

DER ATHEISMUSSTREIT VOR DEM HINTERGRUND VON FICHTES SPÄTERER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Blickt man auch nur oberflächlich von Fichtes Schriften zum Atheismusstreit her auf seine späteren religionsphilosophischen und spekulativen Texte, springen so gleich markante Differenzen ins Auge. Während jene Fichtes Kampf gegen alle Gegenständlichkeit Gottes zeigen, präsentieren diese ihn in entspannter Übereinstimmung mit einem johanneischen Christentum. Kann Fichte dort gar rhetorische Anleihen an das Extra-Calvinisticum mit seiner Zurückweisung aller Faßbarkeit des Unendlichen durch das Endliche machen, so geriert er sich hier dezidiert als Mystiker, dem es um „die Erfassung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ zu tun ist.¹ Und der früheren Beschworung des sittlichen Handelns im Horizont einer göttlichen moralischen Ordnung steht das spätere Pathos einer allein der Wahrheitserkenntnis gewidmeten Denkfrömmigkeit gegenüber.² Diese und ähnliche Unterschiede veranlaßten etwa Hegel, der frühen Fichteschen Philosophie nur Kenntnis des endlichen, nicht aber unendlichen Geistes zu attestieren – dieser sei allenfalls als Glaubensinhalt in das Gebiet jenseits des Wissens gesetzt –, während „Fichtes umgebildetes System“ alles Menschliche und Endliche aus dem göttlichen Sein und Leben hervorquellen lasse.³

So wenig die Unterschiede zu leugnen sind, so sehr lassen sich gleichwohl auch Linien vom frühen zum späten Fichte hin ausziehen. Entgegen Hegels Urteil gehört es zu den Gemeinplätzen der Fichte-Forschung, daß sich seine Religionsphilosophie in beständigen Revisionen der Voraussetzungen und Konsequenzen seines philosophischen Grundmotivs: der *intellektuellen Erfäßbarkeit des Freiheitsvollzugs in reiner Tathandlung*, entwickelte. Ausgehend von einem anti-theologisch radikalisierten Kantianismus, kommt es nach der Ausbildung der absoluten Ich-Philosophie in der frühen Wissenschafts- und Sittenlehre ange-

¹ GA I/9, 76; I/5, 355; Vgl. I/9, 77; I/9, 68f. Vgl. auch die Charakterisierung von Fichtes späterer Religionsphilosophie durch Hans Georg Haack, J.G. Fichtes Theologie. Das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte, Borna-Leipzig 1914, S. 81, als „christlich-spiritualistische“ sowie „spekulativ-mystische Theologie“. Orthographie und Interpunktion der Zitate sind den heutigen Regeln angeglichen.

² Vgl. I/5, 354; I/5, 428f.; GA I/9, 62.

³ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke, hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, (Theorie-Werkausgabe) Bd. 20, Frankfurt/M. 1978, 413; vgl. S. 409. Vgl. ferner G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in: Gesammelte Werke, Bd. 4: Jenaer kritische Schriften, hg. v. Hartmut Buchner, Hamburg 1968, S. 313-414, bes. den Fichte-Teil, S. 378ff. Hegels Urteil über den bloß populären Charakter der späteren Fichteschen Schriften ist freilich auch durch den Umstand bestimmt, daß Hegel die späteren spekulativen Texte Fichtes nicht hat kennen können.

sichts der Frage nach der ‚Synthesis der Geisterwelt‘ zum Glauben an ein sich realisierendes göttliches Reich der sittlichen Ordnung. Dieses Motiv wird schließlich beim späten Fichte in eine Theorie der Erscheinung des Absoluten im ‚Bild‘ und im Bilden einer aufs Absolute ausgerichteten intellektuellen und moralischen Welt überführt. Dabei scheint sich die Verhältnisbestimmung von Gott und subjektivem Gottesbewußtsein geradezu umzukehren. Denn der ganz frühe Fichte hatte die Gottesidee in einer „Entäußerung des unsrigen, [einer ...] Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns“ gründen sehen, während der späte Fichte demgegenüber das subjektive Bewußtsein nur durch „Äußerung und Offenbarung dieses [absoluten] Seins“ ermöglicht findet.⁴

Dennoch ist Fichtes Denken von einer hohen Kontinuität der Problemstellung geprägt. Zu ihr gehört einerseits das Motiv reiner, allein *unmittelbar zu gewärtigender Spontaneität* und *unbedingter Freiheit des Selbstvollzugs von Subjektivität*; andererseits zählt hierzu die Durchdringung des Problems *gegensatzvermittelter Bestimmung* und *reflexiver Erfassung dieses Vollzugs*. Denn gerade aufgrund der reinen Vollzugsaktualität freier Subjektivität vermag sich diese *als* sie selbst nur vermittelt einer Differenz – in Fichtes Terminologie: eines Nicht-Ich – *bestimmt* zu setzen. Zudem ist sie mit der Schwierigkeit belastet, daß sie sich als ein solcher *Vollzug* von Tathandlung stets verfehlt, wenn sie sich mit Hilfe der *Reflexion* als der Grundform ihres Wissens zu begreifen sucht. Im Durchdringen dieser Problemkonstellation,⁵ welche noch angereichert wird mit dem Bemühen um einen Zugang von Subjektivität zu der in ihr wurzelnden Welt der Intersubjektivität und Individualität, übersteigt sich Fichtes ethischer Absolutismus schließlich auf eine ontotheologische Konzeption des Absoluten hin, in dessen Einheit alle Intellektualität verankert sein soll. Schon deshalb läßt sich auch von Fichtes späterer Konzeption des Absoluten jener Widerstreit von freiem Selbstvollzug und seiner Reflexionsbestimmung nicht einfach fernhalten. Er zeigt sich nicht zuletzt darin, daß Fichte zwar das Absolute als letzte Einheit aller lebendigen Vollzüge ansetzt, es aber als solches in der Perspektive des für sich seienden Bewußtseins stets verborgen bleibt. Diese *erkenntniskritische Restriktion* wird schon in Fichtes früherer Polemik gegen jede begriffliche Vergegenständlichung Gottes sichtbar, wie sie in den Schriften zum Atheismusstreit enthalten ist, und sie prägt noch die späten philosophischen Entwürfe zum Thema Gott und Religion.

Vor diesem Hintergrund will ich im folgenden von Fichtes Schriften zum Atheismusstreit aus zu Fichtes späterer Religionsphilosophie hinüberblicken, wie sie v.a. in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806 vorliegt (I).⁶ Sodann soll nach den wichtigsten systematischen Einführungsbedingungen von

⁴ GA I/1,33; GA I/9, 86.

⁵ Sie verdichtet sich in Fichtes philosophischem Zentralbegriff ‚intellektuelle Anschauung‘.

⁶ Entgegen Hegels polemischem Urteil ist der spekulative Gehalt dieser Schrift trotz der wenig ‚schulmäßigen‘ Gestalt keineswegs gering zu schätzen, wie Peter Baumanns, J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg 1990, S. 280, zu Recht betont.

Fichtes Konzeption des Absoluten gefragt werden – nicht zuletzt deswegen, weil die „Anweisung“ keine Lehre des Aufstiegs zum Absoluten beinhaltet, sondern sogleich mit ihm beginnt (II.). Anschließen wird sich eine Betrachtung der beiden ‚Hauptspaltungen‘, in denen die „Anweisung“ das Verhältnis von Absolutem und Bewußtsein sowie dessen mögliche Weltstellungen bestimmt findet (III.). Schließlich soll am Stichwort ‚Freiheit‘ der Ertrag von Fichtes religionsphilosophischem Denken gebündelt werden, in dem sich unter den Bedingungen kritischen Philosophierens die bis dahin schärfste Kritik an allem objektivierenden theologischen Supranaturalismus mit einer ebenso scharfen Fassung eines aseitarischen Absoluten verbindet (IV.).

I. KONTUREN VON FICHTES SPÄTERER RELIGIONSPHILOSOPHIE IM GEGENÜBER ZU SEINER POSITION IM ATHEISMUSSTREIT

Aller Unterschiedlichkeit zwischen den Schriften zum Atheismusstreit und der „Anweisung“ zum Trotz unterstreicht Fichte beidemale den Begriff der *Seligkeit*. In der „Appellation“ werden die „absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft“ und die „gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit“ als „Seligkeit“ bezeichnet (GA I/5, 426); in der „Anweisung“ verbinden sich die Begriffe „Seligkeit“ und „Leben“ nicht nur im Titel der Schrift, sondern sie werden auch ausdrücklich gleichgesetzt und dem Tod gegenübergestellt.⁷ Seligkeit ist beidemale die Formel für einen subjektiven Zustand unmittelbarer und vollkommener *Selbstübereinstimmung*; hiervon werden alle Zustände unterschieden, in denen sich das Ich bzw. subjektive Leben bestimmt findet durch äußere Faktoren wie Sinnlichkeit, Dingwelt oder überhaupt endliches Hingebensein an „andere Gegenstände“, deren Inbegriff die Welt als bloßer Schein ist (GA I/9, 59). Seligkeit steht mithin für einen aktuellen Zustand, in dem ein Subjekt seiner ungebrochenen *Freiheit* als eines *selbstidenischen Verlaufs* von *Eigentätigkeit* inne ist. Solches Innesein kann Fichte als höchsten Genuß beschreiben – freilich einen aller sinnlichen Befriedigung entgegengesetzten. Seligkeit ist also mitnichten ein fremdgewirkter Gnadeneinfluß. Sie umfaßt vielmehr religiös das freiheitspraktische Grundthema dieser Philosophie – und zwar so, wie es sich für das seine Freiheit betätigende Subjekt innerlich und unbegrifflich vergegenwärtigt.

So sehr das Stichwort ‚Seligkeit‘ einen Brückenschlag zwischen den beiden Epochen von Fichtes Denken erlaubt, so wenig steht es jedoch in gleichem Kontext. Die Atheismusstreitschriften thematisieren Seligkeit ausschließlich von Grundfragen der Realisierung der Freiheit als *moralisch gebotener Pflicht* her. Fichte geht darin von dem sich als frei und „absolut tätig in [sich ...] selbst und durch [sich ...] selbst“ „finde[nden]“ Ich aus, das sich den Zweck seiner Tätig-

⁷ GA I/9, 55f. Vgl. zum Verhältnis der Begriffe Tod und Leben Wolfgang Janke, Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin 1993, S. 66ff.

keit ausschließlich selbst vorgibt.⁸ Sittliches Handeln ist dabei die Realisierung der in freier Spontaneität konzentrierten Vernunft. Sie rationalisiert die Irrationalität ihres eigenen Sich-Findens im empirischen Subjekt dadurch, daß sie das Subjekt sowie seine Welt unter einem einheitlichen Zweck zusammenfaßt – jedenfalls für es selbst.⁹ Unter diesen Vernunftzweck der Moralität werden „meine ganze Existenz“, die „Existenz aller moralischen Wesen“ und noch die „Sinnenwelt“ in einer moralischen Ordnung subsumiert (GA I/5, 353). Keineswegs bloß gedachte Idealität, drängt diese moralische Ordnung sich geradezu mit innerem Zwang auf und gilt als das einzig Reelle. Deshalb ist ihr Modus ein absolutes ‚Soll‘. Demgegenüber ist alle vermeintlich unverrückbare empirische Realität herabgestuft zum „versinnlichte[n] Materiale unserer Pflicht“ (ebd.). Allein als „nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns“ kann ihr Realität beigemessen werden, welche jedoch nur in der Offenbarung unserer Pflicht besteht (ebd.). Diese moralische Ordnung und der Glaube an ihre Realität sind nach den bekannten Formulierungen von 1798 das Göttliche, dessen Gegenwart allein durch Recht tun „konstruiert“ wird, und dessen Bekenntnis lautet: „fröhlich[es] und unbefangen[es] Vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebet“ (GA I/5, 354). Religion ist durch Moral konstituiert und verbleibt in deren Horizont. Sie leistet eine Vertiefung moralischer Gewißheit: Gemeint ist ein moralisches Agieren „ohne [...] Klügeln über die Folgen“ des stets bestimmten, mithin auch der Konsequenzberechnung ausgesetzten Handelns sowie ein Bewußtsein um die Verbindung von Subjektivität und Inter-subjektivität, also um die mir wie „alle[n] vernünftigen Wesen“ gleichermaßen gebührende „Seligkeit“ (GA I/5, 354; 431).¹⁰ Die moralische Ordnung selbst wird angesichts des ihr immanenten universalen Freiheitsvollzugs mit Gott identifiziert, der „reines Handeln“ ist als „Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung“ (GA I/6, 46): „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen“ – so die geschichtsträchtigen Programmformeln Fichtes (GA I/5, 354).

Demgegenüber betont der spätere Fichte, daß eine „Seligkeitslehre“ nichts anderes sein könne „denn eine Wissenslehre“ (GA I/9, 62). Seligkeit wird nunmehr vor allem im Kontext des *Denkens und Erkennens* thematisch. Das „wahrhaftige Leben und seine Seligkeit [bestehen] im Gedanken“, wobei Fichte dem Gedanken als dem „Äther“ des wahrhaftigen Lebens zugleich eine „in sich selber gegründete Lebendigkeit“ zuspricht (GA I/9, 62; 61). Wissen und Gedanke bezeichnen mithin keine lediglich theoretischen Geistesregionen. Auch sind sie nicht gegenüber der „wahrhaftigen Tugend“ apart gesetzt, die Fichte nunmehr

⁸ GA I/5, 351. Vgl. zur Entwicklung und Interpretation von Fichtes früherer Religionsphilosophie Folkart Wittekind, *Religiosität als Bewußtseinsform. Fichtes Religionsphilosophie 1795-1800*, Gütersloh 1993.

⁹ Vgl. hierzu die schöne Formulierung von Emanuel Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914, S. 68, wonach sittlich handeln nach Fichtes Grundkonzeption heiße: „das Irrationale rationalisieren“.

¹⁰ Vgl. auch II/5, 161f.

als das „das Wahre und Gute in der Welt aus Nichts erschaffende Handeln“ versteht (GA I/9, 63). Wissen und Gedanke verkörpern vielmehr die Form, in der das sich vollziehende und dabei sich anschauende Ich den „Erklärungsgrund“ seiner selbst begreift (GA I/9, 62). Es geht in solchem Wissen und Denken um die Erhellung von vollzugsaktualer Vernunft, welche als Ich manifest ist.

Wie in Fichtes früheren Schriften geht es also um die *absolute Selbsttätigkeit* und Freiheit des Ich – wenngleich nunmehr vor allem in der Form des ‚Gedankens‘. Denn das diesen Gedanken denkende „höhere Denken“ ist für Fichte dadurch ausgezeichnet, daß es „sein [...] rein geistiges Objekt schlechthin aus sich selber sich erschafft“ (GA I/9, 84). Der innere Zusammenhang von Denken und Selbsttätigkeit der Ichheit erhellt insbesondere daraus, daß Fichte den ehemals zur Charakterisierung der Figur ‚göttliche moralische Ordnung‘ gebrauchten Terminus des *Lebens* nun im Umkreis der Ichheit verortet – und ihn mit deren Selbstgenuß, Liebe und Seligkeit gleichsetzt (vgl. GA I/9, 56f.). Leben avanciert dabei vom ‚Prinzip einer moralischen Ordnung‘ zum metaphysischen Grundprinzip schlechthin, wobei noch die Differenz von Prinzip und Prinzipiat eingezogen wird: „Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich selber, dazusein“ (GA I/9, 57).¹¹ Über sein Dasein hinaus ist es schließlich sogar mit dem Sein selbst identisch, das als ontologischer Schlüsselbegriff den Absolutheitscharakter reiner *Aseität* besitzt, nämlich: „durch sich selbst“ zu sein (GA I/9, 57; 58). Kraft ihres Absolutheitscharakters eignen Leben und Sein noch die Merkmale der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Einheit, wodurch die vollkommene Aktualität ihres Vollzugs zu einem in sich geschlossenen Prozessieren wird.

Aus diesem Grund können Sein und Leben jedoch nicht unmittelbar zeitliche Veränderlichkeit und Vielheit generieren. Diese werden vielmehr nur vermittlels eines Mischungsverhältnisses von Sein und Leben mit ihren Gegenteilen, also Nichtsein und Tod, möglich. Dieses als ‚Schein‘ bezeichnete Mischungsverhältnis liegt dem veränderlich Erscheinenden zugrunde. So sehr nun Sein und Leben für die Bestimmung von Nichtsein und Tod benötigt werden, so wenig sind diese selbst jedoch aus jenen unmittelbar abzuleiten. Da es kein höheres ontologisches Prinzip zur Vereinigung beider entgegengesetzter Faktoren geben kann – müßte es doch in Konkurrenz zu den bereits vergebenen Absolutheitscharakteren treten –, bleibt nur das ‚Zwischenfeld‘ als Kandidat für die Kompetenz zur Beziehung jener Gegensätze. Dieses Feld wird durch das um sich wissende Ich eingenommen. Das Ich ist denn auch kein bloßes Produkt des Lebens.¹² Es ist vielmehr der *Blickwinkel*, in dem und für den die entgegengesetzten Koordinaten des reinen unveränderlichen Lebens und die der Verände-

¹¹ Fichtes Philosophie würdigt August Messer, *Fichtes religiöse Weltanschauung*, Stuttgart 1923, S. 208, insgesamt denn auch als eine „echte Lebensphilosophie“ – freilich nicht in vitalistischer, sondern in geistesphilosophisch-sittlicher Bedeutung.

¹² Dies gilt, obwohl Fichte die Selbstübereinstimmung des Ich als Liebe und Seligkeit bezeichnet, die noch mit dem Leben gleichgesetzt werden.

rung und Mannigfaltigkeit sich schneiden. Überdies ist es die Fähigkeit, sich selbst als ein solcher Blickwinkel zu erfassen und in dieser Stellung seines Für-sich-Seins beide Koordinaten in diesem Für-sich-Sein zu setzen. Diese eigentümliche Stellung und Fähigkeit der Ichheit kommen darin zum Ausdruck, daß Fichte die Ichheit als „Wurzel alle[n] Lebens“ bezeichnet und Selbstbewußtsein allem Leben vorausgesetzt sein läßt, obwohl das Selbstbewußtsein keineswegs der absolute Grund des Lebens ist (GA I/9, 56; vgl. 61f.). Das Selbstbewußtsein begreift sich vielmehr aus der dem Leben eigenen Absolutheit als seinem Erklärungsgrund – und ergreift eben darin das Leben. In der komplexen Verhältnisbestimmung von Selbstbewußtsein, Leben und dessen Negation ist noch immer Fichtes Zentralanliegen: die *Freiheit*, thematisch. Mit dieser Verhältnisbestimmung sucht Fichte dem Dilemma entgegenzusteuern, daß Freiheit sich selbst demonitierte, wenn sie ein nur willkürliches Produkt von einzelner Subjektivität wäre. In religiöser Sprache gesagt: Der Mensch vermag eben nicht „das Ewige zu erschaffen“ – allerdings soll er das „Hinfällige und Nichtige [...] fahren lassen“ (GA I/9, 63). ‚Handeln aus Pflicht ohne Klügeln über die Folgen‘ wird überführt in das Vermögen, „unser Elend [...] abzuwerfen“ (GA I/9, 64). Dabei ersetzt die „Seligkeit“ kraft einer strategiefreien Negation des Nichtigen „durch sich selber“ das „Elend“ – sowenig auch der Mensch sich „die Seligkeit erwerben“ kann (ebd.).¹³

Die in Fichtes Entwicklung sichtbaren Verschiebungen der religionstheoretischen Leitbegriffe von der Sittlichkeitsthematik hin zur Sphäre des Denkens sowie von einer transzendentalphilosophischen zu einer absolutheitstheoretischen Explikationsweise von Freiheit und Selbstvollzug¹⁴ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der spätere Fichte seinen früheren theologiekritischen Einsichten treu bleibt. Auch dieser erachtet die Behauptung, „es sei ein Gott“, als eine „abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt [...], das Innere des Menschen aber [...] oft sogar noch schlechter“ wird als zuvor (GA I/9, 69). In diesen Formulierungen klingt fast wörtlich Fichtes früherer Protest gegen eine Verkehrung von Moralität und Religion an, wonach moralische Handlungen zum Mittel für die Erreichung des Segensgenusses werden (vgl. GA I/5, 438). Ferner wird das Argument des früheren Fichte nicht revoziert, daß das Fürwahrhalten der Existenz einer besonderen göttlichen Substanz das Göttliche zu einem raumzeitlich gegebenen Körper verendlicht. Dies gilt zumal dann, wenn die besonderen Merkmale nach anthropomorphem Schema eine individuierte himmlische ‚Persönlichkeit‘ aussagen sollen. Allerdings versteht der frühere Fichte Gott ausschließlich als „reines Handeln“ sowie als „Ordnung von Begebenheiten“ und gerade nicht als „Sein“, während der spätere explizit „absolute[s] Sein“ und auch „Dasein“ mit Gott

¹³ Aus diesem Grund greift es zu kurz, Fichtes späte Religionsphilosophie lediglich als soteriologische Ohnmacht zu beschreiben, wie es Hartmut Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendental-theologischer Grundlegungsversuch*, Berlin/New York 1993, tut.

¹⁴ Letzteres gilt freilich nur *cum grano salis*.

identifiziert (GA I/6, 46; I/9, 96; I/9, 99). Indessen erachtet der frühere Fichte es als unmöglich, daß Gott überhaupt „gedacht“ werde – weder in Einheit, noch in Differenz zur Welt (GA I/6, 51). Nur unmittelbar sei von der göttlichen Sphäre zu wissen; alles begrifflich vermittelte Denken hingegen führe aufgrund des dem Denken eigenen Bestimmens durch Beschränken zu einer Gott in seiner Absolutheit verfehlenden Verendlichung. Nun sucht zwar auch der spätere Fichte Gott nicht begrifflich zu bestimmen, wenn er das „reine und selbständige Denken“ zum „Organ“ des Ergreifens der „Gottheit und [des ...] aus ihr fließende[n] selige[n] Leben[s]“ erhebt (GA I/9, 69; 68). Denn es wird zugleich als das alleinige „Auge, dem Gott sichtbar werden kann“, verstanden, insofern es die je eigene unmittelbare Anschauung Gottes ist, welche mit dem „göttliche[n] Dasein in seiner Unmittelbarkeit“ kongruiert (GA I/9, 69). Aber für den späteren Fichte ist markant, daß er dieses anschauende Denken selbst noch einmal in seinem Verhältnis zu einem begrifflichen Denken, für welches das Absolute unbegreiflich ist, zu denken sucht.¹⁵

Solches Denken des Gott-Denkens kann nun keinen bleibend externen Ort gegenüber dem Denken in seiner Unmittelbarkeit einnehmen.¹⁶ Anderenfalls wäre ein einfacher Dualismus von Unmittelbarkeit und Vermittlung unausweichlich. Ein Denken solchen Denkens, das überdies noch den Erklärungsgrund seiner eigenen Vollzugsunmittelbarkeit sucht und dennoch ihr gegenüber keinen anderen Ort einnehmen will, erfordert deshalb, eine im Denken einsichtige Differenz auszubilden, in der das Denken sich selbst durchdringt. Diese Funktion erfüllen Fichtes absolutheitstheoretische Aufstellungen. Da auch der spätere Fichte Gott nicht zum verendlichten Objekt des Denkens macht und überdies mit dem früheren alle Versuche von Theogonie und Schöpfungslehre kritisiert, kann jenes Absolute nur im Horizont des sich durchdringenden Denkens thematisch werden. – Warum und inwiefern dies geschieht, sei nun mit einem Blick auf die Herausbildung des Gottesgedankens als Thema des philosophischen Denkens näher erläutert.

II. ‚GOTT‘ ALS THEMA PHILOSOPHISCHEN DENKENS

In seiner „Anweisung“ führt Fichte das Thema des Absoluten im Ausgang von dem sich in seiner inneren Evidenz und Gewißheit ergreifenden lebendigen Akt des

¹⁵ Vgl. hierzu die folgende Formulierung aus der Wissenschaftslehre (im folgenden abgekürzt als WL) von 1804: „Es, das Absolute, ist nicht an sich unbegreiflich: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff sich an ihm versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität“ (GA II/8, 58).

¹⁶ Eben dies hat Fichte noch 1799 in den fragmentarischen „Rückerinnerungen“ strikt abgelehnt: Hier sind ihm Unmittelbarkeit und Vermittlung sowie Leben und Philosophie Gegensätze, die nur in einer Überordnung des Unmittelbaren über das Vermittelte beherrschbar bleiben. Demnach ist auch das ‚Leben‘ das erste, und das philosophische Erkennen bleibt ein hieraus folgendes „Zusehen“ (GA II/5, 138; vgl. 137).

Denkens ein. Ohne irgendein Zwischenglied fordert er als erste Aufgabe solchen Denkens, ein „von sich und aus sich selbst“ seiendes Sein zu denken (GA I/9, 85). So evident der Absolutheitscharakter dieses Seins ist, so wenig einleuchtend ist jedoch zunächst der begriffliche Nötigungsgrund für einen solchen Gedanken. Dies gilt um so mehr, als der Gedanke des Seins für das ihn denkende Denken in sich selbst „verschlossen“ und „verborgen“ ist (GA I/9, 86). Gerade in seiner reinen Absolutheit ist das im Denken präsente Sein prädikativ leer und in unbestimmter, unveränderlicher „Einerleiheit“ (ebd.). Sucht man über die plausible Leerheit hinaus den Sinn dieses Gedankens einzusehen, so muß man von Fichtes „Anweisung“ zu den späteren Wissenschaftslehren hinüberblicken, um ihnen den programmatischen Sinngehalt der begrifflichen Leere dieses Gedankens zu entnehmen. Denn hierin macht Fichte einsichtig, daß und inwiefern es keinen begrifflichen Zugang zum Gedankengehalt des Seins geben kann. Und in dieser anscheinend paradoxen Einsicht besteht gerade der ‚Zugang‘ zu dem an sich leeren Gehalt.¹⁷

Grob gesprochen ist das Thema vor allem der späteren Wissenschaftslehren,¹⁸ den alles subjektive Bewußtsein tragenden Vollzug von Spontaneität für ihn selbst so durchsichtig zu machen, daß er weder für sich selbst nur faktizitär und willkürlich bleibt, noch daß die für ihn aus ihm entspringende, Objektivität und Intersubjektivität umfassende Weltsicht arbiträr wird. Beides ist erforderlich, soll blinde Spontaneität zu *sich wissender Freiheit* erhoben werden.¹⁹ Zur

¹⁷ Zu Fichtes Konzeptionen des Absoluten vgl. Hans Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt/M. 1970.

¹⁸ Im folgenden abgekürzt als WL. Gemeint sind insbesondere die WL 1801/2 und 1804². Vgl. aus der umfangreichen Literatur hierzu J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in der Wissenschaftslehre von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, S. 249ff.; W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, S. 207ff.; P. Baumanns, J.G. Fichte, (wie Anm. 6), S. 201ff.; U. Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1992, S. 311ff.

¹⁹ Vgl. GA I/6, 229. Erhellend sind in diesem Zusammenhang Fichtes Ausführungen aus der „Bestimmung des Menschen“, welche den Übergang zur späteren Theorie des Absoluten deutlich machen: „Ich soll selbständig sein. – Wer bin Ich? Subjekt und Objekt in Einem, das allgegenwärtige Bewußtseiende und Bewußte, Anschauende und Angesehene, Denkende und Gedachte zugleich. Als beides soll ich durch mich selbst sein, was ich bin [...], schlechthin durch mich selbst einen außer dem Begriffe liegenden Zustand hervorbringen. Aber wie ist das letztere möglich? Schlechthin an Nichts kann ich kein Sein anknüpfen; aus Nichts wird nimmer Etwas; mein objektives Denken ist notwendig vermittelnd. Ein Sein aber, das an ein anderes Sein angeknüpft wird, wird eben dadurch durch dieses andere Sein begründet, und ist kein erstes ursprüngliches und die Reihe anhebendes, sondern ein abgeleitetes Sein. Anknüpfen muß ich; an ein Sein kann ich nicht anknüpfen“ (GA I/6, 254). Vgl. ferner: „Kann ich wollen, ohne Etwas zu wollen? Nimmermehr! dies widerspräche gänzlich der Natur meines Geistes. An jede Handlung knüpft in meinem Denken unmittelbar und nach den bloßen Gesetzen des Denkens sich an, ein in der Zukunft liegendes Sein, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten“ (GA I/6, 265). Vgl. schließlich: „Aber wir bleiben endliche Wesen – und für endliche Wesen ist jede Tätigkeit eine bestimmte; und bestimmte Tat hat ein bestimmtes Ziel“ (GA I/6, 283). Aus dieser Argumentationsreihe erhellt, daß die Objektivität und Intersubjektivität umfassende Ordnung als ein beide beinhaltender Vollzug eines dem einzelnen Ich vorausliegenden, gleichwohl nur in ihm tätigen absoluten Willens zu denken ist (vgl. GA I/6, 285; 292f.).

Durchdringung dieses Vollzugs arbeitet Fichte ein komplexes Wechselverhältnis zwischen der Unmittelbarkeit dieses Vollzugs und einer auf eben diese Unmittelbarkeit sich beziehenden Bestimmungsreflexion aus. Ohne den überaus komplizierten Aufbau der Elemente dieses Verhältnisses hier näher zu rekonstruieren, läßt sich doch sagen, daß Fichte von dem seit Kant als Prinzip allen Handelns und Wissens beanspruchten Ich ausgeht, um ihm seinerseits zum Wissen von seinem Wissen zu verhelfen. Dabei wird die faktisch gegebene Aktualität dieses Ich zum Thema einer genetisch ergründenden Reflexion, kraft derer das Ich seinen Vollzug als solchen soll bestimmt erfassen können. Wird so ein internes Für-Verhältnis des Ich generiert, so entsteht freilich das Problem, daß es als solches gerade aus der reinen Aktualität ausbricht. Gleichwohl kann auch das Für-sich-Sein des Ich nicht ohne den Vollzug seiner selbst sein. Deshalb führt die Reflexion des Vollzugs dazu, daß der Vollzug der Reflexion selbst zum Thema von Reflexion werden muß. Umgekehrt vermag der Vollzug nur insoweit einer des Ich zu sein, als für ihn selbst seine Bestimmtheit durch Reflexion vollzogen wird. Dieses Doppelverhältnis von Vollzug und Bestimmungsreflexion – in Fichtes Terminologie wird es zur ‚intellektuellen Anschauung‘ verdichtet – läßt sich nun durch wechselseitige Anwendung der Elemente aufeinander weiter auffächern: Auch der Vollzug des reflexiven Für-sich vermag seinerseits Thema eines rückbezüglichen Reflexionsbogens zu werden, und die Reflexion des Selbstvollzuges ist ihrerseits nur als aktual getätigte wirklich.

Durchläuft sich nun das Wissen in dieser ‚zwei mal zwiefachen‘, also vierfachen Grundkonstellation und betätigt sich fünftens in diesem Durchlaufen selbst noch wissentlich, so durchdringt es sich in seinem eigenen Entspringen und seiner eigenen Grenze. Genau damit aber tritt auch das, was es *nicht* ist, in seinen Horizont: Ein *Nichtsein* des Wissens, das angesichts seines nichtrelationalen Charakters von Fichte ‚*Sein*‘ genannt wird.²⁰ Dieses Sein verkörpert das Absolute im Sinne reiner, durch keine externe oder interne Relation vermittelter *Aseität*. Deshalb ist es dem Wissen unzugänglich, wiewohl allein von seiten des Wissens aus seine Unzugänglichkeit zugänglich wird. Das Absolute bleibt als solches notwendigerweise verborgen – schon weil das Absolute *als* bestimmt gewußtes Absolutes nicht das absolute Absolute ist. Deshalb kommt das Absolute nur dadurch indirekt in Betracht, daß dieses Wissen im Vermessen seiner Grenzdialektik kraft einer Selbstanwendung dieser Dialektik eine ‚Selbstvernichtung‘²¹ an seiner Grenze zum Absoluten vollzieht.²² Damit bleibt das Ab-

²⁰ Vgl. GA II/6, 195f. (WL 1801).

²¹ Der Terminus ‚Selbstvernichtung‘ leitet allerdings explizit erst 1804 den Übergang zum Absoluten. In diesem Kontext ist er um der Klarheit und Kürze willen gebraucht.

²² Daß das Absolute mit der Selbstvermessung des Wissens notwendigerweise thematisch wird, bestreitet Peter Baumanns (J.G. Fichte (wie Anm. 6), S. 221; S. 229ff.). Baumanns sieht einen Bruch zwischen einer Selbstbetrachtung des Wissens in seinem diesem Wissen vorgegebenen Selbstvollzug (Freiheitscharakter des Wissens) und einer Übersteigerung seines Vorgegebenheitsmoments (Seinscharakter des Wissens) zugunsten eines Seins des Absoluten. Diese Kritik gilt freilich nur, insofern

solute gerade in seiner substantial-aseitarischen Verfaßtheit an die Funktionalität des sich wissenden Wissens zurückgebunden. Überdies ist das Absolute in seiner leeren Bestimmtheit nur für ein solches Wissen, das *als* Wissen eben um das Absolute nur in dessen Unerkennbarkeit weiß. Gleichwohl verbürgt das Absolute die unbedingte und darum aseitarische Selbstvollziehung des Wissens. Es ist darin Grund seiner Selbstsetzung in eigentätiger Bestimmungsgeneration. Für das Wissen ist kraft grenzwertdialektischer ‚Selbstvernichtung‘ sowie kraft bestimmtheitsgenerierender Selbstsetzung das Absolute mithin Grenze und Grund zugleich.²³ Als *sein* Grund und *seine* Grenze kann das Absolute allerdings nicht in bloßer Differenz zu ihm stehen – wiewohl das Wissen als solches zugleich weiß, eben nicht das Absolute *als* Absolutes je erreichen zu können. Die Wissenschaftslehre ist deshalb für Fichte ebenso „Unitismus“ wie „Dualismus“; Unitismus „in idealer Hinsicht“, worin sie um den dem Wissen vorausliegenden Grund weiß, und Dualismus „in realer Hinsicht“, in der sie die Unerreichbarkeit des Seins für den Selbstvollzug des Wissens in seiner Bestimmtheit als Wissen weiß (GA II/6, 228f.; vgl. 196).

Hatte die WL von 1801 die Grundkonstellationen des Wissens mit Hilfe von Begriffen wie Anschauung und Denken, Sein und Freiheit thematisiert und deren Bezug auf das Absolute von deren Position aus expliziert, so geht es Fichte in der WL von 1804 darum, daß die über das gedoppelte Wechselverhältnis der Zentraltermini ‚Begriff‘ und ‚Leben‘, ‚Durch‘ und ‚Sein‘ explizierte Wissensstruktur sich selbst noch als vom Absoluten eingeholt weiß. Dies geschieht dadurch, daß das Wissen in seinen Form- und Inhaltselementen schließlich als Erscheinung des Absoluten verstanden wird.²⁴ Mit dieser Struktur wird jedoch kein Dualismus von Wesen und Erscheinung etabliert. Denn das Absolute ist letztlich *selbst* nichts anderes als die Kreation seines Scheins. Dieser ist der insbesondere in den gegenläufigen Termini ‚Von‘ und ‚Als‘ sowie ‚Soll‘ und ‚Licht‘ beschriebene Aufgang des Wissens. In seiner absoluten, freien und unhintergehbaren Faktizität vergegenwärtigt es seine Genesis in der Notwendigkeit des Absoluten.

Allerdings beinhaltet auch die WL von 1804 keine Introspektion oder Selbstexplikation des Absoluten. Auch sie bleibt bei der kritischen Grundstellung, wonach das Absolute im Horizont des Wissensverhältnisses zu ihm thematisch wird. Dies erhellt daraus, daß die Figur der Selbstvernichtung des Wissens nunmehr als *Abstraktion* von aller Relationalität konzipiert wird, welche gerade in ihrer Irrationalität als ein ‚Hiat‘ gegenüber aller Rationalität faßbar bleibt. Für das *Bewußtsein* des in ‚Selbstvernichtung‘ begriffenen Wissens ist das mit der Abstraktion hervorkehrende Sein und Leben vermöge einer in ihrer Un-

der Übergang einfach undialektisch ist und nicht selbst eine Funktion des sich durchdringenden Wissens.

²³ Vgl. U. Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs* (wie Anm. 18), S. 351ff.

²⁴ Eben hierdurch kann auch die noch 1801 sichtbare Differenz von WL und Leben getilgt werden, vgl. GA II/6, 323f.

einsichtigkeit einsichtigen „proiectio per hiatum irrationalem“ (GA II/8, 237). Da Sein und Leben rein-einheitliche Vollzugsaktualität sind – nochmals mit Fichtes Formeln: ein „esse in mero actu“ –, kongruieren sie zugleich mit ‚uns‘ „unmittelbar im Lebensakt“ (GA II/8, 228f.). Waltet hierin die aseitarische Einerleiheit des Absoluten sowie dessen Einheit mit unserem Ich, so kommt die für eine kritische Theorie des Absoluten beanspruchte Differenz dadurch zustande, daß ‚wir‘ die „Konstruktion“ seiner Erscheinung unter Beanspruchung der hiermit gesetzten Form unseres Bewußtseins „vollziehen“ (GA II/8, 244). Im Zuge dieses Vollzugs erfährt das Bewußtsein diesen Vollzug nämlich *als* ihn selbst in seiner Unterschiedenheit gegenüber dem Absoluten, aber so, daß es, der ‚Projektion‘ entsprechend, des unterschiedenen Absoluten im ‚Bild‘ und *nur* im Bild ansichtig wird. In der durch das bestimmende ‚Als‘ generierten Bildform tritt die für eine kritische Theorie maßgebliche Differenz gegenüber dem Absoluten auf, das gleichwohl den Bewußtseinsakt in seiner Lebendigkeit ausmacht. In Fichtes Terminologie: Das Bewußtsein ist Dasein des Absoluten und mithin in der Einerleiheit des absoluten Aktes. Aber als Dasein und im Wissen um dieses ‚als‘ vermag es das Absolute niemals als solches, sondern nur in der Differenz der Bildform zu haben.²⁵

Diese Bemerkungen zu Fichtes späten Wissenschaftslehren erlauben es nun, den in der „Anweisung“ unvermittelt eingeführten Gedanken des aseitarischen Seins und seiner „Offenbarung“ im Dasein verständlich zu machen (GA I/9, 86; 88 u.ö.). Dieses Sein ist als ein reines ‚Von-, aus- und durch-sich-Selbst‘ charakterisiert, weshalb es für das es denkende subjektive Denken verschlossen und irrational bleibt. Von diesem Sein unterscheidet Fichte sodann ein Dasein, das als „Dasein des Seins“ unmittelbar das „Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins“ ist (GA I/9, 86). Dieses Dasein aber ist zugleich das „Ist zu dem Sein“, also das Da-sein des Seins (GA I/9, 87). Gemeint ist hiermit das „innere und wahrhaft reale Leben“ des Bewußtseins – oder nach einer hilfreichen Formulierung aus Fichtes Gotteslehre von 1805: ein „besondere[s], in sich selbständige[s] Dasein des [absoluten] Existential-Akts“ (GA II/7, 388). Allerdings ist das Dasein in keinem Sinne aus dem ‚Wesen‘ des Seins abgeleitet oder emaniiert: es ist, mit einer fast spinozaischen Formel, zwar die „immanente Kraft“ des Absoluten, aber von diesem durch einen bleibenden „hiatus“ unterschieden (GA II/7, 384f.). Diese Konstellation kommt dadurch zustande, daß das „Dasein [...] sich selber als bloßes Dasein fassen, erkennen und bilden“ muß (GA I/9, 88): Es vollzieht in einem und demselben Akt ein ‚Sich-gegenüber-Setzen‘ des absoluten

²⁵ Aufgrund dieser Sachlage ist die WL von 1804 weder bloßer Monismus – auch entgegen manchen programmatischen Wendungen Fichtes, so z.B. die Aufgabenbeschreibung der Philosophie als Rückführung des Mannigfaltigen auf absolute Einheit, welche mit Wahrheit und schließlich dem Absoluten identisch sei (vgl. nur GA II/8, 8ff.). Ebenso wenig ist diese WL durch einen uneingestanden und unüberwindbaren Dualismus geprägt – wie P. Baumanns, J.G. Fichte (wie Anm. 6), S. 268f. hervorhebt. Beide Faktoren bedingen einander vielmehr wechselseitig – ein Umstand, der auch durch Einsicht in ihn nicht überstiegen werden kann. Ebendies ist die Pointe von Fichtes Argumentation.

Seins durch Selbstvernichtung und Bildaufbau sowie ein zu Selbstbewußtsein und Fürsichsein aufstufbares ‚Sich-selbst-Fassen‘ kraft dessen, daß es ‚Sein des Daseins‘ ist. Es ist also die *freie Selbsttätigkeit des Daseins*, mithin die Freiheit menschlichen Bewußtseins, die das göttliche Sein dadurch realisiert, daß die Freiheit in der Kraft des göttlichen Seins dieses von sich unterscheidet und sich selbst ihm gegenüber erfaßt. Genau darin ist das Sein *als* Sein bestimmt, nämlich im Unterschied zum Dasein durch bildlich-begriffliche „Abschilderung“ (GA I/9, 90). Eben damit ist das „innere Wesen des Denkens“ gedacht (ebd.). Allerdings bleibt es auch hier dabei, daß das Dasein nur sein ‚Daß‘, seine absolute Faktizität also, erfassen kann. *Wie* es selber entstehe oder gar, wie „aus dem in sich selber verborgenen Sein ein Dasein [...] folgen möge“: dies kann das Dasein angesichts seiner „Gebundenheit“ an seine Daseins- oder Bewußtseinsgestalt nicht einsehen (GA I/9, 88). Anderenfalls wäre es widersprüchlicherweise ins transzendente ‚Jenseits‘ seiner selbst verlagert. In dieser Figur hält sich auch in Fichtes spätem Denken des Absoluten die kritische Grundstellung durch, deren Konsequenzen bereits der Atheismusstreit zutage förderte.

Im Atheismusstreit ging es Fichte jedoch weniger um eine philosophische Gotteslehre als vielmehr um das göttliche Integral einer spezifischen Stellung des Ich zur Welt. – Wie sich dieses Thema unter den absolutheitstheoretischen Denkbedingungen des späten Fichte darstellt, sei nunmehr erörtert.

III. DAS BESTIMMTE ABSOLUTE UND DIE DOPPELSPALTUNG IN WELTBEGRIFF UND WELTSICHTEN

War bislang das Bewußtsein als Dasein des Absoluten insbesondere in der Logik seines Vollzugs thematisch gewesen, so ist nunmehr der Akzent auf die spezifische Form der Bestimmungsreflexion zu setzen, um das Ich in seiner Stellung zur Welt zu erfassen. Denn als bloßer „Akt des Daseins“ ist es dem „inneren Sein gleich“ und deshalb wie das Absolute aller Wandelbarkeit und Veränderlichkeit unfähig (GA I/9, 95).²⁶ Damit aber verflüchtigt sich das mit dem Absoluten kongruente Ich in bloßer Abstraktion nicht nur von aller differenzgeladenen Wirklichkeit, sondern auch von der dem Bewußtsein eigenen Reflexions- und Bestimmungstätigkeit. Denn „Wissen und Bewußtsein“ heißt nach Fichte, etwas *als* etwas, mithin etwas als das, was es ist, zu bestimmen, und dies geschieht mittelbar durch ein Abheben von „Charakter und [...] Merkmal“, kurzum: durch „Unterscheiden“ als „eigentliche[s] Grundprinzip des Wissens“ (GA I/9, 96). Dieses Grundprinzip ist in der „nur für uns“, d.h. nicht für das Absolute „seienden“ Unterscheidung von Sein und Dasein bereits beansprucht gewesen (ebd.). Allein auf die Seite des Daseins bzw. Bewußtseins fallend, vollzieht sich in der Bestimmung des „Sein[s] *als* Sein“ oder „Absolute[n] *als* Abso-

²⁶ Dieser Akt des Daseins wird terminologisch als „Daseien“ gefaßt.

lutes“ eben diejenige Bewußtseinsunterscheidung, die zugleich „das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit“ ist (GA I/9, 96). Das als solches verborgene Absolute wird in dieser Bestimmung durch Unterscheidung ‚verwandelt‘ zur Welt – wie Fichte nicht ganz präzise sagt (vgl. GA I/9, 97ff.). Denn im Vorgang des Bestimmens wird von ihm die Welt gerade *abgesetzt*, aber so, daß dieser Vorgang des Absetzens in seiner Vollzugslogik selbst den Charakter des Absoluten besitzt – wenngleich für sein Bewußtsein nur reflexiv im ‚Bilde‘ präsent. Ist der vom Bewußtsein gebildete „Begriff [...] der eigentliche Weltschöpfer“, so tritt das ihm zugrunde liegende göttliche Sein als solches gar nicht in diese Welt des Mannigfaltigen und Wechsels ein, sondern eben nur sein bewußtseinsmäßiger „Repräsentant, das Bild“ (GA I/9, 97; 100). Als solches, als „göttliche[s] Leben im Leben“, ist das Sein aller lebendigen Mannigfaltigkeit und allem Wechsel überhoben, welche gerade ‚Welt‘ überhaupt kennzeichnen (GA I/9, 97). Wird aufgrund der Verfaßtheit der Reflexion als „Reflexionsakt“ der Gegensatz von Gott und Welt seinerseits reflektiert, so ist dies nur am Orte des Weltbegriffs möglich und ‚spaltet‘ diesen in eine unendlich-mannigfaltige Reihe von Gestaltungen (GA I/9, 100).²⁷

Mit dieser ersten ‚Spaltung‘, in der das göttliche Leben zu einer als vorhandenen gesehenen Reihe von Lebensgestalten objektiviert wird, steht eine zweite ‚Spaltung‘ in untrennbarem Zusammenhang. Diese beinhaltet die fünf möglichen subjektiven Ansichten dieses Sehens und seiner Objektwelt.²⁸ Beide ‚Spaltungen‘ sind „unabtrennlich“ und „in einem Schlage“ (GA I/9, 104): das Entstehen der Objektwelt durch Reflexion kann nur zusammen mit der Reflexion auf den hierin getätigten Akt der Reflexion, also mit dem Aufbau entsprechender subjektiver Ansichten dieser Welt, statthaben. Diese Weltsichten sind für das in ihnen stehende Subjekt faktisch und notwendig zugleich – während sie in Fichtes Philosophie auch in eine bildungspraktische Sequenz einrücken.²⁹ Sie umfassen zunächst einen äußeren Sensualismus, der sich ganz den Objekteindrücken hingibt; ferner einen niederen Moralismus, der auf äußere Legalität geht und als Naturphilosophie sittlicher Freiheit bezeichnet werden kann;³⁰ weiterhin den Standpunkt der höheren, verinnerlichten Sittlichkeit, für die das sittliche Freiheitsgesetz selbst wirklichkeiterschaffend ist; sodann die Religion, die allein die Unendlichkeit des göttlichen Lebens im menschlichen Leben und Handeln gel-

²⁷ Die Beschreibung der Gestaltungen als Objektivationen des Lebens in den mit ihnen auftretenden Koordinaten von Raum und Zeit mag hier auf sich beruhen – ebenso wie die von Fichte angedeutete Erfahrung und Typisierung von individuell Vielspältigem.

²⁸ Vgl. hierzu Günter Meckenstock, *Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*, Göttingen 1973.

²⁹ Vgl. GA I/9, 88; ferner die 3. und 7.-9. Vorlesung der „Anweisung“ (GA I/9, 80ff.; 129ff.). Diese in der „Anweisung“ explizierten fünf möglichen Weltsichten fußen kategorial auf den in der WL von 1804 vorgetragenen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Einsichtsmöglichkeiten in das Verhältnis von Gegenstandsbestimmtheit und Vollzugsmoment des Wissens, wie sie v.a. der IV. Vortrag bietet und v.a. der XXVI. Vortrag zum Schema der Fünffachheit auszieht. Vgl. GA II/8, 53ff.; 383ff. Hierzu vgl. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, (wie Anm. 7), S. 384ff.

³⁰ Vgl. zu dieser Formulierung GA II/7, 378f.; 450ff.

ten läßt; und schließlich den Standpunkt der Wissenschaft, der nichts Neues beinhaltet, sondern nur die Einsicht in den Möglichkeitsgrund und das innere Gewordensein der anderen Standpunkte zum Thema hat.

Von diesen Standpunkten verfallen allein die drei höheren nicht der Kritik. Zu ihnen soll sich das Subjekt durch die Vernichtung der niederen erheben – so Fichtes Theorem der Wiedergeburt. Vermöge des in diesen Standpunkten präsenten göttlichen Freiheitslebens kommt es für die hierzu hindurchgedrungenen Individuen sogar zu einer Art ‚Unsterblichkeit‘ – gemeint ist ewige Geltung im Reich des Übersinnlichen. Entscheidend ist allerdings, daß die Wiedergeburt zur Gegenwart des göttlichen Freiheitslebens nicht zu einem Gottsuchen „jenseits der Wolken“ führt (GA I/9, 112). Die das Göttliche ins Jenseits setzende und das Diesseits profanierende Reflexionsform ist durch Einsicht und Erklärung zu begrenzen. Damit wird auch der Weg von der wesentlich theoretischen Religion zur moralischen Praxis frei. Ist Gott – und sei es mit Hilfe philosophischer Seligkeitsanweisung – dort zu finden, „wo du bist“, und ist er dasjenige, „was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut“ (GA I/9, 112): dann lassen sich der wesentlich beschauende Standpunkt der Religion und der wesentlich handelnde der Moralität nicht gegeneinander ausspielen. Vielmehr wird „wahre Religiosität [...] notwendig tätig“ (GA I/9, 113). Statt bloß über „andächtigen Gedanken“ zu „brüten“, statt nur weltabgeschieden zu bestimmten Stunden zu „träumen“, besteht die mit „echt moralische[m] Handeln“ geeinte Religion „in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe“ (GA I/9, 113).

Damit ist der Bogen zur Moralreligion von 1798 grundsätzlich geschlagen. Es soll nun abschließend gebündelt werden, worin der religionsphilosophische Ertrag von Fichtes Ausgreifen über seine Position von 1798 besteht – und welche systematischen Schwierigkeiten hiermit verbunden sind. Hierzu sei Fichtes Religionsphilosophie nochmals auf ihr zentrales Thema, die Freiheit, hin zuge-spitzt.

IV. RELIGIONSPHILOSOPHIE ALS THEORIE DER FREIHEIT

Folgt man Emanuel Hirschs Fichte-Deutung, so ist der Übergang vom „spekulative[n] System des reinen Moralismus“ zu einer „spekulativen Lehre von Gott“ durch die mit dem „Gemeinschaftsgedanken“ verbundenen Schwierigkeiten motiviert.³¹ Die „immanente Selbstkritik jeglicher rein ethischen Weltanschauung“ wird nach dieser These durch das Problem der ‚Synthesis der Geisterwelt‘ vorange-trieben.³² Gemeint ist – mit Fichtes Worten aus der „Bestimmung des Menschen“ – die „gemeinschaftliche geistige Quelle“, die ein „System“ der „Vereinigung und

³¹ E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie, (wie Anm. 9), S. 130.

³² Ebd., S. 131.

Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander“ ermöglicht und so Antwort gibt auf die Frage: „Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?“ (GA I/6, 293; 294) Diese Frage erfährt ihre endgültige Beantwortung in der Gedankenfigur des Absoluten als Sein, das in jedweden, also auch willentlichem, Selbstvollzug aller freien Geister präsent wird. Deren Differenz fußt hingegen auf der individuell „eigentümlichen Gestalt“, in der das göttliche Wesen aufgrund „seiner absoluten Reflexionsgestalt“ je anders erscheint (GA I/9, 160). Das hieraus entspringende „System von Individuen“, deren individueller Charakter geradezu in eine ewige Geltung versetzt wird, mag an dieser Stelle auf sich beruhen.“ Aufmerksamkeit soll indessen der Reflexion gezollt werden, aus der jene Individualität entspringt. Damit kann zugleich Hirschs Urteil beleuchtet werden, der späte Fichte verwickle sich in den Widerspruch, daß seine um die Selbständigkeit des Ich kreisende Philosophie das Ich schließlich zu einer „unselbständige[n] Teilerscheinung des Absoluten“ degradiere.“

Wenngleich Fichte als Theoretiker individueller Freiheit schwankend bleibt – es gibt ihm zufolge letztendlich und „wahrhaft [...] keine Individuen“ (GA II/7, 481) – so kennt doch gerade sein spätes Denken eine philosophische Würdigung der Reflexion, welche die Eigenständigkeit menschlicher Freiheit gerade nicht im Absoluten versenkt, sondern im Gegenüber zu ihm verbürgt. Ist es doch die „Selbständigkeit der Reflexionsform“, aus der die ‚Spaltungen‘ in Welt und Weltsichten erfolgen (GA I/9, 145). Und diese Selbständigkeit der Reflexionsform ist so „unabtrennlich“ von der „inneren Notwendigkeit des göttlichen Wesens“, „daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann“ (ebd.). Der Reflexion wird dadurch eine philosophische Existenz diesseits des Absoluten gegeben, daß sie gerade in ihrer „Selbständigkeit“ einen nur kraft ihres absolut-freien Selbstvollzugs gegebenen und mithin unerzwingbaren Bestand hat (vgl. GA I/9, 98f.). Doch dieser frei-faktizitäre Vollzug der Reflexion als der Grundform der Eigenständigkeit von Ich und Bewußtsein wurzelt eben damit zugleich im Absoluten. Denn er ist „wahrhaftig da und keineswegs ein leerer Schein“ (GA I/9, 98). Gerade die in eigener Selbständigkeit getätigte Bestimmung der Freiheit in der Unterscheidung vom Absoluten vermittelt des ‚Als‘ gründet insofern im Absoluten, als sie eben nur ist, sofern auch vollzogen. Daß ein „Als des Daseins sein soll“, bedeutet ein Gegründetsein dieses ‚Soll‘ des ‚Als‘ in dem „lebendigen – Dasein Gottes“ – also in dem vom Sein unterschiedenen Daseinsvollzug, welcher immer nur ein Reflexionsakt sein kann. Damit wurzelt der Vollzug der Unterscheidung vom Absoluten paradoxerweise gerade in diesem selbst. Denn sofern Dasein ist, ist es im Sein. Dieser komplexe Sachverhalt wird allerdings unzulässig simplifiziert, wenn unter Abblendung ihres Reflexionscharakters subjektive Freiheit lediglich als Teilerscheinung eines alles durchwaltenden Absoluten gesehen wird – so Hirsch. Um der Freiheit willen ist vielmehr die *Diffe-*

³³ Ebd., vgl. GA I/9, 159. Vgl. auch W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, (wie Anm. 7), S. 366ff.

³⁴ E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie*, (wie Anm. 9), S. 132.

renz von eigentätigem Ichbewußtsein und Absolutem in den Mittelpunkt zu rücken.

Fichte tut dies durchaus – freilich in einer eigentümlichen Wendung. Denn er beschreibt dieses Differenzverhältnis der Freiheit gleichsam aus der auch ihm zufolge unerschwinglichen Perspektive des Absoluten. Danach „stößt“ Gott in seinem „Dasein“, „d.h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbständig und frei“ (GA I/9, 98). Das Sein setzt „durch sein Dasein eine von ihm in seinem inneren Wesen völlig unabhängige Freiheit und Selbständigkeit seines Genommenwerdens“ in der Reflexion des bewußten Daseins; oder noch schärfer: „Das absolute Sein stellt in diesem seinem Dasein sich selbst hin als diese absolute Freiheit und Selbständigkeit [,] sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eigenen inneren Sein“ (GA I/9, 145). Dabei ist es gerade nicht das Sein selbst, das hierin die Rolle des bestimmenden Akteurs innehat, sondern das für sich selbst ihm gegenüberstehende und zugleich im Absoluten seiende Ich, das Dasein der Reflexion. Eben dies faßt Fichte in den Gedanken, daß das Sein „nicht etwa eine Freiheit außer sich“ erschafft, sondern daß „es [...] selber, in diesem Teile der Form diese seine eigene Freiheit außer ihm selber [ist]“ – ein Gedanke, der auf eine ‚Selbstausstößung‘ des Seins zugunsten des Daseins hinausläuft (GA I/9, 145; vgl. 98). Diese Gedankenfigur scheint eine paradoxe Emanationslehre der Freiheit zu sein. Allerdings übersieht dies Verständnis, daß keine der zur Figur der ‚Selbstausstößung‘ erforderlichen Operationen ohne die Reflexionstätigkeit des Ich vollzogen werden kann. Unthematisch leitet sie diese spekulative Figur – und ist gleichwohl in ihrer Selbständigkeit nichts als der Vollzug der ‚Selbstausstößung‘ des Absoluten. In diesem Paradox schürzt sich die innere Dialektik von Bestimmtheit und Vollzug der Freiheit, die um der Freiheit willen unübersteigbar ist.

Leider hat Fichte diesen Sachverhalt eher verdunkelt als erhellt, wenn er pathetisch das selige Leben als eine reflexionsfreie, rein unmittelbare und nur fühlbare Gottinnigkeit preist (vgl. GA I/9, 173f.). Die „Anweisung“ ist durchzogen von Bemerkungen, die eine Religiosität der Hingabe an das Ewige im Bewußtsein der Nichtigkeit dieser zeitlichen Welt zu empfehlen scheinen; ihr steht das Gefühl unseres Durchdrungenseins von göttlichem Leben zur Seite.³⁵ Diese Religiosität unterbelichtet jedoch die Schärfe der Differenz von Gott und Ich in

³⁵ Mit dieser Deutung sucht Fichte insbesondere an sein Verständnis des johanneisch-platonischen Christentums anzuschließen. Fichtes Christentumsverständnis muß hier unerörtert bleiben, da es für die exponierte spekulative Religionstheorie keinen konstitutiven, sondern nur illustrativen Charakter hat. Dies berührt freilich nicht die Frage, inwieweit Fichtes spekulative Religionstheorie ihrerseits aus der Kultur eines denkenden Christentums hervorgegangen ist. Zu Fichtes Verhältnis zum Christentum vgl.: H. G. Haack, J.G. Fichtes Theologie, (wie Anm. 1); A. Messer, Fichtes religiöse Weltanschauung, (wie Anm. 11); E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, in: ZSTh 1 (1923/4), S. 533-608; Wolfgang Ritzel, Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956, bes. S. 186ff.; Günter Bader, Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionsphilosophie J. G. Fichtes, Tübingen 1975, S. 186ff. Sehr erhellend, wenn auch auf die späten Texte Fichtes bezogen, ist auch die Untersuchung von Dirk Schmid, Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie. 1810-1813, Berlin 1995.

Fichtes freiheitstheoretischer Konzeption. Freilich darf deren Akzentuierung nicht zu einer erneuten Differenztheologie führen, die eine besondere göttliche Substanz jenseits der Welt setzte. Damit wären alle Einsichten aus dem Atheismusstreit preisgegeben. Fichte selbst deutet eine Figur an, die sowohl der Identität wie auch der Differenz zwischen Absolutem und Ich Rechnung zu tragen sucht. Sie steht im Zeichen der Liebe. Liebe, bereits in der Exposition der „Anweisung“ in inniger Verbindung mit Seligkeit und Leben vorkommend, wird von Fichte selbst in mehrfältiger Hinsicht charakterisiert. Sie ist sowohl „Schöpferin“ unseres Gottesbegriffs als auch Urheberin der Zweiteilung des an sich toten Seins in die Zwiefältigkeit des Daseins (GA I/9, 166f.; 55f.). Die Liebe steht so als zwiefache weder nur in der göttlichen, noch nur in der menschlichen Position; als Göttliches und Menschliches „zu zweien scheidende, sowie zu einem bindende“ ist sie „Wechseliebe“, indem sie die begrifflich unerschwingliche Stellung eines schwebelähnlichen Zustands zwischen beiden einnimmt (GA I/9, 166). Eben darin ist die Liebe aber auch der „Durchkreuzungspunkt“ von Sein und Dasein, mithin ‚Verschmelzung‘ und ‚Einheit‘ von Gott und Mensch. Sie ist dies als ein *Amor Dei intellectualis*, in welchem das Absolute nur insofern sein Subjekt ist, als diese intellektuelle Liebe gerade vom Ich in der Reflexion des Begriffs gedeutet und gestaltet wird.³⁶ Gottes „Liebe zu sich selber“ muß durchs Nadelöhr der menschlichen Reflexion geführt werden – wäre sie anderenfalls doch leer; „unsere Liebe zu Ihm“ hingegen ist aufgrund ihrer Reflexionsgebundenheit in reflexiver Umkehrung zu deuten als das göttliche Vermögen, „sich zu lieben in uns“, da „wir ihn nicht zu lieben vermögen“ (GA I/9, 166). (Das Band zwischen Liebe und Reflexion nennt Fichte hier Empfindung.)

Lassen sich alle diese reflexiv vermittelten Formulierungen auch als Optionen zur reflexionsvergessenen Überhebung über solche Vermittlung verstehen, so hätte eine gegenwärtige Aneignung von Fichtes Religionsphilosophie dieser Tendenz zu wehren. Hierzu ist die differenzvermittelte Selbsterkenntnis des Gott gegenüberstehenden Ich in den Mittelpunkt zu rücken. Religion hat es danach mit der Befähigung zur *Selbstdurchsicht von endlicher, menschlicher Subjektivität* zu tun; um ihrer willen ist Gott notwendig aseitarisch und ihr gegenüber in Differenz. Dieser Differenz entsprechend ist die erforderliche Vollzugsidentität des Göttlichen und Menschlichen seitens des Menschen am Orte der Vielfalt von Individualität wahrzunehmen, wie sie aus der Reflexionsspaltung resultiert. Gott ist am Orte des individuellen, sich thematisierenden Lebens zu finden und nicht im Jenseits. Die Theologie differenztheoretisch auf die *Selbstdurchsicht individueller Freiheit an ihrem besonderen Ort* hin zu fokussieren, ist

³⁶ Vgl. ebd. Immer noch anregend bezüglich Fichtes Verhältnis zu Spinoza, wenngleich den *Amor Dei intellectualis* und Fichtes Konzeption des Absoluten anders einschätzend als hier geschehen, ist Johann Heinrich Loewe, *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*, Stuttgart 1862 (= Nachdruck Hildesheim 1976 [Fichteana]).

demnach die durch Fichtes spätes Denken transformierte Konsequenz aus dem Atheismusstreit.

Diese subjektivitäts- und individualitätstheoretische Konsequenz läßt sich mit Hilfe einer späten absolutheitstheoretischen These von Fichte noch zuspitzen. Sie besagt, daß das Leben des Absoluten selbst ein „Zusammenhalten des Nichts zum Sein und Bestehen“ ist, darum aber in seiner Äußerung mit der „Tendenz, ins Nichts zu verfließen“, behaftet sei (GA II/7, 441; 455). Das Schema dieser Tendenz ist die Zeit. Wird nun das Absolute in seinem lebendigen Sein als Zeit gedacht, konzentriert sich das „Erfassen des absoluten Lebens“ durch die „Tat des Lebens“ in den zeitlich singulären Vollzügen des individuellen Bewußtseins. Denn „wir [...] sind [es], die dieses denken“ (GA II/7, 458). Das lebendige Absolute als zeitlicher Vollzug und das zeitliche Individuum als das bestimmte Leben des Absoluten: In dieser Figur möchte der Ertrag einer heutigen Aneignung eines Denkens liegen, das um der Freiheit willen alle Verdinglichung des Ich und des Absoluten mit eisernem Besen ausgekehrt hat.