



BRILL

FICHTE-STUDIEN 50 (2021) 174–188

Fichte-  
Studien  
brill.com/fis

# Das Postulat vom Dasein Gottes in der Offenbarungsschrift

*Tamás Hankovszky* | ORCID: 0000-0002-9429-4040

Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences,

Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

*hankovszky@btk.ppke.hu*

## Abstract

Whereas several versions of Kant's moral proof of the existence of God are analyzed often, scholars have not paid notable attention to the analogous thread of *The Attempt at a Critique of All Revelation*. In the first part of my paper, I try to reconstruct the argumentation of the first edition, and show some remarkable differences from the Kantian antitypes in *The Critique of Practical Reason* and *Critique of the Power of Judgment*. Then I am going to point out all the differences are related to the fact that Fichte dissolves the Kantian co-ordination of the elements of highest good and devaluates sensibility compared to Kant. In his genuine argument Fichte just gets to the existence of God from the reflection to the possibility of the highest morality in his proper argument, whilst the deduction related to the downgraded element of human happiness and reminiscent to Kant, remained in an additional argument and has only secondary function.

## Keywords

doctrine of postulates – ultimate good – morality – proof of God's existence – happiness – moral law

## Zusammenfassung

Während die verschiedenen Varianten des moralischen Gottesbeweises bei Kant oft diskutiert werden, kann das Gleiche von dem analogen Gedankengang der Offenbarungsschrift vorderhand nicht gesagt werden. In meinem Aufsatz

rekonstruiere ich die Argumentation ihrer ersten Auflage und weise in ihr mehrere wesentliche Abweichungen gegenüber dem kantischen Vorbild in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Kritik der Urteilskraft* nach. Es wird sich zeigen, dass alle diese Unterschiede in dem Zusammenhang zu sehen sind, dass Fichte die Gleichrangigkeit und Gleichgewichtigkeit der beiden Elemente des höchsten Gutes abschafft und der Sinnlichkeit nicht die ihr bei Kant zustehende Bedeutung beimisst. Anstatt die menschliche Glückseligkeit in Betracht zu ziehen, gelangt seine eigentliche Argumentation zum Dasein Gottes auf Grund von Erwägungen, die von der Reflexion über die Möglichkeit der „höchsten sittlichen Vollkommenheit“ ausgehen, während ein mit dem Kantischen verwandtes Argument nur in einem ergänzenden Gedankengang vorkommt und bloß eine untergeordnete Rolle spielt.

### Schlüsselbegriffe

Postulatenlehre – Höchstes Gut – Sittlichkeit – Gottesbeweis – Glückseligkeit – Sittengesetz

Die Postulatenlehre in Fichtes erstem Buch ist schwer zu interpretieren, dementsprechend teilen sich die Meinungen auch bezüglich ihres Verhältnisses zum sogenannten moralischen Gottesbeweis Kants. „Im *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* vertritt Fichte 1792 im wesentlichen noch genau die Kantische Position; nur sieht er das höchste Gut als solches im Sittengesetz erhalten, also geboten, so daß ein engerer Zusammenhang von Gott und Unsterblichkeit zum Sittengesetz entsteht.“<sup>1</sup> Entgegen dieser Einschätzung von Edith Düsing behauptet Daniel Breazeale, dass Fichtes „tatsächliches deduktives Verfahren durch das kantianische Modell, dem er im §2. im Allgemeinen folgt, verkleidet oder sogar verdreht wird.“<sup>2</sup> Der Unterschied der Meinungen ist teilweise wohl auf die oft unausgeführten, unklaren oder sogar widersprüchlichen Formulierungen der rasch verfassten *Offenbarungsschrift* zurückzuführen. Eine weitere Erklärung bietet uns Reinhard Kochs Beobachtung. Der „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ von 1792 bereitet die Umbildung der Kantischen Postulatenlehre praktischer Vernunft in den konstitutiven

1 Düsing, Edith: „Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen.“ In: *Fichte-Studien* 18. (2000), S. 19–48; 20.

2 Breazeale, Daniel: „Wishful Thinking and the Postulates of Practical Reason.“ In: Breazeale, D.: *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*. Oxford 2013, S. 1–22; 4.

Primat der praktischen Vernunft in der GWL vor.“<sup>3</sup> Das Werk bildet gleichsam einen Übergang zwischen der Kantischen und der eigentlichen Fichteschen Philosophie. Einerseits steht es Kant so nahe, dass er selbst zufrieden mit ihm war, andererseits rückt es in manchen Punkten vom Kantischen Vorbild ab, und nähert sich dem reifen Fichte an. Im Folgenden werde ich darlegen, inwiefern Fichtes Argumentation für das Gottespostulat von der Kantischen abweicht.<sup>4</sup> Ich muss darauf verzichten zu zeigen, wie diese Änderungen seine Jenaer Philosophie antizipieren.<sup>5</sup>

## 1 Die Umwandlung des Verhältnisses der Sittlichkeit zum höchsten Gut

Wie schon von Düsing zitiert wurde, ist bei Fichte „das höchste Gut als solches im Sittengesetz erhalten, also geboten“.<sup>6</sup> 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.“ (VCO GA I/1, 19) Dieser Satz hat eine Parallelstelle in der *Kritik der Urteilskraft*. Im Paragraph „Von dem moralischen Beweise des

3 Koch, Reinhard Friedrich: *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ 1793 bis zur „Neuen Bearbeitung der WL.“* 1800. Würzburg 1989, S. 127.

4 Ich lasse hier die zweite Auflage der *Offenbarungsschrift* außer Acht, deren Abänderungen insbesondere die Postulatenlehre betreffen, und gemäß maßgebenden Meinungen einen „verblüffenden Rückfall“ gegenüber der ersten Auflage mitgebracht haben. Vgl. Wildfeuer, Armin G.: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 476. Verweyen, Hansjürgen: „Fichte's Philosophy of Religion.“ In: David J. – Zöllner, G. (Hg.): *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge 2016, S. 273–305; 76–77.

5 Auf einige meines Erachtens sehr wichtige Aspekte bezüglich der Rolle des Gottespostulats für Fichtes Jenaer Philosophie hat Ulrich Bart hingewiesen. Barth, Ulrich: „Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen.“ In: Kodalle, K.-M. – Ohst, M. (Hg.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4) Würzburg 1999, 101–123; 110–114.

6 Ähnlich sieht es auch Wittekind. Während Kant die Glückseligkeit nur in Betracht auf die Natur der endlichen vernünftigen Wesen in den Endzweck aufnimmt, behauptet Fichte „die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit schon in der Endzweckvorstellung der *reinen* praktischen Vernunft.“ „Fichte setzt Kants Ergebnis, nämlich die Zusammenfügung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Form der Moralität endlicher Wesen, als Inhalt der *reinen* praktischen Vernunft selbst an.“ (Wittekind, Folkart: „Theologie und Religion in Fichtes Offenbarungsschrift.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39 (1997/1), S. 87–105; 93, 94. Hervorhebungen von mir.)

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." (KdU AA V, 450)<sup>7</sup> 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 Wörtern „*auch*“, „*uns*“ und „*in* der Welt“ zusammen. Ich werde in diesem Teil meines Aufsatzes diese Änderungen erörtern, im zweiten Teil rekonstruiere ich dann Fichtes moralischen Gottesbeweis bzw. moralische Gottesbeweise.

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

Bei Kant ist, wie das Wort „*auch*“ andeutet, das Verhältnis des Moralgesetzes und des höchsten Gutes nicht so eindeutig, wie man aufgrund Fichtes Anfangsthese meinen könnte.<sup>8</sup> Kant spricht über die Moralität gewöhnlich so, dass er das höchste Gut nicht einmal erwähnt. Sein kategorischer Imperativ ist gerade insofern kategorisch, als dass er ohne jede Bedingung gebietet, vor allem ohne Rücksichtnahme auf die im Begriff des höchsten Gutes erhaltene Glückseligkeit. Dieser Begriff kommt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – die so viele Formulierungen des kategorischen Imperativ vorführt, dass man sie kaum überblicken kann<sup>9</sup> – überhaupt nicht vor, und auch die *Kritik der praktischen Vernunft* bringt ihn mit dem Sittengesetz erst dann in Verbindung, wenn der Text zur Erörterung der Postulate kommt. In der *Religionsschrift* bestimmt Kant die Pflicht bezüglich des Höchsten Gutes sogar als etwas, „wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das [moralische Gesetz] erweitert“.<sup>10</sup> Obwohl Fichte nicht leugnet, dass es eine moralische Pflicht bzw. sittliche Vollkommenheit gebe, die ohne eine Beziehung auf das höchste Gut zu definieren ist, lässt er das Kantische „*auch*“ nicht nur aus seinem zitierten Ausgangssatz weg, sondern er *tendiert* auch in den sich mit dem Gottespostulat verknüpfenden Teilen des Paragraphen dazu, 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

7 Hervorhebungen von mir. Die Hervorhebungen von Kant wurden weggelassen.

8 Vgl. Danz, Christian: „Der Atheismusstreit um Fichte.“ In: Essen, G. – Danz, Ch. (Hg.): *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*. Darmstadt 2012, S. 135–213; 141.

9 Vgl. Paton, Herbert James: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, 1946, S. 129–198.

10 Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, 7.

zweiten Paragraphen zum Gottespostulat auf einem Weg, welcher von dem Kantischen abweicht. Im zweiten Teil werde ich zeigen, dass nur eine zusätzlich geführte, unselbstständige (und vom zentralen Gedankengang nicht genügend getrennte) Deduktion auf Kant zurückgreifen wird, wenn 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 die *erste* Komponente des höchsten Gutes aufzufassen. So kann doch auch Fichte die Verwirklichung dieser Komponente, wozu der Mensch eigentlich aus seiner eigenen Kraft fähig sein sollte, von der Verwirklichung des höchsten Gutes selbst, die Gottes Hilfe benötigt, unterscheiden.<sup>11</sup>

Die Tendenz des zentralen Gedankengangs, das Sittengesetz mit dem Gebot des höchsten Gutes zu identifizieren, mag keineswegs eine Unaufmerksamkeit bei Fichte sein, da sie seine reife Philosophie antizipiert. Überblickt man die Stellen, wo sich der Jenaer Fichte besonders in seinen popularphilosophischen Schriften über das Sittengesetz äußert, ist immer wieder zu finden – obwohl er den Begriff des höchsten Gutes meistens nicht verwendet –, dass wir unsere moralischen Pflichten seiner Meinung nach dadurch erfüllen, dass wir die in diesem Begriff enthaltene Übereinstimmung verwirklichen.<sup>12</sup> Die Tatsache aber, dass der Keim seiner späteren Philosophie in der Identifizierung der Moralität mit der Verwirklichung des höchsten Gutes zu entdecken ist, ändert nichts daran, dass diese Identifizierung eine auf den Begriff des höchsten Gutes aufzubauende Theorie *Kantischer Art* untergräbt.<sup>13</sup> Das höchste Gut muss nämlich zwei verschiedene Komponenten 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, sofern bei ihm zumindest die Tendenz der erwähnten

11 Später erfährt der Leser des Buches, dass der Mensch in besonderen Fällen auch bei der ersten Komponente, d. h. bei der Sittlichkeit, eine göttliche Hilfe, nämlich die Offenbarung, brauchen kann, und was noch mehr ist, dass „Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern.“ (VCO GA I/1, 48) Diese merkwürdige Aussage steht im völligen Einklang damit, dass sich die aus dem Sittengesetz folgende Pflicht von der Pflicht bezüglich des höchsten Gutes bei Fichte nicht trennt. Aus dieser Sachlage folgt nämlich auch das Folgende. Ist von Gott zu erwarten, uns zum höchsten Gut zu verhelfen, so ist auch von ihm zu erwarten, unsere Moralität zu befördern.

12 Vgl. etwa BdG GA I/3, 30–32, wo auch das höchste Gut thematisiert wird.

13 Es ist kein Wunder, dass – wie der oben zitierte Breazeale bemerkt hat – das Kantianische Modell, dem Fichte „im §2. im Allgemeinen folgt“, sein „tatsächliches deduktives Verfahren“ in der Tat „verkleidet oder sogar verdreht“ sowie dass die zweite Auflage gründliche Änderungen an diesen Punkt des Werkes vollbringt.

Identifizierung zu beobachten ist, gleich in dem dem 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.

Es gehört zu diesen Problemen, dass die Möglichkeit der *menschlichen*<sup>14</sup> Sittlichkeit – bei Fichte fraglich wird. Die Natur nämlich, von der unsere Glückseligkeit abhängt, gehorcht nicht unserem moralisch bestimmten Willen. Deshalb müssen wir schließen, „so lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie [...] die völlige Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können.“ (VCO GA I/1, 21) Demnach könnte selbst „der Progressus ins Unendliche von niederen zu höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit“ (KpV AA V,123) uns nicht *völlig* sittlich machen. Denn wenn (oder zumindest inwiefern) das Moralgesetz sich auf das höchste Gut als Ziel bezieht und die Moralität nicht nur in seinem Wollen, sondern 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.“ (VCO GA I/1, 19) Und er ist der einzige, der das höchste Gut zustande bringen kann, „da es nur durch und in Ihm ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht.“ (VCO GA I/1, 21)<sup>15</sup> So kann das Sittengesetz eigentlich nur auf Gott Bezug haben. Wir müssen diesen Punkt weiter unten noch näher betrachten.<sup>16</sup>

## 1.2 „uns“ – Der veränderte Adressat des Sittengesetzes

Natürlich will Fichte mit der Philosophie von Kant nicht brechen, gerade nicht in einem ursprünglich ihm gewidmeten Buch.<sup>17</sup> Er will seiner These nicht widersprechen, nach der der gute Wille „nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, [...] sondern allein durch das Wollen“<sup>18</sup> gut ist. Er ist sich 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

14 Unsere Menschlichkeit im relevanten Sinne bedeutet nicht nur, dass wir „noch unter anderen Gesetzen stehen, als denen der Vernunft“ (VCO GA I/1, 21), sondern dass wir Wünsche haben, die auch Geschehnisse gemäß diesen anderen Gesetzen nicht erfüllen.

15 Wie Fichte dies zwei Jahre später ausdrückt: die Gottheit ist „ein Ich, das durch seine [moralische] Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme“. (Johann Gottlieb Fichte: *Rezension des Aenesidemus*. GA I/2, 65).

16 Vgl. auch mit dem in Fußnote 11. Gesagten.

17 Fichte, Johann Gottlieb: *Versuchs einer Critic aller Offenbarung*. *Handschriftliche Fassung* 1971. GA II/2, 27.

18 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, 394.

oben zitierten Satz der *Kritik der Urteilskraft* vorgenommen hat, in die gleiche Richtung wie die eben erörterte Tendenz. Während das Sittengesetz bei Kant das höchste Gut eindeutig für *uns*, endliche vernünftige Wesen, als Endzweck setzt, lässt Fichtes Ausgangstheese 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*.“ (VCO GA I/1,19) Was wir nämlich gemäß diesem Satz zu tun haben, ist lediglich das Wollen, nicht aber das Verwirklichen.<sup>19</sup> Da aber der durch die Gesetzgebung der Vernunft aufgegebene Endzweck – wie es aus dem Ganzen des Paragraphen hervorgeht, und auch später immer wieder bekräftigt wird<sup>20</sup> – nicht nur gewollt, sondern auch verwirklicht werden soll, folgt aus dem zweiten Satz nicht, 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 – im Gegensatz zu Kants Meinung – das höchste Gut nicht uns als Ziel setzen.

Nun ist der Mensch nach dem zweiten Paragraphen tatsächlich nicht fähig, das vorgeschriebene Ziel zu verwirklichen. An dieser Stelle des Werkes ist noch keine Spur davon zu sehen, was der siebte Paragraph auch mit Bezug auf den Menschen postulieren wird, nämlich, dass unser höheres Begehungsvermögen als ein außer der sinnlichen Welt stehendes Prinzip auch in dieser 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 dasselbe 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.“ (VCO GA I/1, 26) Hier ist das „Recht *in uns*“ offenkundig die erste Komponente des Kantischen höchsten Gutes, d. i. die sittliche Vollkommenheit, die auch als eine Willenssache aufgefasst werden kann, und das „Recht *ausser uns*“ ist die zweite Komponente, die Glückseligkeit,

19 Das höchste Gut zu verwirklichen heißt, einen solchen Zustand, in dem der Mensch sittlich und in dem Maße seiner Sittlichkeit auch glücklich ist, nicht nur zu wollen oder anzunähern, sondern tatsächlich hervorzubringen. Aus dem oben zitierten Satz der *Kritik der Urteilskraft* geht dies nicht klar hervor, aber andere Texte belegen zur Genüge, dass der Gedanke auch Kant selbst nicht fremd war, nach welchem wir das höchste Gut nicht nur wollen, sondern auch hervorbringen oder wenigstens befördern sollen. Vgl. z. B. KpV AA V, 126, 144.

20 Vgl. z. B. VCO GA I/1, 47, 69–74.

die zu erreichen der menschliche Wille nicht fähig ist. Fichte formuliert dies im zweiten Paragraph an anderer Stelle ähnlich: „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.“ (VCO GA I/1, 20) Diese Textstellen belegen, dass die Glückseligkeit für Fichte in der Postulatenlehre der *Offenbarungsschrift* noch grundsätzlich sinnlich ist. Mit Düsing's Worten kann gesagt werden, dass er in dieser Hinsicht „noch genau die Kantische Position“ vertritt,<sup>21</sup> nach welcher „Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind“ (KpV AA V,112), wobei die Glückseligkeit „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt [ist], dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht.“ (KpV AA V,124)

So können wir das höchste Gut als Ganzes 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. Während aber Kant die Realisierung ursprünglich als eine Aufgabe des Menschen ansieht und sie nur in eine gewisse Inkonsequenz getrieben letzten Endes von Gott erhofft, ist bei Fichte „die Handhabung des Rechts [deklariert dem göttlichen] Wesen übertragen worden“. (VCO GA I/1, 28) Das Gesetz des höchsten Gutes bezieht sich bei Fichte grundsätzlich auf Gott,<sup>22</sup> und nur „aus der Anwendung [der] angenommenen Möglichkeit [der Realisierung des höchsten Gutes durch Gott] auf endliche moralische Wesen folgt[...]“, (VCO GA I/1, 22) dass man in Bezug auf den Menschen über die Pflicht des höchsten Gutes sprechen kann. Fichte hält Gott so sehr für den Adressaten des Sittengesetzes, dass er 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“. (VCO GA I/1, 38) Der zweite Satz des Paragraphen spricht also unmittelbar und streng genommen *nicht* über ein dem Menschen, sondern über ein dem Gott aufgegebenes Ziel.

21 Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre, S. 20. Erst später wird „*Eudaimonia* [...] als Folge-Phänomen der Tugend – unter Absehung von der sinnlichen Dimension des Glücks – aufgefaßt bzw. die auch für Kant bedeutsame intellektuelle Zufriedenheit des moralischen Bewußtseins wird als das Ganze der Glückseligkeit verstanden.“ Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre, S. 22.

22 Vgl. VCO GA I/1, 21, 22, 38, 48.



### 1.3 „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 und so der Anforderung des Gebots (nämlich des Gebots des Wollens) genugtu zu können. Der Gedankengang führt so zum Gott, dass Fichte ihn als die Bedingung dafür angibt, dass der zu wollende Endzweck möglich ist. Den entscheidenden Schritt sagt die folgende These aus: „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.“ (VCO GA I/1, 19) Diese These ist aber nicht stark genug, als dass sie zu einem Gottespostulat führen könnte. Wenn nämlich die genannten Bedingungen bekannt sind, müssen wir ohne Zweifel auch sie mit dem angenommenen Bedingten annehmen. Sind sie aber unbekannt, können wir ohne weiteres darauf verzichten, sie zu finden. Um das höchste Gut wollen zu können, ist es genug, es für möglich zu halten, bzw. an seine Möglichkeit zu glauben, und es ist nicht notwendig, die Bedingungen dieser Möglichkeit denken zu können. So lässt sich das Postulat vom Dasein Gottes – zufolge der Definition eines praktischen Postulates bei Kant – nicht damit begründen, dass das Sittengesetz uns bestimmt, das höchste Gut zu wollen. Es ist nämlich nicht „unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden“. (KpV AA V, 122) Trotz oder eben wegen ihrer Unschlüssigkeit erweckt Fichtes Argumentation den Schein, als ob seine Postulatenlehre dem von Kant eingeschlagenen Weg folgt. Auch Kant folgt nämlich einer ähnlichen Logik, wenn er nicht beim Postulat des höchsten Gutes stehenbleibt, sondern auch Gott und die Unsterblichkeit der Seele als seine Möglichkeitsbedingungen postulieren will.

Fichtes Text rückt immerhin in mancher Hinsicht vom Kantischen Vorbild ab. Ein wichtigerer Unterschied ist, dass Kant in Form eines selbstständigen Postulats zuerst die Möglichkeit des höchsten Gutes annimmt,<sup>23</sup> und nur in einem zweiten Schritt, als deren Möglichkeitsbedingung, das Dasein Gottes postuliert. Dadurch wird das höchste Gut einerseits und Gott andererseits klar unterschieden. Demgegenüber sind Gott und das höchste Gut bei Fichte *identisch*. Gott ist (streng genommen) nicht die letzte Bedingung der Möglichkeit (des Wollens) des *dem Menschen* als Ziel aufgegebenen höchsten

23 Die Möglichkeit des höchsten Gutes selbst ist bei Kant auch ein Postulat! Vgl. KpV AA V, 125, 126.

Gutes, sondern „das *höchste Gut* selbst“. (VCO GA I/1, 23)<sup>24</sup> Das bedeutet, dass der Begriff des höchsten Gutes nicht in Hinsicht auf den Menschen definiert wird. Während Kant die Möglichkeit des höchsten Gutes mit einem Wesen in Verbindung bringt, das die Glückseligkeit des *Menschen* mit der Sittlichkeit des *Menschen* vereinigt, deduziert Fichte ein Wesen, das die Glückseligkeit und die Sittlichkeit *in sich* vereinigt, d. h. es vereinigt seine *eigene* Glückseligkeit mit seiner *eigenen* Sittlichkeit.<sup>25</sup> So sagt das Postulat vom Dasein Gottes die Existenz eines Wesens aus, in dem das höchste Gut *unabhängig von der Glückseligkeit des Menschen* bereits verwirklicht ist. Damit sind wir bei der dritten Abänderung von Fichtes Ausgangsthese gegenüber der oben zitierten These der *Kritik der Urteilskraft* und beim dritten weggelassenen Wort angekommen. Kant sprach noch über das höchste Gut *in* der Welt. Fichte bleibt nicht dabei, sondern er verlegt (zunächst und in eminenterer Weise) das höchste Gut auf außerhalb der Welt.

## 2 Die beiden moralischen Gottesbeweise Fichtes

Was folgt daraus für den Menschen? Oder: „Was darf ich hoffen?“ Zunächst nicht zu viel, was sich am besten der folgenden These entnehmen lässt. „Dies nun: es existiert 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.“ (VCO GA I/1, 19–20) Diese Aussage stellt Fichtes Philosophie in ein klares Licht. Er sagt nicht, was auch die Logik bestätigt und womit er auch Kant treu bleiben könnte, 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 von 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. Man könnte einwenden, dass das wohl bloß rhetorisch gemeinte Wort „identisch“ nicht wortwörtlich genommen werden dürfe. Gerade diese Identität folgt aber auch

24 Dieser Gedanke ist nicht gleich mit dem, der bei Kant zu finden ist, wenn er Gott „höchstes ursprüngliches Gut“, die „beste Welt“ hingegen „höchstes abgeleitetes Gut“ nennt (KpV AA V, 125). Trotzdem ist anzunehmen, dass auch diese Textstelle Fichte inspiriert hat.

25 Vgl. Breazeale: *Wishful Thinking*, S. 3–4.

aus Fichtes Prämissen. Die Tatsache an sich, dass das höchste Gut in Gott wirklich und damit auch möglich ist, würde nämlich nur dann die Möglichkeit des höchsten Gutes *für den Menschen* belegen, wenn der Mensch, ebenso wie Gott, sowohl zur „höchsten Sittlichkeit“ (VCO GA I/1, 19) als auch zur Herrschaft über die Natur fähig wäre, was nicht der Fall ist. Von der Seite des Menschen betrachtet ist die Möglichkeit, von der im Zusammenhang mit Gott die Rede ist, eine lediglich logische, aber keine reale. Bereits hier gilt, was Fichte in Jena darüber sagen wird: Das höchste Gut als „Endzweck“ ist uns „völlig unerreichbar“ und muss „ewig unerreichbar bleiben [...], wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll.“ (BdG GA I/3, 32)

Natürlich bedeutet die Fichtesche Identifizierung Gottes und des höchsten Gutes auch, dass der Mensch dem höchsten Gut streng genommen selbst mit göttlicher Hilfe nicht teilhaftig werden kann. Man sollte sich nicht über dieses Ergebnis wundern. Wir haben schon bei der Betrachtung der drei Wörter gesehen, dass das Sittengesetz bei Fichte gerade das höchste Gut gebietet („auch“), und dass nur Gott sein Gebot einzuhalten fähig ist, dass also nur er vernünftigerweise sein Adressat sein kann („uns“), und dass Gott „das höchste Gut selbst“ ist („in“). Auch andere Überlegungen zeigen in diese Richtung. Wir können das höchste Gut nicht verwirklichen oder auch ihm teilhaftig werden, weil wir, endliche Wesen, nicht einmal der Sittlichkeit fähig sind, und zwar aus dem Grunde nicht, weil die Sittlichkeit in der Verwirklichung des höchsten Gutes besteht, wozu wir, wie gesagt, nicht fähig sind. Die offenkundige und absichtliche Zirkelhaftigkeit dieser Formulierung will darauf aufmerksam machen, dass Fichte die Sittlichkeit gegenüber der Glückseligkeit so sehr überbetont, dass er dazu tendiert, die höchste Sittlichkeit mit der Verwirklichung des höchsten Gutes gleichzusetzen.<sup>26</sup>

### 2.1 *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

26 Es ist recht konsequent, dass Fichte nicht nur die bei Kant noch voneinander unabhängigen beiden Ziele verschmelzen lässt, sondern er stellt entschlossen auch vor die Verwirklichung der Sittlichkeit dasselbe Hindernis, welche unsere höchste Glückseligkeit verhindert, nämlich die sinnliche Natur. Nach Fichte bedeutet unsere „Endlichkeit in der Moral“, dass wir „noch unter anderen Gesetzen stehen, als denen der Vernunft“ (VCO GA I/1, 21 Vgl. 34, 47). Diese Gesetze sind die Gesetze der sinnlichen Welt. Sie lenken uns durch die von ihnen bestimmten, der „Pflicht widerstreitende[n] Neigungen“ (VCO GA I/1, 34) nicht nur von der Moralität ab, sondern sie machen dem Menschen den Zustand unmöglich, in welchem „es [ihm] im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*“ (KpV AA V, 124).

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 Komponenten voneinander. An die erste, d. h. an die Sittlichkeit, knüpft er die in dem vorigen Kapitel behandelte Unsterblichkeit, mit der zweiten, d. h. mit der „Sittlichkeit angemessenen *Glückseligkeit*“, (KpV AA V, 124) verknüpft er Gott. Bei ihm ist Gott notwendig, damit es jemanden gibt, der die Glückseligkeit des Menschen dem Grad seiner Sittlichkeit, welchen der Mensch selbst erreicht hat, anpasst. Würde das Sittengesetz oder genauer gesagt das Gebot des höchsten Gutes, welches – wie Kant uns versichert – „durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert“,<sup>27</sup> von den beiden Komponenten des höchsten Gutes nur die erste, 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, da wir einsehen würden, dass diese Aufgabe „nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann“. (KpV AA V, 124) Es wäre aber 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, (VCO GA I/1, 19) geht er, das Gleichgewicht oder 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.“ (VCO GA I/1, 19) Dies könnte Fichtes eigentlicher moralischer Beweis des Daseins Gottes genannt werden.

## 2.2 *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

<sup>27</sup> Kant: Die Religion. AA VI, 7.

höchsten Gutes auf dem Weg zum Gottespostulat keine Rolle.<sup>28</sup> Aber – wie es heißt – um nicht nur über Gottes Dasein, sondern auch über sein Wesen etwas sagen zu können, d. h. um nicht nur einen „Glaubensartikel“ (KrV AA III, 537), sondern eine „Theologie“ (VCO GA I/1, 23) zu haben, wendet sich Fichte nach der Deduktion des Postulats der menschlichen Glückseligkeit zu. Er fängt mit solchen Erörterungen an, die den Erwägungen sehr nahestehen, 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 vernünftigen Natur, wenn auch gleich nicht der unsrigen, stehe“. (VCO GA I/1, 20)

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[n] Gott“. (VCO GA I/1, 20) 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 irgendein 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.“ (VCO GA I/1, 20) 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 moralischen Gottesbeweises von Fichte zu identifizieren ist. Streng genommen formuliert also Fichte nicht zwei Gottesbeweise, da der Gedankengang, der an

28 In der erhaltenen Handschrift knüpfen sich die Begriffe von Gott und dem höchsten Gut an die Glückseligkeit. Vgl. GA II/2, 29.

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 anmutende[r]“<sup>29</sup> Beweis an Bedeutung.

### 3 Schluss

Das Gottespostulat bei Fichte stützt sich in erster Linie nicht auf die Erwägungen über die *menschliche* Glückseligkeit, sondern auf die *dem irdischen Menschen unverhältnismäßige* Forderung an die „höchste Sittlichkeit“. Die im ersten Teil meines Aufsatzes behandelten, mit dem Ausfall der drei Wörter zusammenhängenden 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 Selbstdenkens. Wie aber die Dialektik des absoluten und des empirischen Ichs der Wissenschaftslehre unter dem konstitutiven Primat der praktischen Vernunft aus den eben freigelegten Ansätzen gewachsen ist, kann hier nicht erörtert werden.

### Bibliografie

- Barth, Ulrich: „Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen.“ In: Kodalle, K.-M. – Ohst, M. (Hg.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4) Würzburg 1999, S. 101–123.
- Breazeale, Daniel: „Wishful Thinking and the Postulates of Practical Reason.“ In: Breazeale: *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*. Oxford 2013, S. 1–22.
- Danz, Christian: „Der Atheismusstreit um Fichte.“ In Essen, G. – Danz, Ch. (Hg.): *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*. Darmstadt 2012, S. 135–213.
- Düsing, Edith: „Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen.“ In: *Fichte-studien* 18. (2000), S. 19–48.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I/3, 25–68.

29 Verweyen, Hansjürgen: „Einleitung.“ In: Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hamburg 1983, S. VII–LXX; XX.

- Fichte, Johann Gottlieb: *Rezension des Aenesidemus*. GA I/1, 41–67.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Versuch einer Critik aller Offenbarung*. GA I/1, 16–162.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Versuchs einer Critic aller Offenbarung*. Handschriftliche Fassung 1971. GA II/2, 27–123.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. AA V.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. AA III.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. AA V.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. AA VI.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV.
- Koch, Reinhard Friedrich: *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ 1793 bis zur „Neuen Bearbeitung der W.L.“ 1800*, Würzburg 1989.
- Paton, Herbert James: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London 1946.
- Verweyen, Hansjürgen: „Einleitung.“ In: Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hamburg 1983. S. VII–LXX.
- Verweyen, Hansjürgen: „Fichte's Philosophy of Religion.“ In James, D. – Zöller, G. (Hg.): *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge 2016. S. 273–305.
- Wildfeuer, Armin G.: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Wittekind, Folkart: „Theologie und Religion in Fichtes Offenbarungsschrift.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39 (1997/1), S. 87–105.