

Tamás Hankovszky

Das Postulat vom Dasein Gottes in der Offenbarungsschrift

Der „’Versuch einer Kritik aller Offenbarung‘ von 1792 bereitet die Umbildung der Kantischen Postulatenlehre praktischer Vernunft in den konstitutiven Primat der praktischen Vernunft in der GWL vor“.¹ Diese These von Reinhard Koch gilt, meines Erachtens, in verstärktem Maße für den moralischen Gottesbeweis des Buchs. Er bildet gleichsam einen Übergang zwischen der Kantischen und der eigentlichen Fichteschen Philosophie. Einerseits steht er Kant so nahe, dass er selbst zufrieden mit ihm war, andererseits rückt er an einigen Punkten von der Kantischen Philosophie ab, und nähert sich dem reifen Fichte an. Im Folgenden werde ich darlegen, inwiefern Fichtes Argumentation für das Gottespostulat von der Kantischen abweicht. Aus Zeitgründen muss ich jetzt darauf verzichten zu zeigen, wie diese Änderungen seine Jenaer Philosophie antizipieren.

1. Die Umwandlung des Verhältnisses der Sittlichkeit zum höchsten Gut

Schon Edit Düsing hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass bei Fichte „das höchste Gut als solches im Sittengesetz erhalten, also geboten“ ist.² Gemäß dem ersten Satz des zweiten Paragraphen ist es „durch die Gesetzgebung der Vernunft, schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nemlich *das höchste Gut* d. i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit.“³ Dieser Satz hat eine Parallelstelle in der *Kritik der Urteilskraft*. Im Paragraph „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes“ heißt es: „Das moralische Gesetz, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung abzuhängen, bestimmt **uns** doch **auch** und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es **uns** verbindlich macht: und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“.⁴ Neben der großen Ähnlichkeit beider Sätze fällt auf, dass Fichte mindestens drei sehr bedeutsame Änderungen an Kants These vorgenommen hat. Sie hängen mit den herausgehobenen Wörtchen „uns“, „auch“ und „in der Welt“ zusammen. Ich werde zunächst diese Änderungen erörtern, dann rekonstruiere ich Fichtes moralischen Gottesbeweis, bzw. moralische Gottesbeweise.

¹ Reinhard Friedrich Koch: *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den „Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie“ 1793 bis zur „Neuen Bearbeitung der W.L.“ 1800*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989. 127.

² Edith Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. In *Fichte-studien* 18. (2000) 19–48; 20.

³ GA I,1,19.

⁴ AA V. 450.

1.1. „auch“ – Das Sittengesetz gebietet unmittelbar das höchste Gut

Erstens ist bei Kant, wie das Wörtchen „auch“ darauf hinweist, das Verhältnis des Moralgesetzes und des höchsten Gutes nicht so eindeutig, wie man aufgrund Fichtes Anfangsthese meinen könnte. Kant spricht über die Moralität gewöhnlich so, dass er das höchste Gut nicht einmal erwähnt. Sein kategorischer Imperativ ist gerade insofern kategorisch, dass er ohne jede Bedingung gebietet, vor allem ohne Rücksichtnahme auf die im Begriff des höchsten Gutes erhaltene Glückseligkeit. Obwohl Fichte nicht leugnet, dass es eine moralische Pflicht oder sittliche Vollkommenheit gibt, die ohne eine Beziehung auf das höchste Gut zu definieren sei, lässt er das Kantische „auch“ nicht nur aus seinem zitierten Ausgangssatz weg, sondern er *tendiert* auch in den mit dem Gottespostulat sich verknüpfenden Teilen des Paragraphen, die Sittlichkeit ausschließlich in Verbindung mit der Pflicht des höchsten Gutes zu deuten. In diesem Sinne besteht die Sittlichkeit in der Verwirklichung des höchsten Gutes. Dementsprechend gelangt *der zentrale Gedankengang* des Paragraphen zum Gottespostulat auf einem Weg, welcher von dem Kantischen abweicht. Am Ende meines Vortrags werde ich zeigen, dass nur eine zusätzlich geführte, unselbstständige Deduktion auf Kant zurückgreifen wird, insofern sie einen Begriff der Sittlichkeit bedingt, der nicht von vornherein auf das höchste Gut bezogen wird, und so die Möglichkeit offenlässt, die Sittlichkeit lediglich als seine *erste* Komponente aufzufassen. So kann doch auch Fichte die Verwirklichung dieser Komponente, wozu der Mensch aus seiner eigenen Kraft fähig sein muss, von der Verwirklichung des höchsten Gutes selbst, die Gottes Hilfe benötigt, unterscheiden.

Die Tendenz des zentralen Gedankengangs ist aber, das Sittengesetz mit dem Gebot des höchsten Gutes zu identifizieren, und diese Tendenz untergräbt eine Theorie *Kantischer Art*, die auf den Begriff des höchsten Gutes aufbaut. Das höchste Gut muss nämlich zwei Komponente haben, sonst kann es nicht so ein produktives Prinzip sein, wie wir es bei Kant kennengelernt haben. Besteht aber die Moralität in der Verwirklichung des höchsten Gutes, so kann sie nicht, wie sie sollte, nur eine Komponente von den beiden des höchsten Gutes sein. So tritt Fichte, gleich in dem zum Thema gewidmeten ersten Satz auf einen Weg, der sich von dem Weg seines Meisters trennt, und der zu Problemen führt, die die Konsistenz der Offenbarungsschrift zerrütten.

1.2. Die Möglichkeit der *menschlichen* Sittlichkeit

Es gehört zu diesen Problemen, dass die Möglichkeit der *menschlichen* Sittlichkeit bei Fichte fraglich wird. Die Natur nämlich, von der unsere Glückseligkeit abhängt, gehorcht nicht unserem moralisch bestimmten Willen. Deshalb, so „lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie die völligste Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie

hervorbringen können.”⁵ Sonach kann selbst die ins Unendliche gehende Vervollkommnung der Gesinnung uns nicht sittlich machen. Denn wenn (oder zumindest inwiefern) das Moralgesetz sich auf das höchste Gut als Ziel bezieht und die Moralität in seiner *Verwirklichung* besteht, so (oder zumindest insofern) kann nur Gott den Anforderungen der Moral genügen. Er ist der einzige, der nicht den Naturgesetzen unterworfen ist, da sein „practisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird,“⁶ und da „es nur durch und in Ihm ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht“,⁷ ist er der einzige, der das höchste Gut zustande bringen kann. Wie Fichte dies zwei Jahre später ausdrückt: die Gottheit ist „ein Ich, das durch seine [moralische] Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme“.⁸ So kann das Sittengesetz eigentlich nur auf Gott Bezug haben. Wir müssen diesen Punkt noch näher betrachten.

2. „uns“ – Der veränderte Adressat des Sittengesetzes

Natürlich will Fichte mit der Philosophie von Kant nicht brechen. Er ist im Klaren darüber, dass das Sittengesetz nicht mit dem Befehl des höchsten Gutes gleichgesetzt werden dürfte, und auch der Mensch sein Adressat sein müsste. Trotzdem weist die *Zweite Abänderung*, welche Fichte gegenüber dem zitierten Satz der dritten *Kritik* vorgenommen hat in die gleiche Richtung, wie die eben erörterte Tendenz. Während das Gesetz bei Kant das höchste Gut *uns* als Endzweck setzt, lässt Fichtes Ausgangsthese unbestimmt, an wen sein Befehl gerichtet ist. Es ändert nichts daran, dass der zweite Satz des Paragraphen offenkundig über den Menschen sagt: „Wir sind durch das Gebot nothwendig bestimmt, diesen Endzweck zu *wollen*.“⁹ Was wir nämlich gemäß diesem Satz zu tun haben, ist lediglich das Wollen, nicht aber das Verwirklichen. Da aber der durch die Gesetzgebung der Vernunft aufgegebene Endzweck – wie es aus dem Ganzen des Paragraphen hervorgeht – nicht nur gewollt, sondern auch verwirklicht werden soll, folgt aus dem zweiten Satz nichts, wer es ist, der das im ersten Satz erwähnte höchste Gut zustande bringen soll. Sollte das von uns verlangte Wollen aus irgendwelchem Grund das Ziel keinesfalls erreichen können, so könnte die Gesetzgebung der Vernunft das höchste Gut nicht uns als Ziel setzen.

Nun ist der Mensch nach dem zweiten Paragraph tatsächlich nicht fähig, das vorgeschriebene Ziel zu verwirklichen. An dieser Stelle des Werkes ist noch keine Spur davon

⁵ GA I,1,21.

⁶ GA I,1,19.

⁷ GA I,1,21.

⁸ GA I,2,65.

⁹ GA I,1,19.

zu sehen, was der siebte Paragraph auch mit Bezug auf den Menschen postulieren wird, nämlich, dass unser höheres Begehrungsvermögen als ein außer der sinnlichen Welt stehendes Prinzip in der Welt wirken kann. Ganz im Gegenteil. Fichte stellt hier noch die folgende These auf. „In Absicht des Rechts *in uns* fordert das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung desselben, in Absicht desselben *ausser uns* aber kann es dieselbe nicht geradezu fordern, weil wir dasselben nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können. In Absicht des letzteren also wirkt das Moralgesetz in uns ein bloßes Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben es hervorzubringen.“¹⁰ Fichte spricht auch woanders gleich: „Unsere Vernunft soll zwar den einen Theil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweiten aber vermag sie nicht zu realisieren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung steht.“¹¹

So können wir das höchste Gut als Ganze nur wollen, verwirklichen aber können wir bestenfalls nur eine Komponente von ihm. Was aber nicht zu verwirklichen ist, kann die praktische Vernunft vernünftigerweise nicht vorschreiben. Denn die Formel „soll, also kann“, die Fichte ebenso wie Kant akzeptiert, kann umgedreht werden: „kann nicht, also soll nicht“. Trotzdem beharren beide darauf, dass das höchste Gut in seiner Ganzheit realisiert werden soll. Solange aber Kant die Realisierung als eine echte Aufgabe des Menschen ansieht, und nur in manche Inkonsequenz getrieben letzten Endes von Gott hofft, ist bei Fichte „die Handlung des Rechts [deklariert dem göttlichen] Wesen übertragen worden“.¹² Das Gesetz des höchsten Gutes bezieht sich so sehr auf Gott, dass Fichte sogar behaupten kann: nur „wegen der Aufforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut außer sich zu befördern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist“, sollen „überhaupt [andere] moralische Wesen seyn“.¹³ Der zweite Satz des Paragraphen spricht also unmittelbar und streng genommen *nicht* über ein dem Menschen, sondern über ein dem Gott aufgegebenes Ziel.¹⁴

3. „in der Welt“ – Die Bedingungen des Wollens des höchsten Gutes

Dies ist aber nicht leicht zu merken, weil Fichte im ersten Satz weder den Menschen, noch Gott erwähnt, von dem zweiten Satz an aber über den Menschen spricht, wenn er nachweist, dass der Mensch an die Möglichkeit des höchsten Gutes glauben muss, um es wollen zu können. Der Gedankengang führt so zum Gott, dass Fichte ihn als die Bedingung dafür

¹⁰ GA I,1,26.

¹¹ GA I,1,20.

¹² GA I,1,28.

¹³ GA I,1,38.

¹⁴ Vgl. GA I,1,21, 22, 38, 48.

angibt, dass der Endzweck möglich ist. Den entscheidenden Schritt führt die folgende These ein. „Nehmen wir die Möglichkeit dieses Endzwecks an, so können wir, ohne die höchste Inconsequenz, nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein sie uns denkbar ist.“¹⁵

3.1. Der Sprung von der Denkbarkeit zur Möglichkeit

Diese Stelle ist in zwei Hinsichten bemerkenswert. Erstens macht sie einen Sprung im Fichtes Gedankengang, sofern sie nicht genügend zwischen der Bedingung der Möglichkeit und der Bedingung der Denkbarkeit unterscheidet. Denn daraus, dass die Möglichkeit des höchsten Gutes uns nur unter der Voraussetzung vom Dasein Gottes *denkbar* ist, folgt nicht unbedingt, sondern nur mithilfe weiterer (idealistischen) Prämissen, dass das höchste Gut nur dann *möglich* ist, wenn es einen Gott gibt. Es ist ferner nicht wahr, dass ich, um das höchste Gut möglich denken zu können, auch das herausfinden muss, unter welchen Bedingungen es möglich ist.

Die jetzt erörterte Stelle ist zweitens bemerkenswert, weil sie den Schein erweckt, als ob Fichtes Postulatenlehre auf dem von Kant eingeschlagenen Weg ginge. Auch Kant folgte nämlich einer ähnlichen Logik, als er nicht beim Postulat des höchsten Gutes stehenblieb, sondern auch Gott und die Unsterblichkeit als seine Möglichkeitsbedingungen postulieren wollte. Aber Fichtes Text rückt in mehreren Hinsichten vom Kantischen Vorbild ab. Bereits da ist ein Unterschied zu bemerken, dass der eben erwähnte Sprung an den wichtigsten Textstellen bei Kant nicht vorkommt, da er üblicherweise nicht über die Bedingungen des Denkens des höchsten Gutes, sondern bloß über die Bedingungen seiner Möglichkeit spricht.

3.2. Der Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit

Ein wichtigerer Unterschied ist, dass Kant einem zweiten Sprung von Fichte entgeht, indem er in Form eines selbstständigen Postulats zuerst die Möglichkeit des höchsten Gutes annimmt, und nur in einem zweiten Schritt das Dasein Gottes postuliert. Bei Fichte sind aber Gott und das höchste Gut *identisch*. Gott ist nicht die letzte Bedingung der Möglichkeit des *dem Menschen* als Ziel aufgegebenen höchsten Gutes, sondern das höchste Gut selbst. Das bedeutet zunächst, dass der Begriff des höchsten Gutes nicht mit Hinsicht auf den Menschen definiert wird. Während Kant die Möglichkeit des höchsten Gutes mit einem Wesen in Verbindung brachte, der die Glückseligkeit des *Menschen* mit der Sittlichkeit des *Menschen* vereinigt, deduziert Fichte ein Wesen, der die Glückseligkeit und die Sittlichkeit *in sich* vereinigt, d. h. er vereinigt seine *eigene* Glückseligkeit mit seiner *eigenen* Sittlichkeit. So sagt das Postulat vom

¹⁵ GA I,1,19.

Dasein Gottes die Existenz eines Wesens aus, in dem das höchste Gut *unabhängig von der Glückseligkeit des Menschen* bereits verwirklicht ist. Damit sind wir zur *dritten Abänderung* Fichtes Ausgangsthese gegenüber der oben zitierten These der dritten *Kritik* angekommen. Kant sprach noch über das höchste Gut in der Welt. Fichte bleibt nicht dabei, sondern er verlegt das höchste Gut außerhalb der Welt.

Was folgt daraus für den Menschen? Oder: „Was darf ich hoffen?“ Zunächst nicht zu viel, was sich am besten aus der folgenden These entnehmen lässt. „Dies nun: es existirt ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satze: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, völlig identisch.“¹⁶ Diese Aussage stellt Fichtes Philosophie in ein klares Licht. Er sagt nicht, was auch die Logik bestätigt, dass man aus der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, nicht aber umgekehrt, schließen kann. Vielmehr *identifiziert* er die Möglichkeit des höchsten Gutes mit seiner Wirklichkeit, d. h. er behauptet eigentlich, dass das höchste Gut *insofern und nur insofern* möglich ist, inwiefern es *außer der Welt*, in Gott wirklich ist. Das ist weit entfernt vom Kants Ergebnis, nach welchem das höchste Gut *dann und nur dann* möglich ist, wenn Gott wirklich ist, d. h. nach welchem Gott die Möglichkeitsbedingung des höchsten Gutes *in der Welt* ist.

4. Fichtes beiden moralischen Gottesbeweise

Aus der Fichteschen Identifizierung Gottes und des höchsten Gutes folgt also, dass der Mensch dem höchsten Gut selbst mit der Hilfe von Gott nicht teilhaftig werden kann. Man sollte sich nicht über dieses Ergebnis wundern. Wir haben schon früher gesehen, dass das Sittengesetz bei Fichte das Höchste Gut gebietet, und dass nur Gott sein Gebot einzuhalten fähig ist, und vernünftigerweise nur er sein Adressat sein kann.¹⁷¹⁸¹⁹ Wir können das höchste Gut nicht verwirklichen, oder auch ihm teilhaftig werden, weil wir nicht einmal der Sittlichkeit fähig sind, und zwar aus dem Grunde nicht, weil die Sittlichkeit in der Verwirklichung des

¹⁶ GA I,1,19–20.

¹⁷ Dies bedeutet aber, dass das höchste Gut sich in Ansehung auf den Menschen, auf seine Moralität nicht postulieren lässt. In diesem Falle aber kein praktisches Interesse jemanden dazu veranlassen kann, dass er nachgeht, unter welchen Bedingungen der Mensch das höchste Gut verwirklichen kann, da die Gesetzgebung der Vernunft dies ihm nicht als Ziel setzen kann, denn es wäre unvernünftig, wenn die Vernunft etwas Unmögliches befehlen würde.

¹⁸ Dieses Ergebnis ruht auf mehreren Gründen. Erstens spricht Fichte nicht mehr, wie Kant, über die Sittlichkeit, die kleiner oder größer sein kann, sondern über die vollkommene, „höchste Sittlichkeit“, zweitens fasst er die Sittlichkeit nicht als Beförderung, sondern als Verwirklichung des Gebotes des höchsten Gutes auf, zu der der Mensch natürlich nicht fähig ist, andererseits, dass er die Rolle der Sittlichkeit überbetont.

¹⁹ Man könnte meinen, dass es natürlich ist, dass das Ganze, das höchste Gut uns unerreichbar ist, wenn - wie gesehen haben, wir schon selbst seine erste Komponente nicht verwirklichen können. Die Meinung wäre zwar richtig, aber ein weiterer Unterschied macht die Sittlichkeit noch bedeutsamer in Fichtes Postulatenlehre.

höchsten Gutes besteht, wozu wir, wie gesagt, nicht fähig sind. Die offenkundige Zirkelhaftigkeit dieser Formulierung rührt davon her, dass Fichte die Sittlichkeit gegenüber der Glückseligkeit so sehr überbetont, dass er dazu tendiert, die höchste Sittlichkeit mit der Verwirklichung des höchsten Gutes gleichzusetzen.

4.1. Der eigentliche Beweis aufgrund der „höchsten Sittlichkeit“

Dies zeigt sich auch darin, dass Kant und Fichte das Postulat Gottes jeweils an eine andere Komponente des Kantischen Begriffs des höchsten Gutes anknüpfen. Kant beginnt in der zweiten *Kritik* das Kapitel über „Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ mit der Trennung der beiden Komponente voneinander. An die erste, an die Sittlichkeit knüpft er die in dem vorigen Kapitel behandelte Unsterblichkeit, mit der zweiten, mit „der Sittlichkeit angemessenen *Glückseligkeit*“²⁰ verknüpft er Gott. Bei ihm ist Gott notwendig, damit es jemanden gibt, der die Glückseligkeit des Menschen zum Grad seiner Sittlichkeit, welchen der Mensch selbst erreicht hat, anpasst. Würde das Sittengesetz oder genauer gesagt das Gebot des höchsten Gutes, welches – wie es Kant uns versichert – „durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert“²¹ von den beiden Komponenten des höchsten Gutes nur die Sittlichkeit vorschreiben, so würden wir aufgrund des kategorischen Imperativs wissen, was wir tun sollen. Und auf der Suche nach den Möglichkeitsbedingungen der restlosen Pflichterfüllung würden wir zum Postulat der Unsterblichkeit gelangen. Darüber hinausgehend wäre es aber auch nicht möglich, einen moralischen Beweis des Daseins Gottes aufzustellen.

Hingegen führt uns die *Offenbarungsschrift* gerade durch die erste Komponente des Kantischen höchsten Gutes zum Gottespostulat, wobei seine zweite Komponente sich nur nebenbei an den Begriff Gottes anknüpft. Nachdem Fichte seinen Gedankengang bis dahin zusammenfassend feststellt, dass „die höchste Sittlichkeit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit, möglich seyn“ soll,²² geht er die Symmetrie der beiden Komponente aufgebend weiter. „Die höchste Sittlichkeit ist nur in einem Wesen möglich, dessen practisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden *soll*): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht gedacht wird.“²³ Dies kann Fichtes eigentlicher moralischer Beweis des Daseins Gottes genannt werden.

²⁰ AA V,124

²¹ AA VI,7.

²² GA I,1,19.

²³ GA I,1,19.

4.2. Ein zweiter, unselbstständiger Beweis aufgrund der menschlichen Glückseligkeit

Wie der zweite Teil des eben zitierten Satzes zeigt, meint Fichte dem mit der Möglichkeit der höchsten Sittlichkeit angenommenen Gott ohne Weiteres Glückseligkeit beimessen zu dürfen, und so spielt die zweite Komponente des höchsten Gutes auf dem Weg zum Gottespostulat keine Rolle. Aber – wie es heißt – um nicht nur über Gottes Dasein, sondern auch über sein Wesen etwas sagen zu können, wendet sich Fichte nach der Deduktion des Postulats zur menschlichen Glückseligkeit. Er fängt mit solchen Erörterungen an, die den Erwägungen sehr nahe stehen, die in der *Kritik der Praktischen Vernunft* zum Gottespostulat führen. „Soll nun dieser zweite Theil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden, welches doch unserer Willensbestimmung widersprechen würde; so müssen wir so gewiß wir annehmen müssen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sey, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete irgend einer vernünftiger Natur, wenn auch gleich nicht der unsrigen, stehe.“²⁴

Interessanterweise schließt Fichte aus dieser Annahme nicht unmittelbar darauf, dass wir Gottes Dasein annehmen müssen, obwohl „eine vernünftige Natur“, die über „die sinnliche Natur“ herrscht, füglich Gott genannt werden könnte. So würde er einen Gottesbeweis konstruieren, der von seinem vorigen Beweis unterschiedlich und getrennt, und mit dem Kantischen moralischen Beweis analog wäre. Stattdessen identifiziert er das für die Möglichkeitsbedingung des höchsten Gutes des Menschen gehaltene Wesen und den „mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes unmittelbar angenommene Gott“.²⁵ Die Überlegungen, die diesen Schritt rechtfertigen könnten, sind so zu rekonstruieren. Wenn die Natur dem in Frage stehenden Wesen gehorcht, kann das letztere nicht unter den Naturgesetzen stehen. Da aber irgendwelches Gesetz doch seine Tätigkeit bestimmen muss, und außer den Naturgesetzen nur mit dem Moralgesetz zu rechnen ist, „so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesetz bestimmt sein.“²⁶ Und gerade so hat sich das Wesen erwiesen, worüber Fichtes eigentliches Gottespostulat spricht.

Bei Fichte führen also die Überlegungen, die sich auf die Möglichkeitsbedingungen der Entsprechung der menschlichen Glückseligkeit und der menschlichen Sittlichkeit beziehen, nicht bis zum Gottespostulat hin, sondern nur bis zur Annahme eines Wesens, das mit dem wegen der Möglichkeit der „höchsten Sittlichkeit“ bereits angenommenen Gott des eigentlichen

²⁴ GA I,1,20.

²⁵ GA I,1,20.

²⁶ GA I,1,20.

moralischen Gottesbeweises von Fichte zu identifizieren ist. Streng genommen formuliert also Fichte nicht zwei Gottesbeweise, da der Gedankengang, der an Kants Beweis erinnert, der Selbstständigkeit beraubt ist, sofern er sich auf den zuerst formulierten Beweis stützt. Damit gewinnt Fichtes eigentlicher, selbstständiger, „im Kantischen Horizont merkwürdig anmutender“²⁷ Beweis an Bedeutung.

5. Schluß

Die in Verbindung der drei weggelassenen Wörtchen in der ersten Hälfte meines Vortrags behandelten Abänderungen gegenüber der Kantischen Position, oder die „Merkwürdigkeit“ Fichtes eigentlichen Beweises oder selbst die halbwegs gebliebene Verdoppelung des moralischen Beweises sind, meines Erachtens, nicht beklagenswerte Fehler eines Anhängers, vielmehr Antizipationen einer großen Philosophie eines Selbstdenkers. Wie aber die Wissenschaftslehre aus den eben freigelegten Keimen gewachsen ist, kann ich diesmal nicht nachgehen.

²⁷ Hansjürgen Verweyen: Einleitung. In *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hamburg, Meiner, 1998. XX