Pflichtmenschtum als Kern der Religion. Und hierin alle Seligkeit. Schärfer kann sich der Rigorismus der Kantischen Pflichtmoral, den Schiller zu mildern bestrebt war, nicht aussprechen, als es hier im Kampf gegen den religiösen Eudämonismus der Aufklärung geschieht.

Diese herbe Kritik alles religiösen Eudämonismus⁵⁶ ist nun keineswegs die Folge polemischer Übertreibung und Zuspitzung. Sie bildet vielmehr einen unveränderlichen Bestand in Fichtes Denken. Noch 1806 in der „Anweisung zum seligen Leben“ wird die wahre Religiosität aus dem unmittelbaren Gegensatz zum Religions-Eudämonismus entwickelt⁵⁷. In welcher Form derselbe auch erscheinen mag, ob er in den Schoß Abrahams oder auf die glückseligen Inseln, in die elysischen Gefilde oder in den christlichen Himmel das Bild eines seligen Seins verlegt, immer glaubt Fichte das gleiche niedere Glückseligkeitsstreben in verschiedenen Gewande wiederzuerkennen. Und mit „schneidender Bestimmtheit“ soll der Unterschied der sinnlichen und echtreligiösen Denkart klargestellt werden⁵⁸. Und wie geschieht das? Dem Stoiker und reinen Moralisten ist die eigene Person und individuelle Existenz nichts Seiendes, sondern nur Mittel, um dem Gesetz zu gehorchen, dem Echtreligiösen ebenso nur Mittel, um den Willen Gottes zu tun, dem sinnlichen Menschen aber ein für sich bestehendes und wirklich Seiendes und der letzte und eigentliche Zweck seines Handelns. Er will etwas für sich selbst sein. Ebenso betrachten der Moralist und Religiöse alle Objekte nur als Mittel, als „Sphäre“ ihres Handelns. Der sinnliche Mensch dagegen gebraucht sie als Selbstzweck, denn von ihnen empfängt er seine Glückseligkeit. Und Gott hat diese Objekte seines Genusses gleichsam in Verwahrung. Deshalb schließt er mit ihm einen Kontrakt,

dessen Urkunde die Bibel darstellt. So wird ihm der Gehorsam gegen Gott zum Mittel des Genusses und der Eudämonie. Warum verlegt er denn die höchste Seligkeit von der Erde hinweg in den Himmel, in ein Jenseits? Hat er damit nicht zugegeben, daß seine Seligkeit abhängig ist von der Umgebung, von der objektiven Beschaffenheit der Welt? Daß sie nichts weiter sei als sinnlicher Genuß, dessen er auf Erden so recht nicht teilhaftig werden kann? Hier hat sich der Eudämonist selbst überführt. Der wahrhaft Religiöse wird schon im irdischen Leben alle Seligkeit genießen. Ist sie doch völlig unabhängig von der raumzeitlichen Umgebung, weil sie eben in etwas ganz anderem besteht als im sinnlichen Genuß. Der sinnliche Mensch aber kann in der Irdischkeit nicht befriedigt werden. Daher hofft er auf ein besseres Jenseits. Aber im zweiten Leben — Fichte glaubt in seiner späteren Zeit an eine Art Seelenwanderung — wird er sich ebenso schlecht befinden, wie im ersten, und im dritten und vierten nicht anders und so fort. Seine Heillosigkeit und Unseligkeit hat kein Ende, weil sein Glaube an die Realität der sinnlichen Welt und die selbständige Existenz seines Individuums kein Ende hat. Das ist die Quelle alles Übels.

Gegen diese harte Kritik des nativ religiösen Eudämonismus läßt sich mancherlei einwenden. Lehrt nicht Fichte selbst einen Eudämonismus, wenn auch logisch-veredelter Natur? Gibt nicht er selbst eine Seligkeitslehre, hier und später in der „Anweisung zum seligen Leben“? Kritisiert er nicht sich selbst? Mag er noch so sehr alle sinnlichen Elemente von seinem Seligkeitszustand abstreifen und diesen allein auf ein Übersinnliches gründen, gelebt wird dieser Zustand doch immer von einem in die raumzeitliche Sinnlichkeit und Fleischlichkeit eingeklammerten Wesen, soll sich im Diesseits bewähren, soll auf die Erde schon den Himmel zaubern, ist Genuß, wenn auch sublimiertester Natur. Hier sind alle Grenzen fliehender Natur und jede Religion hat ihren Eudämonismus. Tue man vom Seligkeitszustand der substanzialistischen Gotteslehre hinweg, was Unduldsamkeit, Fanatismus, pfäffischer

Dünkel, unverfälschtes Pochen auf den Besitz der alleinseigmachenden Lehre hineingetragen hat, dasjenige also, was eigentlich Fichte in Harnisch bringt, und man wird mitten in dieser naiv dogmatischen Vorstellungswelt der christlichen Gottschöpferlehre einen Gemütszustand finden, der von dem Fichteschen Idealzustand gar nicht verschieden ist. Nur daß er von Bildern und Metaphern, deren selbst der Philosoph nicht entbehren kann, einen etwas weitgehenden Gebrauch macht. Hat doch ein jeder den Gott, den er zufolge seines Verstandes und seiner Gemütsbeschaffenheit eben haben kann, der Denker einen sublimierten, der Kindlich-Naive einen kindlich geschauten Gott. Das gottschaffende Sehnen der menschlichen Brust ist in allen Herzen das gleiche, ist der wahre, immer sich gleichbleibende Gott, in wie tausendfacher Gestalt er auch in die Unendlichkeit hinausgespiegelt werden mag.

Wenn die Theologie der Aufklärung durch den niederen Eudämonismus gehindert wurde an der Erkenntnis der wahren Religiosität, so die Philosophie durch den herrschenden Sensualismus und Skeptizismus. Von zwei Seiten also wurde der Mensch des dritten Zeitalters der Irreligiosität überantwortet. Die eine Partei gab ihm eine falsche Religion, die andere verlagte ihm den Zugang zur wahren. Dem falschen Religionseudämonismus der Zeit hat Fichte im Atheismusstreit seinen harten und strengen Religionsmoralismus entgegengesetzt. Gegen den Skeptizismus wendet er sich in der Religionslehre von 1806⁵⁹.

Der religiöse Intellektualismus, den der ehemalige Spinozist Fichte daselbst mit dem Brustton der Überzeugung verkündet, mußte dem Zeitalter in der Tat als ein „ungeheures Paradoxon“ erscheinen. Nicht allein, daß der bereits durch Schleiermacher und andere gangbar gewordene Weg über das Gefühlsmäßige von dem Rationalisten Fichte ausdrücklich als Verirrung bezeichnet wurde, was dem Geist des Jahrhunderts so im Innersten zuwiderlief, war die Intoleranz, die harte und schonungslose Entschiedenheit, mit der hier die Meinung Andersgläubiger beiseite geschoben

und die eigene als die allein richtige hingestellt wurde. Das ver-
 trug die Zeit nicht, dagegen empörte sich ihre skeptische Grund-
 stimmung. Als den Hauptgrund für den „Mangel an Innigkeit
 des Empfangens der dargebotenen Belehrung in unserem Zeit-
 alter“ erklärt Fichte am Ende der Vorträge die herrschende Maxime
 unseres Zeitalters, keine Partei zu nehmen für oder Wider, also
 die skeptische Geisteshaltung im allgemeinen, den religiösen Skep-
 tizismus im besonderen. In Wahrheit war es wohl die vielfach
 scholastische Form seiner Darlegungen, die der Religionslehre von
 1806 eine breitere Wirkung bei dem idealistisch doch nicht mehr
 ungeschulten Publikum versagte und das Auditorium vor der Zeit
 leerte. Fichte aber klagt den Skeptizismus an, und er tut es in
 harten und bitteren Worten. „Wilde gerechnet 99 Hundertteile in
 den gebildeten Ständen in Deutschland“ sind Skeptiker. Und in
 den höchsten, tonangebenden Zirkeln ist es am ärgsten. Findet
 diese Partei auch nur verhältnismäßig wenige Sprecher und Vor-
 münder, die, wie Nicolai z. B., gedruckt ihren Geist künden, der
 Skeptizismus ist gleichwohl „Sache der entschiedenen Majorität,
 ja beinahe der allgemeinen Einstimmigkeit“ und wird es noch
 lange bleiben. Ja das Zeitalter rechnet sich den religiösen Skep-
 tizismus und Indifferentismus, d. h. den „offenbaren Stumpf-
 sinn, die Flachheit und Schwäche des Verstandes“ zur Ehre an und stellt
 damit alle Begriffe von Ehre und Schande auf den Kopf. Hierin
 ruht die „totale Verkehrtheit des Zeitalters“. In Wahrheit ist
 der Irreligiöse ein Mensch, der keinerlei Achtung verdient. Denn
 alle Irreligiosität bleibt an der Oberfläche der Dinge, setzt „Mangel
 an Kraft und Energie des Geistes“ voraus, „Schwäche des Kopfes
 sowohl als des Charakters.“ Religiosität hingegen bedeutet soviel
 als „glücklichen Gebrauch der Geisteskräfte, höchsten Tief-
 sinn und Scharfsinn und die davon unabtrennbare höchste Stärke des Cha-
 rakters“. Wer sie nicht hat, ist mithin ein verächtlicher Mensch.
 Abrißens muß Fichte selber zugeben, daß das scheidende Jahr-
 hundert alten Vorstellungen gemäß unter Religion immer noch

Superstition verstanden hat, deren Schädlichkeit freilich offen zutage liege. Aber das ist ja gerade das Tragische im Zeitalter der Aufklärung. „Sein Unverstand und seine unvermeßliche Ignoranz“ spielen ihm hier einen schlimmen Streich. Er verwirft das Gute mit dem verwerflichen, ohne zu unterscheiden. Und — sieht man näher zu, so strogt dies aufgeklärte Menschheitsalter noch von Superstition (siehe Eudämonismus) und — hat es nicht Fichte im Atheismusstreit selbst erfahren — „erschrickt und zittert bei jeder kräftigen Berührung der Wurzel des Aberglaubens“.

Es gibt im Grunde zwei Formen von Irreligiosität, eine schwermütige (Superstition) und eine leichtsinnige⁹⁰. Letztere ist charakteristisch für die Aufklärung. Sie wissen nicht viel von Religion, aber sie lachen, wenn irgendeiner Religiosität zur Schau trägt. „Und jeder Höfliche lacht zur Gesellschaft mit.“ Dies zufolge eines allgemeinen Paktums. Nun gar mit dem ausgesprochenen Zweck, religiöse Gesinnungen zu verbreiten, öffentliche Vorlesungen anzukündigen, wie Fichte es in den „Grundzügen“ und vor allem in der „Anweisung“ tut, ein solches Unternehmen muß ihnen „als unübertrefflich komisch“ erscheinen, als eine „reiche Quelle des Lachens“. „Ganz natürlich würde ich es gefunden haben, so äußert Fichte in bitterem Sarkasmus am Schluß seiner Vorträge, wenn Zeitungsherausgeber und Redakteure fliegender Blätter in meinem Hörsaal stehende Referenten aufgestellt hätten, um die hier ergiebig fließende Quelle des Lächerlichen auch in ihre Blätter zu leiten und um sie zur Aufheiterung ihrer Leser zu gebrauchen.“ Religiöse Dinge sind nun einmal solche, „von denen ein wohlerzogener Mann in guter Gesellschaft nicht gern spricht“. Nun gar öffentlich Anweisungen geben wollen zum seligen Leben, sollte einem diese Annahme nicht „ein unauslöschbares Ridikule“ eintragen? Sind wir nicht alle arme Sünder! Tor, wer etwas besseres zu sein wähnt und glaubt, andern als Führern dienen zu können. Und ein anmaßender Ged, wer da „im Ernst tut, als ob er etwas wüßte“. Das widerspricht

dem stillschweigenden Paktum aller. Wir wissen alle nichts, darum dürfen wir alle ein wenig mitreden.

Man übersehe nicht, wie der religiöse Skeptizismus mit dem ethischen Pessimismus der christlichen Weltansicht in Symbiose vegetiert^a. Die „Voraussetzung der gleichen Sündhaftigkeit aller“ hängt mit der Maxime des Nichtwissens innig zusammen. Radikale Sünder und Nichtwisser sind wir alle. Wer wagt es, an diesem Dogma zu rütteln? Fichte wagt es, hier und überall. Man wende sich nur an das Gute im Menschen, setze es voraus, und rechne nicht auf das, was von Vernunft wegen nicht in ihm sein soll. Fichte ist Optimist. Er glaubt an die Weisheit und Güte im vernünftigen Menschen. Sie wird sich dereinst offenbaren, wenn wir längst in Staub und Asche gesunken.

Bis dahin — „man schäme sich nur nicht, weise zu sein, sei man es auch allein in einer Welt von Toren“.

4. Schluß. Raum drei Jahre sind vergangen, seit Fichte in den „Grundzügen“ das niedere Sinnlichkeitsstreben der Zeit an den Pranger gestellt, und der sinnliche Eigennuß hat sich durch seine vollständige Entwicklung selbst vernichtet. [Das „Reich der Selbstsucht“ ist zerstört, wie es zu Beginn der „Reden“ heißt^a. Die Zeit ist mit Riesenschritten vorwärts geeilt. Was eben noch Gegenwart hieß, ist längst Vergangenheit geworden. Das deutsche Volk, im göttlichen Weltplan zu hohen Dingen aufbewahrt, hat seine Selbständigkeit, seine freie Selbstbestimmung und Selbstzurücksetzung, hat das Vermögen verloren, einzugreifen in den Zeitfluß. Eine fremde Gewalt widelt ihm nun seine Zeit ab. Es hat keine eigene mehr.

Selbstvernichtung der Selbstsucht, so lautet nun, was deutsche Verhältnisse betrifft, die Formel für den neuen Grundzug des Zeitalters, der sich aus den politischen Ereignissen des Jahres 1806 ergeben^a. Wenn es soweit gekommen, daß die Selbstsucht sich auch der regierenden Kreise bemächtigt, wenn die Bande nach außen sich lockern, der Einzelstaat sich löst vom gemeinsamen

Körper der Nation, treulos das Ganze aufgibt, in träger Ruhe verharrt, solange die eigenen Grenzen nicht angegriffen sind, wenn ferner im Innern die Zügel der Regierung weichlich geführt werden, wenn Humanität, Popularität, Liberalität regieren, zu deutsch „Schlaffheit und ein Betragen ohne Würde“, wenn die Waffen weggeworfen werden im Kampf für das Vaterland, — dann ist die Selbstsucht gleichsam überreif geworden und muß sich in sich selbst und durch sich selbst annihilieren. Das Prinzip der „Aufklärung des nur sinnlich berechnenden Verstandes“ hat seine Katastrophe erlebt“. Freude und Hoffnung für das Einzelwohl im gegenwärtigen und zukünftigen Leben, das waren bisher die Bande, die die Teilnahme des Einzelnen an sich selbst mit der am Ganzen verknüpften. Und diese Bande sind zerrissen. Wenn der Sieger sie neu knüpft, so geschieht dies nur für seine Zwecke. Ein neues Bindungsmittel des Einzelnen an die Gesamtheit, das erhaben ist über alle sinnlichen Antriebe, wie Furcht und Hoffnung, muß gesucht und gefunden werden, wenn es eine Errettung geben soll.

Und dennoch — so schließt Fichte seine dritte „Rede an die deutsche Nation“ — das Zeitalter verzage nicht an sich selbst“. Die geschilderten Erscheinungen sind alle nur „Blüten und Früchte der wilden Wurzel der alten Zeit“. Diese Wurzel wird ersticken, ihre Blüten und Früchte werden abfallen, sobald nur „die Einimpfung einer neuen edleren und kräftigeren Wurzel“ gelingt. Und diese neue Wurzel ist schon gefunden. Es ist die idealistische Philosophie, das Evangelium der Wissenschaftslehre, das bisher ungehört verhallte. Denn die Zeit war tot und „nur auf Lebendiges wirkt Lebendiges“. Das Leben des geschilderten Zeitalters hatte gar keine Verwandtschaft zu dieser Philosophie. Diese Philosophie arbeitete für Sinneswerkzeuge, die der Zeit noch gar nicht erwachsen waren. Wie konnte sie sie also wahrnehmen, verstehen? Die Wissenschaftslehre war ein „Vorgriff der Zeit und ein schon im voraus fertiges Lebenselement eines Geschlechts,

das in demselben erst zum Lichte erwachen soll“. Also auf das gegenwärtige Geschlecht wird sie verzichten müssen. Ein neues wird sie bilden müssen durch eine neue Erziehung, eine Erziehung zur Wissenschaftslehre und durch die Wissenschaftslehre. Nur Raum zum Schaffen und Handeln, nicht Glauben ist es, was Fichte noch von der alten Zeit erwartet und verlangt.

Und darum möge das Zeitalter, möge Deutschland nicht verzagen. Denn der Retter ist nah. Siehe da den Seher am Wasser Chebar⁶⁶. Er schreitet über ein Feld, das voller Totengebeine liegt. Werden diese Gebeine jemals wieder lebendig werden, wieder Odem und Fleisch erlangen? Niemand wagt es zu hoffen. Aber wie der Seher geweisst, erbraust der Wind des Herrn. Ein Rauschen geht über das Feld. Die zerstreuten Gebeine fügen sich zusammen, richten sich auf und ihrer ist ein sehr großer Herr. Also Hesekiel Fichte. Durch mehrere Jahrhunderte haben die Bestandteile des höheren Lebens der Menschheit, haben die Bande der deutschen Nationaleinheit zerrissen und in wilder Unordnung durcheinander gelegen, gleich den Totengebeinen des Sehers. Regen, Sturm und Sonnenschein haben sie gebleicht und ausgedörret. Werden sie jemals wieder auferstehen zu neuem Leben? Fichte kann nicht daran zweifeln. „Der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen.“ Und schon hört er im Geist das Rauschen auf dem Felde und sieht, wie sich eine neue Menschheit erhebt aus den Totengebeinen der alten Zeit.

II.

Der Idealmensch der Zukunft.

„Die Zeit erscheint mir wie ein Schatten, der über seinem Leichnam, aus dem soeben ein Heer von Krankheiten ihn herausgetrieben, steht und jammert und seinen Blick nicht loszureißen vermag von der ehemals so geliebten Stätte“.¹

Mitten aus diesem düstern Pessimismus heraus, dem der Leichnam der Zeit wie eine „Behausung der Seuchen“ erscheint, erhebt sich das, was den Kern des ganzen Fichteschen Wesens ausmacht und ihn in Pestalozzi den allernächsten Geistesverwandten erblicken läßt, der hohe unerschütterliche Glaube an die Zukunft der Menschheit, das Pestalozzische Wort: „Es wird besser werden, es wird ganz gewiß besser werden.“ Sind nicht die Besseren schon da, haben nicht die Führer den Weg schon gefunden? Und spürt nicht die Seele der abgestorbenen Zeit schon die belebenden Lüfte einer andern Welt? Vernimmt sie nicht die heimlichen Stimmen der Schwestern? Dehnt sich nicht schon in ihrem Innern die herrlichere Gestalt, zu der sie erwachsen soll? Von diesem Glauben können wir nicht lassen. „Auch die Morgenröte der neuen Welt ist schon angebrochen und vergoldet schon die Spitzen der Berge und bildet vor den Tag, der da kommen soll.“

Fichte wird die Strahlen dieser Morgenröte fassen, sie zu einem Spiegel verdichten einer reineren, höheren Menschheit, in dem die trostlose Zeit sich erblicken, an dem sie sich wiederaufrichten möge. Und damit versinke das Bild ihres bisherigen Lebens. Bringen wir, meint Fichte, den Toten ohne übermäßiges

Klagen zu seiner Ruhestätte, und betrachten wir gemeinsam das Bild der neuen Zeit, der neuen Menschheit.

Das Wesen des Fichteschen Normalmenschen der Zukunft ist das Leben in der Idee. In den „Grundzügen“² wird dieses ideale Leben zum ersten Male näher geschildert. Schon das Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee. Was ist Materie? Nichts als der Widerschein einer unserem Auge verdeckten Idee, die sich noch auf der Stufe eines niederen Lebensgrades befindet. An dessen Stelle tritt eine höhere Stufe, wenn die Idee sich losreißt und offen als Idee hervorbricht. Dieser höhere Lebensgrad erfüllt die Person und erzeugt in ihr das „Phänomen der Aufopferung des persönlichen, d. h. des unbestimmt idealen Lebens an das Leben der bestimmt und als Idee sich darstellenden Idee“. Der niedere Grad des Lebens, der sinnliche, ist dann verschlungen von der Idee, die Selbstsucht und Selbstliebe vernichtet. Und mit dem sinnlichen Leben ist alles Bedürfnis und aller Schmerz erloschen. Ja sogar das ernstgebietende Pflichtgebot ist für dieses Leben in der Idee aufgehoben. Der kategorische Imperativ setzt die Lust voraus, die Begier. Aber diese ist nicht mehr. Es gibt kein zu verleugnendes Selbst mehr. Der geopferter Gegenstand hat seinen Wert verloren. Das Leben in der Idee ist das Leben der Seligen, ist Erfüllung, Erlösung, weil es Selbstständigkeit, Selbstgenügsamkeit, Unabhängigkeit von Erfolg, Nutzen, Vorteil, Sinnengier. Darin liegt das, was Fichte die „Würde der Idee“ nennt. Und diese Seligkeit des Lebens in der Idee ist überall sich gleich. Sie ist „das Selbstgefühl dieser ewig unmittelbaren, gegenwärtigen Unabhängigkeit und dieses sich selbst Genügens zu ewig ununterbrochener aus ihm selber hervorgehenden Tätigkeit“.

Vier Arten des Ausflusses der Urtätigkeit der Idee unterscheidet Fichte in den Grundzügen. Vier verschiedene Äußerungsformen oder ursprüngliche Zerspaltungen nimmt die eine göttliche Idee im menschlichen Gefühl und Bewußtsein an. Die Ur-

tätigkeit der Idee strömt aus in der schönen Kunst, in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschheit, in der Wissenschaft und in der Religion. Von vier Seiten läßt sich also Fichtes Vernunft- und Ideenmensch der Zukunft begreifen: als ästhetischer, bürgerlicher, wissenschaftlicher und religiöser Mensch, als Künstler, Held, Gelehrter und Religionser, wie es an einer anderen Stelle heißt³. Der sittliche Mensch bildet die allgemeine Grundlage dieser vier Ausgestaltungen, d. h. eben den idealen Vernunftmenschen der Zukunft, und wird von Fichte in seiner späteren Zeit nicht mehr als gesonderte Form abgetrennt.

Dies sind die Materialien zum Bilde des Einen Vernunftlebens: vier mächtige Organe der Ideen, wie sie herausgreifen aus dem undurchdringlichen Dunkel des Schlags. Jenseits des menschlichen Bewußtseins sind diese vier bedeutendsten Gestalten der Idee wieder eins. Und auch diesseits ist es jedesmal die ganze Idee, nur „wiederholt und mehrmals gesagt“, aber immer „das-selbe eine aus sich selbst quellende Leben, rastlos in seiner Einheit sich gebärend“.

Fichte hat uns den idealen „Künstler“ nirgends geschildert. Dazu fehlte es in seiner individuellen Natur an den nötigen Voraussetzungen. Sein Interesse gilt ungefähr zu gleichen Teilen dem sozialen, dem religiösen und dem wissenschaftlichen Idealmenschen der Zukunft. Von diesen drei Seiten haben wir denn nun Fichtes Humanitätsideal zu betrachten.

1. Der sittliche (soziale) Mensch. Schon in der Liebe zu Freunden und Verwandten, zu Gatten und Kindern erwacht die erste Regung des vernünftigen (altruistischen, sozialen) Lebens, des Lebens in der Idee, hier der Gattungsidee. Diese Liebe ist „der erste stille und geheime Zug des Vernunftinstinkts“, der Bruch mit dem härtesten und größten Egoismus. Sie ist „der Vorhof des höheren Lebens“. Die Vollen dung des Vernunftlebens erscheint dann als die sich verbreitende und umfassende Liebe und Sym-

pathie für die Gattung, die Menschheit schlechthin, ohne Unterschied der Personen. So lautet denn die Formel des höhern Lebens: sein Leben an die Gattung setzen, oder an die Idee, was gleichbedeutend ist. Und „es besteht das vernunftmäßige und darum rechte, gute und wahrhaftige Leben darin, daß man sich selbst in den Ideen vergesse, keinen Genuß suche noch kenne, als den in ihnen und in der Aufopferung alles andern Lebensgenusses für ihn“⁴.

Fichte findet ganz im Gegensatz zu den egoistischen Moraltheorien der französischen Aufklärung ein altruistisches Prinzip unaustilgbar im menschlichen Gemüt versenkt. Billigen, bewundern, verehren wir nicht jede altruistische Handlungsweise und ein Leben, das sich der Idee, d. h. dem Gattungsinteresse opfert? Das den persönlichen Genuß geringer anschlägt als die Realisierung einer Idee? Beweis genug, daß ein Prinzip in uns waltet, das da verlangt, das Individuelle solle nichts gelten, sondern zugrunde gehen, die Person solle der Idee zum Opfer gebracht werden, in Wahrheit also gar nicht sein. Dieses Prinzip des Altruismus, der liebenden Hingabe des Einzelnen an das Ganze, bedeutet für Fichte die „tieffte Wurzel aller vernünftigen Existenz“, den „einzig übrigbleibenden Funken, der den Menschen noch in der Vernunftkette erhält“.

Ein Blick auf die Menschengeschichte bestätigt dies. Alles Große und Gute ist allein dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben. Diesen Nachweis erbringt Fichte in breiter Form⁵. Es ist historisch erwiesen, „daß von jeher durch Ideen gelebt worden sei und alles Große und Gute, was dermalen in der Welt sich befindet, Produkt dieser Lebensweise sei“⁶. Unsere Kultur ist das Ergebnis der Aufopferung frühesten Generationen, die zum erstenmal eine gebildete und geordnete Masse von vereinigter Vernunftkraft der rohen Naturgewalt gegenüberstellten, jener Mönche, Religiösen und Märtyrer, die gebildete Länder verließen und in

die Widnis zogen, um ungesittete Völker zu erziehen. Sie alle setzten ihr persönliches Leben an eine Idee und somit an die Gattung. Gewiß, sie opferten den Genuß dem Genuß, denn sie glaubten an eine unendlich höhere himmlische Seligkeit. Und doch war das Opfer nicht gering. Denn der Glaube selbst ist schon „das im Gemüt mit einem Mal und für immer vollendete und vollzogene Opfer“. Im Haben des Begriffs liegt schon das Opfer. „Ein Begriff, ein bloßer Begriff von einem durch sie hervorzu- bringenden Zustand“ begeisterte sie. Und ihr Lohn war das „unaussprechliche Wohlgefallen an diesem Begriff“. Dem Begriff opferten sie sich, der Begriff trieb sie in die Schlacht und ließ sie ihr Blut verspielen, der Begriff verschlang die Person, durch die Macht des Begriffs wurden sie zu Kulturschöpfern, zu Heroen, zu Riesen an körperlicher und geistiger Kraft. Was trieb Alexander aus der Ruhe des Lebensgenusses in fremde Erdteile? Eine Idee begann in seinem Geist den Zug nach dem Osten. Das gebildete Griechenvolk soll herrschen, die ungebildeten Barbaren dienen. Diese Idee wurde in ihm zur lebendigen Flamme, die sein individuelles Leben verzehrte. Und nicht anders der Gelehrte, der die Früchte seiner Mühen und seines einsamen Nachdenkens nur selten genießt. Ihn entschädigte ein Blick auf die ewig neufließende Quelle der Wahrheit für alle Aufopferung und Mühe.

„Alles Große und Gute, über welchem unsere Zeit steht und da ist, ist allein durch die Aufopferung der Vorwelt für Ideen wirklich geworden.“ Gewiß hat die Ehre, das brennende Bild seines Ruhms bei der Welt und Nachwelt, den Helden begeistert. Aber was ist Ehre? Spricht nicht auch in ihr die Gattungsidee? Mein Leben hat nur Wert, wenn die ganze Menschheit ihm Wert beimißt, wenn meine Tat aus dem Urquell der Ehre vor sich selber rein hervorbricht und der Nachwelt zeigt, was sie billigen und ehren soll. Die gewöhnliche Ehre, die bloße Furcht vor Schande ist, treibt nicht zu Taten.

Es ist ein schwerer Fiebertraum, wenn der Egoist glaubt, allein

leben zu können. In den schönen Gleichnissen vom Frühling⁷ hat Fichte das Verhältnis von Individuum und Gattung in der idealen Menschheit geschildert. Wie der Frühling die in sich selbst verschlossenen Atome des erstarrten Eises löst, daß sie wieder zusammenströmen in eine laue, bewegliche Flut, sich umarmen und durchdringen, also auch die Individualitäten. „Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt im Ganzen.“ Das ist das Gesetz der Geisterwelt, in der es keinen Winter gibt. „Unter dieser heiligen Gesetzgebung, willig oder unwillig, gefragt oder nicht gefragt, stehen wir alle.“ Aus ihr fließt unsere Sitte.

Was ist eigentlich Sitte? Das, was man Sitte nennt, entsteht durch „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Kultur zur andern Natur gewordenen und eben darum im deutlichen Bewußtsein durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander“⁸. Sitte ist also nicht, „was der Mensch erst bedenken und frei beschließen muß“. Alle auf Freiheit sich stützenden Antriebe und Bestimmungsgründe des allgemeinen Betragens sind abzurechnen, wenn festgestellt werden soll, worin die öffentliche Sitte besteht. Sitte ist nicht das zufällige wirkliche Verfahren, sondern der verborgene, sich immer gleichbleibende Grund im Menschen, aus dem jenes Verfahren folgt. Ein Zeitalter hat Sitte, heißt: es ist ein „bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes“.

Neben dem Christentum, dem „Prinzip aller Sitte in der neuen Zeit“ hat die Gesetzgebung den höchsten Einfluß auf die Sitte des Bürgers. Durch sie wird das Volk entwöhnt, sich ungerechte Gedanken auch nur einfallen zu lassen. Diese Sitte, wie sie im gegenwärtigen Zeitalter bereits überall Gestalt angenommen hat, ist freilich negativer Natur, ist nur zurückhaltend vom Bösen, noch nicht treibend zum Guten. Sie besteht „im Andenken an die Drohung des Gesetzes“, oder auch an die christlichen Grundsätze.

Diese negative öffentliche Sitte fließt dann wechselwirkend

wieder auf den Staat und die Art und Weiſe ſeiner Geſetzgebung zurück und ermöglicht ihm die Förderung der poſitiven Sitte, die darin beſteht, „daß man in jedem Individuum die menſchliche Gattung anerkenne und ehre“. Iſt einmal die negative Sitte der Nation durch eine gute und ſicher funktionierende Geſetzgebung gebildet, ſo kann die Strafgeſetzgebung eine allmähliche Milde- rung erfahren. Die Strafen können menſchlicher ausfallen. Vor allem die Todesſtrafe wird in humaner Weiſe und überdies in geheimer Stille vollzogen werden, wie es einem geſitteten Staate geziemt, und auch nur im äußerſten Notfall eintreten. Denn der Verbrecher hat ein Recht zu leben und ſich zu beſſern, ſolange er kann. Die Gattung, die er in ſich verkörpert, verlangt dieſe Rückſicht. In jedem menſchlichen Individuum die Gattung anzuerkennen und zu ehren, darin beſteht das Weſen der poſitiven öffentlichen Sitte^o.

Aus dieſem Grundſatz ergibt ſich die Hauptbeſtimmung im Begriff der guten Sitte, „daß die urſprüngliche Gleichheit aller Menſchen die herrſchende und allem Verkehr mit Menſchen zugrunde liegende Anſicht ſei“. Dieſe Gleichheit nun iſt das eigentliche Prinzip des Chriſtentums. Gute Sitte alſo bedeutet Verwandlung des Chriſtentums in das eigentlich treibende Prinzip des öffentlichen Lebens durch den Staat, der die ideale Herrſchaft des echten Chriſtentum realiſiert. Aber dieſes chriſtlich-demokratiſche Prinzip der Gleichheit aller Menſchen wird erſt im Vernunftſtaat ſeine volle Verwirklichung finden. Das gegenwärtige Zeitalter iſt von der guten öffentlichen Sitte noch ſehr weit entfernt.

Worin recht eigentlich die ſchlechte öffentliche Sitte beſteht, kann hiernach nicht mehr zweifelhaft ſein. Sie beſteht in der Ungleichheit der Rechte aller und in dem unchriſtlichen öffentlichen Grundſatz, daß es bei dieſer Ungleichheit eben bleiben müſſe. So bewährt der vermögende Bürgerſtand ſeine ſchlechte Sitte, wenn er ein ſlaviſches, unterwürfiges und kriechendes Benehmen gegen die privilegierten Stände an den Tag legt. Die

durch die Konvenienz gebotenen Ehrenbezeugungen, die jeder Verständige mitmacht, sind davon ausgenommen. Umgekehrt bildet die Überhebung die schlechte Sitte der privilegierten Stände, und die des großen Volkes besteht darin, die höhern Stände bloß für Bedrücker zu halten, die von ihrem Schweiße zehren und denen Mißtrauen gebührt. Wie in der Wissenschaft, die vom Bürgerstande ausgeht, ein Mittel gefunden ist, die Kluft zwischen ihm und dem privilegierten Stande zu überbrücken, so soll der Volkslehrer, der wissenschaftliche wie der sittlich-religiöse, die Vermittlerrolle übernehmen zwischen der arbeitenden Klasse und den beiden höheren Ständen. Der Volkslehrer kennt die Sprache des Volkes und die Verkettung seiner Begriffe, er unterrichtet das Volk über den Staat, sein Wesen, seinen Zweck und seine Gesetze, und vermittelt dem Volk die Einsicht, daß im vollkommenen Staat alle dem Ganzen dienen und daß es hierbei nicht auf die Art des Dienstes, sondern lediglich auf den Grad der Dienstwilligkeit ankommt. In einem so eingerichteten Staat wird es möglich sein, den schädlichen Einfluß der Standesunterschiede auf die gerechte gegenseitige Behandlung auszutilgen, gleiche gegenseitige Achtung bei allen Bürgern zu verbreiten und die wahre gute Sitte im öffentlichen Beieinanderleben zu begründen.

2. Der „Höchmoralische“. Vergewärtigt man sich die Scala der fünf Weltansichten, wie sie Fichte in der Religionslehre entworfen, um das allmähliche Wachstum des höheren geistigen Lebens aus dem niederen Triebmenschen heraus zu charakterisieren, so steht der sittliche Mensch auf der zweiten und dritten Stufe, den Übergang bildend vom Sinnenmenschen zum religiösen und wissenschaftlichen Menschen. Fichte unterscheidet hier als zweite und dritte Stufe niedere und höhere Moralität. Letztere fließt ihm schon mit der Religiosität zusammen. Sein Schematismus ist ziemlich locker; man tut gut, sich nicht allzustreng an ihn zu binden.

Was Fichte in der Religionslehre unter niederer Mora-

lität versteht¹⁰, ist nämlich keineswegs bloße Legalität, Gesetzmäßigkeit im äußeren Handeln, sondern schon volle Sittlichkeit der Gesinnung und des pflichtmäßigen Handelns im Kantischen Sinne. Dem so gearteten sittlichen Menschen bedeutet die Welt nicht mehr ein Sinnlich-Reales, sondern vielmehr „ein ordnendes und gleichendes Gesetz für die Freiheit mehrerer“. Das eigentlich Seiende, der Kern, die Wurzel der Welt ist nach dieser merkwürdigen moralistischen Metaphysik das „Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen“. Das Sittengesetz erscheint hier als die eigentliche *prima causa* aller Dinge und als der einzige Grund und Beweis der Selbständigkeit des Menschen, der Mensch mit seiner Freiheit erst als das zweite, vom ersten abhängige Glied intelligibler Weltordnung, und die Sinnenwelt als die dritte niedrigste Instanz, die bloße Sphäre des freien Handelns, das eben ein Objekt fordert und also die Welt des Gegebenen aus sich herauswirft. Auf dem Boden dieser von Kant in der Kritik der praktischen Vernunft geschaffenen metaphysisch-moralistischen Weltansicht stand Fichte schon 1796 und 1798, als er seine Rechts- und Sittenlehre schrieb. Damals galten ihm transzendentaler Idealismus und reiner Moralismus als „unzertrennlich verknüpft“¹¹. In seiner Berliner Zeit hat er sich über diesen „Standpunkt der Rechtlichkeit“ erhoben. Aber diese moralistische Weltansicht bildet doch die erste Stufe des höheren geistigen Lebens. Eine Seligkeit ist schon hier, die Seligkeit der stoischen Apathie.

Und wie dies? — Sie sagen gegen Kant, der Mensch könne nicht ohne äußern Zweck wollen, nicht ohne äußere Absicht handeln. Theologen, Philosophen, Schöngeister der Zeit faßeln dies gegen den Kantischen Formalismus, weil sie selbst ohne Absicht auf sinnliches Wohleben zu wollen und zu handeln nicht vermögen. Er kann es doch. Und wie kann er es! Jeder nicht rohe Mensch fühlt ewig in sich das Walten eines heiligen Gesetzes. Ja, der Mensch ist selbst in seiner Wurzel „ein lebendes sich fühlendes,

von sich selbst affiziertes Gesetz“. Der Affekt dieses Gesetzes ist die Kälte und Strenge des bedingungslosen Soll, das alle Liebe und Neigung zum Befohlenen, ja selbst das entgegengkommende Wollen abweist. Denn wolltest Du, dann käme ja das Sollen zu spät. Dein Wollen ist völlig indifferent¹². Wie erhaben ist dieser Solende über das Unglück! Sein Interesse für sich selbst und seine Glückseligkeit ist erloschen im Affekt des Gesetzes. Dieser Affekt hat alle Liebe und alles Bedürfnis ausgelöscht. Nur sich selbst nicht verachten müssen, das ist das einzige, was er noch will. Aber sonst ist er frei, erhaben über alles außer ihm, unabhängig von allem außer ihm, nicht bedürftig selbst Gottes, sein eigener Gott, weil sein eigenes Soll, sein eigener Heiland und Erlöser. Mit Goethes Prometheus lacht er des Donnerers im Bewußtsein, recht zu tun.

Im antiken Stoizismus findet Fichte diesen „reinen Moralismus“ der Autonomie vorgebildet. Beide sollen atheistisch sein, was bei beiden in Wirklichkeit nicht zutrifft. Der Gott, der fallen gelassen wurde, war doch nur der Gott der Eudämonisten, der „beglückseligende Gott“, jener „willkürliche Auspender des sinnlichen Wohls“. ¹³ Aber ihm aber schwebt die ewig notwendige Naturgesetzlichkeit der Stoa (etwa kein Gott? Spinoza!) und die weltordnende Moralgeseßlichkeit Kant-Fichtes.

Aber freilich, darin hat Fichte recht, es gibt noch ein innigeres wärmeres Dasein als das Leben und Sein in diesem kalten, kristallharen Moralismus. Der Seligkeitszustand des rein und nur moralischen Menschen ist negativer Natur, besteht in der bloßen Apathie gegenüber dem sinnlichen Wohlssein. Moralismus und Stoizismus, so hoch sie stehen, verwerfen nur die Lüge, die Glückseligkeit des gemeinen Menschen. Die Wahrheit besitzen sie noch nicht. Erst die höhere Moralität, die den Übergang zur Religion bildet, vermag einen positiven Seligkeitszustand zu begründen. Sie eröffnet den Eintritt in das höhere Leben¹⁴. Der Zustand der bloßen formalen Geseßmäßigkeit bedeutet weder Unseligkeit noch Selig-

keit. Er ist indifferent, ist „uninteressierte Kälte und absolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens“.

Der „Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit“, die dritte Stufe in Fichtes Scala der Weltansichten, ist dem Zeitalter noch gänzlich verborgen und findet auch kein Analogon in der Vergangenheit. Aber hier die Blüte der Moralität, hier das Hinüberwachsen ins Religiöse¹⁶, eine Religion, die dem „gesunkenen Zeitalter“ nur schwer zugänglich bleibt. Nur wenige Ausgewählte, einige durch Geburt und Instinkt Begeisterte und Begünstigte, Religiöse, Weise, Heroen, Dichter finden diese höhere Weltansicht wie durch ein Wunder.

Worin besteht wohl der Unterschied zwischen den beiden Stufen von Moralität? Zunächst, scheint es, nur in der Terminologie, nur darin, daß jetzt nicht mehr einem Gesetz gehorcht, sondern der „Wille Gottes“ getan wird. Aber damit tritt nun das auf dem bisherigen Standpunkt fehlende positive Element in den Seligkeitszustand hinein. Er ruht nicht mehr bloß auf der reinen Apathie in Ansehung von sinnlichem Glück und Schmerz. Ein positiv Schaffendes wirkt in ihm. Und um dieses Positive ist es Fichte zu tun. Auch hier ein Intelligibles, ein Gesetz, gedacht als das höchste, erste und absolut Reale. Aber dies Gesetz nicht mehr bloß das vorhandene ordnend und rein negativ den Widerstreit aufhebend, sondern ein Neues schaffend, Leben spendend und Leben gestaltend, als qualitative und reale (nicht mehr bloß formale) Idee strebend, die Menschheit zu dem zu machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist und allein sein kann, zum getroffenen Ausdruck und zur Offenbarung des göttlichen Wesens. Diese Idee wird als das Heilige, Gute und Schöne den von ihr Ergriffenen praktisch zum Handeln treiben. Darin besteht das Wesen der höheren Moralität. Der vierte und fünfte Standpunkt, der des rein religiösen und des wissenschaftlichen Menschen, ist nicht mehr praktischer, sondern rein betrachtender, kontemplativer Natur, bildet eine „bloße stehende und ruhende Ansicht im Innern des

Gemüts“, die nicht zum Handeln treibt. So ist für Fichtes subtiles Unterscheidungsbedürfnis die Grenzlinie zwischen höherer Moralität und Religiosität fein aber scharf gezogen.

Es ist erquickend, Fichte durch mancherlei ödes Gestrüpp hindurch auf diesen äußersten Gipfel der Moralität zu folgen. Der „Hochmoralische“, oder Moralisch-Religiöse, so etwa meint Fichte¹⁶, steht dem Thron der göttlichen Kraft am nächsten. Unmittelbar aus Gottes Händen nimmt und empfängt er einem heiligen Feuer gleich die mächtigen Organe der Ideen, um sie als wirkende und gestaltende Kräfte in die Welt zu leiten. Er, der Hochmoralische, d. h. Fichte und jeder große Menschheitsführer, besitzt die prometheische Gabe, das göttliche Sein „auf der Tat seines lebendigen Ausströmens aus dem Sein in das Dasein“ zu ergreifen und durch „höhere Moralität“ bei der innerhalb der Sinnenwelt durch das göttliche Sein zu erschaffenden völlig neuen und wahrhaft übersinnlichen Welt mitzuwirken. Geschildert werden durch Beschreibung und Charakteristik kann dieses göttliche Sein, zu dem der Hochmoralische den Zutritt hat, nicht. Es kann nur unmittelbar erlebt werden in innerer Offenbarung. Nur durch negative Kennzeichen läßt sich dies göttliche Sein charakterisieren. „Was schlechthin durch sich selber, und zwar im höchsten Grade gefällt, ist Erscheinung des göttlichen Wesens in der Wirklichkeit.“ So tritt Gottes absolutes Wesen heraus als Schönheit, die nach Fichte die niederste Form der Idee darstellt oder als vollendete Herrschaft des Menschen über die Natur, als vollkommener Staat, als Wissenschaft. Vor allem das künstlerische Talent ist ein Beispiel höherer Moralität und Seligkeit. Eine einzige glückliche Stunde in der Kunst überwiegt ein Leben sinnlicher Genüsse. Aber auch der Entdecker, der Regent, der Gelehrte wirkt im Sinne der höheren Moralität, insofern er Talent besitzt. Sie alle wollen, daß die göttliche Idee Hülle und bestimmte Gestalt in der Sinnenwelt annehme. Die Gestalt macht ihnen nur mittelbar Freude. Die Hauptsache ist ihnen die Tätigkeit. Und wenn die Freude am

Tun ſich noch vermiſcht mit dem Begehren des äußeren Produktes dieſes Tuns, wie es beim Kunſtwerk gar leicht der Fall ſein könnte, ſo iſt der höhere moralische Menſch in ihnen mit ſich ſelbſt noch nicht ins Reine gekommen. Erſt wenn dieſe Rückſicht geſchwunden iſt, dann erhebt er ſich über „die ſchimpfliche Bedürftigkeit des Sinnlichen“ ſowohl wie über die „genußloſe Apathie des Stoikers“ zu jener „ununterbrochenen Reihe höchſtſeliger Momente“, die dann wie von ſelbſt aus ſeinem Leben hervorzublühen ſcheinen.

Die Sphäre der höheren Moralität erweitert ſich noch über jene Vierheit von Typen hinaus. Jeder edel wirkende Menſch kann ein Hochmoralischer ſein. Ein mertwürdiger Myſtizismus dient Fichte zur Begründung dieſer Anſicht¹⁷.

Das Ganze des göttlichen Seins, ſo argumentiert Fichte, iſt an das Syſtem von Ideen und Individuen (in die ſich das Sein ſpaltet, wenn es die Form des reflektierenden Daſeins und Bewußtſeins annimmt,) gleichſam ausgeteilt. Jedes Individuum erhält ſo „ſeinen ihm excluſivend eigenen und ſchlechthin keinem andern Individuum außer ihm alſo zukommenden Anteil am überſinnlichen Sein“, der ſich in alle Ewigkeit in ihm fortentwickelt. Das göttliche Weſen erſcheint in jedem in einer andern ihm allein eigentümlichen Geſtalt. Darin liegt der „individuelle Charakter ſeiner höheren Beſtimmung“. Dieſen Anteil, dieſe eigentümliche Form nun in ſich aufzufinden und ſich klar über ſie zu werden, iſt der erſte Schritt zur höheren Moralität. Dieſe wird erreicht ſein, ſobald das Individuum ſeine höhere Beſtimmung, wie ſie ihm erſcheint, und wie nur es ſie weiß und wiſſen kann, mit dem reinſten Wohlgefallen und mit unausſprechlicher Liebe ergreift und nichts anders mehr will als ſie. Dann iſt die Tugend in ihm „höchſte Genialität“, unmittelbares Walten des göttlichen Genius, und ſomit höchſte Seligheit. Höchſte Unmoralität dagegen, Empörung gegen die Weltordnung und ſomit höchſte Unſeligheit wäre es, etwas anderes zu wollen, als was der göttliche Wille in uns will. „Wolle ſein, was Du ſein ſollſt, was Du ſein kannſt und was Du

eben darum sein willst.“ So lautet der Grundsatz der höheren Moralität.

Ein letzter intimster Zug vervollständigt das Bild des Hochmoralischen, in dem wir Fichte selbst erkennen, so wie er zwischen Gott und die Menschheit tritt. Mehr als jeder andere empfindet der Moralsch-Religiöse die Einsamkeit der Individualität, empfindet er, daß er von der Seite der andern Individuen, die mit ihm aus dem göttlichen Sein hervorgegangen, abgeschnitten und abgetrennt lebt. Er liebt diese Individuen als Erscheinung Gottes und es ergreift ihn „ein wehmütiges Streben und Sehnen, sich zu vereinigen und zusammenzufließen mit den zu ihm gehörigen Hälften“. Gewahrt er nun das Elend der Menschheit, gewahrt er an einzelnen verwahrlosten Individuen oder ganzen Menschenklassen, „daß das Bild der Gottheit, die Menschheit, besudelt ist und erniedrigt und in den Staub getreten“, so ergreift ihn eine heilige Indignation, „ein heiliger Unwille, daß der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, von der Gesellschaft so verlassen daliegen soll“. Und alsbald wird sein Wille sich erheben an die „Geisterwelt der vernünftigen Individuen“ und wirken und nicht ruhen, bis das Reich Gottes kommt. Und bis der verlorene Sohn der Ewigkeit erkennt, „daß in Deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine und daß er inne werde, der Arm Gottes sei noch nicht verkürzt und er habe noch allenthalben Werkzeuge und Diener genug, und — daß ihm Glaube, Liebe und Hoffnung aufgehen möchten“.

3. Der bürgerliche Mensch. Die Urtätigkeit der Idee strömt aus in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschheit. Sie ist die Urheberin alles Rechts und aller Ordnung, die Erzeugerin des Heroismus, die Quelle aller weltbürgerlichen Ideen. Das selige Leben in der Idee besteht, auf den bürgerlichen Menschen angewandt, darin, Welt und Vaterland unter weltbürgerlichen Ideen zu denken und ihnen zu dienen mit Vergessenheit seiner selbst¹⁸.

Schon in den „Grundzügen“¹⁰ hat Fichte ein Bild des Vernunftstaats der Zukunft entworfen, das ſpäter in der Staatslehre weiter ausgeführt wird. Dieſer ideale oder absolute Staat, zu dem die Menſchheit ſich durch Freiheit erheben ſoll, unterſcheidet ſich von der bisherigen Staatsform dadurch, daß er nicht durch Zwang von außen auf die Individuen wirkt, die egoiſtiſch, wie ſie ſind, widerſtreben, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, ſondern auf das innere Leben der Idee, alle individuellen Kräfte auf den Zweck der Gattung richtend. Der absolute Staat iſt ſeiner Form nach „eine künstliche Anſtalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demſelben zu verſchmelzen“. Ein ſolcher Staat iſt geſchaffen aus der „freien, in ſich ſelber klaren Kunſt“, wie ſie erſt im Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft möglich ſein wird. Im erſten Zeitalter des Vernunftinſtinkts exiſtierte freilich dieſer Staat bereits, geſchaffen durch die „Kunſt der Natur“ ohne Wiſſen und Wollen der Menſchheit. Er ging zugrunde. Ihn von neuem zu verwirklichen, durch Freiheit mit Vernunft, iſt die Beſtimmung des Menſchen.

Näher betrachtet, geſtaltet ſich die rein formale Beſtimmung des Staats folgendermaßen (nicht auf die Art, ſondern nur auf die Form des Zwecks, der auf die Gattung geht, kommt es an). An alle Individuen ergeht dieſelbe Forderung vom Staat, nämlich ſich der Gattung aufzuopfern, der Gattung aller Bürger, und zwar dies mit allen ſeinen individuellen Kräften zu tun. Im vollkommenen Staat ſoll es durchaus „keine gerechten individuellen Zwecke“ geben, die nicht in die Berechnung des Ganzen eingegangen wären. Alle Individuen werden alſo der Gattung aufgeopfert, und allen Individuen ſind alle übrigen aufgeopfert. So entſteht völlige Gleichheit. Alle ſind mit allen ihren Kräften in Anſpruch genommen. Die Individualität aller geht auf in der Gattung aller. „Ein jeder erhält ſeinen Beitrag zur allgemeinen Kraft durch die allgemeine Kraft aller übrigen verſtärkt zurück.“ Und ſo tritt an

Stelle der Individualzwecke, dem Selbstgenuß, der eine Gattungszweck, die Kultur. Dabei beruht der Staat nicht etwa auf Individuen, etwa den Regierenden. Er ist „ein an sich unsichtbarer Begriff“. „Er ist nicht die einzelnen, sondern ihr fort-dauerndes Verhältnis zueinander.“ Er ist das Resultat, das aus der Leitung der Regierenden hervorgeht. Er ist „ein durch die Vernunft gefordertes menschliches Verhältnis“.

Von der Staatsverfassung ist scharf zu trennen die Regierungsverfassung. Ist die Idee des Staats verwirklicht, sind alle allen im positiven Sinne unterworfen, herrscht völlige Gleichheit der Rechte, nicht nur des Rechts aller, so ist die Frage noch nicht beantwortet, wer regieren soll, d. h. wer den Staatszweck einsehen und ermessen und nach diesem Ermessen die Bürger leiten, kurz den Staat „machen“, Politik treiben soll²⁰. Auch hier sind drei Fälle möglich. Entweder alle mündigen Individuen nehmen gleichmäßig an jenem Ermessen und an der Leitung der Staatsgeschäfte teil, haben gleichmäßig „politische Freiheit“, entscheiden durch Stimmenmehrheit, oder nur eine Anzahl von Individuen, die dann einen besonderen Stand der Regierenden ausmacht; oder endlich drittens: die Regierung ruht in der Hand eines Einzigen, der Gehilfen hat. An sich sind im absoluten Staat alle drei Formen der Regierungsverfassung möglich, nur daß die erste Form praktisch undurchführbar, die letzte gefährbringend ist, also allein die mittlere als ideale Regierungsform übrig bleibt. Immer aber bleibt der Regierungsstand dem allgemeinen Staatszweck unterworfen und ist selbst ein Teil dieses Zwecks. Und immer wird es ein schwer zu lösendes Problem bleiben, wie bewirkt werden soll, daß die bestmögliche Einsicht an die Regierung gelange und mit allen Mitteln realisiert werde. Die Lösung dieses Problems wird nur im Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst möglich sein.

Sichte sucht das Ganze, d. h. die Form des absoluten Staats, durch ein Beispiel klar zu machen²¹. Mehrere natürliche Familien

vereinigen ſich durch Vertrag zu einer künstlichen Familiengeſellſchaft, die aber einen höheren Zweck verfolgen müßte, als nur den, durch gemeinſame Arbeit ihr phyſiſches Daſein zu erhalten, da ſie andernfalls nur eine ökonomiſche Geſellſchaft, aber kein Staat wäre. Im erſten Fall, der abſoluten Untertänigkeit der mehreren unter den Zweck der wenigen, würden einige nur die Früchte genießen, ohne zu arbeiten. Auch im zweiten Fall würde die Maſſe nur zum Teil für das Ganze arbeiten, zum Teil aber für die wenigen Begünſtigten, die das Edelſte und Koſtbarſte des Ertrags genießen. Die abſolute Form des Staats wäre in dieſer Familiengeſellſchaft erſt erreicht, wenn alle gleiche Pflichten und Rechte haben.

Iſt ſo die Form des Staatszwecks beſtimmt, ſo wird ſich die Materie dieſes Zwecks von ſelbſt ergeben. Sie beſteht darin, daß alle Verhältniſſe nach dem Vernunftgeſetz eingerichtet werden. Erreicht ſein wird dieſes Materiale des Staatszwecks erſt im fünften Zeitalter. Biſher wurde der Zweck unbewußt gefördert „durch das Naturgeſetz der Entwicklung unſerer Gattung“, das beſtrebt iſt, die Menſchheit in die Bedingungen zu verſetzen, in denen ſie mit Freiheit ſich zum Abbild der Vernunft machen kann.

Der erſte, früheſte Zweck des Staats iſt die Kultivierung der Wilden aus Gründen der Selbſterhaltung. Er macht alſo unbewußt die Zwecke der Gattung zu ſeinen Zwecken. Die künstliche Kultur beginnt dort, wo Freie von anderen Freien unterworfen werden. Handel und Eroberungsdrang verbreiten dieſe Kultur immer weiter, bis eines Tages alle Erdbewohner „eine einzige Völkerrepublik der Kultur“ bilden werden.

Die Erlangung der Herrſchaft über die Natur wird ſich dem Staat als zweite Aufgabe herausſtellen. Auch hier befördert er, um ſich ſelbſt zu erhalten, die Zwecke der Gattung. Die Natur ſoll unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht werden, damit ſie nicht mehr ſchaden und die Kultur ſtören könne, ſondern den Nutzen der Menſchen befördern muß. Dies geſchieht in doppeltem

Sinne, durch die mechanische Kunst und durch die schöne Kunst. Die erstere unterwirft die Natur dem Zweck der angenehmen sinnlichen Subsistenz. Landwirtschaft, Industrie, Maschinenbau, Erfindungen jeder Art erhöhen die dem Menschen dienende Naturgewalt. Die schöne Kunst unterwirft die Natur dem Zweck der höheren geistigen Bedürfnisse der Menschheit. Der Staat befördert, solange er noch für seine Selbsterhaltung sorgen muß, in erster Linie die mechanische Kunst, um einen möglichst großen Überschuß an Volkskraft zu haben. Für die planmäßige Beförderung der schönen Kunst wird er wenig tun können. Erst wenn er nicht mehr ängstlich auf seine äußere Sicherheit bedacht zu sein braucht, wird er den Überschuß an Volkskraft höheren Zwecken widmen können. Auch immerwährende Kriegsberettschaft ist Krieg. Und erst der wahre, d. h. der ewige Friede wird die wahre Kunst gebären. Immer aber, indem er nur die eigenen Zwecke der Selbsterhaltung zu befördern vermeint, befördert der Staat unbewußt die höheren Zwecke der Entwicklung des Menschengeschlechts, das heißt den Vernunftzweck. Hierin offenbart sich eine „höhere ihm vielleicht verborgene Leitung.“

Damit, d. h. mit der Kulturentwicklung und Naturbeherrschung ist der Umfang des Materialen am Staatszweck für Fichte erschöpft. Die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Sittlichkeit zu fördern, soll nie Zweck des Staates sein. Warum wohl? Wahre Religion ist älter als der Staat, so alt wie die Welt. Der Staat hat keine Gewalt über sie. Die Kirche soll völlig unabhängig sein vom Staat und eine Nationalreligion soll es nicht geben. Denn darin bestand das Verfehlte der alten Religionen, daß sie die Gottheit im Namen der Nation zu versöhnen suchten und „abergläubische Frucht vor der Gottheit als eines menschenfeindlichen Wesens“ für Religion hingaben. Aber auch die Wissenschaft kann nie Staatszweck sein. Je mehr der Staat Idealstaat wird, d. h. den Bürger vollständig zu seinem Werkzeug macht, um so mehr wird ihm die lebensfremde Wissenschaft als Kraft- und

Zeitverschwendung erscheinen. Man muß sich damit zufrieden geben, daß der Staat die Wissenschaft duldet. Und endlich Tugend, Sittlichkeit? Was hat sie im Grunde mit dem Staat zu tun? Moralität ist der „dauernde ohne Ausnahme waltende gute Wille, die Zwecke der menschlichen Gattung aus allen Kräften zu befördern“. Hierauf rechnet aber der Staat gar nicht bei Erreichung seiner Zwecke, sondern vielmehr auf das Gegenteil, den Mangel an gutem Willen, und auf bloße Legalität. Denn sein Wesen ist die zwingende Gewalt. Nur indirekt befördert der Staat durch Gesetzgebung und Verwaltung, durch Zurückweisung des Bösen und durch allmähliche Einbürgerung des Guten die „Möglichkeit der allgemeinen Entwicklung der Tugend“. Aber diese allgemeine „Liebe zum Guten“ ohne alle Rücksicht auf Gebote, die sich selbst im eigenen Bewußtsein genügt, und zu der der Mensch nur mit Freiheit gelangt, wird erst im Idealstaat möglich sein. Und ist sie erst einmal erreicht, diese „himmlische Liebe“, dann ist der Staat überhaupt überflüssig geworden. Wer diese „innige Seligkeit aus Freiheit“ hat, ist befreit von den Fesseln des Staats. Nur zufällig stimmen die „Staatsgesetze“ mit dem Willen des Liebenden überein. Glücklicherweise braucht der einzelne nicht auf die Vollendung des Idealstaats zu warten, um diese Liebe in seinem Leben zu betätigen. Freiwillige Aufopferung, Heroismus und Selbstverleugnung sind überall und in jedem Zeitalter möglich.

4. Der Regent. Fichtes Mensch hat ein doppeltes Antlitz, das eine nach dem Himmel, das andere nach der Erde gewendet. Dort liegt sein Vaterland wie hier. Welches aber von beiden ist das eigentliche? Das Himmlische! Gewiß. Aber soll er nur im himmlischen leben? Der religiöse Mensch freilich, der in einer übersinnlichen Welt ganz daheim und zu Hause ist, wird sich leicht fremd fühlen im irdischen Vaterlande. Die Angelegenheiten dieser Welt, Staat, Nation usw., berühren ihn nicht. Sehr zu unrecht. Das zeitliche Leben hat auch Selbständigkeit neben dem überzeitlichen, ist nicht nur „Vorhof des wahren Lebens“. Kluge Politiker machen

diese Erde zur Hölle, um desto größere Sehnsucht nach dem Himmel zu erzeugen. Aber der wahre Mensch führt schon hienieden das „wahrhaftige Leben“ und erfreut sich des irdischen Vaterlands in Erwartung eines höheren.

In der achten Rede an die deutsche Nation hat Fichte dargestellt, was er unter einem Volk in der höheren Bedeutung des Wortes und unter Vaterlandsliebe verstehe²². Patriotismus besteht für Fichte in der Liebe zu dem Volk und Vaterland, in dessen Schoß einer das Beste seiner Lebensarbeit niedergelegt hat und dem er eben deshalb irdische Unvergänglichkeit wünscht.

Wer möchte nicht in seinen Kindern ein besseres Leben fortleben, ein Unvergängliches im Zeitlichen selbst pflanzen, ein Ewigdauernes hienieden hinterlassen? „Welcher Edel denkende will nicht durch Tun oder Denken ein Samenkorn streuen zu unendlicher, immer fortgehender Vervollkommenung seines Geschlechts, etwas Neues und vorher nie Dagewesenes hineinwerfen in die Zeit, das in ihr bleibe und nie versiegende Quelle werde neuer Schöpfungen?“ Im Pantheon der Menschheit irdische Unsterblichkeit zu erlangen, ist das Ziel der Edlen.

Aber dieser „Glaube des Edlen an die Ewigkeit und Unvergänglichkeit seines Wertes“ bedarf einer Voraussetzung. Das Wert wird ewig sein, wenn der Boden, auf dem es errichtet wurde, ewig und unvergänglich ist. Dieser Boden ist das Volk, „die besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung“, aus der der Edle hervorgegangen und in der er gebildet wurde. Ein Volk also ist „das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht.“ Nach diesem besonderen geistigen Naturgesetz seines Volkes hat der Edle den sinnlichen Ausdruck seines unmittelbar aus dem Göttlichen ausströmenden Werts bemessen. Sein Wert wird bleiben, solange dieses Volk bleibt, und wird „fortdauernder Bestimmungsgrund aller ferneren

Entwicklung deſſelben“ werden. Es wird zugrunde gehn, wenn dieſes Volk zugrunde geht.

Sollte nun der Edle den Schoß, in den er ſein Ewiges legt, nicht lieben? Wird doch durch ihn ſein kurzes Leben hienieden hinausverlängert zur irdiſchen Unſterblichkeit! Sollte er nicht alles tun, um den Träger ſeines Werks zu erhalten? Ruht doch ſein Glaube, Unvergängliches zu pflanzen, auf dem Glauben an ſein Volk, hinter dem das ganze Menſchengeschlecht harret, ſein Werk zu empfangen! Wird er nicht Achtung, Vertrauen, Liebe, Freude haben an ſeinem Volk als dem „unmittelbaren Verflöſſungsmittel des Göttlichen in die Welt“. Wird ſein Leben einen Wert für ſich haben, unabhängig vom Leben ſeines Volks? „Um dieſes zu retten, muß er ſogar ſterben wollen, damit dieſes lebe, und er in ihm lebe das ewige Leben, das er von je gemocht hat.“

So liebt der Edle ſein Volk. Das Ewige, ſein Ewiges liebt er in ihm. Er liebt es *sub specie aeternitatis*. Und ſo hat er denn außer dem himmliſchen auch noch ein irdiſches Vaterland, das er ebenfalls unter dem Bilde der Ewigkeit erblickt, und kämpft bis zum letzten Blutstropfen, um dieſen „Träger der irdiſchen Ewigkeit“ zu erhalten, dieſen teuren Beſitz ungeschmälert der Folgezeit zu überliefern. So glaubte, ſo kämpfte der Römer für die Fortdauer der ewigen Stadt. Und ſein Glaube hat ihn nicht getäuſcht²².

Dieſe höhere Vaterlandsliebe, deren Zweck „das Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt“ iſt, ſoll nach Fichte nun das eigentlich Regierende ſein im Staat, „die durchaus oberſte, letzte und unabhängige Behörde“. Denn nur dann iſt ein wahrhaft urſprüngliches und erſtes Leben am Ruder. Und nur die höhere Vaterlandsliebe verleiht der Regierung die Majestätsrechte, im Falle der Not das niedere Leben der Volksglieder dem höheren der Idee zu opfern. Die Fortdauer der Nation iſt in Frage geſtellt. Ruhige bürgerliche Liebe zur Verfaſſung reicht da nicht mehr hin. Das Volk wurde hinausgeriſſen zur „verzehrenden Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Natur als Hülle

des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden sich opfert“. Das und nichts anderes heißt regieren. Regieren heißt: durch die „Verheißung des ewigen Lebens“ hienieden bis zum Tod fürs Vaterland begeistern, die Gegenwart, sein Individuum, zu opfern für ein Ewiges, eine Idee, eine bessere Zukunft. Nicht einmal für die eigene, sondern für die Seligkeit ihrer Kinder, ihrer unborenen Enkel und Nachkommen kämpften die Protestanten im Dreißigjährigen Krieg, „für eine Ordnung der Dinge, die lange nach ihrem Tode über ihren Gräbern blühen sollte“. Wofür opferte sich Gustav Adolf? Für „mehr Himmel diesseits des Grabes, ein mutigeres und fröhlicheres Emporbliden von der Erde und eine freiere Regung des Geistes“.

In den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten vom Jahre 1805^m hat Fichte das Ideal des Regenten geschildert. Wie bei Plato die Philosophen Könige und die Könige Philosophen sein sollen, so wünscht Fichte, daß jeder Regent ein „Gelehrter“ sei, d. h. ein Besitzer der göttlichen Idee, die er aber nicht theoretisch bearbeitet, sondern praktisch in das wirkliche Leben der Menschheit hineingestaltet, indem er ihre Verhältnisse ordnet mit Freiheit nach der Vernunft. Dies ist der „göttliche Ruf an ihn“. Er ist der erste unmittelbare Diener der Gottheit, „eines der körperlich existierenden Gliedmaßen, durch die Gott in die Wirklichkeit greift“.

Fichte verlangt vom idealen Regenten ein Dreifaches. Zunächst freien Blick für die bestehenden Verhältnisse und Kenntnis des Ideals, dem sie entgegengeführt werden sollen. Der von der Idee ergriffene Regent betrachtet nicht Bestehendes als unveränderlich, er glaubt vielmehr an die ewige Verbesserungsfähigkeit aller menschlichen Einrichtungen. Sodann habe er Achtung vor der Menschheit. Gar leicht kann er zum Menschenverächter werden. Hat er doch mehr als alle anderen Gelegenheit, menschliche Unbeholfenheit und Schlechtigkeit zu beobachten. Halte er sich dann die erhabene Bestimmung der Menschheit vor Augen. Erkenne er in ihr das Bild und den Schübling der Gottheit.

Endlich und vor allem, habe er Religion. Lasse er die Idee statt seiner sein Leben führen. Nur dann kann er den Krieg und die Aufopferung Einzelner zum Wohle des Ganzen verantworten. Nicht er selbst trägt dann bei allen seinen Regierungsakten die Verantwortung, sondern gleichsam die Idee, deren Organ er ist, Gott selbst. In dieser Führung wandle er, „als unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt“. „Unmittelbar sichtbar und wahrnehmbar durch alle äußere Sinne erscheint die Gottheit und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen. — Ein göttlicher Wandel ist der entscheidendste Beweis, den Menschen für das Dasein Gottes führen können.“ Der Regent sei ein solcher ununterbrochener Beweis vom Dasein Gottes. Und er wirke durch seinen eigenen Lebenswandel, daß die Überzeugung vom göttlichen Dasein in der Menschheit nie verschwinde, und ordne, veredle und mache würdig das menschliche Geschlecht mit Festigkeit, Sicherheit und Klarheit. Dann sehen wir Gott von Angesicht zu Angesicht.

III.

Das Ideal des Gelehrten.

Die wissenschaftliche Weltansicht bildet die letzte und höchste Stufe in Fichtes Gliederung der fünf möglichen Weltansichten. Nur wenige Auserwählte erheben sich über die höhere Moralität und Religiosität hinauf zu ihr. Wenn der Hochmoralische praktisch tätig das in der weltgestaltenden Idee ausströmende Wirken der göttlichen Kraft zu finden sucht, wenn der Religiöse rein kontemplativ im bloßen Denken durch die von der Reflexion geschaffene Mannigfaltigkeit der Weltbilder zum absoluten göttlichen Sein vorzudringen sucht, der wissenschaftliche Mensch — auch er kontemplativ sich verhaltend — erfährt alle Verwandlung des Einen ins Mannigfaltige und des Absoluten in ein Relatives systematisch und vollständig. Was für den Religiösen ein absolutes Faktum ist, wird für ihn genetisch. Er dringt zur Einsicht des Wie dieser Zusammenhänge vor und macht den Glauben des Religiösen zum Schauen¹.

Wissenschaft ist das „Ausströmen der Urthätigkeit der Idee in der Erbauung und Nacherschaffung des gesamten Universums rein aus sich selber, d. i. aus dem Gedanken“. Für Fichte liegt hierin der höchste geistige Genuß, dessen der Mensch fähig ist (höher noch als der des schaffenden Künstlers), „indem hier die Idee nicht nur ist, sondern selber als Idee, als innerer Gedanke aus sich selber hervorquellend, gefühlt und genossen wird“. Und darin besteht die höchste Seligkeit der Sterblichen. Aber darin liegt zugleich die Exklusivität alles Wissens. Die schöne Kunst ist weit mehr sozialen Charakters. Sie kann auch den Nichtkünstler zu sich erheben

„durch einen verborgenen Zauber von Sympathie“. Die Wissenschaft aber ist der Menge unzugänglich. Der Gelehrte ist und bleibt ein Einsamer².

Welches ist nun die richtige Form des wissenschaftlichen Zustandes? Zunächst einmal können es immer nur wenige sein, die ihr Leben der Wissenschaft widmen. Die Gliederung von Wissenschaftskundigen und Wissenschaftsunkundigen wird immer bestehen bleiben. Zum Realen freilich, d. h. zur Vernunft sind beide Klassen zu erheben. Und an die letzteren, die Ungelehrten, das Volk, sind die Ideen durch das reine, d. h. das Johanneische Christentum leicht heranzubringen. Die Forderung, sein Leben an die Idee zu setzen, lautet in der Bibelsprache: „Hingebung an den Willen Gottes.“ Die ersteren, die Gelehrten, dagegen finden die Vernunft im System zusammenhängenden Denkens. Aus der Idee entwickelt sich ihnen das „Universum der Vernunft“ und mit dem „Formalismus des bloßen vernunftleeren Begriffs“ hat es ein Ende. So kommt denn nun Plan, Ordnung, System in die Bearbeitung des Reiches der Wissenschaft. Die reale „Philosophie“ oder die reine Vernunftwissenschaft von der Idee, steht zu oberst und überschaut das Ganze. Jeder Gelehrte muß sie besitzen, ohne Ausnahme, nur so kann er seine Spezialwissenschaft verstehen. Und neben der endlichen, d. h. vollendbaren apriorischen Wissenschaft des „Realen“, der Vernunft, steht das unendliche, nie vollendbare Gebiet der Empirie, gegliedert in zwei Hauptreiche, das Reich des Stehenden, der Raumerscheinungen (Natur, Physik) und das des Fließenden, der Zeiterscheinungen (Geschichte). Über beiden wacht die Vernunft. Hier gibt sie das Regulativ, wie die Natur weiter zu befragen sei (im Experiment), dort die „Logik der historischen Wahrheit“, d. h. einen bestimmten Begriff von dem, wonach die Geschichte eigentlich frage. Dazu kommt ein fortlaufendes Werk, eine Literaturzeitung, ein Jahrbuch, eine Bibliothek, die Übersicht schafft über den jeweiligen Stand des ganzen wissenschaftlichen Wesens, den Geist aus dem Buchstaben

des Autors zieht, ohne das, was dieser gesagt, noch einmal zu sagen, die charakteristischen Tendenzen der Zeit an merkwürdigen Exemplaren aufweist².

Dreimal hat Fichte das Ideal des Gelehrten gezeichnet, zu Beginn, in der Mitte und am Ende seines Schaffens und Wirkens, in Jena (1794), in Erlangen (1804) und in Berlin (1811). Jedesmal ist es Fichte selbst, der vor uns erscheint. Und doch ist er jedesmal ein anderer. Wie er selbst fortschreitet, vom wirklichkeitsnahen Rousseauismus und Kantianismus in immer reinere Höhen des Platonismus, so wandelt sich auch sein Gelehrter vom Sozialreformer zum Priester, vom Erzieher zum Lehrer der göttlichen Idee. Dieses Triptychon des Gelehrtenideals gibt das vollendete Bild von Fichtes Wesen im Fluß seiner Entwicklung. Halten wir die drei Stücke des Gemäldes nebeneinander und beobachten wir den Wandel.

1. Das Gelehrtenideal von 1794. Im Sommer des Jahres 1794 spricht Fichte zum ersten Male in Jena über das Wesen und die Bestimmung des Gelehrten. Vor wenigen Wochen erst ist er aus dem freien Zürich, dem Heliopolis der Geister, nach Deutschland zurückgekehrt, um sein akademisches Lehramt anzutreten. Vor seinem Auge schweben noch die weltbeglückenden Träume der Schweizer Kosmopoliten, Rousseaus düster-glänzende Paradoxien über den Niedergang, Pestalozzis unendlicher Glaube an den Aufstieg der Menschheit. Beide Gestalten ringen miteinander in seinem chaotischen, am Kantischen Denken eben erst erglühten Geist. Wer wird siegen? Rousseau? Niemals! Es kann nicht die Wahrheit sein, daß das Fortrücken der Kultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens sei und der Gelehrtenstand als Förderer der Kultur dieses Verderben verschulde. Vielmehr ist der beständige Fortgang der Zivilisation, die gleichförmig fortgesetzte Entwicklung aller menschlichen Anlagen und Bedürfnisse die Bestimmung des Menschen. Und der Gelehrtenstand hat über diesen Fortgang der Kultur zu wachen³.

Damit ist die Bestimmung des Gelehrten, damit ist der ganze Umfang von Ideen angedeutet, aus dem heraus in dieser Frühzeit das Zukunftsbild des Gelehrten sich ihm gebär. Der Gelehrte ist „der höchste, wahrste Mensch“. Seine Bestimmung ist die des Fichteschen Idealmenschen überhaupt, nur in höchster, gesteigertster Form. Die Bestimmung des Menschen an sich (1. Vorlesung) ist zu scheiden von der des Menschen in der Gesellschaft (2. und 3. Vorlesung). Die Bestimmung des individuellen Menschen ist die „vollkommene Übereinstimmung des vernünftigen Wesens mit sich selbst“, genauer: „die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziel“⁵. Hier unterscheidet sich der Gelehrte von keinem der neben ihm lebenden Vernunftwesen. Was für sie gilt, gilt auch für ihn. Der besondere Begriff des Gelehrten entsteht erst durch Beziehung auf die Gesellschaft.

Und wie dies? Zunächst: worin besteht die Bestimmung des gesellschaftlichen Menschen? In der gemeinschaftlichen Vervollkommenung seiner selbst und anderer durch freie Wechselwirkung der vernünftigen Wesen, genauer, in der unendlichen Annäherung an dieses Ziel⁶. Einer erzieht alle, alle einen. Jedes Individuum verkörpert in sich ein besonderes Ideal vom Menschen und wünscht, die andern zu diesem Ideal emporzuheben. Und jedes Individuum empfindet zugleich den Trieb, sich durch andere von der Seite ausbilden zu lassen, von der sie vorzüglich ausgebildet sind⁷. In diesem allgemeinen „Ringern der Geister mit Geistern“ siegt, wie Fichte glaubt, stets der höhere und bessere Mensch, ein beruhigender Trost für alle Freunde der Wahrheit. Und die Folge dieser allgemeinen Wechselwirkung ist die „Vervollkommenung der Gattung“.

Eine Lieblingsidee Fichtes, „dieses allgemeine Einwirken des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst“, dieser eifrige Wettstreit freier Wesen. Zu denken, daß jeder, der Menschenantlitz trägt, auf mich wirkt als Mitglied der großen Gemeinde! „Keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sei es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesicht trägt, ist vergebens für mich da. —

Das schönste Band des gegenseitigen freien Lebens und Nehmens verbindet alle³.

Und noch tiefer erfakt, diese Idee der allgemeinen Wechsel-
erziehung vernünftiger Wesen untereinander. Die Natur bildete
jeden Einzelnen einseitig aus. Die Vernunft verbessert diesen
Fehler der Natur, und vereinigt die einzelnen Punkte der Natur-
bildung, „bietet der Natur eine fest zusammengebrängte und aus-
gedehnte Seite dar und nötigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht
in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Indivi-
duum so nicht bilden wollte“. Die Natur verteilt die Bildungs-
elemente ungleichmäßig an die Individuen. Die Vernunft sorgt
dafür, daß jedes Individuum mittelbar aus den Händen der Ge-
sellschaft die ganze vollständige Bildung erhält, die es unmittelbar
von der Natur nicht erlangen kann. Geschlecht und Individuum
tauschen ihre Ausbildung gegenseitig aus. Das Geschlecht trägt
die mangelhafte Bildung des Einzelnen und vermindert sie, es
summiert und vervielfältigt andererseits die Vorzüge der Einzel-
ausbildung um die Zahl der Individuen. Vorausgesetzt immer,
„daß alle unter den bestimmten Naturbedingungen möglichen In-
dividuen vorhanden sind“. Nur in der Gesellschaft also ist vollendete
Bildung möglich⁴.

Und folgen wir fichtes Gedankengang weiter durch diese
völlig Rousseausche Atmosphäre. Das Individuum empfängt von
der Gesellschaft seine Bildung und die Leichtigkeit der Bildung.
Es findet durch die Gesellschaft eine hohe Summe von Arbeit schon
geleistet. Diese könnte es untätig genießen, sich der erlangten Voll-
kommenheit freuen, zu der es selbst nichts beigetragen. Aber das
geht nicht an. Das Individuum muß — so lautet der Rousseausche
Gedanke — seine Schuld an die Gesellschaft zurückerstatten, indem
es die Vollkommenheit des Geschlechts weiter zu heben sucht. Und
wie dies? Durch einseitige Ausbildung seines Talents, durch freie
Wahl eines besonderen Berufsstandes und Faches, innerhalb
dessen es die schon vorhandene Kultur im Interesse der andern

weiterführt. Dies ist sein Dank an die Gesellschaft. So gibt der Einzelne zurück, was er empfangen. „Keiner hat das Recht, bloß für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen und seine Bildung ihnen unnütz zu machen.“ Alle haben die Pflicht, ihre Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, „das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln“, es freier zu machen vom Zwang der Natur, selbständiger und selbsttätiger. So arbeitet einer für alle, alle für einen. Keines Dasein ist vergebens und zwecklos. Jeder ist ein notwendiges Glied in der großen Kette der Wohltäter des Menschengeschlechts, deren Namen die Weltgeschichte aufzeichnet. Hier jene erhebenden Worte, von der Bestimmung des Menschen, das gemeinsame Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen. Hier jener Hymnus auf die Unsterblichkeit des „Hochmoralischen“, sein Hinübertreten in die Welt des Unvergänglichen.

Und hier nun die besondere Bestimmung des Gelehrten, so wie der jugendliche Fichte sie angibt, „eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung“. Diese Bestimmung ist die „Sorge für die gleichförmige Entwicklung aller Anlagen des Menschen“, ruhend auf der Wissenschaft, ist die „oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs“. Der Gelehrte ist der Führer der Menschheit, ihr Pfadfinder gleichsam, der Erkennen ihrer Bestimmung, ihr Wächter, Lehrer und Prophet. Innerhalb des Ganzen muß es einen Stand geben, der diese wichtigste aller Aufgaben übernimmt. „Gibt es irgendein gemeinsames Bedürfnis, welches dringend fordert, daß ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses.“ Der Gelehrte ist nicht nur bemüht, den von ihm gewählten Teil der Wissenschaft weiterzuentwickeln. Er überwacht auch die Fortschritte der übrigen Disziplinen und Stände, leitet sie, bahnt ihnen den Weg. Der Gelehrte ist gleichsam das intellektuelle Gewissen der sozialen Gemeinschaft, der

Überwacher jener Wechselerziehung der vernünftigen Wesen, der Leiter des Geschlechts zur gemeinschaftlichen Vervollkommenung, der Organisator der Menschheitsveredlung. Dies seine „erhabene Idee“.

Um diese hohen Aufgaben erfüllen zu können, muß der Gelehrte mancherlei Fähigkeiten in sich vereinigen. Zunächst muß er ein reiches Wissen besitzen philosophischer wie historischer Natur¹⁰. Der Bildungsweg des Menschengeschlechts ist ja nach Fichte aus Vernunftgründen zu berechnen, vor aller Erfahrung, auf Grund einer „Erfahrung überhaupt,“ einer allgemeinen Erfahrung. Fichte hat dies selbst in seiner in den „Grundzügen“ niedergelegten Geschichtsphilosophie zu tun unternommen. Hier also ist der Philosoph sich selbst genug. Sobald er aber versucht, die Stufe der Kultur zu bestimmen, auf der das Menschengeschlecht in einem bestimmten Zeitalter sich befindet, oder diejenige, zu der es sich erheben soll, dann reichen seine apriorischen Sätze freilich nicht hin. Er wird die Erfahrung, die Geschichte befragen müssen. Fichte, der selbst nur über ein sehr ärmliches Wissen verfügte, erkennt also hier die Unentbehrlichkeit der Erwerbung empirischer Kenntnisse vor allem für den Geschichtsphilosophen rückhaltlos an, wiewohl er natürlich nicht fordert, daß jeder Gelehrte beide Erkenntnisarten in sich vereinigen müsse, was zur Zersplitterung führen würde.

Weiter ist für den vollkommenen Gelehrten unerlässlich ein gesellschaftliches Talent, Empfänglichkeit für das Wissen und die Meinungen anderer und Mitteilungsfertigkeit hinsichtlich der eigenen Kenntnisse¹¹. Der Gelehrte ist mehr als irgendein anderer Stand für das Gesellschaftsleben bestimmt. Zum Nutzen der Gesellschaft erwirbt er seine Kenntnisse. Zum Nutzen der Gesellschaft gibt er sie wieder aus. Beides, empfangen und mitteilen, studieren und lehren, setzt neben Übung und Fleiß vor allem Anlage voraus. Und als Drittes kommt hinzu „ein Gefühl des Wahren“, neben der Geschicklichkeit die Redlichkeit im Geben

und Nehmen. Die Gesellschaft rechnet, vertraut auf diese Redlichkeit, dieses natürliche „Wahrheitsgefühl“ des Gelehrten, das gleichwohl der Entwicklung und Läuterung bedarf.

Und endlich drittens, neben den angegebenen theoretischen und technischen Eigenschaften des idealen Gelehrten seine moralischen. Wer der „Erzieher der Menschheit“ sein will, wer die „sittliche Veredelung des ganzen Menschen“ als den letzten Zweck aller erkennt und nach ihm das Geschlecht zu leiten sich bemüht, wird selbst ein guter Mensch, ja wird gleichsam das personifizierte Sittengesetz selbst sein müssen. Denn wir lehren weit eindringlicher durch unser Beispiel als durch Worte¹². „Jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig.“ Denn einer erzieht und bildet den andern, bewußt und unbewußt. Der Gelehrte aber sei ein Meister für alle, sei das Salz der Erde, von dem Christus zu seinen Jüngern spricht, sei „der sittlich beste Mensch seines Zeitalters“, „die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung“. Welch ein herzerhebender Gedanke, zum Geschäft und einzigen Tagewerk zu haben, was andern süße Erholung bedeutet, Menschen zu veredeln, Vorbild zu sein. „Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besonderen Beruf bestimmt zu sein, dasjenige zu tun, was man schon um seines allgemeinen Berufs willen, als Mensch, tun mußte!“

Damit ist Fichtes Ideal des Gelehrten jener Zeit umrissen. Der wahre Gelehrte ist nicht bloß Forscher, Wissender, Büchermurm und Schreibtischmensch; er ist auch nicht bloß Bildner der Jugendlichen, er ist mehr, ist Bildner und „Lehrer des Menschengeschlechts“, Seher des Ziels, dem die Menschheit zuschreiten soll, Kenner ihrer Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, kurz Menschheitsführer. Später wird dieses Gelehrtenideal mehr und mehr auf religiöse Basis verschoben werden. Hier jedoch liegt in erster Linie der soziale Gedanke zugrunde. Rousseaus Gesellschaftslehre und Geschichtsphilosophie hat dieses Gelehrtenideal inaugurirt. Und Kants Moralismus hat das seinige beigezeichnet.

Und Fichte hat sich hier selbst gezeichnet. So lebte, so stand er auf dem Jenenser Katheder. So erhob sich sein Glaube von hier aus in die Unendlichkeit. Wer junge Männer bildet, bildet „an noch ungezählten Millionen von Menschen“. Und wer sie recht bildet, gibt ihnen die Aufgabe mit, „die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten und an allen Enden unser gemeinsames Brüdergeschlecht auf eine höhere Stufe der Kultur wohlthätig herauszuheben“¹³. Denn was ist das höchste Ziel des Menschengeschlechts? „Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität.“ Mehr noch: „Vervollkommnung ins Unendliche.“ Und alle Wissenschaft und Philosophie ist nützlich, die nicht auf dies Ziel ausgeht. „Auch mir an meinem Teil — so erfährt Fichte seine eigene hohe Gelehrtenbestimmung in berühmten Worten — ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel.“

Hinauswirken aus der Zeit in die Unendlichkeit! Die Menschheit zu führen nach einem hohen Ziel! Sie emporheben über sich selbst, aus dem niedrigen Sinnlichkeitsstreben in des Ideales Reich, zur „Vervollkommnung ins Unendliche!“ In diesem höchsten, allerhöchsten Sinne sind eigentlich nur Buddha, Plato, Christus vollkommene „Gelehrte“ gewesen. Man wird aber Fichte so viel zugeben dürfen, daß der Gelehrte (in unserm Sinne des Wortes), falls er nicht nur Forscher, sondern auch Lehrer und Jugendbildner ist, zum mindesten in „unendlicher Annäherung“ an das aufgewiesene Gelehrtenideal seinen hohen Beruf erfasse.

Rousseau kann nach Fichtes Begriffen nicht als Ideal des Gelehrten gelten, so hoch sein Streben, so gewaltig die Wirkung auch sein mag, die von ihm ausgegangen¹⁴. Gewiß, ein Menschheitsführer edellster Art! Aber ohne Kraft und ohne Willen. In

dieser Seele ist nur Schmerz. „Rousseau ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen tätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck.“ „Er hatte Energie, aber mehr Energie des Leidens, als der Tätigkeit.“ „Er berechnete das Leiden, aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen.“ „Friede sei über seiner Asche und Segen über seinem Andenken. Er hat gewirkt.“ Aber so wie Rousseau soll der Gelehrte nicht sein.

Fichtes Kraft erhebt sich über Rousseaus Schwermut, seine strahlende Jugend über die hohe Trauer des Einsiedlers von Montmorency. „Handeln, handeln, das ist es, wozu wir da sind.“ Fichtes Gelehrter ist ein Mann der Tat. Fort mit diesem Kulturschmerz! Es ist nicht alles wie es sein soll. Gewiß nicht! Aber: „lassen Sie uns froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh sein, daß wir Kraft in uns fühlen und daß unsere Aufgabe unendlich ist.“

2. Das Gelehrtenideal von 1805. Zwölf Jahre sind hingegangen, seit Fichte den Gelehrten als den tätigen Menschheitsführer geschildert. Er hat Jena unter der Anklage des Atheismus verlassen, hat in Berlin unter dem Einfluß der Romantiker, Jacobis, wohl auch Schellings seine Anschauungen geläutert, vertieft. Die Wissenschaftslehre von 1804 zeigt ihn auf dem Weg zum Neuplatonismus und in der Religionslehre von 1806 ist die Wandlung vollzogen. Die göttliche Idee steht von nun an im Zentrum seines Denkens. Sie bildet den „höheren Grund der Erscheinung“. Wird infolge dieser Bereicherung des Fichteschen Weltbildes der Gelehrte aus seiner überragenden Stellung als Menschheitsführer verdrängt werden? Keineswegs. Er bleibt der „höchste und wahrste Mensch“. Nur wird sein Verhältnis zum übrigen Teil der lebenden Vernunftwesen eine festere Gestalt gewinnen. Jene leben in dumpfem Wahn der Sinnenwelt. Dieser ist der Besitzer der göttlichen Idee. Von hier nun sein Beruf zur Menschheitsführung, von hier nun seine Bestimmung, beide nun

nicht mehr bloß in sozialer und moralischer Hinsicht, sondern in metaphysischer und religiöser aufgefaßt und interpretiert.

Fichte hat in der zweiten der zehn Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiet der Freiheit“, die er im Sommer des Jahres 1805 in Erlangen gehalten, eine kurze, an den „natürlichen Wahrheitsinn“ sich wendende Skizze seiner Ideenlehre gegeben¹⁵. Aus der merkwürdigen Scholastik dieser Systematik geht hervor, daß das an sich unwandelbare, lebendige und tätige göttliche Sein (Gottleben, Absolutes) heraustritt in die Erscheinung, sich darstellt in der Welt, unendlich „fortfließendes Zeitleben“ wird, sich zerspaltet in eine Mannigfaltigkeit menschlicher vernünftiger Bewußtseinseinheiten und in ihnen sich als Hemmung und Schranke ein Endliches, eine tote objektive Welt oder Natur entgegenstellt, welche letztere ebenfalls ihren Grund in Gott hat, aber nur als Mittel und Bedingung eines andern höhern Daseins, nicht als selbst Dasein-Sollendes. Der Mensch vermag nur das Daß, nicht das Wie dieses ganzen Vorgangs des Sichhinterwandeln des Gottlebens in das fortfließende Zeitleben (Bewußtsein) zu begreifen. Ist doch das Zeitleben selbst das Begreifende, in Schranken gefesselte, und kann eben nur als Darstellung des göttlichen Lebens unmittelbar gelebt und erlebt werden.

Wo steht nun in diesem kosmogonischen System die Idee, die nur der Gelehrte besitzen soll? Und was ist sie letzten Endes? Sie ist genau genommen die Absicht, der Zweck der göttlichen Intelligenz, die dem Weltwerden im Verborgenen zugrunde liegt und die dem gebildeten Nachdenken weniger von Gott begeisterter Menschen ersichtlich und begreiflich wird. Die Idee ist das, was der Gelehrte, das heißt eben der Ideenerkenntnis besitzende Ausnahmemensch, als Werkzeug in der Hand des göttlichen Weltplans durch freie Tat in der Welt hervorbringen soll. So Fichtes Meinung. Fichtes Gelehrter gleicht dem Seher unter den Blinden in Platos Höhle. So wird er denn auch später (1811) erfasst. Hier

jedoch achtet Fichte vorwiegend auf zwei andere wesentliche Punkte.

Einmal, wie schon der Titel der Vorlesungen anzeigt, darauf, daß die ursprüngliche göttliche Idee, zu der der Gelehrte den Zutritt erlangt, durch „ein freies Tun und Handeln des Lebendigen“ verwirklicht wird. Der Gelehrte erscheint, wenn er die Idee erfäßt und gestaltet, „im Gebiet der Freiheit“. Er gewahrt im Zeitleben eine göttliche Gesetzgebung. Aber diese Gesetzgebung (Sittengesetz) gebietet nicht mit blinder Gewalt. Sie ist vielmehr „eine Gesetzgebung an das von ihr selbst als Leben hingestellte Leben“, dem die Selbständigkeit nicht entzogen werden kann und soll, da sie ja die Wurzel alles Lebens ist. Als „göttliches Gesetz an die Freiheit“ ergeht diese Gesetzgebung¹⁶.

Und dann das Teleologische an diesem Zusammenhang! Gott denkt nicht, wie das endliche Wesen. Kindisch, dies zu glauben! Und doch müssen wir uns nach Analogie des menschlichen Verstandes Gott notwendig vorstellen als denkend das sittliche Leben der Menschen als einzigen Zweck, um dessentwillen er sich in der Erscheinung dargestellt. Das menschliche Leben, wie es sein soll, war die Idee, der Grundgedanke, die Absicht und der Plan Gottes bei Hervorbringung der Welt. Diesen göttlichen Grundgedanken von der Welt mitten in der Dunkelheit des fortfließenden Zeitlebens denkend zu erfassen, ihn festzuhalten, als Ziel klar vor das Auge der Menschheit zu stellen und ihn dann in unendlicher Annäherung der Verwirklichung entgegenzuführen, das ist die erhabene Sendung des Gelehrten. Sein Ich, sein Individuum geht dabei zugrunde. Nur die Idee lebt noch in ihm¹⁷. „Selbstvernichtung in der Idee“ ist das Wesen des Gelehrten, Ideen auszudrücken das Ziel seines Handelns¹⁸. Jemande eine persönliche Rücksicht auf sich selbst oder andere treibt ihn nicht.

Fichte sucht den Inbegriff aller höheren Moralität, die der Gelehrte besitzen muß, unter einer Idee zusammenzubegreifen, der Idee der Rechtschaffenheit. Die ganze vierte und fünfte Vor-

Iesung ist dieser göttlichen Idee gewidmet. Fichtes Gelehrtenideal erlangt hier die höchste religiöse Weihe. Die Rechtschaffenheit ist die Tugend des Gelehrten schlechthin, ist seine Religion, seine Heiligkeit. Der Gelehrte ist der Rechtschaffene an sich.

Und wie dies? Unter Rechtschaffenheit versteht Fichte eine unmittelbar praktische Idee, eine Lebensstimmung, die auf dem Bewußtsein ruht, mit seiner individuellen Person unter einer bestimmten Gesetzgebung zu stehen, um einer gewissen Bestimmung willen zu existieren, Mittel und Werkzeug für einen höheren Zweck, Gedanke der Gottheit zu sein¹⁰. Ich erkenne eine gewisse Bestimmung als die meinige und richte mein ganzes Leben und freies Handeln nach dieser Erkenntnis ein. Alles andere verachte ich. Darin besteht meine, d. h. die ausschließlich mir zukommende Rechtschaffenheit oder Heiligkeit. Ich tue etwas mit Rechtschaffenheit. Das heißt, ich tue es unter der Voraussetzung, daß die Gottheit mit meinem Leben eine Absicht hatte, daß Gottes Ratsschluß über die Welt in mir von einer neuen Seite gedacht wurde. Dieser Gedanke erfüllt meine ganze Seele, wird die höchste Prämisse alles meines Tuns und Denkens. „Diese Eine an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Ratsschlusses“ ist das Unvergängliche, Ewige, wahre Seiende in mir, vor dem alles andere wie Traum und Schatten zerfließt.

Aus dieser Rechtschaffenheit und Heiligkeit, sagen wir aus dieser Treue gegen Gott und meine Bestimmung, quillt mir nun alle Ruhe und innere Freudigkeit. Und welche Ruhe, und welche Freudigkeit! Um wessen willen strebt der Gelehrte, zu welchem Zwecke häuft er die Mühe seines Lebens auf? Um seines Ich willen? Um sein dereinstiges Wohlfühlen zu pflegen? Armes Ich, armes Wohlfühlen! Ein Haufen Asche bedarf keiner Pflege. Oder um der Menschen willen? Auch die Menschen sterben. Diese Mühe wäre ans Vergängliche verschwendet. Aber ich bin ein Gedanke der Gottheit, bin es vor aller und unabhängig von aller Zeit. Meine Mühe ist an die Ewigkeit gewendet. Sie wirkt fort ins Unendliche.

Und nun wird mir die Wissenschaft über alles heilig und ehrwürdig. Und alles Sonderbare und Geringfügige, aller Einzelzweck dieser Wissenschaft, selbst die unscheinbarsten Vorbereitungskenntnisse betrachte ich nun *sub specie aeternitatis*, als Stoff der ewigen Idee, als „etwas in der ewigen Idee der Gottheit selbst Gedachtes und Beschlossenes“. Und ich beuge mich vor ihrer Majestät nieder in den Staub.

Und diese Rechtschaffenheit allein ist es, die den Gelehrten aufrecht erhält, wenn er erleben muß, wie die göttliche Idee, wenn sie heraustritt in die Welt, entstellt, herabgezogen wird. „Wohl alle Männer, welche auf ihr Zeitalter kräftig gewirkt, dürften ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnis beschloßen haben, daß sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und so blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden“²⁰. Wie also die Wirksamkeit der Idee mit ihrer Reinigkeit zu vereinen, ihr Einfluß mit ihrer Würde? Maximen lassen sich hier nicht aufstellen. Erscheint doch die Idee in immer neuer Gestalt. Nur die Rechtschaffenheit wird den Gelehrten das Richtige finden lassen.

Führen wir Fichtes Systematik zu Ende. Die göttliche Idee, deren Interpret, deren Organ in der Sinnenwelt der Gelehrte darstellt, ist eine an sich unteilbare Idee, ist eins mit dem göttlichen Weltplan selbst, ihr Ziel die Fortbildung der menschlichen Gattung, jene „Vervollkommnung ins Unendliche“, von der Fichte 1794 sprach. Infolge der Hemmung und Störung jedoch, die das wahre Leben in der Natureinrichtung des menschlichen Lebens erfährt, erscheint uns die eine göttliche Idee in verschiedenen Äußerungsweisen. Fichte unterscheidet hier zunächst drei allgemeinste Wirkungssphären der göttlichen Idee, bürgerliche Gesetzgebung, Naturerkenntnis und Naturbeherrschung, und Religion. Dazu tritt als vierte und fünfte Hauptart der Äußerung der Idee die Wissenschaft (Theorie) von der göttlichen Idee und die Kunst der Darstellung der Idee in der Sinnen-

welt. Danach wäre nun wohl der Theoretiker der Idee (Philosoph) der Gelehrte? Er allein besitzt die systematische wissenschaftliche Erkenntnis der göttlichen Idee. Keineswegs! Auch der Regent, Erfinder, Priester und Künstler ist Gelehrter im weiten Fichteschen Sinne des Wortes, d. h. Besitzer der Idee, wenn anders diese ihren Beruf im höchsten Sinne erfassen. Nur ist ihr Beruf mehr praktischer Natur. Sie stellen durch „Handeln auf die Sinnenwelt“ die Idee in ihr dar, sind „freie Künstler“²¹. Der Gesetzgeber z. B. sucht die Welt nach der Idee des Guten, der Künstler die Umgebung des Menschen nach der des Schönen zu gestalten²². Der Wissenschaftslehrer der Idee allein hat eine doppelte, theoretische und praktische Aufgabe, einmal die Theorie der Ideen systematisch aufzustellen, und dann ihre Erkenntnis anderen zu vermitteln, d. h. zu lehren, Sinn und Geist des Menschen, „eine sehr erhebliche Kunst,“ nach der Regel „zu Begriffen zu gestalten und zu erheben“. Man darf ihn also wohl, ohne Fichtes Meinung zu entstellen, als den Gelehrten im engeren Sinne des Wortes bezeichnen. Er ist der „Sitz eines höheren und geistigeren Lebens in der Welt“, der Erhalter der Ideenerkenntnis durch Mitteilung an andere, der Verwalter der gelehrten Bildung²³. Freilich macht gelehrte Bildung allein noch nicht den Gelehrten, wie Fichte ausdrücklich bemerkt, sondern erst das „auf die übrige Welt eingreifende und sie entwickelnde Leben“. Das Moment des Tuns und Handelns erscheint also Fichtes ganzer Denkart entsprechend auch hier wieder wie schon 1794 als konstituierendes Merkmal im Idealbild des Gelehrten. Nur derjenige Gelehrte im engeren Sinne, der die Idee nicht nur nach einer festen Regel theoretisch mitteilt, sondern auch praktisch in Geistern realisiert, erwirbt sich den Anspruch auf den Ehrentitel des Gelehrten und unterscheidet sich zu seinem Vorteil von dem bloßen Scheingelehrten, der durch die gelehrte Erziehung des Zeitalters hindurchgegangen, ohne zur Erkenntnis der Idee gelangt zu sein.

Im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen²⁴ hat Fichte selbst

eine sehr breite Gliederung der verschiedenen Hauptgattungen seines vielumfassenden Gelehrtenberufs gegeben. Der Einteilungsgrund ist das Leben der Idee. Dieses kann vorkommen im bloßen Begriff (theoretischer Gelehrter) oder im wirklichen äußeren Leben und Wirken (praktischer Gelehrter). Ersterer ist der eigentliche, der „vorzugsweise so genannte“ Gelehrte, der „Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit und der materiellen Kraft und Wirksamkeit“, die dieser Gedanke durch die praktischen Gelehrten in der Welt erhält. Sein Beruf ist die Erhaltung der Ideenerkenntnis unter den Menschen und ihre Erhebung zu immer höherer Klarheit. Letztere dagegen greifen ein in die Welt, leiten selbständig und nach ihren eigenen Begriffen die menschliche Gattung, ordnen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, sind die praktischen Menschheitsführer (Regenten, Staatsmänner) nach der göttlichen Idee, sind die „unmittelbaren Berührungspunkte Gottes mit der Wirklichkeit“. Diese zweite Klasse bildet sich in der Schule der ersten. Ja, der Regent kann nicht Regent sein, ohne zuvor Gelehrter im engeren Sinne gewesen zu sein²⁸.

Nach der Weise der Mitteilung ihrer Begriffe von der Idee gliedert sich die erste (theoretische) Klasse der Gelehrten wieder in zwei Unterarten, in die der Gelehrtenenerzieher und in die der Schriftsteller. Die Idee darzustellen im Begriff ist die Aufgabe beider. Erstere stellen sie dar im mündlichen Vortrag, bilden Gemüter zur Empfänglichkeit für die Idee und zur Ideenerkenntnis, wobei sie Rücksicht auf die Bildungsamkeit dieser Gemüter nehmen müssen. Dies die Lehrer an niederen und höheren Schulen. Letztere brauchen keine solche Rücksicht zu nehmen, auf die subjektive Beschaffenheit der Menschen. Unbekümmert um diese legen sie ihre Begriffe von Ideen in abgeschlossenen Bearbeitungen in Schriften vor²⁹. Unterhalb dieser beiden Klassen von Besitzern und Darstellern der Idee liegt die breite Schicht der bloß „Studierten“ und Subalternen, die der Ideenerkenntnis nicht fähig sind und ein untergeordnetes Gelehrtengeschäft betreiben müssen.

Fichte nennt den Gelehrtenenergizer mit einer wenig glücklichen Bezeichnung den „mündlichen Gelehrten-Lehrer“. Die Fähigkeit der Ideenmitteilung durch mündlichen Vortrag ist eben die ihn auszeichnende Haupteigenschaft. Und dies gilt vom Lehrer an niederen wie an höheren Schulen. Auch erstere müssen zur lebendigen Wärme der Idee durchgedrungen sein und gehören also keineswegs zur Kategorie der subalternen Gelehrten. Schon im zarten Alter muß mit der Vorbereitung auf die Idee begonnen werden, wenn anders sie im Leben des Erwachsenen siegreich durchbrechen soll.

Freilich, was der Jüngling auf der niederen Schule nur geahnt, wird er erst auf der höheren, der Universität, deutlich begreifen, die göttliche Idee. Läßt sich dieses deutliche Begreifen der Idee lehren? Keineswegs. Nur die Empfänglichkeit für die Idee zu wecken, liegt in der Macht des akademischen Lehrers. Fähigkeit zu bilden, die Idee aus sich selber zu entwickeln, über das bloße leidende Auffassen zur Selbsttätigkeit zu führen, das ist das Wesen der akademischen Erziehung. Und wie erreicht der akademische Erzieher seinen Zweck? Ebenso sehr durch Beispiel wie durch Unterweisung. Durch die eigene Empfänglichkeit für die Idee entwickelt er die fremde. Er lehre gleichsam durch die Tat, sei selbst mit seiner Person eine ununterbrochene Erläuterung seiner Lehre. Die tiefe Achtung für die Wissenschaft, die Ehrfurcht vor der Idee, die er selbst in seinem Leben bewährt, wird unversehens hinüberstrahlen auf den Schüler.

Daneben darf freilich das Künftlertalent des Gelehrten nicht unterschätzt werden, „die Gewandtheit in der (sprachlichen) Gestaltung der Idee“²⁷. Der ideale Gelehrtenenergizer (Dozent) besitzt die Idee in so großer Lebendigkeit, Beweglichkeit und inneren Wandelbarkeit, daß er sie auf die mannigfaltigste Weise auszudrücken, in die verschiedensten Hüllen zu kleiden imstande ist. Sucht der Schriftsteller eine, und zwar die vollkommenste Form für die Idee, der „mündliche Gelehrtenlehrer“ verfügt über eine

Unendlichkeit von Formen und außerdem über die Kunst, in jeder Lage die für den Augenblick passendste zu wählen. Seine Mitteilung sei ferner stets neu, trage stets die Spur frischen Lebens. Nur unmittelbar lebendiges Denken belebt fremdes Denken. Unter seinen Händen blühe die göttliche Idee gleichsam immer von neuem auf, bleibe immer jung, so wie er selbst. „In diesem Zustand der frischen geistigen Jugend erhalte er sich, keine Gestalt erstarre in ihm und versteinere. Jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäft.“ Verspürt er in sich nicht mehr dieses lebendige Regen der Idee, so trete er ab vom Schauplatz. Auch dies gehört zur Rechtfchaffenheit des Gelehrten. „Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form der Mitteilung anfängt, zu erstarren, keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fließet.“

Erfüllt der Gelehrtenerzieher alle diese Forderungen, so ist er wahrhaft ein „Priester der Wissenschaft“, würdig neue Priester zu weihen und den Edelstein der göttlichen Idee weiter zu reichen an zukünftige Geschlechter. Andernfalls hätte er gut getan, den Beruf des Gelehrtenlehrers nie zu ergreifen. „Wer sich nicht in dem lebendigen und klaren Besitz der Ideen weiß, der zeigt, wenn er auch nur gewissenhaft ist, seine Achtung für den Beruf eines akademischen Lehrers durch die Nichtübernehmung desselben.“

Fichte unterscheidet den vollendeten vom werdenden Gelehrten oder Studierenden²⁸, von dem weiter unten im Kapitel „Gelehrtenerziehung“ zu reden sein wird. Den Unterscheidungsgrund bildet die Stellung zur Idee. Beim sich bildenden Gelehrten befindet sich die Idee noch im Zustand des Ringens nach Klarheit. „Einzelne Lichtfunken springen schon von allen Seiten ihm entgegen und schließen eine höhere Welt vor ihm auf“. Aber das Ganze liegt noch in Nacht. Dieser Werdende ist noch nicht „im Gebiet der Freiheit“ erschienen. Anders der Vollendete. Er hat die göttliche Idee durchdrungen. Sie hat feste Konsistenz in ihm gewonnen, ist sein Besitztum, ja ein Bestandteil seiner Persönlich-

zeit geworden. Mehr noch, sie hat seine Person verzehrt, vernichtet. Diese Person ist nicht mehr an und für sich da, sie bildet nur noch die sinnliche Erscheinung des Daseins der Idee. Die Idee ist das „einzige und unveränderliche Lebensprinzip des Gelehrten“, waltet durch ihn hindurch, entwickelt alles in ihm mit absoluter Notwendigkeit, bricht sich mit stiller Gewalt Bahn. Die Idee löst allen Egoismus und alle Selbstliebe aus. Sie lebt und liebt sich selbst an Stelle des Individuums. Das ist das Wesen des wahren Gelehrten: unaussprechliche Liebe der göttlichen Idee zu sich selbst im menschlichen Individuum, „amor intellectualis dei“.

Wendet sich der Gelehrtenlehrer mit seiner Ideenmitteilung an die Zeit, der Schriftsteller schreibt für die Ewigkeit. Jener wirkt ins Unendliche nur, wenn er hoffen darf, neue Lehrer zu bilden, die wiederum andere Gelehrtenenergieher erziehen. Diesem sind keine Grenzen gesteckt. „Unabhängig von der Wandelbarkeit spricht sein Buchstabe in allen Zeitaltern an alle Menschen, die ihn zu beleben vermögen, und begeistert, erhebt und veredelt bis aus Ende der Tage“.

In der Ideenmitteilung besteht die Würdigkeit und Heiligkeit des schriftstellerischen Berufs. Die Idee in der vollendetsten Form, auf sprachlich beste Weise auszudrücken, dies ist sein Streben. Dabei braucht er sich der Empfänglichkeit anderer nicht anzupassen, wie der Gelehrtenenergieher. Er konstruiert sich seinen Leser. Immer aber ist zweierlei von ihm zu fordern. Einmal, daß er die Idee auf eine neue, noch nicht dagewesene Weise aus sich hervorbringe und darstelle. Wer nichts Neues zu sagen hat, soll überhaupt nicht schreiben. Sodann: die Idee muß reden, nicht der Schriftsteller. Die Art und Kunst der Idee lebe allein, und die Individualität des Schriftstellers trete zurück, ja ersterbe ganz. Und wie der Gelehrtenlehrer nach möglichster Vielseitigkeit im Ausdruck streben muß, so der Schriftsteller nach sprachlicher Vollendung. Im Grunde aber ist es die Idee selber, die sich die Sprache formt.

3. Das Gelehrtenideal von 1811. Fichtes Gelehrtenideal hat sich nach 1805 immer tiefer ins Platonische hineingewandelt. Wie der Verkünder des Ideals selbst unter dem Drucke der politischen Zeitumstände, wie auch infolge persönlichen Mißgeschicks (der Krankheit von 1808) sich immer mehr aus der Sinnenwelt in die Heimat aller Geister zurückverlor, um in ihr das wahre Seinsglück zu genießen, so läßt er auch seinen Gelehrten immer mehr die Rolle des weltentrückten Lehrers, des gottergriffenen Verkünders und Propheten des Übersinnlichen spielen. Fichte hat Plato wohl nie gelesen. Aber es klingt wie eine Reminiscenz aus dem 7. Buch des Staates, wenn er am Ende der ersten der fünf Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten von 1811 den Gelehrten als den geistig Sehenden von der großen Masse der geistig Blinden unterscheidet³⁰. Ein neuer Sinn ist ihm gewachsen, der dem Durchschnittsmenschen fehlt. Ein inneres Auge, das „geistige Licht“ ist in ihm aufgebrochen, die „Sehe“ der übersinnlichen Welt. Er ist herausgetreten aus Platons Höhle. Er hat den Glanz der Ideen geschaut. Zurückgelassen hat er hinter sich die „innerlich Blinden“, die das geistige Licht leugnen und dabei von einer geheimen Furcht gequält werden, es möchte doch sein. „Schugredner der Erbärmlichkeit!“ Behauptet wohl je ein leiblich Blinden, es sei keine Farbe, weil er sie nicht sieht? Und der geistig Blinde behauptet es. Hätte er unrecht, nun ja, er würde nichts mehr gelten mit seinem irdischen, ungöttlichen Sinn.

Die Weltentrücktheit des gelehrten Sehers ist freilich nur in bedingtem Sinne zu verstehen. Von der Tragik, die Platons Höhlengleichnis umwittert, ist im Gelehrtenideal des fernigen Latmenischen Fichte wenig zu verspüren. Gewiß, sein Reich ist nicht von dieser Welt. Das Wissen, das der Seher in sich trägt, ist nicht jenes niedere, erborgte, von den Dingen der Sinnenwelt abgelesene Wissen, das eine bloße Wiederholung darstellt dessen, was schon einmal war, ein Nach- und Spiegelbild, ein Schatten und Schemen des sinnlichen Seins³¹. Fichtes Gelehrter unterscheidet

sich vom Ungelehrten vielmehr durch den Besitz des höheren apriorischen oder absoluten Wissens, das, göttlichen Ursprungs, aus sich selber schafft und quillt, sich durch sich selbst gestaltet, als „Bild des inneren Seins und Wesens der Gottheit“. Und dieses apriorische Wissen ist „tatbegründend“, will Vorbild werden eines Seins, fordert und zeichnet vor ein Handeln. Hierin besteht allein der Wert alles wahren, d. h. göttlichen Wissens, daß es danach strebt, einzugreifen in die Wirklichkeit, fortzeugend Gutes zu gebären. Fichtes Gelehrter, der Träger dieses tatbegründenden Wissens, hat bei allen Wandlungen, die er seit 1794 erfahren, den Drang zum Handeln, die praktischen Tendenz als seinen Wesensgrundzug bewahrt.

Dieser Seher erscheint jetzt gleichsam als der Geburtshelfer der Gottheit auf Erden. Er ist der Vermittler der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Die geistige Fortschöpfung der Welt steht niemals still. Gott entwickelt in dieser geistigen Welt (d. h. im Leben und Denken der Menschen, der einzig wahren Welt) sein Bild zu immer neuer Klarheit. In einzelnen erleuchteten Punkten der Geisterwelt (den Sehern) erwacht er als geistiges Gesicht, als Bild, Idee. Dies Gesicht macht sich selbst als Anschauung im Seher. Der Seher besitzt hier keine Freiheit. Gott-Wissen waltet in ihm. Mit dieser Offenbarung Gottes im Gesicht des Sehers ist aber das alleinige Wirken Gottes zu Ende. Nun tritt hinzu die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, der die Wirkung des göttlichen Bildes fortpflanzt über das ganze Geschlecht. So steht die Freiheit des Sehers, wie Fichte in der 5. Vorlesung systematisch entwickelt²², in einer Mittelwelt der Geister zwischen dem Sein Gottes und dem Sein als Nachbild oder der Sinnenwelt, deren einziger Zweck darin besteht, daß das Bild Gottes eben in ihr erscheine. Ist sie doch ein unentbehrliches Symbol, nicht mehr, für den Irdischen das Mittel der Erkennbarkeit der wahren übersinnlichen Welt²³. Hierin ihr relativer Wert, in diesem Ausdeuten des Übersinnlichen. Sie ist die „Bedingung der Sichtbar-

zeit der übersinnlichen Welt“, der „Ersichtlichkeit“ des göttlichen Bildes, seiner „Verklärung“ (Ausdeutung) ins Unendliche. Und hier bestimmt sich nun die Aufgabe von Fichtes Seher, der den Engeln und Dämonen vergleichbar als ein übermenschliches Wesen in der Mittelwelt der Geister wohnt, grenzend an die Sinnlichkeit, grenzend an Gott-Wissen. Er „verkläre“ Gott in der Welt. Dies seine Bestimmung! Der leuchtenden Punkte einer, in denen das Gesicht Gottes aufblühte, wirke er, „daß sein Bild immer fort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit“²⁴. „Nur in dieser Verklärung Gottes rückt die Welt weiter und alles eigentlich Neue, was in derselben vorkommen kann, ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in neuer Klarheit. Ohne diese steht die Welt stille und es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Und so wird denn dieser Wissen durch sein tätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung.“

Man halte Fichtes religiösen Menschen und den gelehrten Seher, wie er in den Vorlesungen von 1811 heraustritt, nebeneinander und man wird das Besondere in beiden erkennen. Das Leben in der Idee, im göttlichen Bilde ist beiden gemeinsam. Das Unterscheidende liegt im Moment des „tatbegründenden Wissens“. Religion als Erlebnis und Anschauung, und Religion als Antrieb wurde schon in den „Reden“ auseinandergehalten. Kontemplation und tätiges Eingreifen in die Welt bezeichnen den Grundzug dieser beiden höchsten Menschheitstypen.

Fichte hat in den Vorlesungen von 1811 den gelehrten Seher selbst mit dem „Nur-Religiösen“ konfrontiert²⁵. Auch dem „Bloß-Religiösen“ erscheint ja die übersinnliche Welt. Aber, so führt er aus, nur die innere Welt wird in ihm gestaltet nach dem Willen Gottes. In die äußere, sinnliche schöpferisch umgestaltend einzugreifen, fühlt er sich nicht gedrungen. Er bleibt bei der Anschauung stehen, läßt die Welt wie sie ist, duldet und fügt sich ins Unabänderliche und hofft auf ein Zukünftiges. Seine Grundstimmung

ist tatenlose Resignation. Das Übersinnliche schwebt „bloß überhaupt“ in ihm, das Bild Gottes behält bloß formalen Charakter. Anders der Gelehrte. Ihm wird das Bild material, qualitativ, reißt ihn über die bloße Anschauung fort zur Tat, zum Ausströmen „in die Umgebung“, zum Verändern und Umgestalten der sinnlichen Welt nach dem Bilde Gottes. Religiös auch er. Er läßt allein den göttlichen Willen in sich walten. Und ohne Religion keine wahre Wissenschaft. „Wahre wissenschaftliche Begeisterung geht entweder von Religion aus oder sie führt zu derselben hin.“ Aber ähnlich dem „Hochmoralischen“ verharret er nicht in der Anschauung. Die Idee drängt in ihm zum Weiterchaffen, zum „Verklären“ des göttlichen Bildes in die Sinnenwelt hinein. Religion ist für den Morallisten Fichte wohl das Höchste, aber nicht das Letzte. „Handeln, handeln, das ist es, wozu wir da sind.“ So 1794 im Munde des Stürmers und Drängers. Und so noch jetzt.

Und ein zweites Moment. Der Drang zur Tat konstituiert noch nicht das Besondere des wissenschaftlichen Menschen. Dieser schwebt Fichte doch stets vor Augen, wenn er vom Gelehrten redet, so sehr sein Ideal auch ins Nebelhaft-Überwissenschaftliche, ins Prophetentum zu verfließen scheint. Die klare Einsicht in das Getriebensein durch Gott ist es, was Fichtes „Gelehrter“ vor dem Nur-Religiösen (und nicht nur vor ihm) voraus hat, die „Einsicht in die weltgestaltende Kraft der übersinnlichen Begriffe“. Ein Gelehrter, der nicht wüßte, wer ihn treibt, der als stummes Werkzeug in den Händen Gottes läge, erscheint Fichte unvereinbar mit seinem Ideal⁹⁶. Ja mehr noch: dieser Gelehrte muß Kenner beider Welten sein, zwischen denen er vermittelt, also auch der niederen, der sinnlich-realen. Es ergeht an ihn die strenge Forderung, „das Gesicht genau zu bestimmen bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab“⁹⁷, wie Fichte des öfteren wiederholt. Zwischen ihm und der wirklichen Welt darf keine trennende Kluft bestehen. Andernfalls könnte sein Wissen ja nicht tatbegründend sein, seine gottverklärende Sendung bliebe

undurchführbar. Klare Einsicht also in zwei Sphären, in die des Gott-Wissens, des reinen Soll, und in die zu bildende der realen Welt, „bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab“, Ein rein theoretisches Moment neben dem praktischen als das Wesen des Gelehrten ausmachend, und daneben eine in Fichtes Denken sonst seltene Anerkennung der Erfordernisse der Wirklichkeit.

Früher war dies anders. Die Menschheit der alten Welt war nicht auf die klare Einsicht gestellt. Begeisterungsfähigkeit verband damals den gotterfüllten Seher mit der Menge. Begeisterung galt als vollgültiger Beweis göttlicher Sendung und des Besitzes der Idee. Und ungelesen floß sie hinüber auf die Menge, und wirkte in der Welt durch sie. Die Epoche der „Propheten und Wundertäter“ ist vorbei. Diese Berufsklasse ist ausgestorben, das Band der Begeisterung zerrissen. Das Menschengeschlecht hat sich verwandelt, wie Fichte in der kleinen Geschichtsphilosophie der 2. Vorlesung entwickelt. Die zweite Menschheit, die heute lebt, ist aus dem Zeitalter der Instinkt-herrschaft herausgetreten. Sie hat ihre Bestimmung erfasst, mit Freiheit durch Vernunft sich zu „machen“, zur Geistigkeit sich zu erheben. Heute will ein jeder den Willen Gottes durch sich selbst vernehmen, sucht jeder durch sich selbst ohne Mittler Eingang zur überstimmlichen Welt. Die Wunder haben ihre Beweiskraft verloren. „Klare Einsicht des Rechten“ ist an ihre Stelle getreten. Die Menschen denken jetzt vor dem Handeln. Und also wird auch die Stellung des gelehrten Sehers zum Geschlecht eine veränderte sein. Er wird sich an das theoretische Vermögen wenden müssen, nicht mehr an das emotionale. „Klare Einsicht wenigstens der entschiedenen Mehrheit des menschlichen Geschlechts“, dies wird die Voraussetzung sein des Eingreifens der Idee in die Wirklichkeit. Allgemeine Erleuchtung wird der Tat vorausgehen müssen, eine neue Mittelwelt, „eine Sinnenwelt im Innern des Menschen“ wird zunächst zu schaffen sein, ehe die überstimmliche Welt des Sehers mit der äußeren Sinnenwelt in Verbindung treten kann. Die erste Auf-

gabe wird jetzt sein, „die Weltanschauung eines jeden nach der übersinnlichen Ordnung der Dinge zu bilden und diese zuerst einzuführen in sein Auge, von welchem aus sie leicht sich auch seiner Hand bemächtigen wird“. Den „langsamen Weg der Belehrung“ wird der Seher beschreiten müssen. Seine Aufgabe wird in Zukunft sein: „sich mit seiner Ansicht herunterzubilden zum Volk, das Volk aber heraufzubilden zu sich“, bis die Kluft zwischen der klaren Einsicht beider ausgefüllt ist und die Organe der Ideen eingreifen können in die Wirklichkeit. Hier ist der Punkt, wo die höhere Notwendigkeit der Volkserziehung (s. u.) wie der Gelehrtenbildung unmittelbar aus dem Wesen des Selbsttun, wie ihn die heute lebende Menschheit erfordert, heraustritt. Seher und Volk sind einander entgegenzubilden, ein Ziel, das, wie Fichte meint, vielleicht immer unerreichbar bleibt.

Noch ist auf eine Besonderheit in dieser letzten und abschließenden Fassung des Fichteschen Gelehrtenideals zu achten. Der Gelehrte hat sich organisiert. Er ist zusammengetreten zur „eng verbundenen und miteinander verwachsenen Gelehrtengemeinde“³⁸. Die vereinzelter Seherindividualität, so scheint Fichte zu folgern, vermag die Fülle der Gesichte nicht zu umschließen, vermag immer nur einen Strahl der ins Unendliche sich zersplittenden göttlichen Idee zu erfassen. Auf sich allein gestellt ist er ohnmächtig. Erst aus der Wechselwirkung mit der Gemeinschaft quillt ihm seine Fülle und Macht. „Seine Kraft und sein eigentümliches Wesen verfließend durch das Ganze, er selbst wiederum sich fortbildend nach dem Ganzen“, so trete er hin als Mittler der sinnlichen und übersinnlichen Welt und erfülle seine Aufgabe, die menschliche Gesellschaft zu immer höherer Vollkommenheit zu erheben. Die innere Gliederung dieser Gelehrtengemeinde entspricht der früheren in Lehrer und Staatslenker. Liegt es dem Lehrer ob, sich selbst, den gelehrten Stand, das Volk zu bilden zur Einsicht des Übersinnlichen, so ist es die Aufgabe der „Staatsverwaltung im höheren Sinne“, „das Gesicht der übersinnlichen Welt zum wirk-

sich erscheinenden Sein zu machen“. Die staatsverwaltende Behörde bildet mithin gleichsam „den tätigen Körper aller gelehrten Bildung als des einwohnenden Geistes“, und also „das unmittelbar einführende Glied der übersinnlichen Weltordnung in die sinnliche“. Bisher mochte wohl auch der Staatsbeamte teilweise noch zum Volk, d. h. der „der Gesichte unfähigen Menge“ gehört haben. Fichte erneuert die Platonische Forderung in ihrem umfassendsten Sinn, daß zum Staatslenker nur berufen sei, wer durch die gelehrte Bildung hindurchgegangen und ihren Zweck, den Erwerb der Weenerkenntnis, in lebenslänglichem Streben erreicht hat.

Und doch hat Fichtes Gelehrtenideal in diesem letzten Entwurf nach seiner inhaltlichen Seite hin eine wertvolle Bereicherung erfahren. Ein neues Glied ist ihm eingefügt, von dem früher nicht die Rede war. Neben den Gelehrten- und Staatsleiter, d. h. den theoretischen und praktischen Verwalter und Gestalter des göttlichen Gesichts tritt jetzt der ästhetische Seher und Bildner der Idee, der Künstler und Dichter, der das Bild Gottes in seiner allgemeinen Form der Menschheit vor Augen hält, ohne damit zur bestimmten Tat antreiben zu wollen, ohne „einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand zu fordern“³⁹. Hierdurch unterscheidet sich sein Arbeitsanteil am Verklärungswerk der göttlichen Idee von dem der beiden andern Typen. Seine Aufgabe ist rein propädeutischer Natur. Sie besteht darin, „die Geistigkeit der Menge immerfort in Bewegung und diese Menge auf dem Boden, welchem Gesichte entkeimen, zu erhalten, — nur das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt in Tätigkeit zu erhalten“⁴⁰. Auch vermag der Dichter ein Stück jener „unbegreiflichen Fortpflanzung der Begeisterung“, die den Seher alter Zeiten mit dem Volk verbunden, wenigstens „innerlich in der Vorstellung“ der modernen Menschheit zu überliefern, eine Reminiscenz an frühere Zeitalter der Begeisterung, da der Dichter vom wissenschaftlichen Menschen noch nicht getrennt erschien. Aus dieser

Wendung kann entnommen werden, daß Fichte die Kunst doch nicht nur unter dem Gesichtspunkt ihrer vollserzieherischen Bedeutung betrachtet hat. Es bleibt zu bedauern, daß Fichte sein Gelehrtenideal nirgends von der ästhetischen Seite her tiefer zu interpretieren unternommen hat. Er beleuchtet es von der wissenschaftlichen und pädagogischen, religiösen und sozialpolitischen Seite. Sein Gelehrter erscheint als Philosoph und Erzieher, als Priester und Regent, aber nur gelegentlich einmal als Künstler. Sehr verwunderlich bei einem Freunde Schillers und Verehrer Goethes.

IV.

Der religiöse Mensch der Zukunft.

1. Fichtes Religionslehre vor 1800. Daß ein dunkles Erlösungssehnen am Grunde einer jeden Menschenseele wacht, diese Erkenntnis ist schon dem Jenerser Fichte geläufig¹. Gibt es wohl eine nicht ganz oberflächliche Natur, in deren Dasein nicht einmal der Moment gekommen, wo sie sich fragt inmitten der Freuden und Geschäfte des Lebens, ob dies alles nun wirklich unsere einzige Bestimmung sei. „Sage man es, wie man wolle, ruft Fichte, der Atheismusstreiter aus, dieser Überdruß an dem Vergänglichen, dieses Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüte des Menschen.“

Im Jahre 1799, da Fichte noch unter dem Eindruck des Kantischen Religionsmoralismus steht, ist es die Erfüllung des Pflichtgebots, von der er sich den Erlösungsakt erhofft. Pflichterfüllung um ihrer selbst willen kann dem edlen Menschen das zum Elend gewordene menschliche Tun und Treiben noch erträglich machen. Nur um der Pflicht willen kann dies an sich wertlose Leben ihm heilig sein. Und wie dies? Die Pflichterfüllung erhebt ihn über alle sinnlichen Antriebe und Endzwecke, weil das „Wollen der Pflicht, schlechtthin weil es Pflicht ist“, ein Wollen ist, das keinerlei sinnliche Triebfedern hat, sondern nur das Übersinnliche des Gedankens. Auf die Gesinnung, nicht auf das Objekt der Tat kommt es an. Und die Gesinnung, die Denkart versetzt in eine andere Welt².

Und doch erkennt Fichte schon damals, daß die bloße Pflichterfüllung jenes „wunderbare Sehnen“ der Menschenbrust allein nicht zu stillen vermag. Wie sehr sie auch die begleitenden Schmerzgefühle jenes Sehns in Ruhe und Frieden zu verwandeln geeignet ist, jenes Sehnen will mehr, es „heißt Befreiung von den Banden des Sinnlichen überhaupt in unserm ganzen Zustande“. Freilich ist es in jener Zeit für Fichte noch die moralische Natur, die uns den Weg weist ins Übersinnliche, uns wenigstens den Zugang eröffnet zu der höhern Welt, die von der sinnlichen Natur unabhängig ist, uns zum Bewußtsein bringt, daß wir „durch Befreiung unseres Willens von der Sinnlichkeit der Befreiung von demselben in Absicht unseres ganzen Zustands wenigstens würdig werden“. Die Befreiung unseres Willens wird uns Mittel und Unterpfand der Befreiung unseres ganzen Seins. Erstere können wir uns selbst, letztere können wir uns nicht selbst verschaffen. So entsteht durch Erfüllung des Pflichtgebots die Gewißheit und das Bewußtsein einer höheren, über alle Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung. Jeder gebildete Mensch wird es in sich finden. „Es ist so gewiß als unser eigenes Dasein.“

Die Wissenschaftslehre bringt dieses Bewußtsein in einen notwendigen Zusammenhang. Sie zeigt, daß es der zwar nie zu erreichende, aber unaufhörlich zu erstrebende Zweck unseres Dasein sei, „daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbstständig und unabhängig wird von allem, das nicht selbst Vernunft ist“. Das ist unsere Bestimmung, die sich uns in jenem unaussprechbaren, durch kein irdisches Gut zu befriedigenden Sehnen ankündigt. Seligkeit ist diese „absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit“.

Diese Seligkeit erstrebe ich nicht als Genuß, sondern als Zustand der Würde, der mir zukommt als vernünftigem Wesen. „Und als das einzige (aber untrüglige) Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht“ um der Pflicht willen.³ Das ist die unmittelbar in meinem Innern aufgestellte Heils-

ordnung, eine feste Ordnung, „nach welcher notwendig die reine moralische Denkart selig mache, sowie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe“.

Das also ist das Wesentliche der Religion, daß der Mensch „auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Übersinnlichen, über alles vergängliche, unendlich erhabene Göttliche sich stütze“. „Die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich und sein Handeln“ mag er nun der leichteren Verständigung halber in den Begriff eines existierenden Wesens zusammenfassen und dieses Gott nennen. Dies sei ihm erlaubt. Notwendig ist es aber nicht, dies „Zusammenfassen des unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisses einer übersinnlichen Welt zu ihm“ im Begriff Gott. Der Begriff ist ein Sekundäres, später Entstehendes. Das Erste, Unmittelbare, die Hauptsache ist und bleibt „die Beziehung einer übersinnlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl“. Das Verhältnis aufzuheben und das Gefühl vom Begriff abhängig zu machen, ist Schwäche des Herzens. Und wer gar einen von unserer moralischen Natur unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, den substantiellen Gott wie die bisherige Theologie, hat Gott nie erkannt.

„Moralität und Religion sind absolut eins, beides ein Begreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben“⁴. „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen und für dich selbst schon hinieden im ewigen Leben dich befinden“. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gründet sich also auf pflichtmäßige Gesinnung, ein Satz, der sich aber nicht umkehren läßt. Und „Religion ohne Moralität ist Aberglauben, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt und ihn zu aller Besserung unfähig macht“. So konnte Fichte zur Zeit des Atheismusstretes noch schreiben. Wenige Jahre später hat sich seine Ansicht verschoben. In den Grundzügen wird dieser von Kant inspirierte Religions-

morallismus als ein bloßer Übergang zur wahren Johanneischen Religionslehre behandelt⁵. Mehr als bisher gilt nun die Befriedigung des moralischen Sinnes als bloßes Mittel, um dem ihm verwandten Sinn für das Ewige (dem religiösen Sinn) seine Nichtbefriedigung nur um so stärker fühlbar zu machen. Und in der „Anweisung“ ist eine scharfe Trennung vollzogen zwischen Moralismus und Religiosität, wie sie 1799 dem Geist nach zwar schon angedeutet, formaliter aber mit klaren Worten abgeleugnet wird.

Freilich besteht auch in jener Zeit der engsten Verknüpfung von Moralität und Religiosität zwischen beiden doch eine feinere Unterscheidung, die sich als Endresultat einer Polemik ergibt, die Fichte im Anfang des Jahres 1799 in dem bekannten Fragment „Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen“ gegen den Hallenser Wolffianer Eberhard und seine Streitschrift „Über Fichtes Gott“ geführt hat. An dem Dogma, daß Moralität sozusagen identisch sei mit Vernunft, wird freilich in jener Zeit nicht gerüttelt. Der Mensch besteht nur, insofern er auf dem Boden der Vernunft steht. „Ohne Moralität ist er auch in seinem theoretischen Wissen nur Tier, nur Organisationsprodukt“⁶. Und doch erkennt Fichte schon damals die innere Notwendigkeit, das Religiöse aus dem Universalismus des Moralischen herauszulösen, um so dem Vorwurf zu begegnen, daß er die Religion nur dem Namen nach stehen lasse, „während bloß Sittlichkeit übrig bleibe“⁷. Und wie dies? Im Gedanken des pflichtmäßigen Handelns und der pflichtmäßigen, also religiösen Gesinnung ist eine Mannigfaltigkeit von Gliedern zu unterscheiden. Die pflichtmäßige Bestimmung meines Willens ist das erste. Sie hängt ganz allein von mir ab. Damit ist die moralische Gesinnung bereits vollendet. Das zweite Glied ist „die Überzeugung einer Ordnung oder eines Gesetzes, nach welchem aus der pflichtmäßigen Gesinnung auch wirklich der absolute Vernunftzweck hervorgeht“. Es soll etwas aus dieser Willensbestimmung folgen, was über den Bereich des eigenen sittlichen Willens hinausliegt, was aber doch angenommen wer-

den muß, wenn meinem Handeln Sinn und Bedeutung zukommen soll. „Es ist der religiöse Glaube, der das zweite an das erste knüpft — — und in diesem zweiten beruht die Religion.“ Das „Unmittelbare der Religion“ ist also die absolute, unser pflichtmäßiges Handeln als ein besonderes begleitende Gewißheit und Überzeugung von der Möglichkeit, durch die pflichtmäßige Bestimmung unseres Willens, kraft einer göttlichen Weltordnung, den Zweck der Vernunft auch außer unserem Willen zu befördern⁹. Und dieser Glaube entspringt keinem Raisonnement, er ist ursprünglich, unmittelbar. „Es tritt schon hier Religion ein; oder eigentlicher, hier ist das erste Verbindungsglied zwischen reiner Moral und Religion.“ Das klingt denn doch schon ganz anders als noch in der Appellation, wo es kategorisch hieß: „Moralität und Religion sind absolut eins“⁹. Dazu tritt nun noch als das die Religion eigentlich konstituierende Element innerhalb jenes ursprünglichen Glaubens die Voraussetzung eines absoluten Prinzips, das die vernünftigen Wesen in der Identität ihres Selbstbewußtseins erhält und ihr Fortschreiten zum Endzweck der Vernunft ermöglicht. „Dies nun ist Religion.“ Fichtes religiöses Glaubensbekenntnis lautet sonach am Ende des Atheismusstrettes: „Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zueinander sind durch ein freies intelligentes Prinzip erschaffen(!), werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzwecke entgegengeführt, und Alles, was nicht von uns abhängt, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, geschieht ohne all unser weiteres Zutun, durch die weltregierende Macht desselben ohne allen Zweifel¹⁰.“

Dies Bekenntnis bedeutet schon die Selbstauflösung des Religionsmoralismus, von dem in Fichtes späterer Religionslehre kaum mehr die Rede ist. Es enthält zugleich eine starke Konzession an den biblischen Schöpfungsmythos und die üblichen Gottesvorstellungen. Man darf sich erinnern, daß Fichte diese „Widerinnerungen, Antworten und Fragen“ nicht zum Druck befördert hat.

Die Duplizität der Glieder im moralisch-religiösen Zusammenhang erläutert Fichte ein Jahr später durch ein Gleichnis¹¹. Der Sämann sät seinen Samen. Dies ist seine freie Tat, ein von ihm selbst Abhängendes. Er tut es, damit der Same aufgehe und Früchte trage. Dies ist der Zweck seiner Handlung, der aber nicht mehr ein von ihm selbst abhängender ist. Sein Säen ist die ausschließende Bedingung der Ernte, die befruchtende Kraft der Natur aber der letzte zureichende Grund. Wie der Sämann und jeder sinnlich Handelnde an eine gesetzlich ordnende Kraft der Natur, so glaubt der sittlich, d. h. pflichtmäßig Handelnde an ein moralisch-ordnendes, intelligibles Weltprinzip. Nur dieser Glaube macht die Tätigkeit beider zu einem zweckmäßigen Geschäft. Beide wissen, daß sie wertvolle Körner nicht umsonst wegwerfen. Saat und Ernte sind verknüpft durch eine Gewißheit, die außerhalb der pflichtmäßigen Gesinnung kategorisiert, die als ein zweites Glied zu dem ersten hinzutritt. Und hier nun „der Ort des religiösen Glaubens“¹², genauer „jenes Etwas im System des notwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschließt und daraus hervorgeht“. Der Ort des religiösen Glaubens ist „dieses notwendige Denken und Fordern einer intelligiblen Ordnung, Gesetzes, Einrichtung oder wie man will, nach welcher die wahre Sittlichkeit, die innere Reinheit des Herzens notwendig Folgen hat“¹³. Religiosität bleibt also nach wie vor höchste Blüte der Moralität, auf ihrem Boden allein gedeihend.

So und nicht anders, meint Fichte, habe sich von jeher in den Gemütern aller guten Menschen aus dem Zweck des pflichtmäßigen Handelns heraus der Glaube an ein Göttliches entwickelt. Und nach keinem andern Gesichtspunkt dürfe der Volkslehrer (Seelsorger) seinen Plan der religiösen Leitung einrichten. Ein Gottesglaube, der mehr enthält, als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist Erdichtung und Aberglaube und eines vernünftigen Wesens unwürdig¹⁴. Denn er könnte nur

der Glaube an eine moralische Unordnung sein, an „eine gesetzlose Willkür durch ein übermächtiges Wesen vermittelt sinnloser Zaubermittel“.

Die Wandlung in Fichtes religionsphilosophischen Ansichten geht parallel mit der Wandlung, die seine theoretische Philosophie nach 1800 durchgemacht hat. Das moralische Fundament tritt allmählich zurück in der zweiten johanneischen, neuplatonischen Periode von Fichtes Denken. In der Jenerser Zeit aber bildet die moralische Gewißheit, wie schon beim vortrittschen Kant, den einzigen der Skepsis trohenden Boden, verrichtet das, was bei Descartes das cogitare, die denkende Selbstgewißheit leistete. „Meine sittliche Bestimmung und was mit dem Bewußtsein derselben verknüpft ist, ist das einzige unmittelbar Gewisse, das mir gegeben wird, sowie ich mir selbst gegeben werde, das einzige, welches mir selbst für mich Realität gibt“¹⁵. „Es gibt keine Gewißheit, als die moralische, und alles, was gewiß ist, ist es nur insofern, inwiefern es unser moralisches Verhältnis andeutet.“ Im Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an die göttliche Weltordnung“¹⁶ wird derselbe Gedanke so ausgedrückt: „Was du zufolge der praktischen Philosophie 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, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ Der durchgeführte Skeptizismus, dessen Überwindungsmöglichkeiten Fichte um 1800 mehr als je beschäftigten (vgl. erstes Buch der „Bestimmung des Menschen“), gründet sich auf „die sehr wahre Behauptung“, daß es nichts Bindendes für das freie Vorstellen gebe. Was aber bindet uns dennoch, was bewirkt, daß wir die Produkte unseres freien Vorstellens für unabhängige Dinge halten, eine Sinnewelt als existierend annehmen? Ein Übersinnliches, ein „An sich“ hält und zwingt uns, auch seinem

Widerschein, der Sinnenwelt, Realität bezumessen. Und dieses Übersinnliche, dieses „An sich“ ist die Gewißheit unserer moralischen Bestimmung. Später hat Fichte diese gekünstelte Argumentierung der Jenerser Epoche gänzlich fallen gelassen und andere Wege zur Überwindung des erkenntnis-theoretischen Zweifels eingeschlagen. Damit war denn auch für die Religionslehre eine veränderte Basis gegeben.

Ein Zug aber, der ein besonderes Charaktermerkmal der späteren Fichteschen Religionslehre ausmacht, ragt bereits in sein Denken der 90er Jahre hinein und beweist einerseits den organischen Zusammenhang zwischen beiden Perioden, widerlegt andererseits die törichte Behauptung, Fichte habe infolge der Ereignisse des Atheismustretts seine Überzeugung bewußt modifiziert. Es ist der christlich weltflüchtige Zug, das tiefe Heimatsgefühl in einer geglaubten übersinnlichen Welt und demgemäß die Geringschätzung des Sinnlichen¹⁾, die Fichte kurz vor seinem Weggang von Jena sogar in den Geruch des Asketen gebracht hatte. „Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort und unser einziger fester Standpunkt.“ Der Charakter des wahren Religiösen ruht in dem einen Wunsch, „der seine Brust hebt und sein Leben begeistert“: Dein Reich komme und Dein Wille geschehe. Außer diesem hat nichts für ihn Reiz, er ist der Möglichkeit, noch etwas anderes zu begehren, abgestorben. Die Welt liebt er nicht, er ehrt sie nur als die „durch sein Gewissen ihm angewiesene Sphäre seines pflichtmäßigen Handelns“. Zweck wird sie ihm nie. „Seine Absicht geht immer auf das Ewige“, und die Folgen seines pflichtmäßigen Handelns in der Welt sind ihm absolut gleichgültig. An sich sind sie sicherlich gut, denn sie sind pflichtmäßig, und so geschieht in ihnen der Wille des Ewigen, der notwendig gut ist. Von hier die unerschütterliche Freude im Leben des wahren Religiösen, von hier seine Seligkeit.

Diese tiefinnerste Verwandtschaft der idealistischen, die Welt des Sinnlichen ableugnenden Wissenschaftslehre mit dem sittlich-

ästhetischen Geist des Christentums erkennt und betont Fichte selbst ausdrücklich als eine ihrer höchsten Vorzüge¹⁸.

2. Fichtes Religionslehre nach 1800. Wir entsinnen uns jenes Fichteschen Satzes von 1799: „Moralität und Religion sind absolut eins“¹⁹. Indem wir unsere Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllen, das war Fichtes Meinung von einst, realisieren wir gleichsam ein Stück der über sinnlichen Welt in uns. Wir erheben uns damit über die sinnliche Welt, treten ein in die Geisterwelt, in das Reich der reinen Intelligenzen, werden ein Glied der unvergänglichen moralischen Weltordnung, die man Gott nennen kann; und indem sich uns der Glaube an das Dasein dieser über sinnlichen moralischen Weltordnung und an unsere Unvergänglichkeit in und mit ihr im pflichtgemäßen Handeln zu unverbrüchlicher Gewißheit verdichtet, sind wir moralisch und religiös zugleich, moralisch, insofern wir handeln, religiös, insofern wir glauben. Religionslehre ist somit Lehre vom pflichtmäßigen Handeln, Religion ist Moralität.

So der Fichte von einst, der mutige Jenerseits Wissenschaftslehrer und Kämpfer gegen den falschen Religionseudämonismus und -dogmatismus des Zeitalters, der Schüler Kants und Freund Schillers. Anders der Religions- und Erlösungslehrer von 1806.

Schon in den „Grundzügen“ hat Fichte Religion und Moralität scharf geschieden²⁰. „Keine Sittlichkeit“, Moralität ist ihm jetzt nicht mehr identisch mit Religion, sondern kann ohne sie bestehen. Die Religion vollendet nur die Würde des Menschen. Und wie das?

Fichte unterscheidet dort drei Menschheitstypen, den Triebmenschen, den moralischen und den religiösen Menschen. Der bloße Triebmensch, der eudämonistisch gesinnte Mensch der Aufklärung, folgt dem rohen Naturtrieb. Das ewige Gesetz des Ganzen führt ihn stumm wie das Tier oder die Pflanze durchs Dasein, braucht ihn als Sache, als unedles Werkzeug, als bloße Maschine, ohne sein Wollen zu befragen. Er steht tief unter dem

sittlichen Menschen. Dieser gehorcht dem Pflichtgebot in seiner Brust, ohne etwas dafür zu begehren, opfert ihm sein ganzes Sein, ohne Rücksicht auf irgendeine Folge. Aber versteht er sich dabei? Weiß er, was diese Pflicht sei und wolle, erklärt sich ihm jenes Soll schlechthin, dem er sich im stummen Gehorsam beugt? Nein! Denn gerade die Unverständlichkeit des Pflichtgebots bildet das Hauptkennzeichen des echten Gehorsams. Mein, so heißt es jetzt, dieses Nichtverstehen seines Selbst im pflichtmäßigen Handeln ist der Würde des Menschen als eines vernünftigen Wesens unangemessen. Gewiß, der sittliche Mensch folgt keinem blinden Naturhang mehr, sondern einem Begriff. Schon dies ist hoch und edel. Aber dieser Begriff ist nicht klar, der Gehorsam blind. „Mit verbundenen Augen wird er zu seiner Bestimmung geführt.“ Und dies verstößt gegen die Würde des Menschen. Ruht doch in seiner Vernunft ein Vermögen, hindurchzubringen zur Bedeutung des Pflichtgebots, die Binde von den Augen zu streifen. Solange dies nicht geschieht, ist noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, Mangel an absoluter Würde in der Wurzel seines Wesens, die erst die Religion beseitigen kann. Sie eröffnet ihm die Bedeutung des „Einen, ewigen Gesetzes“. Der Religiöse handelt nicht nur pflichtmäßig, er fühlt lebendig in sich und begreift „das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des einen Lebens“, weiß unmittelbar, daß alle einzelnen Momente des irdischen Lebens „in jener ewigen Entwicklung eines göttlichen Grundlebens“ liegen. „Mit unaussprechlicher Liebe, mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens und fliekt von ihm unabtrennlich mit ihm fort im ewigen Strome.“ Die Religion treibt den Menschen zu nichts, wie die Pflicht. Aber „sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei und durchaus klar und durchaus selig, mit einem Wort, sie vollendet seine Würde“.

Nicht, daß der religiöse Mensch etwas anders wolle als der moralische. Die Pflicht ist auch ihm die geistige Blüte des Lebens.

Aber das gebietende Soll der Pflicht kommt bei ihm zu spät. Wie vor der Moralität alle äußere Gesetzgebung, alle bloße Legalität verblaßt und verschwindet, so verblaßt und verschwindet vor der Religiosität selbst die erhabene innere Gesetzgebung, die Moralität. Eine übermoralische Höhenlage ist erreicht, wie im pflichtmäßigen Handeln eine überlegale. „Der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen.“ Es ist nicht mehr da. Es gebietet nicht mehr, zwingt uns nicht mehr zur stummen Pflichterfüllung und Aufopferung entgegen unserer Neigung, die dem bloß moralischen Menschen oft so schwer wird. Der Riesenkampf der Pflicht wird gar nicht mehr gekämpft, denn das Widerstrebende, das niedere Dasein, das unvollkommenere Leben, besteht gar nicht mehr für den religiösen Menschen. Denn Religion erhebt den Menschen über alle Zeit und Vergänglichkeit in die Eine Ewigkeit. „In dem einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe.“ „Sein Blick ist daher immer der Blick der Ewigkeit und was er erblickt, erblickt er als ewig und in der Ewigkeit.“

Das Schauen der Dinge sub specie aeternitatis, das trans-moralisch selbige Leben und Weben in einem Allumströmenden, Göttlichen, das sogleich mit Fichte näher zu bestimmen sein wird, das ist Religion, etwas von der Moralität grundsätzlich Abgegrenztes. Damit ist Fichte aus der Welt des Kantischen Denkens, das in der Jenerser Entwicklungszeit für ihn wegweisend war, endgültig herausgewachsen und zur inneren Selbstständigkeit gelangt. Und es zeigt sich hier wieder einmal, wie recht man tut, das Fichtesche Werk, wie es vor 1800 geschaffen wurde, nur als eine Evolution der eigenen Sophemantik zu betrachten, ähnlich wie das literarische Werk des vorkritischen Kant von jeher nur als ein Suchen seiner selbst gegolten hat.

Freilich wirkt der alte religions-moralistische Standpunkt noch nach. So sehr Fichte betont, „daß jeder, der nur will, auf der

Stelle selig sein kann“, so sehr bleibt doch das Moralische die Brücke zur religiösen Vollendung. „Durch reine Sittlichkeit muß aber der Mensch notwendig hindurch, ehe er zur Religion kommen kann“²¹. Erst dem Gehorsam, an den die Sittlichkeit gewöhnt, geht die Liebe Gottes auf als seine süßeste Frucht und Belohnung. Auch in der Geschichte geht die Menschheit den Weg vom niederen Triebmenschentum über die bloße Legalität zum Moralismus und von da in einem letzten stillen Aufstieg zur Religiosität, diese im höchsten Fichteschen-Johanneischen Sinne genommen. Der Staat gründet den gesetzlichen Zustand der inneren und äußeren Reize. Damit ist die Atmosphäre gewonnen, aus der sich das Reich der „guten Sitte“ erhebt, verkörpert in der christlich-demokratischen Gleichheitslehre. Und so bereitet sich das Christentum allmählich den Schauplatz, „auf welchem es mit seiner ganzen inneren Herrlichkeit hervorzubrechen bestimmt ist“. Dies wird geschehen, wenn Fichte in der „Anweisung“ das Wesen des johanneischen Christentums bestimmt, welches eins ist mit aller wahrer Religion und mit Fichtes idealistischer Vernunftlehre selbst.

Fichte unterscheidet zwei Gestalten des Christentums, das Johanneische und das Paulinische²². Ersteres ist das allein echte, es stimmt zusammen mit den Grundtatsachen der Wissenschaftslehre. Allein in der Logoslehre des Johanneischen Jesus erscheint Fichtes „wahrer Gott, in welchem wir alle sind und leben und selig sein können und außer welchem nur Tod ist und Nichtsein“, jener „Gott, der Allerhöchste“ der Weichisefetreligion, die Jesus wiederherstellte. Das Judentum und der jüdische Gott wird von diesem Jesus verworfen. Der mosaische Jehovah ist nur ein „untergeordneter Gott und Nachschöpfer“. Auch ist für die Besonderheit des Johanneischen Jesus charakteristisch, daß er sich nicht an das Reformement wendet, wie die Aufklärung, sondern „an den inneren praktisch zu entwickelnden Wahrheitsinn im Menschen“, der sich in Christi Worten ausdrückt: „So jemand will den Willen tun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei.“

Im Gegensatz zu diesem idealistisch interpretierten jüdisch-johanneischen Christentum entspricht der Paulinische Jesus dem rationalistischen Christentum der Aufklärung. Paulus war ein Jude. Sein Streben ging dahin, Christen- und Judentum zu verschmelzen, altes und neues Testament durch ein breites Lehrgebäude miteinander in Einklang zu bringen, den liebenden Gott Jesu mit dem ergrauten Jehovah, dem starken, eifrigen und Verträge schließenden Gott der Juden und des gesamten Altertums mittels der altjüdischen Rechtfertigungs- und Sühnopferidee zu verschmelzen. Er machte daher auch Jesus zum Juden, der er bei Johannes keineswegs ist. Mit dieser meisterhaften Systematik wandte sich Paulus an das „vernünftelnde Raisonement aller“ und erhob den Begriff zum höchsten Richter. Die Folge dieses „Gnostizismus“ war, daß nun ein jeder mitsprechen durfte. Das Selbstdenken und Selbstbegreifen war gleichsam sanktioniert. Und das „Paulinische Vermittlungsgeschäft“ wurde der Gegenstand jener endlosen Dogmenstreitigkeiten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, bis eines Tages die Unfehlbarkeit der Konzilien durch Stimmenmehrheit die Wahrheit ermittelte und allem weiteren Rasonnieren ein Ende setzte. An Stelle des „Begreifens“ trat nun das Nicht-mehr-begreifen-wollen. Credo quia absurdum.

Ähnlich die Reformation. Sie verwarf die Autorität der Konzilien, fand aber einen neuen höchsten Entscheidungsgrund der Wahrheit im geschriebenen Wort der Bibel. Indem sie den biblischen Text verdeutschte, appellierte sie von neuem an das Urteil und das rasonnierende Begreifen der Gebildeten, schuf sie einen „neuen Gnostizismus“ im Schoß der protestantischen Kirche, die sich nun bemühte, den Wortlaut der Bibel vernünftig zu erklären und so dem Buchstaben jenen hohen und allgemeinen Wert verschaffte, den er im Aufklärungszeitalter besaß.

Mein wie groß oder wie gering der Unterschied der katholischen und der protestantischen Christenlehre im Grunde auch sein

mag, beide stehen auf dem unhaltbaren Boden der Paulinischen Theorie. Beide ruhen auf dem gleichen Hauptirrtum, dem Glauben an einen „willkürlich handelnden, Verträge machenden und dieselben nach Zeit und Umständen abändernden Gott“. Der Streit zwischen Katholizismus und Protestantismus dreht sich allein um die Mittel, diesen Glauben aufrecht zu erhalten. Der Glaube selbst ist der gleiche. Das nach Fichte allein echte Christentum des Evangeliums Johannes hat also keine von beiden Parteien. Dieses Fichtische-Johanneische Urchristentum wendet sich an kein Raisonnement. Die Bibel ist ihm nicht Beweis, sondern Entwicklungsmittel. In ihm gilt allein der „innere Beweis am eigenen Wahrheitsinn und geistlicher Erfahrung“. Und es ruht auch auf keiner Vertrags- und Mittleridee, denn „der reine Christ kennt gar keinen Bund, noch Vermittlung mit Gott, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, das wir in ihm leben, weben und sind“²³.

Damit hat Fichte nicht nur die rationalistische Christenlehre des Aufklärungszeitalters in ihrem Unwert dargelegt, sondern die christliche Theologie als Wissenschaft überhaupt und mit allen ihren Ansprüchen aufgehoben. Fichte ist sich dieser Konsequenz wohl bewußt²⁴. Seine Universität der Zukunft wird die theologische Fakultät entbehren. Was am Wissenschaftsbetrieb der Theologen einzig noch Wert hat, gehört ins historische und philologische Gebiet. An Stelle des Dogmatikers tritt der religiöse „Volkslehrer“, dessen Lehre, wie später näher zu zeigen sein wird, identisch ist mit der Heils- und Erlösungslehre des Fichteschen Idealismus und des unverfälschten Johanneischen Urchristentums. Alle Aufklärerei aber, aller Neologismus in der Theologie, wie er von den Nicolaiten betrieben wird, ist ihm ein Greuel und bekommt im Antinicolai²⁵ bittere Worte von ihm zu hören.

Alle Theologie, insofern darunter (nicht die Religionslehre, die Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, sondern) „die Lehre von dem Wesen Gottes an und für sich selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen“ verstanden wird, soll durch

die Transzendental-Philosophie gänzlich vernichtet werden „als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinnst“²⁶ Hierin fühlt sich Fichte als echter Kantianer, und dies war sein geheimes, ihm selbst vielleicht nicht klar bewußtes Vorhaben, als er 1798 in seinen Journalaufsatz gemeinsam mit Forberg der zeitgenössischen Theologie den Fehdehandschuh hinwarf. Nur hatte er sich in der Person seines Gegners geirrt. Es stellte sich nämlich im Atheismusstreit zur Evidenz heraus, daß die wissenschaftliche Theologie, wie sie an den Universitäten, namentlich in Tübingen und Gießen, gelehrt wurde, längst das Kantische Evangelium des Religionsmoralismus freudig aufgegriffen und sich zu eigen gemacht hatte, so daß Fichte selbst zugeben mußte, die gelehrten Theologen hätten sich in dieser Sache „zu ihrer Ehre betragen und den Vorwurf ausgelöscht, der seit so langer Zeit über ihnen geschwebt hat“²⁷. Fichtes theologische Gegner waren die sächsischen und waltmarischen Konsistorialräte und Kirchenpolitiker, die der durch Kant inspirierten neuen Strömung innerhalb der wissenschaftlichen Theologie noch ferne standen.

Es hat Fichte viel daran gelegen, den Nachweis zu erbringen, daß seine Religionslehre mit der des Johanneischen Christentum übereinstimme. In beiden findet er den „reinen und vollendeten Ausdruck der Vernunft“. Mit beiden kontrastiert das Paulinische Christentum, das er schon in den „Grundzügen“ als Verirrung gekennzeichnet, damit alles Christlich-Dogmatische, Trinitätslehre, Sühnopferidee usw. ein für allemal von sich ablehnend. Es ist nach Fichte der folgenschwere Grundirrtum des Juden Paulus gewesen, eine äußere Beweisführung durch Wunder im Geist des alten Heidentums anzubieten, wovon das echte Johanneische Christentum gar nichts weiß, und vor allem die Welt als durch einen willkürlichen Schöpfungsakt Gottes entstanden zu denken. Damit ist die christliche Gottesidee für alle Zeit entstellt und verdorben worden²⁸.

Nach Johannes schuf Gott überhaupt nicht. Das Johannes-

evangelium, das den „Geist und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre“ enthält, kennt keinen Dualismus von Gott und Welt. Es beginnt mit dem Satz: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos.“ In diesem Satz liegt für Fichte die ganze echte monistische Religionslehre enthalten. Logos ist das vernünftige Denken, der Begriff, das mit Gott identische Urprinzip. Aus diesem Urprinzip wird in alle Ewigkeit nichts Neues geschaffen, in ihm ist ewig nur das „Ist“; und alles, was da sein soll, ist ursprünglich bei ihm, ist mit Gott ein Monon, ist Gott selbst. Aus Gott emanirt nichts, wird nichts ausgestoßen, keine Welt herabgeboren. Der Logos ist das bloße Dasein des göttlichen Seins oder Lebens, mit ihm immer identisch, sein geistiger Ausdruck, seine Manifestation, seine Offenbarung, „Gottes sich Ausprechen seiner selbst“, das weltenthaltende Gott-Wissen des menschlichen Bewußtseins, kurz der Begriff, wie Fichte übersetzt (nicht Wort), dies immer streng monistisch gedacht. Hier Gottes Sein, dort Gottes Dasein, das Gottwissen oder der Logos, in dem allein eine Welt ist. So und nicht anders ist Fichtes Interpretation der Johannischen Logoslehre zu verstehen. Und im Begriff wird dann Gottes Lehre bewußte Reflexion.

So enthalten denn die ersten fünf Verse des Johannes-evangeliums für Fichte eine wahre und ewig gültige Metaphysik. Es ist das Verdienst des Apostels Johannes, mit Jesus die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen und des göttlichen Daseins gehabt und dokumentiert zu haben. Vor Jesus hatte niemand diese Einsicht und nach ihm ist sie durch Paulus wieder ausgerottet worden. Jesus hatte sie zuerst und ganz. „Dies ist ein ungeheures Wunder.“ Die Gotteslehre des Philon und die griechische Logoslehre überhaupt scheint Fichte also nicht gekannt zu haben.

Und so vermag denn Fichte noch ein gut Teil des Historischen und Unmetaphysischen im Johannesevangelium mit seiner un-

dogmatischen Vernunftreligion in Einklang zu setzen.²⁰ In Jesus von Nazareth, der jene erhabene Einsicht nach Fichte zuerst gewann, hat sich der Logos zum ersten Male zu einer bestimmten Zeit und in einem persönlichen Dasein verdichtet, ist Fleisch geworden, ist geworden „die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes“. In diesem Sinne kann Jesus in der Tat der erste und eingeborene Sohn Gottes genannt werden. Und was Jesus von Natur, Instinkt, ohne besonnene Kunst wurde, sollen seine Jünger erst werden durch ihn. Und so ist denn das Christentum „eine zeitliche Anstalt zu religiöser Bildung des Menschen“, und auch dies Hauptdogma der Johanneischen Lehre geht mit Fichtes Standpunkt zusammen. Paulus, der jüdische Träumer, hat auch hier verwirrend gewirkt. Jesus ist ihm mehr, ist ihm nicht nur *χριστός*, der verheißene Beseliger der Menschheit, sondern auch der Sohn Davids, der Zerstörer eines alten und Errichter eines neuen Bundes. Bei Johannes nichts Dergleichen. Auch Kap. 11, 23 „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ wird von Fichte im Geiste der eigenen Lehre interpretiert. Die Vereinigung mit Jesus gibt die Vereinigung mit dem Gott-Leben. Die Identität seines Lebens und des göttlichen überträgt sich auch auf die Anhänger. So tritt ein neuer Mensch an Stelle des alten. Ja selbst die Metaphern Kap. 6, 53 ff. will Fichte verwerten. Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, d. h. wir werden durchaus er selber, denken ganz wie er.

So stellt denn Fichte die gänzliche Übereinstimmung zwischen der eignen und der Johanneischen Gotteslehre fest, und der Umstand, daß auch im Johannesevangelium ganz im Geiste der altjüdischen Sühnopfer- und Rechtfertigungs-idee vom Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, metaphorisiert wird und auch sonst genug des völlig Unfichteschen enthalten ist, macht ihn an seinem Vorhaben nicht irre. Der Philosoph kann freilich auch unabhängig vom Johanneischen Christentum dieselbe religiöse Wahrheit finden und auch viel besser noch, viel klarer und konsequenter

begründen. Aber „daß wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind“, gilt Fichte nun als erwiesen. Und als erwiesen gilt, daß alle, die nach Jesus zur Vereinigung mit Gott gekommen sind, nur durch ihn dazu gekommen sind. „Die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung“ muß demütig anerkannt werden. Gewiß! Das ist auch unsere Meinung. Aber man muß schon so wenig historische Kenntnisse besitzen wie Fichte, um zu glauben, daß die Johanneische Logoslehre wie durch ein ungeheures Wunder im Bewußtsein des Nazareners zum erstenmal ans Licht getreten sei. Sie hat sich mitten im Zentrum des griechischen Denkens durch fünf Jahrhunderte hindurch organisch entwickelt, wie denn die ganze christliche Erlösungslehre ohne den Philonismus und die Stoa geschichtlich undenkbar ist. Warum hat Fichte nicht vielmehr seine idealistische Erlösungslehre mit dem Platonismus in Verbindung gesetzt als dem Urbild aller Erlösungslehren nach ihm. Dort liegt das Wunder. Aber den Urchristus Plato scheint Fichte nie gelesen zu haben. Er erwähnt ihn nur selten.³⁰

Von alledem abgesehen, hat Fichte freilich recht daran getan, den beschränkten christlichen Dogmatikern seiner Zeit und vor allem den irreligiösen Aufklärern die reine und innige Gestalt des Johanneischen Christus nachdrücklichst unter die Augen zu rücken. „Es ist mir — dies zur Zeitcharakteristik, — nicht unbekannt, daß man in unserem Zeitalter in keinen nur ein wenig zahlreichen Zirkel aus den gebildeten Klassen treten kann, worin sich nicht einzelne befinden sollten, bei denen die Erwähnung Jesu und der Gebrauch biblischer Ausdrücke unangenehme Empfindungen anregt und der Verdacht, daß der Redende eins von beiden, entweder ein Heuchler, oder ein beschränkter Kopf sein müsse“³¹.

Den Schlüssel zur Religionslehre Fichtes finden wir in der achten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“³². Er ist zugleich der „organische Einheitspunkt aller Spekulation“. Wer

in ihn eindringt, dem ist, so meint Fichte, das letzte Licht aufgegangen.

Dieser organische Einheitspunkt liegt in dem Satz, daß (göttliches) Sein und Dasein des Seins (Form) untrennbar miteinander verwachsen und gegenseitig voneinander durchdrungen sind. Der Begriff der Form spielt hier als Hilfsbegriff eine Rolle. Form ist alles, „was an dem Sein aus dem Dasein folgt“. Das ewige göttliche Sein nimmt dadurch, daß es im menschlichen Bewußtsein zum Dasein gelangt, eine Form an. Es bleibt dabei unverändert. Diese Identität von Sein und Form (Dasein) ist nach Fichte zugleich der Zentralgedanke der Johanneischen Logoslehre. Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Logos ist bei Fichte Form, Dasein, Spiegelung des göttlich-ewigen Seins im menschlichen Wissen. Und diese Form des Daseins liegt von Anfang an in der inneren Notwendigkeit des göttlichen Seins begründet. Auf dieser Analogie beruht die von Fichte mit Nachdruck betonte innere Verwandtschaft seiner Religionslehre mit dem Johanneischen Christentum.

Die weitere spekulative Ausgestaltung dieses fruchtbaren monistischen Kerngedankens führt zu dürrster Scholastik, wie vieles in der „Anweisung“. Doch heben wir zur Erläuterung das Wichtigste hervor. Den Unterschied von Sein und Form macht selbstverständlich nur die Beschränktheit des menschlichen Denkens. Im Absoluten sind Sein (Gott, Wesen) und Form (Dasein, Bewußtsein, Logos) eins, unzertrennliche Verschmolzenheit.

Erst im endlichen Verstand tritt die Spaltung des Absoluten ein, die an sich ins Unendliche gehen könnte. Aber das freie Ich reflektiert das Absolute nur in fünffacher Weise, ähnlich wie bei Spinoza der endliche Verstand nur zwei der an Zahl unendlichen Attribute der Substanz erkennt. Und so ergibt sich jene Fünfszahl der Weltansichten, die einander ausschließen sollen: Realismus, niederer und höherer Moralismus, Religiosität und Wissenschaft-

lichkeit. Es sind dies bestimmte Stationen, über die hinweg sich alles geistige Leben nach Fichte entwickeln muß. Fichte benutzt diese Staffelung in der Religionslehre zur genetischen Beschreibung des religiösen Lebens. Dies nebenbei.

Wie aber entsteht die Welt,¹ die dritte Instanz neben Sein und Dasein und dasjenige Prinzip, das die Erkenntnis Gottes verhindert? Fichte gibt in der Religionslehre eine streng wissenschaftliche Ableitung dieses Prinzips der Unseligkeit,²³ deren Hauptergebnisse wir hier einflechten, da sie zum tieferen Verständnis seiner Religionslehre unentbehrlich sind.

Das Sein (on) ist zunächst völlig selbständig, unabhängig, unveränderlich zu denken als ein „in sich selber verschlossenes, verborgenes und aufgegangenes Sein“, zu dem als ein zweites das Dasein des Seins, das Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins hinzutritt, ausgesprochen als ein „Ist“. Das Bewußtsein des Seins ist „das Ist des Seins“. Hierbei ist das Wesen des Bewußtseins die einzige Form des Daseins des göttlichen (absoluten) Seins. Damit ist das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Bewußtsein von ihm unterschieden. Das Bewußtsein faßt das absolute Sein als bloßes Bild, als Vorstellung. So wird das „Dasein des Seins notwendig ein Selbstbewußtsein seines, des Daseins selbst als bloßen Bildes von dem absolut in sich selber seienden Sein“.

Dieses Wissen und Bewußtsein kann nun nicht begreifen und einsehen, wie es selber entstehe aus dem „inneren und in sich verborgenen Sein“ als dessen Dasein, Äußerung, Offenbarung. Es ist an sein Dasein gebunden, kann nicht darüber hinaus, findet sich überall schon vor, kann sich selbst nicht erklären. Nur unmittelbar auffassen und wahrnehmen kann es, mit Evidenz einsehen, daß es in seiner tiefsten Lebenswurzel das Sein und Wesen des Absoluten selber ist. Zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel ist gar keine Trennung. Beide gehen völlig ineinander auf. Das Absolute selbst ist im Wissen da, kein Fremdes an seiner Stelle.

So kann sich denn nichts lebendig Daseiendes von Gott trennen. Auf den niederen Stufen des geistigen Lebens wird das Dasein Gottes hinter trüben Hüllen in verworrenen Schattenbildern gesehen. Das geistige Sinnesorgan ist gleichsam blind. Nur im „reinen Denken“ erblicken wir das göttliche Dasein klar und unverhüllt. Und dieses reine Denken ist überindividuell aufzufassen. Die Verschiedenheit der denkenden Subjekte, die Mannigfaltigkeit im Denken ist nur ein Schein, den das reine Denken bereitet. Das niedere geistige Leben glaubt an die Realität des Scheins, zerstreut sich über das Mannigfaltige und Wandelbare, sucht in ihm Ruhe und Genuß und findet ihn nicht. Das höhere geistige Leben im reinen Denken überwindet den Schein und gelangt so zum Absoluten und zum wahrhaft seligen Leben, das unser aller Bestimmung ist.

Der Weg zu Gott ist also die klare Erkenntnis, sie bei den Menschen zu erwecken, unsere Aufgabe. Gott ist, sagt die klare Erkenntnis und außer ihm nur unser Wissen. Und dieses Wissen ist das göttliche Dasein selbst. Wir tragen ein Gott-Wissen in uns, wie man abkürzend sagen könnte. Und in diesem Wissen sind die Dinge, Körper, Seelen da, als ein vom Gott-Wissen Gedachtes, nicht aber an sich. Wer diese Erkenntnis nicht hat, der „flieht nur ab wie ein Schatten am Mannigfaltigen und Vergänglichen“. Er ist unselig. Der Religiöse fühlt ununterbrochen seinen Zusammenhang mit dem Absoluten. Dieser Zusammenhang wird ihm „die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller Gedanken und Gefühle“.

Das Wissen nun schafft die Welt, besser das Weltbild, dieses dem Religiösen entgegenstehende Prinzip.³⁴

Das Prinzip der Spaltung in Sein und Dasein fällt außerhalb des göttlichen Aktes in das Bewußtsein. Dieser Nichtzusammenhang von Sein und Dasein besteht also nur für uns, für unser beschränktes, begreifendes Bewußtsein, ist nicht an sich seiend im göttlichen Dasein. Das Bewußtsein begreift das Sein

als Dasein und unterscheidet begrifflich das eine vom andern. Hiermit ist das Unterscheiden, das Setzen eines „Als“, die reine begriffliche Relation oder das „Bilden“ als das eigentliche Grundprinzip alles Wissens, alles Bewußtseins bestimmt. Wissen ist ein begriffliches Unterscheiden und Charakterisieren (Beschreiben) des Unterschiedenen. Wissen ist bloßes Bild. Alle Charakteristik setzt aber ein vorhandenes, stehendes und ruhendes (objektives) Sein, eine Welt voraus. So ist denn das begreifende Bewußtsein, der Begriff der „eigentliche Welt schöpfer“. Er macht aus dem göttlichen Leben ein „stehendes und totes Sein“. Denn dies ist der Charakter der Welt: „stehendes Vorhandensein“. Nur für den Begriff also ist eine Welt, „als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriff“. Jenseits des Begriffs ist nur das göttliche Leben.

Reflexion ist die absolut freie und selbständige Sicherfassung des Begriffs, eine Kraftanwendung des Bewußtseins. Das Dasein Gottes erfährt sich also in der Reflexion mit eigener und selbständiger Kraft. Hierbei entsteht ihm die Ansicht, daß es dies oder das sei. So das Grundgesetz der Reflexion. Die Reflexion aber steht nicht still, sie schreitet fort ins Unendliche. Und bei jedem neuen Akt der Reflexion tritt die Welt in einer neuen Gestalt hervor. So entsteht die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt. Der Begriff ist ihr Erzeuger. Jedes Bewußtsein ist ein Reflexionsakt, der die eine Welt in unendliche Gestalten spaltet.

Hinter diesem immer sich verändernden Strom der Reflexion und Weltgestaltung verschwindet nun das göttliche Sein keineswegs. Es bleibt vielmehr „im verborgenen und dem Begriff unzugänglichen Sein des Bewußtseins“ als dessen geheimer Träger. Das reine Denken vermag es zu erfassen. Ein Gleichnis erläutere dies.³⁵ Der Äther ist an und für sich farblos, bricht sich aber auf den Dingen der sinnlichen Welt in mannigfachen Farben. Farblos denken kann ich ihn, nicht aber farblos sehn. In der geistigen Welt ist es nicht anders. Mein Selbst, das Gott-Wissen in mir, ist an

und für sich rein, farb- und gestaltlos gleich dem göttlichen Sein. Nur Dein Sehen, Deine Reflexion, von der Du Dich nicht trennen kannst, bricht dieses Dein Selbst in unendlichen Strahlen und Gestalten, in Materie, Raum, Zeit, Substanz usw. Farblos denken kannst Du es, aber nicht farblos sehn. Das reine Denken also erhebt über allen Schein, den das reflektierende Bewußtsein austreut. So ist die Frage beantwortet nach dem Woher der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit des Seins, das doch eins und unwandelbar sein soll. Abgeleitet wurde die „Spaltung der im Bewußtsein aus dem göttlichen Sein entstandenen Welt in eine in Absicht ihrer Gestaltung ins unendliche veränderliche Welt, vermittels der Grundform der Reflexion“.

Das, was für den irdischen Verstand Sein (Gott, Wesen) und Form (Dasein, Bewußtsein) trennt, ist die reflektive Natur des Ich. Wie hängt nun das reine Sein dennoch mit der Form zusammen? Die Empfindung oder die Liebe, die höher ist als alle Reflexion, verbindet das reflektierende Ich mit dem reinen Ich. In der Liebe ist Sein und Dasein wiederum eins wie im Absoluten, Gott und Mensch wiederum verschmolzen.*

Der amor dei intellectualis des Spinoza wirkt hier noch. Diese die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrückende Liebe erscheint als Wechselliebe, hier die Liebe des reinen Seins zu sich, ein „Halten“ seiner selbst im Dasein, dort unsere Liebe zum Sein als Empfindung dieses Sich-selbst-Haltens. Unsere Liebe zu Gott ist also Gottes eigene Liebe zu sich in Form der Empfindung. Gott liebt sich selbst in uns. So entsteht das Bild einer „erst uns beide zu zweien scheidenden, so wie zu einem bindenden Wechselliebe“. Und diese Wechselliebe ist gedacht als die Schöpferin des Gottesbegriffs.

Liebe und Reflexion, die zwei Gestaltungsweisen des individuellen Bewußtseins. Das Wesen des reflektierenden Ich treibt dieses, sich in sich selbst zu entzweien, durch Begriffe zu deuten, ein stehendes objektives Wesen, eine geformte und gestaltete Welt

zu produzieren und dieses Produkt in die Unendlichkeit fortzuspalten. Die Reflexion steht nie still, wird unaufhörlich fortgetrieben und endigt im Zweifel. Aber was treibt sie fort durch alle Ewigkeit? Die Liebe zum reinen und realen Absoluten, die hinter ihr steht. Und diese Liebe, die durch kein Dasein ausgefüllt werden kann, führt hinaus über die Welt der Reflexion, ist erhaben über alle in der Reflexion liegenden Zweifel, ist der Quell aller Wahrheit und Gewißheit. Denn sie hält das Geliebte nicht gedeutet im Begriff, sondern unmittelbar in der Liebe, ist ein „Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selber“, ist somit wahrhaft höher denn alle Vernunft. Der Begriff der Liebe bildet also den „höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Reflexion“.

Auch die Liebe wird nun wiederum mit dem Johanneischen Logos in eins gesetzt. Im Anfang war die Liebe und die Liebe war bei Gott und Gott war die Liebe. Das Bewußtsein sinkt damit zu einem Dasein aus zweiter Hand herab; das primäre, wahre und absolute Dasein in seiner eigentlichen Form aber sei nun die Liebe. So die Fichtesche Schematik.²⁷

Damit ist der Grund der Religion gelegt. Der Mensch ist in seiner Wurzel die Liebe Gottes und als solche unvergänglich. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (Johannes.) Diesem seinem eigentlichen Sein entfremden kann ihn nur die Reflexion. Sie schafft ihm die Erscheinung seines Wesens, und diese Erscheinung wandelt sich, sein Wesen nicht. Das menschliche Auge (Reflexion) verdeckt ihm Gott und sich selbst. Sein Sehen verhält ihm das eigene Sein. Die Liebe offenbart ihm beides.

Und weiter. Wer in der Liebe bleibt, hat das wahre Leben und damit die Seligkeit. Dies nach Fichte einer der tiefsten Sätze der Erkenntnis.²⁸ Die Wendung des Titels: „Anweisung zum seligen Leben“ erscheint als Tautologie. Wahres Leben und Seligkeit sind eins, Scheinleben oder Tod und Unseligkeit ebenso. Lebenslehre könnte man Fichtes Seligkeits- oder Religions-

lehre nennen, besser Erlösungslehre, eine Benennung, die aber bei Fichte nirgends erscheint.

Fichte gibt sich viel Mühe, das wahrhafte Leben von dem Scheinleben zu unterscheiden.²⁰ Es findet sich hier viel öde Wort-Klauselei und Fichte selbst gab diese Vorlesungen nur zögernd in den Druck. Die Liebe sei nämlich auch des scheinbaren Lebens Sitz und Mittelpunkt. Nur wissen viele nicht, was sie im Grunde lieben, und also leben sie auch nur zum Schein. Ihr Dasein ist eine Mischung von Leben und Tod, ein unaufhörlicher Wechsel, immer zwischen Werden und Vergehen schwebend, eine Veränderung in jedem Augenblick, ein ununterbrochenes Sterben. Das wahrhafte Leben aber gleicht dem Sein, ist einfach, unveränderlich, immer sich gleich, wie das reine Sein, ohne Entstehen und Vergehen, ohne Wandel und Spiel, ist keines Abbruches oder Zuwachses fähig, sondern in jedem Augenblick ganz und in Ewigkeit bleibend, was es in jedem Augenblick ist. So der in der Liebe bleibt, der Religiöse, der Selige.

Psychologisch betrachtet ist die „Sehnsucht nach dem Ewigen“, der Erleb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden, die innigste Wurzel alles religiösen Lebens wie überhaupt alles endlichen Daseins. Denn auch der Unselige, Unreligiöse vernimmt den geheimen Ruf nach dem, was die Erscheinung trägt und im Dasein erhält. Aber dieser Ruf bleibt bei ihm unverstanden, ungebeutet, seine Sehnsucht unbefriedigt. Der Unselige weiß gar nicht, wonach es in ihm strebt. Er stürzt sich in die Sinnenwelt, auf die Jagd nach dem Glück, wartet auf eine Befriedigung, die ihm von hier nie kommen kann. Der Mut seiner Jugend ver-raucht. Er verzichtet auf alles Irdische, tötet ab alles Sehnen. Die Dumpfheit der Resignation erscheint ihm endlich als die Summe aller Lebensweisheit. Oder er hofft auf das traditionelle jenseitige Leben, das Spiegelbild der nicht erreichten irdischen Glückseligkeit. Aber er täusche sich nicht. „Durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit.“ In der

unendlichen Reihe aller zukünftigen Leben wird er die Seligkeit vergebens suchen. So irrt der Abkömmling der Ewigkeit durch die Wüste, fern von seines Vaters Hause.⁴⁰

Kommt es dagegen zum wahrhaftigen Leben, dann wird jene geheime Sehnsucht gedeutet als „Liebe zum Ewigen“. Und diesem Bedürfnis ist die Befriedigung immer gewiß. Das Ewige schwebt immer um uns; einmal ergriffen, geht es nicht mehr verloren. Kein Zweifel, keine Besorgnis, keine Furcht kann die selige Vereinigung mit dem Geliebten aufheben. Es wird also alles darauf ankommen, daß der Mensch sich klar werde über das innerste Wesen der in ihm wachenden Sehnsucht, daß ihm die Deutung gelinge dessen, was in jeder Menschenbrust leimt.

Und damit stoßen wir auf den intimsten Zug der Fichteschen Erlösungslehre. Wenn Schleiermacher den Weg zur Religion über das Gefühl gewinnt, Fichte nimmt ihn über den Gedanken. Darin liegt die Verwandtschaft seiner Religionslehre mit der Spinozistischen. Der Rationalismus, die Grundstimmung der Fichteschen Spekulation, bricht hier wieder deutlich hervor.⁴¹ Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden, der den Erklärungsgrund bildet unserer und der Welt. Der Gedanke ist das Element, der Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens. Leben und Seligkeit ruht allein im Gedanken, d. h. „in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen“. Seligkeitslehre ist nichts anderes als Wissenslehre.

Über den prinzipiellen Intellektualismus der Fichteschen Religionslehre kann kein Zweifel obwalten. Fichte hat allen Irrationalismus bewußt abgelehnt. Nur die klare Erkenntnis, nur das Denken kann Element der Seligkeit sein, nicht das dunkle Gefühl, nicht die Empfindung. Beide haben keine ewige Fortdauer. Seligkeit wird erlangt nur durch „die sich selbst durchaus durchsichtige und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der

klaren Erkenntnis“. Seligkeit ist nur Leben im Geist, Leben „in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens“. Denn der Geist ist das einzig wahrhaft Lebende. „Nur an den höchsten (spekulativen) Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit und sie ist mit keinem andern Sinn zu fassen.“ Auch im tugendhaften Handeln beruht noch nicht das selige Leben. In klaren Begriffen, in klarer Erkenntnis die Gottheit liebend erfassen, dies verhilft zur wahrhaften Tugend, zum „echten göttlichen, das Wahre und Gute in der Welt aus nichts erschaffenden Handeln“. Der „Glaube“ des Johanneseischen Christentums soll im Grunde nichts anderes sein als dies in die Tiefe und zu Gott führende „klare und lebendige Denken“⁴².

Es ergibt sich nun hier eine Schwierigkeit, die Fichte nicht übersehen hat. Ist nicht mit dem Heilmittel des „klaren und lebendigen Denkens“ der breiten Masse des niederen Volkes der Zugang zur wahren Religion und Seligkeit verwehrt? Wird nicht hier ein Himmel der Philosophen erbaut, der nur wenigen geistig Höherstehenden den Aufstieg gestattet? Diese intellektualistische Religionslehre trägt, so scheint es, wie die Spinozistische antisozialen Charakter. Das Christentum öffnet die Tore des Himmels auch den geistig Armen und gerade ihnen, Fichte und Spinoza nur einigen wenigen, die in der kristallklaren Atmosphäre der adäquaten Erkenntnis zu atmen die Gabe besitzen.

Fichte hat sich diesen Einwand selbst gestellt.⁴³ Wenn der Weg zur wahren Gottheit und zum seligen Leben allein durch „das eigentliche, reine und wahre Denken“ führen soll, meint er, so könnte man nur durch systematisches Studium der wissenschaftlichen Metaphysik und Ontologie selig werden. Dies kann Fichtes Meinung unmöglich sein. Unter dem „reinen Denken“ ist hier selbstverständlich nicht die künstliche und systematische Entwicklung aller Erkenntnis zu verstehen. Diese ist freilich ausschließliches Eigentum der wissenschaftlichen Philosophie, nicht aber der Inhalt dieser

Erkenntnis. Dieser Inhalt kann mit seinen allertiefsten Wahrheiten auch populär vorgetragen werden, wie Fichte es in der „Anweisung“ zu tun vermeint, und fassen kann ihn jeder, der den „natürlichen Wahrheitsinn“ besitzt, wie Fichte sich so gern ausdrückt, also auch der Ungelehrte, sofern er eben „das reine Denken“ besitzt. Der Gegensatz des reinen Denkens ist das bloße Glauben, Dasturhalten, Meinen ohne eigenen Verstand, die eigentliche Quelle aller abergläubischen Superstition. Wahrhaft religiös sind wir nur, wenn wir mit eigener Person, mit eigenem geistigen Auge Gott anschauen, nicht mit fremdem, und dies ist nur möglich, wenn wir eben das edelste geistige Sinnesorgan des „reinen Denkens“ besitzen. Fichtes Unterscheidung gilt also nicht von Gelehrten und Ungelehrten, sondern von selbständig und unselbständig Denkenden. Alle Menschen können selbständig denken lernen. Die Erziehung greife eben hier ein. Nur so können alle Menschen zur Erkenntnis Gottes kommen. Und das ist es auch, was der Demotritismus des lauterer Christentums anstrebt. Neu, so meint Fichte, sei an seiner ganzen Religionslehre eigentlich nur die Methode, „der Weg einer konsequent systematischen und wissenschaftlich klaren Ableitung“, der bisher wohl versucht, aber noch nicht mit Erfolg beschritten sei. Das Prinzip aber, daß die tiefsten Gründe der Erkenntnis auf gemeinschaftliche Weise an die Menschen gebracht werden könnten, sei so alt wie das Christentum. Zwei Jahrtausende habe dies Prinzip gegolten. Man betrachte nur die christliche Kirchengeschichte und sehe, wie eine wissenschaftlich-philosophische Einsicht weder bei Christus noch den Aposteln vorhanden war und sie dennoch zur Erkenntnis gelangten. Andererseits hat gar manchem Philosophen all seine Philosophie nicht zur Erkenntnis verholfen.

So ist denn hier der Arbeit des Erziehers ein breites Feld gewiesen. Inwieweit freilich eine spezifisch religiöse Erziehung möglich ist, davon in einem anderen Zusammenhang. Hier handelt es sich zunächst um die Erziehung zum „reinen (selbständigen)

Denken“ als Voraussetzung und Grundlage der Religion. Und diese ist möglich. Nur empfinde ein jeder, der die klare Erkenntnis noch nicht hat, die Pflicht, sich der dargebotenen Belehrung willig hinzugeben. Er hat so gar viel nicht zu leisten. Es wird ihm vom Anweiser zum seligen Leben nicht zugemutet, das Ewige zu erschaffen. Dies wäre unmöglich. Er lasse nur das Hinfällige und Richtige fahren. Dann kommt das Ewige von ganz allein. „Die Seligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir.“ Und die Zerstretheit über das Mannigfaltige, unsere eigentliche Natur, lernen wir aufgeben. Selig werden ist eine „Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine“, ist Sammlung des Gemüts, Einkehr in sich selber, Ernst im Gegensatz zum Scherz, Tiefsinn im Gegensatz zum Leichtsinn. „Tiefsinnender Ernst“ ist Mittel und Weg zur Religion, und ein solcher Ernst kann und soll allerdings einem jeden vernünftigen Wesen angemutet werden. Ein jeder soll erzogen werden zum „reinen Denken“, d. h. nichts anderes als zur Erhebung über die Welt der sinnlichen Dinge in „des Ideales Reich“, in die Welt der Idee, des Über sinnlichen, der Liebe Gottes.

Freilich darüber ist sich Fichte klar, daß er mit dieser pädagogisch-agitatorischen Grundtendenz seiner Religionslehre auf den heftigsten Widerstand des Zeitalters stoßen würde, dessen tiefeingefressener Scepticismus alles, was nach Klarheit und Bestimmtheit schmeckt, von sich abwehrt. Die Gefühlsreligion Schleiermachers und seiner Geistesverwandten, so möchte Fichte meinen, konnte dem Geist der Zeit eher Genüge leisten als ein religiöser Neo-Rationalismus, der das alte Cartesische „*claire et distincte percipere*“ förmlich und ausdrücklich als Panacee auf seine Fahnen heftet. Hatte doch der Rationalismus der Zeit, wie Fichte so gern argumentiert, längst ins Irrrationale hinein gegen sich selbst reagiert. Nun soll ihm alles Meinen und Zweifeln, alles Schwärmen im Reich des dunklen Gefühls so ganz verboten werden. In der Religion vor allem soll davon gar nicht mehr

die Rede sein können. Dieses Zeitalter hatte „die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil“ hingestellt. Wird es nicht die Heilslehre des entschiedenen erkenntnisflaren Idealismus ver-spotten, verhöhnen, als Anachronismus belächeln? Entschiedenheit der Einsicht und des Standpunkts ist antiquiert, ist eine Mode von gestern, der Skeptizismus dagegen modern und vornehm“. Hier nun gar ist man intolerant, unbescheiden, selbstischer. Man verfährt streng und schonungslos gegen Andersdenkende. Man erklärt, allein die höhere Wahrheit zu besitzen. Zu alledem „das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche und fast unerhörte Aus-sehen“ der Fichteschen Lehre, die die „teuersten Heiligtümer seiner (des Zeitalters) Kultur und seiner Aufklärung“ annulliert.

So verstand sich also Fichte selbst im Gegensatz zur Zeit-stimmung. Auch seine Religionslehre ist Reform, Reform freilich nur im Gegensatz zur geistigen Welt der Aufklärung. Nur dem Zeitalter der geistigen Verwerfung, so meint Fichte, erscheint diese intellektualistisch-idealistische Religion als neu und unerhört. An sich sei sie uralt. Plato habe nichts anderes gelehrt, noch der Jo-hanneische Christus. Bei Goethe und Schiller erscheine seine Religionslehre „in den mannigfaltigsten Wendungen und Ein-leidungen“. Aber das Zeitalter ist seit der Reformation auf falschem Wege. Seit dieser Zeit versucht es, satziniert von der empiristisch-sensualistischen Philosophie, „ob nicht das ihm un-verständliche Buch der Natur und der Erkenntnis einen Sinn be-kommen, wenn man es verkehrt läse“.

Endlich besteht ein besonderes Kennzeichen der Fichteschen Religionslehre darin, daß ihm das Religiöswerden, ähnlich wie im theoretischen Bewußtsein das Ichwerden, einen spontanen Akt bedeutet, eine Lathandlung, gleichsam einen geistigen Schlag, der mit eins ein bisher nicht vorhandenes aus dem Nichts heraus-stellt; einen intelligiblen Handgriff möchte man sprechen, den mir einer vormacht, und den ich spielend nachahme. Du brauchst nur das Richtige fahren zu lassen, um sogleich selig zu sein. Du brauchst

nur den Sinnenwahn von Deinem Geist abzustreifen, so wie man eine Binde vom Auge nimmt, und sogleich wirst Du das Ewige sehen, das wie das Licht Dich überall umfliekt. So etwa ist Fichtes Meinung. Gelegentlich bedauert er die Menschen, daß sie unselig sind, während sie doch, wenn sie nur wollten, im Augenblick selig sein könnten⁴⁵. Auch sonst bricht diese für Fichte so charakteristische, allzu mechanische Vorstellung vom Wesen geistiger Wandlungen hervor.⁴⁶ Gott ist mit seinem wahren, wirklichen und unmittelbaren Leben immer in uns, nicht nur im moralischen Menschen ersten und zweiten Grades, sondern auch im gewöhnlichen Sinnenmenschen. Wir wissen es nur nicht. Denn „mit dem ersten Schlag des Bewußtseins“ hat sich uns das göttliche Leben verwandelt in eine tote Welt mit den fünf möglichen Ansichten. Im Banne dieses Zauberspuhs sehen wir nicht Gott, nur seine Hüllen, einen Stein, ein Tier, ein Kraut, ein Naturgesetz, das Sittengesetz. Die Form des göttlichen Seins, d. h. unser Bewußtsein, verhüllt uns das Wesen des göttlichen Seins; unser Sehen (Reflektieren) steht uns hindernd im Weg. Erhebe dich nun aber durch das klare und lebendige Denken über diese Wahnwelt auf den Standpunkt der Religion, tue gleichsam einen zweiten Schlag des Bewußtseins, und sogleich verschwinden alle Hüllen. Die Welt mit ihrem toten Prinzip vergeht und du schaust oder lebst vielmehr unmittelbar das göttliche Leben in einer primären Form, der Liebe, nicht mehr in der nur sekundären, dem reflektierenden Bewußtsein. Aus einer niederen Form des Daseins (dem Bewußtsein) tritt das in uns lebende Gott-Wissen gleichsam in eine höhere Form des Daseins, die Liebe, hinüber. So ist der mystisch-religiöse Akt, die religiöse Tat-handlung, von der Fichte aber selber nicht spricht, zu verstehen. Überhaupt liegt, was hier pointiert zusammengefaßt wurde, dem Fichteschen Denken mehr wie ein halbausgesprochenes zugrunde.

Endlich gehört zum Wesen des religiösen Menschen noch das Streben zur Menschheitsveredlung, die „heilige Indignation“ über

den Fanatismus der Verlehrtheit, die innigste Behmut über das Elend des gottentfremdeten Daseins, Liebe und unerschütterlicher Glaube, daß das Reich Gottes kommen werde auf Erden. Hieron war bereits in einem andern Zusammenhang die Rede.

Das Gebaren des religiösen Menschen im gewöhnlichen Leben zu schildern, seine „wahrhaft rührende Lebenswürdigkeit und Heiterkeit“, hat Fichte unterlassen. Der religiöse Mensch kennt nicht die Furcht und die Reue, Ungewißheit und Zweifel. Er weiß jeden Augenblick, was er in alle Ewigkeit wissen wird. Und der Quell der göttlichen Liebe kann ihm nie vertrocknen. Sein Leben fließt dahin, „ewigklar und spiegelrein und eben“.

3. Buch
Fichtes Erziehungslehre

I.

Die deutsche Nationalerziehung und ihre Systematik.

Deutsche Nationalerziehung bedeutet Erziehung der gesamten Deutschen zur Nation, zum Volk in des Wortes edelstem Sinne, zur Selbständigkeit, Ursprünglichkeit und Freiheit, zum Idealismus, kurz „zum gemeinsamen Grundzug der Deutschtum“¹.

Das Deutschtum ist berufen zur Erziehung des Menschengeschlechts. Man könnte sich denken, daß Fichte diese seine Lieblingsidee (siehe Schlußkapitel !) auch entwickelt haben würde, wenn ihm die Ereignisse von 1806 nicht einen besonderen Anlaß geboten hätten, das deutsche Volk an seine noch unerfüllten Pflichten gegenüber der Menschheit zu erinnern. Der Lauf der politischen Geschichte jener Tage aber hat es mit sich gebracht, daß sich in Fichtes Denken die Idee der Menschheitserziehung durch das Deutschtum unauflöslich verschmolzen hat mit einer zweiten Idee, der nämlich, daß es für das deutsche Volk nur einen Weg der Rettung vom physischen Untergang gebe, nämlich die Wiederherstellung zunächst seiner moralischen Natur, ja die völlige innere Wiedergeburt durch Erziehung, aus der dann notwendig auch die politische Befreiung fließen müsse. In der Stunde also der tiefsten Erniedrigung Deutschlands dieser höchste kühnste Anspruch an die deutsche Charakterstärke, diese Doppelheit der Forderungen, zunächst sich selbst und dann mit sich die ganze Menschheit zu erheben auf die reine Höhe des Fichteschen Vernunft- und Idealmenschentums. Man muß schon den unerschütterlichen Optimismus, den gewaltigen Glauben eines Fichte an die Macht des

deutschen Gemüts besitzen, um einem Volk eine solche Kraftleistung zuzumuten.

1. Die deutsche Nationalerziehung. Das deutsche Volk hat seine „Zeit“ verloren, wie Fichte sich so gern ausdrückt. Es hat keine eigene mehr. Eine fremde Gewalt widelt ihm seine Zeit ab. Wie kann es dahin gebracht werden, durch Erhebung in eine neue Welt eine neue Zeit zu beginnen?² Das ist das Problem. Nur durch die Anwendung eines ganz neuen, bisher nie gebrauchten Mittels, nur durch Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge, nur durch Einfügung eines ganz neuen Gliedes in die Zeit kann dieser Zweck erreicht werden. Nur eine allgemeine nationale Erziehung kann dieses „Erzeugungsmittel eines neuen Selbst und einer neuen Zeit“ sein. Und diese Idee der Nationalerziehung hat schon an sich in gegenwärtiger Stunde einen dreifachen praktischen Wert und Nutzen für das Deutschtum. Sie könnte einmal den gebildeten Teil der zerrissenen deutschen Nation zusammenführen in einem gemeinsamen, zu Entschluß und Tat entzündenden Gedanken und so das Einheitsbewußtsein der Deutschen entflammen. „Ich erblicke diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend.“ Sie könnte zweitens das in Trauer erstarrende deutsche Vaterland aufrütteln aus der Lethargie des Schmerzes, in die es versunken, es ablenken vom lähmenden Anblick seiner Schmach, ihm Glauben und Hoffnung auf die Zukunft wiedergeben, es erheben zu klarer Besinnung und Betrachtung seiner Lage und der vorhandenen Mittel zur Rettung. Denn kein Mensch und kein Gott, nur wir selbst können uns helfen. Und endlich drittens: das Nachdenken über die Möglichkeiten einer Durchführung der Idee der Nationalerziehung könnte und müßte das deutsche Volk zur Selbsterkenntnis führen, es gewahr werden lassen, wo die eigentliche Quelle seines Unglücks zu suchen ist, nämlich im niederen Sinnlichkeitsstreben der Zeit, es lehren, redlich hinzusehn, ohne allen Selbstbetrug und alle Schönfärberei,

mit dem Mut zur Wahrheit, mit mannhafter Kühnheit die Dinge zu betrachten und mit eigenen Augen, nicht mit einem „fremden ausländischen Sehwerkzeug“. Nur so kann das deutsche Volk zur Klarheit kommen und des Übels Herr werden. Nur durch klare Erkenntnis ist Deutschland zu retten.

Es ist gleichsam ein neues Auge, ein neues Urteilsvermögen, das dem deutschen Volk durch die Nationalerziehung eingelegt werden soll. An Stelle der sinnlichen Antriebe, wie Furcht und Hoffnung, trete eine ganz neue Art, die Dinge zu schauen, ein geistiger Antrieb der sittlichen Billigung und Mißbilligung, der höhere Affekt des Wohlgefallens oder Mißfallens an unsern wie fremden Zuständen. Das innere geistige Auge des Volkes muß so gebildet, so umgeformt werden, daß schon der bloße Anblick eines unwürdigen und ehrlosen Daseins der Nation ihm innig weh tue, ohne Rücksicht auf das, was es dabei für sein sinnliches Wohlfühlen zu fürchten oder zu hoffen habe. Ein ethisch-ästhetisches Mißbehagen, ein inneres Schmerzempfinden über Unzulängliches, Unschönes, Niedriges, werde in Zukunft das treibende Motiv seines Wollens und Handelns. „Bildung zum innigen Wohlgefallen am Rechten“, das ist das Wesen der neuen Erziehung. Aber dieses reine Auge, dieses „neue und höhere Gefühl“ für das Wahre und Edle kann niemand anders als der Deutsche selbst sich einsehen. Das ist es, was Fichte von seinem Volk verlangt, diese „Sichbildung zu einem solchen Auge“ mit Freiheit durch Vernunft, die „Bildung zu einem durchaus neuen, allgemeinen und nationalen Selbst“, kurz Nationalerziehung.

Und dann: Diese Nationalerziehung soll neue einigende Kraft anstreben, die alle Standesunterschiede und Klasseneinteilungen überbrückt. Die neue Erziehung soll gebracht werden „an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist“. Kein Stand soll bevorzugt, der Gebildete nicht vom Ungebildeten abgesondert werden, sondern „die Bildung der Nation schlechthin als solcher“ ohne Ausnahme einzelner Glieder soll betrieben werden. Also

nicht Volkserziehung, insofern unter Volk die breite Masse der arbeitenden Stände gedacht ist, — wiewohl die bisherige Volksbildung in gewissem sehr beschränktem Sinne auch schon Nationalerziehung gewesen sein soll³ — sondern „eigentümliche deutsche Nationalerziehung“. Nur fällt dem Gebildeten innerhalb des Unternehmens insofern eine Vorzugsstellung zu, als naturgemäß er den Urheber, Organisator abgeben muß bei der neuen Schöpfung. Insofern also meint Fichte, bewußt abweichen zu müssen von dem oben aufgestellten Grundsatz, daß alle großen Nationalangelegenheiten der Deutschen zuerst an das Volk gebracht werden sollen, weil bisher die Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation immer vom Volk ausgegangen sei. Jetzt zum erstenmal werde den gebildeten Ständen die Fortbildung der Nation angetragen. Nur mögen sie sich beeilen. Denn die Gelegenheit ist reif „zum Vortrag an das Volk“.

Endlich wird die deutsche Nationalerziehung die Mehrheit der Bürger zum vaterländischen Sinn erziehen, oder besser, damit man der Mehrheit sicher sei, die Mtheit der Bürger⁴. Die deutsche Vaterlandsiebe soll einen breiteren und tieferen Sitz erhalten, sich stählen und begründen in der Tiefe des Volksherzens, um dann hervorzubrechen in jugendlicher Kraft und auch dem Staat die verlorene Selbständigkeit zurückzugeben. Fichte glaubt, dies nicht mehr zu erleben. Der „einheimischen Ausländer“, die eine deutsche Vaterlandsiebe nicht kennen, sind zu viele. Daher aber ist die „gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts“ durch die Erziehung zum Idealismus und Deutschtum vorzuziehen. Erst wenn die Liebe zum höheren Vaterland, zur übersinnlichen Welt in den Herzen der Menschheit neu und hell entzündet worden ist, wird auch wahre Liebe zum irdischen Vaterland entbrennen, als dem Träger aller Ewigkeitsgedanken. So bezweckt denn die deutsche Nationalerziehung ein Doppeltes. Rettung des menschheitserlösenden Deutschtums vom Untergang durch Entzündung der höheren Vaterlandsiebe ist ihr nächster Zweck, Vollendung

des ganzen Menschen in allen seinen Teilen, Erhebung seiner über die Sinnenwelt und damit Umschaffung des ganzen Menschengeschlechts ihr fernster. Beide Zwecke sind einer ohne den andern nicht zu erreichen. Deutschheits- und Menschheitserziehung sind eins. Genesung des Deutschtums bedeutet Heilung der Menschheit. „Mit unserer Genesung für Nation und Vaterland hat die geistige Natur unsere vollkommene Heilung von allen Abeln, die uns drücken, unzertrennlich verknüpft.“

Wer soll nun die deutsche Nationalerziehung in die Hand nehmen? Diese Frage erscheint Fichte belangreich genug.⁵ Handelt es sich doch um die höchste und einzige Angelegenheit der deutschen Vaterlandsiebe, um das Mittel zur „Verbesserung und Umschaffung des gesamten Menschengeschlechts“, wie Fichte immer wieder betont.

Seit der Reformation hat die Erziehung in den Händen der Kirche gelegen. Soll dies ferner so bleiben? Die Kirche ist ein himmlisch-geistiges Reich, eine Art auswärtiger Staat, eine dem irdischen Gemeinwesen ganz fremde Pflanzstadt aus dem Himmel. Ihre Erziehung ging lediglich darauf aus, den Menschen in einer andern Welt selig zu machen. Dies war die Tendenz der öffentlichen Volkserziehung, soweit eine solche in Frage kam. Und auch die Gelehrtenerziehung war anfangs allein auf Bildung der Geistlichen berechnet. Später zog sich der Staat von der Mitarbeit zurück. Friedrich der Große erklärte, es sei Sache des Einzelnen, dafür zu sorgen, ob und wie er selig werde. Die Volksschule geriet in Verfall in den Händen der Kirche. Die Fürsten sorgten für die Universitäten, die den Ruhm ihres Erhalters verbreteten. Aber die Bildung des Volkes, dieses „eigentlichen Bodens des Menschengeschlechts“ wurde vernachlässigt.

So hat sich denn die Kirche als ungeeignet erwiesen, das Volk zu erziehen. Ja sie steht aller tüchtigen Bildung im Wege und ist also des Dienstes zu entlassen. Für die ewige Seligkeit der Bürger bedarf es einer besonderen Bildung nicht. Wohl aber ist

eine gründliche Erziehung vornehmten für das Leben auf der Erde. Diese bürgerliche Erziehung kann nur der Staat in die Hand nehmen. Und wird sie zweckmäßig angelegt, so ergibt sich die Bildung für den Himmel „als eine leichte Zugabe“ von selbst.

Der Staat als „der höchste Verweser der menschlichen Angelegenheiten, als der Vormund der Unmündigen vor Gott und seinem Gewissen“, hat die Pflicht zur Durchführung der Nationalerziehung. Denn diese Erziehung soll allgemein werden über sein ganzes Gebiet und für alle Zeiten in Geltung bleiben. Und nur der Staat kann diese Allgemeinheit und Ständigkeit der Erziehungseinrichtungen gewährleisten.⁶ Für den deutschen Staat kommt als fernerer Beweisgrund seiner Verpflichtung zur Übernahme dieser Aufgabe noch hinzu, daß die Nationalerziehung das einzige ist, was er zu gegenwärtiger Stunde noch tun und leisten kann. Verfassungsorgen drücken ihn nicht mehr. Seine Bündnisse und Verträge werden ihm von außen vorgeschrieben. Aber die Gegenwart also braucht er nicht mehr nachzudenken, wie Fichte mit bitterer Ironie erklärt. Nun, so denke er denn über die Zukunft nach, über seine eigene und die der ganzen Menschheit. Das ist ja seine Aufgabe. Er warte nicht auf einen Glückszufall, suche nicht immer, sich nur aus der allernächsten Verlegenheit zu retten. Er sinne vielmehr auf ein durchgreifendes Mittel, um das Ubel für alle Zeiten radikal zu beseitigen. Und dieses Mittel ist in der Nationalerziehung gefunden. Die Erziehung der kommenden Geschlechter, das ist der eigentliche Wirkungskreis des Staates, derjenige Punkt, wo er sich ursprünglich und selbständig bewegen kann.

Fichte sucht zunächst die Vorteile zu erweisen, die dem Staat aus der Nationalerziehung erwachsen. Diese Vorteile sind nicht nur idealer, sondern auch sehr greifbar ökonomischer Natur. Für Verbesserung der Staatswirtschaft ist unter Friedrich dem Großen viel Geld ausgegeben worden, zumeist ohne sichtbaren Erfolg, da die Ungelehrigkeit und Unbeholfenheit der Bauern alle staatliche Sorgfalt und Fürsorge veretelte. Die

allgemeine Nationalerziehung wird arbeitende Stände schaffen, die nachdenken über ihr Geschäft und die Hilfe des Staates verständnisvoll aufnehmen. Das für die Nationalerziehung aufgewendete Kapital wird also tausendfältig Zinsen tragen, und Fichte verspricht sich einen Flor der Provinzen, wie ihn noch keine Zeit gesehen.⁷

Des weiteren haben Gerichts- und Polizeianstalten, Zucht- und Verbesserungshäuser bisher sehr viel Ausgaben verursacht. Die Nationalerziehung wird diese Ausgaben sehr verringern, da sie eine bessere und gesündere Menschenklasse schaffen wird. Armenanstalten, die eigentlich Anstalten sind, Arme zu machen, werden gänzlich wegfallen, da es in Zukunft keine Arme mehr geben wird. „Frühe Zucht sichert vor der späteren sehr mißlichen Zucht und Verbesserung.“

Drittens und vor allem, die außerordentlichen Kosten für die Unterhaltung eines stehenden Heeres werden wegfallen. Ist nur erst ein einziges Geschlecht durch die Nationalerziehung hindurchgegangen, so wird der Staat überhaupt kein besonderes Heer mehr brauchen. Er würde über ein Heer verfügen, wie es keine Zeit gesehen. Alle seine Bürger wären gewappnet mit körperlicher Kraft, gewöhnt an jede Mühe und Anstrengung, erfüllt von der Liebe zum Ganzen, keiner selbstischen Regung mehr fähig. Entlasse also der Staat getrosten Mutes die Hälfte seines Heeres und verwende er die frei werdenden Mittel auf die Nationalerziehung, statt daß er gleich in der ersten Schlacht sein ganzes Heer verliert. Fünfzehn Jahre des Friedens und er wird bei Ausbruch eines Krieges auch die andere Hälfte entlassen können.⁸ Die „Nation“ wird unter die Waffen treten, und was ist die ganze Welt gegen eine „Nation“!

Gilt es somit für Fichte als unzweifelhaft erwiesen, daß der Staat durch den Aufwand für die Nationalerziehung seine An gelegenheiten auf die wirtschaftlichste Weise besorge, so bedarf die Frage der genauen Prüfung, ob er wohl das Recht habe, die

Kinder für so lange Zeit und so gänzlich von der Familie loszutrennen, wie es in der nationalen Internatserziehung gefordert wird. Und wenn sich die Eltern seinem Vorhaben widersetzen, hat er dann wohl das Recht, gegen die Widerspenstigen zu ihrem Heil Zwang anzuwenden. Fichte beantwortet diese Frage mit einem runden Ja!° Kein Staat zweifelt daran, ob er das Recht habe, seine Untertanen zum Kriegsdienst zu zwingen. Ungefragt werden hier die Kinder den Eltern entrisen und wider ihren Willen „zur Ergreifung einer dauernden Lebensart“ gezwungen, die die nachtheiligsten Folgen für ihre Sittlichkeit, Gesundheit, ja für ihr Leben mit sich bringt. Und dem Staat sollte es nicht erlaubt sein, widerspenstige Eltern zu zwingen, ihre Kinder für eine vorübergehende Zeit herzugeben, um gesunde, tüchtige und sittliche Menschen aus ihnen zu machen? Fichte will anfangs eine Milderung und Beschränkung des Zwangs eintreten lassen. Und in späterer Zeit wird aller Zwang von selbst wegfallen. Auch rechnet er für den Anfang auf eine große Anzahl verständiger Eltern, die ihre Kinder freiwillig hergeben werden. Die auf die alte Weise erzogenen Kinder unverständiger Eltern werden bald als „mervwürdige Andenken der alten Zeit“ ein hinreichend abschreckendes Beispiel liefern.

Noch ist auf eine besondere Eigenart deutscher Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, von der sich Fichte eine Förderung und Erleichterung des Unternehmens der Nationalerziehung verspricht, nämlich der vielgeschmähte deutsche Partikularismus. Der Idealist Fichte ist kühn genug, zu glauben, daß der Nachteil, der in dem Nebeneinander mehrerer getrennter deutscher Staaten liegt, sich in einen Vorteil verwandeln könne, sobald es sich um die Lösung einer großen Bildungsfrage handelt. Es werde, meint Fichte, alsbald ein edler Wettstreit zwischen den einzelnen Staaten darüber entbrennen, wem es wohl zuerst gelänge, Fichtes Ideen zu verwirklichen. Sollte nicht ein jeder nach dem Ruhme geizen, der höchste Wohltäter der Nation, der Stifter eines neuen Vater-

landes zu heißen? Sich die Achtung, Liebe und Dankbarkeit der ganzen Menschheit für alle Zeiten zu sichern? Allen übrigen Staaten ein belehrendes Beispiel zu geben? Schon im gegenwärtigen Zeitalter konnte man die Früchte solchen Wettstreits um den Ruhm größerer Bildung unter den deutschen Staaten beobachten, wiewohl der Eifer zur Errichtung höherer Lehranstalten nicht immer „reiner Liebe zur Menschenbildung“ entsprang. Und also: mache nur Einer den Anfang. Die andern würden bald nachfolgen, sei es aus Eifersucht oder Ehrgeiz. Und wenn gar sämtliche deutsche Staaten zugleich anfangen, so könnte das neue, bessere Geschlecht schon nach 25 Jahren dastehen. Man würde es noch sehn, es noch erleben.

Indes auf einer solchen Höhe des Optimismus lange zu verweilen, ist selbst ein Fichte nicht gläubig genug. Wird man doch auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß kein einziger unter den deutschen Staaten den Anfang macht. Und was dann? Dann steht immer noch zu hoffen, daß „wohlgestimmte Privatpersonen“ sich der Idee annehmen, Gutsbesitzer vom Schlage der *Rochow* auf ihren Landgütern entsprechende Erziehungsanstalten einrichten, in den Städten „freiwillige Verbindungen gutgesinnter Bürger für diesen Zweck“ sich zusammentun.¹⁰ Der Hang zur Wohltätigkeit scheint keineswegs erloschen. Aber gebe man ihm einen würdigeren Gegenstand. Richte man ihn auf die Wohltat der Erziehung, die aller Not und ferneren Wohltätigkeit ein für allemal ein Ende macht. Oder es steht zu hoffen, daß angehende Gelehrte, die sich in guter Lage befinden, den Zeitraum zwischen Universitätsstudium und öffentlichem Amt dem Geschäft widmen, an den neuen Anstalten erzieherisch zu wirken. Sie werden selbst dabei den allerhöchsten Gewinn davontragen, ihre Kenntnisse erweitern, die Fertigkeit der Wiedergabe sich aneignen, einen Schatz an echter Menschenkenntnis sammeln. Liegt doch im Kinde „die ganze Fülle der Menschheit unschuldig und offen da“.

Und endlich, sollten selbst diese Privatunternehmungen aus

Mangel an Vertrauen seitens des Publikums nicht in Aufnahme kommen, so bliebe immer wohl eine letzte Möglichkeit offen, der Idee zur Verwirklichung zu verhelfen.¹¹ Man wende sich an die Waisenkinder, an die Armen und Elenden, die Verwahrlosten und Verwilderten der untersten Schichten, gebe ihnen mit dem Brot zugleich die neue Bildung und lasse diese Armsten der Armen das neue bessere Geschlecht anheben. Welch ein Zeugnis für die Nachwelt, wenn gerade die von der Zeit Ausgestoßenen und Weggeworfenen, die Paria der menschlichen Gesellschaft das Vorrecht erhalten, Stammväter zu werden „unserer künftigen Helden, Weisen, Gesetzgeber, Hailande der Menschheit“. Aber freilich, unter solchen Umständen wäre nur eine langsame und unsichere Verbesserung unseres Geschlechts möglich.

Deshalb ist von der Forderung, daß der Staat die allgemeine Nationalerziehung in die Hand nehmen müsse, nichts nachzulassen. Es wäre freilich, meint Fichte, dem bisherigen Gang der Entwicklung der deutschen Bildung gemäß, wenn Staat und Fürsten sich zurückhielten und erst als späte Nachzügler, wenn andere einen Anfang gemacht, auf ihren Beruf sich besännen. Und doch ergeht um der Allgemeinheit des Unternehmens willen diesmal die Forderung kategorisch an sie, ihre erhabene Sendung zu ergreifen. „Diejenige Bildung allein, die da strebt und die es wagt, sich allgemein zu machen und alle Menschen ohne Unterschied zu erfassen, ist ein wirklicher Bestandteil des Lebens. Jede andere ist eine fremde Zutat, die man bloß zum Prunk anlegt“. Mögen doch Staatsmänner, die ein tiefes und gründliches Studium der Philosophie getrieben und sich selbst eine Erziehung gegeben haben, begreifen, was hier auf dem Spiele steht, und daß die getanen Vorschläge nicht einen „wagenden Versuch mit der Menschheit“ darstellen, sondern ein unfehlbares, untrügliches und — letztes Mittel zur Rettung der Menschheit vor der Verwilderung und Barbarei, die unaufhaltsam hereinbricht¹². Mögen doch sie erkennen, daß wir den Vorwurf der Feigheit und der unwürdigen

Liebe zum Leben nur dann von uns abtun können, wenn wir uns entschließen, nicht mehr für uns, sondern für ein zukünftiges Geschlecht zu leben, uns „zum Samentorn einer würdigeren Nachkommenschaft zu machen,“ nur um ihrer willen uns noch erhalten wollen¹³ Und so hofft denn Fichte, mag das Ausländertum in und außerhalb der deutschen Gauen lachen, wenn es erfährt, daß sich einer von der Erziehung so große Dinge verspricht. „Ich hoffe, — vielleicht täusche ich mich selbst darin, aber da ich nur um dieser Hoffnung willen noch leben mag, so kann ich es nicht lassen zu hoffen.“

So schließen denn die „Reden“ mit jener gewaltigen Apostrophe an alle Stände des deutschen Volkes, mit jener eindringlichen Aufforderung an jeden Deutschen, der noch glaubt, Glied einer Nation zu sein, endlich einmal aufzumerken, endlich einmal zu einer Tat sich aufzuraffen¹⁴. „Endlich einmal höret, endlich einmal bestimt Euch. Geht nur dieses Mal nicht von der Stelle, ohne einen festen Entschluß gefaßt zu haben.“ Seit Jahrhunderten hat es keine so dringende Angelegenheit für das deutsche Volk gegeben als diese Nationalerziehung. Wollt ihr die letzten sein eines nicht achtungswürdigen Geschlechts oder die ersten, der Entwicklungspunkt einer neuen über alle Eure Vorstellung herrlichen Zeit? Wollt Ihr, daß Deutschland zugrunde gehe oder die „Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt“ werde. Das ist es, was durch die deutsche Nationalerziehung entschieden wird. In Eurer Gewalt liegt die Entscheidung. „Wohl mögen Regen und Tau und unfruchtbare oder fruchtbare Jahre gemacht werden durch eine uns unbekannte Macht. Aber die ganz eigentümliche Zeit der Menschen machen nur die Menschen sich selbst.“

So wirkt denn ein Jeder zur Erreichung des Zieles, als wenn auf ihm allein das Heil der Nation beruhe, der Jüngling, indem er die Flamme der Einbildungskraft zum klaren Denken, der „Quelle der ewigen Jugendblüte,“ verdicke, das Alter, indem es sich dem Neuen nicht entgegenstemme. Der Geschäftsmann

lege ab seine Verachtung für das gründliche Denken und die Wissenschaft, der Denker, Schriftsteller und Gelehrte, die eigentlichen Erzieher der Stände, mögen die Wichtigkeit ihres Berufs begreifen und die Wissenschaft nicht länger zum Spiel und Gewerbe entwürdigen. Ihr Fürsten Deutschlands, die Ihr ebenso unwissend seid und lernen müht wie wir alle, weist die Schmeichler von Euch, umgebt Euch mit klugen Ratgebern und erwägt die Möglichkeit der Durchführung der Nationalerziehung. Ihr alle aber, „denket, daß in meine Stimme sich mischen die Stimmen Eurer Ahnen aus der grauen Vorwelt. — Überliefert unser Andenken ebenso ehrenvoll und unbescholten der Nachwelt, wie es auf Euch gekommen ist“. An der Kraft und Blüte deutscher Bildung hängt das Schicksal der neuen Menschheit. Nur durch eine allgemeine deutsche Nationalerziehung kann das Deutschtum erhalten und in den Stand gesetzt werden, seine geschichtliche Mission zu erfüllen. Wie aber wird die neue Erziehung beschaffen sein müssen, um die erhabenen Hoffnungen, die auf sie gesetzt werden, zu rechtfertigen?

2. Die Systematik der Fichteschen Erziehungslehre. Sehen wir ab von allem Besonderen, was die Idee der Nationalerziehung und die Annahme eines Berufs des Deutschtums zur Menschheitserziehung in Fichtes Bildungssystem hineinträgt, so gliedert sich dies System zunächst in zwei große Hauptabschnitte, in die Volkserziehung und die Gelehrtenbildung.

Schon diese Gegenüberstellung, die sich aus Fichtes Ideenlehre ergibt, ist charakteristisch für Fichte und ohne Analogon im Zeitalter des deutschen Idealismus. Beide Teile seiner Erziehungslehre sind von gleich großer Bedeutung, beide arbeiten mit völlig verschiedenen Methoden und sind im Wesen, wie in der Organisation scharf voneinander getrennt. Als ein gemeinsames Band verknüpft beide die Idee der Erhebung des Menschengeschlechts zur „Einwohnung“ in eine übersinnliche Welt, die Er-

ziehung zum Idealismus. Aber dieser Endzweck wird in beiden Gebieten auf verschiedene Weise erreicht und er selbst gestaltet sich beide Male auf verschiedene Weise. Auch kann kein Zweifel sein, daß Fichtes Hauptinteresse dem zweiten Teil, der Gelehrtenbildung, angehört. Hier gibt er Einzigartiges, unterstützt durch eine genaue Kenntnis des Wesens und der Erfordernisse der akademischen Bildung, wie sie ihm sein eigener Beruf an die Hand reichte. Als Theoretiker der Volkserziehung bleibt er Epigone Pestalozzis und knüpft an Bestehendes an. Auch bleibt hier vieles unausgereift und skizzenhaft. Das eigentliche Erziehungswerk Fichtes ist ja ungeschrieben geblieben. Er hat den Plan hierzu mit ins Grab genommen.

Fichte hat sein Augenmerk zuerst und am frühesten auf die Gelehrtenerziehung gerichtet. Sie beschäftigt ihn seit dem Jahr 1794 ununterbrochen bis an sein Ende, und das Interesse für ihre Probleme findet seinen Niederschlag in zahlreichen Vorlesungen, Abhandlungen und Organisationsplänen. Verhältnismäßig spät erst, etwa seit dem Jahre 1804, wenn man von zerstreuten Bemerkungen im „Naturrecht“ (1796) und in der „Sittenlehre“ (1798) absieht, dehnt sich dieses Interesse auch auf die Probleme der Volks- und Elementarbildung aus. Das Studium Pestalozzis beginnt Ende 1806. In den „Reden“ (1808) gibt Fichte kaum mehr als die Grundlinien seines Systems der Elementarbildung und der anschließenden höhern Volkserziehung nach der sittlichen, bürgerlichen und religiösen Seite. Und ganz zuletzt in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten vom Jahre 1811, stellt sich in seinem Denken auch der systematische Grundgedanke ein, der Volkserziehung und Gelehrtenbildung in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Verknüpfung erfakt, und der, wie Fichte selbst erklärt, eine „Fülle tiefeingreifender Erkenntnis“ enthält.¹⁵ Auf diesem Gedanken würde er also vermutlich sein System der Gesamtpädagogik aufgebaut haben.

Dieser systematische Verknüpfungspunkt ergibt sich mit

innerer Konsequenz aus Fichtes Ideenlehre. Fichte teilt die Menschen in geistig Sehende und geistig Blinde, je nachdem ihnen das innere Auge für die Idee aufgegangen ist oder nicht. Die Seher werden an Zahl immer in der großen Minderheit bleiben. Es sind „wenige Auserwählte und dazu vom Räte der Gottheit Bestimmte“. Ihnen liegt die Führung der Menschheit ob, ihre Aufgabe ist es, die Gottheit in die Welt zu „verklären“, d. h. die göttlichen Bilder und Gesichte (Ideen), die in ihrem Geist aufblitzen, immer reiner und deutlicher in die wirkliche Welt hineinzugestalten. Dazu bedurften die Ideenseher von jeher der Mitarbeit des Volkes. In alten Zeiten war es wohl die Begeisterung, der Enthusiasmus, die Ekstase, die sich vom entzündeten Gehirn des Gottgesandten zu „gemeinschaftlicher Anschauung“ auf die Masse übertrug. Gelehrter Bildung bedurfte es dazu nicht. In der heute lebenden Menschheit ist „die Begeisterung als eine zum Handeln treibende Naturkraft“ erloschen. An ihre Stelle trat die „klare Einsicht des Rechten“. Selbst prüfen, selbst erkennen, selbst den Willen Gottes in sich vernehmen, wenn auch unter der Führung des Gelehrten, danach strebt ein Jeder. Der Ideenseher von heute wird nicht mehr durch Enthusiasmus entflammen, durch Begeisterung fortreißen, sondern durch Gründe überzeugen müssen. Aus dem Propheten und Wundertäter von einst ist im Zeitalter der klaren Einsicht der Gelehrte, der wissen, schaftliche Mensch geworden, der den „langsamten Weg der Belehrung“ beschreitet. Und dieser Weg hat eine doppelte Richtung: vom Gelehrten zum Volk, vom Volk zum Gelehrten. Der Gelehrte wird sich zunächst selbst belehren müssen über die Erfordernisse der Wirklichkeit. Er wird sein Gesicht wissenschaftlich durchdringen, es genau bestimmen müssen „bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab“, endlich es in Einklang setzen mit der Fassungskraft der Menge, kurz, „sich mit seiner Ansicht herunterbilden zum Volk“. Hier die Aufgaben der Gelehrtenbildung. Und umgekehrt muß er das Volk „herausbilden zu sich“, bis die Klust,

die zwischen der klaren Einsicht beider Teile fließt, überbrückt ist. Hier die Aufgaben der Volkserziehung. Also: „Bildung des Sehers für den Zweck, den das Volk haben soll“ und „Bildung des Volkes für den Zweck des Sehers“. Aber diese Aufgabe geht ins Unendliche, ist in Generationen nicht, vielleicht niemals zu vollenden. Denn die „Verklärung“ Gottes, die geistige Fortschöpfung der Welt steht nie still. Das Bild Gottes wird sich im Seherauge zu immer neuer Klarheit vertiefen. Und so wird sich immer von neuem die Notwendigkeit herausstellen, die neuen Gesichte zur Verständlichkeit für das Volk auszubilden und das Volk andererseits zur Fähigkeit, sie zu verstehen. So ergeht denn von hier aus die Forderung, das Leben des Sehers wie des Volkes über die Dauer des einzelnen Menschenlebens „auszudehnen zu einem einzigen zusammenhängenden und fortschreitenden Leben bis ans Ende der Welt“. Und dies geschieht durch eine von einer Gelehrtengemeinde ständig überwachte umfassende und kontinuierliche Erziehungsarbeit am menschlichen Geschlecht, die dafür sorgt, daß die Gelehrten- wie Volksbildung jedes Zeitalters in vermehrter und gesteigerter Form dem folgenden überliefert wird. Keine ohne die andere. Die Volksbildung bedarf der Leitung vom höheren Standort aus, die Gelehrten- und Vorbildung der breiten Masse, deren Mitarbeit bei der ewig fortschreitenden „Verklärung“ Gottes in die wirkliche Welt unentbehrlich ist.

So beruht denn der Hauptgedanke der Fichteschen Systematik in der Aufgabe der Gelehrten- und Volksbildung, „sich und das Volk bis an das Ende der Tage einander entgegen zu erziehen zum Wechsel klarer Einsicht“. Alle gelehrte Bildung, alle Gelehrsamkeit kann nur Mittel sein, „nach dieser das Volk und die Welt zu gestalten“. „Bildung der allgemeinen Einsicht des Menschen zur übersinnlichen Weltordnung“,¹⁸ dies der Koinzidenzpunkt beider Seiten des Erziehungswerkes, dies zugleich das letzte Haupt- und Grundthema der gesamten Fichteschen Erziehungslehre.

Und hierauf: „Beim Gelehrten eine Herunterbildung seiner ganzen Ansicht zur Ansicht des Volkes, beim Volk eine Heraufbildung seiner Einsicht zu der des Gelehrten, solange bis beide im Mittelpunkt zusammentreffen.“ Und immer ist mitgedacht, daß die Menschheit, die ihr Erziehungswesen nach den angezeigten Prinzipien eingerichtet hat, ihre Bestimmung im höchsten Sinne erfüllt, indem sie wie alles andere so auch die Erscheinung der überstimmlichen Gesichte im Geiste der Menschen unter ein Gesetz der Freiheit bringt. Bereiten die Künste den Boden der Erscheinung der Idee, so bietet ihr die gelehrte Erziehung die feste Grundlage, und die Volkserziehung erhält die gesamte Menschheit ununterbrochen in der Fähigkeit, nach Ideen ausgebildet zu werden.

3. Das Erziehungsideal der Aufklärung. Vom Standpunkte dieser idealistischen Pädagogik aus hat Fichte in den „Grundzügen“ Kritik geübt an den Erziehungsansichten der Aufklärung. Nicht daß er den Rationalismus der Aufklärungspädagogik überhaupt von der Hand wies. Im Gegenteil! Das rationalistisch-universalistische Bemühen des Zeitalters, die Wissenschaft an alle Menschen zu bringen, verbunden mit dem Bestreben, den blinden Autoritätsglauben zu überwinden, kann nicht tadelnswert sein. Auch im künftigen Zeitalter der Nationalerziehung wird das Streben, alle der Wissenschaft teilhaftig werden zu lassen, die Voraussetzung bilden zum Allgemeinwerden der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst.¹⁷ Aber zwischen dem Fichteschen Rationalismus und dem der Aufklärung besteht, wie wir sehen, ein tiefgreifender Unterschied, der auch für die Pädagogik gilt. Das Wissenschafts- und Erziehungstreben Fichtes geht auf die Idee, das der Aufklärung auf den Begriff, in Fichtes Geist zu reden. Wenn der Wert des Fichteschen Normalmenschen der Zukunft darin besteht, daß er in der Idee lebt, rein gattungsmäßig denkt und handelt, so hat der Mensch der Aufklärung nur Wert, inwiefern er Begriffe leicht faßt und fertig urteilt. Alles

Bildungstreben der Aufklärung ist daher auf diesen einzigen Zweck gerichtet. Der Mensch soll durch die Erziehung dahin gebracht werden, daß er „die Begriffe leicht an sich bringt oder gut lernt und sie leicht anwendet oder fertig urteilt“. Da haben wir das flach rationalistische Bildungssystem der Aufklärung. Der Begriff ist der höchste Wertmaßstab, der entscheidende Richter in allen menschlichen Angelegenheiten. Daß die Kinder etwas lernen sollen, daß das Volk vor allem fertig lesen und auch ein wenig schreiben soll, daß es die Wissenschaft des Standes innehat, zu dem es eben erzogen wird, das sind die Grundforderungen, über die hinaus die Pädagogik der Zeit nicht gedrungen ist. Andere Maximen, die gelegentlich geäußert worden, z. B. daß man nicht bloß wissen, sondern auch handeln lernen müsse, bilden nach Fichte nichts weiter als eine „Reaktion des sich selbst in seiner Leere mißfallenden Zeitalters gegen sich selbst“.¹⁸

Die Wesensart der Aufklärungspädagogik geht nach Fichte historisch zurück auf die Kirchenreform des 16. Jahrhunderts. Indem Luther die Bibel zum höchsten Entscheidungsgrund aller religiösen Wahrheit erhob und vors Volk legte, machte er den Buchstaben zum „fast unentbehrlichen Mittel zur Seligkeit.“ Nur wer des Lesens kundig war, konnte von nun an Christ sein. Daher „die Allgemeinheit des Lesens und Schreibens“ im Volk, die nach Fichte völlig überflüssig ist, daher die herrschenden Begriffe über Volkserziehung. Später vergaß man den Zweck des Mittels, nämlich das Christentum, und das Mittel wurde Selbstzweck.¹⁹

Endlich wird das niedrige Sinnlichkeitsstreben der Zeit von Fichte auch für die höhere Geistesbildung der Nation als charakteristisch nachgewiesen²⁰. Welches ist denn das eigentliche Erziehungsmittel zu allem höheren Geistesstreben? Der Kampf mit uns selbst, mit der uns angeborenen sinnlichen Natur, mit dem blinden Gang zur Ideenassoziation. Nur durch ihn bildet sich der wahre Gelehrte. Hiervon mochte Fichte im Bildungstreben der studentischen Jugend wenig verspürt haben. Was er fand

und beobachtete an Studierenden oder auch jüngeren Mitstrebernden war derselbe niedere Eudämonismus, der ihm an der Religion des Zeitalters so bezeichnend erschien. Kein Studieren und Produzieren einem Gang zuwider, kein systematisches Verfolgen des mit Willkür und Vorsatz abgesteckten Bildungsweges unter Abhaltung aller fremden lodenden Gedanken, sondern ein Sich-treibenlassen durch den Strom seiner Einfälle und geistigen Lüfte und Begierden, ein Studieren um des bloßen Genusses willen, womöglich ein Zagen nach ästhetischen Floskeln in Lüsternheit webenden Gedichten und Romanen, das erschien Fichte für den angehenden wie fertigen Gelehrten seiner Zeit und seiner Umgebung als das allein Bestimmende. Und darin erkennt er die von Grund aus verseichende Wirkung des Eudämonismus der Zeit, der den Menschen so ganz in dem ihm von der Natur gewiesenen Geleise erhält, ohne ihn zum Selbstdenken, zum Ordnen seiner Gedanken, zur systematischen Rechenschaftsablegung anzuhalten. „Es gibt nichts, das den Jüngling so von Grund aus verseichte und um allen Geist bringe, als jenes eudämonistische System“. Neben diesen „eudämonistisch gesinnten“ Gelehrten, der immer als ein Schwächer und leichter Nachbeter befunden werden wird, hält nun Fichte seinen idealistisch gesinnten Gelehrten, zu dem die Wissenschaftslehre erzieht. Etwas tun und treiben müssen, Grundsätze verstehen und wahrfinden lernen, die, wie die Grundzüge des konsequenten Idealismus, sich nicht von selbst darbieten, sondern der realsinnlichen Anschauung des natürlichen Menschen zuwiderlaufen, das ist die „einzig mögliche Methode der Geistesbildung“. „Denn alle Kraft des Menschen wird erworben durch Kampf mit sich selbst“. Und zum Kampf mit sich selbst unablässig aufzufordern, ist das Wesen des Idealismus. Hier liegt sein ethisch-pädagogischer Wert.

II.

Wesen und Organisation der Volkserziehung.

Das bisherige Erziehungsweisen wird von Fichte keineswegs als gänzlich verfehlt hingestellt. Menschen zu entwickeln, ein Bild religiöser, sittlicher, geselliger Denkart an den Zögling zu bringen, war gewiß auch das Streben der bisherigen Pädagogik.¹ Allein der Weg, der hierzu eingeschlagen wurde, war verfehlt. Mochte man noch so getreulich ermahnen, diesen Bildern nachzuleben, nur mit seltenen Ausnahmen sind die Zöglinge diesen sittlichen Antrieben und Ermahnungen gefolgt. Der sinnliche Antrieb der Selbstsucht, die sich ohne alle Erziehung entwickelt, war stärker und erstikte alle edleren Regungen. Diese Methode der Erziehung also war zur Ohnmacht verdammt. Was nützt es wohl, das Gedächtnis mit Worten, mit Redensarten anzufüllen? Was kann es helfen, Bilder und Beispiele einer Phantasie darzureichen, die selber kalt und teilnahmslos bleibt? Alle bloßen Ermahnungen sind unfruchtbar. Sie reichen nicht an das wirkliche Leben heran. Solange es nicht gelingt, das Gemälde der sittlichen Weltordnung so lebhaft, mit so brennenden Farben vor den Augen des Zöglings zu entwerfen, daß er nicht mehr umhin kann, daß er von einem glühenden Affekt der Liebe und Sehnsucht ergriffen wird, dieses Gemälde in seinem individuellen Leben darzustellen, solange bleibt jede Erziehung blind und ohnmächtig. Sie dringt nicht „bis zur Wurzel der wirklichen Lebensregung und Bewegung“ herab. Sie bildet an der Oberfläche des Menschen, die Wurzel seines Wesens aber bleibt ungebildet, wächst wild und kann nur

schlechte Früchte tragen, wie sie denn nun auch vollständig reif und abgefallen vor aller Augen liegen. Etwas am Menschen zu bilden, genügt eben nicht. Der ganze Mensch selbst muß gebildet werden von innen heraus, durchgreifend bis in die Wurzel seines ganzen Seins und Wesens. Höhere Bildung ist kein äußeres Besitztum, sondern ein persönlicher Bestandteil des Individuums. Aber diese „Kunst der Bildung zum Menschen“ von der Wurzel aus muß erst erfunden werden. Fichte hat sie erfunden. Wenigstens glaubt er es. Wie also ist Fichtes Kunst der Menschenbildung beschaffen?

1. Der allgemeine Charakter der Fichteschen Pädagogik. Zunächst ihre formale Seite. Schleiermacher und andere pädagogische Theoretiker der Zeit haben die Notwendigkeit empfunden, die Gründe, die für oder wider die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erziehung sprechen, behutsam zu zergliedern und genau anzugeben, wo die Allmacht des Erziehers zu Ende ist und seine Ohnmacht beginnt. Fichte erkennt keine solche Notwendigkeit vorsichtiger Theorie wie überhaupt keine Art psychologischer Voruntersuchung des durch den Erzieher zu bearbeitenden Feldes. Ohnmächtig ist ihm jede Erziehung, die das Gutwerden des Zöglings dem Ohngefähr überläßt, durch Ermahnungen von außen her zu wirken sucht und im übrigen die geistige Natur als eine dunkle, nicht zu berechnende Kraft wirken läßt.² Dem Rationalisten Fichte gilt die geistige Natur als durchaus kommenjurabel. Der wahre Erzieher vermag sein Arbeitsfeld klar zu überschauen, alles scheinbar Dunkle in deutlich zu analysierende Kräfte und Anlagen aufzulösen und mit ihnen als bekannten Größen beim Erziehungswerk zu rechnen. Die wahre Erziehung ist mithin allmächtig. In ihr ist dem Walten des Zufalls keine Freiheit gegeben. Der Mensch kann „gemacht“ werden. Er kann gleichsam als ein künstliches Werk, als ein moralischer Homunkulus aus den Retorten des erfahrenen Erziehers herausgehoben werden. Erziehung ist, wie Fichte ausdrücklich betont,

eine „sichere und besonnene Kunst“, die nach einer ohne Ausnahme wirksamen Regel mit Notwendigkeit das gewollte Resultat hervorzubringen vermag,³ den Zögling zu einem „festen und unwandelbaren Kunstwerk“ gestaltet, das gar nicht anders ausfallen konnte und dann durch sich selbst nach seinen eigenen Gesetzen fortgeht.⁴ Fichtes unpsychologische, theoretisch-konstruktive Betrachtungsweise alles geistigen Geschehens, seine merkwürdige mechanistische Auffassung vom Wesen geistiger Vorgänge und Wandlungen liegt diesem Glauben an die Allmächtigkeit der Erziehung zugrunde. Der erwachsene Mensch kann sich in jedem Augenblick, wenn er nur will, selig machen. So kann der Erzieher eine fremde Psyche „machen“ zu dem, was er will, sobald er nur ihren Organismus durchschaut. Und er wird ihn durchschauen. Er enthält für Fichte nichts Unberechenbares, nichts Geheimen, das sich der formenden Hand des Menschenmachers entziehen könnte.

Ferner ist charakteristisch für die Fichtesche Erziehungslehre, daß es irgendeine Achtung oder gar Scheu vor der Individualität, wie etwa bei Schleiermacher oder den Weimarer Humanisten in ihr nicht gibt. Fichtes Erzieher ist ein Gewaltmensch, wie Fichte selbst. Er wird sie alle „machen“, wird ihnen allen den Idealmenschen Fichtescher Observanz ins Innere hineinmauern und nicht auf die halbausgesprochenen Wünsche ihres besonderen Menschentums hören. Dabei wird viel und vielleicht gerade das Beste in der Einzelnatur verloren gehen. Aber das kümmert Fichte wenig. Wer wie er unter Erziehung radikale Neumachung der Menschheit versteht, kann auf die Notwendigkeit der Wahrung berechtigter Eigenart im Menschheitsganzen vorerst nicht achten.

Wie sieht ferner Fichtes neue Erziehung ihrem Inhalt nach aus? Sie vermeidet zunächst eins, was nach Fichte den Grundirrtum aller bisherigen Erziehung ausmachte, nämlich auf einen „freien Willen“ des Zöglings zu rechnen.⁵ Wie denn? Der

Zögling soll keinen freien Willen haben? Diesen dennoch voraussetzen, dem Zögling das Rechte nur zeigen und ihn dazu ermahnen, aber im übrigen ihm selbst überlassen, ob er der Ermahnung folgen wolle oder nicht, darin eben soll das deutliche Bekenntnis der Ohnmacht und Nichtigkeit der bisherigen Erziehung bestehen?

Fichte versteht hier unter „frei“ soviel wie „unentschieden schwanke[n]d zwischen Gutem und Bösem“. Solange das sittliche Wollen des Zöglings trotz aller Erziehung in dieser schwanke[n]den Unentschiedenheit verharret, solange hat eine Erziehung im Fichteschen Sinne des Wortes überhaupt noch nicht begonnen. Rechnet die Erziehung sogar mit dieser Art von Willensfreiheit im Zögling, so erklärt sie eben hiermit ihre Ohnmacht. Sie hält es für unmöglich, den Willen, d. h. die Grundwurzel des Menschen zu bilden. Und also ist Erziehung als „sichere Kunst“ überhaupt unmöglich. Denn dies, die Bildung des sittlichen Willens, ist nach Fichte der Kern aller Erziehung.

Fichtes neue Erziehung will also die „Freiheit des Willens“ im niederen Sinne gänzlich vernichten, d. h. „strenge Notwendigkeit der Entschlüsse[n]gen und die Unmöglichkeit des Entgegengesetzten“ hervorbringen. „Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders sein kann, denn so, wie es ist.“ Alle Bildung strebt an, „ein bestimmtes und stets bereitstehendes Wollen“ im Zögling, ein Wollen, auf das sich der Erzieher zu jeder Zeit verlassen kann, das alle „ermahnenden Predigten“ ein für allemal überflüssig macht. „Wer ein solches festes Wollen hat, der will, was er will, für alle Ewigkeit.“ Er kann nicht mehr anders wollen. Die Freiheit des Willens ist ihm in Notwendigkeit verwandelt, sein Wollen in eine bestimmte Weise des Funktionierens gleichsam eingeschraubt worden. Die bisherige Menschenbildung meinte, man könne dem Zögling den rechten Willen anreden. Nicht anreden, „machen“ muß man ihn,

„ihn also machen, daß er gar nicht anders wollen könne, als Du willst, daß er wolle“.

Und wie kann dies geschehen? Wie kann dieser „feste und nicht weiter schwanke Wille“, mechanisch zu reden, in den psychischen Organismus eingeschraubt werden? Denn das ist eben die Aufgabe jener „sicheren und besonnenen Kunst“, einen festen und unfehlbar guten Willen im Menschen zu bilden.

Eine Stufenleiter von Mittelgliedern und Voraussetzungen hinuntersteigend, gelangt Fichte zum eigentlichen Werkzeug aller Erziehung, der Erweckung der geistigen Selbsttätigkeit im Jüngling.⁶ Folgen wir ihm.

Worauf ruht zunächst der unwandelbar gute Wille? Auf der „Liebe für das Gute schlechweg als solches“. Die bisherige Staatskunst und Erziehung setzte eine andere Liebe voraus, setzte voraus, daß jeder sein eigenes sinnliches Wohlsein liebe und wolle, und suchte nun durch Furcht und Hoffnung an diese natürliche Liebe den guten Willen, das Interesse für das Gemeinwesen anzuknüpfen. Sie baute auf einem schwankenden Grund. Innerlich gute, moralische Menschen konnte sie nicht bilden, nur äußerlich gute, legale, d. h. gesetzliche. Fichtes Erziehung setzt an Stelle der Selbstliebe die unmittelbar aufs Gute gerichtete Liebe, wie sie von uns geschildert worden ist. Sie also sei hinfort der einzige und unfehlbare Antrieb des Wollens.

Diese Liebe nun äußert sich in Form eines innigen Wohlgefallens am Guten. Dasselbe hervorzubringen ist Aufgabe der neuen Erziehung. Das Wohlgefallen am Guten aber setzt wiederum voraus ein Bild des idealen Zustands, der dem Geist vor-schwebt, ehe er verwirklicht wird. Und wie soll das Individuum imstande sein, das Bild sittlicher Idealwelten stetig bei seinem Wollen und Handeln vor sich her zu tragen, wenn nicht das Vermögen überhaupt, selbsttätig Bilder zu entwerfen, die unabhängig sind von der Wirklichkeit, in ihm entwickelt worden

ist? Die „bildende Kraft“ ist also zu allererst wachzurufen im Zögling, das Vermögen der Selbsttätigkeit, sittliche Vorbilder aus eigener Kraft zu erzeugen, sie nicht bloß leidend hinzunehmen vom Erzieher.

Damit sind wir bei der elementarsten aller Voraussetzungen der Willensbildung angelangt. „Tätigkeit des geistigen Bildens“ entwickeln, dies ist die erste Aufgabe aller Erziehung. Nur wenn dies geschehen ist, wird dem Zögling ein selbsttätiges Entwerfen sittlicher Vorbilder und Idealwelten möglich sein. Nur dann wird ferner das entworfenen Bild ein tätiges, nicht bloß ästhetisches Wohlgefallen am Guten im Zögling entzünden. Und endlich wird die Liebe, dieses Gute zu verwirklichen, unauslöschlich entbrennen und der unwandelbar gute Wille an ihr seine feste und sichere Richtlinie haben.

Mit dem pädagogischen Prinzip der Entwicklung der geistigen Selbsttätigkeit im heranwachsenden Menschen ist nun das eigentlich technische Werkmittel der neuen Erziehung gefunden. Die Selbsttätigkeit des Zöglings zunächst in einem Punkte anzuregen, sodann von diesem Punkt aus durch regelmäßiges Fortschreiten in immer frischem Leben zu erhalten, dies ergibt sich als das erste Hauptstück aller Erziehung, wie denn in Fichtes ganzer Weltanschauung das Prinzip, geistige Tätigkeit unmittelbar anzustreben, das „ewige und ohne alle Ausnahme waltende Grundgesetz der geistigen Natur des Menschen“ darstellt. Wie die besonnene Kunst der Anregung der Selbsttätigkeit näher beschaffen sei, wird freilich nicht gesagt, wie denn überhaupt das Praktisch-Technische der Erziehung bei Fichte hinter dem Interesse an der Aufstellung allgemeiner Grundsätze in den Hintergrund tritt. Genug, der Zögling lernt. Er lernt mit Lust und Liebe, rein um des Vernens willen. Dies das untrügliche Kennzeichen der wahren Erziehung. Ist die geistige Selbsttätigkeit des Zöglings angeregt, dann muß das Lernen höchste Lust gewähren.

In der „Anregung regelmäßig fortschreitender Geistesstätigkeit“

keit“ besteht somit das Wesen der neuen Erziehung. Nur von hier aus ist Bildung des sittlichen Willens möglich. Und nur von hier aus, d. h. also von der Bildung des Erkenntnisvermögens aus, wird sich dem Erzieher zweitens eine Handhabe bieten, den Zögling über das niedere Sinnlichkeitsstreben hinauszuhoben, ihn den Geist, das Übersinnliche als erstes Prinzip erkennen zu lassen und ihn so dem Vernunftmenschen der Zukunft zu gewinnen. Damit ist das zweite Ziel der neuen Erziehung gesetzt, umfassender und wichtiger noch als das erste. Ein unfehlbar guter, fester und sicherer Wille und ein neuer Geist, der Geist des Idealismus, ein höheres Selbst- und Ichbewußtsein, dies die beiden Ergebnisse aus der Anregung der geistigen Selbsttätigkeit des Zöglings.

Fichte wirft auch hier einen Blick auf die bisherigen Erziehungsgrundsätze.⁷ Diese Grundsätze waren dogmatisch orientiert, gingen aus von der Voraussetzung einer stehenden Beschaffenheit der Dinge. Hier nach Fichte der Fundamentalirrtum aller bisherigen Pädagogik, die man ausdrücklich als dogmatische der Fichteschen extrem-idealistischen gegenüberstellen könnte. Diese „seinsgläubige“ Erziehungsphilosophie konnte zur Ahnung des Geistes als eines selbständigen und uranfänglichen Prinzips der Dinge nicht wohl kommen, sich zum Idealismus nicht erheben. Die Vernunft war hier nicht Erstes, sie stand lediglich im Dienste dinglicher Beschaffenheiten. Diese im Gedächtnis aufzufassen, zu glauben und zu merken durch mechanisches Auswendiglernen, das war das Ziel alles Erziehungsstrebens. Bloßes Auffassen aber im Gedächtnis, wenn dies allein in Anspruch genommen wird, bedeutet ein Leiden des Gemüts, keine Tätigkeit. Und hier ist der Punkt, aus dem sich alle ethischen Mängel der bisherigen Pädagogik für Fichte ergeben. Der Zögling bequemt sich diesem bloß leidenden Verhalten höchst ungern, noch dazu, wenn es sich um die Bekanntschaft mit fremden Dingen handelt, die kein Interesse für ihn haben. Er lernt langsam, spärlich. Das Lernen selbst bietet ihm keinen Reiz. Ja, es erfüllt ihn mit Wider-

willen. Also werden ihm fremdartige Antriebe untergelegt werden müssen, um ihn zum Lernen zu bringen, Strafe und Belohnung oder, was Fichte noch schlimmer erscheinen will, Vertröstung auf die zukünftige Nützlichkeit der erworbenen Kenntnisse, auf Brot und Ehre. Die Erkenntnis wird also als Dienerin des sinnlichen Wohlsseins aufgestellt, wodurch nicht nur die Entwicklung der sittlichen Denkart des Zöglings hintangehalten, sondern geradezu sein moralisches Verderben gepflanzt und begründet wird. Erziehung zum Selbstdenken, zur „geistigen Tätigkeit um der Tätigkeit willen“, die allein nach Fichte das Gemüt auch sittlicher Bildung offen hält, soll in der vorsichtselben Pädagogik nun eben nirgends zu finden sein. Fichte blickt auf die Meisterstücke in Sokratischer Manier, mit denen die Philanthropisten prahlten, geringschätzig herab. Diese Sokratischen Räsönements waren gleichfalls mechanisch auswendig gelernt. Ihre sittenverderbende Wirkung bestand darin, daß sie dem Zögling den Anschein des Selbstdenkens gaben, während er in Wirklichkeit nicht selbst dachte.

„Geistige Tätigkeit um der Tätigkeit willen“, so wird nun im Gegensatz hierzu das Prinzip der neuen Erziehung lauten müssen. Schon die alte Erziehung war relativ noch am glücklichsten in Lehrgegenständen, die sich tätig ausüben ließen, wie z. B. die lateinische Gelehrtensprache, in der bis zum Schreiben und Reden fortgeschritten wurde. Wo dagegen wie beim Griechischen Schreib- und Redeübungen vernachlässigt wurden, da wurde auch schlecht und oberflächlich gelernt. Sollte nicht hierin ein Beweis zu finden sein für die Richtigkeit des Pestalozzi-Fichteschen Grundsatzes, daß es allein die Entwicklung der geistigen Selbsttätigkeit durch den Unterricht ist, welche Lust an der Erkenntnis rein als solcher und also auch am Lernen hervorbringt, während das bloß leidende Empfangen die Erkenntnis vielmehr lähmt und tötet! Und so ist es denn auch. Der Zögling der neuen Erziehung lernt viel, von Eifer und Liebe getrieben, erfakt alles im Zusammenhang, übt

das Gefasste unmittelbar durch ein Tun, lernt also das Viele richtig und unvergeßlich. Aber dieses Viele der Erkenntnis ist ja Nebensache. Die neue Erziehung beabsichtigt nicht unmittelbar diese Erkenntnis; sie fällt ihr nur zu als eine Art wertvollen Nebenerfolgs. Der formale Gesichtspunkt, die „Anregung regelmäßig fortschreitender Geistestätigkeit“ bleibt bei allem Lernen stets die Hauptsache, die historisch zu erlernende Beschaffenheit der Dinge stets eine geringfügige Nebensache, die sich von selbst ergibt.⁸ Ein Beispiel. Der Zögling wird angehalten, in der Phantasie eine Fläche durch gerade Linien zu begrenzen. Das freie Vermögen der Phantasie, die geistige Tätigkeit ist damit angeregt. Findet er dann, daß er mindestens drei gerade Linien braucht, um die Fläche zu begrenzen, so ist dies eine nebenbei entstehende Erkenntnis einer ganz andern, das freie Vermögen der Phantasie sogar beschränkenden Tätigkeit des Erkenntnisvermögens. Auf die ganze Breite des Materials aller Erkenntnis will also Fichte nur einen geringen, bedingten Wert legen. Hauptsache ist und bleibt immer, daß durch die Anregung der freien geistigen Tätigkeit das Selbst des Zöglings erhöht wird, daß ein Prinzip in ihm geweckt und zu intensivem Leben gereizt werde, das nicht auf sinnlichen Genuß geht, sondern alle Antriebe des niederen Sinnlichkeitsstrebens gerade zum Schweigen bringt, ein Erstes, Unabhängiges und Selbständiges, das aus sich selber sein eigenes Leben lebt, kurz ein rein Sittliches im höchsten (Fichteschen) Sinne des Wortes.⁹ Der sittliche Wert aller intellektuellen Bildung steht Fichte also obenan. Erweckung der Liebe zur „geistigen Tätigkeit um der Tätigkeit willen“, so lautet das moralische Grundprinzip der neuen Erziehung. Gewiß bedarf die geistige Tätigkeit in der Welt des Sittlichen noch einer besonderen Richtung. Aber schon die bloße Liebe zum Geistigen kann als die „allgemeine Form und Beschaffenheit des sittlichen Willens“ gelten. Geistige Bildung und Willensbildung fließen so in eins. Oder zum mindesten: erstere ist die unmittelbare Vorbereitung

zur letzteren. Das erste Geschäft der geistigen Bildung ist nicht zugleich auch erster und selbständiger Zweck, sondern nur das bedingende Mittel, um sittliche Bildung in den Zögling zu bringen. Ja die geistige Bildung wird „nur gelegentlich“ erworben, bleibt aber ein „unaustilgbarer Besitz und die ewig fortbrennende Leuchte seiner sittlichen Liebe“. Sie entwickelt früh im Gemüt des Zöglings ein beherrschendes Prinzip,⁹ das alle Unsittlichkeit austrottet. Erwacht dann später die Selbstucht, so kommt sie zu spät, findet den Platz am Herd schon besetzt, kann nie mehr recht im Gemüt zur Herrschaft gelangen. Die bisherige Erziehung ging zu ihrem Schaden den umgekehrten Weg. Sie weckte und bildete zuerst das Triebleben im Zögling um so nur erst einmal auf ihn Einfluß zu gewinnen. Versuchte sie dann hinterher, den sittlichen Antrieb zu entwickeln, so fand sie das Gemüt schon von einer anderen Liebe eingenommen, und sie also kam zu spät.

Die Frage, wie sich die allgemeine intellektuelle Bildung zur besonderen (sittlich-bürgerlichen oder religiösen) verhalte, ist aber noch näher und tiefer zu untersuchen, um genau festzustellen, worin wohl das wahre Wesen einer idealen Erziehungskunst bestehe. In der dritten „Rede“ hat Fichte diese Untersuchung geliefert.¹⁰ Er hat hier als Leitmotiv seiner ganzen Erziehungslehre den Grundsatz hingestellt, der Zögling sei so zu bilden, „daß keine Erkenntnis, die er hat, in ihm tot und kalt bleibt, wenn die Möglichkeit eintritt, daß sie ein Leben bekomme, sondern jedwede sogleich eingreift ins Leben, so wie das Leben derselben bedarf“. Und wie ist dies zu erreichen?

Fichte unterscheidet hier wie auch sonst zwei Klassen von Menschen in Absicht ihrer Bildung. Eine doppelte Art des Sichselbstverstehens ist bei Menschen möglich. Der immer sich gleichbleibende „Grundtrieb“ alles Lebens, ein und dieselbe „Grundliebe“ kann in zweifacher Weise ins Bewußtsein überseht werden. Diese beiden Menschheitstypen sind der Mensch des dunklen Gefühls und der Mensch der klaren Erkenntnis. Ist

infolge mangelnder oder gar verkehrter Erziehung das Bewußtsein beherrscht vom dunklen Gefühl, so wird der „Grundtrieb“ oder die „Grundliebe“ (Schopenhauers Wille) erfakt als die Liebe des Einzelnen zu sich selbst. Sinnliche Selbstsucht heißt die entwickelnde Kraft im Leben dieser Menschen. Sie bildet das einzig Beharrende und sich Gleichbleibende in ihrem Dasein, und nur in Ausnahmefällen erhebt sich der Mensch des dunklen Gefühls über das selbstsüchtige Handeln, ahnt dunkel eine andere höhere Ordnung der Dinge, wird durch dunkle Ideen getrieben; die Vernunft waltet dann als Instinkt in ihm. Aber dies bleibt Ausnahme.

Anders der Mensch, der schon als Kind in die klare Erkenntnis eingetaucht und von nun an in ihrem Gebiet erhalten wurde. Hier ist die Selbstsucht von vornherein um ihre Entwicklung betrogen. Klare Erkenntnis, von allem gegebenen Sein gänzlich unabhängig, beherrscht das Bewußtsein, wird zur Grundlage, zum Ausgangspunkt alles Lebens. Nur das dunkle Gefühl gab dem Menschen sein Selbst als ein genußbedürftiges und schmerz-scheuendes, Der klare Begriff gibt es ihm statt dessen als Glied einer sittlichen Ordnung. Die Klarheit des Begriffs erstift so die Wurzel der Selbstsucht, das dunkle Gefühl.

Und mit dem klaren Begriff zugleich wird die Liebe zu dieser idealen Ordnung der Dinge entzündet. Klare Erkenntnis kann nicht kalt und teilnahmslos lassen. Erfakt sie doch die „Grundliebe“ selbst in ihrer ursprünglichen, reinen (göttlichen) Form, nicht entstellt zur Liebe des einzelnen zu sich selbst, sondern als Liebe zum Gegenstand, zur Idee, als „wirkliche und wahre Liebe“, als eine Liebe, die nicht auf die vorhandene Welt geht. In ihr fände „eine zu ursprünglicher schöpferischen Tätigkeit treibende Liebe“ keinen Wirkungsbereich. Nein, dieser durch klare Erkenntnis entzündete Grundtrieb der wahren Liebe hegt auf eine apriorische Welt, die da werden soll, immer werden sollte und immer werden wird, auf ein in alle Ewigkeit immer werden

Sollendes, immer Zukünftiges, das im Grunde eins ist mit dem aller Erscheinung zugrunde liegenden ewig fortfließenden göttlichen Leben selbst.

Diese Urliche wird also im Menschen zugleich mit der Erkenntnis entwickelt und umgekehrt mit der Erkenntnis zugleich die Liebe zur Idealwelt. Eins ohne das andere soll nicht möglich sein. Das heißt: mit jedem Schritt der Bildung wird der gesamte vereinigte Mensch gebildet, „als unteilbares Ganze“. Und hierin, in dieser harmonistischen Tendenz, liegt neben der Bildung zur reinen Sittlichkeit die zweite Hauptaufgabe der allgemeinen Erziehung, „den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden“. So lauten denn die beiden Hauptforderungen der neuen Erziehung nach der intensiven und extensiven Seite der Bildung: Der Mensch werde gebildet bis in die Wurzel seines Lebens hinein und also zum wirklichen Menschen, nicht zum bloßen Schatten und Schemen eines Menschen, und: Alle notwendigen Bestandteile des Menschen sollen ohne Ausnahme und gleichmäßig gebildet werden, der Verstand zur Klarheit, der Wille zur Reinheit. Und an Stelle des dunklen Gefühls trete hinfort die klare Erkenntnis als „Auflösungsmittel“ der Liebe.

Es wird hier von Fichte ein durchaus verstandesmäßiges Prinzip in den Mittelpunkt der Erziehungslehre gerückt. Ein Rationalismus, freilich edelster Art, beherrscht diese Pädagogik wie sämtliche Teile der Fichteschen Idealphilosophie. Fichte hat dies denn auch selbst klar erkannt und sich geschichtlich mitten in das Aufklärungszeitalter eingeordnet. Aller Irrationalismus ist ihm fremd, hier wie sonst, alle Anerkennung des Dunkelgefühlsmäßigen, wo immer sie ihm auch entgegentreten mag, wird von ihm in Grund und Boden verdammt. Es geschehe kein Sprung aus dem Vorhergehenden bei dieser neuen Schöpfung der Erziehungslehre, meint er.¹¹ Diese stehe vielmehr im organischen Zusammenhang mit der Aufklärung, bilde die wahre und natürliche Fortsetzung und Folge der bisherigen Zeit, deren Streben darauf ging, das

dunkle Gefühl zu verbannen und der Klarheit der Erkenntnis allein zum Sieg zu verhelfen. Hier also ist Fichtes Aufklärer im reinsten und besten Sinne des Wortes. Das dumpfe Beruhn beim dunklen Gefühl soll nicht wiederhergestellt werden, wie die Schelling, Schleiermacher und andere streben, der Trieb nach Klarheit soll nicht wieder ausgerottet werden von den Gegnern der Aufklärung. Im Gegenteil! Weiterentwickelt werden soll er, in höhere Kreise soll er eingeführt werden. Überwinden soll er allen Dogmatismus des dunklen Gefühls und toten Seinsglaubens. Aufstrahlen und anbrechen soll „die aus der ursprünglichen Klarheit stammende Welt des ewigfort aus dem Geiste zu entbindenden Seins“. — Wodurch sich bei alledem der vulgäre Rationalismus der Aufklärung von Fichtes Vernunftwissenschaft unterschied, ist an anderer Stelle hinlänglich klargestellt worden.

Fichte glaubt nun ein sehr einfaches technisches Mittel gefunden zu haben, um dem Zögling das Prinzip der klaren Erkenntnis und die Liebe zur idealen Welt für alle Zeiten einzupflanzen. Es soll dem Zögling überhaupt von vornherein nicht die Sinnenwelt als die eigentliche, wahre und wirkliche vorgeführt werden, von der aus er erst in zweiter Linie zum Denken gelange, sondern umgekehrt die geistige Welt, diejenige Welt, die allein durch das Denken erfassbar ist. Sie werde ihm von Anfang an als die wahre Welt vor Augen gestellt und seine früheste Liebe, sein ganzes Wohlgefallen konzentriere man auf diese Welt.¹² Dies der geheimste Zug der Platonistischen Pädagogik Fichtes. Fichtes neuer Mensch, wenn er zum Selbstbewußtsein erwacht, finde sich gleichsam zuerst in der über sinnlichen Welt vor, in der Welt des reinen Geistes, der Idee. Dies sei sein eigentliches Zuhause, in dem er lebt, atmet und gedeiht. Und erst von hier aus steige er gleichsam wie in das Tal des wahrhaftig Nichtseienden in die Welt des Fleisches, der Natur und Materie herab, in ihr dauernd als Fremdling sich zu fühlen. In ihr vollbringe er,

was ihm der erhabene Imperativ des Pflichtbewußtseins auferlegt, in ihr verwirklichte er als der „Hochmoralische“ das Gesicht der Geisterwelt, wie es ihm zu schauen beschieden war, in ihr schaffe und wirke er für das soziale Ganze. Immer aber betrachte er diese Welt nur als die „Sphäre“ seines pflichtmäßigen Handelns, immer vernehme er die Stimme aus der Geisterwelt, in der er seine wahre Heimat früh finden gelernt. „An diesen Klang von Jugend auf gewöhnt“ wird er von jener „höheren Vaterlands-
liebe“ niemals verlassen sein. Sie allein wird ihn lehren, die rechte Stellung zum irdischen Vaterland zu gewinnen, in dessen Schoß er sein Ewiges legt.

2. Fichte und Pestalozzi. Diese in ihrem Kern so gänzlich utopische Grundanschauung der idealistischen Pädagogik Fichtes, aufs engste verwachsen mit dem Gesamtcharakter seiner Philosophie, bildet zugleich das Leitmotiv seiner Pestalozzi-Kritik, wie sie in der neunten Rede und in den „Patriotischen Dialogen“ von 1807¹² enthalten ist, wird erst in und an ihr so recht klar und deutlich. Soviel Verwandtes Fichte in Pestalozzis Methode vorfindet, so deutlich er in seinem Prinzip der Selbsttätigkeit und der Anschauung einen idealistischen Kern wahrzunehmen glaubt, diese Pädagogik lebt an der Sinnenwelt. Hier ihr Grundübel, neben der allzu ängstlichen Rücksichtnahme auf die Erfordernisse der nackten, groben Wirklichkeit. Beides, Realismus und Utilitarismus, hängt aufs engste miteinander zusammen. Beides fließt nach Fichte aus dem Mangel jeder gründlicheren philosophischen Schulung bei Pestalozzi, der namentlich das Studium Kants nie betrieben, vielmehr „von seinem (eigenen) Geist schon längst ergriffen und fortgerissen war, ehe der Kantische Geist in einiger Klarheit sich offenbarte.“¹⁴

Betrachten wir zunächst das, was dem absoluten Idealismus Fichtes an Pestalozzis Lehre als ein flacher Utilitarismus erscheinen will.¹⁵ Alle Mißgriffe Pestalozzis im Unterrichtsplan haben nach Fichte ihre gemeinschaftliche Quelle darin, daß Pesta-

lozzi anfangs von dem „dürftigen und begrenzten Zweck“ ausging, nur den äußerst vernachlässigten Kindern aus dem niedersten Volk notdürftig zu helfen. Die Tendenz seiner ursprünglichen Armenenerziehung ging dahin, die Kinder möglichst bald aus der Schule zum Broterwerb zu entlassen und ihnen dennoch die Mittel zum Nachholen des Unterrichts mit auf den Weg zu geben. Daher Pestalozzis „Überschätzung“ des Lesens und Schreibens, die bei ihm „beinah als Ziel und Gipfel des Volksunterrichts“ erscheinen, ja überhaupt als die „besten Hilfsmittel der Belehrung“. Nach Fichte sind sie dies nämlich ganz und gar nicht. Im Gegenteil! Lesen und Schreiben bilden in Fichtes idealtistischer Pädagogik „die eigentlichen Werkzeuge, um die Menschen in Nebel und Schatten einzuhüllen“, sie überflüg zu machen. Fichte geht hier viel weiter als selbst Rousseau, der Lesen und Schreiben als Nützlichkeiten bezeichnet, die vor dem 15. Lebensjahr nicht ausdrücklich gelehrt werden sollen, die sich aber Emil, falls ihn ein augenblickliches Interesse dazu treibt, immerhin auch schon vorher aneignen darf.¹⁴ Nach Fichte dagegen sind Lesen und Schreiben nicht nur nutzlos, sondern sogar schädlich. Denn sie verleiten „zum bloßen Zeichnen“, hindern also die unmittelbare Anschauung, die freibildende Phantasietätigkeit. Ja sie führen von der Aufmerksamkeit zur „Zerstreuung“, die sich ihres Niederschreibens tröstet“ und vom Papier zu lernen gedenkt, was doch nie geschehen wird, verleiten zur Träumerei, die den Umgang mit dem Buchstaben so oft begleitet. Erst am Schluß der Erziehung, gleichsam „als das letzte Geschenk derselben mit auf den Weg“, will Fichte in seiner Nationalerziehung Lesen und Schreiben erlernen lassen, und auch nur, wenn die geistige Bildung bereits zu ihrem Ende gelangt ist. Eine Ausnahme bildet nur der angehende Gelehrte, der das Werkzeug der Schrift beizubringen in die Hände bekommen und bilden lernen muß. Innerhalb aber der allgemeinen Volkserziehung soll nicht nur die eilige Ausstattung mit den Wertmitteln des Lesens und Schreibens

gering geachtet werden, sondern überhaupt der armselige Wunsch verpönt sein, die Erziehung möge doch ja recht bald vollendet sein, damit der Zögling wieder an die Arbeit könne. Dies ergibt eine halbe Erziehung, die so viel ist wie gar keine. Auf diese Art, meint Fichte, ist der Menschheit nicht zu helfen.

Hier stehen der konsequente Idealist Fichte, der keinerlei Konzeßion an die Wirklichkeit zu machen gedenkt, und der bei allem Idealismus seines Gemüts doch so realpolitisch denkende Pestalozzi scharf gegeneinander. Alles oder nichts dekretiert der eine, etwas besser als nichts, der andere. Völlige Verwirklichung des Ideals auf der Stelle und mit einem Schlag, durchgreifende Umformung der Menschheit verlangt Fichte, allmähliche Annäherung an das Ideal, sich begnügen mit dem vorläufig Erreichbaren ist der Grundsatz Pestalozzis. Die Geschichte hat letzterem recht gegeben. Fichte verlangt Unmögliches. Wie soll die geistige Bildung ans Individuum gebracht werden ohne Darreichung der Werkmittel des Lesens und Schreibens? Fichte mache uns dieses pädagogische Experiment einmal vor. Und dann vor allem, ist denn die Wirklichkeit mit ihrer dringenden Not und Bedürftigkeit so gar nichts, ein so vollständig zu vernachlässigender Faktor? Als „Sphäre“ unseres Handelns will sie der Idealismus doch gelten lassen. Also muß er auch mit ihr rechnen. Zugunsten Fichtes ist zu bedenken, daß Fichte eine Organisation der Erziehung in kleinen, ökonomisch sich selbst erhaltenden Staatengemeinschaften vor Augen schwebt, in denen der Zögling so lang sich aufhalten kann, bis seine Erziehung vollendet ist.

Fichte hat an einer anderen Stelle diesen Utilitarismus Pestalozzis gerechter beurteilt, ja gegen Angriffe des Unverständes zu verteidigen gesucht. In den „Patriotischen Dialogen“ von 1807¹⁷ erkennt er an, daß die höhere Ansicht der „absolut unerläßlichen Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an“ Pestalozzi keineswegs fremd sei. Nur bei der Beschreibung der Ausführung dieser Idee der „Ele-

mentarbildung des ganzen Menschengeschlechts“ erlange seine ursprüngliche Ansicht, daß dem armen, gedrückten Volk durch eine intellektuelle Elementarerziehung geholfen werden müsse, immer wieder die Oberhand. Daß die Bedrückung und Armseligkeit der größeren Menge wegfallen würde, sobald nur erst die Nationalerziehung in vollem Umfange Gestalt gewonnen hätte, wage Pestalozzi nicht einzusehn. Er will die Folgen mildern, statt die Ursache zu beseitigen. Und aus dieser „provisorischen Sorgfalt für das Volk“ und seine dringendsten Bedürfnisse fließen dann all die Nebenzüge, die zum Grundgedanken gar nicht gehören, ja ihm sogar widersprechen, die Überschätzung des Buchstabenwesens und jener „unerträgliche Mechanismus“, der so oft an ihm getadelt worden ist.

Der zweite Punkt der Kritik, die Fichte an Pestalozzi übt, betrifft den in seiner ganzen Methode hervorbrechenden naiven Realismus, den Grundirrtum Pestalozzis, daß das Sein das Letzte und Absolute und die Wahrheit sei. Die Anschauung soll gebildet werden. Gewiß! Und es scheint Fichte, als verstehe Pestalozzi unter Anschauung dasselbe wie er, nämlich nicht etwa die „blindtappende und betastende Wahrnehmung“ der Außenwelt, sondern das freie geistige Schauen und Bilden, losgelöst von aller Sinnlichkeit.¹⁸ Nun aber — welch ein Widerspruch! — verlangt Pestalozzi im „Buch der Mütter“, der erste Gegenstand der Erkenntnis- und Anschauungsübung müsse das Kind selbst, d. h. sein Körper sein. Als wenn der Körper des Kindes das Kind selbst wäre! Für den konsequenten Idealisten, der den Menschen gleichsam im Übersinnlichen zur Welt kommen lassen möchte, ein unvollziehbarer Gedanke. Die Leiblichkeit des Kindes gehört der Sinnenwelt an. Sie als erstes der Anschauungsübung darzubieten, das Kind seinen Körper objektiv von sich absondern lassen, ehe es ihn brauchen lernt, wäre der schlimmste Verstoß, wäre ja gerade der Irrtum aller bisherigen nicht an der Wissenschaftslehre orientierten Pädagogik. Was dem Kinde am nächsten

steht, ist nach Fichte nicht der Körper, nicht die objektive, im Raum verbreitete Dinglichkeit, sondern das Subjekt, das Ich als Glied der Geisterwelt. An ihm werde die Anschauung entwickelt.¹⁹ Dieses werde ihm zuerst zur Kenntnis gebracht. Von ihm gehe alle Bildung aus. Dieses Ich lerne es „im freien und besonnenen Begriff absondern“ aus dem dumpfen Chaos seiner Empfindungszustände. „Gleich bei seinem Erwachen ins Leben werde dem Leben ein geistiges Auge eingesetzt“, das es nicht mehr verläßt.²⁰ Und wie kann der Erzieher die Bildung des Ichgefühls und Ichbewußtseins günstig beeinflussen? Durch das ABC der Empfindung, jene merkwürdige Methodik, die Fichte dem Pestalozzischen ABC der Anschauung voranstellen will. Das Empfindungsvermögen ist nach Fichte als Voraussetzung alles weiteren zuerst zu bilden, hierauf erst das Anschauungsvermögen. So der geordnete und einzig naturgemäße Gang aller geistigen Elementarbildung. Und auch bei der Bildung des Anschauungsvermögens soll auf die sinnliche Bezeichnung der Anschauung durch die Sprache nur der geringste Wert gelegt werden. Auch hier lehrt Pestalozzi das Gegenteil. Nach ihm ist die Sprache sogar ein Mittel, sich „von dunkler Anschauung zu deutlichen Begriffen zu erheben“. Dies nach Fichte eine „durchaus irrige Ansicht der Sprache“. Klar werden eines Gegenstandes im Raum heißt „in die besonnene Freiheit der Anschauung kommen“. Die Klarheit einer Anschauung ist ganz und vollständig, wenn „sie in allen Teilen nachkonstruiert, nach Belieben erneuert werden kann“. Name und Wortzeichen sind dabei von völlig sekundärer Bedeutung. Die Bekanntschaft mit dem Wortzeichen fügt der Deutlichkeit und Bestimmtheit der inneren Erkenntnis nicht das mindeste hinzu. Die Sprache ist überall nur Verständigungsmittel, „Element der Einmütigkeit einer aus mancherlei Individuen bestehenden Geisterwelt“. Nur in der Mittelbarkeit der Erkenntnis besteht der Wert der Wortzeichen. Die Klarheit der Erkenntnis beruht allein auf „der freien Konstruktion in der An-

schauung“, als Mittel der „Selbstverständigung“. Halte also niemand seine Erkenntnis für vermehrt, wenn er das Wort kennt, sie zu bezeichnen. „Was man nach Belieben in allen seinen Teilen in der Einbildungskraft wiedererzeugen kann, ist vollkommen erkannt, ob man dazu ein Wort habe oder nicht“. Erst wenn die Anschauung in sich vollendet und zur Reife gediehen, füge man das Wortzeichen hinzu. Der umgekehrte Weg ist vom Abel. Und Pestalozzi irrt, wenn er die Sprache als ein „schon vorhandenes Sachwert, um Anschauungen zu ordnen“ benutzen will. Nach Fichte ist die Sprache vielmehr ein Mittel zum „Überspringen“ der Anschauung. Sie führt zum frühen „Maulbrauchen“ und in jene Schatten- und Nebelwelt, der Pestalozzi gerade durch die Erziehung entrinnen möchte.

Was also Pestalozzi im „Buch der Mütter“ über Schall und Wort als Entwicklungsmittel der geistigen Kraft gesagt, bedarf nach Fichte gar sehr der Berichtigung. Nur wird man auch hier wieder die Frage an Fichte richten müssen, wie er denn ohne das unentbehrliche Verständigungsmittel der sprachlichen Bezeichnung die Entwicklung des Empfindungs- wie Anschauungsvermögens des Zöglings durch den Erzieher zu inszenieren gedenkt. Muß er doch bei der Skizzierung seines ABC der Empfindung selbst zugeben, daß das Kind beim deutlichen Erfassen dessen, was eigentlich von ihm empfunden wird, sich der in der Sprache niedergelegten Unterscheidungen bedienen müsse. Möglich, daß Fichte bei der Entwerfung seines ABC der Empfindung die Schilderung vorgeschwebt hat, die Rousseau im ersten Buch des *Emil*² vom noch ungeordneten Empfindungsleben des Neugeborenen gegeben hat. Rousseau freilich würde jedes ABC, wie überhaupt alle Kunstmäßigkeit elementarer Erziehung verwerfen. Hat doch nach Rousseau der Erzieher lediglich die Aufgabe, zu verhüten, daß der alleinigen Erzieherin Natur bei ihrem Bildungsgeschäft Hindernisse begegnen.

Was Fichte sonst an Pestalozzis Anschauungswelt zu bessern

findet, läßt sich in wenig Worten sagen. Pestalozzi macht noch, wenn er von Volkserziehung redet, eine Unterscheidung von Volk und höheren Ständen. Für Fichte gibt es kein Volk im Sinne eines „niedereren und gemeinen Pöbels“. Diese Sprachübung kann und will er nicht länger ertragen²². Im Angesicht der Nationalerziehung sind alle Standesunterschiede ausgelöscht. Pestalozzi rechnet ferner gar sehr auf die häusliche Erziehung, vor allem bei den arbeitenden Ständen. Fichtes „höhere Nationalerziehung“ erklärt alle häusliche Erziehung für gänzlich ungeeignet. Sie ist nur möglich durch „gänzliche Absonderung der Kinder von den Eltern“. Die Angst ums tägliche Auskommen, die Kleinliche Gewinnsucht, wie sie die Kinder ärmlicher Klassen daheim vorfinden, ist keine geeignete Umwelt für eine Erziehung, die die Menschheit losreißen möchte vom niederen Sinnlichkeitsstreben. Ein freier Ausflug in die Welt des Gedankens ist hier nicht wohl möglich.

Demgegenüber bezeichnet Fichte als hohe Vorzüge des Pestalozzischen Systems das mit echt deutscher Gründlichkeit durchgeführte Bestreben, über alles bisherige blinde und willkürliche Herumtappen endlich einmal hinauszukommen und „eine feste und sicher berechnete Kunst der Erziehung“ zu begründen, sodann die Tendenz der Pestalozzischen Methode, überall das Denken, die freie Geistestätigkeit des Zöglings anzuregen und zu bilden, in welcher dann später die Welt der Liebe ihm aufgehen soll. In diesen beiden Zügen erkennt Fichte das Beste seiner eigenen Bestrebungen wieder.²³

3. Fichte und Rousseau. Fichte hat sich selbst die skeptische Frage entgegengehalten,²⁴ ob es denn möglich sein werde, jeden Zögling, sei er auch niedersten Standes, für eine so geartete Erziehungsweise empfänglich zu machen. Enthalte doch der Unterricht namentlich über bürgerliche und religiöse Gegenstände nach den neuen Erziehungsprinzipien die „allertiefste Metaphysik und die Ausbeute der abgezogensten Spekulation“. Aber schon diese Skepsis erscheint Fichte unangebracht, ganz abgesehen davon,

daß, ist der erste Schritt zur neuen Erziehung einmal getan, sich alles Weitere aus der Erfahrung von selbst ergeben wird. Das ewig zweifelnde Zeitalter lebt eben in der Welt der leeren Begriffe, nicht in der Welt der „wahrhaften Realität“ und Anschauung. Von ihm freilich wird die Philosophie nicht mehr verlangen, seine „bisherige Welt aufzugeben und eine ganz andere sich zu verschaffen“. Ihm wird man nicht mehr anmuten, bei der „allerhöchsten und geistigen Anschauung“ anzufangen. Wohl aber dem jungen Geschlecht, das die zukünftige Menschheit abgeben soll. Der Zögling der neuen Erziehung wird „von Anfang an einheimisch sein in der Welt der Anschauung“, d. h. der übersinnlichen Welt. Eine andere wird er gar nicht kennen und als die eigentliche und wahre anerkennen. Für ihn bestehen also jene Bedenken nicht. Er ist zuerst Bürger einer geistigen Welt und dann erst Erdenbürger.

Damit hat Fichte die eigentliche Grundtendenz seiner neuen Erziehung scharf ans Licht gezogen. Fichtes Erziehung ist Bildung zur Weltanschauung der Wissenschaftslehre, und er ist kühn genug, zu fordern, daß die ganze Menschheit sich nunmehr unwertzüglich zur Höhe des absoluten Idealismus erhebe. Allzu lange schon hat der Prediger in der Wüste das neue Evangelium der übersinnlichen Welt verkündigt, hat vom Ratheder herab und durch die Presse, hat in theoretischen wie populären Vorträgen, in Abhandlungen wie in sonnenklaren Berichten seine Zeitgenossen zu überzeugen gesucht, daß die raum-zeitliche Welt der irdischen Dinge ein Schatten vom Schatten des Schattens sei und daß aller Jammer, alles Elend der Menschen aus dem Sinnenwahn fließe, alle Erhebung, Veredelung und Erlösung aber nur von der gänzlichen Umwertung aller Werte zu erhoffen stünde. Sie aber wollen nicht, sie glauben nicht und verstehen nicht. Und wenn man sie im Mörzel zerstücke. Sie lachen des neuen Heilands und der neuen Lehre. Eine logische Folter, sie zum Verstehen zu zwingen, gibt es leider nicht. „Machen müßte man sie, und anders

machen, als sie sind.“ Und siehe da, dieses Mittel, sie zu machen, es ist gefunden. Pestalozzi hat es entdeckt. Nur durch eine ganz neue, radikale, die Menschheit von der Wurzel aus umbildende Erziehung wird es möglich sein, die Weltanschauung der Wissenschaftslehre zur allgemein geltenden Ansicht der Menschheit zu erheben.

Aus einer Reihe von Darlegungen in den „Patriotischen Dialogen“ von 1807,²⁸ ergibt sich, daß Erwägungen solcher Art mehr noch als das Bestreben, dem Deutschtum vom Sturze emporzuhelfen, in Fichtes Denken das ursprünglich treibende Motiv bei der Aufstellung der Nationalerziehung abgegeben haben. Sollte man sich nicht darüber einig sein, daß alles Heil, alle Genesung der Menschheit nur aus einer klaren Vernunftwissenschaft fließen könne? Kant hat das Prinzip der Vernunftwissenschaft, „die klare Selbstbefinnung und Selbstverständigung“ entdeckt, Fichte hat es systematisch und konsequent durchgeführt. Kant hat den Schatten, das Schema des Seins, das die Menschheit bisher für die Realität selbst genommen, zerstört, jedoch nicht von der Wurzel aus. Ist er doch nach Fichte auf halbem Wege stehen geblieben. Die Wissenschaftslehre erst hat ihn radikal zerstört, in sein eigentliches Nichts aufgelöst, und das unmittelbare Leben selber, das da lebt, keineswegs ist, als das einzig wahrhaft Reale erkannt und an seine Stelle gesetzt. Die Wissenschaftslehre erst hat das Prinzip der Vernunftwissenschaft durchdrungen und „zum Mittel reiner Wahrheit und Klarheit“ erhoben. Seit vierzehn Jahren predigt ihr Vertreter dies Prinzip. Er predigt es in günstiger Zeit, in schriftlicher und mündlicher Form. Er hat an vielen Orten doziert, hat alle Tonarten angeschlagen. Und immer „dieses allgemeine und dieses anhaltende und dieses jedes angewandte Verständigungsmittel brechende Nichtverstehen“. Was ist davon wohl der Grund? Die theoretische und praktische Unhaltbarkeit des extremen Idealismus, sagen wir. Die intellektuelle und moralische Minderwertigkeit und Verdorbenheit der Zeit, sagt

Sichte. Diese Verdorbenheit leidet förmlich nach dem Universalheilmittel der klaren Vernunftwissenschaft und ist zugleich unfähig, es zu ergreifen. Und also ist der Menschheit nicht mehr zu helfen. Man muß sie zugrunde gehen lassen. Schreiben wir in Zukunft nur noch satirische Dialoge.

Und wie nun, wenn es ein Mittel gäbe, die Menschheit zunächst einmal von der Unfähigkeit zu heilen, das Heilmittel zu ergreifen, nichts weiter! Wenn es möglich wäre, unabhängig von der Verdorbenheit des Zeitalters den Grund zu legen zu einer besseren Empfänglichkeit für die klare Vernunftwissenschaft? Dies ist in der Tat der einzige Weg, der noch offen steht. Nicht durch Worte, nur dadurch, daß man es selber wird, nur in der lebendigen Anschauung ist das Prinzip der klaren Vernunftwissenschaft zu erfassen.²⁰ „Unmittelbare Anschauung des eigentlichen Lebens ist selbst das geistige Leben als erste Modifikation jenes absoluten Lebens schlechthin.“ Und die Kinder werden immer noch mit der Fähigkeit und dem Trieb zur Anschauung geboren. Sie widerstreben der Schattenwelt. Nur durch eine falsche Erziehung werden sie gewaltsam in sie hineingeführt. Die wahre Erziehung zwingt sie nicht gegen ihre Natur. Sie lehre nichts, sie leite nur, leite die Anschauungskraft richtig und der natürlichen Ordnung gemäß. Dann wird sich von selbst die Freiheit entwickeln, das Organ der Anschauung zweckmäßig zu handhaben. So komme die Wahrheit wieder ans Geschlecht. Die Menschheit werde durch die Erziehung fähig, das Heilmittel der klaren Vernunftwissenschaft auch nur zu empfangen. Und alles weitere wird sich dann leicht von selbst ergeben.

Erziehung zur „Anschauung des unmittelbaren Lebens“, dies also das Allheilmittel, dies der Weg zur Genesung! Die Vorwelt habe der Empfänglichkeit für die „Anschauung des unmittelbaren Lebens“ keineswegs ermangelt. Bei den Griechen, den Römern, ja zuzeiten des Leibniz noch, meint Fichte, wäre Kant und die Wissenschaftslehre möglich gewesen. Dann aber kamen Locke,

die Enzyklopädisten, die deutschen Eklektiker und Populärphilosophen. Sie also die Stifter alles Unheils. Und mit ihnen die bewusste Erziehung zur Unempfänglichkeit für die Anschauung des unmittelbaren Lebens und zur Empfänglichkeit für die „Schatten- und Nebelwelt“ des toten Seins, ohne einen „sie tragenden Kern von Anschauung, Wahrheit und Realität“. Redensarten statt Empfindungen gab diese Erziehung, Worte statt Anschauung. Und die Worte verwandelte sie dann wieder in tote Buchstaben, die noch weiter entfernt sind von der Anschauung. Da schwimmen dann die Kinder in einem „Meer von ungeformtem Buchstaben-element“. Auch Pestalozzi wird durch diese Anlagen betroffen. Auch er vermochte sich nach Fichte nicht freizumachen vom Wort- und Buchstabenwesen der Zeit. Diese Erziehung hat mit bedachter Kunst unsere Generation abgeführt von der Wahrheit und Unmittelbarkeit der Anschauung zur Schatten- und Nebelwelt der Sinnlichkeit und damit ins sittliche und bürgerliche Verderben. Eine neue Erziehung führe mit ebenso bedachter Kunst das Zeitalter wieder zurück zur Unmittelbarkeit der „Anschauung“, d. h. zur idealistischen Denkweise der Plato, Leibniz und Kant, zum Schauen einer übersinnlichen Welt und zum Glauben an die Nichtrealität der sinnlichen. Denn dies und nichts anders versteht Fichte unter Erziehung zur Anschauung.

Dieser Erziehung zur intellektuellen Anschauung liegt eine Auffassung vom Wesen seelischer Vorgänge zugrunde, die von der alten Vermögenspsychologie der Wolffschen Schule wie von der Leibniz-Herbartischen Vorstellungspsychologie gleichweit entfernt ist. Das seelische Ganze ist als ein einheitlich-wirksames Prinzip gedacht, nicht zerplittert in drei Vermögen, Verstand, Gefühl, Wille, auf die durch die Erziehung gesondert eingewirkt werden könnte. Ebenjowenig werden sämtliche seelische Erscheinungen auf einen Vorstellungsmechanismus zurückgeführt, wie bei Herbart. Die Seele besteht vielmehr aus einer Summe von aktiven Funktionen, einen Bündel geistiger Akte. So schon Kant

vor Fichte. Anschauung ist ein spontaner Akt, nicht Sinnnahme eines gegebenen, sondern ein selbständiges und selbsttätiges geistiges „Gesicht“, ein Ausschüßherauserschöpfen des Angesehenen, wobei Fichte, wenn er von Anschauung redet, immer gern den Gegenstand mitdenkt, nämlich die übersinnliche Welt, die nur in der Anschauung zu haben ist. Auf der Grundlage einer solchen Aktivitätspsychologie erscheinen nun freilich die Arbeitsmöglichkeiten des Erziehers gewaltig beschränkt. Wie soll die schöpferische Tätigkeit der seelischen Energie von außen geformt werden? Dies ist unmöglich. Ein Zugang zum Innersten der geistigen Akte scheint nicht gegeben. Nur die Bedingungen, nur die Voraussetzungen, aus denen Spontanität, geistige Selbsttätigkeit entsteht, können durch den Erzieher instituiert werden. Diese selbst muß sich auch von selbst entwickeln. Die Umwelt, in der die seelische Individualität sich bewegt, wird so zu formen sein, daß geistige Selbsttätigkeit notwendig herauspringen muß. Daher bei Pestalozzi wie Fichte die Hinleitung des Zöglings auf Tätigkeit in jedem Sinne, sei sie selbst materialer Natur, auf körperliche Arbeit, die in Fichtes Wirtschafts- und Erziehungsstaat gefordert wird. Fichte erblickt in dieser Beschränkung der Erziehung auf äußere Zurechtmachung der Bedingungen zur Entwicklung der Selbsttätigkeit geradezu einen Vorzug der neuen Pädagogik. Eine besondere Kunst des Unterrichts in der intellektuellen Anschauung ist nicht möglich, aber ja auch nicht nötig. „Das ist eben das unendlich Hohe, Große und Siegreiche dieses Gedankens, daß diese Kunst nicht gelehrt zu werden bedarf“²⁷. Nur „Leitung“ ist nötig. Und diese Leitung kann jeder begreifen, wenn er auch selbst eine Kunst der Erziehung nicht ausüben könnte. Die neue Erziehungslehre ist daher in eminentem Sinne populär und somit für die allgemeine Nationalerziehung wie kaum eine zweite prädestiniert.

In Wirklichkeit ist diese Methode der bloßen Leitung gar nicht so neu, wie Fichte meint. Sie geht zurück auf Rousseau und

von ihm hat sie Fichte vermutlich übernommen, ohne sich dessen bewußt zu sein. „Junger Erzieher, heißt es im Emil,²⁸ ich predige Dir eine schwierige Kunst. Du sollst lernen, ohne Vorschriften die Erziehung zu leiten und Deine Aufgabe durch Nichtstun zu erfüllen.“ Nach Rousseaus „Methode der Untätigkeit“ ist der Zögling frei von aller meisternnden Autorität. Nichts wird ihm befohlen. Er erzieht sich gleichsam selbst an der Notwendigkeit der Natur. Nur die Voraussetzungen dieser Selbsterziehung werden vom Erzieher, dem Zögling unbemerkt, mit weiser Vorsicht zurecht gemacht. Kein fremder Kopf lenkt seinen Arm. Sein eigener wird sich bilden müssen. Im täglichen freien und lebhaften Umgang mit der großen Erzieherin Natur entwickelt sich Emils „Person“, sein eigener Sinn, Verstand und Urteil, Erfindungsgabe und diejenige Spontaneität, die Pestalozzi und Fichte in ihren Arbeitsschulen wachzurufen hoffen.

Im übrigen freilich besteht zwischen Fichtes und Rousseaus Erziehungslehre der vollendetste Gegensatz, den man sich nur denken kann. Rousseau erzieht seinen Emil an der Erfahrung und Natur zum Sichbewegen in der Natur, Fichte an der intellektuellen Anschauung zur Anschauung der übersinnlichen Welt. Dies der Gegensatz. Rousseau ist Empirist, überzeugter Lockianer. In Fichtes Augen ist der Lockesche Sensualismus das Verlehrteste, was man sich nur denken kann, und die Ursache des ganzen Elends der Zeit.²⁹ Nach Rousseau soll das erste Studium des Menschen eine Art Experimentalphysik sein, von der er durch spekulative Studien ja nicht abgezogen werden soll.³⁰ Die sinnlich wahrnehmbaren Beziehungen, in denen die Körperwelt zu uns steht, kennen zu lernen, sei unsere erste Sorge. „Da alles, was in den menschlichen Verstand eindringt, durch die Sinne in ihn gelangt, so ist der erste Verstand des Menschen ein sinnlicher Verstand. Unsere ersten Lehrer der Philosophie sind unsere Füße, unsere Hände, unsere Augen.“ „Um denken zu lernen, müssen wir unsere Glieder, unsere Sinne, unsere Organe üben, welches die Wert-

zeuge unseres Verstandes sind.“ „Die ersten Fähigkeiten, die sich in uns bilden und vervollkommen, sind die Sinne. Diese sollte man deshalb auch zuerst pflegen³¹.“ Lauter Sätze, die wie ein Hohn auf Fichtes idealistisch orientierte Pädagogik anmuten. Das ganze erste und zweite Buch des Emil handelt von der Erziehung der Sinnesapparatur, strebt nach nichts anderem, als den Zögling gegen alle Fährnisse, die jemals seiner physischen Erhaltung drohen können, zu rüsten, ihn gegen alle unvorhergesehenen Zufälle sicher zu stellen. Bei Rousseau ist es der über sinnliche Teil des Ich, der von vornherein um seine Entwicklung betrogen werden soll. Und selbst dann, wenn wie im Knabenalter mit der intellektuellen Erziehung endlich begonnen wird, soll nicht plötzlich von sinnlichen Objekten zu übersinnlichen übergesprungen werden. Vielmehr sollen sinnliche Wahrnehmungen in Begriffe verwandelt werden. „Bei den ersten Funktionen des Geistes müssen die Sinne seine Führer sein³².“ Bis zu seinem zwölften Lebensjahr ist Emil die intellektuelle Welt noch unbekannt. Und selbst dann soll sein Denken nicht weiter schweifen als die Augen reichen. „Kein anderes Buch als die Welt; kein anderer Unterricht als Tatsachen!“ Nur über sinnliche Wahrnehmungen hinweg wird er zu Begriffen und Urteilen gelangen. Denn diese sind nach Rousseau wie nach Locke nichts weiter als „gemischte oder zusammengesetzte Wahrnehmungen“.³³

Es ist von Wert, sich diesen Gegensatz vor Augen zu halten. Neben Kant ist Rousseau derjenige Denker, den Fichte in jungen Jahren am meisten gelesen hat. Gemeinsam ist beiden Pädagogen das Prinzip der Erziehung zur Selbsttätigkeit. Rousseaus Emil soll die Wissenschaft nicht lernen. Er soll jeden ihrer Sätze selbst entdecken.³⁴ Namentlich in der Geometrie ist diese Methode des Selbstfindens von Wert. „Ich für mein Teil, beanspruche durchaus nicht, Emil die Geometrie zu lehren; er soll vielmehr mich darin unterrichten³⁵.“ Nur so wird der Knabe selbst denken, selbst überlegen lernen.

Rousseaus Naturprinzip gilt nicht in Fichtes Pädagogik. Die Natur ist ihm das Nichtseiende, Erfahrung wird verächtlich beiseite gestoßen. Nicht einmal das Prinzip der Naturgemäßheit gilt. Was Fichte vom Kinde erwartet und verlangt, geht über dessen Leistungsfähigkeit erheblich hinaus. Spekulative, reine Anschauung ist das Letzte, zu dem sich das kindliche Vermögen erhebt. Nur eine Reihe von Inkonssequenzen gegen seine eigene Lehre ermöglicht Fichte, daß eine Erziehung für die wirkliche Welt eben doch stattfinden. Wenn er könnte, er würde das reine Ich gänzlich des körperlichen Gewandes entkleiden. Für den Sensualisten Rousseau bildet die Erfahrung die erste und einzige Lehrmeisterin des Kindes. „Den richtigen Gebrauch unserer Organe lernen wir erst durch ihre Anwendung kennen³⁶“. Schärfere Kontraste als die Fichtesche und Rousseausche Pädagogik kann man sich nicht denken. Erziehung an der Idee, am geistigen Gesicht, der Anschauung erstrebt Fichte, Erziehung an der Natur, der sinnlichen Erfahrungswelt verlangt mit Laße Rousseau.

4. Die Elementarerziehung. Betrachtet man Fichtes deutsche Nationalerziehung im einzelnen, so gewahrt man eine skizzenhafte, aber systematische Gliederung, die in natürlicher Stufenfolge den Entwicklungsgang des Zöglings begleitet. Sie teilt sich nämlich in zwei Hauptabschnitte, eine elementare geistige Bildung und eine höhere sittliche, in Form moralischer, bürgerlicher und religiöser Erziehung³⁷. Der zweite Teil ist der wesentliche, der erste liefert nur Mittel und Vorübung für ihn, insofern eben die Entwicklung klarer Erkenntnis den einzigen Weg zum reinen Willen darstellt.

Die Elementarbildung gliedert sich ebenfalls in drei Teile, in das ABC der Empfindung der Anschauung und der Kunst. Eine dreifache Methodik soll anleiten zur Klärung und Entwicklung des Empfindungs- und Anschauungsvermögens und zur Kunstbildung des Körpers.

Das ABC der Empfindung ist Fichtes originelle Idee,³⁸

wiewohl es schon Pestalozzi bei seinen Äußerungen über die Sprache dunkel vorgeahwebt haben soll. Nur der Mangel an philosophischen Studien soll ihn verhindert haben, im „Buch der Mütter“ sich über diese erste Grundlage aller geistigen Entwicklung klar zu werden. Denn das Empfindungsvermögen als die Grundlage des Ichgefühls und Selbstbewußtseins muß zuerst entwickelt werden. Wie aber ist dies zu erreichen? Beim Anhören und Bilden von Sprachtönen mache sich das Kind die Empfindung klar, die ein Ausdruck bezeichnet: Hunger, Schläfrigkeit, Gesicht-, Gehörwahrnehmung. In regelmäßiger Folge lehre man das Kind erkennen, wie die Farben, Schälle verschieden seien und mit verschiedenen Ausdrücken belegt werden. Der erste Eindruck der Natur beim Erwachen des Kindes zur Bewußtheit ist ein dumpfes Chaos verschwimmender Gefühle, ein allgemeines Gewühl von Empfindungen, aus dem nichts einzelnes hervorragt. Aus dieser Dumpfheit kann der Erzieher das Kind nur heraus helfen, indem er es anleitet, seine Bedürfnisse bestimmt auszusprechen (als wenn das nicht alle Mütter seit Anbeginn der Welt getan hätten!) und von ähnlichen Bedürfnissen zu unterscheiden, wobei ihm die Sprache als Hilfsmittel dient. Die Sprache, genauer nach Fichte, daß gesprochen werde, ist also „das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbestimmung“, ein Satz, der in seltsamem Widerspruch steht zu dem gegen Pestalozzis Überschätzung des Wortwesens Eingewendeten. Durch das Ausprechen seiner Bedürfnisse also lerne das Kind, was es wirklich fühlt, vergleichen und unterscheiden, von dem, was es nicht fühlt, lerne deutlich erfassen, zur Klarheit und Bestimmtheit erheben, was eigentlich empfunden wird. „Hierdurch sondert sich ab in ihm ein besonnenes und freies Ich.“ Oder, wie es in den „Patriotischen Dialogen“²⁰ heißt, indem das Kind durch das Ausprechen seines Bedürfnisses etwas Einzelnes und Abgesondertes heraushebt aus der ganzen übrigen Unendlichkeit der Gefühle, taucht es selbst gleichsam aus der Flut mit empor, gebärt sich „zur Ichheit“. Das Ausprechen gibt ihm den Anstoß

zu diesem „Sichselbsterzeugen“. Mitthrin ist die Sprache „das absolut schöpferische Prinzip der Geisterwelt überhaupt“. Sie dient zur „Alarmmachung des Gefühls“, und also zur Bedung der Besonnenheit und des Ichgefühls. Denn nur das zur Aussprache gelangende Gefühl wird mit Freiheit durchdrungen und nachkonstruiert. Not und Natur weisen von selbst diesen Weg. Die Erziehung setze ihn „mit besonnener und freier Kunst fort“.

Dieses ABC der Empfindung soll also das erste Geschäft der Erziehung ausmachen. Es enthält eine Methode zur Alarmmachung des Gefühls durch die Aussprache und somit zur Selbstgebärung des Ich, eine „Leitung der Besonnenheit auf die Gefühle nach einer festen Regel und in einem Besonnenheit entwickelnden Stufengang“. Dieses Fundament vermißt Fichte bei Pestalozzi. Er beginnt sogleich mit dem „ABC der Anschauung, die immer frei ist“, und übergeht das „ABC der Besinnung auf die Nichtfreiheit, deren Entsinnung der absolute Anfang aller Freiheit ist“. Er kultiviert als das Allererste und Wichtigste die Anschauung der Raumbeschränkung, die für Fichte nur ein Schatten des Schattens ist, nur eine schematische Form der Objektivität, und übersieht das eigentliche und letzte Objektive an der Erscheinungswelt, die Gefühle. Fichte hofft, Pestalozzi werde dieses ABC der Empfindung leicht nachholen können.⁴⁰

Nach der „Entwicklung des erkennenden Subjekts an der Empfindung“ durch das erste ABC wird „die vollkommen zweckmäßige und vortreffliche Folge“ sein Pestalozzis schon vorhandenes ABC der Anschauung, die Lehre von den Zahl- und Maßverhältnissen. Doch gilt dies mit einer gewissen Einschränkung, wie schon oben gezeigt wurde. Hauptsache ist und bleibt für Fichte immer die Anregung der Geistestätigkeit zum freien Entwerfen von Bildern. Das ist es, was er unter „Anschauung“ versteht, den freien, schöpferischen, sich selbst das Gegebene sehenden Akt des Geistes.⁴¹ Und diese Anschauung waltet ungebunden durch die ganze Zeit, kann die Anschauung jeder Figur in jedem Augen-

bild nachkonstruieren, während freilich das Nachkonstruieren des Gefühls an die Gleichzeitigkeit mit dem wirklichen Gefühl gebunden ist.⁴² Erst in zweiter Linie soll dann ein beliebiger Teil der Sinnenwelt an diese Anschauung geknüpft werden, ja dieselbe bis ins Gebiet der Mathematik hinein fortgetrieben werden.

Den dritten Teil der Elementarerziehung bildet endlich die Entwicklung der körperlichen Fertigkeit des Zöglings, das ABC der „Kunst“, d. h. des körperlichen Könnens. Diese Anweisung zur folgegemaßen Ausbildung der körperlichen Kraft ist noch zu liefern, in der Form, wie sie Pestalozzi vorschwebt, als eine Methodik der elementarsten Übungen der Kraft (wie Schlagen, Tragen, Werfen, Stoßen, Ziehen, Drehen, Ringen, Schwingen) in der „naturgemäßen Stufenfolge“. Fichte fordert energisch ein Buch über dieses ABC der Kunst,⁴³ indem er die Unerläßlichkeit dieses Bestandteils der Erziehung anerkennt. Soll doch der ganze Mensch gebildet werden. Diese Elementar-Methodik des körperlichen Könnens müßte auf der Grundlage der Anatomie und wissenschaftlichen Mechanik errichtet werden und in hohem Maße von philosophischem Geist erfüllt sein. Sie müßte zeigen, wie aus dem gesunden menschlichen Körper gleichsam eine Maschine entwickelt werden könnte und wie Gesundheit und Schönheit des Körpers und Kraft des Geistes zugleich gestärkt und erhöht werden könnten.

Bei allen drei Zweigen der Elementarbildung legt Fichte ähnlich wie Pestalozzi auf das Methodische, das „folgegemaße“ lückenlose Fortschreiten großen Wert. Er gewahrt einen natürlichen Trieb nach Klarheit und Ordnung im Kinde. Diesem Trieb ist im Lehrgang fortdauernd Genüge zu leisten, wenn Befriedigung an der Tätigkeit als solcher und damit Liebe und Lust zum Lernen ins Herz des Kindes einziehen sollen.⁴⁴

5. Die sittliche Erziehung. Die Elementarbildung soll, wie Fichte betont,⁴⁵ nur die Mittel bereitstellen, nur die Vorübung liefern für den zweiten und wesentlichen Teil der Menschenbildung,

die sittliche, bürgerliche und religiöse Erziehung. Fichte hat die Absicht gehabt, eine „bestimmte Anweisung zur Kunst dieser Erziehung zu liefern“. Auch sie mußte an Pestalozzi angelehnt sein und „in Beratung und Rücksprache mit der Pestalozzischen eigentlichen Erziehungskunst“ durchgeführt werden. Fichte hat diesen Plan nie verwirklicht. Was er in der zehnten, zweiten und dritten Rede über diese drei Teile der Erziehung sagt, bleibt skizzenhaft. Gleichwohl läßt sich aus seinen Darlegungen ein Bild gewinnen, welchen Weg der Erzieher einzuschlagen hat, um den sittlichen, bürgerlichen und religiösen Menschen zu bilden.

Am eingehendsten hat Fichte sich noch über die Wege und Maßnahmen der besonderen sittlichen Menschenbildung geäußert.⁴⁶ Auch hier schwebt ihm Pestalozzi vor, der sich in seinen „Ansichten, Erfahrungen und Mitteln für Beförderung einer der Menschen-natur angemessenen Erziehungsweise“ (1807) mit herzerhebender Begeisterung, aber nicht genügender Klarheit über den Gegenstand ausgesprochen habe. Fichtes Gedanken über eine kunstmäßige Entwicklung der Liebe als Grundlage aller sittlichen Bildung sind wertvoll und eigenartig.

Er geht aus von dem Hauptgrundsatz seiner Nationalerziehung, mit dem, wie er meint, wohl auch Pestalozzi sich einverstanden erklären möchte, daß immer das Erkenntnisvermögen des Zöglings und seine Liebe zum erkannten Gegenstande zugleich anzuregen seien. Denn Erkenntnis ohne Liebe ist tot, Liebe ohne Erkenntnis blind. Diese Liebe nun kann auf die Erkenntnis selbst gerichtet werden. Und so kann eine leichte Entwicklung des Erkenntnisvermögens durch eine sicher berechnende Erziehung herbeigeführt werden. Oder sie richtet sich auf die Menschen, verbindet alle Einzelnen „zur einigen Vernunftgemeine der gleichen Gesinnung“, bildet also das handelnde Leben. Und die letztere Art der Liebe ist durch die Nationalerziehung in erster Linie zu entwickeln. Denn die Nationalerziehung will ja nicht Gelehrte, sondern zunächst Menschen bilden.

Wie nun ist diese Liebe wahrzurufen? Nach der gewöhnlichen Ansicht ist der Mensch von Natur selbstsüchtig und erst durch die Erziehung wird ihm eine sittliche Triebfeder eingepflanzt. Dann freilich, meint Fichte, wird der Mensch nie sittlich werden. Denn aus nichts wird nichts. Nein, die Sittlichkeit, erfährt man sie in ihrer reinsten Gestalt, liegt ursprünglich und vor aller Erziehung schon im Kinde vorgebildet, und zwar im Trieb nach Achtung. Dieser Trieb erscheint im Kinde, wie Fichte sehr fein bemerkt, zunächst als Trieb, selbst geachtet zu werden von dem, was ihm Achtung einflößt, also vor allem vom Vater, der ernster ist als die Mutter, öfter abwesend, nicht unmittelbar als Wohltäter und Pfleger seines sinnlichen Wohlsseins vor das Kind tritt, Beweis genug für Fichte, daß die Liebe nicht aus der Selbstsucht stamme. Aus dem Spiegel der väterlichen Autorität wird ihm also sein Wert oder Unwert am reinsten zurückschallen. Vaters Beifall zu haben, seine Zufriedenheit und Billigung durch Gehorsam und Selbstverleugnung zu verdienen, zu fühlen, daß es von ihm geachtet werde, dahin wird das natürliche Streben des Kindes gehn. Hierin besteht seine Liebe. Fehlt ihm diese Achtung, stößt es auf anhaltendes und unbilliges Verkennen, womöglich gar auf Nichtachtung, so wird sich das dunkle Gefühl seines Selbstwertes in ihm empören. Seine Liebe wird ertötet oder verwandelt sich in Haß. Hier also bei diesem Trieb, geachtet zu sein und andere zu achten, hat der moralische Bildner einzusetzen.

Der erwachsene Mensch trägt den Maßstab seiner Selbstachtung in sich. An der Achtung anderer liegt ihm nur, wenn er diese andern selbst achten kann, wozu der Trieb nach Achtung ihn jeweils drängt. Hier der „Grundzug seiner Mündigkeit“. Anders das noch unmündige Kind, und auch Erwachsene können in diesem Sinne Kinder sein. Es wird sich selbst nur achten, wenn es sich von der erwachsenen Menschheit geachtet sieht. Der Grundzug seiner Unmündigkeit besagt: „Vertrauen auf einen außer uns befindlichen Maßstab der Achtung.“ Der moralische Bildner wisse

um diesen Trieb im Kinde und setze ihn voraus. Er erkenne ihn zweitens in seiner Erscheinung und Äußerungsform. Und er entwickle ihn drittens durch zweckmäßige Anregung. In diesem Dreifachen liegt das Geheimnis aller Erziehung zur Liebe und Sittlichkeit.⁴⁷

Denn ist der Trieb nach Achtung im Kinde erst einmal zum beherrschenden Prinzip seines Strebens erhoben, so hat der Erzieher ein Universalmittel in der Hand, um das kindliche Wollen nach jeder beliebigen Richtung zu lenken. Fleißiges Lernen freilich versteht sich von selbst, ist sozusagen ein Naturereignis, führt Reiz und Belohnung in sich. Um dies vom Kinde zu erreichen, soll nicht erst der edle Trieb nach Achtung bemüht zu werden brauchen. Handelt es sich aber um höhere Dinge, um das schwere Opfer der Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung, um Unterordnung einer selbstfüchtigen Regung unter den Begriff des Ganzen, dann ist der Trieb, sich den Beifall und die Achtung des Erziehers zu erwerben, oft das einzige Mittel, um die Unterordnung des persönlichen Selbst unter das Ganze vom Kinde zu erlangen und es dahin zu bringen, in der „freiwilligen Aufopferung“ eine ganz natürliche Handlungsweise zu erblicken, falls man nicht vorzieht, die „freiwillige Aufopferung“ als besonderen Lohn für ein gesetzmäßiges Verhalten ausdrücklich zu gestatten, andern aber zur Strafe für mangelnde Unterwerfung unter das Gesetz diesen Akt der höheren Moralität zu versagen. Immer aber soll der eigentliche Lohn, d. h. Lob, Billigung, Anerkennung für die altruistische Handlung nicht öffentlich, sondern in geheimer Zwiesprache mit dem Zögling diesem zufließen, um so sein Gemüt vor Eitelkeit zu bewahren. Die vom Erzieher ihm erwiesene, oft nicht einmal ausgesprochene Achtung wird so das eigentliche, nur äußerlich dargestellte gute Gewissen des Zöglings bilden, die äußere Bestätigung seiner immer ihn begleitenden Selbstachtung. Und zwar soll jeder Zögling des Erziehungsstaates einen der Erzieher zum besonderen Freund, zum „Gewissenrat“, zum „Ber-

trauten seiner freiwilligen Leistungen“ erwählen, von ihm Rat, freundliche Zusprache und Beifallsspende empfangen.⁴⁸ Es ist die auf den sächsischen Fürstenschulen übliche Einrichtung der „Tutoren“, die Fichte hier vorschwebt. Unter dem Einfluß dieser Gewissensräte wird die Selbstachtung im heranreisenden Zögling allmählich sich festigen, selbständig werden und endlich der äußeren Maßstäbe nicht mehr bedürfen. Damit ist das Ziel der sittlichen Erziehung erreicht. Diese hat sich gleichsam selbst aufgehoben. Das Individuum ist mündig geworden und wird in Zukunft sein eigener Richter sein.

Worin besteht die Eigenart dieser moralischen Bildungslehre? Auf alle sinnlichen Antriebe wie Furcht und Hoffnung wird prinzipiell Verzicht getan. Wie sollte auch aus der Unsittlichkeit selbst die Sittlichkeit entstehen? Benutzt wird vielmehr als Hebel zum ganzen Erziehungswert „die kindliche Gläubigkeit der Unmündigen an die höhere Vollkommenheit der Erwachsenen“. Dies die Wahrheit, dies „der natürliche Glaube“, auf der die neue Erziehung ruht. Bis dem Kind selbst ein Gewissen gewachsen ist, habe es „ein Gewissen außer ihm“. Bis es selbst zum klaren Bewußtsein des Rechten und Guten gelangt, verkörpere sich ihm sein Bewußtsein am Urteil der erwachsenen Welt. Klare Erkenntnis entwickelt sich nur langsam und allmählich. Wollte man auf sie warten, die sittliche Erziehung käme zu spät. Die Liebe aber zum Guten wird mit dem Menschen geboren. Man kann sie nur wecken, nicht erzeugen.

6. Die bürgerliche Erziehung. Zwei Vaterländer hat Fichtes Ideal mensch der Zukunft, ein irdisches und ein himmlisches. In beiden zu leben, muß er erzogen sein.⁴⁹

Das Wesen aller Erziehung besteht nach Fichte darin, daß in früher Zeit, ehe noch das niedere Sinnlichkeitsstreben des Individuums erwacht, im Herzen des heranwachsenden Menschenkindes eine Liebe zur „geistigen Tätigkeit um der Tätigkeit willen“ geweckt und entzündet werde. Es besteht darin, daß dem Prinzip

des reinen Wollens, des altruistischen, sozialen Denkens zur ausschließlichen Herrschaft verholfen werde, welches dann, vom Ganzen des Gemüts Besitz ergreifend, der später erwachenden Selbstsucht das Eindringen verwehrt. Um dies zu bewerkstelligen, ist ein doppeltes nötig, ein rein negativer Akt bloßer Behütung und Bewahrung vor schädlichen Einflüssen, und ein positiver Erziehungsakt der Vorführung des Idealzustandes. Beides hat Fichte wohl bedacht. Durch die äußere Organisation des erzieherischen Geschäfts ist zu bewerkstelligen, daß der Bilbling ähnlich wie bei Rousseau gänzlich abgesondert werde von der Berührung mit dem Gemeinen. Er soll völlig herausgelöst werden aus dem bestehenden sozialen Organismus, soll ihn gar nicht sehen und kennen, solange sein Inneres noch weich und ungefestigt ist. Er soll gar nicht hören, daß man um seiner physischen Existenz willen im wirklichen Leben sich kräftig regen und bewegen müsse, soll gar nicht wissen, daß man um dieser sinnlichen Erhaltung willen lerne.⁵⁰ Durch rechtzeitige Verpflanzung der Jugendlichen in Kleine, vom sozialen Ganzen sorgfältig abgeschiedene Erziehungsstaaten hofft Fichte, diesen Zweck zu erreichen. Und ist auf diese Weise der Boden des kindlichen Gemüts von früh an rein gehalten von allen sinnlichen Antrieben, dann wird es dem Erzieher ein leichtes sein, in diese jungfräuliche Erde sein Ewiges einzubetten. Und hier nun wieder stehen ihm zwei Mittel zur Verfügung.

Einmal die schon erwähnte Anregung zur geistigen Selbsttätigkeit, die die „Form des sittlichen Willens“ hergibt. Der Hauptzweck dieser Entwicklung zur freien geistigen Tätigkeit wird sein, daß der Zögling „mit derselben frei das Bild einer sittlichen Ordnung des wirklich vorhandenen Lebens entwerfe, dieses Bild mit der in ihm gleichfalls schon entwickelten Liebe fasse und durch diese Liebe getrieben werde, dasselbe in und durch sein Leben wirklich darzustellen“. Aber damit nicht genug. Wie will der Erzieher ausmitteln, ob dieser eigentliche Zweck aller Erziehung erreicht sei, ob der Zögling reif sei für das praktische Leben im irdi-

sehen Vaterlande? Woher will er eine sichere Gewähr hernehmen dafür, daß das Idealbild eines vernunftgemäßen gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, das im Geist des Zöglings lebt, nicht nur leidend aufgefaßt, der Schule gläubig nachgeplappert, sondern aus eigener geistiger Selbsttätigkeit entworfen wurde und also zur nötigen Klarheit und Lebhaftigkeit gediehen? Ob der Zögling von so brennender Liebe für die ideale Ordnung der Dinge ergriffen sei, daß er, der Leitung entlassen, gar nicht anders mehr könne, als diese Ordnung im praktischen Leben zu verwirklichen? Worte, Versicherungen gelten hier nichts. Taten beweisen.

Innerhalb des Fichteschen Erziehungsstaates ist dieser Beweis vom Zögling leicht zu erlangen. Dieses kleine ideale Staatsganze, in dem der Zögling unter ständiger Aufsicht des Erziehers emporkwächst, hat den dreifachen Vorzug, einmal das noch unbefleckte Gemüt vor jeder Berührung mit dem Schmutz des Daseinskampfes zu behüten, sodann ihm das leuchtende Vorbild einer idealen Ordnung der sozialen Gemeinschaft dauernd vor Augen zu halten dadurch die eigene idealbildende Phantasietätigkeit des Zöglings nachdrücklichst zu unterstützen und auf den rechten Weg zu leiten, und endlich dem Erzieher die Mittel an die Hand zu reichen, den Zögling durch Taten und Handlungen unter seinen Augen beweisen zu lassen, inwieweit das reine Wollen in seinem Innern eine feste und unwandelbare Gestalt angenommen hat.

Unter den großen Träumern des deutschen Idealismus hat Fichte am schönsten, platonischsten geträumt. „Abgesondert von der erwachsenen Gemeinheit“ erbaut er hier ein kleines Paradies kindlich unberührter Menschen, einen neuen Garten Eden, über dessen Mauern der Schmutz der Wirklichkeit keine Wellen schlägt, eine Pflanzschule reiner Sittlichkeits- und Bürgertugend, aus der die befruchtenden Samenkörner des Idealmenschentums dereinst hinausfliegen sollen in alle Welt. Dabei vermeidet Fichte den Irrtum Rousseaus, der seinen Emil, den Stammvater eines

zukünftigen Menschengeschlechts, völlig isolierte. Nicht ein einzelnes, sondern eine Gruppe noch unbefleckter Individuen soll isoliert werden, um eine „genau bestimmte, in der Natur der Dinge gegründete und von der Vernunft durchaus geforderte Verfassung“ zu gewährleisten. Nur in der sozialen Gemeinschaft ist bürgerliche Erziehung möglich, nicht aber am Einzelindividuum. Nur hier ist jeder einzelne gezwungen, um des Ganzen willen vieles zu unterlassen, was er, wenn er allein wäre, unbedenklich tun könnte, andererseits für das Ganze auch vieles zu tun, was er ebenfalls nicht nötig hätte, lebte er isoliert. Und Unterlassungen wie Handlungen sind durch eine vorbildliche Verfassung und eine Gesetzgebung von hoher Strenge genau geregelt. Ja selbst der sinnliche Antrieb der Furcht vor Strafe darf innerhalb dieser sozialen Erziehungs-gemeinschaft benutzt werden, um die Unterlassung gegebenenfalls zu erzwingen.⁶¹ Der Sittlichkeit des Zöglings soll damit kein Eintrag geschehen. Handelt es sich doch bei Anwendung der Strafandrohung nur um Unterlassung des Bösen, nicht um das Tun des Guten. Und im Unterricht über die Verfassung wird zu erläutern sein, daß jeder, der der Vorstellung der Strafe bedürfe, um das Böse zu unterlassen, oder gar „der Auffrischung dieser Vorstellung durch die Erduldung der Strafe selbst“, noch auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehe. Freilich wird, solange die Strafandrohung besteht, nicht zu ermessen sein, ob aus einer „bis zum Ideal gesteigerten Ordnungsliebe“ gehorcht wurde oder nicht, ob also das Ziel aller Erziehung erreicht sei oder nicht.

Dies zu beurteilen wird erst möglich sein, wo es sich um positive Taten handelt. Es gilt als oberster Grundsatz in Fichtes Erziehungsstaat, daß jeder, der sich in irgendeinem Zweig wissenschaftliche Betätigung oder Handwerksübung hervorgetan hat, helfen muß, die andern darin zu unterrichten und mancherlei Aufsichten und Verantwortlichkeiten zu übernehmen, ohne daß ihm deshalb die persönlichen Aufgaben des Lernens und Arbeitens erlassen wären. Es ist dies ein Grundsatz, der auf den sächsischen

Fürstenschulen von alters her gegolten und noch heute gilt, wie denn überhaupt das Internat von Schulpforta, dem Fichte angehörte, in vielen Punkten ihm als Vorbild beim Entwurf seines kleinen Erziehungsstaates gedient haben mag. Nach diesem Grundsatz folgt aus erworbener größerer Geschicklichkeit nur neue Mühe und Arbeit, für die kein anderer Lohn in Aussicht steht, als die Freude am Tun und Wirken für das Ganze. Denn alle sind gleich in Arbeit und Genuß, und seine Schuldigkeit zu tun ist die herrschende Denkart aller. Wer dennoch alle Mühen aus Liebe zum Ganzen freudig auf sich nimmt und nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wer da wächst und stark und stärker wird im Gefühl seiner Kraft und Tätigkeit für die Gemeinschaft, der ist reif für die Welt, der kann hinausgesandt werden. In ihm ist „die Liebe angezündet und brennt bis in die Wurzel ihrer lebendigen Regung hinein“ und wird alles ergreifen, was an diese Lebensregung gelangen wird. Auch im größeren Gemeinwesen der Wirklichkeit wird er nie etwas anderes sein können als was er im kleinen war. Er ist vollendet für das irdische Leben, wenn auch noch nicht für das himmlische. Er ist noch nicht „in sich und für sich selber vollendet“. Dies bewirkt allein die religiöse Erziehung.

7. Die religiöse Erziehung. Schon die Erfahrungen des Atheismusstreites haben Fichte über die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer religiösen Erziehung nachdenklich gestimmt. Läßt sich der religiöse Glaube anerziehen? Diese Frage beschäftigt ihn am Schluß jenes unveröffentlicht gebliebenen Fragments aus dem Anfang des Jahres 1799: „Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen“.⁵² Was ist der religiöse Glaube nach Fichtes damaliger Überzeugung? Er hängt noch mit dem Moralischen eng zusammen und besteht in der unmittelbaren Überzeugung, daß kraft einer göttlichen Weltgesetzgebung durch die pflichtmäßige Bestimmung unseres Willens der Zweck der Vernunft auch außer unserm Willen befördert werde. Dieser unmittelbare aus dem pflichtmäßigen Handeln fließende Glaube ist die Hauptsache an der

Religion. Durch Raisonnement ist er nicht zu bilden, sondern da er „aus dem Leben hervorgeht“, nicht aus theoretischer Erwägung, auch nur „durch Übung im Leben und durch Erziehung zur Moralität“. Erziehung zur Religion ist also nach Fichtes damaliger Überzeugung Erziehung zum pflichtmäßigen Handeln, „wo dann auf das sicher zu rechnen ist, was in unserm Innern von jenen ursprünglichen, moralischen und religiösen Wahrheiten ohne alles weitere theoretische Bemühen sich einfinden wird“. Nur so, meinte Fichte damals, können die Menschen zum religiösen Glauben kommen. Denn nur das pflichtmäßige Handeln ist „sein wahrer und gemeingültiger Ursprung“. In seiner Religionslehre von 1806 und in den „Reden“ hat Fichte ganz andere Bildungswege zur Religion gewiesen.

Hier nun (1799) gibt er ausdrücklich „pädagogische Regeln zur religiösen Volkserziehung“,³ die ganz im Geiste des Kant-Fichteschen Religionsmoralismus gehalten sind. Religiöse Bildung ist nur möglich auf dem Umweg über die Bildung zur praktischen Moralität, nicht aber durch theoretische Unterweisung, die unvermeidlich in Aberglauben ausarten müßte. Religiöse Bildung ist „Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit“. „Durch tugendhafte Gesinnung erzeugt sich die Religion von selbst, und man hat eben nur die Aufmerksamkeit auf diesen notwendigen, das moralische Bewußtsein begleitenden Glauben hinzuleiten, der keines Beweises bedarf.“ Dabei soll nichts von außen in den Menschen hineingebracht, sondern nur ein schon in ihm liegendes entwickelt, verklärt, belebt werden. Es soll überhaupt keinerlei Religionsunterricht stattfinden, nur „eine Entwicklung jenes ursprünglichen religiösen Bewußtseins“. Vom Dasein Gottes soll gar die Rede nicht sein, nur von seinen „Beziehungen zu uns“, also wohl in subjektivistischem Geist der Wissenschaftslehre. „Ebensowenig ist das Sein Gottes zu bestimmen, zu charakterisieren, die spezifische Art seines Daseins anzugeben.“ Nur von Gottes Taten darf der Lehrer reden. Fichte bekundet mit

diesem Verbote eine geringe Vertrautheit mit dem Wesen des künftigen Vorstellungsvermögens.

Dogmatische Kenntnisse endlich sollen dem Volk in keiner Weise vermittelt werden, da sie zur Befestigung des sittlich-religiösen Glaubens gar nichts beitragen könnten. Eine solche religiöse Erziehung könne irgendwelche schädliche Folgen nicht haben.

Es gibt für Völkern außer der menschlich-bürgerlichen gleichsam noch eine zweite soziale Gemeinschaft, in der das Individuum lebt, eine „höhere gesellschaftliche Ordnung“, die „über sinnliche Weltordnung“, die jenseits der sittlichen Weltordnung gelagert ist und als deren Bürger jedes Vernunftwesen sich erachten muß.“ Die sittliche Weltordnung ist niemals, sondern soll ewig nur werden (im Handeln der vernünftigen Wesen.) Die über sinnliche Weltordnung dagegen wird niemals, sondern ist immer nur, ist das eine göttliche Leben, welches im Wesen und Bewußtsein der vernünftigen Wesen sein Dasein hat. Die Erziehung hat hierauf Rücksicht zu nehmen. Sie hat den Zögling anzuerkennen auch als Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens. Denn die Bildung will ja sein ganzes Wesen umfassen. So wird sie ihn denn anhalten müssen, außer dem Bilde der sittlich-bürgerlichen auch das der über sinnlichen Weltordnung mit eigener geistiger Selbsttätigkeit zu entwerfen. Und was von der früheren und besonnenen Kunst der geistigen Bildung überhaupt gesagt wurde, gilt nun im besonderen für die religiöse Erziehung. Geistige Bildung ist das bedingende Mittel für die moralisch-bürgerliche, wie für die religiöse Bildung. Die Erziehung zur Religion führt bei Völkern über die klare Erkenntnis, nicht über das dunkle Gefühl.

Und hierin lag der Fehler der bisherigen religiösen Erziehung, die alle apriorische Erkenntnis leugnete, nicht zuließ, daß sich die geistige Selbsttätigkeit zu Gott erhebe, und Gottes Dasein „zu einem historischen Faktum“ herabwürdigte, „dessen Wahrheit durch ein Zeugenverhör ausgemittelt wird.“ Rein

Wunder, daß diese Art der Menschenbildung den Zögling von früh an belehrte, dem Menschen wohne eine natürliche Abneigung bei gegen Gottes Gebote, oder er könne sie doch nie erfüllen. Als Folgen solcher Belehrung erwuchs der sattnam geschilderte religiöse Eudämonismus, ruhend auf der pessimistischen Überzeugung von der radikalen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit der menschlichen Natur. Der Einzelne ergab sich in seine nun einmal nicht abzuändernde Natur, versuchte gar nicht erst zu leisten, was man ihm doch als unmöglich hinstellte, ließ sich die ihm angemutete Niederträchtigkeit gar gern gefallen. So der bisherige religiöse Erzieher. Der neue wird gerade das Gegenteil lehren, den Glauben an die reine göttliche Abkunft des Menschen innern, das bestimmte Bewußtsein, durch klare Erkenntnis hinzubringen zu Gott und das unermüdliche Begehren, abzustreifen, was das dunkle Gefühl und die Selbstsucht als trennende Schranke zwischen Gott und Mensch gestellt haben.

Hier gilt nun als Bildungsziel alles das, was Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben“ vom wahren Religiösen gesagt hat. Zum „Leben“, d. h. eben zur Seligkeit den Zögling zu bilden, dies ist die Aufgabe. Am Ende der Erziehung soll er finden, daß nichts wahrhaftig ist, außer dem geistigen Leben, das in Gedanken lebt, daß alles übrige nur ein Scheindasein führt. Er soll erkannt haben, daß das geistige Leben in all seinen mannigfaltigen Gestaltungen nur eins ist, nämlich Gott selber, das göttliche Leben, das sich in lebendigen Ideen offenbart. Er soll sich selbst als ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erfahren, soll nur leben, nur selig sein in der unmittelbaren Berührung mit Gott und dem Ausströmen seines Lebens aus dem göttlichen Leben, soll alles Elend, alle Finsternis und allen Tod in der Entfernung von Gott erleben, kurz er soll zum Einwohnen seines ganzen Wesens in Gott, d. h. eben zur Religion gebildet werden.

Es ergibt sich hier die Frage, wie sich das religiöse Leben des

Menschen zum wirklichen verhalte und inwieweit der Erzieher auf dieses Verhältnis acht haben müsse. Es ist oben gezeigt worden, wie Fichtes Meinung dahin gehe, daß die Religion den Menschen nur vollenden solle, in sich und durch sich, ohne doch praktisch zu werden. Die Religion soll den Menschen sich selbst vollkommen klar machen, ihn zur vollkommenen Einigkeit mit sich selber bringen, zur „vollständigen Erlösung und Befreiung von allem fremden Bande“. Diese Vollendung des Menschen in sich selbst hat die religiöse Erziehung zunächst und hauptsächlich herbeizuführen. Darüber hinaus als Antrieb aufs praktische Leben wirken soll und kann die Religion nur in Ausnahmefällen⁴⁴, in schweren Lebenslagen, bei verantwortungsreichen Geschäften, dort, wo ohne Aussicht auf Erfolg gearbeitet wird, wo ausgeharrt wird nach vielfachem Mißlingen, wo Ergebung in ein höheres, unbekanntes Gesetz nötig wird, in einer unsittlichen verdorbenen Gesellschaft, oder beim Regenten, der oft ohne Religion als Antrieb sein schweres Amt nicht zu führen vermag. In der wohlgeordneten Gesellschaft und in normalen Verhältnissen bedarf es aber nach Fichte nicht der Religion, um das praktische Leben zu bilden. Da reicht die „höhere Moralität“ hin. In Fichtes Erziehungsstaat herrschen solche geordnete Verhältnisse. Das geschieht Unternommene gelingt hier. Der unbefangene und ruhige Glaube an das Menschengeschlecht ist hier erhalten. Hier also wird die religiöse Einsicht nicht praktisch werden müssen. Wohl aber kann der Zögling im gereiften Alter in ernste Lebenslagen kommen, in denen er die Religion auch als Antrieb bedarf. Und wie kann sich der Erzieher davon überzeugen, daß dieser Antrieb dann auch sicher und unfehlbar wirken wird? Es gilt hier von der religiösen Einsicht das, was von jeder wahren Erkenntnis überhaupt gilt, daß sie lebensanregende und lebensgestaltende Kraft besitze. Ist der Zögling so gebildet, wie es eben als Ideal aller Erziehungskunst hingestellt wurde, daß ihm nämlich überhaupt keine Erkenntnis verlihen werde, die kalt und tot und ohne Einfluß auf sein Leben bleiben

könne, dann wird der Erzieher die sichere Gewißheit dafür haben, daß auch die „Religionskenntnisse“ des Zögling nicht tot und kalt bleiben, sondern sich im wirklichen Leben ausdrücken.

Im ganzen gilt für Fichte, daß eine Erziehung zur Religion nur in bedingtem Sinne möglich ist. Das liegt im Wesen der Religion tief begründet. Religion läßt sich nicht von außen anpflanzen. Denn sie ist ja kein Tun, keine Tätigkeit, treibt zu nichts, sondern vollendet nur, ist eine Ansicht, ein Licht, das sich nicht einpflanzen läßt, sondern ursprünglich im Menschen glüht. „Einmal ausgebrochen, quillt es aus sich selber ewig fort und verbreitet sich ohne Aufhören und es ist so vergeblich, ihm zu sagen: Leuchte, als es vergeblich wäre, dies der irdischen Sonne zu sagen, wenn sie am Himmel steht. Es tut dies ohne alles unser Gebot, und leuchtet es nicht, so ist es eben nicht angebrochen.“⁵⁷ „Es ist vergeblich, den Finsternissen zu sagen: Werdet Licht. Sie können kein Licht aus sich hervorgehen lassen, denn sie haben keines in sich.“ Ebenso vergeblich ist es, dem ins Vergängliche verlorenen Menschen zu sagen, erhebe Dein Auge zum Ewigen. Er hat für das Ewige kein Auge, sein Auge selbst ist vergänglich. Da ist alles Wahnen vergeblich. Irrreligion ist Gedankenlosigkeit, Leichtsinn, Trivialisität, Verheit, „stummes und blindes Hinfliessen mit dem Strom der Erscheinungen“. Der ganze Mensch ist von unten herauf neu zu bauen und zu bilden durch eine planmäßige Erziehung. Und wie der Duft bei der Blume, so wird sich auch bei dem wiedergeborenen Menschen, sobald er zur Blüte gelangt, der religiöse Sinn ganz von selber und ohne unser Zutun einstellen.

8. Die Organisation der Volkserziehung. Um die „gänzliche Umbildung“ des Menschengeschlechts zu bewerkstelligen, wird es unerlässlich sein, daß die „Menschheit einmal ganz losgerissen werde von sich selber“, daß einmal ein trennender Einschnitt gemacht werde in ihr hergebrachtes Fortleben, daß einmal ein Geschlecht gleichsam herausgerissen werde aus der Tradition, hindurchgehe durch die neue Erziehung und ein neues Herkommen

begründe.²² Geschieht dies nicht, so wird die Menschheit nie aufhören, sich in jedem folgenden Zeitalter zu wiederholen. Denn die Jugend erzieht und verzieht sich immer von selbst an der Gesellschaft. Wir sind ihre Vorbilder, ohne es zu ahnen. „In der Berührung mit uns müssen sie verderben.“ Und so werden die Nachkommen immer verdorbener werden als die Vorfahren. Wenn wir nur einen Funken Liebe für sie haben, so entfernen wir sie „aus unserem verpesteten Dunskreis“. Suchen wir einen reineren Aufenthaltort für sie. Bringen wir sie in Gesellschaft von Männern, die die Fertigkeit besitzen, sich zu bestimmen, daß Kinder sie beobachten, die Kenntnis haben, wie man vor Kindern erscheinen müsse. Lassen wir sie erst wieder zurückkehren, wenn sie vor der Ansteckung gesichert sind. Der Mensch ist von Haus aus gut. Die Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur ist eine „abgeschmackte Verleumdung“. „Er lebt sich zum Sünder.“ Je älter er wird, je weiter entfernt von den Tagen der Unschuld, desto schlechter und selbstsüchtiger wird er. Das Beste wäre, die Menschen mit dreißig Jahren totzuschlagen, wie Fichte gesagt haben soll. Aber das Kind ist gut. Schütze man es nur vor der Berührung mit der „erwachsenen Gemeinheit“. Und es wird gut bleiben, bessere Nachkommen erziehen und mit der Zeit die ganze Menschheit auf einen edleren Stand erheben.

Dieses Sichlosreißen der Menschheit von sich selber glaubt Fichte nun dadurch bewirken zu können, daß er eine ganze Generation der heranwachsenden Jugend in eine Reihe von kleinen idealen Erziehungsstaaten einschließt, wo sie in völliger Isolierung vom übrigen Teil der Menschheit, vor allem in gänzlicher Absonderung von den Erwachsenen, zum Stammvater einer neuen Bildung heranreifen kann. Zurückgegeben an das soziale Ganze wird dann dieses neue Geschlecht Fichtescher Idealmenschen ähnlich dem Normalvolk der Urzeit kulturverbreitend die ganze lebende Menschheit durchdringen. Ja diese ganze Einrichtung soll zu einer dauernden Institution der Menschheit erhoben werden, die selbst

dann nicht aufgegeben werden darf, wenn das Vernunftreich der Zukunft, von dem Fichte träumt, auf Erden zur Wirklichkeit geworden sein sollte. Das ganze ist eine platonische Utopie, die wohl niemals in der Wirklichkeit Gestalt gewinnen wird.

Die innere Organisation des einzelnen Erziehungsstaates gestaltet sich folgendermaßen.

Zunächst einmal findet keine Trennung der Geschlechter statt. In jedem Erziehungsstaat ist ungefähr die gleiche Anzahl von Knaben und Mädchen vereinigt, die den gleichen Unterricht genießen, Gemeinsamkeit bei Spiel und Erholung. Nur bei den körperlichen Arbeiten wird Rücksicht genommen auf die zartere Natur des weiblichen Geschlechts.⁵⁹

Auf diese Gemeinschaftlichkeit der Erziehung legt Fichte begreiflicherweise und von seinem Standpunkt aus mit Recht den allergrößten Wert. Die kleine Gesellschaft der Erziehungsstaaten soll ja ein treuer Spiegel der größeren sein, das Bild einer idealen Ordnung aller sozialen Verhältnisse dem heranreifenden Gemüt vor Augen halten. Dazu gehört auch die Vereinigung der Geschlechter. Der Zögling soll „die gemeinsame Menschheit anerkennen und lieben lernen“. Verzichtete man auf die Koedukation, so würde man „mehrere Hauptstücke der Erziehung zum vollkommenen Menschen“ aufheben. Und welche Bereicherung des Gemütslebens der Jugend quillt aus dem harmlosen Verkehr der noch unentwickelten Geschlechter! Hier ist Freundschaft vor der Liebe, zarteste Regung vor dem Akthaben auf das Geschlecht, starkmütiger Schutz von der Seite des Knaben, liebevoller Beistand von der des Mädchens. Angesichts solcher Gefühlswerte sollten doch alle Bedenken moralischer Natur verstummen. Wer wie Fichte die sehnüchtig-drängenden Jahre der erwachenden Seelenblüte in der klösterlichen Abgeschlossenheit sächsischer Fürstenschulen vertrauert hat, angewiesen auf die Brutalität roher, durch keinerlei Umgang mit dem weiblichen Element veredelter Kame-raden, der konnte zu einer andern Meinung nicht wohl gelangen.

Und vor allem gilt dies für Internate, wo durch Entziehung der mütterlichen oder Schwesterlichen Liebe und Sorgfalt in das Gefühlsleben des Kindes an sich schon eine bedauerliche Verarmung hineingetragen worden ist.

Ein zweites Augenmerk lenkt Fichte bei der Organisation seines Volkserziehungsstaates auf die ökonomische Seite des Unternehmens, auch von hier aus sittliche Werte entwickelnd.⁶⁰ Es soll gelernt und es soll gearbeitet werden. Die Anstalt soll sich durch sich selbst erhalten. Dies ist nicht nur aus ökonomischen Rücksichten, sondern von höherem sittlichen Standpunkt aus zu fordern. Jeder Einzelne soll das Bewußtsein haben, daß er durch Einsetzung aller seiner Kräfte mit beiträgt und mit beitragen muß, das Ganze zu erhalten, daß auf ihn und seine Kraft gerechnet ist. So werden nicht nur tüchtige Arbeiter herangebildet — und für die arbeitenden Klassen ist ja Fichtes Volkserziehungsstaat fast ausschließlich gedacht —, sondern und vor allem jeder Einzelne wird das begründete Vertrauen zu sich gewinnen, daß er sich stets durch eigene Kraft durch die Welt wird bringen können. Und hierin liegt eben der sittliche Wert dieser wirtschaftlichen Erziehungsorganisation. Das Persönlichkeits- und Selbstständigkeitsgefühl im Menschen wird begründet und entwickelt. Jeder lernt auf sich selbst zu ruhn, lernt streben, mit Ehren und aus eigener Kraft zu bestehen, vor niemandem kriechen, niemandem schmeicheln zu müssen. „Tief und als allererster Grundsatz der Ehre soll es in sein Gemüt geprägt werden, daß es schändlich sei, seinen Lebensunterhalt einem andern, denn seiner Arbeit verdanken zu wollen.“ Und wer so an Arbeitsamkeit von früh an gewöhnt wurde, wird niemals einer Versuchung zur Unrechtllichkeit durch Nahrungsorgen ausgesetzt sein.

Die Hauptarbeit innerhalb dieses kleinen Wirtschaftsstaates besteht in der Ausübung von Acker-, Gartenbau und Viehzucht, wobei Maschinen und Werkzeuge die mangelnde Kraft des noch jugendlichen Alters ersetzen sollen. Zu gleicher Zeit vermittelt

ein gründlicher Unterricht in Mechanik, Pflanzen- und Tierzucht den Zöglingen diekenntnis und das Verständnis für ihr Geschäft. An den Handwerker, Industriearbeiter und Kaufmann denkt Fichte merkwürdigerweise gar nicht, wiewohl ihm doch Pestalozzi hierin vorgegangen war. Dadurch wird ein Doppeltes erreicht: Theorie und Praxis greifen ineinander, der Landwirt wird in unmittelbarer Anschauung seines Gewerbes gebildet, und dann: die mechanische Arbeit wird durch die Theorie vergeistigt und somit veredelt. Der Zögling bleibt auch im Umgang mit der Erdscholle, auch in der Gesellschaft der Tiere im Umkreis einer geistigen Welt. Und als herrschender Grundsatz soll gelten, daß alle Artikel, deren der kleine Wirtschaftsstaat zum Lebensunterhalt bedarf, in ihm selbst erzeugt und verfertigt werden. Macht sich doch einmal eine Unterstützung von außen nötig, so soll der Zögling hiervon nichts erfahren. Und Gegenstände, die der Wirtschaftsstaat selber nicht erzeugen kann, sollen überhaupt nicht eingeführt werden. Nur so, meint Fichte, ist das Individuum zur Selbstgenügsamkeit zu erziehen. Nur so erlangt es ein Bild von der Selbstständigkeit des idealen Staates, in den es dereinst einzutreten bestimmt ist. Es sind Grundanschauungen aus dem „Geschlossenen Handelsstaat“, die hier nachwirken. Auch Eigentum, Abrechnung gibt es nicht. Alles gehört allen und jeder setzt seine ganze Kraft ein.

III

Die Gelehrten-erziehung.

Schon der Volkserziehung Fichtes liegt überall die Tendenz zugrunde, das Individuum in erster Linie als den Bürger einer übersinnlichen Welt und erst in zweiter Linie als Erdenbürger zu behandeln, von früh an ausschließlich seine unirdische Natur, Wille, Spontaneität, Anschauungsfähigkeit zu bilden, und dies nicht etwa auf dem Umweg über und im Einklang mit der Sinnenwelt wie in Rousseaus Pädagogik, sondern unter bewußter und ausdrücklicher Vernachlässigung aller Sinnlichkeit. Das der Sinnenwelt angehörige Ich mit seinem niederen selbstischen Streben soll von vornherein um seine Entwicklung betrogen werden. Dagegen soll das überempirische Ich, die Anschauung einer höheren, geistigen Welt, die spekulative Fähigkeit (möchte man sagen) allein entwickelt werden. Im Grunde ist schon diese Volkserziehung eine Erziehung zur Idee. Alle Selbstliebe soll ausgelöscht, alles kleine Ich verzehrt werden von einer höheren Leidenschaft. Unser Dasein in der Welt der Naturkausalität soll nicht als unser wahres und eigentliches Dasein gelten. Aber zum klaren und bewußten Leben in der Idee ist die große Masse trotz allem nicht zu erheben. Der Ungelehrte wird, wenn er Fichtes Elementarbildung zur Anschauungsfähigkeit des Über sinnlichen, wenn er seine moralische, soziale und religiöse Erziehung mit Erfolg absolviert hat, dastehen als der neue Mensch und in sittlicher, religiöser und bürgerlicher Hinsicht — nehmen wir dies an — vollkommen sein. Aber der Weg zur „höheren Moralität“ ist ihm verschlossen. Diesen öffnet

allein die Kenntnis der Idee. Nur der Gelehrte im Fichteschen Sinne des Wortes erhebt sich zum „Hochmoralischen“.

1. Die theoretische Gelehrten-erziehung. Gelehrten-erziehung ist Erziehung zur Idee. In seinen Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten vom Sommer 1805 hat Fichte diese Erziehung des werdenden Gelehrten zur Ideen-erkenntnis geschildert (3. bis 6. Vorl.). Die Idee wird dort erfasst als der göttliche Weltplan, als die geheime aller Erscheinung und Welt zugrunde liegende göttliche Absicht mit dem Menschengeschlecht, das einer Vervollkommenung ins Unendliche entgegengeführt werden soll. In Gesetzgebung, Naturerkenntnis, Religion, Wissenschaft und Kunst liegt diese göttliche Idee ausgebreitet da. Mitten im Dunkel des „fortfließenden Zeit Lebens“ ihren hellen Glanz zu erfassen, sie festzuhalten, theoretisch zu ergründen, andern mitzuteilen, sie durch Handeln auf die Sinnenwelt mit freier Kunst in die Wirklichkeit hineinzugestalten, damit ein Werkzeug abgebend in der Hand des göttlichen Weltplans, dies sind die mannigfaltigen Aufgaben jener Auserwählten, denen das Gottesgnadentum der Ideen-erkenntnis zugefallen. Wie aber kann der blinde Schüler herausgeführt werden aus Platons Höhle? Wie ist Bildung zur Idee möglich? Und ist sie möglich? Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein?

Fichte glaubt zunächst, daß gewisse Individuen zur Ideen-erkenntnis besonders prädestiniert seien. Diese Prädestination zur Idee nennen wir Talent, Genie. Die Idee strebt sich in einem bestimmten Individuum „zum Stehen zu bringen“. Dieses Individuum verspürt eine Ahnung, einen Trieb nach Wissen, eine Liebe nach einem „nicht deutlich gekannten Geistigen“, fühlt, wie ein Übernatürliches in ihm wirkt, das seine nahe Verwandtschaft mit der geistigen Welt, seiner ursprünglichen Heimat, andeutet.¹ Genie ist Trieb zur Idee. Dieser Trieb äußert sich in der Erscheinung entweder als allgemeines Genie, als Genialität überhaupt, die erst durch den Gang der Bildung ihre Richtung

auf ein bestimmtes Fach erhält, oder als Trieb für eine besondere Seite der einen, an sich unteilbaren Idee, als besonderes, in seiner Bestimmtheit angeborenes Genie für Philosophie, Poesie, Naturbeobachtung und Gesetzgebung.

Das erste Geschäft der Gelehrtenenerziehung wird mithin sein, festzustellen, ob Genie da sei und was für Genie da sei. Dies kann nur ermittelt werden dadurch, daß dem Individuum die geistige Bildung zugänglich gemacht, ihm die erste Anweisung erteilt werde, mit Begriffen und Erkenntnissen umzugehen. Ist der Trieb zur Idee vorhanden, so wird sich beim zukünftigen Gelehrten alsbald auch der Fleiß einstellen, das unermüdlische Streben, die gelehrte Bildung auf alle Weise an sich zu bringen. Fleiß ist Antrieb der Idee. Wo kein Fleiß, da auch kein Genie.² Denn die Idee ist kein „individueller Zierrat“. Sie strebt vielmehr ins ganze Menschengeschlecht auszufließen und dieses nach sich zu bilden, treibt das Individuum wider seinen Willen zur allgemeinen Wirksamkeit. Wer von der Idee ergriffen ist, sieht nur die Sache, ist mit allen seinen Sinnen in sie verloren, denkt an nichts anderes, am wenigsten an sein kleines Selbst, ist frei von allem Hochmut, Eigendünkel, aller Selbstbeschauung, Selbstbewunderung, Ruhmsucht und Schwärmerei, aller „Verschmähung des in der Niederlage der gelehrten Bildung schon vorhandenen“. Zarte Bescheidenheit, schamhafte Jungfräulichkeit, Walten mit stiller Macht zeichnen ihn aus, und vor allem eifriger Fleiß ohne „schnelle Agilität“. Fleiß und Talent vereinen sich. Keins ohne das andere. Dieser liefert den Körper des neuen Ganzen, die wissenschaftlichen Elemente, jenes den Geist. Die Idee verbindet beide, schlüpft in diesen Körper, wohnt in dem neuen Haus, wird innigste Seele und Lebensprinzip des Individuums. Klarheit, Freiheit und Besonnenheit springen heraus als die notwendigen Bestandteile des Lebens in der Idee, als „das ausschließende Kriterium alles wahrhaft Idealen“. Die Idee gelangt zur Klarheit, d. h. der Gelehrte entwickelt sich, nähert sich der Vollendung.

Wer ist es, der ihm erzieht? Er selbst, an der Idee, die in ihm arbeitet und treibt. Jeder wahre Gelehrte ist Autodidakt. Gelehrten-erziehung ist Selbsterziehung an der Idee. Andere können ihm den Weg öffnen zur Ideenerkenntnis. Andere können ihm die Mittel der geistigen Bildung an die Hand reichen. Die eigentliche Erziehung erfolgt in ihm durch die Idee.

Um Fichte wohl zu verstehen, scheiden wir die Gelehrten-erziehung nach ihren beiden wichtigsten Seiten in theoretische und praktische (moralische) Bildung. Letzterer hat er in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1805, ersterer in denen von 1811 sein besonderes Augenmerk zugewendet.³ Wenn Fichte bei dieser seiner letzten Aufstellung des Gelehrtenideals von der theoretischen Bildung des zukünftigen Gelehrten spricht, so ist sein Hauptgedanke der, daß kein Mensch unmittelbar zur Ideenerkenntnis erzogen werden kann, daß alle gelehrte Bildung, wenn man Fichte so ausdeuten darf, gleichsam nur den Altar in der Seele des Jünglings errichten kann, auf den, so Gott will, dereinst das himmlische Feuer herabfallen wird. Wer kann sagen, ob dieser Jüngling, den ihr heute zum Beruf des Gelehrten bestimmt, jemals der göttlichen Idee theilhaftig sein, jemals Gesichte (Ideen) haben wird, ob ihm „das innere Auge für das Übersinnliche“ jemals aufgehen wird? Und dennoch beginnt ihr vertrauensvoll, ihm die gelehrte Bildung darzureichen. Und ihr tut recht daran. Denn sie ist (neben der Kunst) eine der möglichen Wege zum Gesicht. Und dies in doppeltem Sinne. Sie ist einmal die Gelegenheitsursache zur Entwicklung des Auges für die übersinnliche Welt, nichts mehr. Und wie dies? Nun, sie führt den Menschen in sich hinein, auf den Boden seines „inneren Sinns“, macht ihn dort einheimisch, läßt ihn dort seine bleibende Stätte finden, während der Sinn des Ungelehrten stets nach außen gerichtet ist. Sie entwickelt und bildet den „inneren sinnlichen Menschen“ und tut also insofern das gleiche wie die schöne Kunst auch, die die gelehrte Bildung immer begleiten soll: sie be-

reißt den Boden, aus dem die Saat der göttlichen Gesichte bereinigt entkeimen wird, erhält ihn in Bewegung und Leben. Mehr kann sie nicht tun. Denn sie ist selbst nur stundlich, und zwischen ihr und dem Übersinnlichen klafft eine absolute Kluft durch das Nichts hindurch. Und zweitens: sie bildet die formalen Fähigkeiten, Spontaneität und höhere Rezeptivität, und gibt so dem Gelehrten die Mittel an die Hand, den flüchtigen Blick der Idee, wenn er herniederfährt, aufzufangen, ihn begrifflich zu fesseln, ihm Gestalt zu verleihen, ein Wortkleid zu geben und ihn fruchtbar werden zu lassen im Dienste der Menschheit. Im Geiste eines Ungelehrten regt sich das Übersinnliche vielleicht nicht minder kräftig. Aber seine Erscheinungen gehen spurlos vorüber. Es fehlt das stets fertige Auffassungsvermögen, der „feste Vorgrund“, an dem die Gesichte sich brechen und abspiegeln. Die gelehrte Bildung liefert diese Aufnahmefähigkeit des tätigen Verstandes, diese Freiheit und Leichtigkeit im Denken, diese immer wache Sehkraft des empfangenden Sinnes, der nichts auf dem Gebiete der Erscheinungen des Übersinnlichen unbeschachtet läßt. Beide müssen geübt werden an einem im Gedächtnis aufzunehmenden Stoff. Immer aber kommt es auf die Übung an, niemals auf den Stoff. Vollkommene Ausbildung der formalen Funktionen, dies der Weg der gelehrten Bildung, ihr Ziel: das Gesicht aus der übersinnlichen Welt. Und wenn sich dies Gesicht nicht einstellt, so ist das Ziel der gelehrten Bildung verfehlt.

Mit dieser Möglichkeit muß aber gerechnet werden. Der weitaus größte Teil aller, die die gelehrte Bildung gebraucht haben, unterfällt nach Fichte beim Abschluß des Studiengangs der Kategorie der „verfehlten Gelehrten“ oder „Ausübenden“, die er von der Klasse der „Verstandeskünstler“ (im höheren Sinne) unterscheidet.⁴ Fichte klassifiziert hier scharf. Nicht als ob jeder „Verstandeskünstler“ das Gesicht, die „Seele der Verstandeskunst“ besäße! Auch der Nichtseher kann ein geübter Verstandeskünstler (im niederen Sinne) sein, andere wieder

bilden zu seiner Kunst und ihnen den Weg zeigen zum Übersinnlichen. Und doch wird dieser „bloße Verstandes- und Wortkünstler“ der Gruppe der verfehlten Gelehrten beizuzählen sein. Mit der bloßen Bildung des Verstandes zur Kunstfertigkeit und zum sprachlichen Vermögen, Begriffe scharf und deutlich zu bezeichnen, ist es eben nicht getan. Verstand und Wort sind nicht mehr als Werkzeuge des Gelehrten. Die Idee muß herauspringen. Nur dann ist die Absicht der gelehrten Bildung: Einsicht in die übersinnliche Welt erreicht. Nur dann ist der Seher geschaffen, der Künstler im höhern Sinne, das „unmittelbare Werkzeug des übersinnlichen Weltgesetzes“, das allein Gott und seinem Gewissen verantwortlich ist. Und die gelehrte Bildung hat ihren natürlichen Abschluß gefunden. Anders bei den Ausübenden. Hier bildete den Abschluß der Studien die erfüllte Zahl der Lehrjahre. Für diese „Verfehlten“ hat der Staat eine Menge Plätze in Bereitschaft. Sie können brauchbar sein, taugliche Mitglieder des Ganzen. Aber sie bleiben untergeordnete Werkzeuge in der Hand der „Künstler“, geben sich nicht selbst die Regel und das Gesetz und sind nützlich im Weltplan und ehrwürdig nur, wenn sie durch Gehorsam, Treue und willige Unterordnung unter die Idee beweisen, daß wenigstens im moralischen Sinne die gelehrte Bildung bei ihnen nicht unabgeschlossen geblieben ist. Andernfalls erregen sie „mit Ekel vermischten Unwillen“. Diese Klasse der Ausübenden stellt sozusagen einen unbeabsichtigten, aber in seinem Ergebnis doch unentbehrlichen Nebenerfolg der gelehrten Bildung dar. Auf sie die gelehrte Schule zuzuschneiden, wäre nach Fichte verkehrt. Diese sei allein geschaffen für die äußerst geringe Zahl der gotterwählten Ideenseher, sei immer „Kunstschule“, niemals Schule für die bloße Ausübung, ein Rigorismus, der an anderer Stelle (s. u.) eine Milderung erfahren hat.

Wer will nun sagen und beweisen, ob Einer Gesichte habe oder nicht! Wer will entscheiden, was eine Idee war oder nicht?

Fichte operiert hier mit allzu starren Formeln. Dieser ist ein Seher, und dieser ist ein Nichtseher. Und wieviel Stufen liegen in Wirklichkeit zwischen der vollendeten Ideenlosigkeit und dem Reichtum eines von Gesichten erfüllten Kopfes?

Für die theoretische Gelehrtenbildung ist noch ein Punkt von Wichtigkeit. Das Prinzip der Selbsttätigkeit, das schon in Fichtes Theorie der Volkserziehung von Rousseau und Pestalozzi her in Geltung war, spielt auch hier eine beherrschende Rolle. Der Verstand muß von selbst hindurchbrechen und sich aufbauen,⁵ dies schon das Kriterium bei der Auswahl der Zöglinge zur Gelehrtenbildung. Und „stete Selbstentwicklung des Geistes“ bleibt von nun an der Leitgedanke aller erzieherischen Maßnahmen. So schon in der niederen Gelehrtenbildung (Gymnasium). Der junge Geist verrichte eigene Arbeit, die der Lehrer nur leitet und vom Leichterem zum Schwereren führt. Einem regen und lebendigen Trieb nach zusammenhängender Einsicht werden die Mittel gereicht, sich auf regelmäßige Weise abwechselnd zu befriedigen und anzufeuern. „Stete Leitung der Geistesentwicklung vermittelt der Ordnung des Unterrichts“, mehr geschehe nicht. Auf der Universität liegt diese zweckmäßige Leitung der Geistesentwicklung in den Händen des Studierenden selbst. Er hat freien Zugang zum Ganzen der Wissenschaft. Er wähle nun selbst das ihm Gehörige und benutze den Universitätsvortrag zu seinen individuellen Zwecken, verwende ihn für sich und seine Bedürfnisse, wobei ihm der Rat der Lehrer, der aber nie ganz auf den Einzelnen paßt, zur Seite steht. Er höre nicht, er gebrauche einen Lehrer. Auch hier liegt der Nachdruck in Fichtes Forderungen auf der „Bildung des Geistes zur Fertigkeit, selbst die Resultate zu finden“. Bloßes Auf-fassen von Ergebnissen, bloßes Kodifizieren des Universitätsvortrags ist zwecklos. „Entwicklung des Verstandes bis zur Kunstfertigkeit“ wird dadurch nicht erreicht. Dies aber der Sinn der höheren Gelehrtenerziehung.

2. Die praktische (moralische) Gelehrtenerziehung. Die moralische Gelehrtenerziehung ist mit der theoretischen auf das engste verflochten. Der Besitz der Idee ist das Ziel beider, und Fichte glaubt an eine verstandesmäßige wie moralische Naturanlage für die Idee,⁶ die beide stets gemeinsam auftreten. Betrachte diesen „frühen Selbstler.“ Sein Ich wird ihm immer das nächste und liebste bleiben. Zur Idee wird er kein Verhältnis gewinnen. Er wird kaum geschaffen sein für den gelehrten Stand. Aber es gibt auch Anlage, Genie für die Sittlichkeit. Dies Genie zeigt sich in der „Selbstvergessenheit und Erhebung über das Selbst zu einem Andern und Höhern“, in einem Stehen über dem sinnlichen Selbst, einem Nichteingeborensein im sinnlichen Selbst. Und hier glaubt Fichte ein sicheres Kriterium bei der Auswahl der Jüglinge für den gelehrten Stand in Händen zu haben. „Anlage für Rechtlichkeit und Sittlichkeit“, meint er, wird stets zusammengehen mit dem vorherrschenden Trieb, eine inwendige Welt in sich aufzubauen. „Der Trieb, den Verstand zu bilden, führt die Anlage zur Sittlichkeit und so zur Religiosität gleich mit sich.“ Denn er beschäftigt den Menschen ganz, läßt ihn sein kleines, enges Selbst vergessen.

Auch hier bricht der Rigorismus der Vorlesungen von 1811 hervor. Alle Gelehrtenbildung ist nur um der wenigen Ausgewählten willen da, die sich von früh an als theoretische und praktische Genies kundthun. Daß gar mancher hervorragende Geist in seiner Jugend nichts an sich gehabt, was die spätere Entwicklung zur Idee hätte vermuten lassen, bedenkt Fichte nicht. In den Vorlesungen von 1805 ist von diesem ausschließlichen Zuschnitt aller Gelehrtenerziehung auf die Ausnahmemenschen noch nichts zu spüren. Fichte setzt sich hier mit dem Tatsächlichen der Wirklichkeit in besseres Einvernehmen.

Nicht jeder kann ein Genie sein, heißt es hier. „Talent läßt sich keinem anmuten, denn es ist eine freie Sache der Gottheit.“ Redlicher Fleiß aber läßt sich anmuten. Und dazu also ein zweites:

Treue und „gründliche Rechtshaffenheit“. Auch sie ist eine göttliche Idee und die hauptsächlichste Tugend des Gelehrten (s. o.). Der Jüngling vermeide es, darüber nachzugrübeln, ob er von der Idee ergriffen sei oder nicht. Die Folge einer solchen fortwährenden Selbstprüfung wäre Selbstbeschauung, „Brüten auf sich selber“, Individualismus und somit intellektueller und moralischer Tod. Der Erfolg wird beweisen, wie es um ihn stand. Handle er indes, als ob er Talent besäße. Strebe er unermüdlich, ergreife er alle Mittel der gelehrten Bildung. Hat er in der Masse der Gelehrtheit den Funken der göttlichen Idee nicht gefunden, gut, so bescheide er sich ohne Neid und Eifersucht mit dem Bewußtsein, daß es nicht seine Schuld, sondern Gottes Wille war, und verzehre sich nicht „im nagenden Ringen nach Höhen“, für die er nicht gemacht. Seine Bestimmung erfüllen, dies ist das Höchste und Letzte, was der Mensch zu tun und zu leisten vermag. Dies seine Rechtshaffenheit.

Fichte hat der Betrachtung der „Idee der Rechtshaffenheit“ einen breiten Raum gewidmet. „Mit inniger und vollkommener Rechtshaffenheit“ zu studieren, das ist eine Forderung, die an Talent wie Nichttalent gleichermaßen herantritt. Und in doppelter Weise soll das Rechtshaffenheitsprinzip im Leben des studierenden Jünglings zur Herrschaft gelangen. Einmal als Achtung und Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Wissenschaft. Auch das Unscheinbarste und Geringfügigste, das der Studierende anfangs an der Wissenschaft entdeckt, gehört zum Stoff der ewigen Idee. Und nicht auf das Ich und sein persönliches Wohlbefinden sei die Mühe des Studiums verwendet, sondern auf das Ewige. Das Wissen soll kein Mittel sein, irdische Zwecke zu erreichen. Und weiter: wie der wissenschaftliche Gegenstand, so soll auch der Studierende selbst sich heilig und ehrwürdig sein durch das, was er werden soll, durch seine Bestimmung. Daß er ein Gedanke Gottes sei, ein Werkzeug in der Hand des göttlichen Weltplans, und daß der Ratsschluß Gottes über die Welt in ihm von einer

neuen Seite gedacht wurde, dies Bewußtsein von der Göttlichkeit und Heiligkeit seiner Bestimmung mache ihn sich selbst heilig, werde die Seele, der Athor seines Lebens.⁸

Die Rechtschaffenheit bildet die „innere Idee“ des Gelehrten. Sie strahlt hindurch in die äußere Erscheinung.⁹ „Heilige Unschuld und Unbefangenheit“ ist das Merkmal des rechtschaffenen Studierenden. Er scheut zurück vor dem Gemeinen und Uedlen. Er flieht seine Berührung. Seine Phantasie ist rein. Läßt er seine Gedanken zur Erholung losgebunden schweifen, so fallen sie nicht auf sinnliche Ergötzungen. An der Tierheit hat er keinen Geschmack. Vielmehr wenden sie sich zum Göttlichen unwillkürlich hin, ruhen aus beim Heiligen, Großen und Erhabenen in Natur und Kunst. Dies ist ihr liebster Genuß. Dem Gemeinen aber gehört sein ernsthafter Haß.

Der rechtschaffene Studierende hüte sich vor der Untätigkeit, dem Müßigang, von andern Lastern ganz zu schweigen. „Dumpf und gedankenlos den Raum um sich herum anzustarren“, welch ein Zustand! Ein Gang zur Nichtexistenz, zum geistigen Todsein äußert sich hier, der, hat er geheime Ursachen, zur Gewohnheit werden kann. Aber die Jugend ist nicht zur Untätigkeit geschaffen. „Der eigentliche Charakter der Jugend ist rastlose, nie unterbrochene Tätigkeit“, ist Trieb, Prinzip, entwickelnde Kraft. „Die Jugend träge zu erblicken, ist der Anblick des Winters mitten im Frühling, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze.“ Der rechtschaffene Studierende wird keine Trägheit an sich dulden. Er weiß: „auf seine Geisteskraft ist in dem ewigen Gedanken der Gottheit gerechnet, sie ist darum sein teuerstes Kleinod.“

Er hat den Glauben an sich selbst, Achtung vor sich selbst, kann auf sich bauen. Der Uedle, der seinen eigenen Vorsätzen nicht mehr trauen kann, schämt sich vor sich selbst, flieht sein eigenes, ihm verächtliches Ich, stürzt sich in Zerstreuung und Selbstentfremdung. Der Rechtschaffene hält sich immer Wort. Was er

sich einmal aufgab, führt er durch. Er gibt sich selbst die Maximen seines Handelns. Und so ist er sich selbst ehrwürdig und heilig.

Worin besteht hiernach die akademische Freiheit des rechtschaffenen Studierenden? In der bloßen Freiheit vom Zwang? Sollte sich hinter diesem vielgebrauchten Schlagwort nicht etwas Höheres verbergen?

Das Problem der akademischen Freiheit hat Fichte wiederholt beschäftigt, hier¹⁰ und später beim Antritt seines Berliner Rektorats.¹¹ Mit dem Wort Freiheit verbindet sich ihm wie immer so auch in diesem Falle ein höchster, erhabenster Sinn. Historisch betrachtet ist akademische Freiheit freilich nichts weiter als „Befreiung vom Schulzwang und von aller Aufsicht der Lehrer über Sittlichkeit, Fleiß und wissenschaftlichen Fortschritt“. Sie erwuchs nach Fichte aus der Gewinnsucht unwürdiger Gelehrter, die ihren Hörern so wenig wie möglich beschwerlich fallen wollten, um mit deren Zahl auch ihre Einkünfte zu vermehren. In ihr sprach sich aus die Gleichgültigkeit der Lehrer gegenüber der sittlichen Würde und wissenschaftlichen Vervollkommenung der Studierenden. Sonderbare Täuschung also, wenn der Jüngling sich durch eine so verstandene akademische Freiheit geehrt fühlt. Bedeutet sie doch nichts als „eine ungebührliche Geringschätzung des ganzen Standes der Studierenden.“

Betrachten wir aber die akademische Freiheit philosophisch, so ergibt sich ein anderes Bild. Der Studierende soll dereinst als Besitzer der göttlichen Idee auf den Höhen der Menschheit wandeln, soll die Gestalt zukünftiger Zeitalter in sich tragen, soll künftigen Geschlechtern Gesetze geben, soll Ideen in der Welt gestalten. Auf dieser Höhe wird ihn alle irdische Hilfe verlassen. Er ist der Sphäre der äußerlichen Gesetzgebung, die den Bürger, die Gerechte wie Ungerechte schützt und bindet, entwachsen. Nur die höhere Moralität, nur die Rechtschaffenheit begleitet ihn noch in diese reine Höhe. Er hat keinen andern Richter mehr über sich als den eigenen unerschütterlich guten Willen, sein Urteil als das

eigene. Er wird sich selbst das Gesetz geben müssen. „Strenge Wachsamkeit über sich selbst“ wird ihn halten müssen, „zarte Scham vor sich selber“, „tiefe und kräftige Sittlichkeit“, „inniges Ehrgefühl“, „schärfster Takt für das Zweckmäßige“. ¹² Die Erziehung nun soll ihn in die Lage setzen, sich all diese Tugenden der Selbstgesetzlichkeit anzueignen. Und erreicht wird dies durch die akademische Freiheit, dadurch, daß der Studierende von früh an sich selbst überlassen wird, seiner eigenen Beurteilung des Schädlichen und Zweckmäßigen, der eigenen Aufsicht über sich selbst. Daher schwebt von Anfang an kein Gesetz über ihm. Das Gesetz gebiete dem, den es immer unter seiner Zucht behalten will. Denjenigen aber, den es früher oder später doch sich selbst überlassen muß, behandle es von Anfang an als Freien. Der Studierende soll geprüft werden, soll sich allein durch sich selbst in die höheren Klassen der Gebildeten versetzen. Nur dann kann ihm die Menschheit ruhig ihre wichtigsten Interessen anvertrauen. Ja, Fichte verlangt aus diesem Grunde, daß die akademische Freiheit „kräftig ausgedehnt“ werde. ¹³ Die ideale Universität des vollkommenen Staates wird auch die letzten Zwangsgeetze beseitigen und nur durch Unterricht über das Sittliche und Anständige sowie durch das gute Beispiel der aus den besten Menschen der Nation ausgewählten Lehrer auf die Jugend zu wirken suchen. Der Begriff der akademischen Freiheit wird dann den letzten, ihm heute noch anhaftenden Rest von Nichtachtung und Geringschätzung der Studierenden abgestreift haben. Sie wird das wichtigste Mittel der Gelehrtenerziehung sein, ein Mittel für den Studierenden, „sich selbst raten zu lernen, wo die äußere Vorschrift ihn verläßt, über sich selbst wachen zu lernen, wo kein anderer über ihm wacht, sich selbst antreiben zu lernen, wo es keinen äußeren Antrieb mehr gibt und sich so für seinen künftigen hohen Beruf zu stärken und zu festigen“.

So bildet denn die akademische Freiheit, wie Fichte sie interpretiert, die „himmlische Luft“, „den eigentlich lebenden Odem

der Universität.“ Wer sie zerstört, zerstört das Fundament der Gelehrtenenerziehung, zerstört die Möglichkeit, Hochmoralische, Menschheitsführer, Selbstgesetzgeber zu bilden. Aber wer sind denn die Störer der akademischen Freiheit? Die Fürsten oder Regierungen? Die Erhalter der Universitäten? Die Gelehrten selbst? Gewiß nicht. Sie alle haben das größte Interesse daran, zu verhindern, was die Blüte der Anstalt gefährden könnte. Die studierende Jugend selber ist es, die die akademische Freiheit stört, indem sie einen Geist verbreitet, der eins ist mit akademischer Unfreiheit.

In seiner Rektoratsrede vom 19. Oktober 1811 hat sich Fichte „über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit“, wie sie von nicht rechtschaffenen Studierenden selbst ausgeübt wird, kräftig ausgesprochen. Hier wendet er sich gegen „jene bekannte Menschenart“ unter den Studierenden, die heute noch nicht ganz ausgestorben ist und die den Studentenstand betrachtet als ein „auserwähltes Volk Gottes“, als einen befreiten privilegierten Stand, der zufolge eines göttlichen wie natürlichen, von allen Seiten anerkannten und bestätigten Rechts als Berechtigung in sich aufnimmt, was andern Ständen durch Gesetz und Sitte verboten ist.¹⁴ Die Verfechter dieses Lehrgebäudes vom Universitätsleben, „verschrobene und wissenschaftlicher Begriffe durchaus unfähige Köpfe“, blicken auf alle Nichtstudenten, Lehrer und Obrigkeiten als Verworfenen herab, von denen sie einen ehrerbietigen Ton zu fordern haben, bezeichnen als ihr Recht den Waffengebrauch mitten im Frieden, als ihre Ehre die ungeschmälerte Abergelieferung ihrer Gerechtsame. Unter akademischer Freiheit verstehen sie „eine ganz besondere und eigentümliche, aller Fesseln des gewöhnlichen Erdenlebens entbundene Lebensweise, die uns nur einmal zuteil werde“. Sie zu verteidigen und zu genießen schließen sie sich zusammen in Orden, Landsmannschaften, Schutz- und Trutzbündnissen, die alle deutschen Universitäten umfassen, feiern in Versammlungen und symbolischen Akten, in Trinitätsfesten,

Händeln und Schlägereien ihre Freiheit, schützen sie durch kindische Satzungen und zwingen auch Andersdenkende, ihre jeder Sitte „ins Angesicht trohende Lebensweise“ mitzumachen. Damit ist denn jede akademische Freiheit in Wahrheit aufgehoben. Und nicht nur die Lehrfreiheit, sondern auch die persönliche. Wer sich diesen Orden verschreibt, ist „in das härteste Diensthaus verkauft“. Abgaben, Kontributionen, Strafen, Zwangsgesetze für den Umgang und für das Duell rauben ihm alle wahre Ehre, allen wahren Mut, alle Zeit und Kraft fürs Studieren und verurteilen ihn zur „Feigheit eines ganzen in schmählicher Sklaverei und in knechtischer Furcht vor verächtlichen Menschen hingebachten Lebens“.

Daher denn nun von allen Seiten die Klagen, daß seit einer Reihe von Jahren die deutschen Universitäten immer tiefer verwildern. Fichte hatte in Jena Gelegenheit gehabt, die Rohheit der studentischen Sitten kennen zu lernen, Einblick zu erhalten in das Wesen und den Geist ihrer Verbindungen. Der Fall eines Berliner Studenten, der geklagt hatte, statt sich zu duellieren, und insofgedessen von der Studentenschaft als Ehrloser behandelt wurde, ist der Anlaß geworden, daß Fichte nach vorausgegangener Erörterung des Falles im Senat am 14. Februar 1812 beim Agl. Departement sein Gesuch um Enthebung vom Rektoramt einreichte.¹⁵ Fichte fand sich im Widerspruch mit dem gesamten Senat, vor allem mit Schleiermacher, der in seinen „Gelegentlichen Gedanken über Universitäten“ das von Fichte angegriffene „System von der Naturgemäßheit und Trefflichkeit der Ausgelassenheit und der Duelle, Bannauflegungen usw.“ in Schutz genommen hatte. Fichte fand in dieser Schrift bei vielem Vortrefflichen eine „einseitige und leichte Weise, dasjenige, was nach sittlichen Gesetzen betrachtet werden muß, anzusehen als bloßes Produkt der Natur und Geschichte“. Diese Schrift mußte in den Händen der Jugend verderblich wirken.

Diese falsche Lehrmeinung vom Wesen der akademischen

Freiheit von der Wurzel aus zu vertilgen, mögen sich Publitum wie Universitätsverwaltungen zusammentun. Das Publitum möge es aufgeben, die studentischen Unsitten gutmütig zu belächeln. Und die Aufseher der Universitäten mögen, eine echt Fichtesche Forderung, alle ökonomischen Rücksichten in den Hintergrund stellen und unbekümmert um die Frequenz der Universität die falsche akademische Freiheit nicht mehr schützen und energisch alle Elemente zurückweisen, von denen eine Beeinträchtigung der wahren akademischen Freiheit ausgehen könnte. Fichte weist in seiner Rektoratsrede von 1811 darauf hin, daß die neugegründete Berliner Universität hier mit dem guten Beispiel vorangegangen sei.¹⁶ Die „Klasse der nichtstudierenden Studenten“ wird hier auf Grund ausdrücklicher gesetzlicher Vorschriften nicht geduldet. Nur der, „dessen ausschließender und einziger Lebensberuf dermalen das Studieren ist“, kann Mitglied der Universität werden. Und wenn die Schlechten nicht mehr zugelassen sind, werden die Guten bald von allen Seiten herbeiströmen. Auch andere Universitäten werden ernsthafte Maßnahmen treffen müssen, um die herrschenden sittlichen Zustände zu verbessern, und nach Ablauf eines Jahrzehnts wird, so hofft Fichte, jene Klasse der Nichtstudierenden an allen deutschen Universitäten verschwunden sein. Ein ganz neuer Geist wird sich von dieser „Bildungsschule für das Höchste“ über die Nation verbreiten. Die neue Stiftung wird die Pflanzstätte werden einer besseren Zukunft.

Nirgends hat Fichte den Beruf des Studierenden so tief und innig erfaßt wie in seiner Rektoratsrede vom Jahre 1811. „Daß das Göttliche in ihm erscheine und sich darstelle von irgendeiner neuen Seite“, das ist der Sinn seines Daseins.¹⁷ Frei soll er sein, autonom. Gewiß. Er soll einen „möglichst einfachen Gerichtsstand haben“, von allen bürgerlichen Lasten und Anforderungen entbunden sein, um sich ganz seinen hohen, heiligen Zwecken widmen zu können. Aber die Lehrer sollen durch eine geeignete Organisation der Bildungsinstitute (s. u.) dafür sorgen, daß er

bewahrt sei vor „sittlicher Herabwürdigung und Entheiligung“, daß er in Unbefangenheit und Unverdorbenheit erhalten werde, daß lebendig bleibe in ihm der „Funke jener kindlichen Unschuld und Reinheit, in der das Göttliche sich gestaltet zu einer sicheren und unüberwindlichen Macht über alles Irdische“.¹⁸ Denn er ist der Stellvertreter des zukünftigen Zeitalters. Es ruht auf ihm die Hoffnung des Geschlechts, daß das Göttliche immer in ungehemmter Verbindung bleiben werde mit dem menschlichen. Und den anderen Ständen soll dargeboten werden „die herrliche Erscheinung solcher Gemüter, die von dem Streben nach dem Höchsten und Heiligsten innig ergriffen sind“. „Wir haben, so schließt die Rede,¹⁹ unsere teuersten Hoffnungen, die, daß es besser und immer besser werde mit dem Menschengeschlecht, auf Sie niedergelegt und auf Ihre Häupter geflüchtet. Wir wollen durch unser Werk an Ihnen unser Dasein und unsere Schuld an alle vorhergehenden Zeitalter bezahlen; wir werden einst freudig sterben in dem Bewußtsein, daß Sie über unsern Gräbern leben werden unser verklärtes Leben.“

In dem Augenblick, da der Studierende die Universität verläßt, ist der Bildungsgang des Gelehrten keineswegs abgeschlossen. Vielmehr wird der rechtschaffene Studierende nun sein eigentliches Studium erst beginnen, nachdem er auf der Universität kaum mehr als eine Ahnung von der Würde der Wissenschaft erlangt hat. Will er kein Söldling und Handwerker bleiben, so wird er alle Zeit und Kraft der Wissenschaft widmen, kein Bildungsmittel sich entgehen lassen, rastlos streben, sich der Idee zu bemächtigen, selbst wenn er ein untergeordnetes Geschäft als Beruf ergreifen muß, eins, dem ein fremder bis zur Erkenntnis der Idee gelangter Verstand seine Zwecke gesetzt hat²⁰.

Denn auch hier, bei der schwierigen Wahl des Berufs, leite ihn einzig und allein die göttliche Idee der Rechtschaffenheit. Es ist, meint Fichte²¹, vorauszusehen, daß die Mehrheit aller Studierenden ihren eigentlichen Zweck, die Erkenntnis der Idee, verfehlen

möchte. Und wenn auch die gelehrte Bildung es niemals darauf anlegen soll, subalterne Geister zu erziehen, so wird dennoch die breite Masse aller durch die Gelehrtenbildung Hindurchgegangenen auf dem Standpunkt der bloß „Studierten“ stehen bleiben. Freilich bedarf die Menschheit auch dieser Klasse von gleichsam halb ausgereiften Gelehrten. Ihre Kenntnisse finden mannigfaltige nützliche Anwendung, wenn sie auch immer ein untergeordnetes Gelehrtengeschäft betreiben müssen. Wer nun am Ende seiner Studienzzeit des Besizes der Idee sich nicht bewußt geworden, der wähle ein untergeordnetes Geschäft, dessen Ausübung nicht unmittelbar den Besiz der Idee erfordert. Die Ehrfurcht vor der „Heiligkeit des Gelehrtenberufs“ leite ihn bei dieser Verzichtleistung. Er wird deshalb nicht zum bloßen Mittel herabgewürdigt. Er dient Gott und befördert seine Zwecke auch unter fremder Leitung. Einen bürgerlichen Beruf ohne inniges Bewußtsein des Besizes der entsprechenden Kraft übernehmen, heißt ihn entheiligen. Vor dieser Rohheit und Gewissenlosigkeit bewahre den Studierenden bei seiner Berufswahl die Idee der Rechtschaffenheit, die seinen Blick heiligt, verklärt und religiös macht und seinem Innern jene Freudigkeit, Ruhe und Stärke mitteilt, die die Ausübung jedes, auch des bescheidensten Berufes erfordert.

In seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1811 hat Fichte auch eine Gliederung der gelehrten Erziehung in zeitlichem Sinne vorgenommen und eine niedere (Gymnasium) und höhere Gelehrtenschule (Universität) unterschieden.²² Das Einteilungsprinzip ist moralischer Natur und ergibt sich aus der Fichteschen Fassung des Begriffs der akademischen Freiheit. Auf der niederen Gelehrtenschule bilden Zögling und Erzieher noch eine Doppelheit von Personen. Dem Zögling liegt die höchste Leitung seiner wissenschaftlichen und sittlichen Ausbildung noch nicht selbst ob. „Hohe Moralität“, Autonomie, besitzt er noch nicht. Der Lehrer vertritt in dieser Zeit noch „das eigentliche tiefste Lebensprinzip des Zöglings“.

Auf der höheren Gelehrtenschule hingegen fällt der äußere Erzieher weg und nur der Lehrer bleibt. Der Studierende wird sein eigener Erzieher, er übernimmt die höchste Leitung seines Lebens und Studierens selbst. Und so muß es sein. Die Forderung, selbständig zu werden, ergeht an den Gelehrten in umfassenderem Sinne als an irgendeinen andern Berufsstand. Soll ihm doch dereinst die „höchste Leitung des gesamten Menschengeschlechts“ anvertraut werden.

Dieses Einteilungsprinzip soll nun für die theoretische wie praktisch-moralische Gelehrten-erziehung in gleicher Weise gelten. Hier Abhängigkeit, dort Selbständigkeit, beides in der Geistesentwicklung wie in der Lebensführung. In Wirklichkeit wird auf theoretischem Gebiet dieser Schematismus durchbrochen durch die Forderung „steter Selbstentwicklung des Geistes“ (s. o.), die schon auf der niederen Gelehrtenschule Subjekt und Objekt der Erziehung, Bildner und Bildling identifiziert und dem Lehrer nichts mehr als die äußere Leitung der Geistesentwicklung durch den Unterricht anheimgibt. Auf praktisch-sittlichem Gebiet hingegen wirkt sich Fichtes Antithese voll aus. „Entfernung aller Berührung mit dem Bösen“, Abschluß gegen die Welt, ja gänzliche Unkunde anderer Lebensweisen als der gelehrten, das sind die Grundsätze, nach denen auf dem Gymnasium (Fichte denkt wohl auch hier an die Einrichtungen der sächsischen Fürstenschulen) der Erzieher die moralische Bildung des zukünftigen Gelehrten gestaltet. Auf der Universität wird der Studierende selbst diese Absonderung von der Berührung mit dem Verderben der Welt und damit seine fernere sittliche Erziehung in die Hand nehmen müssen. Und ist nur sein Geist von einem Höheren erfüllt, so wird es ihn nur geringe Überwindung kosten, das Gemeine und Uedle zu fliehen. Ein lebendiger Eifer beseelt ihn, sich zu bilden. So genießt er sein Leben. Er lebt im höchsten Sinne. Denn er wird inne, daß er „ein kräftiges über alle andern erhabenes inneres Leben und Selbst hat“. Und dies ist der höchste Lebens-

genuß. Auf der niederen Gelehrten-schule „lebte statt seiner sein Erzieher den besten und edelsten Teil seines Lebens, das sein äußeres Leben leitende innere Leben. Dieses inwendige Leben lebt von nun an er selber“.

3. Die Organisation der Gelehrten-erziehung. Ist es die Aufgabe des Ungelehrten, das Menschengeschlecht auf dem Standpunkt der errungenen Ausbildung zu erhalten, so liegt es dem Gelehrten ob, die Menschheit mit besonnener Kunst weiterzubringen. Die allgemeine National-erziehung reicht dazu nicht hin. Ein Geist, der der Gegenwart vorausseilend die Zukunft erfassen soll, bedarf der gründlichen historischen, philosophischen und philologischen Schulung. Er wird sich eine klare Übersicht über den bisherigen Weltzustand verschaffen müssen, wird die freie Fertigkeit im reinen, wirklichkeits-unabhängigen Denken erlangen müssen, wird sich des Besitzes der Sprache bis in ihre lebendige Wurzel hinein versichern und auch sonst eine Menge von Hilfskenntnissen erwerben müssen, die für den Ungelehrten nichts bedeuten. All dies muß ihn herausheben aus dem normalen Bildungsgang der großen Menge. Und doch will Fichte auch den künftigen Gelehrten durch die „allgemeine National-erziehung“ hindurchgehen lassen²². Auch er soll in einem jener kleinen Erziehungsstaaten seine erste Jugend verbringen, soll den ersten Hauptanteil aller Bildung, die Elementar-erziehung des Empfindungs- und Anschauungsvermögens, ganz und ungekürzt erhalten und wohl auch die allgemeinen Grundlagen des zweiten Hauptteils, der sittlichen, bürgerlichen und religiösen Erziehung. Dann aber tritt die Sonderung ein. Knaben, die eine deutliche Neigung zur Welt der Begriffe, eine vorzügliche Gabe des Lernens bewiesen haben, werden herausgelöst aus der Gleichheit der Masse, und zwar ohne Ansehung der Geburt, eine Selbstverständlichkeit in Fichtes demokratischem Staat. Denn jedes Talent ist „ein schätzbares Eigentum der Nation“. Diese Auserlesenen nun sind befreit von allen mechanischen

Berichtungen. Die Arbeitsstunden der anderen werden ihnen zu Lehrstunden, in denen sie sich üben in der geistigen Selbsttätigkeit und im einsamen Nachdenken, worin ihr Lebensberuf bestehen wird. Nur von den körperlichen Übungen der Anstaltszöglinge können und sollen sie nicht losgesprochen werden. Allein durch diese Hindurchführung durch die allgemeine Nationalerziehung vermeint Fichte dem Gelehrten den Geist der neuen Menschheit mitteilen zu können. Die Erfahrung würde sehr bald lehren, wie der in der alten Weise gebildete Gelehrte sogar gegen den gemeinen Mann der neuen Schule abstecken würde.

Die Organisation der höheren Gelehrtenschule bildet ein Lieblingsthema des alternden Fichte. Die Summe aller Einsichten und Erfahrungen, die eine reiche dozentische und organisatorische Wirksamkeit an den verschiedensten deutschen Universitäten ihn sammeln ließ, faßt sich hier zusammen und treibt zur Theorie. Es sind Fragen und Probleme, die jeden akademischen Lehrer vom ersten Tage seiner öffentlichen Tätigkeit an beschäftigen, Fragen der Hochschulpädagogik, um deren Lösung wir noch heute ringen. Fichte gibt neue fruchtbare Gesichtspunkte, deren Idealismus die Wirklichkeit überfliegt. Was er anstrebt, blieb für damalige Zeiten unausführbar. Aber die von ihm geforderte Reform der Universitäten bildet ein organisches Glied im Räderwerk seines universalen Erziehungssystems des Menschengeschlechts. Ein gemeinsamer Grundgedanke waltet durch das Ganze hindurch, von der Elementarbildung in Pestalozzis Geist bis hinauf zur wissenschaftlichen Kunstschule. Die neue Universität wird die Ordnung darstellen der deutschen Nationalerziehung.

Eine „wahrhafte Akademie“ zu schaffen, das ist Fichtes Plan, wenn er im Winter 1805/6 seine „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen“ niederschreibt²⁴. Und dieselben Gedanken finden sich in breiterer Systematik entwickelt im „Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“ von 1807²⁵, zu dem Fichtes Berliner Rektoratsrede

vom 19. Oktober 1811²⁶ eine Ergänzung bildet. Dort (in Erlangen) handelt es sich um Vorschläge zur inneren Umbildung einer bereits vorhandenen, hier (in Berlin) um den Grundriß einer neu zu schaffenden Universität. Fichtes reformatorischer Idealismus lebt sich hier in reicher Gedankenfülle aus.

Den Grundcharakter der Fichteschen Ideen zur Universitätsreform bildet ein gewisser Formalismus, den wir schon in Fichtes Volkserziehung feststellen konnten. Nicht Wissensansammlung, sondern Wissensbeherrschung sei das Ziel alles höheren Bildungstrebens, ist dasjenige, was eine „wahrhafte Akademie“ zu vermitteln in der Lage sein muß. Der letzte Zweck des Universitätsstudiums ist nicht Wissen, sondern ein Können, nämlich die Kunst, das Wissen im Leben zu gebrauchen²⁷. Das Wissen soll unser freies, auf unendliche Weise zu gestaltendes Eigentum und Werkzeug werden. Wir sollen es nicht nur haben und besitzen, sondern auch mit freiem und klarem Bewußtsein beherrschen. Und dies wird nur erreicht, wenn schon das Erwerben des Wissens in der Weise der „freien Tätigkeit des Auffassens“ sich vollzog, nicht in der Form des mechanischen Erlernens, wodurch das Prinzip der Spontanität in uns um seine Entwicklung betrogen würde, unser Ich zur Passivität verurteilt wäre, sondern in der Form eines „tätigen Erlernens“. Ja mehr noch: nicht so sehr auf das Erlernen des Wissens sei das Hauptaugenmerk des Studierenden gerichtet, sondern zunächst auf das Erlernen des Erlernens. Das Vermögen im Lernen ist zu bilden an irgend einem Wissensmaterial, „Künstler im Lernen“ sollen entstehen, eine „besonnene Kunst des Verstandesgebrauchs im Erlernen“ soll erworben werden. Die „wahrhafte Akademie“ soll anleiten zur „kunstmäßigen Entwicklung des Bewußtseins der Weise des Erlernens“. Die höhere Gelehrten-schule soll sein eine „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs“.

Betrachte dies unermessliche Gebiet des Lehrstoffs, dieses

Labyrinth ohne Leitfaden, dieses Chaos. Das Auge erschrickt vor der Unermesslichkeit des wissenschaftlichen Stoffs. Zu seiner Bewältigung scheint das menschliche Leben zu kurz. Mit Eifer geht die Jugend ans Werk. Sie stürzt sich in den ungeheuren Ozean der Wissenschaften. Einige halten sich mühsam schwimmend oben, andere gehen unter. Keiner gelangt ans Ende. Nicht dieses Meer in seiner ganzen Ausdehnung zu ermessen, sondern es zu befahren lernen, ist die Aufgabe des Lehrlings, nichts weiter. Sein Kompaß heißt „ordnende Kunst des Verstandes“, „kunstmäßige Ausbildung der Geistesvermögen“, „Kunstbildung des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches“. Besitzen wir diesen Ariadnefaden, diese „mit Besonnenheit geübte Gedächtniskunst“, so verschwindet alsbald das Entsetzen vor der Unermesslichkeit der Wissensgebiete. Das unbekannte Weltmeer wird zur väterlichen Wohnung mit wohl bekannten Rammern und Schätzen²⁸.

Dies der philosophische Einheitspunkt der neuen Universität, das Fundament ihrer gesamten Organisation. Schon in der Erlanger Universitätschrift dominiert dieser formale Gesichtspunkt²⁹. Er führt zu zwei wichtigen Konsequenzen: 1. zur Reform der Methode des Universitätsstudiums und 2. zur Begründung der Theorie der Hochschulpädagogik, Fichtes ureigenster Schöpfung.

a) Fichtes neue Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs setzt an Stelle des fortlaufenden Rathedervortrags die wechselseitige Unterredung, die dialogische (seminaristische) Form des wissenschaftlichen Unterrichts. Die Sokratische-Platonische Schulform soll wieder aufleben, wie beide Universitätschriften gemeinsam fordern³⁰. Diese Forderung ergibt sich mit organischer Notwendigkeit aus dem idealistisch-aktivistischen Grundprinzip der Pestalozzi-Fichteschen Pädagogik. Der Trieb der eigenen freien Geistestätigkeit wird durch das Alleinreden des Dozenten gehemmt, durch die lebendige Wechselrede zwischen Hochschullehrer und Studierendem unablässig entfacht. Rein

„leidendes Singeben“ des Lernenden an die vortragende Intelligenz, keine bloße mündliche Mitteilung des Wissensstoffes wie in der alten Universität. Man bliebe dann schon besser beim Buch. Ein Buch kann man lesen und wieder lesen, vor- und zurückblättern, einen Professor nicht. Und oft genug ist ein Professor nicht mehr als ein Buch. Die mündliche Rede hingegen fließt fort, ob verstanden oder unverstanden. Nein, der Lehrling bearbeite den Stoff selbst, unter Aufsicht des Meisters. Meister und Schüler teilen sich fortbauend mit, stehen fortgesetzt in Frage und Antwort, im wissenschaftlichen Wechselleben. Das Subjekt, an das der Meister seine Rede richtet, enthüllt sich unablässig vor ihm. Beide schmelzen zusammen zu einer geistigen Einheit, in der das Beste überfließt. So in allen Formen des Unterrichts: im nicht ganz zu entbehrenden zusammenhängenden Lehrvortrag, in der Anleitung zum kunstmäßigen Bücherstudium, im Konversatorium, in der Überwachung schriftlicher Ausarbeitungen, in der Prüfung der erlangten Fähigkeit im wissenschaftlichen Verstandesgebrauch. So auch im täglichen Anstaltsleben, wo Meister und Schüler sich eng berühren. Das ganze akademische Leben werde zu einem einzigen großen Dialog. Bis das Ziel der Kunstschule erreicht ist, bis der Funke der Idee herauspringt aus der erstarkenden Spontanität.

b) Diese Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches und ihre neue Lehrmethode soll nun selbst zum Problem werden. Es gilt nicht nur freie Künstler der Wissenschaft zu bilden, sondern auch nachzudenken über die Prinzipien und zweckmäßigen Verfahrensweisen dieser Bildung. Und die Ergebnisse dieses Nachdenkens sollen kodifiziert werden zur Belehrung künftiger Geschlechter. So entsteht eine neue Wissenschaft, die Hochschulpädagogik, als Krönung des ganzen von Pestalozzi begonnenen, von Fichte zu Ende geführten Erziehungssystems.

Fichte forderte schon für die Universität Erlangen „Jahr-

bücher des Fortschritts der wissenschaftlichen Kunst“²¹, also eine Zeitschrift für Hochschulpädagogik. Diese Jahrbücher sollen eine Rechenschaftsablegung des Lehrers darstellen hinsichtlich seiner „periodischen Fortschritte zu klarer Einsicht und befriedigendem Mitteilungsvermögen“. Wie habe ich es gemacht? Welches war der Erfolg? Diese beiden Fragen beantwortete er sich unausgesetzt. Und so alle übrigen preussischen Universitäten, deren Berichte dann durch eine besondere Studentenkommision zu den „Jahrbüchern der wissenschaftlichen Kunst in der preussischen Monarchie“ zusammengefaßt werden. Im Berliner Universitätsplan²² sind diese Gedanken näher entwickelt. Die „Jahrbücher des Fortschritts der wissenschaftlichen Kunst und der Kunstschule“ verfolgen hier einen doppelten Zweck. Als „Stoffbuch der Schule“ beobachten und registrieren sie encyclopädisch das extensive Fortschreiten der Wissenschaft, als „Kunstbuch der Schule“ dagegen deren intensives Fortschreiten, d. h. die Entwicklung der Kunst der wissenschaftlichen Verstandesbildung. Beide begründen Gewißheit und feste unwidersprechliche Beweisführung und verhindern alles blinde Herumtappen. Die wissenschaftliche Kunst erlangt damit einen hohen Grad der Klarheit, Bewußtheit und Freiheit. Es entsteht nicht nur eine „Kunst, den wissenschaftlichen Künstler zu bilden“, sondern auch eine „Wissenschaft der wissenschaftlichen (Bildungs-)Kunst“. Und in einem besonderen Dozenten- und Professorenseminar, einer „Pflanzschule wissenschaftlicher Künstler“ soll diese „Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung“ theoretisch und praktisch gelehrt werden. Denn die Kunst des akademischen Lehrens bedarf einer besonderen Übung.

c) Bis in die äußere, ja ökonomische Organisation der neuen Universität wirkt sich der reformatorische Einheitsgedanke der Fichteschen Nationalerziehung aus, der Gedanke, daß die keimende neue Menschheit herausgelöst werden müsse aus der verpesteten Atmosphäre des heute lebenden Geschlechts. Auch Fichtes Ge-

lehrten-schule hat ihren Erziehungsstaat, so gut wie die Volks-erziehung. Im Schoß der neu zu gründenden Berliner Universität soll eine Einrichtung geschaffen werden, durch die erreicht wird, daß die „Gefahr der Verschmelzung des studierenden Teils des gemeinen Wesens mit der allgemeinen Masse des gewerbtreibenden oder dumpf genießenden Bürgertums“ vermieden werde und durch die gebildet werde „eine über die Wirklichkeit hinausliegende Ansicht der Wirklichkeit, bei der allein die Menschheit Heilung finden kann gegen jedes ihrer Uebel“²³. Und wie ist dies zu erreichen? Pfortensjer Verhältnisse schweben Fichte wiederum vor²⁴. Er teilt die Studierenden in Regulare und Irregulare (Socii, Zugewandte). „Diese wachsen gewissermaßen wild wie im Walde, jene sind eine sorgfältig gepflegte Baumschule, aus welcher dem Walde manches edlere Samenorn zufliegen wird.“ Das Kollegium der Regularen, zu dem allein der Adel von Gottes Gnaden, verliehen in Form eines vorzüglichen Talents den Zugang eröffnet, bildet eine „einzige große Haushaltung“, lebt in einer Anstalt, zum Teil auf Kosten des Staates, aller ökonomischen Geschäfte enthoben, allein seinen höheren Bestrebungen, zudem unter ständiger Aufsicht des Lehrkörpers der Universität und in innigem Wechselverkehr mit ihm. Die Regularen tragen Uniform. Dies ist ihr Vorzug, ein Ehrenkleid. An Orten des Müßigganges, bei Erzeßsen, unter dem Pöbel, von welcher Geburt er auch sei, wird man ihrer keinen treffen. Sie haben ihr eigenes Ephorat unter Vorsitz eines alten ehrwürdigen Lehrers, des Hausvaters der Familie. Aus ihrer Mitte erwachsen die Mitglieder des Professorenseminars, die, wenn sie zur Klasse der Meister übergetreten sind, das Recht zu lesen erhalten. Mit liebender Sorgfalt hat Fichte alle ferneren ökonomischen Einzelheiten der neuen Institution (in die wir ihm hier nicht folgen können) überdacht und geschildert und nichts vergessen, was dem praktischen Organisator bei der Durchführung seines Idealbildes einer „wahrhaften Akademie“

von Wert sein könnte. Er verweist auf die sächsischen Fürstenschulen, auf Tübingen, Oxford und Cambridge, wo bereits dies oder jenes von seinen Forderungen zur Wirklichkeit geworden. Sein Plan ist bis heute unausgeführt geblieben. Fichte täuschte sich, wenn er meinte, die nötige Rücksicht auf die wirkliche Welt „durchaus“ genommen zu haben. Denn mit der ungefügten Forderung seines Idealismus, daß diese wirkliche Welt nicht bleiben soll, wie sie ist, sondern eben anders werden soll, verwandelt sie sich bereits zu einer höheren und ist nicht mehr die wirkliche Welt.

Von dieser „wahrhaften Akademie“ erhofft sich nun Fichte wie von der deutschen Nationalerziehung das Heil der Menschheit. Denn beide bilden ein einheitliches Ganze, das denselben Zweck verfolgt: die Umbildung und Erhöhung des Menschengeschlechts durch ein veredeltes Deutschtum. Fichtes „Kunst der Menschenbildung“ oder Pädagogik²⁸ hat drei Glieder. Ihre Wurzel, „die erste und allgemeine Schule des Volkes“, hat Pestalozzi gefunden, ihre Mitte bildet die „niedere Gelehrtenschule“ (Gymnasium) als Vorstufe der höheren. Den Gipfel, „die höchste und letzte Schule der wissenschaftlichen Kunst“ (Akademie), fügte Fichte hinzu. Krone und Stamm saugen ihre Lebenskraft aus der Wurzel. Und der Kopf des Ganzen, die wahrhafte Akademie, lenkt und beaufsichtigt wiederum die Tätigkeit aller Teile. So leben alle drei „an-, in- und durcheinander“.

Dieses Leben zu verwirklichen, ist mit der Neugründung der Berliner Universität der Moment gekommen. Man lasse diesen großen Augenblick nicht ungenützt verstreichen. Man bringe heiligen Ernst und Andacht in die Beratung. Es gilt, die Menschenbildung aus den Händen des blinden Ohngefähr „unter das leuchtende Auge einer besonnenen Kunst“ zu bringen. Es gilt, das blinde Geschick, das die Menschheit bisher langsam aber erträglich geleitet, durch klare Vernunftkunst für alle Zeiten zu überwinden. Dies ist die „durchaus neue Aufgabe der Zeit“. Nur auf diesem

Wege kann der „armen, jetzt in ihrer ganzen Hilflosigkeit dastehenden Menschheit“ Hilfe und Rettung gebracht werden.

In seiner Berliner Rektoratsrede vom 19. Oktober 1811 hat sich Fichte über das Wesen der Universität noch einmal ausgesprochen²⁰. Er bringt hier die Bestimmung des Gelehrten und mit ihr das Wesen der Universität auf eine metaphysische Basis, auf die Formel der göttlichen Idee. Sie auf Erden zu erhalten und zu überliefern, dazu sind die Einrichtungen der Universität getroffen. Die Universität ist also „die wichtigste Anstalt und das Heiligste, was das Menschengeschlecht besitzt“.

Die Welt ist dazu da, damit in ihr das Überweltliche, Göttliche, mit Freiheit durch Vernunft dargestellt werde. Im menschlichen Verstand erscheint das Bild des Göttlichen, und es wird in immer höherer Klarheit und Reinheit erscheinen, je mehr dieser Verstand ausgebildet ist. „Ununterbrochene und stetige Verstandesbildung unseres Geschlechts“ ist also die Bedingung für das immer deutlichere Heraustreten der göttlichen Idee. Die Universität nun ist geschaffen zur Sicherung des ununterbrochenen und stetigen Fortgangs der Verstandesbildung. Sie ist „derjenige Punkt, in welchem mit Besonnenheit und nach einer Regel jedes Zeitalter seine höchste Verstandesbildung übergibt dem folgenden Zeitalter, damit auch dieses dieselbe vermehre“. Die Universität ist „die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unseres Geschlechts“. „Alles was jemals Göttliches in der Menschheit herausbrach“, bewahrt sie auf. Das eigentliche Wesen der Menschheit lebt in ihr „sein ununterbrochenes über alle Vergänglichkeit hinweg gesetztes Leben“. Hier entwickelt sich die Gottheit immerfort zu neuem frischem Leben. Die Universität hebt die Trennung zwischen dem Weltlichen und Überweltlichen auf. Sie ist die sichtbare der Einheit der Welt. Sie ist die Erscheinung Gottes.

IV.

Der Beruf des Deutschtums zur Menschheitserziehung.

Und es mag am deutschen Wesen
Einmal noch die Welt genesen.

Geibel in „Deutschlands Beruf“, 1861.

Das neue Evangelium der Vernunft- und Freiheitslehre ist verkündet, das Bild der idealen Menschheit, die nach dieser Lehre sich gestalten wird, entworfen. Es ist gezeigt, wie durch die Erziehung das heute lebende Geschlecht hinaufgehoben werden kann auf jene höhere Stufe, und es ist dargetan, wie die Volks- und Gelehrtenerziehung geartet sein muß, um jenen erhabenen menscheitsveredelnden Zweck zu erfüllen.

Eine Frage aber ist noch unbeantwortet, die Frage, welches unter den lebenden Kulturvölkern die Führung übernehmen soll bei diesem weltgeschichtlichen Akt der Selbsterziehung der Menschheit. Irgendwo in der europäischen Staatenrepublik muß ein Anfang in der Zeit gemacht werden, ein Volk wird an die Spitze treten, wird den andern vorangehen müssen gleichsam als das auserwählte Volk Gottes, als das Prototyp der neuen Menschheit, dem die andern Völker sich nachgestalten, als der Sauerteig, biblisch zu reden, dessen wirkende Kraft die ganze Masse durchdringt.

Dieses Volk wird ausgezeichnet sein müssen durch ganz besondere Anlagen des Geistes und des Herzens. Mit der Gabe, die Idee zu erfassen und zu ergründen, wird sich vereinigen müssen die Fähigkeit, sie gestaltend in die Wirklichkeit zu übertragen, und

die Ausdauer, die nicht ruht, bis das große Werk vollendet. Tiefe und Innigkeit des Gemüths werden sich vereinigen müssen mit der Glut der Begeisterung, die allein ein Leben in der Idee ermöglicht und die Hingabe des persönlichen Glücks an die Zwecke der Gattung. Aus der sagenumwobenen Tiefe altherwürdigen Volkstums wird dieser Nation ein frischer, nie versiegender Quell ursprünglicher Naturkraft sprudeln müssen, deren strömende Gewalten die verborgenen Wurzeln befruchten eines Baumes, dessen Krone sich wiegen wird im hellen Himmel reinerer Jahrhunderte.

Es gibt nur ein Volk, das alle diese Eigenschaften in sich verkörpert, das Volk der Reformation, das Volk der Luther und Pestalozzi. Nur das deutsche Volk kann die Führerin sein des Menschengeschlechts zur Heliopolis der Freiheit und Vernunft.

Es liegt ein starkes Teil Selbstüberschätzung oder — wie man heute wohl sagt — Chauvinismus in diesem Fichteschen Glauben an die Vorzugsstellung des Deutschtums vor allem Fleisch der Erde. Ehe wir der berechtigten Kritik ein Wort verstaten, sehen wir zu, mit welchen Argumenten Fichte diesen Glauben zu begründen unternimmt.

1. Der Ursprünglichkeitscharakter der deutschen Sprache. Zwei Dinge sind es, die nach Fichte das deutsche Volk zum Urvolk der neuen Bildung prädestinieren, der Ursprünglichkeitscharakter seiner Sprache, und die Begeisterungsfähigkeit des deutschen Gemüths. Beginnen wir mit der deutschen Sprache, sehen wir zu, worin nach Fichte ihre auszeichnende Wesensart besteht. Es ist für Fichtes ganze Betrachtungsweise in den „Reden“ eigentümlich und verhängnisvoll zugleich, daß er die Franzosen als Nachkommen der alten Franken, Burgunder usw. unter den Gesamtbegriff der Germanen miteinbezieht, um sie dann vom eigentlichen Stammvolk der Deutschen als Auswanderer und entartete Abkömmlinge zu unterscheiden.¹ Hier liegt die Quelle aller Vorurteile Fichtes. Es ist wohl richtig, neben dem altkeltischen

das romanische (gallische) Rasselement, nicht das germanische als das eigentlich dominierende im französischen Volkstum zu betrachten. Daher die Zugehörigkeit des heutigen Frankreich zum neulateinischen Sprachstamm. Fichte aber behandelt die Franzosen als deutsche Ausländer, die zu ihrem Unheil in früher Zeit eine fremde Sprache, die der unterworfenen Völker (die lateinische), angenommen, die ihrem völkischen Charakter durchaus heterogen und rein äußerlich einem bereits fertigen Anschauungskreis aufgeheftet sei, mit dem sie in irgendeinem organischen Zusammenhang nicht stehe. Daher ist nach Fichte der französischen Sprache der Ursprünglichkeitscharakter, den die deutsche besitzt, abzusprechen. Die Volkstümlichkeit zwar soll durch den Wechsel des Wohnorts bei der frühen Auswanderung nicht verändert worden sein. Auch die eingetretene Rassenvermischung mit den Galliern und Cantabriern soll nicht belangreich sein. Seien doch die germanischen Stämme Sieger geblieben und die Bildner des neuen Volkes geworden. Allein der Wechsel der Sprache ist nach Fichte das entscheidende. Die Franzosen sollen also eine tote, nicht ursprüngliche Sprache reden wie die Deutschen, und dies soll der Grund sein aller der Eigenschaften, die sie als ungeeignet erscheinen lassen, das Urvolk der neuen Bildung abzugeben.

Der Kulturhistoriker und Sprachpsycholog mag die Schiefeit dieser ganzen Anschauungsweise aufdecken und die vollkommene Verwirrung, die in Fichtes Vorstellungen herrscht, auseinanderlegen. Hier ist dazu nicht der Ort. Genug, daß wir den Grundirrtum Fichtes aufgewiesen.

Die Deutschen (Skandinavier mitinbegriffen) sollen also allein eine Ursprache reden. Und aus dieser Tatsache sollen sich Merkmale ergeben, die die Deutschen zum auserwählten Volke stempeln.

Was ist eine Ursprache? Zunächst worin besteht das Wesen der Sprache überhaupt?

Fichte erkennt sehr richtig einen gewissen Notwendigkeits-

und Gesetzmäßigkeitscharakter als das Wesen der Sprache ausmachend. Die Sprache ist nicht willkürlich und auf Verabredung geschaffen, sondern sie entwickelt sich nach bestimmten Gesetzen aus der „rein menschlichen Sprache“, wohl einer Art Normalsprache der Urzeit, wie Fichte annimmt. Klimatische Einflüsse, Temperament, Bodencharakter bedingen ganz bestimmte Abweichungen von der „einen und reinen Menschensprache“. Unter diesen besonderen äußeren Einflüssen bildet sich jeder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen in einem ganz bestimmten Laut ab, nimmt eine ganz bestimmte Farbe und Figur an. Es redet gleichsam eine bestimmt geartete Natur aus der Sprache und so entsteht „eine einzige und durchaus notwendige Sprache“. Und ein Volk wird bestehen in den „unter denselben äußeren Einflüssen auf die Sprachwerkzeuge stehenden, zusammenlebenden und in fortgesetzter Mitteilung ihre Sprache fortbildenden Menschen“.

Als ein zweites, das Wesen der Sprache konstituierendes Merkmal hebt Fichte hervor das, was man den Symbolcharakter der Sprache nennen könnte². Die menschliche Sprache beschränkt sich anfangs auf eine „Bezeichnung der Gegenstände unmittelbar sinnlicher Wahrnehmung“, erhebt sich aber bald zur „Erfassung des Übersinnlichen“. Die im übersinnlichen Organ, der Seele, erscheinenden übersinnlichen Gegenstände werden mit einem der Welt der sinnlichen Dinge entlehnten Sprachzeichen (Symbol) belegt. So sind die Ideen die „Gesichte des Geistes“, die klare Erkenntnis dessen Auge. Diese „sinnbildliche Bezeichnung des Übersinnlichen“ richtet sich nun, was Umfang und Klarheit anlangt, nach der Entwicklungsstufe des sinnlichen Erkenntnisvermögens eines Volkes, variiert also in den verschiedenen Sprachen nach der Verschiedenheit des Verhältnisses, das zwischen der sinnlichen und geistigen Ausbildung eines Volkes stattgefunden. Umgekehrt empfängt die sinnliche Erkenntnis erneute Klarheit durch „den erweiterten Gebrauch des Zeichens“.

So bildet denn die Sprache gleichsam eine Niederlage aller sinnlichen und übersinnlichen Erkenntnis eines Volkes. Und alle künftige übersinnliche Erkenntnis wird durch sie ermöglicht.

Kommt nun zu diesen beiden Grundmerkmalen des Sprachwesens noch ein drittes hinzu, der Kontinuitätscharakter in der Entwicklung, so ist das Bild der lebendigen Ursprache umschrieben. Ist eine Sprache dieselbe geblieben durch Jahrtausende, trotz aller Veränderungen in der äußeren Erscheinung, hat „ein stetiger Übergang ohne Sprung von Anbeginn an“ stattgefunden, derart, daß die Wandlungen der Sprache in der Gegenwart immer unmerklich vonstatten gehen und erst nach Jahrhunderten sichtbar werden, dann spricht gleichsam eine „gemeinsame Naturkraft“ in allen fort. „Dieselbe, eine, ursprünglich also ausbrechen müßende lebendige Sprachkraft der Natur lebt in dieser Sprache, die ununterbrochen durch alle Bedingungen herabgefließen ist.“ „In einer solchen lebendigen, stetig entwickelten Sprache wird die „unmittelbare Klarheit und Verständlichkeit der Sinnbilder“ niemals abgebrochen.

Die Worte vermehren und verändern ihre Bedeutung ununterbrochen. Neue Zusammenstellungen ergeben sich, die Sprache fließt, redet nicht sich selbst, sondern jeder muß sie und kann sie für sein Bedürfnis neu schaffen. In einer toten, angenommenen Sprache bleibt der Umfang der Wörter geschlossen, unwandelbar, starr und spröde. Die Sprache redet sich selbst.

Und dieser kontinuierlich entwickelten Ursprache eignet nun ein viertes, die Lebenanregende Kraft. Und darum ist es Fichte zu tun. „Die Worte einer solchen Sprache in allen ihren Teilen sind Leben und schaffen Leben.“ Sie wurden ja nicht willkürlich gemacht oder angenommen; sie brachen als „unmittelbare Naturkraft“ aus dem verständigen Leben aus, und haben also die Kraft, wieder ins Leben einzugreifen, die Menschen zu bewegen. Und so im Sinnlichen wie im Übersinnlichen. Denn die Bezeichnung durch die Sprache ver-

setzt auch das Unbildliche in den steten Zusammenhang des Bildlichen zurück. Das in der Sprache niedergelegte Sinnbild ist allen Denkenden klar, lebendig, lebenanregend.

Dies soll nun allein von der deutschen Sprache gelten. Nur sie soll diese lebenanregende Kraft besitzen, weil in sie nie ein fremder Bestandteil gekommen sein soll, und jedes (?) deutsche Wort eine „wirklich erlebte Anschauung des Volkes“ ausdrückt. Der Anschauungskreis dieses Stammvolkes hat sich im Zusammenhang mit der Sprache ungestört und geschlossen entwickelt. Nicht so der der Franzosen.⁵ Dort wurde nach Fichte eine fremde „für übersinnliche Bezeichnung schon sehr gebildete“ Sprache angenommen zu einer Zeit, da der Anschauungskreis des Volkes bereits fertig sich gestaltet hatte. Diesem wurde also ein neues Sprachkleid äußerlich übergeworfen, was von den schlimmsten Folgen sein mußte, weniger für den sinnlichen Teil der Sprache, denn die sinnlichen Zeichen müssen von den Kindern gelernt werden, ganz als wären sie willkürlich erfunden — als vielmehr für den übersinnlichen Teil und damit das geistige Leben überhaupt. Denn das Sinnbild enthält dann eine Vergleichung mit einer sinnlichen Anschauung, die dieses Volk niemals gehabt hat, noch haben konnte. Irgendeine lebenanregende Kraft kann also von ihm nicht ausströmen. Es muß historisch erklärt und angeeignet werden. So entsteht eine „flache und tote Geschichte einer fremden Bildung“, aber keine eigene Bildung. Die Sprache bleibt unlebendig, unsinnlich, weil in ihren Wurzeln unverständlich. Ihr stetiger Fortfluß erscheint abgebrochen, und wenn trotzdem eine Fortbildung stattfindet, so behält die Sprache in ihrem Kern doch immer einen toten Bestandteil. Sie lebt ein Scheinleben an der Oberfläche. Von der lebendigen Wurzel der Naturkraft ist sie abgeschnitten. Anschauungskreis und Sprache sind zwei einander heterogene Dinge.

So nun alle neulateinischen Völker, in deren Anschauungskreis fremde unpassende römische Sinnbilder eingetreten sind,

wie Humanität, Popularität, Liberalität usw.⁷ Ganz abgesehen davon, daß dergleichen Sinnbilder schon auf der tiefsten Stufe der sittlichen Bildung der Römer entstanden sind und somit verderbliche Wirkungen enthalten, es geht ihnen die „unmittelbare Verständlichkeit und Bestimmtheit“ ab, sie bleiben wenn nicht dunkel, so doch indifferent, neutral, ein leerer Schall, bereit zu jeder beliebigen Interpretation, ja zu jeder Verdrehung und jedem Mißbrauch, was nie der Fall sein könnte, wenn das Sinnbild durch Verwandtschaft der Laute an eine bekannte Wurzel erinnerte und also klar und lebhaft wäre. Im Deutschen ist diese Unverständlichkeit durch Übersetzung zu vermeiden. Sage ich: Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit und Edelmüt, so sind hier bestimmte und lebhaft sinnliche Bilder gezeichnet, mit denen sich keine Art von Mißbrauch treiben läßt. Aber der Neulateiner hat keine Muttersprache, in die er jene Fremdwörter übertragen könnte. Seine Sprache ist eine „zerissene Sammlung willkürlicher Zeichen, die nicht erklärbar, ebenso willkürlicher Begriffe“. An der Oberfläche mag sie sich regen, in der Wurzel ist sie tot.

Will man Fichte richtig verstehen, so bedenke man, daß dieser ganze Nachweis sich ausdrücklich nur auf den übersinnlichen Teil der Sprache, auf Abstrakta, bezieht, keineswegs auf Konkrete. Hier ließen sich ja auch im Deutschen eine Fülle fremdländischer (lateinischer) Bestandteile nachweisen, die im frühen Mittelalter in die deutsche Sprache eingedrungen sind, wohl meist freilich zugleich mit einer neu sich bildenden Anschauung und nur in wenigeren Fällen als nachträgliche Bezeichnung einer bereits fertigen und vorhandenen Anschauung. Hierüber höre man den Sprachpsychologen. Darin hat Fichte wohl recht, daß in der klaren Sinnbildlichkeit des übersinnlichen Teils der Sprache für das geistige Leben eines Volkes ein hoher Wert enthalten liegt und daß dies nur in einer immerfort lebendig gebliebenen Sprache der Fall sein kann. Nur sie enthält das „Ganze des sinnlichen und geistigen Lebens der Nation“ in vollendeter Einheit.

Freilich sind nun die Folgerungen, die Fichte aus dem aufgewiesenen Charakter der deutschen Sprache als Ursprache herleitet, ziemlich weitgehender Natur⁷. Gewiß hat die Sprache einen unermesslichen Einfluß auf die geistige Entwicklung eines Volkes. Als der „wahre gegenseitige Durchströmungspunkt der Sinnenwelt und der der Geister“ begleitet sie den Einzelnen im Denken und Wollen bis in die geheimsten Tiefen seines Gemüts, verknüpft sie die Menge zu einem „einzigen gemeinsamen Verstande“. Aber geht dieser Einfluß wirklich so weit, daß nur das Volk der lebendigen Ursprache wahre Philosophie, Wissenschaft und Dichtung besitzen kann, wie Fichte in der fünften Rede nachzuweisen sucht?

Lösen wir aus der schwierigen Argumentation Fichtes die Hauptzüge heraus. Wahres, lebendiges Denken ist nur möglich in einer lebendigen Ursprache, meint Fichte, der Denker und Sprachschöpfer. Oder doch zum mindesten: die „lebendige Wirksamkeit des Gedankens“ in Philosophie und Wissenschaft wird sehr gefördert durch Denken und Bezeichnen in einer lebendigen Sprache⁸. Denn in solcher Sprache gehen die Untersuchungen „bis auf die Wurzel der Ausströmung aus der geistigen Natur selbst“, sind also wahrhaft philosophisch, nicht nur geschichtlich und auslegend, wie in der toten Sprache. In einer solchen Sprache ist das Zeichen klar und sinnlich, „darstellend das ganze eigene Leben und so dasselbe ergreifend und eingreifend in dasselbe“. Fichte gebraucht bei diesen Ausführungen den Begriff „Leben“ im doppelten Sinne. Eine lebendige Sprache bildet die organische Vermittlerin, die Brücke zwischen dem vernünftigen Leben der Idee, dem Gott-Leben, Urleben oder „Grundleben“, und dem tätigen Leben des Einzelnen. Die klare und lebendige Sinnbildlichkeit einer Ursprache fängt auf in sich „das ursprüngliche Leben und seinen Fortfluß aus dem Quell alles geistigen Lebens, aus Gott“, erhält es gleichsam warm und zeugungssträftig und spendet es fort in die tausend Kanäle des empirisch-menschlichen

Daseins, dasselbe immer neu befruchtend und gestaltend, letzteres freilich nicht in grob-utilitaristischem Sinne genommen. Hier also ist der Gedanke selbst Leben und Gestimmung. Im Besitzer einer solchen Sprache spricht unmittelbar der Geist. Und so kann gesagt werden, die Geistesbildung in Philosophie und Wissenschaft fließt bei einem Volk der lebendigen Sprache ein aufs Leben und Handeln, sie ist selbsttätiges, niemals ersterbendes Leben, voll „verklärender und befreiender Kraft“; während bei einem Volk der toten Sprache ein solches unmittelbares Ineinandergreifen von Geistesbildung und Leben nicht statthaben kann. Denn die Zeichen einer toten Sprache regen nicht an. Das Denken bleibt hier ein fremdes, bloß gedachtes, bloß als möglich begriffenes Denken, ergreift nicht unmittelbar uns selbst. Die lebendige Wirklichkeit des aus der Idee warm und voll entquellenden Lebens erlaltet, ermattet im breiten Feld der historisch erlernten Kenntnisse einer abgestorbenen Welt. Der starre Panzer des fremden, äußerlich aufgezwungenen Sprachleids bildet ein Hindernis, keine Brücke der fortwirkenden Lebenskraft der Idee. So ist Fichte zu verstehen. Und so soll bei den Franzosen der im Anfang noch kräftige Trieb des Denkens allmählich in den Fesseln einer toten Sprache erstorben sein und die französische Philosophie soll aus diesem Grunde im 18. Jahrhundert auf die Tiefenlage einer bloßen Erklärung des Wörterbuches (Diderot, Voltaire) herabgesunken sein, eine Folgerung Fichtes, die in keiner Weise berechtigt erscheinen kann.

Neben Wissenschaft und Philosophie bildet die schöne Kunst, vor allem die Dichtung, ein Hauptmittel, das Denken ins allgemeine Leben einzuführen. Wie nun liegen die Dinge hier? Nicht anders wie bei der Philosophie. Die Dichtung ist der zweite Hauptzweig der geistigen Bildung eines Volkes. Schon der Denker ist Dichter, ist schöpferisch tätig, erweitert und ergänzt zu seinem Gebrauch „den sinnlichen Umkreis der Sprache“. Von Fichte selbst gilt dies in hohem Maße. Und diese sprachpoetische

Tätigkeit des Denkers ist nur möglich in einer lebendigen und also gestaltungs- und bildungsfähigen Ursprache. Der französische Philosoph würde also nach Fichte nie ein Sprachschöpfer sein können, eine absurd klingende Folgerung aus Fichtes Voraussetzung, die französische Sprache sei eine tote Sprache.

Weiter soll das Geschäft der eigentlichen Dichtung lediglich darin bestehen, die durch den Denker begonnene Erweiterung des symbolischen Kreises der Sprache durch das ganze Gebiet der Sinnbilder zu „verflöhen“. Die Dichtung ist „das vorzüglichste Verflöhungsmittel der erlangten geistigen Ausbildung in das allgemeine Leben“. Wahre Dichtung überbrückt alle sozialen Klüfte, verbindet die gebildeten Stände mit dem Volk. Sie kann dies aber nur in einer lebenden Ursprache, die das ganze Volk gleichsam bildsam erhält. Hier bleibt das Geschaffene lebendig, „dem Einströmen verschwiferten Lebens offen“. Nur hier quillt der Born „ewig zu erfrischender und zu verjüngender Dichtung“ und somit immer neuer dem ganzen Volk zugänglicher geistiger Veredlung, weil nur hier die Sprache im steten Fortfluß sich befindet. Eine tote Sprache kann eine Dichtung in diesem höheren Sinne nicht haben. Sie kann nur ein Surrogat der Dichtung ermöglichen, nur eine Volks- und gegenwartsfremde Kunstdichtung, die vorweltliche Götter- und Heroenmythen aus dem sinnbildlich-dichterischen Kreis des eigenen goldenen Zeitalters in neuer Verbrämung lebendig zu machen weiß. Sobald dies einmal geschehen, ist ein Fortgang darüber hinaus nicht möglich. Der Quell der Dichtung versagt dann und versandet in Karikatur und Humoristik. Diese Dichtung bleibt ferner unsozial, eine Domäne der Intellektuellen. Geistige Bildung und Volksleben gehen auseinander. Die niederen Stände haben keinen Zugang zum Bildungsleben der höheren, die höheren keine wahrhaft liebende Teilnahme am Elend der niederen. Verachtung der Masse, Vornehmtun ist bei den Gebildeten die Folge dieser Zerklüftung, ihre Ursache immer die Erstötung der Sprache. Obwohl Fichte hier nicht ausdrücklich

auf französische Verhältnisse exemplifiziert, so hat er sie doch im Auge, wie wenig auch immer seine Charakteristik der französischen Literatur zutreffen mag.

Fichte bleibt bei dieser weit hergeholten Folgerung, daß die Dichtung einer lebenden Sprache sozial, die einer toten unsozial geartet sein müsse, nicht stehen. Die ganze Art des geistigen Gebarens einer Nation soll von der Tatsache abhängen, ob ihre Sprache eine lebende sei oder eine tote.¹⁰ Scharf und treffend charakterisiert er den Unterschied des französischen und des deutschen Geistes und irrt nur darin, daß er auf den Sprachcharakter schiebt, was in der Rasseigentümlichkeit begründet liegt. Der Grundzug des französischen Geistes ist Genialität, der des deutschen Fleiß, Ernst und Gemüt. Dem Volke der toten Sprache soll alle geistige Beschäftigung nicht mehr bedeuten als ein angenehmer Zeitvertreib, ein geniales Spiel. Es läßt sich tragen im Gebiet seiner glücklichen Natur. Wie anders das Volk einer lebenden Sprache! Seine geistige Beschäftigung geht aus von einem Bedürfnis des Lebens. Sein „fleißiges und besonnenes, nach einer festen Regel einhergehendes Denken“ vollendet erst „bis auf den Boden des wirklichen Lebens herab“ die durch die Einbildungskraft entworfenen Gestalten. Es führt den Stoff, den die Genialität liefert, durch Fleiß ins Leben ein. Der französische Geist webt seiner Lebensweisheit ein zierliches Gewand und gibt sie für Philosophie aus. Der Deutsche wird „neue Schächte öffnen, Licht und Tag einführen in ihre Abgründe und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen“. Ahnelt der französische Genius einer „lieblichen Sylphe, die mit leichtem Flug über den seinem Boden von selbst entkeimten Blumen dahinschwebt und sich niederläßt auf dieselben, ohne sie zu beugen, und ihren erquickenden Tau in sich zieht,“ so gleicht der deutsche Genius „dem Adler, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreißt und mit starkem und vielgeübtem Flügel viel Luft

unter sich bringt, um sich näher zu heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzündet“.

Fichtes Ausführungen beruhen, wie man sieht, auf der Voraussetzung, daß Sprache und Bildung eines Volkes auf das engste miteinander verwachsen sind. Ist die Sprache bei einem Volk tot, abgestorben, was jedoch in Wirklichkeit nie der Fall sein kann, so ruht auch der Fluß der Bildung. Lebt dagegen die Sprache in ununterbrochener Folge fort, so bleibt auch die in ihr niedergelegte Bildung eines Volkes in steter Bewegung. Die Länder romanischer Zunge haben nach Fichte mit der (angeblich) toten Sprache des Altertums auch dessen tote, weil abgeschlossene Bildung angenommen. Die hohen Verdienste der italienischen und französischen Humanisten um die erste Vermittlung des Verständnisses der antiken Vorstellungswelt an die neue Zeit sollen nicht geleugnet werden.¹¹ Aber diese romanischen Vermittler der neuerömischen Bildung hatten nur ein wissenschaftliches und künstlerisches Interesse bei ihrem Werk. Erst das deutsche Stammvolk, das durch die Beibehaltung der Ursprache im Fluß ursprünglicher Bildung geblieben war, setzte an Stelle der kalten Verstandeseinsicht das Leben, konnte die erstarrten Bildungselemente des Altertums mit dem ganzen Gemüt erfassen und sie als fruchtbringende, lebendige Bestandteile in den Gesichtskreis der neuen Welt einführen.

So hat denn das „Mutterland“ dem „Ausland“ einen durch nichts zu ersetzenden Dienst erwiesen, indem es die Renaissancebildung gleichsam ins Leben „verflöchte“, die Fortentwicklung der Menschheit auf der Bahn des Altertums ermöglichte und die beiden Hälften der Bildungsgeschichte des Menschengeschlechts in eins verband. Wäre dies nicht geschehen, so müßte die Menschheit ihren Bildungsweg noch einmal antreten. Andere Völker sollen dies nach Fichte eben nicht gekonnt haben. Vom Deutschtum also hängt ab alles Heil der Welt. Denn nur durch die Deutschen, die eine lebende Sprache reden, steht die neuere Menschheit

noch mit der Natur und dem Leben im Zusammenhang. Frankreich hüte sich wohl, die Selbständigkeit des Mutterlandes anzutasten. Es würde die letzte Ader zerschneiden, aus der ihm noch Leben quillt. Der „geistige Tod“ wäre sein sicheres Los und der Fluß der Bildung im Menschengeschlecht beschloßen. Wir würden wieder Barbaren werden, wilde Tiere, die in Höhlen wohnen. „Wollen neue Titanen abermals den Himmel erstürmen,“ ruft Fichte aus? Sie würden dann nur noch die Erde als kalte und finstere Behausung behalten. Aber was vermögen sie „gegen der Pallas tönenden Schild“, verstehen wir nur, uns unter seinen Schutz zu begeben.

III diese Folgerungen, die Fichte aus dem Unterschied der Sprachen herleitet, sind gewaltsamer und unlogischer Natur. Das *πῶτον ψεύδος* ist die Behauptung, die romanischen Sprachen seien keine lebenden Sprachen. Eine Sprache, die ein ganzes Volk redet, kann man doch keine tote, gestaltungsunfähige Sprache nennen. Und schließlich haben sich die französische und die italienische Sprache, aus welchen Elementen sie auch immer sich zusammensetzen mögen, dennoch mit der gleichen Kontinuität entwickelt wie die deutsche.

2. Die Begeisterungsfähigkeit des deutschen Gemüts. Zwei Dinge sind es, die nach Fichte die Deutschen vor allen Nationen der Erde zum „Normalvolk“ der Zukunft prädestinieren, der deutsche Geist und das deutsche Gemüt. Der deutsche Geist, in einer Ursprache sich auswirkend, schöpft, wie wir sahen, seine Kraft unmittelbar aus den verborgenen Tiefen der Natur. Von dort quillt ihm der lebendige Strom, dessen Gewalt bestimmt ist, das Menschengeschlecht über sich selbst hinauszutragen. Aber das Ideal einer höheren Bildung, das der deutsche Geist erschließt, in die Wirklichkeit herabzuzaubern, dazu ist eine Kraftanstrengung erforderlich, die das Denken allein nicht leistet. Nur besondere Fähigkeiten des Herzens und des Gemüts können ein Volk in die Lage versetzen, das große Werk der Menschheitsveredelung zu

vollbringen. Das deutsche Volk besitzt diese Gaben des Herzens und des Gemüts. Das deutsche Volk hat der Menschheit die Reformation geschenkt, die die Finsternis des Mittelalters zerstreute. Das deutsche Volk, das einen Kant, Pestalozzi und Fichte hervorbrachte, wird der Welt auch die zweite Reformation, die neue Bildung der Vernunft und der Freiheit, geben.

In der sechsten Rede¹⁹ hat Fichte mit warmer Hand die Grundzüge des deutschen Gemüts ans Licht gezogen, wie sie in der Geschichte der letzten Jahrhunderte verwahrt liegen. Wie manche Schiefheiten und Ungereimtheiten seine Ausführungen über die Ursprache auch enthielten, was Fichte von Luther und Pestalozzi sagt, ist wahr, tief und groß.

Das deutsche Volk ist „durch Begeisterung zu jedweder Begeisterung und jedweder Klarheit leicht zu erheben und seine Begeisterung hält an für das Leben und gestaltet dasselbe um“. Begeisterungs- und Aufopferungsfähigkeit, das sind die Grundzüge des deutschen Gemüts. Von beiden zeugt die kirchliche Reformation, diese „vollendete Welttat des deutschen Volkes“.

Zu einer Zeit, da die Lehre Christi am tiefsten herabgesunken, der asiatische Grundzug des Christentums, Ergebung und blinder Glaube, unter den Händen eines betrügerischen Priestertums zum schwermütigen Aberglauben gesteigert ist, fällt das neue Licht in „ein in wahren Ernst und bis auf den Boden hinab religiöses Gemüt“. Die Angst und Sorge um das ewige Heil der eigenen und aller unsterblichen Seelen wird der allmächtige Antrieb in Luthers Innern. Nicht lange, so ist auch das Volk um Luther von der gleichen Gewissensangst und der treibenden Unruhe ergriffen, dies Heil zu retten, ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt. Und welch ein fortlaufendes Feuer der Begeisterung entzündet sich an dieser Frage nach der Seele Seligkeit! Im Fluge wird die neue Klarheit angenommen. Willig ertragen sie Martern, kämpfen blutige Kriege um die Befreiung von der Gewalt des Papsttums. Die gleiche Idee in allen, Tod oder Sieg für alle.

Die öffentlichen Gewalten kommen wie immer hinterdrein, fortgerissen von einer gewaltigen Volkswelle. Auch dies ein Spezifikum deutscher Verhältnisse. „Die großen National- und Weltangelegenheiten sind bisher durch freiwillig auftretende Redner an das Volk gebracht worden und bei diesem durchgegangen.“ So Luther, so Pestalozzi, so Fichte.

Luther hat in vielen Punkten geirrt. Er glaubte noch an einen äußeren Mittler zwischen Gott und Mensch. In Fichtes Religionslehre gibt es keine solche Mittelinstantz. Mensch und Gott hängen in sich zusammen. Gott hat sein Dasein im menschlichen Wissen und Bewußtsein. Ein anderes hat er nicht. Das Große aber an Luthers Lehre ist für Fichtes Gefühl, daß die Seligkeit nicht mehr jenseits des Grabes gesucht wurde. „Er ist hierin das Vorbild aller künftigen Zeitalter geworden und hat für uns alle vollendet“¹³. Luther fand mehr, als er suchte. Er geriet hinein in den Strom des lebendigen Lebens. Auch dies ein Grundzug des deutschen Geistes.

Die Geschichte der Reformation ist ein Beleg für den Satz, daß in Deutschland alle Bildung vom Volk ausgegangen sei. Das gleiche wird Fichte bewiesen durch die Geschichte des mittelalterlichen Städte- und Bürgertums¹⁴. Die deutschen Reichs- und Hansestädte des Mittelalters sind durch Glieder aus dem Volk gegründet worden zu einer Zeit, da der Adel und die Fürsten sengend und mordend das Land durchzogen. Dort im Schoße des Bürgertums entwickelte sich das gebildete Leben der Deutschen zur schönsten Blüte. Dort entstand alles, was noch jetzt Ehrwürdiges und Deutsches lebt. Der Geist der Frömmigkeit und Ehrbarkeit, der Bescheidenheit und des Gemeinfinns, der Begeisterungs- und Opferfähigkeit lebte dort. Für öffentliche Unternehmungen wurde ein unermehlicher Aufwand getrieben. Treffliche republikanische Einrichtungen und Verfassungen verbreiteten den Geist der Ordnung und des Rechtuns über das Land. Damals stand die deutsche Nation glänzend und ruhmvoll da. Ihre

Blüte wurde zerstört durch die Habsucht der Fürsten. Sie sank herab. Und mit ihr sank ganz Europa.

Fichte wünscht, daß man in einem großen Geschichtswert dem heute lebenden Geschlecht den Spiegel jener republikanischen Zeit vor Augen halte, damit das deutsche Volk von neuem seine Bestimmung ergreife. Dieses Buch müßte ein National- und Volksbuch werden gleich der Bibel, auf ausbreiteten historischen Kenntnissen ruhend, zugleich aus einem philosophischen Geist und treuliebenden Gemüt geflossen, wunderbar ergreifend und hineinversetzend in den gewaltigen Rhythmus jener Tage, da die Nation ihre Jugendblüte erlebte, träumend von künftigen Taten. Heute steht dieses Volk da, bedeckt mit Schmach, ringend um seine Fortdauer. Aber noch quillt ihm der Born ursprünglichen Lebens. „Können jene Weissagungen ihres jugendlichen Lebens, die durch die Beschaffenheit der übrigen Völker und durch den Bildungsplan der ganzen Menschheit bestätigt werden, können sie unerfüllt bleiben? Nimmermehr!“

Waltet das deutsche Gemüt nicht noch heute in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft und Herrlichkeit im Umkreis der deutschen Zunge? Heinrich Pestalozzi! An diesem treuen, offenen Herzen müßte, meint Fichte, hätte ich ebensowohl wie an Luther „die Grundzüge des deutschen Gemüts“ darlegen können¹⁶. Ein mühevolleres Leben, ein Kampf mit Hindernissen mancherlei Art bei eigener Unklarheit und Unbeholfenheit, spärliche Kenntnis der Hilfsmittel der gelehrten Erziehung, anhaltende Verkenntung, Ringen nach einem bloß geahnten Ziel. Und dennoch dieser Glaube! Was hielt ihn aufrecht in der Nacht des Lebens? Ein „unversiegbarer, allmächtiger und deutscher Trieb“, „die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volk“. Diese allmächtige Liebe krönte den Abend seines Lebens. „Denn es war unmöglich, daß eine solche Liebe unbelohnt von der Erde abtrete.“ Und auch dieser Deutsche wie Luther fand mehr, als er suchte. Er wollte den Armsten im Volke helfen, und half der ganzen Menschheit. Denn seine Er-

findung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, ist das einzige Heilmittel, um dem ganzen Menschengeschlecht aus der Tiefe emporzuhelfen. Dies der Segen seiner Liebe zum Volk. „Pestalozzis Gedanke, heißt es in den „Patriotischen Dialogen“ von 1807¹⁶, ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst, wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältnis zu seinem scheinbaren Urheber daselbe ist. Nicht er hat diesen Gedanken gedacht oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann.“ An ihm, wie Luther, ist deutlich geworden, wie eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen und eigenes Zutun des Menschen sich in ihm fortgestaltet und zuletzt trotz aller Hindernisse zu Licht und Klarheit durchbricht. Verehren wir in ihm „den letzten Retter und Heiland der Menschheit“.

So hat denn das Deutschtum durch seiner Geschichte bewiesen, daß es allein die Anlagen des Geistes und des Herzens besitzt, das Humanitätsideal der Zukunft zu verwirklichen. In der „klaren Übersicht der Bildungsgeschichte der neuen Welt“, die Fichte in den Reden gegeben haben will, lassen sich die drei Punkte genau bestimmen, an denen der deutsche Genius entscheidend in den Fluß der Dinge eingegriffen¹⁷. Die Anregung kam jedesmal vom Ausland, die schöpferische Tat aus den Tiefen des deutschen Gemüts. Die Namen Luther, Kant und Pestalozzi — Fichte bezeichnen die drei Schritte des deutschen Geistes aus der Finsternis des Mittelalters durch die Morgendämmerung der geisterbefreienden Reformation zum hellen Mittag der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst, aus der die klare und besonnene Kunst der Selbstveredelung des Menschengeschlechts hervorgehen wird. Von den italienischen und französischen Humanisten des 15. Jahrhunderts kam die Anregung. Luther überwand den Autoritätsglauben, eroberte damit das freie Denken des Altertums zurück und ermöglichte die Verschmelzung der christlichen Religion mit der

antiken Bildung. Kant, ebenfalls vom Ausland (Hume) aus dem dogmatischen Schlummer geweckt, lehrte die Menschheit, diese Religion und mit ihr alle Weisheit in uns selber aufzufinden. Er begründete die moderne Philosophie und Vernunftwissenschaft. Pestalozzi, nachdem die Erziehung zum vollkommenen Menschen seit der Reformation vom Ausland (Lode, Rousseau) „geistvoll aber im Sinne seiner Philosophie“ in Anregung gebracht worden war, Pestalozzi, das deutscheste Gemüt, vollendete die neue Erziehungskunst. So ist denn der Deutsche eigentlich dazu aufbewahrt in der neuen Welt, alle Schritte der Bildung zur Vollendung zu führen. Und dies, „die vollkommene Erziehung der Nation zum Menschen“, das ist der „dermalen in der ewigen Zeit an der Tagesordnung sich befindende Schritt“. Der Deutsche, Fichte, wird ihn tun, er wird durch Philosophie die Erziehungskunst zur „vollständigen Klarheit in sich selbst“ bringen und andererseits die Philosophie lehren, in der Erziehungskunst stets ihre praktische Anwendung zum Heil der Menschheit zu suchen. Beide, Philosophie und Erziehung, greifen ineinander, sind eins ohne das andere unvollständig und unbrauchbar. Und ist die Erziehung erst einmal in Ordnung gebracht, dann „wird es sich mit den übrigen Angelegenheiten der Menschheit leicht ergeben“.

3. Der Grundzug der Freiheit im Deutschtum. Fichte fügt den aufgewiesenen Grundzügen der Deutschtum noch einen letzten hinzu, der mehr formaler Natur ist, die Freiheit und Ursprünglichkeit des deutschen Volkstrebens¹⁸. „Mit Freiheit durch Vernunft“, so lautet die Formel und das Prinzip, nach dem Fichtes Zukunftsmenschheit alle ihre Verhältnisse ordnen wird. Dasjenige Volk, das bei diesem Geschäft die führende Rolle übernehmen soll, wird in seiner innersten Wesenheit auf freies und ursprüngliches Handeln hin angelegt sein müssen. Und dies ist nach Fichte beim deutschen Volk der Fall. Hat es seine schöpferische Kraft nicht in der Geschichte bewiesen, dieses „Urvolk der neuen Welt“? So sehr, daß man Ursprünglichkeit und

Deutschheit gleichsam in eins setzen kann. Wie oft es sich auch dem Ausland gegenüber im Zustand des bloßen Angeregtheits befunden haben mag, wenn es zum Schaffen, zum Handeln kam, war dieses Volk immer originell, immer ursprünglich. Wir dürfen hoffen, daß es in Zukunft nicht anders sein wird.

Worin aber besteht das Wesen des ursprünglichen Lebens oder der Freiheit¹⁰? Frei in niederem Sinn ist schon der zwischen mehreren Möglichkeiten unentschieden Schwankende. Doch dies nur Vorhof, Eingang zur wirklichen Freiheit. Freiheit in höherem Sinne, wahre Ursprünglichkeit findet sich dort, wo das göttliche Wesen im Willensentschluß hervorbricht. Fichte unterscheidet in subtiler Gliederung einen Willensentschluß, in dem nur die „Erscheinbarkeit“, und einen solchen, in dem „ein Mehr“ als bloße Erscheinbarkeit in der Erscheinung herausbricht. Im ersten Fall ist der Willensentschluß nichts erstes, ursprüngliches, selbstständiges, sondern ist notwendig ein zweites, bloße Folge aus einem höheren ersten. Diese Scheinfreiheit gilt für solche, deren Wille sich noch nicht in einen höheren Kreis aufgeschwungen. Ihre Freiheit ist „Wahn und Täuschung eines flüchtigen auf der Oberfläche behangen bleibenden Anschauens“. Im zweiten Falle tritt noch ein „Mehreres“, als aus einem Gesetz der Erscheinung hervorgeht, im Willensentschluß heraus, ein intelligibles, absolut erstes und ursprüngliches, das göttliche Wesen selbst in eigener Person. Hier ist wahre Ursprünglichkeit. Hier ist Freiheit.

Ist nun also der Mensch frei? Wie man diese Frage beantwortet, so ist man. Der Satz läßt sich auch umkehren. Wer nur ein Glied ist in der Kette der Erscheinungen, ist unfrei und glaubt sich nur frei. Wer vom göttlichen Leben ergriffen ist, der ist frei und glaubt an Freiheit. Anders ausgedrückt: wer ein festes, beharrliches und totes Sein annimmt wie der Dogmatiker und Materialist, der setzt sich selbst nur als ein Zweites als Folge aus einem vorausgesetzten Ersten. Er wird notwendig Determinist sein und Pessimist dazu. Denn „der Glaube an den Tod“, der

ihm eigen ist, wird sich im wirklichen Leben offenbaren als tatenlose Ergebung in die unabänderliche Notwendigkeit, als „Aufgeben aller Besserung unser selbst oder anderer durch Freiheit“. Determinismus ist „das in allen Lebensregungen immerfort sich abspiegelnde Bekenntnis des Glaubens an die allgemeine und gleichmäßige Sündhaftigkeit aller“. Und dieser Determinismus, Fatalismus und Pessimismus, dieser Nichtglaube an die Freiheit des Menschen und also diese Unfreiheit, geflossen aus der „inwendigen Erstorbenheit“, das ist nach Fichte der Grundzug des Ausländer-tums oder Nichtdeutschtums, der „totgläubigen Seinsphilosophie“, die Meinung der Nichtgeistigen, die sich darein ergeben haben, ein Zweites zu sein und Abgestammtes, ein bloßer Anhang zum Leben, „ein vom Felsen zurückströmender Nachhall einer schon verstummten Stimme,“ „ein Schatten von dem Schatten der Schatten“.

Wie anders der Deutsche! Er glaubt an „ein absolut Erstes und Ursprüngliches in Menschenseelen, an Freiheit, unendliche Verbesserlichkeit, ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts. Dies ist Deutschart, dies Ursprünglichkeit. Deutsch ist der ursprüngliche Mensch, der schöpferisch hervorbringt das neue Leben, der die Freiheit ahnt, sie liebt. In welchem Land einer auch immer geboren sein, welche Sprache er auch reden mag, ein Deutscher ist er, wenn er „an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will“. Undeutsch, wenn er „an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt, oder gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung setzt“. Fichtes Philosophie ist der Ausbruch innerster Deutschart. Im Spiegel dieser Philosophie erkenne die Nation ihre Wesen und ihre Bestimmung. Sie allein erhebt sich zu dem gewaltigen „Mehr denn alle Unendlichkeit“. Denn Zeit, Ewigkeit und selbst Unendlichkeit sind schon nichts an sich Seiendes mehr, entstehen nur aus dem Erscheinen und Sichtbarwerden des Unsichtbaren, des neuen wahrhaftigen, göttlichen Seins, des

freien und ursprünglichen Lebens, das im „Willensentschluß eines vernünftigen Wesens“ heraustritt.

So ist denn für Fichte „deutsch“ identisch mit „ursprünglich“. Und es ist auch identisch mit „völkisch“, ein Wort, das Fichte geschaffen²⁰. Nur die Deutschen sind nach Fichte wahrhaft ein Volk²¹. Die Ausländer gelten ihm nicht als „Volk“, denn sie haben keinen Nationalcharakter. Aber die deutschen Kleinstaaten? Es ist zu unterscheiden zwischen Staat und Nation. Der Umstand, daß der Deutsche zugleich Bürger seines Geburtsstaats und Bürger des gemeinschaftlichen Vaterlands deutscher Nation ist, muß für die höhere Bildung des deutschen Volks sogar von größtem Wert sein, wie Fichte richtig erkennt²². Kein Deutscher ist an die Erdscholle seines engeren Vaterlands gebunden. Fichte hat es selbst erfahren. Jedes Talent kann sich seine Stelle suchen im ganzen Vaterland und die Bildung, die ihm geistig verwandt erscheint. So herrscht denn in der deutschen Völkerverrepublik eine Freizügigkeit der Geister (man denke an die Waimarer Dichter), eine Wechselwirkung der Bürger aller Deutschen Staaten und mithin in Mideutschland trotz mancher Engherzigkeit im Einzelstaat „die höchste Freiheit der Erforschung und der Mitteilung, die jemals ein Volk besessen“. Der Erfolg dieser republikanischen Verfassung mußte und wird sein Erhaltung der deutschen Eigentümlichkeit, höhere Bildung, Erziehung des Volks im großen und ganzen durch sich selbst. Der Staat gibt dabei nur das Mittel her „für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation“. Und ein Mißgeschick für das Deutschtum wäre es nach Fichte gewesen, hätte ein Staat in Deutschland die Alleinherrschaft an sich gerissen. Dieser Staat hätte dann irgend einen Sproß deutscher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg zerdrücken können. Die Nation, äußerlich sichtbar im Reichsverband, unsichtbar in einer Menge von Gewohnheiten und Einsichten, dieses Volk liegt über den Staat hinaus, ist der Träger der deutschen Ursprünglichkeit, Selbständig-

keit und Freiheit, der Hort der deutschen Bildung. Dies alles aus der Zeit für die Zeit gedacht und geschrieben.

Fichte gibt dem Begriff „Volk“ den höchsten und erhabensten Sinn, den das Wort zu tragen vermag²². Volk bedeutet ihm ein besonderes geistiges Medium, in das hinein der Edle, der Menschheitsführer sein Ewiges gestaltet, auf daß es von hier ausstrahle und leuchte über die zukünftige Straße des Menschengeschlechts. Nur die Deutschen sollen ein Volk sein in diesem höchsten, erhabensten Sinne, weil nur sie ursprünglich sind. Nur die Deutschen sollen berufen sein, das Gefäß des Göttlichen abzugeben, den heiligen Graal, die leuchtende Schale der Idee, wie Fichte in edler Begeisterung verkündet. Und auch nur in ihnen soll die verzehrende Flamme der „höheren Vaterlandsliebe“ lodern, die Liebe zum „Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt“. Haben sie diese höhere Vaterlandsliebe nicht bewiesen in ihrer Geschichte? Wofür kämpften die Glaubensstreiter der Reformation? Für eine Idee, für die Seligkeit kommender Generationen, für „mehr Himmel diesseits des Grabes, ein mutigeres und fröhlicheres Emporbliden von der Erde und eine freiere Regung des Geistes“. Hier ihre „feste Burg“, an deren Glanz sich die Herzen entzündeten. Und blickt man weiter zurück auf die Geschichte des „Stammvolks der neuen Bildung“. Was begeisterte Hermann den Cherusker und seine Volksgenossen in den Tagen der Vorzeit? „Ein Gesicht aus der Geisterwelt, Selbständigkeit.“ Sahen sie nicht den höheren Flor der römischen Provinzen, die Segnungen des Rechts und der Kultur? Erschienen ihnen nicht die Römer als Wohltäter der Menschheit? Und doch wollten sie lieber sterben, als Römer werden. Ein „Gesicht“ (Idee) stand vor ihnen, ein Ewiges begeisterte sie zu Taten, denen wir Nachkommen es danken, daß wir noch Deutsche sind, eine Ursprache reden, daß noch der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns trägt. Die Begeisterung siegt stets über die Nichtbegeisterung. „Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit

der Waffen, sondern die Kraft des Gemüts ist es, welche Siege erkämpft.“

Wieder steht die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des deutschen Volkes auf dem Spiel, und mit ihm das Heil und die Würde der Menschheit. Wieder hat das Ausland sich gegen das Mutterland erhoben und ein neuer Mohammed hält sich für berufen, das dunkle und gemeine Erdenvolk zu leiten. Er glaubt an seine göttliche Sendung, glaubt, er bringe große völkerbefehlende Ideen. Aber das Menschengeschlecht als ein ewig fortschreitendes zu betrachten, dazu hat sich nach Fichte die Geschichtsansicht Napoleons nicht erhoben. Das Höchste ist ihm, neben Nationalruhm Glückseligkeit. Sie will er uns bringen. Aber damit ist dem Edlen schlecht gedient. Ein erhabeneres „Gesicht“ schwebt ihm vor, das Vernunftmenschtum der Zukunft, geboren aus deutscher Art, erworben durch deutsche Bildung. Dieser Traum soll sich nicht verwirklichen, weil das deutsche Volk seine Selbständigkeit und Ursprünglichkeit verloren hat. Der Edle, der dies bedenkt, wünscht, nicht geboren zu sein. „Unversiegbare Trauer bis an das Grab erfasst seine Tage.“ Aber wird nicht die Kraft des deutschen Gemüts noch einmal sich erheben und die Armeen des Eroberers zerschmettern? Wir dürfen es hoffen. „Es versteht sich von selbst, daß ein wahrhafter Deutscher nur könne leben wollen, um eben Deutscher zu sein und zu bleiben und die Seinigen zu eben solchen zu bilden.“

Und nun steht Fichte auf und trägt seinem Volke an „die wahre und allmächtige Vaterlandsiebe in der Erfassung unseres Volks als eines ewigen und als Bürgen unserer eigenen Ewigkeit, die durch die Erziehung in aller Gemüter ruht, tief und unauslöschlich zu begründen“²⁴ Es wird der Nation der Antrag gemacht, „nach einem klaren Begriff und mit besonnener und freier Kunst, vollendet und ganz sich selbst zu dem zu machen, was sie sein soll“. Auch dies eine Aufgabe der höheren Vaterlandsiebe, auch sie nur zu lösen durch die Kraft des deutschen Geistes und Gemüts.

Deutsche Nationalerziehung ist der Weg zur Erhaltung des Deutschtums. Die Erhaltung des Deutschtums ist der Weg zur Veredelung der Menschheit.

„Rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so heißt es in den „Patriotischen Dialogen“ vom Jahre 1807²⁵, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet, und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel (die Erziehung) zum höheren und absoluten Heilmittel, der Wissenschaft, herauf gerettet, so versinkt der zweite menschliche Kulturstand ebenso in Trümmer, wie der erste (Rom) in Trümmer versank, und es ist die Frage, ob nach Jahrtausenden eine neue Kultur entstehen, ob auch diese wiederum zugrunde gehen oder würdiger sich behaupten werde, als ihre beiden bekannten Vorgängerinnen.“

4. Fichtes Appell an die Deutschen. Die Ausländerei innerhalb der deutschen Gauen scheint nun die Grundnatur der deutschen Wesensart zerstört zu haben. Die Mehrheit des Volkes verharrt seit dem Zusammenbruch in Unachtsamkeit, Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, läßt sich von den Umständen gestalten, gewöhnt sich an die Sklaverei und die „Süßigkeit des Dienens“ und vergißt, welche erhabenen Aufgaben des Deutschtums in der Weltgeschichte harren. Diese dumpfe Menge gilt es nun wachzurütteln aus ihrer Achtlosigkeit, sie zum Nachdenken zu bringen über die großen Ereignisse der Zeit.²⁶ Dies ist das erste, was zur Rettung führen kann. Wenn wir nicht denkende Wesen sind, so sind wir nur ein Fels, an den die Meereswellen schlagen, ein Baumstamm, den die Stürme biegen. Pflanzen und Tiere sind wir, wenn wir unser Leben nicht mit Begriffen durchdringen. Und dann, das zweite: Deutsche müssen wir sofort werden, einen festen und gewissen Geist an uns erschaffen, ernst werden in allen Dingen, alles Fremde von uns werfen. „Wir müssen, um es in einem Wort zu sagen, uns Charakter anschaffen. Denn Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend.“ Und das dritte ist

Einigkeit. Einig waren wir nie, jeder nicht mit sich, keiner mit allen. Jeder schrie anders hinein in das dumpfe Geräusch des Allgemeinen. In der Idee der Nationalerziehung vereinige sich nun das ganze deutsche Volk zur „Einmütigkeit des Sinnes“. Dies die einzigen Mittel zur Wiederherstellung und Erhaltung des Deutschtums. Alle andern sind hoffnungslos. Man tröste sich doch nicht mit der Fortdauer der deutschen Sprache und Literatur. Die Literatur eines Volkes ohne politische Selbständigkeit wird immer eine ärmliche Literatur sein. Und schon die zweite und dritte Generation wird nicht mehr deutsch reden. Suchen Sie nicht schon jetzt in Wort und Schrift dem Nachthaber zu gefallen? Diese Hoffnung also ist eitel. Nachdenken, den „festen Grundzug des Deutschtums“ wieder in uns hervorbringen, Charakter haben, den Geist erheben zum Gedanken der Freiheit und Einigkeit, solange bis diese Freiheit wieder nach außen hervorbrechen kann, das ist das einzige Heilmittel. Unser Gemüt bleibt uns, ist nicht gefangen wie der Körper. Es werde Bürge, Vorbild, Weisagung dessen, was nach uns Wirklichkeit werden wird. Deutschland, die „Bildnerin“ aller, die Stammutter der Völker des neuen Europas! Selbst der Sieger, wenn anders er ein wahrhaft großes Gemüt ist, „ein Gewächs aus der ewigen und ursprünglichen Geisterwelt“, wird nicht groß sein wollen unter Zwergen, wird gern hören wollen, daß eine alte ehrwürdige Nation aus ihrem Schlummer erwacht, durch Nationalerziehung sich und andere Völker erhebt, den Grund legt zum Aufbau der „höchsten, reinsten und noch niemals also unter den Menschen gewesenen Sittlichkeit“. „Umschaffung des Menschengeschlechts — aus irdischen und sinnlichen Geschöpfen zu reinen und edlen Geistern“, dies ist die Aufgabe des Deutschtums, wie sie der neuen Zeit gestellt wird.

Die Deutschen sind „die Eingeweihten und Begeisterten des göttlichen Weltplans“. Ihre Geschichte hat es bewiesen. Sie sollen das „Reich des Geistes und der Vernunft“ begründen, sollen die rohe körperlicher Gewalt als herrschendes Prinzip ver-

nichten, das bunte und verworrene Gemisch der sinnlichen Antriebe der Weltherrschaft entsehn, den Geist allein ans Ruder aller menschlichen Angelegenheiten bringen. „Euch ist er enthüllt, dieser Geist, falls Ihr eine Sehkraft habt für die Geisterwelt und blickt Euch an mit hohen und klaren Augen.“ Setzt ein diesen Geist in die Weltherrschaft, baut auf das Reich der Freiheit und Vernunft. Dies ist die Aufgabe des Deutschtums heute wie vor alters.

Und so endet denn Fichte mit jener gewaltigen Beschwörungsformel an alles Deutsche, in der schweren Stunde seiner erhabenen Sendung doppelt eingedenk zu sein. In seine Worte mischt sich die Stimme der Ahnen aus der großen Vorwelt, der Rombezwinger, die mit ihrem Blut die deutsche Unabhängigkeit behaupteten, der Reformationskämpfer, die Glaubens- und Religionsfreiheit erstritten, mischen sich die Stimmen der noch ungeborenen Nachkommen. „Ihr rühmt Euch Eurer Vorfahren, rufen sie Euch zu, und schließt mit Stolz Euch an an eine edle Reihe. Sorget, daß bei Euch die Kette nicht abreiße, machet, daß auch wir uns Eurer rühmen können und durch Euch als untadeliges Mittelglied hindurch uns anschließen an dieselbe glorreiche Reihe.“ Das Ausland selbst beschwört Euch. Denn es hat seine Bildung, seine Religion von Euch erhalten. Und es glaubt noch an „die großen Verheißungen eines Reiches des Rechts, der Vernunft und der Wahrheit an das Menschengeschlecht“. Die ganze neuere Menschheit, die Weisen und Guten aller Zeiten beschwören Euch: erhaltet Euch um des wahren Zieles des Erdenlebens willen. Der göttliche Weltplan selbst beschwört Euch, seine Ehre und sein Dasein zu retten. Ihr seid unter allen neueren Völkern diejenigen, in denen der „Reim der menschlichen vervollkommenung“ am entschiedensten liegt. Kein anderes Volk, das die neue Bildung übernehmen könnte, außer der deutschen Nation. „Wenn Ihr vergeht, so versinkt die ganze Menschheit mit ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.“

5. Beschluß. Über diese Worte ist ein Jahrhundert hingegangen. Und doch klingen sie heute so neu und lebendig, als wären sie eben erst gedacht. Denn immer noch ringt das Volk der Deutschen um sein Dasein, so wie es vor hundert Jahren gerungen und wie kein zweites Volk der Welt jemals gerungen hat.

Möchte man nicht wünschen, daß Fichtes Worte niemals veralten! Denn was ist es denn, was das Volk der Deutschen so machtvoll emporkwachsen ließ, daß es heute standzuhalten vermag der herantösenden Woge sämtlicher Völker des Erdballs und selbst der erbärmlichste unter unseren Feinden in Staunen und Bewunderung versinkt vor Deutschlands Größe? Ist es nicht dies, daß es seit undenklichen Zeiten ununterbrochen hat kämpfen müssen um sein elementarstes Recht, zu sein und zu atmen? War es nicht der Kampf, der die edelsten Kräfte seines Geistes und Gemüts lebendig machte, heut wie vor alters, der den deutschen Glauben geformt und den deutschen Erfindungsgeist gewedt, das unauslöschliche Freiheitsstreben im deutschen Herzen, seine Begeisterungsfähigkeit und Aufopferungsfreude, wie Fichte zeigt? War es nicht der Kampf, der den preußischen Militarismus gebär so gut wie die ewige Lebendigkeit der Idee im deutschen Denken, und unser Volk erhoben zum rastlos vorwärtstürmenden Bahnbrecher des Menschheitsfortschritts auf allen Gebieten des niederen und höheren Lebens; dieser unablässig wogende Kampf gegen ränkevolle und heimtückische Nachbarn, in deren Mitte zu wohnen ein einzigartiges Schicksal ihm gewiesen und die von allen Seiten an seinem Frieden zerren? War es nicht der Kampf, der das Beste des deutschen Gemüts bewahrte vor der frühen Verderbnis des westeuropäischen Genußmenschentums in Politik und Moral, das restlose, mühevollen Wirken und Schaffen um die Güter der irdischen Welt und den Ertrag der Scholle, der dem Deutschen nicht von selbst in den Schoß reißt wie den glücklichen Bewohnern südlicher Himmelsstriche, dieser Kampf, der die Pflichtenethik Kants schuf, die uns allen wie ein Naturgewachsenes

im Blute steckt, und die tiefgründige Weisheit Fichtes, daß nicht Glückseligkeit, sondern nur Glückwürdigkeit den Sinn ausmache unseres Erdenwallens; — — dieser ewige, große, bildende und prägende Kampf gegen die Natur und den seit Jahrtausenden wider uns wehenden Sturm des allgemeinen Völkergrolles, der die deutsche Eiche ihre Wurzeln immer fester und tiefer schlagen ließ, ihre Äste immer breiter und trohiger sich ausbreiten, ihre Krone immer stolzer sich erheben?

Es wird eine Zeit kommen, da dieses uralte-heilige Ringen des Deutschtums wider eine feindliche Welt zu Ende ging und das deutsche Schwert als eine durch nichts mehr zu erschütternde Macht über dem europäischen Frieden und Fortschritt waltet. Und dieser Tag ist vielleicht nicht mehr gar fern. Der Kampf ums Dasein, der das deutsche Wesen geformt, wird dann nicht mehr als ein unerbittlicher Lehrmeister hinter uns stehen, seine Rute schwingend. Der wichtigste Ansporn unserer Sittlichkeit, unserer Kraft und unseres Glaubens wird verstummt sein. Möge dann auf den Frieden nicht der Niedergang folgen, wie es so oft das Schicksal großer Reiche war. Möge die Schulung, die das Deutschtum in einer langen gefahrenreichen Geschichte empfangen, ernst, tief und nachhaltig genug gewesen sein, um ihm den Grundzug seines Wesens, das unauslöschliche Streben nach Höherem, den Idealismus der Selbstvervollkommenung für alle und selbst goldene Zeitalter seiner Zukunft zu bewahren.

Damit das gottentsprungene Soll, das Gesicht aus der Geisterwelt, das ihm seine edelsten Denker gedeutet, nie von seiner Bahn verschwinde. Damit auch die Völker, deren Verblendung sich heute empört wider die „Deutsche Gefahr“, eines Tages den wahren Frieden mit uns finden, der da heißt Gemeinsamkeit des Strebens und Fortwandelns auf der Straße, die der heilige Geist der Menschheit zu gehen entschlossen ist. Und damit die irdische Humanität endlich derjenigen Stufe ihrer Vollkommenheit entgegenreife, auf der sie des Kampfes, dieses

niedersten und brutalsten Erziehers, zu ihrer Selbstveredelung nicht mehr bedarf, sondern aus reiner Geistigkeit fort und immerfort sich gestalten zu dem, was die Dichter und Denker alter und neuer Zeiten für sie erhofft. Dann erst ist sie nicht mehr bloßes Naturprodukt, sondern Vernunftwesen, das seine Zustände mit Freiheit bestimmt. Dann erst ist der Traum Fichtes erfüllt. Dann erst ist herausgetreten das Reich Gottes und seine Kraft und seine Herrlichkeit.

Anmerkungen.

Die folgenden Zahlen beziehen sich, falls nichts anderes bemerkt ist, auf die erste, achtbändige Gesamtausgabe der Fichteschen Werke (Berlin 1845), können aber auch in der sechsbändigen Ausgabe von Fritz Medicus (Leipzig, Felix Meiner, 1911—12) nachgesehen werden, die die Seiten der Originalausgabe vermerkt (genaue Inhaltsübersicht dieser am Schluß des Buches).

Fichtes Nachgelassene Schriften (3 Bde., Berlin 1834) sind zitiert als: N. G. I usw.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, herg. von J. F. Fichte (2 Bde., 1830) ist zitiert als: Leben I usw.

1. Buch. Die philosophischen Grundlagen der Fichteschen Erziehungslehre.

- I. Kapitel. Fichtes Persönlichkeit. ¹Leben I, 119. ²Am 6. Dez. 1790. Leben I, 94. Derselbe Gedanke an Achelis I, 108. ³An Joh. Nahn am 5. Sept. 1790. Leben I, 82. ⁴Leben I, 442 ff. ⁵Zurückforderung der Denkfreiheit, VI, 9. ⁶Leben I, 436. ⁷Leben I, 146. ⁸Älsterinnerungen V, 372. ⁹Anti-Nicolai VIII, 14, 72 f., 75. Dazu Leben I, 114. ¹⁰Vgl. Ernst Bergmann, Ernst Platner u. d. Kunstphilosophie d. 18. Jahrh. 1913. S. 65 f. ¹¹Leben I, 227. ¹²Am 29. Nov. 1794. Goethe-Jahrbuch, Bd. 15 (1894). ¹³Bergmann, S. 255, Platners Verhältnis zum Augustenburger. ¹⁴Publiziert von W. Rabig. Kantstudien 1901. ¹⁵Leben I, 73. Dazu an Tobler am 1. Aug. 1790. Kantstud. 1901. ¹⁶Kantstud. VI, 135 f. ¹⁷Leben I, 27 ff. ¹⁸Kantstud. VI, 185 f. Am 26. Nov. 1787. ¹⁹In der Bittschrift an Burgsdorf. Leben I, 28. ²⁰Leben I, 60. ²¹V, 1 f. ²²Leben I, 107. ²³Leben I, 60. ²⁴Kantstud. 1901. S. 202. ²⁵Leben I, 55, 47, 49 u. sonst. ²⁶Leben I, 42. ²⁷1793. Leben I, 154. ²⁸Am 5. Sept. 1790. Leben I, 82. Ebenso Weinhold, Briefe, 1862, S. 20. ²⁹An Achelis. Leben I, 108. ³⁰Leben I, 87. ³¹Leben I, 83. ³²Am 1. März 1790. Leben I, 101. ³³Leben I, 90. ³⁴Leben I, 109. ³⁵Leben I, 83. ³⁶An Johanna am 5. März 1793. Leben I, 146. ³⁷Zm. Herm. Fichte, Leben Fichtes. Vorrede. ³⁸Leben I, 56. ³⁹Ebenda. ⁴⁰Leben I, 179. ⁴¹Leben I, 228. ⁴²I, 220 f. ⁴³Leben I, 55. ⁴⁴Leben I, 83, 84. ⁴⁵Kantstudien 1901, S. 198. ⁴⁶Leben I, 220 ff. ⁴⁷Leben und Wirken A. v. Feuerbachs 1852. I, 51 ff. ⁴⁸Leben I, 425. ⁴⁹Goethe, Tag- u. Jahreshefte. ⁵⁰Kar. Herder 1799 an Anabel. Anabels liter. Nachlaß, her. v. Barnhagen II, 325. ⁵¹Leben II, 203 ff. ⁵²Leben II, 376 f. ⁵³Am 5. März 1793. Leben I, 149. ⁵⁴Stimme eines Künstlers über Fichte und sein Verfahren gegen die Kantianer. D. D. 1799. von D. R. Hinf.-Hannover. ⁵⁵Ebenda S. 131. ⁵⁶Vgl. meine beiden Abhandlungen in den „Kantstudien“ 1915: „Fichte in Jena“ und „Fichte und Goethe“. Bergmann, Fichte.

⁷¹ An Johanna am 28. Okt. 1799. Leben I, 326. ⁷² An Johanna am 5. Nov 1799. Leben I, 331. ⁷³ V, 560 ff. ⁷⁴ Forberg 1794. Leben I, 219. ⁷⁵ Leben I, 27 ff. ⁷⁶ An Gotthelf F., Reinhold 19. ⁷⁷ Leben I, 32 f. ⁷⁸ Kantstudien VI, 193 ff. von W. Rabiß publiziert. Leben I, 23. ⁷⁹ Leben I, 149. ⁸⁰ Leben I, 213. ⁸¹ Leben I, 261. ⁸² Jacobis Briefwechsel II, 287. ⁸³ Leben I, 118 ff. ⁸⁴ Französl. Revol. VI, 153. ⁸⁵ Kantstudien, 1901. S. 190 ff. ⁸⁶ Bergmann, Ernst Plätner, S. 261 ff. ⁸⁷ Euphorion XVII, 48—55 u. 298—306. ⁸⁸ Fiebler, vgl. Kantstudien 1901. ⁸⁹ Leben I, 94.

II. Kapitel. Erste Orientierung an Kant und Rousseau. ¹ Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. VI, 39, 45. ² VI, 67. ³ VI, 92. ⁴ VI, 72. ⁵ VI, 71. ⁶ VI, 89. ⁷ VI, 92. ⁸ VI, 99. ⁹ VI, 68. ¹⁰ VI, 102. ¹¹ VI, 104. ¹² VI, 72. ¹³ VI, 7. ¹⁴ VI, 23, 14. ¹⁵ VI, 16. ¹⁶ VI, 160. ¹⁷ VI, 104. ¹⁸ Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, VI, 333. ¹⁹ VI, 293. ²⁰ VI, 336, 340. ²¹ VI, 337. ²² VI, 344. ²³ VI, 345. ²⁴ VI, 342. ²⁵ VI, 336. ²⁶ VI, 293. ²⁷ VI, 297, 314. ²⁸ VI, 307, 309. ²⁹ VI, 311. ³⁰ VI, 306. ³¹ VI, 319. ³² VI, 315. ³³ VI, 318. ³⁴ VI, 321. ³⁵ VI, 316. ³⁶ Über die Würde des Menschen, VI, 412 ff. ³⁷ VI, 414.

III. Kapitel. Die idealistische Umwertung aller Werte. ¹ Leben, I, 24. ² Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre I, 420. ³ An Johanna Raßn am 5. Sept. 1790. Leben, I, 82. ⁴ An Kant im Juli 1791. Leben, II, 144. ⁵ An Kant am 12. Mai 1793. ⁶ An Kant, Sommer 1794. Leben, II, 157. ⁷ An Reinhold am 18. Juli 1800. Vgl. auch Fichte an Jacobi am 31. März 1804: „Kant selbst kann man nie fassen, in dem, was er sagt, sondern nur in dem, was er nicht sagt, wohl gar, wenn andere es sagten, widerspricht.“ ⁸ Am 6. Oktober 1793. ⁹ Kant an Fichte, Herbst 1797, Leben, II, 159. ¹⁰ Sonnenflarer Bericht II, 333 f. ¹¹ Vgl. „Reden“, VII, S. 319. ¹² I, 425 f., 434. ¹³ 507 f. ¹⁴ V, 345. ¹⁵ So auch V, 385 „Aus einem Privat Schreiben“, Januar 1800. ¹⁶ Appellation, V, 196. ¹⁷ V, 345. ¹⁸ V, 348. ¹⁹ V, 350. ²⁰ V, 369. ²¹ Appellation V, 236 ff. ²² V, 235 f. ²³ V, 230.

IV. Kapitel. Der Weg der Menschheit. ¹ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters VII, 6, 15, 17. ² VII, 17. ³ VII, 8—11. ⁴ VII, 12. ⁵ VII, 11. ⁶ VII, 13. ⁷ VII, 20. ⁸ VII, 33 ff. ⁹ VII, 133. ¹⁰ VII, 129—142. ¹¹ VII, 131 f. ¹² VII, 239 ff. ¹³ VII, 240. ¹⁴ VII, 243. ¹⁵ VII, 245 f. ¹⁶ VII, 250. ¹⁷ VII, 252.

2. Buch. Die alte und die neue Menschheit.

I. Kapitel. Die Kritik des Aufklärungszeitalters. ¹ Religionslehre V, 530 f. ² Best. des Gelehrten 1794, VI, 344. ³ Grundzüge, VII, 5. ⁴ VII, 13, ⁵ VII, 21. ⁶ VII, 350 ff. ⁷ VII, 359 f. ⁸ VII, 54. ⁹ VII, 28 f. ¹⁰ VII, 29. ¹¹ V, 554. ¹² Aus einem Privat Schreiben, Januar 1800. Phil. Journ. V, 383 ff. ¹³ VII, 70, 112 f. ¹⁴ Leben II, 338 ff. Vor allem Fichte an Schelling

am 31. Mai 1801. ¹⁵ VII, 115—117. ¹⁶ VII, 124—126. ¹⁷ VII, 71 f. ¹⁸ VII, 105. ¹⁹ VII, 72—74. ²⁰ VII, 75 f. ²¹ VII, 79—81. ²² VII, 82—86. ²³ Friedrich Nicolais Leben VIII, 1—93. ²⁴ R. Deut. Bibl. 56. Bd. 2. St. ²⁵ VIII, 7. ²⁶ VIII, 58. ²⁷ VIII, 10. ²⁸ VIII, 13. ²⁹ VIII, 50 f. ³⁰ Ernst Bergmann, Die Satiren des Herrn Maschine, Leipzig 1913. ³¹ Religionslehre V, 425. ³² Grundzüge VII, 65—69. ³³ VII, 24 f. ³⁴ VII, 69. ³⁵ VII, 24 ff. ³⁶ VII, 35. ³⁷ V, 226 f. ³⁸ VII, 233. ³⁹ V, 464 ff. ⁴⁰ V, 432 ff. ⁴¹ V, 493, 499. ⁴² V, 504. ⁴³ V, 500. ⁴⁴ VII, 214. ⁴⁵ VII, 227 f. ⁴⁶ VII, 213. ⁴⁷ VII, 227 ff. ⁴⁸ VII, 228—231. ⁴⁹ V, 208. ⁵⁰ V, 216. ⁵¹ V, 188. ⁵² V, 217. ⁵³ VII, 218. ⁵⁴ VII, 220 f. ⁵⁵ VII, 230. ⁵⁶ So auch Grundzüge VII, 31, 44, 54. ⁵⁷ V, 515. ⁵⁸ V, 519 ff. ⁵⁹ V, 424 ff., 553 ff. ⁶⁰ V, 560 ff. ⁶¹ V, 564. ⁶² VII, 264. ⁶³ VII, 270. ⁶⁴ VII, 272. ⁶⁵ VII, 309. ⁶⁶ Geleietel, 37, 1—10.

II. Kapitel. Der Idealmenich der Zukunft. ¹ Grundzüge VII, 279. ² VII, 55 ff. ³ VII, 119. ⁴ VII, 37, 70. ⁵ VII, 41 ff. ⁶ VII, 70. ⁷ VII, 62, 63. ⁸ VII, 214. ⁹ VII, 217. ¹⁰ Religionslehre V, 467, 501 ff., 516. ¹¹ Rüd-erinnerungen, Antworten, Fragen 1799. V, 337. ¹² V, 518. ¹³ V, 505. ¹⁴ V, 518. ¹⁵ V, 469 f., 507 ff. ¹⁶ V, 524 ff. ¹⁷ V, 530—537. ¹⁸ VII, 59. ¹⁹ VII, 143 ff. ²⁰ VII, 154—156. ²¹ VII, 156 ff. ²² VII, 378 ff. ²³ VII, 384. ²⁴ Über das Wesen des Gelehrten, 1805 VI, 420 ff.

III. Kapitel. Das Ideal des Gelehrten. ¹ V, 472. ² VII, 60. ³ VII, 105—111. ⁴ Über die Bestimmung des Gelehrten, VI, 336. ⁵ VI, 299 f. ⁶ VI, 310. ⁷ VI, 315. ⁸ VI, 311. ⁹ VI, 315 f. ¹⁰ VI, 327 ff. ¹¹ VI, 330. ¹² VI, 332 ff. ¹³ VI, 300. ¹⁴ VI, 344 f. ¹⁵ VI, 361 ff. ¹⁶ VI, 366. ¹⁷ VI, 412. ¹⁸ VI, 419. ¹⁹ VI, 384, 394. ²⁰ VI, 406. ²¹ VI, 377. ²² VI, 354. ²³ VI, 352. ²⁴ VI, 415 f. ²⁵ VI, 416, 429. ²⁶ VI, 435. ²⁷ VI, 355. ²⁸ VI, 446. ²⁹ Nachg. Werke III, 156 f. ³⁰ R. B. III, 148 f. ³¹ R. B. III, 193 f. ³² R. B. III, 152. ³³ R. B. III, 155. ³⁴ R. B. III, 162 f. ³⁵ R. B. III, 164 ff. ³⁶ R. B. III, 168. ³⁷ R. B. III, 172 f. ³⁸ R. B. III, 167 f. ³⁹ R. B. III, 180, 182, 192.

IV. Kapitel. Der religiöse Menich der Zukunft. ¹ Appellation, V, 203. ² V, 209. ³ V, 206. ⁴ V, 209. ⁵ VII, 231. ⁶ V, 359. ⁷ V, 364. ⁸ V, 359. ⁹ V, 209. ¹⁰ V, 366. ¹¹ Aus einem Privat Schreiben, Januar 1800. Phil. Journ. V, 388 ff. ¹² V, 387. ¹³ V, 394. ¹⁴ V, 395. ¹⁵ V, 210. ¹⁶ V, 185. ¹⁷ V, 212. ¹⁸ V, 224. ¹⁹ V, 209. ²⁰ VII, 231 ff. ²¹ VII, 236. ²² VII, 98 ff. ²³ VII, 97—105. ²⁴ VIII, 105. ²⁵ VIII, 74. ²⁶ Aus einem Privat Schreiben, Januar 1800. Phil. Journ. V, 387. ²⁷ Rüd-erinnerungen, Antworten, Fragen, 1799. V, 371. ²⁸ V, 476 ff. ²⁹ V, 483—491. ³⁰ Ann. d. sel. Leben, V, 470 u. f. ³¹ V, 492. ³² V, 507 ff. ³³ V, 438—460. ³⁴ V, 452 ff. ³⁵ V, 458. ³⁶ V, 539. ³⁷ V, 543. ³⁸ V, 402. ³⁹ V, 402, 407. ⁴⁰ V, 407 ff. ⁴¹ V, 410 ff. ⁴² V, 412. ⁴³ V, 418. ⁴⁴ V, 424. ⁴⁵ V, 547. ⁴⁶ V, 471.

3. Buch. Fünftes Erziehungslehre.

- I. Kapitel. Die deutsche Nationalerziehung. ¹ Neben VII, 266. ² VII, 265 ff. ³ VII, 307. ⁴ VII, 398 ff. ⁵ VII, 428 ff. ⁶ VII, 434. ⁷ VII, 432. ⁸ „Patriotische Dialoge“ von 1807 (273). ⁹ VII, 436. ¹⁰ VII, 440. ¹¹ VII, 442 f. ¹² VII, 435 f. ¹³ VII, 433. ¹⁴ VII, 481 ff. ¹⁵ Nachgel. Werke III, 170 ff. ¹⁶ R. B. III, 174. ¹⁷ VII, 80. ¹⁸ VII, 79—81. ¹⁹ VII, 103. ²⁰ V, 224 f.
- II. Kapitel. Wesen und Organisation der Volkserziehung. ¹ Neben an die deutsche Nation VII, 275. ² VII, 283. ³ VII, 282. ⁴ VII, 296. ⁵ VII, 281. ⁶ VII, 285 ff. ⁷ VII, 289 f. ⁸ VII, 308. ⁹ VII, 296. ¹⁰ VII, 301 ff. ¹¹ VII, 306. ¹² VII, 400. ¹³ Patriot. Dialoge, Nachgel. Werke III, 268 f. ¹⁴ R. B. III, 272. ¹⁵ VII, 404 f. ¹⁶ 2. Buch, Neclam, S. 184. ¹⁷ R. B. III, 268 f. ¹⁸ VII, 404 f. ¹⁹ R. B. III, 269. ²⁰ VII, 407. ²¹ Neclam, S. 68 f. ²² VII, 405. ²³ VII, 403. ²⁴ VII, 412. ²⁵ R. B. III, 248 ff. ²⁶ VII, 258. ²⁷ „Patriot. Dialoge“ von 1807, R. G. III, 265. ²⁸ Neclam S. 190. ²⁹ „Patriot. Dial.“ von 1807, R. G. III, S. 260. ³⁰ Emil, Neclam, S. 202. ³¹ S. 217. ³² 3. Buch, S. 291 (Neclam). ³³ S. 371. ³⁴ S. 292. ³⁵ S. 246, 253. ³⁶ Emil, S. 250. ³⁷ Neben VII, 411. ³⁸ VII, 407 f. ³⁹ R. B. II, 271. ⁴⁰ VII, 411. ⁴¹ VII, 404 f. ⁴² R. B. II, 271. ⁴³ VII, 410. ⁴⁴ VII, 413. ⁴⁵ VII, 411. ⁴⁶ VII, 413 f. ⁴⁷ VII, 417. ⁴⁸ VII, 418. ⁴⁹ VII, 379. ⁵⁰ VII, 291 f. ⁵¹ VII, 294. ⁵² V, 369 ff. ⁵³ V, 370 ff. ⁵⁴ VII, 297 f. ⁵⁵ VII, 308. ⁵⁶ VII, 299. ⁵⁷ VII, 248. ⁵⁸ VII, 407, 420. ⁵⁹ VII, 422. ⁶⁰ VII, 423 f.
- III. Kapitel. Die Gelehrtenerziehung. ¹ Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, 1805, VI, 373. ² VI, 377. ³ Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1811, Nachgel. Werke III, 179 ff. ⁴ R. B. III, 185 f. ⁵ R. B. III, 198. ⁶ R. B. III, 197. ⁷ VI, 381. ⁸ VI, 386, 394. ⁹ VI, 395 f. ¹⁰ VI, 402 f. ¹¹ 1811. ¹² VI, 408. ¹³ VI, 410. ¹⁴ 457 ff. ¹⁵ Leben u. liter. Briefw. II, 122 ff. ¹⁶ 470. ¹⁷ 455. ¹⁸ 463. ¹⁹ 476. ²⁰ über d. Wesen d. Gelehrten, 1805, VI, 413. ²¹ VI, 417. ²² R. B. III, 198 f. ²³ VII, 426. ²⁴ R. B. III, 275 ff. ²⁵ VIII, 95 ff. ²⁶ 453 ff. ²⁷ VIII, 100 f. ²⁸ VIII, 109 f. ²⁹ R. B. III, 278. ³⁰ R. B. III, 278; VIII, 104. ³¹ R. B. III, 279 f. ³² VIII, 113 f., 185 ff. ³³ VIII, 111. ³⁴ VIII, 143 ff. ³⁵ VIII, 116 f. ³⁶ 453 ff.
- IV. Kapitel. Der Beruf des Deutschtums zur Menschheitserziehung. ¹ Neben an die deutsche Nation, VII, 311 f. ² VII, 316 f. ³ VII, 339. ⁴ VII, 319 f. ⁵ VII, 320. ⁶ VII, 321 f. ⁷ VII, 330 f. ⁸ VII, 334. ⁹ VII, 337 ff. ¹⁰ VII, 340. ¹¹ VII, 344 ff. ¹² VII, 350. ¹³ VII, 355 ff. ¹⁴ VII, 402. ¹⁵ R. B. III, 267. ¹⁶ VII, 354. ¹⁷ VII, 359 ff. ¹⁸ VII, 369 ff. ¹⁹ VII, 359. ²⁰ VII, 378 ff. ²¹ VII, 393, 396 f. ²² VII, 378 ff. ²³ VII, 395. ²⁴ VII, 266. ²⁵ VII, 446 ff.

Vom gleichen Verfasser erschienen:

Die ethischen Probleme in den Jugendschriften der Jungdeutschen. 131 S. Leipzig 1906.

Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten und G. Fr. Meier. Mit einem Anhang: G. Fr. Meiers ungedruckte Briefe. 273 S. Leipzig 1911.

Die Philosophie Guyans. 144 S. Leipzig 1912.

Die Satiren des Herrn Maschine. Ein Beitrag zur Philosophie- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit einem Bildnis La Mettries. 104 S. Leipzig 1913.

Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts. Nach ungedruckten Quellen dargestellt. Im Anhang: Platners Briefwechsel mit dem Herzog von Augustenburg über die Kantische Philosophie u. a. 349 S. Leipzig 1913.

Geschichte der Ästhetik und Kunstphilosophie. Ein Forschungsbericht. 40 S. Leipzig 1914.

Fichte über Gott und Unsterblichkeit. Nach einer Kollegnachschrift von 1795. 33 S. Berlin 1914. (Ergänzungshefte der „Kantstudien“, Nr. 33.)

Die weltgeschichtliche Mission der deutschen Bildung. Kriegsvorlesungen, gehalten an der Universität Leipzig. 59 S. Gotha 1915.

Lamettiana. The satires of Mr. Machine. Collected and edited with a historical introduction. 216 S. London and Chicago 1915.

Deutsche Führer zur Humanität. Leipzig 1915.

Vom Verfasser des vorliegenden Buches erscheint gleichzeitig:

Deutsche Führer zur Humanität.

N. 1.—

In drei Vorlesungen, die an der Universität Leipzig gehalten wurden, wird hier das Wesentliche dessen, was die Führer des deutschen Klassizismus und Idealismus (Kant, Fichte, Hölderlin; Schiller, Goethe, Humboldt; Lessing, Herder) zur Frage der Bildung und Erziehung idealen Menschentums gedacht und geschrieben haben, knapp zusammengefaßt. Zu einer Zeit, wo die sittliche Reinheit des deutschen Kulturwillens von der ganzen Welt in Zweifel gezogen wird, dürfte dieser Hinweis auf das Beste, was der deutsche Bildungsgedanke aus sich herausgestellt, gar manchem inneren Halt und Stütze gewähren.

Goethes Philosophie aus seinen Werken. Hrsg. v. M. Heynacher. M. 3.60, geb. M. 4.—, in Geschenkband M. 5.—.

Als ich dieses Buch las, in einem, was man sonst nur von da und dort sich zusammenholen und sich selber zurechtsonstruieren muß, so lag um Zug vom Urquell trant — da kam es auch über mich immer wieder wie ein Erschreden und Erschauern. Und mir war's als wieder etwas ganz Neues, als hätte ich's zum ersten Male erfahren und entdeckt und noch nie gehört: Goethes Philosophie bedeutet wirklich und wahrhaftig etwas ganz Neues.

Julius Hart im „Tag“.

Humboldts philosophische Schriften. Hrsg. v. S. Schubert. M. 3.40, geb. M. 4.—.

Humboldts Beschäftigung mit unseren Klassikern, sein tiefes Eingehen auf ihre dichterischen Pläne und Gedanken, seine Beurteilung ihrer Werke, sein genialer Staatsmännischer Blick, der das politische Vermächtnis eines Geistes in seinem Effort der Bewirklichung entgegenführt, vor allem seine unerbittliche Selbsteinsicht, die Gründung

der Berliner Universität im Jahre 1810, alles dies zeugt von einem herrlich in die Tat des Lebens überetzten Idealismus und macht seinen Urheber über alle von Fach und Beruf begrenzten Begriffe hinweg zum „Philosophen der Humanität“.

Der Tag.

Herders Philosophie. Hrsg. v. Horst Stephan. M. 3.60, geb. M. 4.20.

Schillers philosoph. Schriften und Gedichte. Hrsg. v. E. Kühnemann. M. 4.50, geb. M. 5.20.

Nichts vielleicht sagt uns heute an diesen Schriften Schillers mehr in Erkennen als die enge und unlösliche Verknüpfung, in der hier Ästhetik und Ethik miteinander stehen. Nur in fortwährender gegenseitiger Beleuchtung und Klärung lösen sich die Probleme, die auf diesen beiden Gebieten aufstehen.

Christliche Welt.

Lessings Philosophie. Hrsg. v. Paul Lorenz. M. 4.50, geb. M. 5.20.

Der Humanitätsgedanke.

Betrachtungen zur Beförderung der Humanität

Von Walter Rinkel

Professor in Gießen.

Preis kartoniert M. 2.50.

Berliner Tageblatt. Von besonderer Bedeutung scheinen uns die schwungvollen Worte über die Schönheit als Notwendigkeit der Humanität. Das kleine Werk bietet so viel Anregung und Belehrung, es zeigt so viel philosophischen Sinn und echtes Gefühl, es liegt darin so viel werdende Kraft für den wahren Idealismus, daß man ihm getrost zahlreiche Leser wünschen darf.

♦ Verlag von Felix Meiner in Leipzig. ♦

Ein neuaufgefundenes Werk Fichtes!
In der Medicus'schen Fichteausgabe nicht enthalten.

Ideen über Gott und Unsterblichkeit.

Zwei verschollene religionsphilosophische Vorlesungen aus
der Zeit vor dem Atheismuskstreit.

Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von

Friedrich Büchfel

Privatdozent der Theologie in Halle.

1914. 56 S. Preis M. 2.—.

Ein Schüler Fichtes, ein wahrheitsliebender Schulmeister, hatte die Vorlesungsnachschrift unter dem umständlichen Titel „Etwas von dem Professor Fichte und für ihn“ herausgegeben, um den Philosophen vor „dem Vorwurf zu retten, als wenn seine Kollegen die Pflanzschule des Atheismus und der Irreligion wären“. Die äußere Form der Veröffentlichung war wohl verantwortl. dafür, wenn die Schrift in der Flut der Atheismuskliteratur unbeachtet blieb und die meisten Exemplare zugrunde gingen. In unseren Tagen der Wiederauferstehung Fichtes blieb sie verschollen und auch den besten Fichtekennern unbekannt, bis ein Zufall sie wieder ans Licht brachte.

Es handelt sich um einen höchst wertvollen Fund, der Kunde gibt von einer bisher unbekannten Phase der Fichteschen Religionsphilosophie und die Lücke zwischen der „Kritik aller Offenbarung“ und dem „Atheismuskstreit“ ausfüllt. Mit gutem Grund konnte sich Fichte bei seiner Verteidigung auf die Vorlesungen berufen. In den „Ideen über Gott“ verwirft er alle Dogmatik und Ontologie. Der Gottesglaube ist nur aus der moralischen Gesinnung abzuleiten. Der moralische Mensch, der Herr über seinen Willen ist, hängt nicht von bloßer Willkür ab, sondern muß dem Sittengesetz folgen. Trefflich ist die Definition der Religion, die hier noch angeführt sei: „Die Religion ist ein Stärkungsmittel, aber kein Alltagsgeschäft; sie ist auch keine Pflicht, sondern sie gibt Trost, Stärke und Kraft zur Pflicht; seine Pflicht von Herzen tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst“.

Fichte, der Mann,

der Vaterlandskinder und große Ergießer ist unserem Volke erfreulicherweise schon in den letzten vergangenen Friedensjahren immer näher getreten. Heute, wo Deutschland wiederum den „wahrhaften Krieg“ zu führen hat um Selbstbehauptung, Freiheit und Weltgeltung, ist es uns Bedürfnis, uns näher mit dem ereignisreichen Leben dieser beglückenden Persönlichkeit zu beschäftigen, zumal da die Wechselwirkungen zwischen Leben und Philosophie bei Fichte so stark waren wie bei kaum einem anderen Philosophen. Daher ist die Eingelandsgabe der Einleitung zur großen Fichteausgabe

Fichtes Leben

Von Fritz Medicus

1914. VI, 176 Seiten. Mit Bildnis. M. 3.—, geb. M. 4.—,

die zum erstenmal das stark verstreute Material über sein Leben sammelt und kritisch sichtet, im gegenwärtigen Zeitpunkt besonders willkommen

Über sie urteilt ein berufener Sachkenner im Logos:

„Als Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt, kann die „Einleitung“ gelten, die Medicus seiner Fichteausgabe vorangestellt hat. Sie ist eine tiefbringende und eigenartige Arbeit von erheblichem wissenschaftlichem Wert, mit der Medicus sein eigenes Buch über Fichte vom Jahre 1905 noch übertroffen hat. Die Biographie wird auch dem, der die Literatur gut zu kennen glaubt, manches Neue sagen. Sie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer lebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. Ihr Inhalt geht weit über den einer bloßen „Einleitung“ hinaus. Sie gehört zu den wertvollsten Stücken der gesamten Fichte-literatur.“

Der Sinn der gegenwärtigen Kultur.

Ein philosophischer Versuch

von

Jonas Cohn.

Professor in Freiburg i. B.

Preis M. 8.—, gebunden M. 9.—.

Inhalt:

**Der Mensch als einzelnes Ich. — Der Mensch in der Gemeinschaft.
Der Mensch und die Welt. — Der Mensch und Gott.**

Christliche Welt: Das tiefgrabende und doch verständlich geschriebene Buch will dem Gebildeten helfen, sich in der heutigen Kultur zurechtzufinden. Die Kultur ist ihm nicht wesentlich eine zersetzende Macht, sondern einsetzendes Schaffen, das immer neue Aufgaben und immer neue Lebensformen hervorbringt. Das Ringen um diese Aufgaben erzeugt die Lebensgemeinschaften, in denen jeder einzelne sich um einen überindividuellen Mittelpunkt von der Person zur Persönlichkeit aufbauen kann. Was dabei über die wachsende Bedeutung der nationalen Gemeinschaft gesagt wird, das ist gerade in unsern Tagen eindrucksvoll. Es wird durch die neue Welt, die uns mit dem Weltkrieg aufgegangen ist, im wesentlichen bestätigt.

Zeitschrift für den deutschen Unterricht: Es gibt wenige die ganze so tief durchdringende und geistvoll beleuchtende, dabei philosophisch so tief gegründete Werke wie dieses Buch. Es ist ein erlebtes Buch, in dem sich die Bewegungen und Kämpfe der Gegenwart spiegeln. Der geschichtliche Stoff ist der Anlaß zu einer Kulturphilosophie, die in den Gedanken der kritischen Philosophie ihre Grundlagen hat. In Lebensanschauung und Lebensführung reichen ihre Sätze hinein . . . Niemand wird dem Buche ohne vielfache Förderung nahe treten. Es ist eine höchst gehaltvolle und bedeutende Leistung.

Vossische Zeitung: Wer heute den Weltkrieg ganz erlebt, hat einen ihn selbst durchschüttelnden, vor seinem eigenen Bewußtwerden erschreckenden Widerwillen gegen alles, was nach Flucht in ein Traumland ausflieht. Ein unerbittlicher Drang nach „Wahrheit“ will hoch in uns. Der Schrei nach Wahrheit schwillt immer mächtiger an. Er hat seine spezifischen Gefahren. Daß man in alte Schläuche neuen Most füllen wird oder in neue Schläuche schal gewordenen alten Erank. Es droht die Überführung der Synthese nach einer Zeit dürr gewordener Analyse. Da ist gerade ein solches Buch sehr hoch zu werten. Ein angeborener Skeptizismus bewahrt sich gerade durch diesen Skeptizismus vor Verstandeskälte, ebenso wie vor Vernunftüberflutung, so daß der Leser, aus welchem Lager er an dieses Buch herantritt, niemals ganz sich selbst drin finden wird. Den Vernünftler kann es in unbehagliche Situation bringen, das Buch ist ihm zu religiös „wollend“. Den religiös Vorwärtsdrängenden retardiert es, macht ihn aufässig gegen die scheinbare Flugbehinderung. Für religiöse Verneiner und religiöse Bejaher somit ein schmerzhaftes Buch.

J. G. Fichtes Werke

in sechs Bänden.

Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Mit drei Bildnissen Fichtes. 4300 S. 8°. Der broschiierte Band M. 7.—, in Halbfranz geb. M. 9.50, in Ganzleder kompl. M. 78.—.

Aus den bisherigen Besprechungen:

Theologischer Literaturbericht. Die neue Fichteausgabe ist die Erfüllung eines wirklichen Bedürfnisses. Die energische Durcharbeitung der kantischen Philosophie hat gezeigt, daß es notwendig ist, über Kant hinauszugehen. Das philosophische Interesse hat sich bereits den großen idealistischen Denkern zugewandt. So brauchten wir eine neue Fichte-Ausgabe. Denn die Ausgabe, die sein Sohn J. H. Fichte veranstaltet hat, ist kaum zu haben. Zudem ist sie aber überhaupt unzureichend. Ihr Text ist vielfach inkorrekt. Die neue Ausgabe, die keineswegs nur ein Abdruck der älteren ist, bedeutet einen erheblichen Fortschritt, da sie den Text sorgfältig nach den Originaldrucken verbessert. Hindernisse, die das Verständnis der Fichteschen Schriften grundlos erschwerten, sind so entfernt. Damit ist für das Studium Fichtes eine Vorarbeit von bleibendem Werte getan. Die neue Ausgabe bietet eine Auswahl der Werke Fichtes; es sind aber nur wenige Schriften und zwar solche von untergeordneter Bedeutung, die mehr biographischen als philosophischen Wert haben, übergangen. Die abgedruckten Schriften sind unverkürzt. Die Reihenfolge der Schriften ist im ganzen die chronologische. Die Paginierung der alten Ausgabe ist mit angegeben: Zitate nach dieser können auch in der neuen Ausgabe verglichen werden. Die Einleitung bringt eine Biographie Fichtes, der Schlußband einen Index, der die Brauchbarkeit der Ausgabe für das Studium sehr erhöht. Die Ausstattung ist solide und gut, der Druck klar.

Logos 1912, Heft 1. Als Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt, kann die „Einleitung“ gelten, die Medicus seiner Fichteausgabe vorangestellt hat. Sie ist eine tiefdringende und eigenartige Arbeit von erheblichem wissenschaftlichem Wert, mit der Medicus sein eigenes Buch über Fichte vom Jahre 1905 noch übertroffen hat. Die Biographie wird auch dem, der die Literatur gut zu kennen glaubt, manches Neue sagen. Sie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer lebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. Ihr Inhalt geht weit über den einer bloßen „Einleitung“ hinaus. Sie gehört zu den wertvollsten Stücken der gesamten Fichteliteratur.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Inhalt der Fichte-Ausgabe

Band I.

Einleitung von Medicus. S. I—CLXXX. — Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). S. 1—128. — Rezension des Aenesidemos (1794). S. 129—154. — Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794). S. 155—216. — Bestimmung des Gelehrten (1794). S. 217—274. — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). S. 275—520. — Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen (1795). S. 521—603.

Band II.

Grundlage des Naturrechts (1796). S. 1—390. — Das System der Sittenlehre (1798). S. 391—759.

Band III.

Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). S. 1—102. — Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797). S. 103—118. — Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit (1798—1800). S. 119—260. — Die Bestimmung des Menschen (1800). S. 261—416. — Der geschlossene Handelsstaat (1800). S. 417—544. — Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie (1801). S. 545—644. — Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801). S. 645—739.

Band IV.

Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. S. 1—64. — Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804 (vgl. auch Bd. VI). S. 165—392. — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). S. 392—648.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Band V.

Über das Wesen des Gelehrten (1806). S. 1—102. — Anweisung zum seligen Leben (1806). S. 103—308. — Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben (1806). S. 309—356. — Zu „Jacoby an Fichte“ (1807). S. 357—364. — Reden an die deutsche Nation (1808). S. 365—610. — Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß (1810). S. 611—628. — 5 Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). S. 629—692.

Band VI.

System der Sittenlehre (1812). S. 1—118. — Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik (1812). S. 119—416. — Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813). S. 417—625. — Nachtrag zur Wissenschaftslehre von 1804. S. 627—640. — Gesamtregister. S. 641—680.

Einzel-Ausgaben der Schriften Fichtes:

Anweisung zum seligen Leben. Mit Einleitung von F. Medicus. XVIII. 205 S. . . . M. 2.50, geb. M. 3.50

Preussische Jahrbücher. Der Fichte dieser Vorlesungen ist der Eckhart des deutschen Idealismus. Hierin, in der eigentümlichen Verschmelzung spekulativen Hochgefühls und mystischer Gottinnigkeit, liegt die bleibende Größe dieser Schrift.

Atheismusstreit, Die philosoph. Schriften zum. M. Einleitg. von F. Medicus. XXXIII, 142 S. M. 2.—, geb. M. 2.60

Inhalt: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. S. 1—15. Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion. S. 17—32. — Fichte, Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert. S. 33—80. — Fichte, Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist. S. 81—119. — Fichte, Aus einem Privatschreiben (im Januar 1800). S. 121—142.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Begriff der Wissenschaftslehre	M. 1.—
Bericht, Sonnenklarer, über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie. (Geb. M. 1.80)	M. 1.20
Bestimmung des Menschen	M. 1.80
Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Mit ausführl. Einleitung von Eduard Spranger (s. auch unter Schleiermacher). M. 4.—, geb. M. 4.50	
Einleitung, Erste und zweite, in die Wissenschaftslehre. (Geb. M. 2.—)	M. 1.50
Über den Gelehrten. Bestimmung des Gelehrten (1794). — Wesen des Gelehrten (1805). — Bestimmung des Gelehrten (1811). (Geb. M. 4.—)	M. 3.—
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Mit Einleitung von F. Medicus. XXX. 245 S. (Geb. M. 4.—) M. 3.—	
Nach Friedrich Schlegel bedeutete dies Buch „eine der großen Tendenzen des Zeitalters, neben der französischen Revolution und dem Wilhelm Meister“.	
Grundriß des Eigentümlichen d. Wissenschaftslehre. M. 1.20	
Grundzüge des gegenwärt. Zeitalters. (Geb. M. 4.—) M. 3.—	
Handelsstaat, Der geschlossene (1800). Mit Einleitung von F. Medicus. 1910. XII. 127 S.	M. 1.50
Logik, Transzendente. (Geb. M. 5.—)	M. 4.—
Naturrecht. (Geb. M. 5.—)	M. 4.—
Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801) . M. 1.—	
Reden an die deutsche Nation (1808). (Geb. M. 2.80) M. 2.—	
Vollständige Ausgabe mit sämtlichen Zusätzen.	
Sittenlehre von 1798. (Geb. M. 4.50)	M. 3.50
Sittenlehre von 1812. (Geb. M. 2.20)	M. 1.60
Staatslehre oder „Über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“. Hierin: Über den Begriff des wahren Krieges. Über Napoleon usw. (Geb. M. 4.—)	M. 3.—
Wissenschaftslehre von 1801 und 1804. (Geb. M. 5.—) M. 4.—	

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Schleiermachers Werke

Auswahl in vier Bänden

Mit Geleitwort von Prof. D. Dr. August Dorner, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Braun.

Komplett brosch. M. 38.—, in vier solide Halbfranzbände geb. M. 48.—, Band I, III und IV brosch je M. 9.—, gebunden je M. 11.50, Bd. II brosch. M. 12.50, geb. M. 15.—

Aus den Rezensionen:

Kantstudien. Solange wir noch nicht aus der Krisis, in der die ganze christliche Ideenwelt steht, heraus sind, so lange ist der Mann, der in dieser Krisis mitten inne stand und zu einem Führer aus ihr bestimmt war, ein Prophet für unsere Tage. Er hat unter allen den Großen seiner Zeit am persönlichsten und eindringlichsten mit dem eigentlichen religiösen Problem gerungen, hat aber ebenso sehr daneben die ethischen und erkenntnistheoretischen Ueberzeugungen und Werte zu behaupten gesucht, indem er sie in eigener Weise durchdachte und ins praktische Leben mit unermüdlicher Tätigkeit einführte.

Theologische Literaturzeitung. Diese neue Auswahl gilt nicht sowohl dem Mann der Kirche als dem Philosophen und sittlichen Erzieher. Darum sind aus den theologischen Schriften kurze Stücke aufgenommen, während die Arbeiten zur philosophischen Ethik in großer Vollständigkeit dargeboten werden. Eine solche Auswahl wird jeder, der sie zu treffen hat, wieder anders gestalten; man muß aber anerkennen, daß sie hier mit Bedacht und nach einheitlichem Plan getroffen ist. Das die Ausgabe einführende Geleitwort von D. Aug. Dorner erfüllt in ausgezeichneter Weise den Zweck, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die bedeutsamen Punkte der Gedankenarbeit Schleiermachers hinzulenken. Die von Otto Braun verfaßte „Allgemeine Einleitung“ ist frisch und anschaulich geschrieben und durch die Einflechtung zahlreicher Äußerungen aus den Briefen und Abhandlungen belebt.

Christliche Welt. Das Geleitwort von Dorner weist Schleiermacher seinen Platz in der Geistesgeschichte zu: eine lebensvoll geschriebene biographische Einleitung gibt einen Überblick über sein Gesamtwerk. Sodann leiten die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, die durch eine vorzügliche Inhaltsanalyse dem Verständnis näher gebracht werden, zur Ethik über. Ein besonders schöner Beitrag sind die von Johannes Bauer ausgezeichnet eingeleiteten „Predigten über den Hausstand“. Personen- und Sachregister am Schluß eines Bandes erhöhen den Wert der Ausgabe, für die den Herausgebern und dem Verlag großer Dank gebührt. Wir wünschen dem Werk die Beachtung, die es verdient.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Inhalt von Band I:

Geleitwort von Prof. D. Dr. A. Dorner. S. I—XXXII. — Allgemeine Einleitung von Priv.-Doz. Dr. O. Braun. S. XXXIII bis C. — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Mit Inhaltsanalyse von Dr. O. Braun. XXVIII, 346 S. — Akademieabhandlungen (Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung, Begriff des großen Mannes) S. 347—532. — Register usw. S. 533—547.

Inhalt von Band II:

Entwürfe zu einem System der Sittenlehre.

Nach Handschriften des Berliner Literaturarchivs zum erstenmal herausgegeben von Otto Braun. XXX, 703 S.

Vorwort. — Einleitung von Otto Braun. — Vorbemerkung von H. Nohl. Aus Schleiermachers Tagebuch; Versuch einer Theorie des geselligen Betragens. Herausgegeben von H. Nohl. — Tugendlehre 1804/05. — Brouillon zur Ethik 1805/06. — Ethik 1812/13 (Einleitung und Güterlehre). — Ethik 1812/13 (Tugend- und Pflichtenlehre). — Ethik 1814/16 (Einleitung und Güterlehre I). — Ethik 1814/16 (Pflichtenlehre). — Ethik 1816 (Einleitung und Güterlehre I). — Detaill. Inhaltsverzeichnis. — Namen- und Sachregister.

Dr. H. Scholz in der „Täglichen Rundschau“. Dieser Band bringt die erste wissenschaftlich zulängliche, weil auf vollständiger Wiedergabe des überlieferten handschriftlichen Materials beruhende Ausgabe der Vorlesungen über philosophische Ethik. Hier hat der Herausgeber Dr. Braun sich ganz besondere Verdienste erworben. Er hat die schwer zu lesenden Texte musterhaft entziffert und das früher bereits Gelesene und Herausgegebene überall sorgfältig nachgeprüft. Er hat der Schleiermacherforschung damit eine neue Grundlage gegeben und die Darstellung der Schleiermacherschen Ethik auf eine ganz neue Fläche gestellt. Alle Kundigen werden diese Arbeit mit wärmstem Danke an den Herausgeber benutzen.

Inhalt von Band III:

Auswahlen aus: Dialektik (ed. Halpern). S. 1—118. — Die christliche Sitte (1822/23). S. 119—180. — Vollständig: Predigten über den christlichen Hausstand. Hrsg. u. erläutert. von Prof. D. Joh. Bauer S. 181—398. — Auswahlen aus: Pädagogik

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

(MS. 1813/14 mit Teilen a. d. Vorlesgn. 1820/21 u. 1826, sowie Aphorismen 1813/14). S. 399—536. — Lehre vom Staat (Entwurf v. 1829 m. Erläut. aus Heften v. 1817 u. 1829 usw.). S. 537—630. — Der christliche Glaube (1830, etwa S. 1—90). S. 631—729. — Register. S. 731—748.

Inhalt von Band IV:

Auswahlen aus: Psychologie (1830). S. 1—80. — Vorlesungen über Ästhetik (1852/53). S. 81—134. — Hermeneutik (MS. v. 1805 usw., Vorlesungen 1826—1833). S. 135—206. — Vollständig: Reden über die Religion (1799). S. 207—400. — Monologen (1800). S. 401—472. — Weihnachtsfeier (1806). S. 473—532. — Universitäten im deutschen Sinne (1808). S. 533—642. — Rezensionen: Engel, Der Philosoph für die Welt; Fichte, Bestimmung des Menschen. S. 634—662. — Register. S. 663—680.

Einzeln erschienen:

Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. (1803. 1834. 1846) 1911. XXXII, 346 S. M. 4.—, geb. M. 5.—
Akademieabhandlungen (Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung, Begriff des großen Mannes) 1910. . . M. 2.—, geb. M. 2.60.
Predigten über den christlichen Hausstand. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. D. Joh. Bauer. 1910. IV, 42, 176 und 4 S. M. 3.—, geb. M. 4.—
Reden über die Religion. . . M. 1.40, in Pappband M. 1.80
Monologen und Weihnachtsfeier. II, 132 S. M. 2.— geb. M. 2.50

Im gleichen Verlag erschienen ferner:

Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von Friedrich M. Schiele. 2. erweiterte und durchgesehene Aufl. v. Herm. Mulert. 1914. M. 3.—, geb. M. 3.60
Zeitschrift für Philosophie. Endlich sind uns die Monologen in muster-gültiger Ausgabe vorgelegt! Schiele gibt den Text der Ausgabe vom Jahre 1799 und fügt die Abweichungen sämtlicher späteren Ausgaben

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

im kritischen Apparat hinzu. Er hat damit eine gediegene Arbeit geliefert, und die Vergleichung der Texte bietet reiche Ausbeute zur Erkenntnis des Umbildungsprozesses in Schleiermachers Gedanken.

Weihnachtsfeier. Kritische Ausgabe. Mit Einl. u. Reg. v. Lic. Herm. Mulert. 1908. 34 u. 78 S. M. 2.—, geb. 2.50

Grundriß der philosophischen Ethik. (Grundlinien der Sittenlehre.) Herausgegeben von F. M. Schiele. 1911. 219 S. M. 2.80, geb. 3.40

Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Zusammen mit Fichtes „Deducirtem Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“ und Steffens „Über die Idee der Universitäten“ mit ausführlicher Einleitung, herausgegeben von Prof. Dr. Ed. Spranger. 1910. 43 u. 291 S. M. 4.—, geb. 4.50

Schleiermacher. Der Philosoph des Glaubens. Sechs Aufsätze. Mit Porträt. Eleg. kart. M. 2.50

Inhalt: Vorwort von Friedrich Naumann. — Ernst Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche. — Arthur Titius, Schleiermacher und Kant. — Paul Natorp, Schleiermacher und die Volkserziehung. — Paul Hensel, Die neue Güterlehre. — Samuel Eck, Die neue Moral. — Martin Rade, Schleiermacher als Politiker.

Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus d. Zeit der neuen deutschen Bildung. Herausgegeben von Horst Stephan. 1906. Preis M. 3.60, geb. M. 4.20

Th. Matthias in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht: Dieses Herderbuch anzuzeigen ist mir eine besondere persönliche Freude um — Herders willen Soviel zur Empfehlung der Auswahl selbst; nicht minder empfehlenswert und gediegen ist alles, was zur Erläuterung und zur Ausnutzung der Texte, wie zur Einführung in Herders Wirken im allgemeinen und sein philosophisches Denken im besonderen beigegeben ist.

Lessings Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung und Humanität in der deutschen Geistesbildung. Herausgegeben von Dr. Paul Lorentz. 1906. 86, 396 S. Preis M. 4.50, geb. M. 5.20

Monatshefte der Comeniusgesellschaft. Lorentz' Auswahlband ist wohl das beste und brauchbarste Werk, das wir über diesen Gegenstand in neuerer Zeit erhalten haben Wer schnell die Quellenbelege für die Lessingsche Lebens- und Weltanschauung gebraucht und sich in der Kürze eine Uebersicht über die Ansicht des Denkers in einzelnen Fragen auch entwicklungsgeschichtlich verschaffen will, folge diesem gediegenen Führer.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Schriften von Rudolf Eucken

Gesammelte Aufsätze zur

Philosophie und Lebensanschauung

1911. IV. 242 Seiten. Preis M. 4.20, geb. M. 5.20.

Aus dem Inhalt:

Die moralischen Triebkräfte im Leben der Gegenwart. — Die innere Bewegung des modernen Lebens. — Festrede zur Jahrhundertfeier. — Goethe und die Philosophie. — Fichte und die Aufgaben unserer Zeit. — Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. — Der moderne Mensch und die Religion. — Pierre Bayle, der große Skeptiker. (Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte.) — Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen?

Archiv für Psychologie. Die Vornehmheit und der Reichtum der Diktion braucht bei Aufsätzen aus der Feder Euckens nicht erst hervorgehoben zu werden; daß eine gewisse persönliche Wärme hier mehr zur Geltung kommt als in den größeren systematischen Arbeiten, gibt dem Ganzen etwas Intimes, dem wir unser Entgegenkommen nicht versagen können.

Deutsche Literatur-Zeitung. Wenn irgend Gelegenheitschriften die Probe der Sammlung und Ausgabe in Buchform glänzend bestehen, so sind es die Euckens. Sie reichen auf dem Gebiete der Philosophie nahe an das heran, was die wundervollen Aufsätze Treitschkes uns auf historischem, die Michael Bernays' auf literarhistorischem Gebiete geben.

Beiträge zur Einführung in die

Geschichte der Philosophie.

2. erweiterte Auflage. 1906. VI. 196 Seiten. Preis M. 3.60, geb. M. 4.50.

Aus dem Inhalt:

Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Ideen. — Paracelsus' Lehren von der Entwicklung. — Kepler als Philosoph. — Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. — Bayle und Kant.

— Parteien und Parteinamen in der Philosophie.

Frankfurter Zeitung. Für die Lebensarbeit Euckens bedeutet das vorliegende Buch den ersten Versuch, die Gedanken zu entwickeln, welche sich aus den Grundvoraussetzungen seiner Lehre für die Geschichte der Philosophie ergeben. Dabei wird dem Leser zugleich eine Fülle interessanten begriffsgeschichtlichen Materials übermittelt, ohne ihn jedoch in Einzelheiten zu sehr zu verstricken; denn Eucken versteht meisterhaft, alles Nebensächliche rechtzeitig absinken zu lassen und den Leser auf eine Höhe des Ausblicks zu führen, von der aus nur noch die großen Linien der Probleme sichtbar sind, bis auch sie im Unendlichen zu verzittern scheinen.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Grundfragen der Glaubenslehre.

Von Georg Lasson.

VI. 376 S. M. 9.—, geb. M. 10.—.

Aus dem Inhalt:

Neue Bahnen: Das wissenschaftliche Problem. — Von der Aufklärung zur Offenbarung. — Von der Offenbarung zum wissenschaftlichen Begriff.

Glaubenslehre und Philosophie: Die Aufgabe der Dogmatik. — Die Möglichkeit theoretischer Glaubenserkenntnis. — Die Methode der Dogmatik.

Die Erkenntnis Gottes: Glauben und Erkennen. — Subjektivität und Gotteslehre. — Gegenwart und Geschichte. — Schlußwort: Das Weihnachtswunder.

Die Dreieinigkeit: Der Weg des Erkennens. — Der Begriff der Dreieinigkeit.

Die Sakramente: Der Begriff des Sakraments. — Die Lehre von der Taufe. — Die Abendmahlslehre.

Preussische Jahrbücher. Die Schrift läßt erkennen, daß wir es hier mit einem Verfasser von scharfer Begabung für das Gebiet der systematischen Theologie zu tun haben. Dieser Umstand verdient deswegen besonders hervorgehoben zu werden, weil die hervorragenden Köpfe unter den Theologen seit geraumer Zeit mit sehr geringen Ausnahmen im Dienste der historischen Forschung stehen, so daß der Mangel systematischer Durchbildung heute überall im kirchlichen Leben als eine beklagenswerte Folgeerscheinung empfunden wird. Es ist daher immerhin ein erfreulicher Eindruck, einem Theologen zu begegnen, der gerade vom Boden des strengen Gedankens aus auch heute noch die ewig lebendige Wahrheit der Trinitäts- und Sakramentenlehre faßbar zu machen versteht. Dafür aber legt das vorliegende Werk ein bedeutungsvolles Zeugnis ab.

Reichsbote. Alle diese Abhandlungen sind allgemein verständlich geschrieben, sie fesseln durch Inhalt und Form von der ersten bis zur letzten Zeile. Mit pädagogisch richtigem Takt hat Verfasser aus lebendiger Kenntnis des modernen Geisteswesens heraus auch an den behandelten Problemen selbst stets die Seiten betont, mit denen der religiöse Mensch der Gegenwart am meisten zu ringen hat. Dies gilt vornehmlich für die Darstellung der „Erkenntnis Gottes“ und der „Dreieinigkeit“. Die Trinität ist dem heutigen Geschlechte ein besonderer Stein des Anstoßes. Möchten recht viele Christen von Lasson lernen, welche unendliche Schätze des Geistes in diesem Dogma verborgen liegen, welches für die absolute Persönlichkeit, für die unumschränkte Liebe und für den vollkommenen Willen der einzige angemessene Ausdruck ist.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Geschichte der Philosophie.

Von **Karl Vorländer.**

Band 1:

Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit.

4. Auflage. 1913. XII. 368 S. M. 4.—, geb. M. 4.50.

Band 2:

Philosophie der Neuzeit.

4. Auflage. 1913. VIII. 524 S. M. 5.—, geb. M. 5.50.

Literaturbericht für Theologie. Selten ist die Geschichte der Philosophie in den letzten Jahrzehnten so faßlich und übersichtlich dargestellt. Es ist nach diesem Werke möglich, die mannigfach divergierenden Wege der neueren Philosophen, die vielfach von den allgemeinen Tendenzen der Zeit beherrscht oder doch beeinflußt werden, zu verstehen und zu verfolgen . . . Diese vaterländische Geschichte der Philosophie wird gewiß auf Jahrzehnte hin das Lieblingsbuch aller Freunde der Philosophie sein.

Kant-Studien. Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen“.

Zeitschr. f. d. dtsh. Unterricht 1912. Zur Einführung wird man schwerlich ein besseres Buch finden als die „Geschichte der Philosophie“ von Vorländer, die den vielfach empfundenen Wunsch nach einer knappen aber doch klaren, inhaltlich ausreichenden und zuverlässigen Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie aufs vortrefflichste erfüllt hat. Vortrefflich ist die Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie, was schon im Aufbau des Werkes klar hervortritt. Die biographische Behandlung der einzelnen Philosophen und die Darstellung ihrer Lehren stehen in allem auf der Höhe der Forschung. Dazu kommt, daß sich das Buch auch als Wegweiser für tiefer eindringende Arbeit bewährt durch die gute Auswahl in den Literaturangaben.

Leipziger Zeitung. Es wäre jener Widerwillen gegen alles Philosophische, wie man ihn zuweilen bei Philologen und Mathematikern findet, undenkbar, wenn diese Herren nicht das bißchen Philosophie, das die Prüfung fürs Lehramt fordert, aus gar so platten oder schematischen Repetitorien geschöpft hätten. Daß Vorländer keine farblosen Auszüge und Zusammenstellungen gibt, ist bei einem Manne von so scharf geprägtem wissenschaftlichen Charakter selbstverständlich. Wie für den Mann ist auch für sein Werk Kant die alles durchleuchtende Sonne; die Erkenntnistheorie und die praktische Vernunft ist ihm wichtiger als die Methodenlehre; bei Indern und Persern sucht er nicht nach vieldeutigen Weisheitsprüchen, dafür deutet er aber mit Klarheit und Liebe auf die Problemstellung und vorläufige Fragenbeantwortung, die sich in der griechischen Philosophie findet. Sehr übersichtlich und klar ist die anderswo meist einseitig dargestellte mittelalterliche Philosophie behandelt.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.

Sechste Auflage (dritte Neubearbeitung des Kirchnerschen Wörterbuches) besorgt von Stadtschulrat Dr. C. Michaelis.
VIII. 1124 S. Preis M. 12.50, geb. M. 14.—.

Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Das Buch ist gegen die vorhergehende Auflage um 416 Seiten angewachsen. Es dürfte damit zu einem gewissen Abschluß gekommen sein. Der Hauptmangel der bisherigen Auflagen, die unzureichenden literarischen Hinweise, ist beseitigt.

Das Wörterbuch umfaßt in seiner jetzigen Gestalt das ganze Gebiet der Philosophie, und zwar nicht nur, wie der Titel vermuten läßt, in den Grundbegriffen, sondern es sucht vielmehr die gesamte Terminologie bis in ihre letzten Ausläufer zu umspannen. Diese Erweiterung des ursprünglichen Planes ist höchst dankenswert. Es wird nunmehr selten vorkommen, daß jemand vergebens anfragt. Auch der Fachmann wird angesichts der erstaunlichen Fülle des Gebotenen in zahlreichen Einzelheiten Neues finden.

Die Festigkeit der Grundlagen, die umfassende Vollständigkeit des Stoffes, die durchsichtige Anlage und vortreffliche Form, sowie die würdige Ausstattung machen das Buch zu einem treuen Führer auf den verschlungenen Pfaden der Philosophie. Man kann ihm nur weitere und weitere Verbreitung wünschen.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Seine Unparteilichkeit und vornehme Sachlichkeit haben ihn alle modernen Richtungen der Philosophie gleich stark heranziehen lassen, und die Auswahl dessen, was in diesem mit Bewußtsein auf absolute Vollständigkeit verzichtenden Buche zu bieten war, ist mit feinem Takte getroffen worden.

Pädagogische Zeitung. Eine weitere Eigentümlichkeit des Werkes ist die, daß es nach der germanistischen und auch nach der mathematischen Seite hin tiefer angelegt ist, als selbst der umfangreichere und viel teurere „Eisler“. Es dürfte nicht wenige Leser geben, die dem Verfasser dafür besonders dankbar sein werden; sind doch Philosophie der Sprache und Raum- und Zahlenphilosophie (Marburger Schule) gegenwärtig in den Vordergrund des Interesses gerückt. Wohlthuend berührt ferner die Objektivität, mit der die einzelnen Artikel abgefaßt sind. Des Verfassers persönlicher philosophischer Standpunkt klingt zwar vielfach an, drängt sich aber nirgends hervor. Die bibliographischen Hinweise, die fast keinem Artikel fehlen, werden allen denen willkommen sein, die ex officio oder aus lustvoller Freiwilligkeit ihre philosophische Durchbildung sich angelegen sein lassen.

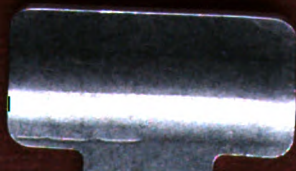
Zeitschrift für das bayrische Gymnasialschulwesen. Wer das Buch kennt, wird sich über seinen Erfolg freuen, der ein deutlicher Beweis ist für seine Brauchbarkeit. Es ist eines von den Büchern, die auf dem Schreibische jedes wissenschaftlich Arbeitenden stehen sollen.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

89094544558



b89094544558a



G. E. STECHERT & Co
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

89094544558



B89094544558A