

NDB-Artikel

Fichte, *Immanuel* Hartmann (*Hermann*) von (württembergischer Personaladel 1863) Philosoph, * 18.7.1796 Jena, † 8.8.1879 Stuttgart. (evangelisch)

Genealogie

V → Joh. Gottlieb s. (2);

⊙ Saarbrücken 1823 Wilhelmine (1784–1862), verw. Silly, T d. Kaufm. Faber;

3 S, u. a. Eduard v. F. (württ. Adel 1896, 1826-1905), Dr. med., württ. Korps- u. Generalarzt (s. BJ X, Tl. 1905, L).

Leben

Nach der Übersiedlung der Eltern Ende 1799 ist F. in Berlin aufgewachsen. Im Herbst 1812 nahm er das Studium der Philosophie, Philologie und Theologie auf. 1818 promovierte F. in Philosophie und habilitierte sich auch bald darauf. 1822 ging er, wegen seiner Sympathien für die deutsche Burschenschaft verdächtigt, als Gymnasiallehrer nach Saarbrücken, 1826 nach Düsseldorf. Neben Ch. H. Weiße ist er der führende Kopf des „spekulativen Theismus“, welcher in Anlehnung an Schellings damalige sogenannte positive Philosophie und im Gegensatz zu Hegel die Persönlichkeit als den Kern des menschlichen wie des göttlichen Wesens ansieht: „Alles ist individuell, Gott wie die Kreatur“. 1836 wurde er nach Bonn berufen und begründete dort die „Zeitschrift für spekulative Theologie und Philosophie“, welche, seit 1847 als „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, über 100 Jahre bestanden hat. 1842 folgte er einem Ruf nach Tübingen. 1863 zog er sich nach Stuttgart zurück. In den letzten Lebensjahren wandte er sich Problemen der Parapsychologie zu.

Werke

Weitere W u. a. Btrr. z. Charakteristik d. neueren Philos. z. Vermittlung ihrer Gegensätze, 1829, ²1840;

Grundzüge z. System d. Philos., 2 Bde., 1833/36;

Anthropol., Die Lehre v. d. menschl. Seele, 1856, ³1876;

Der neuere Spiritualismus, s. Wert u. s. Täuschungen, 1878.

Literatur

ADB 48;

A. Drews, Die dt. Spekulation seit Kant, 21888;

R. Eucken, Zur Erinnerung an J. H. F., in: Zs. f. Philos. u. philos. Kritik 110, 1897, S. 1-7, *auch* in: R. Eucken, Ges. Aufsätze, 1903;

K. Leese, Theol. u. Philos. im Spätidealismus, 1929;

K. Hartmann, in: Schwäb. Lb. I, 1940, S. 162-75 (*W, L, P*);

E. Hirsch, Gesch. d. neuern ev. Theol. V, 1954, S. 275-81;

Überweg;

Ziegenfuß.

Portraits

Gem. v. W. Pilgram (Tübingen, Univ.).

Autor

Hermann Zeltner

Empfohlene Zitierweise

, „Fichte, Immanuel Hermann von“, in: Neue Deutsche Biographie 5 (1961), S. 121-122 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/.html>

ADB-Artikel

Fichte: *Immanuel Hermann* (von) F., Philosoph, einziges Kind des Philosophen J. G. Fichte ist geboren zu Jena am 18. Juli 1796, nicht 1797, wie die meisten Darstellungen angeben und allerdings auch F. selbst bis zum Jahre 1862 glaubte. [Merkwürdigerweise scheinen Fichte's Eltern selbst an der Verwechslung schuld zu sein; denn der Vater redet am 18. Juli 1807 so, als ob der Sohn zehn Jahre alt wäre ("J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel" 2. A. I, 395). Fichte's Sohn, Herr Generalarzt z. D. v. F. in Stuttgart, dem vorstehende biographische Skizze das Werthvollste verdankt, entdeckte den Irrthum 1862. Der amtliche Auszug aus dem Jenaer Taufregister läßt über das Geburtsjahr 1796 keinen Zweifel offen. Aus demselben geht auch hervor, daß F. ursprünglich die Namen Immanuel Hartmann erhielt (nach Kant und nach dem Großvater Hartmann Rahn, ib. II, 479). Später vertauschte der Vater diesen Namen mit dem wohlklingenderen Hermann (ib.)] Die geistige Entwicklung des hochbegabten und sehr sorgfältig erzogenen Knaben stand wesentlich unter dem Einfluß der ebenso tief religiösen wie fein und vielseitig gebildeten Mutter (Johanna Maria geb. Rahn, Nichte Klopstock's — über sie Merz in den „Christlichen Frauenbildern“), weniger unter dem des Vaters, der dem Sohne mehr nur hohes Vorbild und Gegenstand der Verehrung war und außerdem dem heranwachsenden Jüngling zu früh (1814) durch den Tod entrissen wurde. F. besuchte das Werder'sche Gymnasium, dessen Director Bernhardi er wiederholt in dankbarer Verehrung erwähnt. Er schloß sich enge an den einige Jahre älteren F. Helmholtz, den Vater des großen Naturforschers, an, mit dem er lebenslang in intimster, durch steten Briefwechsel und manche gemeinsame Reise aufrechterhaltener Freundschaft verbunden blieb. (L. Königsberger: H. v. Helmholtz. 1902, S. 7. — Fichte's Condolenzschreiben an H. v. Helmholtz nach dem Tode seines Vaters, ib. 392 f.; aus dem interessanten Briefwechsel der beiden H. die Erörterungen über Fichte's Anthropologie, ib. 284—293, 319.) Vom Herbst 1812 an studirte F. auf der Berliner Universität Philologie und Philosophie, promovirte 1818 mit der Schrift „De philosophiae novae Platonicae origine“ und habilitirte sich bald darauf in der philosophischen Facultät. Besonders wohl scheint er sich in der damaligen reactionären Berliner Luft nicht gefühlt zu haben, um so weniger als er seit 1819 durch den Tod seiner Mutter (und Bernhardi's) sehr vereinsamt war. Andererseits konnte es in jener Zeit der Demagogenriecherei kaum ausbleiben, daß F. schon als Sohn seines Vaters den Machthabern verdächtig wurde. Insbesondere vermuthete man, daß er den Bestrebungen der allgemeinen deutschen Burschenschaft nahe stehe. Im J. 1822 gab ihm ein hoher Staatsbeamter den Rath, sich auf einige Zeit von Berlin zu entfernen. Die Verbannung geschah in ehrenvoller Form; es wurden ihm zwei Gymnasialoberlehrerstellen in Saarbrücken und in Düsseldorf zur Wahl gestellt. F. wählte zunächst Saarbrücken, fand aber in dem kleinen Landstädtchen nicht die geistige Anregung, die ihm Bedürfniß war, und so benützte er 1826 die Gelegenheit nach Düsseldorf überzusiedeln, wo er einen Kreis bedeutender Männer traf (Schadow, Lessing u. a. Mitglieder der Malerakademie; Mendelssohn, Immermann, Grabbe u. A.). Noch in Saarbrücken hatte er sich am 23. December 1823 verheirathet mit Wilhelmine Faber, Tochter des Rentners Faber in Zweibrücken, mit der er fast 40 Jahre lang

in glücklichster Ehe lebte. Das Düsseldorfer Jahrzehnt war die glücklichste und fruchtbarste Zeit im Leben Fichte's. Neben gewissenhafter Schularbeit und journalistischer, durch die Julirevolution veranlaßter Thätigkeit verfaßte er eine Reihe philosophischer Schriften, auf Grund deren er Ostern 1836 eine Berufung nach Bonn als außerordentlicher Professor der Philosophie erhielt. F. brachte sich dort als Lehrer sehr rasch zur Geltung; seine Vorträge fanden einen weiten und begeisterten Kreis von Zuhörern. (Zu denselben gehörten u. a. die coburgischen Prinzen Ernst und Albert, der spätere Prince consort.) Im J. 1837 gründete er die „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ (s. unten). Für seine eigene Entwicklung war die Bonner Zeit fruchtbar durch die Ergänzung seiner naturwissenschaftlichen Bildung und den freundschaftlichen Verkehr mit dem geistreichen Theologen C. J. Nitzsch. Die Zeitereignisse verfolgte er auch in Bonn aufmerksam und mit unparteiischem Urtheil, so war er in den Kölner Wirren entschiedener Gegner der freilich nicht unprovocirten bureaukratischen Gewaltthätigkeiten der preußischen Regierung. Im J. 1840 wurde F. zum Ordinarius ernannt, folgte aber schon im Frühjahr 1842 einem Rufe nach Tübingen. Es scheint, daß die Unzufriedenheit mit der romantisch-reactionären Richtung, die in Preußen unter dem Cultusminister Eichhorn seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's IV. sich geltend machte, für den politisch und kirchlich entschieden liberal gesinnten F. bei diesem Entschluß wesentlich mitbestimmend war. In Württemberg traf F. in G. Schwab und G. Pfizer in Stuttgart und J. Kerner in Weinsberg alte Freunde, in Tübingen selbst, das ihm bisher fremd geblieben war, trat er mit Uhland, Hoffmann, Reyscher, Walz u. a. in persönlichen Verkehr. F. wirkte in Tübingen 20 Jahre lang als akademischer Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller; er las mit Ausnahme der Aesthetik über sämtliche philosophischen Disciplinen, und ebensoweit war der Umfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit. 1847 veranstaltete F. in Gotha die erste „Philosophenversammlung“ (Verm. Schr. I, 219—264). Sein Plan war, eine jährliche Vereinigung deutscher Philosophen zu freiem Meinungs-austausch ins Leben zu rufen; aber das Jahr 1848 ließ es zu keiner Wiederholung kommen. Wie lebhaft ihn die Ereignisse dieses Jahres interessirten, zeigt sich in der Ansprache, mit der er sich an die Nationalversammlung wandte (\"Einige Grundzüge zum Entwurfe der künftigen deutschen Reichsverfassung.\" Tübingen 1848). 1858 vertrat er Tübingen bei dem 300jährigen Jubiläum der Universität Jena. Seit 1860 war F. durch ein Augenleiden zur Einschränkung seiner Vorlesungen genöthigt; schwere häusliche Erlebnisse, insbesondere der Tod seiner Frau am 16. Februar 1862, trugen dazu bei, ihm den Aufenthalt in Tübingen zu entleiden. Seit dem Verlust der treuen Lebensgefährtin hat F. den Katheder nicht mehr betreten. Er selbst erkrankte im Frühjahr 1862 und erholte sich nur sehr langsam. In der Reconvalenscenz erlitt er einen an sich geringfügigen Unfall, der aber in dem Zustande nervöser Herabgestimmtheit, in dem er sich befand, doch bedenkliche Folgen hatte. So kam er nach längerem Urlaub im Herbste 1863 um seine Pensionirung ein, die ihm in ehrenvoller Weise, unter Verleihung eines mit dem Personaladel verbundenen Ordens, gewährt wurde. F. zog nach Stuttgart und lebte dort in der Familie seines Sohnes in behaglicher, jeden Sommer durch eine größere Reise unterbrochener Muße. Auch in Stuttgart war es ihm Bedürfniß, einen Kreis gleichstrebender Männer um sich zu haben und mit ihnen seine Ansichten über politische und sociale, litterarische und künstlerische Zeiterscheinungen auszutauschen. Zu diesem Kreis gehörten

Prof. Neher, Prof. Stark, Oberbibliothekar Stälin u. A. Neben dem vielseitig aufgeschlossenen Interesse blieb ihm auch der lebhafteste Drang zu wirken bis ins hohe Greisenalter. Praktische Kleinarbeit war ihm nicht zu gering (so ist z. B. die Einführung der Fröbel'schen Kindergärten in Stuttgart sein Werk); aber die Hauptsache war natürlich die schriftstellerische Thätigkeit, die in diesen letzten 15 Jahren seines Lebens noch eine sehr rege und fruchtbare war und nicht eher ruhte als bis der Tod dem noch Unermüdeten die Feder aus der Hand nahm. Seine letzte Arbeit, der Aufsatz: „Spiritualistische Memorabilien“ (Psychische Studien, VI, 1879) war eben vollendet (April 1879), als ihn ein Schlaganfall traf, der nach längerer Krankheit seinem Leben am 8. August 1879 ein Ziel setzte.

Fichte's litterarische Thätigkeit war eine sehr reiche. Die schriftstellerische Production fiel ihm außerordentlich leicht. Sein an Goethe gebildeter Stil zeichnet sich durch Gewandtheit des Ausdrucks und Durchsichtigkeit des Periodenbaues aus. Seine Darstellung ist etwas breit, aber der Leser wird entschädigt durch feine Einzelausführungen, namentlich psychologischer Art, die überall eingestreut sind. Außer einer großen Unzahl selbständiger Schriften, von denen die wichtigsten unten angeführt werden, veröffentlichte F. eine Menge von Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften, besonders natürlich in seiner eigenen. Die Redaction der letzteren behielt er bis an seinen Tod. Bis 1846 erschien sie unter dem ursprünglichen Namen als Organ der Richtung, welche „die durch Schelling und Hegel angehobene Entwicklung der Philosophie zum entschiedenen Theismus fortzuführen“ bestrebt war (Bd. XVII, S. 1), von 1847 an (unter der Mitredaction von Ulrici) unter dem Titel „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ als „vermittelndes Organ für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten“ (XVII, 2). Im J. 1848 ging sie ein, wie „die meisten allgemeinwissenschaftlichen Zeitschriften, die der Philosophie wenigstens zuweilen ihre Spalten öffneten“ (XIX, 1), und erstand erst unter sehr ungünstigen Verhältnissen 1852 wieder. Wirth, der seit 1851 „Philosophische Studien“ herausgab, vereinigte dieselben mit der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift und trat dafür in die Redaction der letzteren mit ein. Das Bestreben der Herausgeber war, der Philosophie, die in jener Zeit der Reaction als „wüste Zerstörerin aller historischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft“ (XIX, 3) mit Haß und Verachtung angesehen wurde, den ihr gebührenden Einfluß im Geistesleben der Nation wiederzugewinnen. Hieraus ergab sich eine noch stärkere Betonung der vermittelnden Tendenz, die auch in der Absicht, „alle einigermaßen erheblichen Erscheinungen der philosophischen Litteratur in einer fortlaufenden Reihe kritischer Artikel vorzuführen“ (XIX, 7) und dem Bestreben einer vollständigen Bibliographie der deutschen, französischen, englischen und italienischen philosophischen Litteratur zum Ausdruck kam. Politische und sociale Zeitfragen sind (im Gegensatz zu 1847) ausgeschlossen. Gewünscht werden besonders historische Artikel, systematische sind natürlich auch willkommen, aber man merkt die stark ernüchterte Zeit, wenn F. darauf aufmerksam macht, „daß bloße Winke und Andeutungen, bloße Aperçus, bloße Wünsche und Gedanken über die künftige Gestaltung der Philosophie theils in unserer, leider nur zu realistischen, gegenwärtigen Zeit wenig verfangen, theils der Philosophie, der es vor allem auf die gediegene Begründung und Durchführung ihrer Ideen ankommt, in der Regel wenig helfen“ (XIX, 8). In diesem Sinne wurde die Zeitschrift bis zum Jahre 1879, dem Todesjahre Wirth's und Fichte's, gemeinsam

geleitet. Hauptmitarbeiter waren in der ersten Zeit Weiße, später die beiden Mitherausgeber, ferner Carrière, Chalybäus, Sengler u. A. Fichte's Beiträge aus allen Gebieten der Philosophie sind sehr zahlreich, die letzten stammen aus dem Jahre 1877. Zu Fichte's 100jährigem Geburtstage hat die Zeitschrift ihrem Gründer in dem meisterhaften Nachruf R. Eucken's ("Zur Erinnerung an J. H. Fichte", Bd. CX, S. 1—7) ein würdiges Denkmal gesetzt.

Was seine philosophische Stellung betrifft, so protestirt F. in seinem Sendschreiben an E. Zeller 1876 mit Recht gegen die ihm häufig angewiesene Stellung auf der Hegel'schen Rechten oder einer Abzweigung derselben. F., obwohl er sich einmal (Idee der Persönl. S. 6), mit Anlehnung an ein Herbart'sches Wort, einen Hegelianer von 1832 nennt, ist — im Unterschied von Weiße — niemals wirklicher Anhänger Hegel's gewesen. Der historische Ausgangspunkt für Fichte's Philosophie ist die spätere Wissenschaftslehre seines Vaters. Das Ziel, das dieser vorschwebte, die Vereinigung von Religion und Wissenschaft, war auch von Anfang an das des jungen F., dessen erste Arbeit nicht zufällig der neuplatonischen Philosophie gegolten hat. Er ist der Ansicht, daß dieses Bestreben bei allen echten Philosophen der tiefste Antrieb ihrer Forschungen sei (Verm. Schr. I, 33). Und zwar stand es F. von vornherein fest, daß dieser Ausgleich nur möglich sei auf dem Boden eines philosophischen Theismus, der energisch die Persönlichkeit des absoluten wie des endlichen Geistes festhält. In dem Schelling-Hegel'schen Pantheismus erschien ihm das eigentlich religiöse Interesse dem speculativen geopfert. Daher hat er diese Ansicht „stets mit dem innersten Widerwillen von sich gestoßen, selbst als er noch kein wissenschaftliches Heilmittel gegen sie kannte“ (Persönl. S. 199). Andererseits war die Jacobi'sche „Verewigung des Zwiespaltes zwischen Religion und Philosophie“, die zu seiner Studienzeit (1815—20) in Berlin dominirte (Zur Seelenfortdauer S. 187), seinem energischen von festem Glauben an die Macht der menschlichen Vernunft getragenen Streben nach Erkenntniß auf die Dauer unerträglich. F. suchte durch gründliche historische Studien der Lösung des großen Problems näher zu kommen. „Damit war zugleich aber auch meine überwiegend kritische vermittelnde Richtung für immer entschieden“ (Verm. Schr. I, 40). Am meisten boten ihm von den Zeitgenossen Steffens, dem er seine Lehre vom „Genius“ verdankt (Seelenf. 190) — „der Mensch ist innerhalb der Natur ein übernatürliches, zugleich aber durchaus individuelles Wesen“ (Steffens, Anthropologie) —, von Aelteren Leibniz und Kant, während Spinoza, der eigentliche Abgott der idealistischen Speculation, durch seinen das individuelle opfernden Pantheismus ihn abstieß. Erst nach diesen Vorstudien wandte sich F. der Hegel'schen Philosophie zu (Verm. Schr. I, 52). Es ist begreiflich, daß er von ihr „einen minder imponirenden Eindruck empfing|als die meisten der jüngeren Mitstrebenden ihn empfanden“. Der instinctive Widerwille gegen Hegel's Pantheismus schärfte F. den Blick für dessen logische Schwächen, ohne daß er darum der Anerkennung der gewaltigen Gedankenarbeit sich verschloß, unter deren Bann fortbildend oder abwehrend doch auch sein eigenes Philosophiren von da an gestanden ist (Verm. Schr. I, 53).

Der Schlüssel zu Fichte's Philosophie (Verm. Schr. I, 26—31) ist seine anthropologische Grundthese (sein erstes „Grundaperçu“, ib. 26), der menschliche Geist ist ein vorempirisches, damit auch vorbereußtes,

individuelles Realwesen ("Genius"). Diesen Begriff gewinnt F., indem er von der (durch Kant erhärteten) Thatsache vorempirischer Elemente im Bewußtsein auf die Natur des Trägers dieses Bewußtseins zurückschließt, also durch einen „einfachen, aber nothwendigen Rückschluß vom Bewußtsein des Geistes auf das Realwesen des Geistes“ (ib. 26). Diese anthropologische Grundanschauung ist der „gemeinsam orientirende Mittelpunkt“, von dem aus F. seine Untersuchungen nach oben wie nach unten hin erstreckt hat (Verm. Schr. I, 31).

F. gibt ihr den ersten Ausdruck in den „Sätzen zur Vorschule der Theologie“, 1826. Die schon 1823 geschriebene Schrift enthält nach Fichte's eigenem Ausdruck das Programm seiner philosophischen Zukunft (Verm. Schr. I, 57). F. führt aus, daß das Ich die Form des Absoluten oder die absolute Form überhaupt, die Grundform alles Wirklichen ist. Nicht das abstract allgemeine Gesetz, sondern „die lebendig individualisirende Idee“ besitzt die höchste Realität. Die Individualität ist nicht das an sich Nichtige und Vergängliche, sondern das von Gott, „dem Schöpfer und Liebhaber eigenthümlichen Lebens“ bejahte. Das eigentliche Problem der Metaphysik ist nicht die Beharrlichkeit, sondern die Vergänglichkeit des Individuellen. Diese Thatsache ist nur aus der menschlichen Freiheit zu begreifen, und die Metaphysik muß sich daher begnügen, in diesem Begriffe die Möglichkeit einer Lösung des Problems aufzuweisen. Gott ist nicht einseitig als Intellect, sondern als Einheit von Verstand und Wille zu fassen. Sein Wille ist Grund der Schöpfung. Charakteristisch ist ferner die hohe Schätzung der Religion (sie und nicht die Speculation ist das Höchste für den Menschen) und ihrer classischen Vertreter, der Mystiker, und im unverkennbaren Zusammenhange damit das Interesse, das der jugendliche Verfasser schon damals den Ahnungen und dergleichen prophetischen Geisteszuständen entgegenbrachte (S. 206). Durch diese Ausführungen hindurch zieht sich — noch ohne Namen zu nennen — der Gegensatz gegen die herrschende Speculation. Die Ansprüche auf absolutes Wissen sind unbewiesen, es ist zunächst durch eine erschöpfende „Theorie des Bewußtseins“ Möglichkeit und Tragweite des Wissens festzustellen. Es ist Uebermuth, auf gut Glück immer wieder aus sich selbst zu speculiren, anstatt zu lernen, was das Zeitalter an Bildungsmitteln darbietet. Gegenüber den exclusiven Ansprüchen der herrschenden Schule tritt F. für Gemeinsamkeit der philosophischen Arbeit ein; er selbst glaubt nur dasjenige zu bieten, worüber die „wahre“ Speculation zu allen Zeiten mit sich einig war.

Von diesem latenten Gegensatz schreitet F. in den „Beiträgen zur Charakteristik der neuen Philosophie“, 1829, und der Schrift „über Gegensätze, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“, 1832, zur ausdrücklichen Polemik gegen das Hegel'sche System fort. In beiden Schriften zeigt F. schon eine große Feinheit des historischen Anempfindens, eine seltene Virtuosität, die Gedanken anderer in ihrem treibenden Mittelpunkte zu erfassen und in lebendigem Zusammenhang vorzuführen. Während die erste Schrift gegen Hegel hauptsächlich hervorhebt, daß der Pantheismus der eigentlich religiösen und insbesondere der christlichen Weltanschauung widerspricht, übt die zweite an dem System eine philosophische sehr scharfsinnige Kritik; eine Kritik, von der F. später mit Recht rühmen durfte, sie sei die früheste umfassendste und genau quellenmäßige gewesen, ihr Gesammtergebniß sei durch die

kritischen Arbeiten anderer Denker nur bestätigt worden und das Endurtheil der philosophischen Zeitgenossen über Hegel's Lehre habe sich wesentlich nach ihr festgestellt (Theist. Weltansch. 187). F. erkennt als Grundfehler Hegel's die nicht (durch eine „Theorie des Erkennens“, S. 86) gerechtfertigte Identität des Logischen und Metaphysischen. „Hegel ordnet mit Tiefsinn die ursprünglichen Gedankenbestimmungen unseres Geistes in wissenschaftlichen Zusammenhang und dies ist sein großes und unbestrittenes Verdienst. Aber ein anderes thut er, ein anderes meint er zu thun“. Die gefundenen Begriffsunterschiede werden statt als Bestimmungen des eigenen Denkens ohne weiteres als Realdefinitionen des Absoluten bezeichnet, die Logik hat sich damit plötzlich in Metaphysik verwandelt, ohne daß der harte Sprung weiter vermittelt wäre. Hieraus ergibt sich die irrhümliche Gleichsetzung des abstracten Denkens mit dem Erkennen und der einseitige Aberglaube an das Formale, als den eigentlichen Kern und das Wesen der Dinge. Besonders schroff lehnt F. die Hegel'sche Religionsphilosophie ab. Der Gedanke, der ganze Weltproceß sei nur die Geburtsarbeit Gottes, durch die Natur hindurch sich zum Geiste zu machen — ein Ziel, das er erst im menschlichen, und vollkommen erst im philosophischen Bewußtsein erreicht — erscheint ihm als der scharfsinnigste Widersinn, welchen je die Philosophie ausgeborn. Die Hegel'sche Herabsetzung der Natur beleidigt Fichte's ästhetischen Sinn, der Abfall der Idee von sich selbst ist ein Glück, man muß ihr Dank wissen, daß sie uns dergestalt von der unerträglichen Langeweile einer solchen regelrechten Hegel'schen Natur frei erhalten hat. Der politische Quietismus, zu dem das System zu führen scheint, empört Fichte's fortschrittliche Ueberzeugung: „Ist die wirkliche Welt ohne Rückhalt der gegenwärtige Gott, so müssen wir sie wol unbedingt vortrefflich finden, muß doch Gott selbst mit ihr zufrieden sein, da es ihm noch nicht gelungen ist, eine höhere Gestalt derselben aus sich hervorzuarbeiten“. Eine Zukunft kann F. dem Hegel'schen System nicht in Aussicht stellen, denn er sieht in demselben „nur ein ausgebildetes höchstes Extrem, aber keinen darin niedergelegten lebendigen Keim universaler Entfaltung“; „daher hat es auch Anhänger und Nachahmer in großer Zahl, aber wenig fortwirkende Jünger gefunden“. „Anhänger aber zählen nicht in der Fortentwicklung der Wissenschaft“. Gegen die von Hegel's Schule erstrebte philosophische Alleinherrschaft richtet F. die schärfsten Waffen seiner Ironie. Das Gebühren ihrer Vertreter erinnert ihn unwillkürlich an „die frühere Zeit des Berliner Nicolaismus“. „Dabei hat diese Berlinerei, damals wie jetzt noch, das Charakteristische, daß sie sich selbst auf dem Gipfel des Zeitalters dünkt, die anderen Zustände um sich her aber nur als in mühsamer Entwicklung zu sich hin begriffen ansieht“ (S. 90). Alle diese Präensionen können F. nicht in der Ueberzeugung irre machen, daß die Zeiten des ahnungsvollen Tiefsinns vorüber sind, und daß der einzig richtige Ausgangspunkt der Speculation der Reflexion und Selbsterkenntniß ist; mit anderen Worten, daß man auf den ehrlichen Weg Kant's zurückkommen muß (S. 88). Mit Recht nimmt F. später (Theist. Weltansch. 191 ff.) das Verdienst in Anspruch, hiemit die in Abstraction oder metaphysischen Vorurtheilen eingeengte Speculation auf den Forschungsweg der Erfahrung verwiesen und dadurch eine neue Epoche der Philosophie mit Bewußtsein und Entschiedenheit inaugurirt zu haben.

Fichte's eigene Anschauungen haben durch diese Auseinandersetzung an Klarheit gewonnen. Die eigentliche Schöpfung Gottes, des unendlichen

Geistes, ist die Welt freier, unvergänglicher Geister. Freiheit und Persönlichkeit ist die ursprüngliche Form alles creatürlichen Daseins, denn aus dem unendlichen Geiste kann nur abbildlich ihm verwandtes stammen. Daß der individuelle Geist nur als unbewußte Seele thatsächlich präexistirt und seiner selbst erst bewußt werden muß, überhaupt die ganze Welt des Werdens und Vergehens ist nicht die wahre, sondern (nach einem Ausdruck Baader's) die „falsche Endlichkeit“. Sie kann nur Folge einer Entartung sein, deren allgemeine Möglichkeit in der Freiheit der Creatur liegt. Mit dieser Entartung muß auch das Dasein der bewußtlosen Creatur, der unfreien, durch Nothwendigkeit gefesselten Körperwelt irgendwie zusammenhängen. Doch ist eine wahrhafte Losreißung der Geister von ihrem ewigen Grunde undenkbar und daher die Wiederbringung aller Dinge seit Ewigkeit schon in Gott vollzogen. Und zwar hebt die Erlösung nicht etwa die Eigenthümlichkeit der Creatur auf, sondern bestätigt sie und ruft sie zur freudigen Verwirklichung. — Gleichzeitig mit den metaphysischen haben sich auch die methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundsätze Fichte's gefestigt und geklärt. Während in der „Vorschule“ noch der Erfahrung die Bedeutung „einer absolut gültigen Instanz, die gegen die eigene Evidenz der Speculation in Anschlag zu bringen wäre“, abgesprochen war, steht es F. unter Herbart's Einfluß jetzt fest, daß die Philosophie von der Erfahrung ausgehen muß, und daß daher das philosophische Resultat nie der Thatsache selbst, dem eigentlich gegebenen widersprechen darf. Geschichte und Naturbetrachtung sind die beiden großen, sie selbst ernährenden Ableger der Speculation, die nur in den Abbrüchen des abstracten Ausdrucks dasselbe enthält, was dort reicher, lebendiger, in seiner vollen mit Zufälligem durchwebten Wirklichkeit erscheint. Dieses organische Herauswachsen der Speculation aus der Erfahrung ist aber nur möglich auf Grund einer realistischen Auffassung der zwei Grundformen des Gegebenen, des Raumes und der Zeit. F. stellt auch, im Anschluß an Weiße, diese Auffassung mit voller Klarheit der von Kant her überlieferten idealistischen gegenüber. Raum und Zeit sind nur Ausdruck der Wirklichkeit des unendlichen Seins. Alle Realen sind nur als sich ausdehnende und dauernde zu denken. Dieser Gedanke ist Fichte's „zweites Grundaperçu“ (Verm. Schr. I, 11). Die Folgerungen aus demselben für den Centralbegriff der Fichte'schen Metaphysik, den Seelenbegriff, werden ausdrücklich gezogen in der Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“, 1834. Wie alles Wirkliche, so ist auch der individuelle Geist nothwendig räumlich-zeitlich, d. h. Seele und Leib sind nothwendige Correlatbegriffe. Freilich ist der wahre Leib der Seele nicht der äußere vergängliche Körper, sondern der „innere Leib“, der ihr auch im Tode bleibt. — Was ist aber nun die positive Bedeutung des vergänglichen Körpers, des Erdendaseins des Geistes überhaupt? Der Geist soll auf diesem Wege zum Bewußtsein seiner selbst (zurück)geführt werden. Und zwar soll er den ganzen Gehalt seines vorbewußten Wesens ins Selbstbewußtsein erheben. Allerdings geschieht dies während des gegenwärtigen Lebens nur zu einem sehr geringen Theil. Der verborgene Reichthum des Menschen bleibt unter seinem Bewußtsein liegen, aber wir müssen annehmen, daß der Proceß der Bewußtwerdung nach dem Tode in neuen Formen weiter geht. Von diesem Standpunkt aus wird die Philosophie definirt als „die vollendete Selbstorientirung des Menschengeistes in sich“ als „das bewußte Entwickeln der ursprünglichen Mitgift unseres Bewußtseins“. Hierin liegt freilich gegenüber der ursprünglichen Bestimmung

eine Verengung der Aufgabe der Philosophie: vorher inductive Metaphysik, jetzt Selbsterkenntniß. In seinem harmonistischen Bestreben faßt F. sogar nicht selten die „ursprüngliche Mitgift des Bewußtseins“|mit Kant und Weiße lediglich formal ("Die ursprünglichen Begriffe des Erkennens“ Beitr. S. 206), in der Regel allerdings inhaltlich und dies ist auch seine eigentliche Ueberzeugung. Nur von der Voraussetzung aus, daß in den unbewußten Tiefen der menschlichen Seele alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen, erklärt sich Fichte's Theorie des Hellsehens, der psychischen Fernwirkungen u. s. w., nur von dieser Voraussetzung aus auch seine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, wonach die Religion das unmittelbare Bewußtsein der Einheit mit Gott ist, während für die Philosophie dieses unmittelbare Bewußtsein zur genetisch begründeten Erkenntniß wird. Das Vorhandensein des Gedankens des Ewigen in uns ist das tiefste Wunder unseres Bewußtseins. Dieses Gefühl soll die Philosophie anerkennen, deuten, auslegen und schließlich zum Begriff eines persönlichen Gottes erheben. Consequent durchgeführt würde diese Anschauung die Philosophie in Mystik zusammenschumpfen lassen und der Erfahrung, selbst der religiösen, höchstens den Werth eines Reizes für die Erhebung des Geistes aus seiner unbewußten Tiefe zum Bewußtsein seiner selbst übrig lassen. In der That wird auch (z. B. Persönl. S. 104) der etwaige Erwerb an Erkenntniß und Tugend als ein „ärmlicher Ertrag“ im Vergleich zu der unerschöpflichen Tiefe des Geistes bezeichnet. Es liegt eben zwischen den beiden Grundaperçus, dem metaphysischen der Präexistenz der Seele und dem methodologisch erkenntnißtheoretischen einer auf den transcendentalen Realismus gegründeten Erfahrungsphilosophie eine gewisse Inconcinnität. F. hat sich dieselbe weder jetzt noch später zum Bewußtsein gebracht und so schwankt seine Philosophie beständig zwischen „speculativer Empirie“, Selbsterkenntniß und ins Bewußtsein erhobener Mystik.

Mit den besprochenen Schriften ist die Position Fichte's im wesentlichen abgeschlossen. Die systematische Darstellung ("Grundzüge zum System der Philosophie“ I: Das Erkennen als Selbsterkennen 1833, II: Ontologie 1836, III: Speculative Theologie 1846/47, Ethik 1850—53, Theistische Weltanschauung 1873) fügt die Ethik hinzu, bringt aber in den Grundgedanken nichts neues. Seine beiden ersten systematischen Versuche bedeuten für F. einen Rückschritt auf die grundsätzlich überwundene Stufe der apriorischen Speculation. In der Erkenntnißlehre sucht F. im Anschluß an die spätere Wissenschaftslehre seines Vaters zu zeigen, wie die durchgeführte Reflexion auf sich selbst das Bewußtsein dazu führen muß, sich als Abbild eines absoluten Seins zu fassen. So geht die Erkenntnißlehre zurück in den einfachen Inhalt: das Absolute ist. Die Ontologie sucht (im Anschluß an Hegel's Logik und die Weiße'sche Auffassung derselben) die in diesem scheinbar einfachen Gedanken des Seins oder der Wirklichkeit enthaltenen Gedankenunterschiede erschöpfend zu sondern und in ihrem nothwendigen dialektischen Zusammenhang aufzuzeigen. Und zwar sieht sie von dem positiven, allein durch Erfahrung zu erkennenden Gehalt der Wirklichkeit ganz ab und sucht nur durch dialektische Erschöpfung des Begriffs der Wirklichkeit die absolute Form derselben für sich zu erkennen. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Wirklichkeit nur in der Form der Persönlichkeit, die absolute Wirklichkeit nur in der Form der absoluten Persönlichkeit sich denken läßt. Beide Schriften hat F. — mehr thatsächlich als ausdrücklich — zurückgenommen. Die Erkenntnißlehre, wenn er später (z.

B. V. Schr. I, XVII u. ö.) dem Bewußsein nicht gestattet, sich sofort als Bildniß eines absoluten Seins zu fassen, sondern nur als „das sich Durchleuchten eines realen aber endlichen Wesens, des Geistes“. Die Ontologie, in der gegen Weiße gerichteten Schrift über den Begriff des negativ Absoluten 1843 (V. Sch. I, 157 ff.), wo er der wahren Philosophie kein rein apriorisches Erkennen, das die nothwendigen Formen an sich zufälliger Gegenstände untersucht, mehr einräumt, sondern geltend macht, daß das Reale sich seine bestimmte Form gibt, die wie der Gehalt nur aus der Erfahrung erkannt werden kann.

Erst in der „speculativen Theologie“, deren erster Theil die Erkenntnißlehre und Ontologie stillschweigend ersetzt, macht F. mit diesem längst gewonnenen methodischen Grundsatz wirklich Ernst. Die Summe von Endlichkeiten, als die die Welt sich zunächst darstellt, nöthigt uns ein schlechthin Beharrendes in ihnen anzunehmen, denn alles Werden setzt ein Beharrendes voraus. Dieses Beharrliche ist aber nicht sofort als absolute Substanz zu bezeichnen. Vielmehr wird eine besonnene Forschung dasselbe zunächst in creatürlichen Substanzen finden, ein Begriff, in welchem F. das Fundament der Metaphysik sieht. Er nennt diese creatürlichen Substanzen Monaden oder Urpositionen. Das „Werden“ entsteht dadurch, daß das Verhältniß der Urpositionen zueinander sich unablässig verschiebt und zwar aus der inneren Bestimmtheit derselben heraus. Die Urpositionen stehen nicht zusammenhanglos neben einander, sie bilden — in geschlossener Anzahl — ein geordnetes System (*ordo ordinatus*), von dem aus auf einen lebendig ordnenden Urgrund derselben (*ordo ordinans*) geschlossen werden muß. Noch genauer betrachtet stellt sich die Welt als eine Stufenreihe von Mitteln und Zwecken dar, die uns nöthigt, einen zwecksetzenden Willen als ihren Grund anzunehmen. Alle diese Begriffe sind für die Erklärung des Universalgegebenen nothwendig, aber nicht absolut denknothwendig und daher auch nicht a priori deducirbar. Entsprechen die bisherigen, wesentlich auf die äußere Erfahrung sich gründenden, Gedankengänge dem sog. teleologischen Gottesbeweise, so stellt F. demselben in dem gereinigten und verallgemeinerten „moralischen“ Beweise Kant's einen zweiten auf Grund der inneren Erfahrung zur Seite. Von der Thatsache eines unbedingt Guten in uns müssen wir auf das an sich Gute in Gott zurückschließen. Ebenso von den Ideen des Wahren, des Schönen, von der Thatsache der Religion. Die Gottesidee ist formell nur Hypothese, aber eine Hypothese, welche die Erfahrung wirklich begreiflich macht. Nur die Persönlichkeit Gottes erklärt ebenso „die Einheit in der Weltenunendlichkeit“ wie „die höchste Weltthatsache“, die Gottesliebe im Menschen. So wird durch diese Hypothese die Aufgabe einer wissenschaftlichen Metaphysik erfüllt. Der Gedanke einer absoluten Persönlichkeit ist durchaus nicht widersprechend. Im Begriff der Persönlichkeit liegt nicht nothwendig die Unterscheidung von andern Persönlichkeiten, sondern nur die einer Selbstunterscheidung von „seinem andern“ (objectiven), welches jedoch ebenso gut im eigenen Wesen der Persönlichkeit als außerhalb desselben liegen kann. Weit entfernt, daß der Begriff des Bewußtseins nothwendig Bestimmungen der Endlichkeit in sich schließen würde, kann er vielmehr umgekehrt in seiner Wahrheit und Ursprünglichkeit (als Bewußt *sein*, nicht bloß als bewußt *werdendes* Ich) gedacht, nur Bestimmung des Absoluten sein. Der absolute Geist, obwol er sich nur denken, nicht vorstellen und deshalb auch nicht eigentlich erkennen läßt, ist doch der schlechthin evidenteste aller Begriffe. (Die Art, wie F. in § 83—128

eine „dialektische“ Entwicklung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit gibt, steht freilich mit dem ausgesprochenen Grundsatz im Widerspruch. F. ist aber auch später nie auf diese Speculationen zurückgekommen.) Jenes „andere“ nun, dessen die Persönlichkeit zu ihrer Selbstunterscheidung bedarf, ist nach Fichte's Ausdruck die „Wirklichkeit“ (Natur) Gottes. Sie fällt zusammen mit der Welt im idealen Sinne, d. h. den Urpositionen. Gott und Welt im idealen Sinne sind Correlatbegriffe. „Ohne Welt wäre|Gott nicht Gott“, aber allerdings „ohne *diese* Welt wäre Gott Gott“. Die empirische Welt nämlich enthält zu viel irrationales, um ohne weiteres mit der göttlichen Wirklichkeit identificirt zu werden. Sie macht vielmehr den Eindruck, als wäre etwas zerrüttetes in ihr wieder in Ordnung gebracht (Schelling). Insbesondere wird, was dem Wesen nach eins ist, als ein sich suchendes in zeitlicher und räumlicher Trennung auseinandergehalten und diese Raum- und Zeit-Schranken empfinden wir als etwas, was nicht sein sollte. Dem gegenüber wirken Raum und Zeit in der ewigen Welt nur verbindend, nicht trennend (der „wahre“ Raum und die wahre Zeit gegenüber den „falschen“ empirischen Formen beider, nach Baader). Daß die „wahre“ Zeiträumlichkeit nicht eine müßige Einbildung ist, dafür bürgen F. unser Denken, das einen inneren Weltzusammenhang dem sinnenfälligen Universum mit Erfolg zu Grunde legt, besonders aber die ekstatischen Seelenzustände, die denselben uns auch anschaulich aufschließen und die Schranken der falschen Zeiträumlichkeit überwinden. Die ewige Welt hat einen zugleich idealen und realen Charakter. Jede Urposition ist ebenso idealer Entwurf des göttlichen Denkens als ihr eben damit ewige Substantialität, der ewige Keim der Selbstrealisation zukommt. Die Entstehung der empirischen Welt erfolgt dadurch, daß Gott die Selbstverwirklichung jener Keime „zuläßt“. Jedes Weltwesen existirt durch einen primitiven Act der Verselbständigung, wodurch es unmittelbar von der ewigen Einheit „losgelassen“ ein für sich wirkendes wird. Diese ursprüngliche Freiheitsthat, durch die der Mensch sich als Individuum realisirt, ist aber *nicht* zugleich die Verwirklichung des Bösen in ihm. Die Gleichung Individualität = Sünde wird abgewiesen. Wol aber liegt hier die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens und des sittlichen Lebens. Gott hat diese Entartung zugelassen, weil das Gute, um actuell zu sein, stets aus dem Gegentheil seiner selbst gewonnen werden muß. Ueber der Natur wie aus seinem eigenen unbewußten Grunde soll sich der creatürliche Geist zur freibewußten Einheit mit dem göttlichen erheben, die dann der ursprünglichen gegenüber eine vertiefte sein wird, weil sie aus wirklichen Gegensätzen gewonnen ist. Diesem höchsten Ziel der Schöpfung leitet Gott die Menschheit entgegen, indem er durch fortgesetzte Erweckung sittlicher und religiöser Genien ihr stets neue Ideen zuführt, wodurch die Schöpfung fortgeführt und zugleich von innen heraus allmählich vollendet wird. Vollständig ist das Ziel der Schöpfung, die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes zuerst im Ich des Gottmenschen erreicht. Die Speculation muß das Auftreten des Gottmenschen in der Weltgeschichte postuliren, weil die höchste Schöpfungsthat sich in einem einzelnen Factum vollenden muß. Den Nachweis aber, ob dieses Prädicat einer bestimmten historischen Erscheinung zukommt, muß sie der Geschichte überlassen.

Auf dem Grund der skizzirten metaphysischen Weltanschauung ist es F. möglich, im II. Theil seiner Ethik (der I. Theil, eine Uebersicht über die deutsche Ethik seit Kant und über die englische und französische Ethik vom 18.

Jahrhundert an ist Fichte's bedeutendste historische Arbeit und insbesondere durch die ausgezeichnete Darstellung der classischen deutschen Ethik heute noch werthvoll), zweifellos seiner stärksten und reichsten systematischen Leistung, die „berechtigten Grundgedanken“ seiner Vorgänger zu einem neuen und bedeutenden organischen Ganzen zu vereinigen. F. geht aus von der Thatsache einer im Hintergrunde unseres Wesens sich kundgebenden Willensmacht, welche die gewaltigste und gegenwärtigste Kraft unserer Individualität, den Eigenwillen und die Selbstsucht, überwindet. In dieser Thatsache ist die Gegenwart eines ewigen Einen und zugleich einigenden Willens in der Zwietracht und dem unablässigen Widerstreite der Einzelwillen anzuerkennen. |Dieses „unwillkürlich ethische“ ist nur aus der vorzeitlichen Gemeinschaft im ewigen Grunde aller Dinge zu erklären. Infolge derselben ist der Mensch nichts weniger als von Natur selbstsüchtig, vielmehr ist die Liebe sein eigentlicher *ursprünglicher* Grundwille, der allerdings dem bewußten Willen, der sich selbst ergreifend *unmittelbar* nur die Regungen natürlicher Selbstsucht empfindet, als Gebot gegenübertritt. Die sittliche Aufgabe des Menschen besteht darin, diesen Grundwillen, der sich zunächst in Form des altruistischen Triebes darstellt, zum bewußten Willen zu machen. Dadurch erhebt er sich von der Stufe des Naturells auf die des Charakters. Nur wo ein Trieb als ethisirbarer Stoff vorhanden ist, kann es zum sittlichen Wollen kommen. „Nichts ist einseitiger, kurzsichtiger, irreligiöser, als der von Kant her überlieferte moralische Purismus, der den Trieb überhaupt verurtheilt. Vielmehr muß auch das höchste, idealste, vom bewußten Willen zu erstrebende, im tiefsten Grunde des Geistes als Trieb präexistiren.“ Doch darf auch der Unterschied zwischen Trieb und Wille, zwischen Naturell und Charakter nicht (mit Schleiermacher) verwischt werden. Die Stufe des bewußten sittlichen Wollens ist die höhere gegenüber der des unbewußten sittlichen Instincts. Indem die Gleichmäßigkeit und Folgerichtigkeit des bewußten Denkens sich auf das Wollen überträgt, gewinnt letzteres an Stärke und Stetigkeit. Nur auf der Stufe des Charakters gibt es wirklich Freiheit und Sittlichkeit.

Fichte's Ethik ist principiell Tugendlehre, obwol er die übliche Eintheilung: Tugend, Pflicht, Gut beibehält, und zwar ist die Eine Tugend die selbstlose Gesinnung (II, 65, 167), die aber in jedem ethischen Subjecte, dem „Genius“ desselben entsprechend, in eigenthümlicher Gestalt sich verwirklicht. „Pflicht ist die Darstellung des inneren Tugendwillens im äußeren Handeln, ihre Seele ist die Tugend, ihr Erfolg ein bestimmtes Gut.“ Daß jede Pflicht individuell und unübertragbar ist, ergibt sich für F. von selbst. Die sittlichen Güter sind vollkommene, durch die sich vereinigenden Einzelwillen hervorzubringende Gemeinschaften. Sie gliedern sich entsprechend den drei ethischen Ideen, in die der sittliche Grundwille sich specificirt. Diese Ideen sind: 1. die Idee des Rechts, 2. die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, die das Wohlwollen gegen andere und das Streben nach eigener Vervollkommnung umfaßt; (beides hängt nach Fichte's schöner Ausführung untrennbar zusammen: jeder Genius entwickelt sich desto reicher und tiefer, je geistesreicher und vollkommener die Gemeinschaft ist, welche ihn aufgenommen,) 3. die Idee der Gottinnigkeit. Infolge der Wirksamkeit des „instinctiv Sittlichen“ sind diese Ideen immer schon bis zu einem gewissen Grade realisirt in den thatsächlich bestehenden menschlichen Gemeinschaften: die erste in der Rechtsgemeinschaft, die zweite in Familie, Culturstaat und humaner Gemeinschaft, die dritte in der

Kirche. Hieran hat das bewußte ethische Handeln anzuknüpfen, um diese Gemeinschaften immer mehr von ihrer Naturform der — niemals völlig zu erreichenden — Idee anzunähern und dadurch aus natürlichen zu sittlichen Gütern zu erheben. „Zwischen diesen beiden Endpunkten, der Naturform und der freigedachten ethischen Idee, bewegt sich alles ethische Handeln, je vollkommener die letztere fortbildend sich anschließt an das Gegebene, desto künstlerischer, desto gelungener ist das sittliche Handeln.“

Aus dem reichen Inhalt der Fichte'schen Ausführungen über die einzelnen ethischen Gemeinschaften führen wir hier nur das für die Gegenwart interessanteste an; es ist das rege und wahrhaft prophetische Interesse, das er der socialen Frage entgegenbringt. F. erkennt, daß die Zukunft der Welt in der socialen Frage liegt. Die Aufgabe eines Neuaufbaues der Gesellschaft weist er wesentlich dem Staate zu und räumt demselben hiezu weitgehende Befugnisse|den Einzelnen gegenüber ein (z. B. unzumuthliche Behandlung des Besitzes zu verbieten III, 76, die freie Concurrenz zu beschränken III, 83 u. a.). Freilich ist Fichte's Staat kein bürokratischer Mechanismus, sondern ein auf Grund der natürlichen Gliederung des Volkes in Stände sich aufbauender Organismus. Mit dem Fortschritt der politischen Reife müssen die Stände mehr und mehr zu freien Genossenschaften sich entwickeln, durch deren Ausbildung ein mündiges Volk dem Staate die Sorge für sich zum großen Theil abnimmt. F. sucht, wie man sieht, die beiden Wege zu combiniren, auf denen seither hauptsächlich die Lösung der socialen Frage — auf dem ersten in Deutschland, auf dem zweiten in England — versucht worden ist, das Eingreifen des Staates von oben her und die Organisation der Gesellschaft von unten her. Durchaus modern sind seine Forderungen zur Verbesserung der wirthschaftlichen und geistigen Lage der Arbeiter. Er erkennt, daß das nicht mehr rückgängig zu machende, sondern immermehr durchzuführende Princip der Arbeitstheilung für den Arbeiter große Nachteile mit sich bringt und macht Vorschläge, um denselben zu begegnen (gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit, Zugänglichmachung der Schätze der Bildung für die Arbeiter IV, 264 f.). Er wünscht eine gesetzliche Regelung der Dienstverhältnisse zwischen Arbeitern und Arbeitgebern, da aus dem thatsächlichen hilf- und gemüthlosen Gebundensein der Arbeiter an den Fabrikherrn kein gesellschaftlicher Gewinn hervorgeht (III, 45). Er fordert staatliche Fürsorge für jeden Arbeiter für die Zeit des Alters und der Invalidität (III, 52).

Mit der Ethik ist Fichte's systematische Thätigkeit im wesentlichen abgeschlossen. Von nun an wendet er sich fast ausschließlich anthropologischen- und psychologischen Studien zu (Anthropologie 1856, Zur Seelenfrage 1859, Psychologie I 1864, Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen 1867, Psychologie II 1873, Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen 1878). Er sucht in denselben seinen Begriff des Geistes als eines individuellen, vorempirischen, sich zeiträumlich setzenden, Realwesens durch eine erschöpfende, besonders auch die außerordentlichen (ekstatischen) Zustände berücksichtigende Induction als den einzig richtigen nachzuweisen und nach allen Seiten klarzulegen. Den Mittelpunkt seiner psychologischen Ausführungen bildet der Begriff der Phantasie, durch den er zwischen Wollen und Vorstellen, zwischen Unbewußtem und Bewußtem, zwischen Leib und Seele eine Brücke zu

schlagen sucht. Die Phantasie ist die eigentliche Urqualität der Seele, die ursprüngliche Einheit des unbewußten Erkennens und des unbewußten Triebes: als „die Vernunft selbst auf der niedersten Stufe“ besitzt sie den reichsten apriorischen Inhalt, als Trieb das doppelte Bestreben, denselben in äußerer Gestalt darzustellen und sich selbst zum Bewußtsein zu bringen. Sie wirkt als plastischer Gestaltungstrieb im Aufbau des Körpers, als bewußtloser aber vernunftgemäßer Instinct (als „individuelle Vorsehung“) in den organischen Verrichtungen. Sie ist aber auch das treibende in dem Proceß, durch welchen sich der Geist von der Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein erhebt und sie wirkt in allen bewußten Thätigkeiten, den intellectuellen (Psychol. I, 487) wie den ethischen (der „künstlerische“ Charakter des sittlichen Handelns) als eigentlich belebendes Princip, am reinsten und stärksten in der künstlerischen Production und dem auf Nachproduction beruhenden ästhetischen Genusse. — Ihr eigentliches Gebiet aber ist jene unbewußte Tiefe des Geistes, in der er im diesseitigen Leben sein jenseitiges fortführt (V. Schr. II, 29), eine Region, die für gewöhnlich nur in den verschiedenen Formen des Traumes bis an die Schwelle des Bewußtseins heraufdämmert, unter Umständen aber auch — in|der „Ekstase“ (im „Hellsehen“) — in ihrem ganzen Reichthum zum klaren Bewußtsein sich erhellen kann.

Im Hellsehen ist der Focus des Bewußtseins um eine Stufe höher gerückt, das gewöhnliche Bewußtsein wird — tief unter dem Horizont des Sehers liegend — mit umfaßt. Das Hellsehen ist daher das eigentliche Vollbewußtsein des Geistes, in dem sein wahres, überempirisches Wesen zum Durchbruch kommt. Die wahre Zeit und der wahre Raum „brechen hier zum Bewußtsein hindurch“; damit tritt an Stelle des reflectirenden Denkens, das den menschlichen Geist nur durch einen langen Umweg von der falschen Versinnlichung, in welche er gerathen, zur Realität und Wahrheit zurückführt, ein intuitives centrales Wissen, das weder der sinnlichen Vermittlungen, noch der logischen Reflexion bedarf. Das Hellsehen ist nichts übernatürliches, es kommt darin nichts Neues zum Wesen des Menschen hinzu, sondern es wird nur durch „das bewußtseinerzeugende Organ der Phantasie“ ein ursprünglicher, für gewöhnlich latenter Besitz in ihm entbunden. Erklärlich wird dieser Zustand allerdings nur, wenn die Seele darin „leibfrei“ percipirt, d. h. ohne Vermittlung des Sinnenleibes, lediglich mit Hülfe des von ihr untrennbaren inneren (Aether- oder pneumatischen) Leibes, denn der blitzartige Charakter der ekstatischen Centralschau steht in directem Gegensatz zu den langsamen, infolge ihrer physiologischen Vermittlung (nach Helmholtz' Entdeckung) sogar stets eine meßbare Zeitdauer in Anspruch nehmenden Erscheinungen des „Hirnbewußtseins“. Ein solches leibfreies Bewußtsein ist aber auch ganz gut denkbar. Das Bewußtsein ist nicht nothwendig an Hirn und Nerven gebunden, das Bewußtsein erzeugende Organ ist apriorische Anlage der Seele, die zwar für gewöhnlich durch die sinnliche Organisation erregt wird, aber nicht nothwendig gerade durch diese erregt werden muß. Vielmehr kann der Geist hinter seiner Sinnenexistenz aus seinem eigenen inneren Triebleben Bewußtsein erzeugen. Analog dem Hellsehen müssen wir uns den Zustand der Seele nach dem Tode vorstellen, wo wir, des äußeren Leibes entkleidet, durch reine Vermittlung des Aethers wirken und percipiren werden.

Nicht alle ekstatischen Zustände lassen sich aus der unbewußten Tiefe des betreffenden Geistes erklären. Es gibt vielmehr Erscheinungen psychischer Fernschau — und sie sind in genügender Anzahl beglaubigt — (z. B. Offenbarung von Dingen, die kein Anderer wissen konnte, von Dingen, die in entlegener Zeit- oder Raumferne vorgegangen sind, Spiritualismus S. 36), die nur transcendent, d. h. durch übersinnliche Mittheilung eines höheren Geistes sich erklären lassen. F. ist sich bewußt, daß er sich hier auf einem schwierigen Gebiete bewegt, und er sucht die nöthigen Vorsichtsmaßregeln nicht außer Acht zu lassen. Da diese Eingebungen nur auf dem Weg der Phantasie ins Bewußtsein treten können, so muß man, um den eigentlichen Gehalt derselben festzustellen, abziehen, womit ihn die symbolisirende Thätigkeit der Phantasie umhüllt hat, und dieser Abzug läßt sich kaum je mit Sicherheit machen. Daher ist auf eine Erweiterung unseres Wissens durch den Inhalt der Geisteroffenbarungen im allgemeinen nicht zu rechnen, aber als kritisch gesichertes Ergebniß bleibt eine nicht sinnlich vermittelte Einwirkung eines nicht sinnlichen Geistes, und die Constatirung dieses Factums ist für die Wissenschaft von höchster Wichtigkeit: haben die gewöhnlichen ekstatischen Zustände das Wie der Seelenfortdauer anschaulich gemacht, so ist durch diese Ekstasen II. Potenz das Daß derselben erwiesen und damit Fichte's metaphysischer Seelenbegriff nach allen Seiten gerechtfertigt.

Es liegt auf der Hand, wie nahe Fichte's psychologische Anschauungen sich mit denen des Spiritismus berühren und es ist daher kein Wunder, daß|F., als er anfangs der 70er Jahre durch L. v. Güldenstübbe mit der spiritistischen Bewegung bekannt wurde, sich ihr nach kurzem Bedenken anschloß und ihrer Vertheidigung sein letztes Werk gewidmet hat.

Es ist zuzugeben, daß für F. auf diesen schwierigen Grenzgebieten oft „ein kritischeres Verhalten angezeigt gewesen wäre“ (Gucken a. a. O.), doch ist darüber das große Verdienst nicht zu vergessen, daß er diese von Anderen meist nur gestreiften „problematischen Erscheinungen“, die nach seiner richtigen Bemerkung eben doch auch Thatsachen sind und als solche Erklärung verlangen (Anthrop. S. 399), zuerst durch eine systematische Untersuchung wissenschaftlich zu sichten und auf Grund derselben philosophisch zu verwerthen suchte. Die Fülle des in diesen Studien verarbeiteten Materials ist staunenswerth und zeigt die außerordentliche geistige Elasticität, die F. bis ins hohe Alter blieb, im hellsten Lichte. Diese fast unbegrenzte Aufnahmefähigkeit ist überhaupt Fichte's charakteristische Eigenschaft, zugleich seine Stärke und seine Schwäche. Ihren Gefahren ist er nicht immer entgangen, da die eigentlich systematische Kraft bei ihm nicht in gleichem Maße entwickelt war, wie die Fähigkeit der leichten und geistvollen Auffassung des Einzelnen. Er fügt die Gedanken, die er da- und dorther entnimmt, oft ziemlich unbearbeitet dem eigenen Plane ein. Dieser F. oft vorgeworfene Eklekticismus darf indessen nicht zu schwer ins Gewicht gelegt werden, denn durch alle Wandlungen des Ausdrucks hindurch geht doch die einheitliche Grundanschauung, die F. als Erbe des deutschen Idealismus feststand, „daß in allem und jedem, was unserer Erfahrung zugänglich, Vernunft, Wohlordnung, Weisheit das innerlich Wirksame und Gestaltende sei“ (Vorrede zur 3. Aufl. der Anthropologie). Alles in Allem war jene Leichtigkeit der Aneignung entschieden Fichte's Stärke. Ihr verdankt er es, wenn er in seinen historischen Arbeiten die in den

verschiedenen Systemen niedergelegte Gedankenarbeit in mustergültiger Weise zu würdigen versteht, wenn er in der langen Zeit seiner litterarischen Thätigkeit (1818—1879) jeder bedeutenden neuen Erscheinung — seien es wissenschaftliche Entdeckungen, neue speculative Gedanken oder allgemeine Zeitströmungen — gerecht zu werden weiß. Seine Schriften haben infolge dessen, abgesehen von ihrer eigenen Bedeutung, noch den besonderen Werth einer reichhaltigen und zuverlässigen Urkunde über 60 Jahre deutscher Geistesgeschichte.

Autor

Karl Hartmann.

Empfohlene Zitierweise

, „Fichte, Immanuel Hermann von“, in: Allgemeine Deutsche Biographie (1904), S. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/>

02. Februar 2024

© Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
