

Junius Verlag Hamburg 1997

Vorbemerkung

Fichte hat nicht selten Klage darüber geführt, daß seine Philosophie wenig verstanden, oft dagegen mißverstanden wurde. Er bot nicht wenig Denkkraft und Beredsamkeit auf, um sich verständlich zu machen. Sein *sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie – ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* bringt schon im Titel seine Intention zum Ausdruck. Es war dies keineswegs der einzige Versuch.

Da bis heute immer wieder gesagt worden ist, daß Fichte schwer verständlich sei, muß eine Einführung in seine Philosophie gleichsam seine Versuche fortsetzen.

Verstehen einer Philosophie ist Voraussetzung einer kritischen Beurteilung.

[9]

1. Wurzeln

Wenn Fichte mit einem Satz charakterisiert werden sollte, dann ließe sich sagen: Er war ein Mann der Grundsätze. Das sagt noch nichts über die von ihm vertretenen Grundsätze aus, wohl aber darüber, daß er seine politischen Positionen, seine moralischen Handlungen und Verhaltensweisen und sein gesamtes philosophisches Denken von Grundsätzen herleitete, auf die er baute und an denen er mit an Starrheit grenzender Konsequenz festhielt. Er war das direkte Gegenteil eines taktierenden, alles relativierenden Pragmatikers. Mit einer Pluralität, die Beliebigkeit einschloß, mit einer Toleranz, die auf das Prinzip des Laisser-faire reduziert wurde, hatte er nichts im Sinn. Vielmehr: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ Diese Haltung Luthers war der seinen verwandt. Fichtes Bewunderer haben seine Charakterstärke gepriesen; seine Gegner warfen ihm natürlich Doktrinarismus vor.

Ein geistesaristokratischer Denker ist Fichte nicht gewesen. In ihm lebte ein reformatorischer Geist, der sich hinsichtlich der Sprachgewalt mit dem Wittenberger, hinsichtlich der Radikalität mit Thomas Münzer messen konnte. Was er als das Wahre und das Rechte erkannt zu haben glaubte, das mußte wirksam gemacht werden. Eine seiner Devisen lautete: Nicht zum bloßen Räsonieren ist der Mensch geboren, sondern zum *Handeln*. Aktivismus ist selten so pathetisch zum Ausdruck gebracht worden wie bei Fichte. Ein Merkmal seiner Tragik war es, daß ihm die Verhältnisse nur einen sehr beengten Spielraum ließen, so daß sein Handeln letztlich doch auf das Katheder beschränkt blieb.

[10] In Fichtes Schriften und Reden tritt uns ein tiefgründiger und streitbarer Geist entgegen, der sich gegen alle Formen der Unmündigkeit, der Abhängigkeit, der Fremdbestimmtheit der menschlichen Persönlichkeit richtet. Habe Mut, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen. Das sei – so Kant – der Grundsatz der Aufklärung. Fichte radikalisiert: Habe Mut, Dich selbst zu setzen, Dich selbst zu bestimmen, Dich selbst zu verwirklichen. Zerreiße die Ketten, die Deiner Autonomie im Wege stehen, erkenne die Möglichkeit und Notwendigkeit Deiner Freiheit. Seine Philosophie – so bekennt Fichte – sei eigentlich nichts anderes als eine Analyse der Freiheit.

Wie Fichte redet und schreibt, so schreibt und redet nur einer, der nicht nur Rousseau und Kant auf theoretische Weise rezipiert, sondern der die aus Armut entspringenden Defizite der freien Entfaltung der Persönlichkeit selber erfuhr, der die objektiven Schranken des Selbstbewußtseins schmerzlich empfand.

Die Armut, diese „magere Amme“¹, saß nicht nur an Fichtes Wiege, sie begleitete ihn weite Strecken seines Lebensweges. Auch als Professor der Jenenser Universität, als Rektor der Berliner war er das Gegenteil eines Emporkömmelings. Letzterer trachtet danach, seine Herkunft vergessen zu machen. Fichte dagegen hat sich immer ein stolzes Selbstbewußtsein davon bewahrt, aus dem einfachen Volke hervorgegangen zu sein.

Alle Zukunft ist Herkunft

Den ersten und unbedingten Grundsatz seiner *Wissenschaftslehre* hat Fichte so formuliert: „Das Ich setzt sich selbst.“ Der gesunde Menschenverstand, innerhalb des empirischen Bewußtseins ein respektabler Geselle, kann sich ob dieses Satzes nur wundern. Wie soll das verstanden werden? Es kann doch keiner, der nicht [11] für verrückt gehalten werden will, leugnen, daß es nicht Johann Gottlieb Fichte war, der sich setzte, sondern daß es seine, in der Lausitz lebenden Eltern waren, die ihn in die Welt setzten – und zwar anno 1762 in Rammenau.

Das Erstauntsein über den Fichteschen Grundsatz ist kein Mangel; hatte doch schon Aristoteles das Verwundertsein an den Anfang des Philosophierens gesetzt. Wer aber seine Verwunderung vor-schnell abtut, sich über Fichtes Satz nur lustig macht – wie nicht selten geschehen –, der offenbart

¹ Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: ders., Werke und Briefe, Bd. 5, Berlin/Weimar 1972, S. 277. „Seine Jugendgeschichte ist eine Reihe von Kümernissen, wie bei fast allen unseren ausgezeichneten Männern. Armut sitzt an ihrer Wiege, und diese magere Amme bleibt ihre treue Lebensgefährtin.“ Und weiter: „Ich verzweifle fast, von der Bedeutung dieses Mannes einen richtigen Begriff geben zu können. Bei Kant hatten wir ein Buch zu betrachten. Hier aber kommt außer dem Buche auch ein Mann in Betrachtung; in diesem Manne sind Gedanke und Gesinnung eins, und in solch großartiger Einheit wirken sie auf die Mitwelt.“ (Ebenda, S. 272)

damit nur, daß er das Transzendentalprinzip, von dem noch die Rede sein wird, nicht erfaßt und das in ihm enthaltene Freiheitsstreben, das bei Fichte extreme Formen annehmen sollte, einfach übersehen hat. Für Fichte allerdings war der Widerspruch zwischen Passivität und Aktivität, also zwischen dem In-die-Welt-gesetzt-Werden und dem Sich-selbst-Bestimmen, wohl des Nachdenkens wert.

Der Sohn des Bandwebers wuchs auf wie die Kinder anderer, in kärglichen Verhältnissen lebender Dörfler. Er hütete Gänse, sah auf das schöne Rammenauer Schloß und kehrte in seine schlichte Behausung zurück. Es hätte wahrscheinlich keinen Philosophen Fichte gegeben, wenn nicht ein glücklicher Zufall sich ereignet hätte, der aus einem Märchen „vom Gänsehirtin und dem Barockschloß“ stammen könnte. Daß der Knabe Johann Gottlieb eine schnelle Auffassungsgabe hatte und über ein gutes Gedächtnis verfügte, war seinen Eltern und Bekannten aufgefallen. Nun hatte der damals einunddreißigjährige Freiherr von Miltitz eines Sonntags den Gottesdienst in der Dorfkirche versäumt. Auf seine Frage, was der Pfarrer denn gepredigt habe, wurde er an Johann Gottlieb verwiesen. Der Junge wiederholte die Rede in allen ihren Hauptteilen. Der Freiherr war von dieser ungewöhnlichen Gedächtnisleistung beeindruckt. Da er offensichtlich von den Bildungsidealen der Aufklärung beeinflusst war, sorgte er für Fichtes Ausbildung.

[12] In Schulpforta erhielt er Rüstzeug für wissenschaftliche Arbeit. An den Universitäten Jena und Leipzig studierte er Theologie. Fichte hat sich später kaum über seinen „vorkantischen“ Bildungsweg geäußert. Kant hatte alles verdrängt. Daß er überhaupt in die Wissenschaft eingeführt werden konnte, nannte er eine Fügung, die sich ganz gut mit seinem wachsenden Sendungsbewußtsein vereinbaren läßt. Das Motto seiner lateinischen Abschiedsrede nach bestandem Abitur ist dem Horaz entnommen: „Stürzt auch die Welt um mich zusammen, umgeben Trümmer mich und Flammen, der Uner-schrockene bleib ich doch.“ Das ist schon ganz Fichte. Diese Haltung wird nicht nur in seinen populären Reden, sondern auch in seinen theoretischen Schriften beibehalten.

Die psychische Situation, in der sich der junge Fichte befand, könnte in hypothetischer Weise so beschrieben werden: Einerseits ist er dankbar für die Fügung, die ihn ins Reich der Bildung führte. Ständige Dankbarkeit aber führt in die Abhängigkeit. Diese wiederum steht dem wachsenden Selbstbewußtsein, dem Drängen nach Unabhängigkeit gegenüber. Die Spannung zwischen einem unbändigen Freiheitsstreben und dem Bestimmtwerden durch die Umstände verhindert nicht nur ruhige Selbstgefälligkeit, sie erzeugt vor allem ein kritisches Verhältnis zu den gesellschaftlichen und ideellen Gegebenheiten, die eine Lösung verhindern. Ein Mitstudent zu Fichte: Wenn du sagst, was du denkst, kannst du nicht auf die Kanzel; wenn du auf die Kanzel willst, kannst du das, was du denkst, nicht sagen.

Das Hauslehrerdasein, das sich dem abgebrochenen Theologiestudium anschloß, ändert im Grunde nichts an dem Widerspruch, auch wenn er in der Schweiz dabei neben bedeutenden Zeitgenossen seine Frau kennenlernte und seine pädagogischen Intentionen ausprägte.

Die in sich zerrissene Lage, in der sich Fichte befand, wird be-[13]rücksichtigt werden müssen, wenn die befreiende Wirkung Kants gewürdigt werden soll.

Das ideelle Grunderlebnis: Kant

Merkwürdig, aber doch historisches Faktum: Der Denker, der radikal auf Selbstbestimmung pocht, verdankt den Übergang auf ebendiesen Standpunkt einem äußeren Anlaß. Ein Student erbittet Privatunterricht in Sachen Kantischer Philosophie. Fichte, der sich durchschlagen muß, nimmt das Angebot an und stürzt sich auf die Schriften des Königsberger Philosophen. Das Studium der *Kritik der praktischen Vernunft* wird zum intellektuellen und existentiellen Erlebnis, das ihn und seine Welt verändert. „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe“, schreibt Fichte an einen Freund. „Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, zum Beispiel der Begriff einer absoluten Freiheit, sind mir bewiesen. [...] Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt.“²

² Johann Gottlieb Fichte, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Hans Schulz, Bd. 1, Leipzig 1925, S. 123.

Um diese Wirkung verständlich zu machen, müssen zunächst Grundlinien der praktischen Philosophie, also der Ethik Kants skizziert werden. Dies um so mehr, als der Kern der Kantschen Moralphilosophie immer ein Fundament Fichteschen Philosophierens blieb. In dieser Hinsicht hatte er völlig recht, wenn er sich stets als Kantianer bezeichnete. Differenzen zwischen Kant und Fichte traten weniger in der Moralphilosophie auf als vielmehr in der Fassung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Philosophie.

Kants Stellung in der Geschichte der Ethik ist dadurch charakterisiert, daß er einen neuen, bis dahin so nicht gedachten Begriff von Moralität einführte.

In den christlichen Religionen wurde Moralität in Beziehung zu Gottes Geboten gedacht. Moralisches Handeln heißt daher, diesen Geboten entsprechend zu handeln; unmoralisch ist, was gegen sie verstößt. Diese Gebote erscheinen dem Menschen als offenbarte, aus der Transzendenz kommende. Der Wille zum Handeln wird daher von außen bestimmt, ist also heteronom, nicht aber selbstbestimmt, nicht autonom. Kann aber – so die Kantsche Frage – ein heteronomer Wille das Fundament von Moralität sein, oder kann diese nicht allein in der Autonomie des Willens liegen?

Die gedachte Einheit von Religiosität und Moralität ist der Grund, warum Kant wegen seines Bestehens auf der Autonomie des Willens als der Grundlage der Moral angegriffen wurde und weshalb Fichte, der die Kantische Position verteidigte, des Atheismus beschuldigt wurde.

Die naturalistischen Ethikkonzeptionen gehen davon aus, daß menschliches Handeln durch Triebe, Neigungen und Interessen bestimmt wird, daß Lustgewinn und Unlustvermeidung die Triebfedern des Handelns sind. Wer nüchternen Auges unsere Gegenwart betrachtet, wird das nicht leugnen können, und auch der Menschenkenner Kant bestreitet dies in keiner Weise. Er bestreitet nur, daß es etwas mit dem Wesen der Moralität zu tun habe. Denn auch hier erweist sich, daß der Wille heteronom ist, nämlich durch Sinnlichkeit bestimmt. Nun ist das Pochen auf Gott-Vater und auf Mutter-Natur in bezug auf andere philosophische Grundfragen höchst bedeutsam, aber im Hinblick auf Moralität haben sie, nach Kant, eines gemeinsam: Beide fassen den Willen als von außen bestimmt, nicht aber autonom.

Wie aber ist Autonomie des Willens möglich? Nur dann, wenn in uns ein Begehrungsvermögen angetroffen wird, in welchem [15] nicht die Sinnlichkeit, sondern allein unsere Vernunft als gesetzgebend auftritt. Kant zweifelt keinen Augenblick an der Existenz eines höheren Begehrungsvermögens. Er müßte sonst an Moralität, an der Freiheit, am Menschsein des Menschen verzweifeln. Denn allein dieses Begehrungsvermögen erhebt den Menschen über das Tier, macht ihn frei, zum moralischen Wesen.

Von der Realität eines solchen höheren Begehrungsvermögens kündigt das Faktum des Sittengesetzes in uns. Die Gewißheit dieses Faktums gibt uns das Gewissen. Folgen wir diesem Gesetz, haben wir ein ruhiges Gewissen. Verstoßen wir dagegen, regt sich das Gewissen.

Das Sittengesetz, das die Vernunft durch sich selbst dem Willen gibt, unterscheidet sich radikal von praktischen Gesetzen, die sich auf empirische Zwecke von Lustgewinnung und Unlustvermeidung beziehen. Letztere mögen klug sein, moralisch sind sie nicht. Galileis Widerruf – in der Überzeugung, daß die Erde sich ja doch bewege – mag angesichts der Folterinstrumente als Klugheit erscheinen, in Kantischer Sicht aber ist diese Haltung dem Sittengesetz nicht gemäß. Denn dieses fordert, keine Rücksicht auf empirische Zwecke – und die physische Selbsterhaltung ist ein solcher – zu nehmen. Dagegen wäre die Haltung des Giordano Bruno als moralische zu werten, weil sie nicht durch äußeren Druck bestimmt wurde, auf ihn gar keine Rücksicht nahm. Es ist ja auch von Nichtkantianern nicht zu leugnen, daß selbstbestimmte Standhaftigkeit würdevoller ist als Anpassung.

Im Unterschied zu Nützlichkeitsregeln, die sich auf empirische Zwecke beziehen, die immer relativ, nie allgemeingültig sind, ist das Sittengesetz absolut verbindlich für jeden vernünftigen Willen. Es ist das unbedingt geltende Gesetz, das die Vernunft durch freie Tätigkeit setzt. Es ist *kategorischer Imperativ*.

Was aber ist es, das die Vernunft so kategorisch befiehlt? Dem empirischen Willen gebietet das Sittengesetz überhaupt nichts [16] Konkretes. Der empirische Wille wird zum Objekt getrieben aus dem Gefühl der Lust, die selber im natürlichen Bedürfnis wurzelt. Empirisches Wollen wird durch materiale Prinzipien bestimmt. Materiale Prinzipien des Willens können nun aber niemals allgemeines Gesetz sein, das für alle verpflichtend ist, da sie zufälliger und veränderlicher Natur sind. Daraus folgert Kant, daß das Sittengesetz keinerlei materiale Prinzipien enthalten darf, weil es diesen Prinzipien total entgegengesetzt ist. Der Gegensatz von Handeln gemäß dem Sittengesetz und von Handeln nach empirischen Zwecken könnte schärfer nicht formuliert werden.

Ist dieser Gegensatz auflösbar? Oder bleiben moralisches Handeln dem Sittengesetz gemäß und empirisches Handeln materialen Prinzipien gemäß zwei völlig verschiedene und keiner Vermittlung fähige Reiche?

Kant strebt eine Vermittlung in folgender Weise an: Die verschiedenen menschlichen Individuen können je verschiedene Zwecke zum Bestimmungsgrund ihres Handelns setzen. Solche Regeln des Handelns nennt Kant *Maximen*. Insofern Maximen einzelne, veränderliche, relative, material bestimmte sind, können sie kein allgemeines Prinzip der Moral sein. Gleichzeitig aber sind Maximen notwendig, weil nur mit ihnen Inhalt des Handelns gegeben ist. Kants Lösung des Widerspruches: Die Maximen des Handelns sind von ihrer materialen Beschränkung zu befreien, indem sie zur Form allgemeiner Vernunftgesetze erweitert werden. Nur solche Maximen dürfen Bestimmungsgründe moralischen Handelns werden, die fähig sind, als allgemeine Vernunftgesetze aufzutreten. Von hier aus kann der kategorische Imperativ, der höchste Grundsatz der Moral, so bestimmt werden: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“³ Die Maximen meines Wollens und Handelns müssen derart sein, daß sie – wenn ich sie als allgemeines Gesetz denke – keinen Widerspruch enthalten.

[17] Was treibt uns, nach diesem kategorischen Imperativ zu handeln? Einen äußeren Bestimmungsgrund gibt es hierfür nicht. Moralische Haltung und Handlung können nicht von außen aufgezwungen werden. Es ist allein unsere eigene Achtung vor dem Gesetz, vor der Vernunft, die es erlassen hat. Und da das Gesetz ausnahmslos für alle vernünftigen Wesen gilt, ist es die Achtung vor dem Menschen als moralischen Wesen, vor seiner Freiheit und Gleichheit. Kant hat daher den kategorischen Imperativ auch so formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber als Mittel brauchst.“⁴

Die Achtung vor dem Sittengesetz ist Pflicht. Sie entspringt keineswegs sinnlich bestimmter Neigung. Pflicht ist zu erfüllen unabhängig von Neigung, ja auch gegen Neigung.⁵ Bedeutet nun aber nicht die Unterwerfung unter das Gesetz eine Beschränkung meiner Freiheit, die durch das Gesetz verordnete Pflicht eine Beschränkung meiner Selbstbestimmung? Erzeugen sie daher nicht das Gefühl der Unlust in mir? Die Achtung vor dem Gesetz, antwortet Kant, vermag Lust in uns zu erzeugen, weil der Zwang ja nicht von außen, sondern allein durch meine Vernunft ausgeübt wird. Die Achtung vor dem Gesetz beschränkt wohl meine Willkür, nicht aber Freiheit, die durch Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung charakterisiert ist.

Keine Moralphilosophie kann das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft unberücksichtigt lassen. Die Kantsche Ethik ist von dieser Spannung zwischen Glückseligkeit und Tugend erfüllt. Zumal deshalb, weil die Vernunft dahingehend bestimmt wird, daß ihr das Streben innewohnt, zum jeweils Bedingten das Unbedingte zu suchen. In moralphilosophischer Hinsicht ist es die Frage nach dem

³ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 7, in: Immanuel Kant's sämtliche Werke, hrsg. von P. Gedan/W. Kinkel/J. H. v. Kirchmann/F. M. Schiele/Th. Valentiner/K. Vorländer, Bd. 2, Leipzig 1906, S. 39.

⁴ Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 54.

⁵ Friedrich Schiller, Die Philosophen, in: ders., Sämtliche Werke in zwölf Bänden, Bd. 1, Leipzig o. J., S. 251. „Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. Entscheidung. Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“

unbedingten höchsten Gut (Summum bonum), das allen bedingten Gütern zugrunde liegt. Wäre der Mensch nur vernünftiges, „intelligibles“ Wesen, so wäre die Antwort einfach [18] und klar: Das höchste Gut ist die Tugend. Nun ist der Mensch aber auch empirisches, empfindendes und empfindsames Wesen, und als solcher bedarf er der Glückseligkeit. Das höchste Gut für den Menschen wäre daher die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Ist aber eine solche Vereinigung überhaupt möglich? Um darauf zu antworten, untersucht Kant das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit. Hier nimmt er Bezug auf die ansonsten von ihm nicht sonderlich geschätzte Philosophiegeschichte.

Sich seiner Tugend bewußt sein ist Glückseligkeit – hatten die Stoiker gelehrt. Und auch Spinoza sagt, daß Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend ist, sondern die Tugend selbst. Kant vermerkt, daß in der stoischen Position die Glückseligkeit nur als akzidentiell Moment der Tugend erscheint. Dagegen erscheint bei den Epikureern die Tugend als akzidentiell Moment der Glückseligkeit. Hatte doch Epikur gelehrt, daß Tugend das Bewußtsein über die Maximen sei, die zur Glückseligkeit führen. Diese analytische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ist für Kant nicht überzeugend, weil beide zu verschieden sind, um in analytischer Weise vereint zu werden. Aber auch eine synthetische Vereinigung gelingt nicht, weil Tugend nicht die Ursache von Glückseligkeit und Glückseligkeit nicht die Ursache von Tugend ist. Die Wirklichkeit zeigt uns doch, daß Tugend keineswegs immer Glückseligkeit befördert und daß Glückseligkeit keineswegs immer die Triebfeder tugendhaften Handelns ist.

Da beide weder auf analytische noch auf synthetische Weise zu vereinen sind, scheinen sie überhaupt nicht in einem notwendigen Zusammenhang zu stehen. Das aber stellt die Möglichkeit des Summum bonum selber in Frage, das doch gerade als Einheit von Tugend und Glückseligkeit definiert worden war.

In der Tat meint Kant, daß in der sinnlichen Welt der bezeichnete Widerspruch unaufhebbar ist. In ihr haben wir zwar das Sittengesetz zu befolgen, aber es wird nur ein Streben daraus, weil [19] sich die materialen Prinzipien des Willens, der Drang zur Glückseligkeit aus dem Handeln nicht verdrängen lassen. Vollendete Tugend wäre Heiligkeit. Kein sinnliches Wesen aber ist heilig. Es kann sich an das Ideal vollkommener Tugend nur in einem unendlichen Progreß annähern. Vervollkommnung ist möglich, Vollkommenheit ist unmöglich.

Die unendliche Annäherung an das Ideal vollendeter Tugend muß aber als möglich gedacht werden können. Dies hat die Annahme einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz zur Voraussetzung. Deshalb muß die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele postulieren. Aus der Möglichkeit der Annäherung an vollendete Tugend leitet Kant die Unsterblichkeit der Seele ab, nicht umgekehrt.

Vollendete Glückseligkeit wäre dann, wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Das hätte zur Voraussetzung, daß die ganze Natur mit meinen Zwecken übereinstimmt. Dies ist aber schon deshalb nicht der Fall, weil wir nicht die Ursache der Natur sind. Nun gebietet jedoch die praktische Vernunft, daß wir das höchste Gut, also auch höchste Glückseligkeit zu befördern suchen sollen. Also muß es auch möglich sein, weil sonst diese Forderung unsinnig wäre. Möglich wird sie, wenn ich ein Wesen annehme, daß die gemeinsame Ursache der natürlichen und der sittlichen Welt ist. Ein solches Wesen ist Gott. Um die Möglichkeit zu begründen, daß sich der Mensch vollendeter Glückseligkeit anzunähern vermag, muß Kant die Idee Gottes einführen.

Es ist überhaupt charakteristisch, daß Kant die Religion auf Moralität zurückführt und aus der Moralität die Religion ableitet. Religion ist ihm Anerkennung moralischer Pflichten als heilige. Die moralischen Pflichten ergeben sich aus dem Sittengesetz in uns, nicht aber aus den Offenbarungen eines transzendenten Wesens, dessen Dasein ohnehin nicht beweisbar ist.⁶ Es ist nicht verwunderlich, daß Fichtes erste, im Kantschen Geiste [20] geschriebene Schrift, die „Kritik“ der „Offenbarung“ im Titel trägt.

⁶ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Elementarlehre I, II. Teil, 2. Abteilung, 3. Hauptstück, 4. Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 512-519.

Die knappe Skizze der *Kritik der praktischen Vernunft* von Kant wurde als notwendig erachtet, um eine Vorstellung darüber zu vermitteln, von welchem Gedankengut Fichte im Innersten erregt wurde, das seinem Denken und Handeln in entscheidendem Maße Substanz und Richtung gab. Es ist Kants hoher, vielleicht überhöhter Begriff vom Menschen als moralischem Wesen, das Fichte gefangen nahm. Der Mensch gehört allein sich und keinem anderen; er bestimmt sich selbst und wird von keinem anderen bestimmt; er ist Selbstzweck und kein Mittel; er ist kein Schaf, das einen Hirten braucht; seine Vernunft gibt die Gesetze seines moralischen Handelns, nichts anderes; er ist ein Gleicher unter Seinesgleichen; seine Selbstbestimmung machen seine Freiheit und seine Würde aus. Diese Sätze charakterisieren Fichtes Gesamtwerk.

Der Reiz des ethischen Rigorismus von Kant, dem sich auch ein Kritiker des Kantianismus nicht ganz zu entziehen vermag, kam außerdem dem Fichteschen Charakter aufs genaueste entgegen. Auf Fichtes Satz, daß es bei der Wahl einer Philosophie darauf ankäme, was für ein Mensch man sei, wird zurückzukommen sein.

Fichtes Begeisterung für Kant verdichtete sich in dem unbändigen Willen, dem verehrten Meister persönlich zu begegnen. Trotz widriger äußerer Umstände, in denen sich Fichte befand, gelingt dies. Das erste Zusammentreffen mit Kant steht nicht unter einem glücklichen Stern. Fichte aber ist keiner, der die Flinte schnell ins Korn wirft. Er setzt sich hin, schreibt in wenigen Wochen die schon erwähnte *Kritik aller Offenbarung* (auf ihren Inhalt wird in Zusammenhang mit der Darstellung seiner Religionsphilosophie eingegangen werden) und legt sie Kant auf den [21] Tisch. Dieser ist beeindruckt und fördert ihre Drucklegung. Fichtes Erstlingswerk erscheint, allerdings ohne Angabe des Namens des Verfassers. Da sie Kantschen Geist atmet, wird sie dem Königsberger zugeschrieben. Kant, das Muster an Redlichkeit, klärt den Irrtum auf und erweist Fichte die Ehre. Dadurch erwirbt Fichte mit einem Schlag Berühmtheit.

Fichtes Begeisterung für Kant und besonders für seine Ethik war keine singuläre Erscheinung. Sie entsprach dem Zeitgeist. Dafür hier nur das Zeugnis des jungen Hegel:

„Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird. Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte: Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Gutem, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.“⁷

Das historische Grunderlebnis: Französische Revolution

Auf die revolutionären Vorgänge in Frankreich am Ausgang des 18. Jahrhunderts rückblickend, sagt Hegel in seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*:

„Im Gedanken des Rechts ist jetzt also eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war dies nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf [22] den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der Nous die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“⁸

Hegel hätte für diese Aussage Fichte als Kronzeugen aufrufen können. Selten ist der „Enthusiasmus des Geistes“ so stark zum Ausdruck gebracht worden wie bei Fichte. Die „erhabene Rührung“, gepaart mit schneidender Kritik an Verhältnissen, in denen das Unrecht triumphiert, durchzieht seine

⁷ G. W. F. Hegel, Brief an Schelling vom 16.4.1795, in: K. Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin 1844, S. 70.

⁸ Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: ders., Werke, hrsg. von seinen Schülern, Bd. IX, Berlin 1832-1844, S. 441.

Revolutionsschriften aus dem Jahre 1793.⁹ Die „Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“ – mit anderen Worten: das Wirklichwerden der Vernunft und das Vernünftigwerden der Wirklichkeit – war für Fichte die Hoffnung, die er mit der Französischen Revolution verband. Ein „reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwürde“¹⁰ war sie für ihn. Er hat sie deshalb verteidigt wie kaum einer in deutschen Landen.

Seine Verteidigung des für Europa bedeutsamen politischen Ereignisses trägt primär philosophischen Charakter. Fichte ist kein Analytiker und kein Historiker der Revolution. Über die einzelnen revolutionären Vorgänge in Frankreich erfahren wir bei ihm wenig. Natürlich hat Fichte sie lebhaft verfolgt, vordergründig aber werden sie bei ihm nicht abgehandelt. Seinem Charakter und seiner Denkweise entsprechend wird bei der Beurteilung der Revolution von Grundsätzen ausgegangen. Wer die Revolution beurteilen will, muß sie an unumstößlichen Grundsätzen messen. Die alles entscheidende Frage ist hierbei die nach der *Rechtmäßigkeit der Revolution*.

Dem Prinzip nach unterteilt Fichte diese Frage in drei weitere: Ist die Revolution moralisch gerechtfertigt, d. h., entspricht oder [23] widerspricht sie dem Sittengesetz, dem höchsten Gesetz, an dem menschliche Handlungen zu messen sind? Weiter: Entspricht die Revolution dem Naturrecht, dessen zentrale Kategorie der Vertrag ist? Und schließlich: Wann werden Revolutionen notwendig, und unter welchen Bedingungen gibt es zweckmäßigere Lösungen?

In Fichtes Darstellung werden diese Fragen nicht streng systematisch abgehandelt. Die leidenschaftliche Kritik am Wesen und an Erscheinungen des Feudalabsolutismus unterbricht immer wieder die strenge Logik, die uns in seiner Wissenschaftslehre entgegentritt. Insofern kann wohl gesagt werden, daß Fichtes Revolutionsschriften politische Manifeste sind, aber eben solche, die auf philosophischem Fundament beruhen. Seine politische Haltung ist immer philosophisch begründet; seine Philosophie hat immer politische Konsequenzen.

Fichtes Ausgangspunkt in seiner Philosophie, also auch in seinen Revolutionsschriften, ist die Freiheit des menschlichen Individuums. Dem Menschen allein gehören sein Wollen, sein Denken, seine physische Verfaßtheit. Eines anderen Eigentum darf er nie werden.

„Der Mensch kann weder ererbt noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum sein, weil er sein eigenes Eigentum ist und bleiben muß. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Tierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Glied Gott ist – sein Gewissen. Dieses gebietet ihm schlechthin und unbedingt – dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies *frei* und *aus eigener Bewegung*, ohne allen Zwang außer ihm. [...] Es darf mithin kein Fremder über ihn schalten; er selbst muß es, nach Maßgabe des Gesetzes in ihm, tun; er ist frei und muß frei bleiben; nichts darf ihm gebieten als dieses Gesetz in ihm, denn es ist sein alleiniges Gesetz – und er widerspricht diesem Gesetz, wenn er sich ein anderes aufdrängen läßt – die Menschheit in ihm wird vernichtet, und er zur Klasse der Tiere herabgewürdigt.“¹¹

[24] Hier ist der Geist der Philosophie des Immanuel Kant lebendig, dessen „Sittengesetz in uns“ gebot, den Menschen stets als Zweck anzusehen, niemals aber als Mittel zu gebrauchen. Und es ist der Gedanke des Jean-Jacques Rousseau, daß der Mensch frei geboren wird, aber überall in Ketten liegt. Fichte radikalisiert diesen Gedanken, indem er diese Ketten, die es aufzusprengen gilt, genau bezeichnet. Über Rousseau aber urteilt Fichte so:

„Rousseau, den ihr [gemeint sind die Apologeten des Absolutismus und die Halbherzigen] noch einmal über das andere einen Träumer nennt, indes seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gehen, verfuhr viel zu schonend mit euch, ihr Empiriker; das war sein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden, als er

⁹ J. G. Fichte, Zurückforderung der Denkfürheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsternis. 1793, in: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von J.H. Fichte, Bd. 6, Berlin 1845, S. 3-35. Im weiteren: „Denkfürheit“.

Ders., Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, in: ders., Werke, Bd. 6, a. a. O., S. 39-288. Im weiteren: „Urteile“.

Beim Zitieren wurde Fichtes Schreibweise stillschweigend, behutsam und selbstverständlich ohne Sinnentstellung der heutigen angepaßt.

¹⁰ Ders., Urteile, S. 39.

¹¹ Ders., Denkfürheit, S. 11.

redete. Unter euren Augen, und ich kann zu eurer Beschämung hinzusetzen, wenn ihr es noch nicht wißt, durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für das unmöglichste aller Unmöglichkeiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu erfassen.“¹²

Von den Ketten, in denen das Eigentum an seiner eigenen Person zuschanden kommt, von den Stricken, die dieses unveräußerliche Menschenrecht würgen, seien zunächst die folgenden genannt:

Ein „althergebrachtes Recht“ besagt, daß der Landbauer, der kein Grundeigentum besitzt, selber zum Boden gehört. Der Boden aber gehört dem Grundherrn, also gehört auch der Bauer dem Grundherrn. Des Gutbesitzers Recht umfaßt also die Person des landlosen Bauern. Dies ist – so Fichte – „ein harter Widerspruch gegen das Recht der Menschheit an sich; es ist Sklaverei in der ganzen Bedeutung des Worts. – Jeder Mensch kann Recht auf Sachen haben, aber keiner hat ein unabänderliches Recht auf die Person eines anderen Menschen; davon hat jeder selbst das unveräußerliche Eigentum. [...] Kein Staat rühme sich der Kultur, wo dieses unmenschliche Gesetz noch gilt, und wo noch irgend jemand das Recht hat, einem anderen zu sagen: du bist mein.“¹³

[25] Worte, die ein Erzieher Ludwigs des XV. dem königlichen Knaben während einer Volksversammlung gesagt hat, werden von Fichte in einer Fußnote zitiert: „Alle die Menschen, Sire, die Sie da sehen, sind für Sie da, sind ihr Eigentum.“¹⁴ Werden die Untertanen als Eigentum des Fürsten angesehen, dann scheinen letztere auch das Recht zu haben, sie wie „Herden Vieh“ zu halten, sie zu „Trägern ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit“ zu machen und schließlich in den Kriegsdienst, also zum „Abschlachten“ zu pressen.

Begründet wird dieses Recht damit, daß sich Fürsten und ihre Apologeten auf die von Gott gesetzte Ordnung berufen. Daß wir Gottes Geschöpfe sind, daß wir in seiner Hand stehen, also sein Eigentum sind, ist ihre unbezweifelbare Prämisse. Da es nun aber Gottes Gnade gefallen hat, daß wir seine irdischen Stellvertreter sind, partizipieren wir an dem göttlichen Recht. Die Obrigkeit von Gottes Gnaden ist es, der ihr euch in allen Fällen unterwerfen müßt.

Die radikalste Kritik eines Schlusses besteht darin, daß seine Prämisse als falsch nachgewiesen wird. Genau dies tut Fichte. Es ist nicht wahr, daß wir Gottes Eigentum sind und also auch nicht das Eigentum der irdischen Götter. Vielmehr hat Gott uns „seinen göttlichen Siegel, niemanden anzugehören als uns selbst, mit der Freiheit tief in unsere Brust eingeprägt“¹⁵. Damit haben sich das göttliche Eigentum an Personen und die Fürstenherrschaft von Gottes Gnaden erledigt.

Ausgezeichnetes Merkmal dafür, daß der Mensch sein Eigenes ist, ist die *Denkfreiheit* und insonderheit sein Sich-selbst-Denken. Das Sokratische „Erkenne dich selbst!“ ist auch ihm der Ausgangspunkt seiner „Seelenkunde“. Wisse dich vor allem als moralisches Wesen, dem Würde und Menschenrechte zukommen.

Schiller dichtete: Die Gedanken sind frei, wer kann sie erra-[26]ten? Und auch Fichte redet – hier übrigens in Übereinstimmung mit Spinoza – davon, daß kein Fürst dieser Welt in der Lage ist, die Denkfreiheit absolut zu liquidieren; es sei denn, er erschlüge die Menschheit. Das weist schon auf die besondere Stellung der Denkfreiheit hin, nämlich darauf, daß Denkfreiheit ein unveräußerliches Menschenrecht ist, ohne das der Mensch als moralisches Wesen überhaupt nicht denkbar ist. Beschwörend ruft er deshalb aus: „Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, oder von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden oder sie in eure friedlichen Wohnungen als eine Beute mit zurückzubringen; immer entreißt euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings – gebt, gebt alles hin; nur dieses vom Himmel stammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpand, daß ihr noch ein anderes Los bevorstehe als dulden, tragen und zerknirscht werden – nur dieses behauptet.“¹⁶ Für Fichte ist die Denkfreiheit die Bedingung aller anderen Freiheiten.

¹² Ders., Urteile, S. 71 f.

¹³ Ebenda, S. 233.

¹⁴ Ders., Denkfreiheit, S. 7.

¹⁵ Ebenda, S. 10.

¹⁶ Ebenda, S. 6 f.

Als „Palladium des Himmels“ ist Denkfreiheit zwar nicht auszurotten, aber weitgehend unterdrücken kann man sie schon. Eben deshalb machen Schillers Forderung „Sire, geben Sie Gedankenfreiheit“ und Fichtes „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, Sinn.

Unterdrückung impliziert Druck. Eine Weise der Unterdrückung der Denkfreiheit erfolgt durch „ideologischen Druck“. In seinen *Persischen Briefen* läßt Montesquieu den Frankreich bereisenden Orientalen berichten, daß der hiesige König weit mächtiger sei als der Sultan, weil er nicht nur über die Leiber, sondern auch über die Seelen, also über das Vermögen, zu denken und zu wollen, gebietet.¹⁷ Selbstverständlich trägt dieser Druck den Schein der Heiligkeit, ist also geprägt von Scheinheiligkeit. Wir [27] Fürsten von Gottes Gnaden und wir Verkünder des Wortes Gottes wissen wohl am besten, was für die Untertanen gut ist. Wir schützen euch nicht nur vor reißenden Wölfen, sondern auch vor sündigen Gedanken. Wir wissen die Wahrheit, und wir wollen diese. Hierzu bemerkt Fichte:

„Und besonders ihr alle, die ihr die Kräfte dazu habt, kündigt doch jenem ersten Vorurteile, woraus alle unsere Übel folgen, jener giftigen Quelle alles unseres Elends, jenem Satze: daß es die Bestimmung der Fürsten sei, für unsere *Glückseligkeit* zu wachen, den unversöhnlichsten Krieg an; verfolgt ihn in alle die Schlupfwinkel, durch das ganze System unseres Wissens, in die er sich versteckt hat, bis er von der Erde vertilgt und zur Hölle zurückgekehrt sei, daher er kam. Wir wissen nicht, was unsere Glückseligkeit befördere: weiß es der Fürst, und ist er dazu da, uns zu ihr zu leiten, so müssen wir mit verschlossenen Augen unserem Führer folgen: er tut mit uns, was er will, und wenn wir fragen, so versichert er uns auf sein Wort, daß das zu unserer Glückseligkeit nötig sei; er legt der Menschheit den Strick um den Hals und ruft: stille, stille! es geschieht alles zu dem Besten.“¹⁸

So sprach auch der Henker zu Don Carlos.

Greift der ideologische Druck nicht mehr im gewünschten Maße, wird ein anderes Unterdrückungsinstrument eingesetzt: das Verbot des freien Wortes. Wird das freie Wort in seiner schriftlichen Form gemaßregelt, dann heißt die entsprechende Instanz Zensur. Der Kampf für die Denkfreiheit war immer auch ein Kampf gegen die Zensur. Schon bei Spinoza hieß es, daß man denken könne, was man wolle, und daß man sagen und schreiben dürfe, was man denkt.¹⁹ Für Fichte ist dies unveräußerliches Menschenrecht. Wenn nicht gesagt wird, was gedacht wird, dann ist Heuchelei, Anpassung im Spiel. Dies aber sind keine moralischen Qualitäten.

Für die Zensur werden Argumente ins Feld geführt, die zu-[28]nächst ganz plausibel klingen. Wir sind, so wird gesagt, keineswegs gegen Denk- und Pressefreiheit, sofern diese der Wahrheit dienen. Die Grenzen dieser Freiheit werden durch Irrtümer und Lügen bestimmt. Zu allen Zeiten haben die Mächtigen behauptet, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein, also zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden zu können. Sie seien deshalb dazu berufen, über die Grenzen der Freiheit des Wortes und der Schrift zu wachen.

Natürlich, so vermerkt Fichte ironisch, geht es den Verteidigern der Zensur nicht um subjektivistische Meinungen, sondern um *objektive Wahrheit*, die dann auch als Übereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich bestimmt wird. Fichtes im kantischen Sinne vorgetragene Kritik an dieser Übereinstimmungsrelation ist im gegebenen Zusammenhang nicht vorrangig. Vielmehr geht es ihm um die „moralischen Wahrheiten“, die offensichtlich nicht unter diese Relation fallen. „Außer dieser auf die Sinnenwelt anwendbaren Wahrheit gibt es noch eine, in einer unendlich höheren Bedeutung des Wortes; da wir nämlich nicht erst durch Wahrnehmung die gegebene Beschaffenheit der Dinge erkennen, sondern sie durch die reinste, freieste Selbsttätigkeit, gemäß den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst *hervorbringen* sollen.“²⁰ Das Gewissen ruft sie uns zu, weshalb sie einfacher Art und leicht verständlich ist. Von den moralischen Wahrheiten,

¹⁷ Vgl. Montesquieu, *Persische Briefe*, Leipzig 1960. Im 24. Brief heißt es: „Übrigens ist dieser König ein großer Zauberer; seine Gewalt erstreckt sich selbst auf den Geist seiner Untertanen; er läßt sie denken, wie er will.“ (Ebenda, S. 69).

¹⁸ J. G. Fichte, *Denkfreiheit*, S. 8 f.

¹⁹ Vgl. H. Seidel, *Spinoza und die Denkfreiheit*, in: Spinoza, *Der Theologisch-politische Traktat*, Leipzig 1966, S. 347-367.

²⁰ J. G. Fichte, *Denkfreiheit*, S. 19.

„die euch ohnedies wenig am Herzen liegen und oft innig zuwider sind – redet ihr also nicht“²¹. Eure Order ist, daß wir nichts behaupten sollen, was nicht aus richtigen Wahrnehmungen gemäß den notwendigen Gesetzen des Denkens abgeleitet ist. Wir dürfen also nur sagen, was ist, nicht aber, was sein soll. Wir dürfen also den Status quo befestigen, nicht aber darüber hinausgehen. Das freie Fortschreiten in der Erkenntnis ist jedoch unveräußerliches Menschenrecht. Dieser Fortschritt steht immer in der Spannung von Wahr-[29]heitsfindung und Irrtum. Ich weiß – so Fichte – daß ich irren kann; ich weiß aber auch, daß ich nicht irren will. Das unterscheidet den Irrtum von der Lüge. Wenn die Zensur uns gestattet, die „Wahrheit“ mitzuteilen, den Irrtum aber verbietet, dann nimmt sie mit der linken Hand genau das zurück, was sie uns mit der rechten zu geben schien. Denn es ist schlechterdings unmöglich, Wahrheit mitzuteilen, wenn es nicht erlaubt ist, Irrtümer zu verbreiten.

Die Erlaubnis der Zensur, Wahrheiten zu verbreiten, reduziert sich vor allem auf die Erlaubnis, solche Wahrheiten zu verbreiten, die mit den Willen der Herrschenden in eins gesetzt werden können.

„Ihr habt euch mit euren Untertanen in die menschlichen Gemütskräfte geteilt. Ihnen habt ihr das *Denken* überlassen – zwar nicht für euch, noch für sich selbst, denn in euren Regierungen ist das gar nicht nötig – sie mögen es zu ihrem Vergnügen tun, wenn sie wollen, aber ohne weitere Folgen. *Wollen* werdet ihr für sie. Dieser in euch wohnende gemeinsame Wille bestimmt denn auch die Wahrheit. Wahr ist demnach das, wovon ihr wollt, daß es wahr sei; falsch ist das, wovon ihr wollt, daß es falsch sei. [...] Euer Wille als solcher ist das einzige Kriterium der Wahrheit. Wie unser Gold und Silber nur unter eurem Stempel einen Wert hat, so auch unsere Begriffe.“²²

Schließlich werden Ereignisse bemüht, um die schrecklichen Folgen einer unbeschränkten Denkfreiheit deutlich zu machen.

„Ihr Weissagt uns namenloses Elend aus unbegrenzter Denkfreiheit. [...] Ihr laßt uns durch Zeitungsschreiber, die unter eurer Aufsicht stehen, mit Feuerfarben die Unordnungen hinmalen, welche geteilte und durch Meinungen erhitzte Köpfe begehen; deutet dort auf ein sanftes Volk, herabgesunken zur Wut der Kannibalen, wie es nach Blut dürstet, und nicht nach Tränen, wie es gieriger sich zu Hinrichtungen hindrängt als zu [30] Schauspielen, wie es abgerissene Glieder seiner Mitbürger, noch triefend und dampfend, unter Jubelgesängen zur Schau herumträgt, wie seine Kinder blutende Köpfe treiben statt des Kreisels.“²³

Da die „Zeitungsschreiber“ sich dies nicht nur aus den Fingern gesogen haben, wird Fichte zu einer Stellungnahme herausgefordert. Seine Position ist weder ein Plädoyer für den Terrorismus, noch enthält sie die schreckhafte Abwendung von der Revolution, die ja auch helle Köpfe in Deutschland vollzogen. Vor allem aber ist sie dadurch gekennzeichnet, daß sie die Forderung nach Denkfreiheit um keinen Deut zurücknimmt. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit Spinoza bekräftigt er seine Überzeugung, daß die ungehinderte, uneingeschränkte Denkfreiheit allein „das Wohl der Staaten gründe und befestige“²⁴.

Der Terror ist für Fichte das Resultat der verderbten Zustände, die diesem vorausgingen. Er erinnert deshalb an „blutigere Feste, die Despotismus und Fanatismus im gewohnten Bunde eben diesem Volke gaben“²⁵. Der Terror ist die Folge der „vorherigen Geistessklaverei“. Nimmt der Druck zu, verstärkt sich der Gegendruck – bis er sich schließlich in einer Explosion entlädt, die dann allerdings Verwüstungen anrichtet. Ein Rezensent der ersten Revolutionsschrift von Fichte wandte sich dagegen, daß Revolutionen mit Naturereignissen verglichen werden. Unser Philosoph antwortete in einer Fußnote der unveränderten zweiten Auflage: „Mit seiner Erlaubnis, als *Erscheinungen*, d.i. nicht ihren moralischen Gründen, sondern ihren Folgen in der Sinnenwelt nach, stehen sie allerdings bloß unter Naturgesetzen.“²⁶ Eine moralische Rechtfertigung des Terrors ist Fichtes Sache nicht. Wohl aber verweist er darauf, daß unter Bedingungen, in denen die Fürsten Menschenrechte unterdrücken, in denen sie die Aufklärung des Volkes über seine Rechte und Pflichten verhindern, französische

²¹ Ebenda, S. 20.

²² Ebenda, S. 21.

²³ Ebenda, S. 26.

²⁴ Ebenda, S. 28.

²⁵ Ebenda, S. 26.

²⁶ Ebenda, S. 27.

Zustände das notwendige Resultat sein [31] werden. Bei der Beantwortung der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Revolution wird darauf zurückzukommen sein.

Bis hierher war ausschließlich von den *unveräußerlichen* Rechten der Menschen die Rede. Wenn die Revolution Menschenrecht und Menschenwürde auf ihre Fahnen schreibt, wenn sie die Rechte wiederherstellt, die den Menschen als moralische Wesen schlechthin zukommen, dann ist sie vom Standpunkt des Sittengesetzes aus vollauf gerechtfertigt.

Ist sie es auch vom Standpunkt des Naturrechts aus? Um diese Frage zu beantworten, beleuchtet Fichte zunächst das Verhältnis von Sittenlehre und Naturrecht.

Einem Verhältnis liegt entweder das Verhalten zu sich selbst oder zu anderem zugrunde. Ein erster Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturrecht besteht darin, daß ersteres mein Verhalten zu mir selber bestimmt, letzteres dagegen mein Verhalten zu anderem. Das Sittengesetz zielt auf das Individuum als moralisches Wesen. Hier ist mein Gewissen die höchste Instanz, der alle anderen Beziehungen untergeordnet sind. Kein Fremder kann hier der Richter sein. Gott, der in uns wohnt, ist kein Fremder. Das Naturrecht dagegen richtet sich vornehmlich auf den Menschen als Bürger, der mit Seinesgleichen, also mit den mit gleichen Rechten Ausgestatteten in der Gesellschaft lebt. Während also das Sittengesetz in der unsichtbaren Welt des Geistes regiert, hat es das Naturrecht mit der sichtbaren Welt der Erscheinungen zu tun. Das Sittengesetz handelt von den unveräußerlichen Rechten des Menschen; das Naturrecht von den veräußerlichen Rechten. Veräußerliche Rechte sind solche, die das Sittengesetz nicht gebietet, wohl aber erlaubt.

„Darf ich meine veräußerlichen Rechte ohne alle Bedingungen aufgeben [was ich bei den unveräußerlichen nicht darf], darf ich sie *schenken*, so darf ich sie auch mit Bedingungen aufgeben, ich darf sie gegen Veräußerung des anderen *vertauschen*. Aus einem [32] solchen Tausche veräußerlicher Rechte entsteht der Vertrag (der Contract). Ich tue auf Ausübung eines meiner Rechte Verzicht auf die Bedingung, daß der Andere gleichfalls auf Ausübung eines der seinigen Verzicht tue. – Solche im Vertrag zu veräußernde Rechte können nur Rechte auf *äußere Handlungen*, nicht auf *innere Gesinnungen* sein.“²⁷ Unveräußerliche Rechte unterliegen keinem Vertrag.

Aus den Unterschieden zwischen Moralgesetz und Naturgesetz leitet Fichte aber keineswegs einen ausschließenden Gegensatz beider Reiche ab. Im Gegenteil. Auch in gesellschaftlichen Verhältnissen bleibt das Sittengesetz Gesetz des Menschen, aber eben nur insofern, als es auf die Welt der Erscheinungen, nicht aber auf die geistige, moralische Welt bezogen wird.

Im Vertrag selber wird das Verhältnis beider zueinander deutlich. Ein Vertrag ist nur dann rechtens, wenn sich die vertragschließenden Seiten gegenseitig als gleichberechtigte Personen anerkennen und in freiwilliger Selbstbestimmung veräußerliche Rechte gegenseitig abtreten. In diesem Sinne ließe sich sagen, daß das Sittengesetz für Fichte die notwendige Voraussetzung des Naturrechts ist.

Im Hinblick auf die Revolution ist nun der Vertrag, auf den sich die bürgerliche Gesellschaft gründet, von hohem Interesse. In Anlehnung an die Vertragstheorie von Rousseau schreibt Fichte, daß sich die bürgerliche Gesellschaft auf nichts anderes gründen kann als auf einen Vertrag, weil „es schlechterdings unrechtmäßig ist, sich durch einen anderen Gesetze geben zu lassen als durch sich selbst“²⁸. Aufdrängen kann ich mir kein Gesetz lassen, ohne auf meine Persönlichkeit und Freiheit Verzicht zu leisten. Nur freiwillig kann ich einen Vertrag abschließen.

Bei Abschluß des Vertrages gehen die vertragschließenden Seiten die Verpflichtung ein, die Bestimmungen desselben einzuhalten. Wird der Vertrag von dieser oder jener Seite verletzt, dann [33] erhält die Gesellschaft das Recht, den Vertragsbrüchigen zur Einhaltung des freiwilligen Übereinkommens zu zwingen. Auf dieses Recht gründet sich die „ausübende Gewalt“. Aus zweckmäßigen Gründen wird diese mehreren oder einer Person übertragen. Den einen, dem sie übertragen wird, nennt Fichte Fürst.

²⁷ Ebenda, S. 12.

²⁸ Ebenda, S. 13.

„Der Fürst also hat seine Rechte durch Übertragung von der Gesellschaft, die Gesellschaft aber kann keine Rechte an ihn übertragen, die sie nicht selbst hatte.“²⁹ Gemäß dem Naturrecht ist es die Aufgabe der Fürsten, die Rechte der Bürger zu schützen und über die Einhaltung des Gesellschaftsvertrages zu wachen.

Was nun aber, wenn er die Rechte der Bürger – wie etwa im Falle der Denkfreiheit – unterdrückt, wenn er den Vertrag dadurch verletzt, daß er an die Stelle der Gesetze, die letztlich nur das Volk zu geben hat, seinen eigenen subjektiven Willen als absolutes Gesetz setzt?

Dies ist für Fichte nicht nur eine theoretische Frage. Hierfür nur drei Belege: „Die Tendenz aller Monarchien ist nach innen uneingeschränkte Alleinherrschaft und nach außen Universalherrschaft.“³⁰ Weiter: „Ihr sagt: da uneingeschränkte Monarchien sein sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Übeln gefallen lassen. Wir antworten: da sich das menschliche Geschlecht diese ungeheure Menge von Übeln nicht gefallen lassen will, so sollen keine uneingeschränkten Monarchien sein. Ich weiß, daß ihr eure Folgerungen durch stehende Heere, durch schweres Geschütz, durch Fesseln und Festungsstrafe unterstützt; aber sie scheinen mir darum nicht die gründlicheren.“³¹ Schließlich: Daß die Verfassungen der meisten Staaten „nicht nur höchst fehlerhaft, sondern auch höchst ungerecht“ sind, „daß unveräußerliche Menschenrechte in ihnen gekränkt werden, die sich der Mensch gar nicht nehmen lassen darf, davon bin ich freilich innigst überzeugt und habe gearbeitet und [34] werde arbeiten, den Leser gleichfalls zu überzeugen“³². Ist die Situation derart, dann ist die Veränderung der Staatsverfassung unausbleiblich.

Ob das Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung zu verändern, ob es das Recht habe, sie auf revolutionäre Weise zu verändern, ist die Frage, die Fichte von verschiedenen Seiten her angeht.

Nach allem, was bisher gesagt wurde, leuchtet es ohne weiteres ein, daß die Mitglieder der Gesellschaft das Recht haben, eine Staatsverfassung zu verändern, wenn diese unveräußerliche Menschenrechte unterdrückt. Aber auch die veräußerbaren Rechte, die durch den Vertrag beschränkt werden, fallen an die Gesellschaft zurück, wenn dieser gebrochen wird. Es ist ein großer Irrtum zu glauben, „der Naturzustand des Menschen werde durch den bürgerlichen Vertrag aufgehoben; der darf nie aufgehoben werden; er läuft ununterbrochen mit durch den Staat hindurch“³³. Der Naturzustand ist der Grund der Verbindlichkeit aller Verträge. „Um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muß man sich den Menschen noch von keinen äußeren Verträgen gebunden, bloß unter dem Gesetze seiner Natur, d. i. unter dem Sittengesetz stehend, denken; und das ist der *Naturzustand*.“³⁴

Aber auch in anderer Form drückt Fichte die Notwendigkeit der Veränderung der Staatsverfassungen aus: „Keine Staatsverfassung ist unabänderlich, es ist in ihrer Natur, daß sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den notwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muß abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab.“³⁵ Die Beantwortung der Frage nach dem Endzweck aller Staatsverbindungen macht Fichte abhängig von der Beantwortung der Frage nach dem Endzweck des einzelnen. Die Antwort auf letztere ist rein moralisch, muß sich also auf das Sittengesetz gründen, „welches allein den [35] Menschen als Menschen beherrscht und ihm einen Endzweck aufstellt“³⁶. Der Endzweck aller Staatsverbindungen ist danach der, daß diese den durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzweck nicht hindern, sondern fördern. Der Vernunftsstaat ist Fichtes Ideal. Alle bestehenden Staaten entsprechen nicht diesem Ideal. Sie sollten aber diesem Ideal entgegenstreben. Der reale gute Staat sollte als „begriffen in der allmählichen Stiftung des Vernunftsstaates“ vorgestellt werden. Die Politik läge demnach in der Mitte zwischen dem gegebenen Staat und dem Vernunftsstaat. „Sie beschriebe die stete Linie, durch welche der erstere sich in den letzteren

²⁹ Ebenda, S. 13.

³⁰ Ders., Urteile, S. 94.

³¹ Ebenda, S. 96.

³² Ebenda, S. 44.

³³ Ebenda, S. 131.

³⁴ Ebenda, S. 82.

³⁵ Ebenda, S. 103.

³⁶ Ebenda, S. 62.

verwandelt.“³⁷ Diese Verwandlung wäre ausgeschlossen, wenn die gegebene Staatsverfassung als unveränderliches Dogma angesehen und behauptet wird. Es bliebe alles, wie es ist; einer Veränderung zum Besseren wären unüberwindliche Barrieren gesetzt.

Es kommt für Fichte also darauf an, die Staatsverfassungen zu verändern. Auf welche Weise diese Veränderungen in der Welt der Erscheinungen vollzogen werden, hängt wesentlich vom Verhalten der „ausübenden Macht“ ab. Damit sind wir bei der dritten Frage, der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Revolution.

„Gewaltsame Revolutionen sind stets ein kühnes Wagestück der Menschheit; gelingen sie, so ist der errungene Sieg des ausgestandenen Ungemachs wohl wert; mißlingen sie, so drängt ihr euch durch Elend zu größerem Elend hindurch.“³⁸ Sicherer ist für Fichte das allmähliche Fortschreiten zu größerer Aufklärung und mit ihr zur Verbesserung der Staatsverfassungen. Das hebt allerdings die Notwendigkeit revolutionärer Umgestaltung keineswegs auf. Fichte sieht folgende Alternative: „Hemmt man den Fortgang des menschlichen Geistes, so sind nur zwei Fälle möglich: der erstere, unwahrscheinlichere – wir bleiben stehen, wo wir waren, wir geben alle Ansprüche auf Verminderung unseres Elends und Erhöhung unserer Glückseligkeit auf; wir lassen uns [36] die Grenzen setzen, über die wir nicht schreiten wollen – oder der zweite, weit wahrscheinlichere: der zurückgehaltene Gang der Natur bricht gewaltsam durch und vernichtet alles, was ihm im Wege steht, die Menschheit rächt sich auf das grausamste an ihren Unterdrückern, Revolutionen werden notwendig.“³⁹

Um gewaltsame Revolutionen zu verhindern, gibt es ein sicheres Mittel, aber es ist das einzige: „das Volk gründlich über seine Rechte und Pflichten zu unterrichten. Die französische Revolution gibt uns dazu die Weisung und die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen.“⁴⁰

Damit sind die Grundpfeiler, auf die sich Fichtes Verhältnis zur Französischen Revolution stützt, hinreichend charakterisiert. Pfeiler machen freilich nicht das ganze Gebäude aus, das besonders in seiner zweiten, weit umfangreicheren Revolutionsschrift erscheint. Seine ins Detail gehende Kritik der Privilegien des Adels und der mit ihm verbundenen Militärkaste sowie seine Kritik der sichtbaren Kirche, der er die unsichtbare gegenüberstellt, müssen hier ebenso außer Betracht bleiben wie seine seltsamen kritischen Bemerkungen über das Judentum, die keineswegs seinen Grundsätzen entspringen.⁴¹

³⁷ Ders., Der geschlossene Handelsstaat, in: ders., Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 398.

³⁸ Ders., Denkfreiheit, S. 5.

³⁹ Ebenda, S. 6.

⁴⁰ Ders., Urteile, S. 41.

⁴¹ Da in der neueren deutschen Geschichte die Judenfrage eine welthistorisch verhängnisvolle Rolle gespielt hat – es genügt auf Auschwitz zu verweisen – können historische Wurzeln, auch wenn sie weit entfernt von den Auswüchsen der Barbarei liegen, nicht übersehen werden. Weil Fichte sich in seiner zweiten Revolutionsschrift zur genannten Frage geäußert hat, muß seine Position skizziert werden.

a) Von christlicher Nächstenliebe, gepaart mit dem aufklärerischen Geist der Toleranz, zeugen zunächst die folgenden Zeilen: „Menschenrechte müssen sie haben.“ „Zwingen keinen Juden wider seinen Willen, und leide nicht, daß es geschehe, wo du der nächste bist, der es hindern kann, das bist du ihm schlechterdings schuldig.“ „Wenn du gestern gegessen hast und hungerst wieder und hast nur Brot auf heute, so gib es dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nichts gegessen hast.“ Weiter: „Fern sei von diesen Blättern der Gifthauch der Intoleranz, wie er es von meinem Herzen ist. Derjenige Jude, der zur *allgemeinen Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe* hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger.“ Und schließlich: „Ich will nicht etwa sagen, daß man die Juden um ihres Glaubens willen verfolgen solle, sondern daß man überhaupt niemand deswegen verfolgen solle.“ Dies sind Gedanken, die mit seinen Grundsätzen übereinstimmen.

b) Allerdings werden diese Sätze durch andere erheblich eingeschränkt. Von den „Helden und Heiligen“ wisse er nicht, ob es deren gab noch gibt. „Man verkaufe mir nicht den schönen Schein für Realität.“ Dies ist schlechterdings die Unwahrheit. Fichte kannte doch wohl Spinoza und die Rolle jüdischer Intellektueller in der deutschen Aufklärung. Fichte plädiert wohl für die Menschenrechte der Juden, aber er ist dagegen, daß man ihnen Bürgerrechte gibt. Schränkt dies nicht aber die Menschenrechte erheblich ein?

Auch in der Religionsfrage ist er nicht so tolerant, wie er vorgibt. „Möchten doch die Juden nicht an Jesum Christum, möchten sie doch sogar an keinen Gott glauben, wenn sie nur nicht an zwei verschiedene Sittengesetze und an einen menschenfeindlichen Gott glaubten.“

c) Festzustellen, daß die Juden sich „zu dem den Körper erschlaffenden und den Geist für jedes edle Gefühl tötenden Kleinhandel“ verdammt haben – und – zur Ehre Fichtes sei es gesagt – verdammt wurden, ist nicht sonderlich originell.

Wer in den Geist der Fichteschen Wissenschaftslehre eindringen will, sollte die Revolutionsschriften nicht außer acht lassen. Fichte selber hat auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht. „Indem ich über die Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke u. Ahnungen dieses Systems. Also – das System gehört gewissermaßen schon der Nation.“⁴² Damit ist hier nicht die deutsche gemeint.

Die Grundstimmung in Fichtes Revolutionsschriften ist radikaldemokratisch. Seine Gegner hatten das wohl erkannt. Sie verwandten die Worte „Demokrat“ und „Jacobiner“ als Keulen, mit denen sie jeden Gegner auszuschalten vermeinten. Fichte dazu wenige Jahre später: „Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jacobiner; [37] dies ist's. Von einem solchen glaubt man jede Greuel ohne weitere Prüfung. Gegen einen solchen kann man gar keine Ungerechtigkeit begehen. Hat er auch dieses mal nicht verdient, was ihm widerfährt, so hat er es ein andermal verdient. Recht geschieht ihm auf jeden Fall.“⁴³

[39]

Spinoza hatte dies bereits in theoretischer und praktischer Weise getan. Und Karl Marx sollte dies nach Fichte tiefschürfender tun. Wenn Fichte Juden kritisieren will, die an den Fürstenhöfen Finanzgeschäfte tätigten, dann ist dem nichts entgegenzusetzen.

d) Den Hauptangriff auf das Judentum richtet Fichte auf den „Staat im Staate“. „Fast durch alle Länder Europas verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchem fürchterlich auf die Bürger drückt; es ist das Judentum.“ Diesen „Staat im Staate“ will Fichte überwinden. Er spart dabei nicht mit Ausdrücken, die zu wiederholen ich mich scheue. Der „harmloseste“ ist, daß Palästina erobert werden müsse, damit man die Juden dorthin umsiedeln könne.

Ich weiß nicht, was für Erfahrungen Fichte zu diesen affektgeladenen Ausfällen veranlaßt haben mögen; was ich weiß ist, daß sie mit seinen Grundsätzen nichts gemein haben. (Alle Zitate aus: Urteile, S. 149-151.)

⁴² J. G. Fichte, Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberger, Niethammer, Leipzig 1987, S. 223.

⁴³ Ders., Briefwechsel, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Hans Schulz, Bd. 1, Leipzig 1929, S. 449.

2. Grundlegung

Um die Differenz seiner Philosophie zu anderen philosophischen Lehren, denen vielfach auch verschiedene Begriffe von Philosophie zugrunde liegen, deutlich zu machen, nennt Fichte die seinige Wissenschaftslehre. Die für uns Heutige auftauchende Assoziation, daß es sich hierbei um das handelt, was gegenwärtig als Wissenschaftstheorie betrieben wird, ist mit äußerster Vorsicht zu betrachten. Um eine Verarbeitung von Erkenntnissen der einzelnen Wissenschaften geht es hier keineswegs. Auch von einer Anwendung solcher Erkenntnisse auf philosophische Sachverhalte oder gar von der Bestätigung philosophischer Sätze durch Ergebnisse der Einzelwissenschaften ist hier nicht die Rede. Fichtes Ansatz ist auch hier radikal. Es geht ihm um die Aufstellung und Begründung von Sätzen, die jedem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegen und von denen aus alles Weitere abzuleiten ist. Also geht es um Logik? Ja, aber um eine solche, die sich an Kants transzendente anschließt.

Vom Terminus „transzendental“ sollte man sich nicht abschrecken lassen. Er ist vielleicht leichter zu verstehen, als es auf den ersten Blick aussieht. Zunächst ist der Unterschied zwischen „transzendental“ und „transzendent“ zu beachten. Transzendent heißt – in der Kantschen Terminologie – nichts anderes als Erfahrung überschreitend. Dagegen heißt transzendental Erfahrung begründend. Kant kritisiert die Sätze der ihm vorangegangenen Metaphysik wesentlich deshalb, weil es transzendente waren, weil sie also über die Grenzen der Erfahrung hinausgingen. Die alte Metaphysik war unkritisch, weil sie die Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, nach den Bedingungen, innerhalb deren allgemeingültige und notwendige Urteile möglich werden, weder stellte noch beantwortete. Kants „kritische oder transzendente Wende“ bestand darin, daß er die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens dem Erkennen der Dinge voraussetzte. Das scheint plausibel, prüft doch auch der Schnitter, bevor er seine Arbeit beginnt, die Schärfe seiner Sense. Der Frage also, was ich erfahre, muß die Frage vorausgehen, ob und wie denn überhaupt Erfahrung möglich sei. Transzendente Erkenntnis geht also nicht auf die Erkenntnis der Dinge, sondern auf die Erkenntnis unseres Erkenntnisvermögens als Bedingung aller weiteren Erkenntnisprozesse.

Daß Erfahrung der Anfang allen Wissens ist, haben nicht nur Heraklit und Aristoteles anerkannt, sondern auch Kant und Fichte. Die Frage ist nur, was Erfahrung sei. Oder zugespitzter: Was ist der Grund der Erfahrung?

In der vorkantischen Philosophie wurde Erfahrung nicht selten mit sinnlicher Wahrnehmung identifiziert. Natürlich leugnen weder Kant noch Fichte das Faktum, daß wir als sinnliche Wesen sinnliche Wahrnehmungen haben. Sie leugnen nur, daß diese Wahrnehmungen schon Erfahrungen seien. Kant hat dies sehr einfach zum Ausdruck gebracht, indem er zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen unterschied. Sätze wie „die Sonne scheint“ und „der Stein wird warm“ sind nach Kant Wahrnehmungsurteile, die durch die Sinne bestätigt werden. Wer wollte leugnen, daß ich die Sonne sehe und fühle, daß der Stein warm wird. Der Satz allerdings „die Sonne erwärmt den Stein“ ist für Kant schon kein Wahrnehmungsurteil mehr, sondern ein Erfahrungsurteil. Was unterscheidet letzteren Satz von den beiden anderen? Während die ersteren ausschließlich auf Wahrnehmungsurteilen beruhen, ist im dritten etwas hinzugekommen, weshalb er nicht ein Urteil der Perzeption, sondern eins der Apperzeption ist. Hinzugekommen ist nämlich eine Verknüpfung der erstgenannten Wahrnehmungsurteile; und diese Verknüpfung ist derart, daß ein Kausalverhältnis zustande kommt. Die Sonne erscheint als Ursache für die Erwärmung des Steines. Die entscheidende Frage ist nun, ob dieses Verhältnis von Ursache und Wirkung in der Wahrnehmung gegeben ist oder ob es das Resultat der synthetisierenden Tätigkeit unseres Verstandes ist? In der Nachfolge von David Hume, der stark bezweifelte, daß aus dem zeitlichen Nacheinander von Wahrnehmungen auf ein Auseinander geschlossen werden kann (post hoc non est propter hoc), antwortet Kant, daß es allein der Verstand ist, der gemäß seinen apriorischen Formen diese Verknüpfungen vollzieht. Nur durch das synthetische Verfahren des Verstandes kommen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, worauf Wissenschaft wohl zielt, in unsere Erkenntnis, wohingegen die Wahrnehmungen in den Grenzen des einzelnen und Zufälligen befangen bleiben. Das hat weitreichende Konsequenzen. Wenn Natur als dasjenige gefaßt wird, was unter allgemeinen Gesetzen stehend gedacht wird, dann ist es unser Verstand, der die

Gesetze der Natur nicht nach-, sondern vorschreibt. Damit aber ist die „kopernikanische Wende“ bezeichnet, die Kant selber so charakterisiert hat:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten [...]. Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer [42] drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“⁴⁴

Und weiter: „[...] ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir die Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.“⁴⁵

Diese extrem knappe Skizze der Kantschen Position, die weiter auszuführen hier nicht der Ort ist, wurde insofern als notwendig erachtet, weil ohne sie der Ausgangs- und Ansatzpunkt von Fichte unverständlich bleibt. Kant hat mit seinen Untersuchungen des menschlichen Erkenntnisvermögens den Blick auf uns selbst, auf das Subjekt gerichtet. Fichte folgt ihm auf der ihm eigentümlichen Weise. „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.“⁴⁶ Es hält sich die Legende, daß Fichte den Hörsaal verdunkeln ließ, um für die Selbstbetrachtung günstige Bedingungen zu schaffen.

Wenn wir uns selbst beobachten, also die Bestimmungen unseres Bewußtseins prüfen, dann fällt uns leicht – so jedenfalls nach Fichte – ein merkwürdiger Unterschied auf. Einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühl der Freiheit, andere vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet. Vom Gefühl der Freiheit sind jene Vorstellungen begleitet, die Produkt unserer Phantasie sind oder [43] die mit unserem Willen, der als frei erscheint, zusammenhängen. Vom Gefühl der Notwendigkeit sind jene Vorstellungen begleitet, die von außen festgesetzt erscheinen. In der Erkenntnis halten wir uns nicht für frei, weil die Wahrheit unabhängig von uns ist. Da wir nun aber mit der Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns an sie gebunden.

Von den Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Freiheit verbunden sind, kann schlechterdings kein äußerer Grund angegeben werden. Sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe; und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders sein.

Anders verhält es sich mit den Vorstellungen, die vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet werden. Hier allerdings kann die Frage gestellt werden, welches der Grund des Systems der vom Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen ist; außerdem die Frage nach dem Grund des Gefühls der Notwendigkeit selbst. „Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch *Erfahrung*, innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach [...] den Grund aller Erfahrung anzugeben.“⁴⁷

Dabei aber stellt sich folgendes Problem: Kann der Grund der Erfahrung in der Erfahrung selber gefunden werden, oder muß er nicht notwendig nicht nur außerhalb, sondern auch vor aller Erfahrung liegen?

Daß der Mensch als endliches Vernunftwesen nichts außer der Erfahrung hat, daran ist kein Zweifel. Der gesamte Stoff seines Denkens ist in seiner Erfahrung. Wie soll sich der Philosoph, der doch auch

⁴⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 28. Im weiteren: KrdrV.

⁴⁵ Ebenda, S. 29.

⁴⁶ J. H. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 422. Im weiteren: 1. EWL.

⁴⁷ Ebenda, S. 423.

ein endliches Vernunftwesen ist, über die Erfahrung erheben? Das scheint unbegreiflich zu sein. Fichte stellt diese Frage, und er beantwortet sie wie folgt: Der Philo-[44]soph kann abstrahieren, das heißt, das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen.

„In der Erfahrung ist das *Ding* dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine *Intelligenz an sich*, d.h. abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein *Ding an sich*, d. h. abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, – als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.“⁴⁸

Spinozismus oder Kantianismus?

Fichte hätte sicherlich keinen Einwand erhoben, wenn dasjenige, was er als Dogmatismus bezeichnet, anhand des Spinozistischen Systems dargestellt würde, der Idealismus dagegen anhand des Kantischen Kritizismus. Insofern können wir historisch-konkret, was bei Fichte nicht geschieht, seine Auffassung vom Verhältnis von Dogmatismus und Idealismus als Verhältnis von spinozistischer und kantischer Philosophie darstellen.

Fichte leugnet natürlich nicht das Faktum, daß in der Geschichte mannigfaltige Systeme aufgetreten sind, die sich nicht einfach unter die Alternative Idealismus – Dogmatismus subsumieren lassen. Er kritisiert nur, daß viele, ja vielleicht die meisten, inkonsequent verfahren, in eklektischer Weise Elemente sowohl des einen wie des anderen Systems verschmolzen haben. Er beharrt darauf, daß bei einem konsequenten Verfahren nur die beiden – also Dogmatismus und Idealismus oder Spinozismus und Kantianismus – möglich seien.

[45]Wenn der Philosoph den Erklärungsgrund von Erfahrung aufhellen soll, dann gibt es nur zwei Wege: „Entweder erscheint das Objekt erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz oder aber ohne Zutun derselben vorhanden.“⁴⁹ Kants Position war hier differenzierter. Er erkannte wohl die Dinge an sich an, leugnete aber deren Erkennbarkeit. Und zwar deshalb, weil wir von ihnen nur wissen, wie sie uns erscheinen und wie sie von uns gedacht werden. Der Unterschied zwischen Fichtes Position und der des Königsbergers kommt im weiteren noch näher zur Sprache.

Hier ist zunächst von den zwei Hauptwegen und ihren Ausgangspunkten die Rede. Entweder ich gehe davon aus, daß es die Intelligenz ist, die durch ihre Tätigkeit ihre Objekte *setzt*, oder aber davon, daß in den Dingen an sich die Ursache dafür liegt, daß mir im Bewußtsein Objekte *gegeben* sind. Im ersteren Fall bestimmt mein Bewußtsein das Sein der Dinge, im zweiten bestimmen die an sich vorhandenen Dinge mein Bewußtsein.

Von dem Faktum, daß das endliche Vernunftwesen in seinem praktischen Verhältnis Dinge bestimmt, in seinem theoretischen Verhältnis – also im Erkenntnisprozeß – sich nach den Dingen zu richten hat, ist hier noch nicht die Rede. Das Theorie-Praxis-Verhältnis, wie es Fichte faßt, wird später zu behandeln sein. Dies auch deshalb, weil es als abgeleitetes erscheint, dem die Entscheidung der Grundfrage der Philosophie vorauszugehen hat.

Es ist nun das Merkwürdige, daß Fichte zwar eine Entscheidung trifft, gleichzeitig aber erklärt, daß eine vernunftgemäße Begründung für diese Entscheidung unmöglich ist.

„Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin alle Vernunftsgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens [46] abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse.“⁵⁰

⁴⁸ Ebenda, S. 426.

⁴⁹ Ebenda, S. 427.

⁵⁰ Ebenda, S. 432 f.

Für Fichte ist das höchste Interesse das für uns selbst.

Fichte gesteht zu, daß beide Systeme in sich begründet sind, daß aber keines das andere direkt zu widerlegen vermag. Wenn dem aber so ist, dann bleibt nur die Wahl. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...] davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“⁵¹ Wenn es nur zwei konsequente Systeme der Philosophie gibt, zwischen denen man wählen kann, wenn die Wahl davon abhängt, was für ein Mensch man ist, wenn die Anerkennung dieses oder jenes Systems vorausgesetzt ist, dann ist schon im voraus die Verschiedenheit der Menschen gesetzt. Fichte unterscheidet auch „zwei Hauptgattungen“ von Menschen. Die erste ist dadurch charakterisiert, daß sie sich von äußeren Gegenständen und Verhältnissen bestimmen läßt, also sich diesen anpaßt, während die zweite sich selbst bestimmen, also ihre Freiheit setzen will.

Diejenigen, „die sich noch nicht zum vollem Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge [...]. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, so lange er nur von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist der Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.“⁵² Gehen die Objekte als Träger verloren, dann auch ihr Selbst.

Dagegen bedürfen diejenigen, die sich ihrer Selbständigkeit bewußt werden, die sich selbst zu etwas machen, keiner äußeren [47] Dinge und Verhältnisse als Stütze ihrer selbst, denn diese heben ja gerade ihre Unabhängigkeit auf. „Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt.“⁵³ Max Stirner hat einige Jahrzehnte später den Satz geprägt: Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt! Fichte hätte darauf antworten können: Ich hab' mein Sach' nur auf mich selbst gestellt!

Der Dogmatismus lehrte – nach Fichte –, daß der Mensch das Produkt der äußeren Dinge und Verhältnisse sei. Dem stellt er entgegen: Ich und meine Welt sind das Produkt meiner freien Tätigkeit.

Nun ist unter moralischem Gesichtspunkt nicht zu leugnen, daß die Souveränität der Persönlichkeit, das Pochen auf Selbstbestimmung erhabener erscheint als jegliche Form der Anpassung, die ja gerade durch den Verlust der Selbständigkeit erkaufte wird. Trotzdem ist die von Fichte vorgenommene Einteilung der Menschen problematisch.

Erstens kann kein Vernünftiger leugnen, daß er in die Welt gesetzt wurde, und zwar völlig unabhängig von seinem Willen. Und er kann nicht in der Natur leben, ohne von ihr bestimmt zu sein. Über den Beginn seines Lebens entscheidet er nicht selbst, und über den Tod nur dann, wenn er Selbstmord begeht. Fichte würde antworten, daß es ihm um diese Tatsachen der Erscheinungswelt überhaupt nicht geht; es ginge ihm um den Menschen als geistig-moralisches Wesen, der nur durch seine eigene Tätigkeit das wird, was er ist.

Weiter: Hat Fichte in seiner Jugend nicht selbst deutlich genug erfahren, daß die freie Selbstbestimmung keineswegs so unabhängig von den äußeren Umständen ist, wie er postuliert? Kann derjenige, der unter dem Druck der Dinge und der äußeren Verhältnisse zum Verzicht auf Selbstbestimmung gezwungen wird, [48] in moralischer Hinsicht diskreditiert werden? Fichte könnte antworten, seine Philosophie ziele gerade darauf, daß sich der Mensch von seinen äußeren Ketten losreißt, sich auf sich selbst besinnt, was in der Sinnenwelt notwendig andere Verhältnisse zur Folge hätte.

Drittens: Widerspricht nicht die Einteilung der Menschen in zwei Hauptgattungen, die ja dem Gegensatz von Dogmatismus und Idealismus zugrunde liegt, dem Demokratiedanken, der doch die These von der Gleichheit aller, die Menschenantlitz tragen, zur Basis hat? Lauert in dieser Einteilung nicht die Gefahr einer Elite, die verächtlich auf die Masse herabblickt, die sich nicht zum wahren Selbstbewußtsein zu erheben vermag? Waren nicht die Junghegelianer Erben Fichtes?

⁵¹ Ebenda, S. 434.

⁵² Ebenda, S. 433.

⁵³ Ebenda, S. 434.

Fichte scheint diese Gefahr gespürt zu haben. Er spricht jedenfalls davon, daß der Idealist die Neigung hat, die Dogmatiker nur zu verspotten.⁵⁴ Aber wenn er seine Auffassung konkretisiert, dann kommt dabei ein Gedanke zum Vorschein, dessen Inhalt bedenkenswert ist. Unter den „gemachten Männern“, also unter denen, die sich mit den äußeren Verhältnissen arrangiert haben und sich in ihnen wohlfühlen, wird seine Philosophie nur wenige Proselyten finden. Darf seine Philosophie überhaupt hoffen, „so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlawheit des Zeitalters zugrunde gegangen ist“⁵⁵. Fichtes Philosophie bringt auf Jugend setzende Aufbruchsstimmung zum Ausdruck.

Der Umstand, daß die Entscheidung für den Idealismus oder für den Dogmatismus von Interessen und Neigungen des Individuums abhängt, daß diese Entscheidung letztlich doch wie aus der Pistole geschossen erscheint, verhindert jedoch nicht, daß Fichte auch in rationaler Weise Argumente gegen den Dogmatismus vorzubringen versucht. Hauptsächlich sind es die zwei folgenden: [49]

1. Der „konsequente Dogmatiker ist notwendig [...] Materialist“⁵⁶. Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welches der Idealist baut. Er macht das Ich „zu einem Produkt der Dinge, zu einem Accidens der Welt“⁵⁷.

2. Der „konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist“⁵⁸. Fatalistisch ist für Fichte die Auffassung, die zwar nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten, leugnet, die aber aus der durchgängigen Determiniertheit alles Geschehens schließt, daß diese Annahme falsch sei. Man wird hier unmittelbar an jenen Satz des Spinoza erinnert, wonach sich die Menschen täuschen, wenn sie annehmen, sie seien frei.⁵⁹

Hier ist nun der Punkt, wo die grundlegende Differenz von Kantianismus und Spinozismus näher betrachtet werden kann. Zunächst ist für Spinoza die von Fichte gestellte Frage „Dogmatismus oder Idealismus“ gegenstandslos. Wenn ich von einer unendlichen und ewigen Substanz ausgehe und Denken und Ausdehnung als Attribute dieser Substanz fasse, die Attribute aber in gleicher Weise durch die Substanz bestimmt sind, dann ergibt sich notwendig, daß die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Dies gilt für Spinoza natürlich nur dem Prinzip nach, nicht aber für das einzelne menschliche Individuum, das unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung Körper, unter dem Gesichtspunkt des Denkens Seele ist, in jedem Falle aber nur Modus der Substanz. Da der Mensch als Modus der Substanz zeitlich und räumlich begrenzt ist, kann die von ihm vorgenommene Ordnung und Verknüpfung der Ideen durchaus in Widerspruch zur Ordnung und Verknüpfung der Dinge geraten, d. h., er kann irren. Spinoza bestimmt den Irrtum als Mangel an Erkenntnis. Denkt er aber klar und deutlich, wie dies in der Mathematik der Fall ist, dann stimmen die von ihm produzierten Sätze genau mit der Ordnung der Dinge überein, auch dann, wenn sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden.

[50] Spinoza hält an der durchgehenden Determiniertheit allen Geschehens – sowohl in der ausgedehnten wie in der denkenden Welt – fest. Hat daher Fichte nicht recht, wenn er daraus schließt, daß damit menschliche Freiheit als unmöglich erscheint, daß der Mensch nur ein Rädchen im großen Weltgetriebe ist? Im Freiheitsbegriff wird die Differenz von Spinoza und Fichte in besonderer Weise offenbar.

Freiheit ist kein starrer Zustand, sie ist immer auf Handeln bezogen. Freies Handeln ist selbstbestimmte, der eigenen Natur entsprechende, nicht aber fremdbestimmte Tätigkeit. Gegen diese

⁵⁴ Ebenda, S 434.

⁵⁵ Ebenda, S. 435.

⁵⁶ Ebenda, S. 431.

⁵⁷ Ebenda, S. 431.

⁵⁸ Ebenda, S. 430.

⁵⁹ B. Spinoza, Ethik, II. Teil, Leipzig 1987, Lehrsatz 35, S. 109, Anmerkung: „Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht bloß darin, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlung kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Was der Wille ist und wie er den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht.“

allgemeine Formulierungen hätten weder Spinoza noch Fichte Einspruch erhoben, die beide freies Handeln erzwungenem gegenüberstellten. Die Überwindung äußeren Zwangs ist die Intention beider Denker.

Der gravierende Unterschied liegt in den Begriffen, die sie sich vom Menschen machen. Für Spinoza, der den Menschen als Teil der Natur, das Teil aber als vom Ganzen bestimmt betrachtet, ist absolute Freiheit eines Modus undenkbar. Absolute Freiheit kommt nur der Substanz (oder Gott) zu, die durch sich selbst ist (*causa sui*), die keine Form außer sich hat, die sie bestimmen könnte, deren Wirken ihrer Natur vollkommen gemäß ist. Daß dies menschliche Freiheit nicht ausschließt, ist anderenorts dargestellt worden.⁶⁰ Nur eben: Absolute Freiheit der Substanz unterscheidet sich von menschlicher Freiheit. In gewisser Weise könnte gesagt werden, daß sich beide Arten der Freiheit verhalten wie das Absolute zum Relativen.

Für Fichte dagegen soll der Mensch absolut frei sein; natürlich nicht als empirisches Individuum – das wäre selbst für den zu Überspannungen neigenden Denker eine Tollkühnheit –, wohl aber als moralisch-geistiges Wesen, das seine Bestimmung gerade darin hat, daß es sich über alle äußeren Bestimmungen erhebt, durch seine eigene Tathandlung sich zum absolut freien Selbstbe-[51]wußtsein durchringt. Rigoros, wie Fichte nun einmal ist, denkt er in der abstrakten Alternative: Entweder ist absolute Freiheit für den Menschen, oder es gibt überhaupt keine. Über den Wolken, d. h. in der moralisch-geistigen Welt, muß die Freiheit grenzenlos sein! Von dieser Position aus muß die realistische Freiheitsauffassung des Spinoza natürlich als fatalistisch erscheinen.

Fichte gesteht zu, daß Spinoza seine Philosophie wohl begründet habe, daß überhaupt jedes objektive Raisonement auf Spinozismus hinauslaufe. Allein er bezweifelt, daß er an sie hat glauben können⁶¹, weil sie die Subjektivität vernichtet und damit die Freiheit.

Wie Fichte nach Kant die Weichen für die Entwicklung des deutschen Idealismus stellte, so insbesondere für dessen Spinoza-Rezeption. Das Hauptargument gegen Spinoza war bei Schelling und Hegel immer, daß in seiner Substanzauffassung die Subjektivität, das freie Selbstbewußtsein untergegangen sei. Hegel schrieb, daß alles darauf ankäme, die Substanz ebenso als Subjekt zu fassen.⁶² Dies ging zwar schon über Fichte hinaus, kam aber von ihm her. Übrigens hat Hegel Spinoza und Fichte höher geschätzt als Kant, mit dem er sich ständig rieb. Der Dualismus von Sein und Sollen war nicht seine Sache.

Im Argumentationsmuster von Hegel – wenn auch durch Feuerbachs Kritik schon gebrochen und Keime einer prinzipiellen Durchbrechung enthaltend – blieb auch der junge Marx befangen. In bezug auf den Streit innerhalb der junghegelianischen Bewegung, der zwischen Strauß und Bauer oder zwischen spinozistischer Substanz und fichteschem Selbstbewußtsein ausgebrochen war, schrieb er: „In Hegel sind *drei* Elemente, die *spinozistische Substanz*, das *Fichtische Selbstbewußtsein*, die *Hegelsche* notwendig-widerspruchsvolle *Einheit* von beiden, der *absolute Geist*. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte *Natur* in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch [52] travestierte *Geist* in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die *wirkliche Menschengattung*.“⁶³

Die Charakterisierung der Spinozistischen Philosophie als „metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen“ ist zwar fichtesche und hegelsche Lesart von Spinoza, sie wird aber dem holländischen Denker keineswegs gerecht, der nicht nur von der Substanz aus auf den Menschen, sondern ebenso vom Menschen aus auf die Substanz kam.⁶⁴ Schon eher wahr ist, daß Fichte im Namen

⁶⁰ H. Seidel, Spinoza zur Einführung, Hamburg 1994, S. 12 ff.

⁶¹ J. G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 513.

⁶² G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Vorrede II, 1, Leipzig 1907, S. 12.

⁶³ F. Engels/K. Marx, Die Heilige Familie, Kap. VI, in: dies., Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 147.

⁶⁴ W. Bartuschat, Spinozas Theorie vom Menschen, Hamburg 1992. „Es ist wohl wahr, daß Spinoza nicht von einem menschlichen Ich spricht und daß er den Menschen als Teil der Natur bestimmt; aber es ist nicht wahr, daß er ihn deshalb als unselbständigen Teil einer Natur im Ganzen bestimmt.“ Ebenda, S. IX. Spinoza geht von Gott oder der Substanz ebenso aus, wie er vom Menschen ausgeht. Erst in deren „Wechselseitigkeit“ erschließt sich sein System.

der Freiheit das Selbstbewußtsein von der Natur trennte, aber eben in dem Sinne, daß sich der Mensch als geistig-moralisches Wesen über die äußeren Bestimmungen durch die Natur zu erheben hat.

Wichtiger als die Trennung der Natur vom Menschen und des Menschen von der Natur ist deren Einheit, weil – wenn Travestierungen überwunden sind – damit der „wirkliche Mensch“ und die „wirkliche Menschengattung“, die durch ihre eigene Tätigkeit zu dem wird, was sie ist, als Objekt philosophischen Denkens erscheint. Damit aber rückt Geschichte in den Mittelpunkt.

Bewußtsein ist bewußtes Sein, das Sein der Menschen aber ist ihr praktischer Lebensprozeß. Dieser muß zum Erkenntnisobjekt erhoben werden, wenn Entscheidungssituationen, von denen Fichte gesprochen hat, eine Erklärung finden sollen. Daher Marx: „Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“⁶⁵

Die Frage nach dem Verhältnis von Dogmatismus oder Materialismus und Idealismus ist deshalb nicht Anfang der Philosophie, ihre Lösung steht an deren Ende. Wird sie an den Anfang gestellt, dann verwandelt sich Philosophie in ein Glaubensbekenntnis und Philosophiegeschichte wird unter ein Schema gepreßt. Deshalb habe ich den Umgang mit der Grundfrage, wie er [53] sich im zunehmenden Dogmatisierungsprozeß der marxistischen Philosophie durchsetzte, vor drei Jahrzehnten der Kritik unterzogen, nicht aber, weil ich die Frage selber ignorieren wollte.⁶⁶ Wer könnte dies, der seinen Platon, seinen Fichte und seinen Engels kennt? Deshalb aber kann auch weder Fichtes Entscheidung noch der Art seiner Fragestellung zugestimmt werden.

Spinozas Intentionen, die Möglichkeiten menschlicher Freiheit in einer durchgängig determinierten Welt aufzuhellen, bleiben davon unberührt.

Fortsetzung und Kritik der Kantschen Philosophie

Der auf Selbstbestimmung pochende Fichte hat sich immer als eigenständiger Denker präsentiert, gleichzeitig aber darauf beharrt, Kantianer zu sein. Wenn man seine bissigen Bemerkungen über andere „Kantianer“ zur Kenntnis nimmt, dann trägt wohl nicht der Eindruck, daß er sich allein – mit Ausnahme des jungen Schellings, der aber noch ganz im Banne der Fichteschen Philosophie stand, wovon seine ersten philosophischen Schriften zeugen⁶⁷ – als den Denker betrachtete, der Kant wirklich verstanden, der den Geist von dessen Philosophie aufgenommen und weitergeführt habe. Dagegen steht nun Kants Erklärung aus dem Jahre 1799, worin es in aller Klarheit heißt, daß er Fichtes Wissenschaftslehre „für ein gänzlich unhaltbares System halte“⁶⁸.

Diese Sachverhalte werfen Fragen auf. Zunächst: Stehen nicht Eigenständigkeit und Stützen auf ein anderes System in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander? Indem Fichte sich als Kantianer bezeichnet, gesteht der Unabhängige doch eine gewisse Abhängigkeit ein. Von einem Lehrer-Schüler- oder Meister-Gesellen-Verhältnis wollte Fichte aber nie was wissen. Und daß er aus taktischen Gründen sich auf die Autorität des berühmtesten Philosophen der Zeit berief, widerspricht seiner Denkweise und seinem Stolz, den er auch vor Königsthronen bewahrte.

Mit welchem Recht also – und innerhalb welcher Grenzen – konnte sich Fichte als Kantianer bezeichnen? Und falls es rechtens war, warum dann die schroffe Erklärung Kants gegen die Wissenschaftslehre?

⁶⁵ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 7.

⁶⁶ H. Seidel, Vom theoretischen und praktischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 10, 1966.

⁶⁷ F. W. J. Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im Wissen (1795); und: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795), in: ders., Frühschriften, hrsg. und eingel. von H. Seidel/L. Kleine, Berlin 1971.

⁶⁸ I. Kant, Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre, in: ders., Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 292 f. Kants Hauptargument: Die Wissenschaftslehre ist reine Logik, „aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben, vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist“. Außerdem vermerkt er, daß Gott ihn vor seinen Freunden schützen solle, vor seinen Feinden wolle er sich wohl selbst in acht nehmen.

Die Gründe, die Fichtes Selbstbezeichnung als gerechtfertigt erscheinen lassen, sind bereits angesprochen worden. Sie können hier kurz wie folgt zusammengefaßt werden:

1. Kants Begründung der Ethik auf der Autonomie des Willens und seine Fassung des Sittengesetzes waren Ausgangspunkt für Fichte, und sie bleiben inhärente Bestandteile seines Philosophierens.
2. Kants „kopernikanische Wende“ wird von Fichte mitvollzogen, woraus sich eine gemeinsame Frontstellung gegen die alte Metaphysik, gegen den „Dogmatismus“ ergibt.
3. Sowohl Kant als auch Fichte stellen das sich selbst bestimmende Subjekt in den Mittelpunkt, wenden sich gegen Fremdbestimmtheit. In sozialer Hinsicht erscheint dies als Wende gegen die Feudalität, aus der sich ihre Stellung zur Französischen Revolution erklärt. In der Analyse der „Revolutionschriften“ wurde Fichtes Stellung zu diesem welthistorischen Ereignis ausführlich charakterisiert. Ähnliches finden wir bei Kant: Diese Revolution „findet doch in den Gemütern aller Zuschauer [...] eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“⁶⁹

Wenn Fichtes Denkweise, die seinem Naturell entsprach, auch von vornherein im Ton radikaler war als die des mit der „Radiernadel philosophierenden“ (Ernst Bloch) Gelehrten Kant, so standen doch Grundpfeiler beider Systeme in wesentlicher Übereinstimmung. Und insofern war es rechtens, daß sich Fichte als Kantianer bezeichnete.

Warum aber setzte sich dann Kant zu Fichte in einen radikalen Gegensatz? Persönliche oder andere äußere Gründe, die ja nicht selten zu Zwistigkeiten führen, die dann philosophisch bemäntelt werden, schließen sich hier aus. Es waren theoretische Gründe, die Kants Bruch mit Fichte herbeiführten. Fichte glaubte, Widersprüche in der Kantschen Philosophie ausgemacht zu haben, die zu überwinden – freilich im kantischen Geiste – sein System beanspruchte. Der schon über Altersbeschwerden klagende Kant wird schon von den „Widersprüchen“ nicht erbaut gewesen sein, aber die Art, wie Fichte über ihn hinausging und dazu seine Philosophie als die „neueste“ proklamierte, erregte offensichtlich seinen Verdruß.

Worum ging es? Um diese Frage zu beantworten, soll von Unterschieden zwischen Kantischem und Fichteschem Philosophieren ausgegangen werden, die – wenn am Anfang noch nicht offenkundig – immer schon vorhanden waren, im weiteren aber sich zu Widersprüchen und Gegensätzen entwickelten.

Kants Philosophie war stets – wenn auch nicht ausschließlich – an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkweise orientiert, die von Galilei und Descartes initiiert, von Newton und Leibniz weiter- und zum Triumph geführt wurde. In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori⁷⁰ in der Mathematik und in den Naturwissenschaften. Es geht ihm dabei keineswegs darum, an der Existenz solcher Urteile zu zweifeln, vielmehr darum, die Bedingungen aufzuhellen, die sie möglich machten. Sind diese gefunden, dann haben wir ein Kriterium für Wissenschaftlichkeit an der Hand. Dies aber ist die Voraussetzung für die Beantwortung der Frage, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich ist. Werden [56] aber diese Kriterien an Metaphysik angelegt, dann ist es bei letzterer nicht zum besten bestellt. Darüber hinaus hat Kant naturwissenschaftliche Studien betrieben, die ihm einen Platz in der Geschichte der Wissenschaften sicherten. Am bekanntesten ist seine Hypothese von der Entstehung unseres Sonnensystems.⁷¹

Von Fichte läßt sich derlei nicht sagen. Er hat Theologie studiert, ging mit fliegenden Fahnen zu Kant über, aber eben nicht wegen dessen Orientierung an der mathematisch-naturwissenschaftlichen

⁶⁹ Ders., Streit der Fakultäten, in: ders., Werke, Bd. 5, a. a. O., S. 131.

⁷⁰ Kant unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Analytische Urteile drücken im Prädikat nur aus, was im Subjekt des Urteils bereits enthalten ist. Sie erweitern also unser Wissen nicht. Dagegen sind synthetische Urteile solche, die das Wissen erweitern, Neues hinzufügen. Kant unterscheidet die synthetischen Urteile in synthetische a posteriori, also Erweiterungsurteile, die auf Erfahrung beruhen, und synthetische a priori, die allgemeingültig und notwendig, von der Erfahrung unabhängig sind, aber für alle Erfahrung gelten und diese erst ermöglichen.

⁷¹ I. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in: ders., Werke, Bd. 7, a. a. O., S. 1-164.

Denkweise, sondern wegen seiner Begründung der Ethik, die gerade außerhalb der wissenschaftlichen Denkweise lag. Zentral war und blieb für Fichte immer Selbsterkenntnis, nicht Naturerkenntnis. Selbst naturwissenschaftlich betriebener Anthropologie hat er kaum Beachtung geschenkt. Im Hinblick auf die Wissenschaften waren seine Gegenstände Recht, Politik, Geschichte und Pädagogik. In der Geschichte der Naturwissenschaften kommt der Begründer der Wissenschaftslehre nicht vor. Es ist daher nicht verwunderlich, daß seine Philosophie von Naturwissenschaftlern, solange sie in ihrer Denkweise verblieben, kaum rezipiert wurde, ganz im Unterschied zu derjenigen Kants.

Mit dem skizzierten Unterschied ist die Verschiedenheit der Auffassungen verbunden, die beide Denker vom Verhältnis von Verstand und Vernunft haben.

Kant ist der erste Denker in der Philosophiegeschichte gewesen, der auch terminologisch präzise zwischen Verstand und Vernunft unterschieden hat. Der Unterschied kann in knapper Form so charakterisiert werden: Verstand ist die Denktätigkeit, die mittels der Kategorien, der Stammbegriffe des Verstandes, Bedingungsbeziehungen konstruiert. Eine der Kategorien ist die der Kausalität. Kausale Zusammenhänge, um die es der Wissenschaft vornehmlich geht, sind Produkte der Verstandestätigkeit. Im Bereich der Bedingungsbeziehungen ist der Verstand konstitutiv, nicht aber die Vernunft. Die Vernunft ist die Denktätigkeit, die das Streben innewohnt, zu dem jeweils Bedingten das *Unbedingte* zu finden. In den Bedingungsbeziehungen aber kann es unmöglich entdeckt werden. Vernunft denkt daher nicht vermittels der Kategorien. Sie hat es mit *Ideen* zu tun. Es sind nun drei Ideen, die das Unbedingte auszudrücken scheinen: die Idee der Seele, die als unbedingte Einheit aller psychischen Akte erscheint, die Idee des Weltganzen als unbedingte Einheit aller Erscheinungen und die Idee Gottes als die unbedingte Einheit alles Wirklichen und Möglichen.

Das Reich der Ideen, in dem die Vernunft denkt, liegt also zunächst jenseits jenes Reiches, in dem der Verstand Wissenschaft produziert. Kant begrenzt also das Wissen, den Bereich der Bedingungsbeziehungen, durch das Reich der Ideen, in dem das Unbedingte gedacht wird. Damit aber begrenzt er auch das Reich der Ideen.

Fichte ist mit dieser Dualität von Verstand und Vernunft keineswegs zufrieden. Er favorisiert die Vernunfttätigkeit, aus der auch die verstandesmäßigen Bestimmungen abzuleiten sind. Die Kategorien des Verstandes, die Kant aus den gegebenen Urteilsformen ableitete, müssen selber als von Vernunft gesetzte begriffen werden.

Weiter: Nach Kant ist es unmöglich, Verstandeskategorien auf Vernunftgegenstände anzuwenden. So ist es z. B. unmöglich, die Existenz Gottes wissenschaftlich, also verstandesmäßig beweisen zu wollen, so wie es unmöglich ist, dessen Nichtexistenz zu beweisen. Dies ist eine Frage, die innerhalb der Wissenschaft überhaupt nicht gestellt werden kann.⁷² Werden Verstandesbegriffe auf Vernunftgegenstände angewendet, wie in der alten Metaphysik geschehen, dann wird nicht nur die Erfahrung überflogen, sondern es werden auch unlösbare Widersprüche, Antinomien erzeugt.

Aus seiner Kritik der rationalen Psychologie, der rationalen [58] Kosmologie und der rationalen Theologie, die allesamt Verstandeskategorien auf Vernunftgegenstände anwendeten, ergeben sich für Kant vier Antinomien, von denen die dritte, die das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit betrifft, die philosophisch bedeutsamste ist. Kant hat dies selbst bezeugt; und nach dem, was bisher über Fichte gesagt wurde, ist es „sonnenklar“, daß er dieser Antinomie höchstes Interesse entgegenbringt.

Von Kant wurde diese Antinomie wie folgt formuliert: „Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. [...] Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“⁷³ Wie versucht Kant diese Antinomie aufzulösen?

Weithin bekannt ist der Ausspruch von Kant: Der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir. Der „gestirnte Himmel“ steht hier als Symbol der Naturgesetzlichkeit, der Notwendigkeit, das

⁷² Zur Kritik der Gottesbeweise durch Kant vgl. KrdrV, Elementarl. II, Abt. II, Buch II, 3. Hauptstück.

⁷³ I. Kant, KrdrV, S. 402 f.

„Sittengesetz“ als Symbol der Freiheit. Das Sittengesetz kommt weder aus der Transzendenz, noch kann es aus der Naturnotwendigkeit abgeleitet werden. Als Gesetzgeber tritt hier die Vernunft auf, deren Tätigkeit durch Freiheit charakterisiert ist. Als moralische Wesen können, sollen und müssen wir uns in Freiheit selbst bestimmen, während wir als empirische Individuen der Naturgesetzlichkeit unterworfen sind. In theoretischer Hinsicht gilt Notwendigkeit, in praktisch-moralischer Freiheit. In der theoretischen Philosophie ist die Vernunft nicht konstitutiv, hier regiert der Verstand gemäß seinen apriorischen Anschauungs- und Verstandesformen. In der praktischen Philosophie, also in der Ethik, tritt die Vernunft als konstitutive auf.

Da nun die beiden Reiche, das der Notwendigkeit und das der Freiheit, einander entgegengesetzt sind, sich gegenseitig begrenzen, wird der Mensch, der in beiden Reichen zu Hause ist, mit diesem Widerspruch belastet; er wird zum Bürger zweier Welten.

Kant löst also die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit nur dadurch, daß er sie auf eine andere Ebene verlagert und dort reproduziert. Fichte hat daher nicht unrecht, wenn er sagt, daß Kant die Antinomie überhaupt nicht aufgelöst habe. Die wirkliche Auflösung, die die Kritik der Kantischen Dualität zur Voraussetzung hat, will Fichte dadurch erreichen, daß er die konstitutive Rolle der Vernunft nicht nur für die moralische Selbstbestimmung, sondern ebenso für den Bereich der theoretischen Philosophie einfordert. Schelling hat dies treffend zum Ausdruck gebracht: „Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hat damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt.“⁷⁴

Fichte ging damit weit über Kant hinaus, der die Kirche im Dorf ließ, also die Existenz der Dinge außer uns nicht bestritt. Er bestritt lediglich, daß wir sie adäquat erkennen können, weil sie uns immer nur als schon gebrochen durch die Prismen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes erscheinen. Wir erkennen immer nur die Art und Weise, wie wir die Dinge vorstellen und denken, niemals aber wie sie an sich sein mögen. Trotzdem muß den Dingen an sich Existenz zugesprochen werden, denn ohne diese könnten sie ja niemals als gebrochene in uns erscheinen. Allein aus dem Denken und seinen Begriffen läßt sich – nach Kant – nun einmal keine Existenz „herausklauben“.⁷⁵

Fichte ist mit dieser Position von Kant ganz und gar nicht einverstanden. Im Bewußtsein und seiner Tätigkeit – so ruft er aus – kommen die Dinge an sich überhaupt nicht vor. Fichte sieht in der Anerkennung der Dinge an sich ein Relikt des Dogmatis-[60]mus, das die Autonomie, die Selbstbestimmung des Menschen beschränkt. Fichte will diese Schranke durchbrechen und auf rein idealistischem Felde sein System errichten.

Die Grundsätze der „Wissenschaftslehre“ und die Ableitung der Kategorien

„Die Fichtesche Philosophie hat den großen Vorzug und das Wichtigste, aufgestellt zu haben, daß Philosophie Wissenschaft aus höchstem Grundsatz sein muß, woraus alle Bestimmungen notwendig abgeleitet sind. Das Große ist die Einheit des Prinzips und der Versuch, wissenschaftlich konsequent den ganzen Inhalt des Bewußtseins daraus zu entwickeln [...]. Es ist Bedürfnis der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten. Die Welt ist eine Blume, die aus Einem Samenkorn ewig hervorgeht.“⁷⁶ In der Tat lebt in Fichte die Überzeugung, daß Philosophie als Wissenschaft vom Wissen betrieben werden muß, daß Wissenschaft nur als System möglich ist, daß dieses System aber eines absolut

⁷⁴ F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, in: ders., Werke, Bd. 10, a. a. O., S. 92.

⁷⁵ I. Kant, KrdrV, Bd. 1, S. 95. „Wir haben also sagen wollen, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei, daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen; und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen.“

⁷⁶ G. W. F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, in: ders., Werke, Bd. XV, a. a. O., S. 615.

sicheren Ausgangspunkts bedarf. Es muß ein schlechthin absoluter Grundsatz gefunden werden, auf dem sich das System bauen läßt. Als erster Grundsatz muß dieser voraussetzungslos sein, weil das Aufstellen von Voraussetzungen diesen als ersten Grundsatz aufheben würde. Dem schlechthin Unbedingten kann keine Bedingung vorausgesetzt werden. Der erste Grundsatz kann deshalb auch nicht bewiesen werden, denn ein Beweis setzt Prämissen voraus. Gleichzeitig muß der erste Grundsatz so gewiß sein, daß jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Woran sich aber nicht zweifeln läßt, ist meine Selbstgewißheit, das „Ich bin“.

Das erinnert sehr stark an Descartes, an sein berühmtes „Ich denke, also bin ich“ (cogito ergo sum). Zweifellos ist das Streben nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt beiden Denkern gemeinsam. In der Folge aber gehen ihre Intentionen weit auseinander.

Descartes kommt vom „Ich denke“ sofort auf das Sein des anderen. Sein „cogito ergo sum“ wird zum Wahrheitskriterium, das an von außen kommende Vorstellungen angelegt wird. Wahr sind nur solche Sätze, die ebenso klar und deutlich, so evident sind, wie das „cogito ergo sum“.

Fichte hingegen will eine Philosophie wie aus einem Guß, die den gesamten Inhalt des Bewußtseins aus diesem ersten absolut sicheren Ausgangspunkt in streng logischer Weise ableitet. Das unterscheidet ihn auch von Kant und dessen Fassung der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Dieses Wortungetüm detailliert zu entschlüsseln ist hier nicht der Ort. Nur soviel muß gesagt werden: Die Mannigfaltigkeit zur Einheit zu bringen ist Sache des synthetisierenden Verstandes. Über Kants Fassung dieser Verstandesfunktion ist bereits berichtet worden. Erinnert sei nur an Kants Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. Die Synthesen des Verstandes, die Einheit bewerkstelligen, sind aber nur dann möglich, wenn Einheit als deren Bedingung im Denken schon vorausgesetzt ist. Die transzendente Einheit der Apperzeption ist deshalb für Kant die oberste Bedingung aller einzelnen Synthesen, also aller Erkenntnis. Daß „ich denke“, sagt daher Kant kurz, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.⁷⁷

Um den Zugang zu Fichtes Ausgangspunkt, zum Ich, zum reinen Selbstbewußtsein, das bei Kant als oberste Bedingung der Erkenntnis erscheint, bei Fichte aber als Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre, zu erleichtern, könnte vielleicht in populärer Form folgender Gedankengang angeführt werden:

Im tagtäglichen Gebrauch der Worte erregen Ausdrücke wie „mein Körper“, „meine Eindrücke von den Dingen“, „meine Gefühle“, „meine Vorstellungen“, „meine Gedanken“ keinerlei Anstoß. Sie erscheinen als Selbstverständlichkeiten, ebenso wie „mein“ als Bezug auf mich, auf mein Ich erscheint. Wenn aber Körper, Gedanken usw. auf mich bezogen erscheinen, was ist dann das Ich, auf das sich alles bezieht? Abstrahiere ich von dem, was auf das Ich bezogen ist, geht dann das Ich überhaupt verloren oder bleibt es erhalten?

Gemäß der Denkweise von Fichte bleibt es selbstverständlich erhalten, denn es wurde nicht vom Ich abstrahiert – was ihm überhaupt als unmöglich erscheint –, sondern nur von dem, was auf es bezogen war. Mehr noch: Das Ich ist die Voraussetzung dafür, daß etwas auf es bezogen werden kann. Schließlich: Das Ich wird nicht von außen bestimmt, es bestimmt sich durch seine Tätigkeit selbst.

Noch eine Bemerkung zu Fichtes Ausgangspunkt: Kant hatte recht, wenn er in seiner Erklärung gegen Fichte die Wissenschaftslehre als reine Logik bezeichnete. Er hat dabei allerdings nicht die Wissenschaftslehre von der Aristotelischen Logik unterschieden. Der Stagirit hatte einen Kanon des Verstandes aufgestellt, also Regeln, denen gemäß sich alles Denken vollziehen muß. Die erste Regel wird im Satz der Identität ausgedrückt, also in der Form $A = A$. Ohne diese Identität ist Denken – und erst recht Verständigung – nicht möglich. Wenn ich vom Mond spreche, kann ich ihm nicht Eigenschaften zuschreiben, die grünem Käse zukommen. Fichte hat über den Satz der Identität nachgedacht und ihn als fast unbedingten anerkannt, da er gewiß ist und auch von keinem Verständigen bezweifelt wird. Trotzdem erhebt er einen für die Wissenschaftslehre entscheidenden Einwand. Der Satz der Identität müßte nämlich richtig heißen: Wenn A gesetzt ist, dann ist $A = A$. A setzt sich aber nicht selbst, also ist der so formulierte Satz der Identität kein voraussetzungsloser, kein unbedingter. Anders verhält

⁷⁷ I. Kant, KrdrV, Bd. 1, S. 151.

sich, wenn das Ich als sich selbst set-[63]zend gefaßt wird. Dann kann wohl gesagt werden: Ich = Ich. Ich = Ich gilt nicht, weil $A = A$ gilt; umgekehrt: $A = A$ gilt, weil Ich = Ich gilt. Eine Wende, ohne die Hegels Logik als Dialektik nicht vorstellbar ist.

Ausgangspunkt der Fichteschen Wissenschaftslehre ist also das reine Subjekt, das Selbstbewußtsein, die Selbstgewißheit, das Ich oder wie immer man es bezeichnen möge. Das „Ich bin“ ist für unseren Philosophen allerdings keinesfalls eine bloße Gegebenheit. Es ist nur als tätiges, frei selbsttätiges. Ich ist keine Tatsache, es ist vor allem Tathandlung. Fichte will Tatsachen keineswegs ignorieren, er weigert sich aber, diese als Prioritäten anzuerkennen. Den Tatsachen, so argumentiert er, gehen prinzipiell immer Tathandlungen voraus. Tatsachen sind Resultate von Handlungen. Ehe von Tatsachen gesprochen werden kann, muß als erstes von Handlungen die Rede sein. Letztlich bestimmt nicht die Sache die Handlung, sondern diese bestimmt die Sache. „Am Anfang war die Tat!“ – dieses Faust-Motiv könnte durchaus als Leitmotiv Fichteschen Philosophierens angesehen werden, auch dann, wenn Goethes Faust „die Tat“ nicht nur als reine Denktätigkeit aufgefaßt haben dürfte. Jedenfalls hat Fichte einen absoluten – und deshalb auch exorbitanten – Aktivismus des Subjekts eingeführt, wie er, wenn ich richtig sehe, in der Philosophiegeschichte so noch nicht gedacht wurde.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre bringt genau diesen Aktivismus des Subjekts zum Ausdruck. Fichte hat ihn so formuliert: „*Das Ich setzt sich selbst.*“ Dieses Sich-selbst-Setzen macht das Ich zum Ich, zum Ich = Ich, zum „Ich bin“. „Ich bin“ ist der Ausdruck der ersten einzig möglichen Tathandlung, Tatsache, die durch die Tathandlung gesetzt ist, die Identität von Handlung und Resultat, von Produktion und Produkt. Das „Ich bin“ oder „Ich = Ich“ ist der Erklärungsgrund aller Tatsachen des Bewußtseins, denn vor allem Setzen im Ich muß das Ich selber [64] gesetzt sein. Es kann also durch keine andere Bestimmung des Bewußtsein gesetzt sein, weil es der Grund aller anderen Bestimmungen ist. Also kann es sich nur selbst setzen.

Für Fichte ist der erste Grundsatz seiner Wissenschaftslehre der einzige, der sowohl seinem Inhalt als auch seiner Form nach unbedingt ist. Als absolut unbedingter ist er Bedingung aller anderen Sätze. Der Form nach ist er unbedingt wie der traditionelle logische Satz der Identität. Ich = Ich scheint ja dem $A = A$ durchaus zu entsprechen. Aber eben: A muß von außen gesetzt sein, wenn der logische Satz der Identität gelten soll. A kann sein, Ich dagegen muß sein, weil Ich der Grund aller Bestimmungen des Bewußtseins ist. Im Hinblick auf den Inhalt ist also der Satz der Identität kein unbedingter, sondern ein aus dem Ich = Ich abgeleiteter.

Wie nun Fichte aus dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre den logischen Satz der Identität ableitet, so auch die Kategorien. Kant hatte die Kategorien nicht wirklich abgeleitet. Er fand sie in den Urteilsformen als gegebene. Für Kant war das Netz der Kategorien, in dem alle unsere Erkenntnisse festgemacht sind, ein ein für allemal vorhandenes. Fichte hingegen hält es für notwendig, dieses Netz erst zu knüpfen, was die Tätigkeit des Selbstbewußtseins zur Voraussetzung hat. Damit aber kommt die Produktionsgeschichte des Bewußtseins in das Blickfeld. Die Weichen zu Hegel hin sind damit gestellt.

Wie Fichte das logische Gesetz der Identität aus dem ersten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre ableitet, so auch die erste Kategorie: Realität. Es ist charakteristisch für Fichtes Methode in der Wissenschaftslehre, daß er aus deren Grundsätzen im Hinblick auf die Logik deren Gesetze, im Hinblick auf die Metaphysik deren Kategorien ableitet. In logischer Beziehung bleibt der Satz der Identität der erste, wie in metaphysischer Beziehung die Realität als erste Kategorie erscheint. Nur eben: Der Satz der [65] Identität wird ebensowenig wie die Kategorie Realität vorausgesetzt, sondern aus dem Setzen des Ich = Ich abgeleitet.

Dem empirischen Bewußtsein erscheint natürlicherweise die Ableitung der Realität aus der Tathandlung des Selbstbewußtseins, aus dem Setzen des Ich durch sich selbst ungeheuerlich zu sein. Realität kann doch nimmermehr aus dem Ich abgeleitet werden; vielmehr umgekehrt: Ich ist doch nur, weil Realität ist. Mache ich letzteren Gedankengang zum Ausgangspunkt und erhebe ihn zum Prinzip, dann ist das, was Fichte Dogmatismus oder Materialismus nennt, das notwendige Resultat.

Aber genau diesen will Fichte ja durch den transzendentalen Idealismus überwinden. Transzendente Erkenntnis geht, wie gesagt, nicht auf die Erkenntnis der Dinge, sondern auf die Erkenntnis der Bedingungen, die Erkenntnis ermöglichen. Erkennen ist eine Tätigkeit des Bewußtseins. Es muß also vorausgesetzt sein, bevor Erscheinungen in ihm auftreten können. Es kann nicht von den Erscheinungen des Bewußtseins abgeleitet werden, weil es ja selber die Bedingung aller Bewußtseinsphänomene ist. Eine Bedingung aber läßt sich nie aus dem von ihr Bedingten ableiten.

Eine konsequent verfahrenende Kritik der Fichteschen Wissenschaftslehre hat deshalb am Transzendentalprinzip und an dessen absoluter Fassung anzusetzen, nicht aber an einzelnen Sätzen. Nimmt man das Transzendentalprinzip an, dann entgeht man nicht den Konsequenzen, die Fichte gezogen hat. Nimmt man es allerdings nicht an, dann entbehrt die Philosophie Fichtes ihres Fundaments und bricht in sich zusammen. Wobei allerdings die Bruchstücke noch von einigem Wert sein können.

Außerdem sollte nicht übersehen werden, daß in den abstrakten und zweifellos überspannten Gedankengängen Fichtes Grundgestus seinen Ausdruck findet: Habe Mut, dich selbst als absolut freies Wesen zu denken, das nicht nur unabhängig ist, sondern von dem alles abhängt.

[66] Daß es eine Tatsache des empirischen Bewußtseins ist, daß dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist, bestreitet Fichte keinesfalls. Allerdings bestreitet er, daß dieses Nicht-Ich etwas mit den Dingen an sich zu tun haben könnte, die unabhängig vom Bewußtsein existieren. Nicht-Ich ist für Fichte überhaupt nur, weil Ich ist. Dieses aber kann – laut Grundsatz 1 – nur durch sich selbst gesetzt werden. Wie Nicht-A nur möglich ist, wenn A vorausgesetzt ist, so Nicht-Ich nur, wenn sich das Ich selbst gesetzt hat. Nur weil das Ich sich selbst gesetzt hat, kann es sich selbst etwas entgegensetzen. Der Gegensatz zum Ich aber ist das Nicht-Ich.

Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet daher: „*Das Ich setzt sich selbst ein Nicht-Ich entgegen.*“ Die Tathandlung des Selbstbewußtseins, die sich in diesem Entgegensetzen ausdrückt, ist für Fichte notwendig, weil ohne diese überhaupt kein Inhalt in das Bewußtsein käme, das Ich rein und leer bliebe. Es sind die Tatsachen des Bewußtseins, die das Entgegensetzen fordern, nicht aber das Ich selbst. Es ist überhaupt die Crux jeglicher Metaphysik, die den Sprung vom Absoluten zum Relativen, vom Allgemeinen zum einzelnen vollziehen will: Das einzelne und Relative ist dabei immer schon vorausgesetzt; die Schwierigkeit ist nur, es aus dem Allgemeinen und Absoluten abzuleiten. Seit Platon und Aristoteles und seit dem mittelalterlichen Universalienstreit zwischen Nominalisten und Realisten bleibt dies immer ein Problem.

Der zweite Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre ist nun einer, der – im Unterschied zum ersten – der Form nach zwar ein unbedingter, dem Inhalt nach jedoch ein bedingter ist. Dem Inhalt nach ist er durch das Ich = Ich bedingt, denn das Entgegensetzen hat das Setzen zur Voraussetzung. Der Form nach aber ist er ein unbedingter. So wie $A = A$ unbedingt war, so auch $A \neq \text{Non-A}$.

[67] Fichtes Manier bei der Behandlung des zweiten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist dieselbe wie bei der Behandlung des ersten Grundsatzes. Er kommt vom logischen Satz des Widerspruches auf das Entgegensetzen von Ich und Nicht-Ich, um dann aus diesem Grundsatz den logischen Satz des Widerspruches abzuleiten. $A \neq \text{Nicht-A}$ gilt nur deshalb, weil sich das Ich das Nicht-Ich entgegensetzt. Die logischen Gesetze erscheinen ihm nicht als dem Bewußtsein gegebene, sondern als vom Selbstbewußtsein produzierte.

Wenn für Fichte der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre die Voraussetzung für den logischen Satz des Widerspruches ist, dann ist leicht einzusehen, daß sich im Hinblick auf die Kategorien der Metaphysik die der Negation ergibt.

Mit dem Setzen und Entgegensetzen, mit den Kategorien Realität und Negation ist nun aber folgender Widerspruch verbunden: Einerseits wird durch das reine und absolute Entgegensetzen das reine und absolute Setzen des Ich negiert. Das gesetzte Nicht-Ich hebt das Ich auf, denn Ich kann nicht gesetzt sein, wenn Nicht-Ich gesetzt ist. Andererseits ist das Nicht-Ich aber doch gerade durch das Ich gesetzt, dem Ich entgegengesetzt worden. Das Nicht-Ich ist also nur durch das Ich und im Ich. Das durch die Entgegensetzung negierte, aufgehobene Ich ist also nicht negiert, nicht aufgehoben. Das aber ist für

den logischen Satz der Identität ein Skandal. Das aufgehobene Ich ist nicht aufgehoben. Formal ausgedrückt: $A = \text{Non-A}$. Das kann unmöglich gelten, denn damit wäre die Identität des Bewußtseins, ja die Möglichkeit, überhaupt zu denken, zerstört.

Fichte muß den von ihm selbst aufgebauten Widerspruch lösen. Er muß ein X finden, vermöge dessen die beiden ersten Sätze der Wissenschaftslehre ihre Geltung behalten können, ohne daß die Identität des Bewußtseins zerstört wird, vermöge dessen Ich und Nicht-Ich, Realität und Negation zusammengedacht werden [68] können, ohne daß sie sich wechselseitig aufheben, ohne daß ein bloßes Nichts herauskommt. Es handelt sich wiederum um das Problem, wie vom Unbedingten zum Bedingten fortgeschritten werden solle. Denn das Unbedingte macht doch überhaupt nur Sinn, wenn es Bedingung alles Bedingten ist.

Fichte zerhaut nun den von ihm selbst geknüpften gordischen Knoten durch die Einführung einer dritten Tathandlung. Wenn die erste Tathandlung des Ich das Sich-selbst-Setzen war, die zweite das Entgegenseetzen oder das Setzen des Nicht-Ich, so ist die dritte das Einschränken. Einschränken ist eine Tätigkeit des Begrenzens, des Teilens. Hier wird nicht total, sondern nur zum Teil negiert. Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre bringt diese Tätigkeit in folgender Form zum Ausdruck: *Das Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*

Aus diesem Grundsatz leitet Fichte – in bereits bekannter Manier – den logischen Satz vom Grunde ab, der bei ihm die Form annimmt: $A = \text{zum Teil Non-A}$; $\text{Non-A} = \text{zum Teil A}$. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in mindestens einem Merkmal gleich; jedes Gleiche ist seinem Gleichen in mindestens einem Merkmal entgegengesetzt.

Mit der einschränkenden Tätigkeit des Bewußtseins, die ja eben nicht total, sondern nur zum Teil negiert, die Ich und Nicht-Ich als teilbare setzt, glaubt Fichte nicht nur den bezeichneten Widerspruch aufgelöst, sondern auch Differenzen, „Farbe“ ins Spiel gebracht zu haben.

Wie aus dem ersten Grundsatz sich die Kategorie der Realität ergab, aus dem zweiten die der Negation, so ergibt sich aus dem dritten Grundsatz die Kategorie Limitation.

Im Vorübergehen – wie sich Fichte oft ausdrückt – sei nur darauf verwiesen, daß mit der limitierenden Tätigkeit notwendig der Bezug zur Quantität gegeben ist. Denn wo Teilbares ist, dort ist das Ganze, das ja geteilt werden soll, schon vorausgesetzt. Das [69] Verhältnis von Ganzem und Teil ist aber ohne quantitative Bestimmtheit nicht denkbar.

Mit den charakterisierten drei Grundsätzen ist, nach Fichte, die Sphäre des Grundsätzlichen abgeschlossen. Keine Philosophie kann über sie hinausgehen, aber jede gründliche sollte auf sie zurückkommen. Mit den drei Grundsätzen ist jedoch Fichtes System keineswegs abgeschlossen. Sie bilden allerdings das Fundament, auf dem alles Weitere beruht.

Der nähere Ausbau des Systems vollzieht sich vor allem in den Folgerungen, die Fichte aus dem dritten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre zieht. Wenn das Ich sich selbst als teilbares und ebenso das Nicht-Ich als teilbares setzt, dann muß das Verhältnis vom teilbaren Ich und teilbaren Nicht-Ich näher bestimmt werden. Aus diesen Bestimmungen erfolgt – wie sogleich ersichtlich werden wird – die Einteilung der Wissenschaftslehre in eine theoretische und eine praktische.

Wenn das Ich sich als teilbares, in seinen Teilen also beschränktes setzt, kann die Beschränkung nur durch das ebenso als teilbares gesetzte Nicht-Ich erfolgen. Anders formuliert: Es ist hier das Nicht-Ich, welches das Ich beschränkt, also auch bestimmt. Jede Bestimmung ist eine Begrenzung. Das Nicht-Ich ist hier also der Gegenstand, der das Bewußtsein bestimmt. Das aber war, woran hier erinnert werden muß, der Grundsatz des Dogmatismus, gegen den Fichte zu Felde gezogen war. Wird Fichte hier seinen eigenen Grundsätzen untreu? Keineswegs, könnte er antworten, denn wir haben es hier nicht mit einem Grundsatz, sondern mit etwas zu tun, was aus einem Grundsatz abgeleitet wurde. Es ist also kein absolut gültiger, sondern ein relativ gültiger Satz, der, wie bald ersichtlich wird, von anderen beschränkt wird.

Das Verhältnis nun, in dem in angegebener Weise das Nicht-Ich das Ich bestimmt, charakterisiert Fichte als erkennendes, theoretisches. Theoretische, erkennende Tätigkeit ist wissen-[70]schaftliche

Tätigkeit, die auf objektive Wahrheit aus ist, die den Gegenstand adäquat erfassen will, sich dabei vom Gegenstand selbst bestimmen läßt, ihre Begriffe am Gegenstand ausrichtet, Subjektivität soweit als möglich ausschließt. Die Grundlagen für diesen Tätigkeitsbereich zu legen ist für Fichte Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre.

Die praktische Wissenschaftslehre ist im folgenden Sinne das direkte Gegenteil der theoretischen. In ihr ist es das Ich, das das Nicht-Ich beschränkt. Das teilbare Nicht-Ich wird also durch das Ich bestimmt. Die Begriffe richten sich hier nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach den Begriffen. Praktisch verhalte ich mich zum Gegenstand, wenn ich ihn selbst bestimme, ihn meinen Vorstellungen und Begriffen gemäß produziere.

Fichtes Fassung des Theoretischen und Praktischen ist höchst bedenkenswert. In der Tat verhalten wir uns zu den Gegenständen (also zu dem, was uns entgegensteht, zum Nicht-Ich) entweder theoretisch-erkennend oder praktisch-handelnd. Daß Fichte in der Nachfolge von Kant das Primat des Praktischen akzentuiert, ist bedeutsam. Wird doch hier, im Unterschied zur aristotelischen Tradition, für die das Erkennen das Nonplusultra war, das Erkennen in den Dienst des Handelns gestellt. Zum Handeln sind wir geboren, hat Fichte oft wiederholt, nicht zum Rasonieren.

Nun bezieht sich bei Fichte Handeln vornehmlich auf sittliches Verhalten und Wirken. Die praktische Wissenschaftslehre erscheint daher in umfassender Weise in seiner „Sittenlehre“ und in der „Naturrechtslehre“, über die in den folgenden Abschnitten zu berichten sein wird. Hier ist nur zu sagen, daß das Ineinsetzen von Praktischem und Moralischem durchaus einen Sinn macht. In ethischer Denkweise nämlich messe ich einen Sachverhalt an einem moralischen Begriff, an einem Wert, nicht aber meinen theoretischen Begriff am Gegenstand. Mein theoretischer [71] Begriff vom Atom z.B. muß dem realen Atom entsprechen bzw. sich diesem ständig annähern. Wenn ich aber wissen will, ob Peter ein „wahrer“ Freund ist, dann muß ich ihn an meinem Begriff der Freundschaft messen. Diesen aber kann ich, gemäß der sokratischen Tradition, nicht aus einem Sachverhalt herausklauben, da ich ihn ja gerade als Maßstab an diesen anzulegen habe.

Die Grenze in Fichtes Auffassung vom Verhältnis von Theorie und Praxis liegt darin, daß er die praktische Tätigkeit auf praktisch-geistige einengt. Erziehung und Bildung z. B. sind geistig-praktische Tätigkeiten. Ein Lehrer hat ja nicht nur die Anlagen seiner Schüler zu erkennen, sondern er hat diese in bestimmter Richtung zu fördern, was immer schon eine Zielstellung voraussetzt, auf die der Schüler hinzulenken ist. Wenn er auf absolute Freiheit hingelenkt werden soll, so ist dies ja auch eine Zielstellung. Daß der Fichteschen Philosophie eine pädagogische Intention innewohnt, ist nicht zu bezweifeln; sie wird besonders bei der Behandlung seiner *Reden an die deutsche Nation* sichtbar werden. Es läßt sich sagen, daß diese Intention bei Fichte prometheische Züge annimmt: Hier sitze ich, forme Menschen nach meinem Bilde; ein Geschlecht, das mir gleicht! Diese Tätigkeit ist keine theoretische, sondern eine praktisch-geistige, denn sie ist dadurch charakterisiert, daß nicht die Sache meine Begriffe bestimmt, sondern meine Werte die Sache.

Was aus Fichtes Überlegungen allerdings herausfällt, ist die praktisch-gegenständliche Tätigkeit, die sich vornehmlich in der Arbeit vollzieht, wo der Gegenstand real meinen Zwecken und Vorstellungen gemäß umgebildet wird. Fichte hat die Frage nach dem Verhältnis von gegenständlicher und geistig-praktischer Tätigkeit nicht gestellt, wohl aber sein Nachfolger Hegel, der sinnlich gegenständliche Tätigkeit reflektiert, diese allerdings – im Unterschied zu Marx – als Entäußerung praktisch-geistiger Tätigkeit faßt.

[72] Bevor über die praktische Wissenschaftslehre von Fichte zu berichten ist, muß noch ein Blick zurück auf die theoretische Wissenschaftslehre geworfen werden, um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie Fichte innerhalb derselben Kategorien entwickelt, ohne die sein System höchst unvollständig erscheinen würde.

Grundlegend für die theoretische Wissenschaftslehre ist der Satz: Das Ich setzt sich als durch das Nicht-Ich bestimmt. Dieser Satz aber enthält einen Widerspruch. Das Nicht-Ich erscheint hier als tätig, als bestimmend, das Ich dagegen als bestimmt werdendes, passives, leidendes. Andererseits

jedoch ist postuliert, daß alle Tätigkeit vom Subjekt ausgeht. Das Ich erscheint also als aktiv und passiv zugleich. Aktivität und Passivität aber heben sich ebenso auf wie Realität und Negation. Die Lösung des Widerspruchs zwischen These und Antithese sieht Fichte auch hier in der Teilbarkeit. Nämlich: So viele Teile der Realität das Ich in sich setzt, so viele Teile der Negation setzt es in das Nicht-Ich. Und umgekehrt: So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich.

Wir haben es hier also mit einem ständigen Wechselspiel zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Bestimmen und Bestimmtwerden zu tun, das die Tätigkeit des Bewußtseins charakterisiert und das der Philosoph zu beobachten hat. Die Kategorie der theoretischen Wissenschaftslehre, die dieses Wechselspiel zum Ausdruck bringt, ist die der Wechselwirkung.

Beim Gebrauch der Kategorie Wechselwirkung ist es zunächst gleichgültig, welcher der beiden Seiten Realität oder Negation zugeschrieben wird. Wenn ich allerdings die Priorität des Nicht-Ich setze, dann ist das Nicht-Ich Realität und Aktivität, das Ich hingegen ist passiv, leidend. Die Kategorie, die dieses Verhältnis zum Ausdruck bringt, ist die der Kausalität. Dasjenige, dem Realität und Aktivität zugeschrieben wird, ist Ursache. Dasjenige, [73] dem Negation und Passivität zugeschrieben wird, ist Effekt. Ursache und Effekt zusammen machen die Wirkung aus.

Diese Fassung der Kausalität erzeugt nun erneut einen Widerspruch. Unter dem Gesichtspunkt der Kausalität erscheint das Ich als bestimmtes, passives. Vom Standpunkt der Grundsätze aus zeigt sich das Ich allerdings als die sich selbst bestimmende Realität. Fichte versucht diesen Widerspruch durch Verweisen auf die Substantialität des Ich zu lösen. In seiner Totalität ist das Fichtesche Ich Substanz, alles andere dagegen sind Akzidenzien, die auf die Substanz bezogen sind. Hier erweist sich Fichteanismus wiederum als der „auf den Kopf gestellte“ Spinozismus. Substanz ist für Fichte das Subjekt, das rein denkende Ich, das schlechthin Unendliche, obwohl doch das Spinozistische Attribut Ausdehnung bei ihm nicht vorkommt.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Kategorie Substanz kommt es bei Fichte zu einer Wendung, die für die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus keineswegs unwesentlich ist. Fichte erklärt nämlich, daß das Setzen des Nicht-Ich durch das Ich zunächst unbewußt erfolgt. Dies wird die Schellingsche Frage hervorrufen, wie denn das unbewußt Produzierende zum bewußt Produzierenden gelangt, wie also nicht nur das Ich zum Nicht-Ich, das Subjekt zum Objekt kommt, sondern wie das Objekt zu seinem Subjekt kommt. Die Antwort darauf ist Schellings Naturphilosophie.

Daß das Nicht-Ich das Ich bestimmt, ist die Einsicht des empirischen Bewußtseins, das seine Abhängigkeit von den Gegenständen von diesen tagtäglich eingebleut bekommt. Es ist blind gegenüber dem unbewußten Setzen des Nicht-Ich durch das Ich. Die Binde muß dem empirischen Bewußtsein von den Augen gerissen werden. Dies ist Aufgabe des philosophischen Bewußtseins, das das unbewußte Setzen des Nicht-Ich durch das Ich zum Bewußtsein erhebt und damit auch erkennt, warum dem [74] empirischen Bewußtsein die absolute Aktivität des Ich verborgen bleiben muß.

Für Spinoza war das Verhältnis von Kausalität und Substantialität kein sonderliches Problem. Die Substanz als „causa sui“ bringt in kausaler unendlicher Weise unendlich Vieles hervor. Fichte aber muß die Kausalität einschränken. Denn wenn Kausalität als durchgängiges Prinzip angenommen wird, dann liegt der Grund für die Passivität des Ich in der Aktivität des Nicht-Ich, die damit als Realgrund für das Leiden im Ich erscheint. Dies aber – so wiederholt Fichte ständig – sei der Standpunkt des dogmatischen Realismus, des Materialismus und Fatalismus.

Aber auch der dogmatische Idealismus vermag keine einsichtige Lösung anzubieten. Zwar setzt er das Substantielle als Ideelles, aber er kann die Passivität des Nicht-Ich nicht anders erklären als durch einen Idealgrund.

Der kritische Idealismus Fichtescher Prägung will den Widerspruch zwischen dogmatischem Materialismus und dogmatischem Idealismus dadurch aufheben, daß er Real- und Idealgrund als ein und dasselbe faßt.

Daß der Fichteschen Wissenschaftslehre von vorneherein, nicht erst in der sogenannten Spätphilosophie, eine Tendenz zur Identitätsphilosophie innewohnt, ist aus deren verschiedenen Fassungen un schwer zu ersehen. Identitätsphilosophie ist ein System, das von einem identischen Subjekt-Objekt ausgeht, das sich – wenn es die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt zu erfassen sucht – notwendig entzweien muß, um im Ende zum identischen Subjekt-Objekt zurückzukehren. Für Fichte ist zwar diese Rückkehr für ein endliches Vernunftwesen unmöglich, aber es ist aufgefordert, seine Tätigkeit ständig auf dieses Ziel hin zu erweitern. Es *soll* ständig dieser Identität entgegenstreben.⁷⁸

Die von Fichte vorgenommene Entzweigung – oder sein Setzen des teilbaren Ich, des teilbaren Nicht-Ich und ihrer Verhält-[75]nisse zueinander – stößt auf Schwierigkeiten. Seine strengen Deduktionen führen ihn zu der Einsicht, daß weder die Tätigkeit des Ich der Grund für die Realität des Nicht-Ich sein kann noch die Tätigkeit des Nicht-Ich der Grund für die Passivität des Ich, für sein Leiden. Beide Tätigkeiten müssen zusammengedacht, in ihrer Einheit gefaßt werden. Wie aber ist dies möglich? Nur dadurch, daß eine „unabhängige Tätigkeit“, ein entgegengesetzter Anstoß angenommen wird, der die subjektive Tätigkeit nicht nur beschränkt, sondern sie auf sich zurückwirft. Dieses Zurückwerfen ist ein Reflektieren in sich, das notwendig mit Selbstbeschränkung verbunden ist. Damit glaubt Fichte eine Erklärung dafür gefunden zu haben, warum uns die Gegenstände, überhaupt alle raumerfüllenden Stoffe als außer uns seiend erscheinen. Es sind die Brechungen der Tätigkeit des Ich an dem „unbegreiflichen“ Anstoß, die bewirken, daß im empirischen Bewußtsein die Dinge als außerhalb des Bewußtseins existierend vorgestellt werden.

Der Leser, der sich durch die verwickelten und manchmal auch dunklen Gedankengänge von Fichte durchgequält hat, wird hier aufmerken und ausrufen: Dieser Anstoß, diese unabhängige Tätigkeit, von der Fichte spricht, was ist das anderes als die Kantschen Dinge an sich, die er doch rigoros aus der Welt geschaffen zu haben glaubt?! Und der Leser hat recht.

In der Tat gesteht Fichte zu, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes „außer sich setzen muß (ein Ding an sich)“⁷⁹. Gleichzeitig aber beharrt er auf seinem Satz, daß ohne Idealität keine Realität – und umgekehrt – ist. Die Dinge an sich sind nur für den endlichen Geist da. Diesen Zirkel kann der endliche Geist zwar erweitern, aber er kann niemals aus ihm heraustreten. Fichte beschreibt den Zirkel auch auf folgende Weise: „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist [...] eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchen sich weiter nichts sagen läßt, als daß [76] es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß.“⁸⁰ Alle Bestimmungen dagegen sind durch das Ich seinen eigenen Gesetzen gemäß gesetzt.

Fichte folgert hieraus, daß seine Wissenschaftslehre sowohl realistisch wie transzendental ist. „Ein System, das auf diesen Zirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transzendenter realistischer Dogmatismus. Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus oder einen Ideal-Realismus nennen könnte.“⁸¹

Seine Gedankengänge in der Wissenschaftslehre hat Fichte in folgender Form zusammengefaßt:

„Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft: Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten *wirklichen Daseins* durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtsein und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellung danach (ohne Freiheit und mit Freiheit): durch sie unserer Handlungen, – der Richtung unseres wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort.“⁸² [77]

⁷⁸ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 96. Im weiteren: GWL.

⁷⁹ Ebenda, S. 281.

⁸⁰ Ebenda, S. 279.

⁸¹ Ebenda, S. 281.

⁸² Ebenda, S. 278.

3. Primat der praktischen Philosophie

Da Philosophie von Menschen und für Menschen gedacht wird, ist ihr letzter Zweck, nicht nur zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, sondern ebenso und vor allem theoretische Begründung menschlicher Handlungs- und Verhaltensweisen. Es ist zwar gesagt worden, die Philosophie beginne mit der Betrachtung der Sterne, da die ersten Philosophen Astronomen waren. Das aber ist nur die halbe Wahrheit. Die Wölfe bellen zwar den Mond an, aber Philosophen sind sie deshalb nicht. Erst wenn die erhabene Ordnung des Himmels und die schöne Regelmäßigkeit in der Bewegung ihrer Körper in Beziehung auf menschliches Dasein, das eben nicht als „in Ordnung“ erscheint, gesetzt werden, beginnt Philosophie. Philosophie war und ist immer auf unsere Existenz bezogen. Und wo dieser Bezug fehlt, dort ist keine Philosophie.

Diese Gedanken sind keineswegs neu; sie sind in der Philosophiegeschichte häufig geäußert worden, zumeist in der Form, daß alle Philosophie ihren Grund und ihre Krone letztlich in der Ethik hat. In der antiken Philosophie legt hierfür der Stoizismus, in der mittelalterlichen Philosophie Abälard deutliches Zeugnis ab. In der Philosophie der Neuzeit ist dieser Gedanke keineswegs verlorengegangen. Spinoza nannte sein philosophisches System „Ethik“, und auch Kant hat dem Primat des Praktischen das Wort geredet.⁸³

Fichte knüpft auch hier – wie immer in radikalischer Weise – an Kant an. Die Radikalität besteht hier wiederum darin, [78] daß er die bei Kant nicht überwundene Dualität von Verstand und Vernunft, von Notwendigkeit und Freiheit, von theoretischer und praktischer Philosophie zu überwinden versucht. Kant hat die Priorität der praktischen Philosophie wohl postuliert, nicht aber deduziert. Genau dies versucht Fichte dort, wo er den Übergang von der theoretischen Wissenschaftslehre zur praktischen zum Gegenstand seiner Darstellung macht.

Der Übergang erscheint als Lösung des folgenden Dilemmas: Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre besagt, daß das Ich sich selbst setzt, also völlig unabhängig von jeglichem Nicht-Ich ist. Nun ist aber nach dem dritten Grundsatz und nach dem Hauptsatz der theoretischen Wissenschaftslehre, wonach das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, ein Unterschied zwischen dem Ich und der Intelligenz des endlichen Vernunftwesens gesetzt. In der theoretischen Wissenschaftslehre erscheint Intelligenz als vom Nicht-Ich bestimmt. Ich und Intelligenz, die als identisch gesetzt waren, erweisen sich nun als fundamental entgegengesetzt: Ich ist unabhängig vom Nicht-Ich, Intelligenz aber wird vom Nicht-Ich bestimmt.

Wie ist dieser Widerspruch aufzuheben? Nur dadurch, daß die Schranke, die das Ich als theoretisches im Nicht-Ich sich entgegengesetzt hat, in der praktischen Wissenschaftslehre wieder aufgehoben wird. Die theoretische Wissenschaftslehre hatte es immer mit der Vermittlung von Nicht-Ich und Ich zu tun. Ziel war, Nicht-Ich und Ich zur Identität zu bringen, also absolute Wahrheit zu erreichen. Dem endlichen Vernunftwesen ist dies aber unmöglich. Also muß die Vernunft ihren Machtspruch fällen: Da sich das Nicht-Ich auf keine Art mit dem Ich endgültig vereinen läßt, so soll überhaupt kein Nicht-Ich sein. Es soll nur die Tätigkeit des Ich sein, die die wirkliche Welt hinter sich läßt und ihre ideale Welt gründet.

Allein auch dieses praktische Streben bleibt mit der Endlich-[79]keit sowohl des sich selbst beschränkenden Ich als auch der Objekte, auf die praktische Tätigkeit zielt, behaftet. Die Bestimmung des endlichen Vernunftwesens ist es, daß es die Identität von Subjekt und Objekt, das Absolute und Unendliche anzustreben hat, gleichzeitig aber weiß, daß es dieses Ziel nie zu erreichen vermag. Für Fichte folgt daraus keineswegs Resignation, sondern die Forderung, ständig an der Erweiterung unserer Schranken zu arbeiten.

Um diese Erweiterung unserer Schranken geht es Fichte in der praktischen Wissenschaftslehre. Das Praktische ist das eigentliche Terrain, auf dem er zu Hause ist. Er hat deshalb an seine Grundlegung

⁸³ Da ich bei philosophischen Überlegungen mich dieser Tradition verpflichtet weiß, sei auf meine „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ verwiesen: H. Seidel, *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin 1988, S. 109 f.; ders., *Scholastik, Mystik, Renaissance-Philosophie*, Berlin 1990, S. 79 f.

der Wissenschaftslehre sofort seine Naturrechts- und Sittenlehre⁸⁴ angeschlossen. Und auch seine religionsphilosophischen Schriften stehen in diesem Zusammenhang. Bevor auf diese einzugehen ist, sind folgende Gedanken vorzuschicken:

In der Naturrechts- wie in der Sittenlehre haben wir es vornehmlich mit den realen, irdischen Menschen, den endlichen Vernunftwesen und ihren Verhältnissen untereinander zu tun, mit wirklichen Individuen, ihren Aktionen, mit vorgefundenen und selbst erzeugten Lebensbedingungen. Man könnte aufatmen, nachdem man die „reine Logik“ hinter sich gelassen und Boden unter die Füße bekommen hat. Doch gemach, so schnell geht das bei Fichte nicht. Es ist zu beachten, daß er seine Naturrechts- und Sittenlehre nach „Prinzipien der Wissenschaftslehre“ darzustellen beabsichtigt. Das aber bedeutet, daß er seinem Transzendentalprinzip treu bleiben und erklären muß, wie denn diese Tatsachen des empirischen Bewußtseins selber durch die Tätigkeit des Bewußtseins in ihm gesetzt werden können. Mit anderen Worten: Die Existenz des empirischen Ich und die seines Körpers, die Existenz anderer körperlich organisierter und vernünftiger Wesen, ohne die es ja keine rechtlichen und moralischen Verhältnisse gäbe, müssen aus den Prinzipien der Wissenschaftslehre abgeleitet werden. Es ist die sich selbst beschränkende Tätigkeit des Ich, die sowohl das endliche Vernunftwesen ins Bewußtsein setzt, seine Körperlichkeit, seine subjektiven Vermögen – die allerdings nur im Handeln, also nicht als Substrat wirklich sind – wie Einbildungskraft, Vorstellen (Empfindung, Anschauung und Gefühl), Verstand, Urteilskraft und Vernunft, als auch andere Vernunftwesen, denen die gleichen Merkmale zukommen wie meinem Ich. Es ist nicht Sache einer Einführung, Fichtes Deduktionen im einzelnen nachzuvollziehen. In bezug auf die produktive Einbildungskraft sei nur vermerkt, daß wir uns ohne ihr Wirken nie ein Bild von einer Sache machen könnten.

Wenn vom Primat des Praktischen, wie es bei Fichte erscheint, die Rede ist, dann kann allerdings seine Auffassung vom Willen nicht übergangen werden: „Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft.“⁸⁵ Im Unterschied zu den Verstandesbegriffen, die auf das Vorstellen beschränkt bleiben, ist Vernunft als Einheit von Wollen und Vorstellen zu fassen. Wollen kann nicht ohne Vorstellen gedacht werden; und umgekehrt:

Vorstellen kann nicht ohne Wollen gedacht werden. Das Verhältnis von Vorstellen und Wollen reduziert sich nicht darauf, daß das Gewußte auch gewollt, also im Handeln realisiert werden soll, sondern es ist auch ein Wollen, das auf Wissen zielt. Ohne ein Wissen-Wollen kein Wissen. Daß in der ständigen Wechselwirkung von Vorstellen und Wollen letzteres das erste ist, begründet Fichte auch in folgender Form: „Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei, daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt und sich nicht, und demzufolge auch die Welt nicht, wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz sein würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre.“⁸⁶ Das Wollen, das praktische Vermögen ist für Fichte „die innigste Wurzel“ des Ich.

Eine weitere Vorbemerkung betrifft das Verhältnis von Natur-[81]rechts- und Sittenlehre. Hier sind Gedanken aufzugreifen, die im Zusammenhang mit der Analyse der Revolutionsschriften von Fichte geäußert wurden. Es ist dort gesagt worden, daß die sittliche Verteidigung der Revolution der naturrechtlichen vorausging, daß das Sittengesetz die Voraussetzung des natürlichen Rechts sei. In der gleich zur Verhandlung stehenden Naturrechtslehre polemisiert Fichte jedoch gegen Anschauungen, denen zufolge das Recht aus der Moral abzuleiten sei. Begründung hierfür ist, daß Recht und Moral zu verschieden seien, um eins aus dem anderen abzuleiten. Recht ziele immer nur auf äußere Handlungen, nie aber auf innere Gesinnungen, die das Wesen der Moral ausmachen. Fichte besteht deshalb – wie übrigens auch Kant – darauf, daß Recht und Moral selbständige Gebiete sind, die als solche zu

⁸⁴ Vgl. J. G. Fichte, Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, erste Ausgabe 1796, in: ders., Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 1-385. Im weiteren: GNR. Und: ders., Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, erste Ausgabe 1798, in: ders., Werke, Bd. 4, a. a. O., S. 1-365. Nimmt man die 1795 erschienene *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* hinzu, dann gewinnt man eine Vorstellung von der Produktivität, die für Fichte in seiner Jenenser Zeit charakteristisch ist.

⁸⁵ J. G. Fichte, GNR, S. 20 f.

⁸⁶ Ebenda, S. 20.

behandeln sind. Eine Behandlung allerdings, die nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre zu erfolgen hat.

Naturrechtslehre

Der Begriff des Rechtes soll nach Fichte ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft sein. Kein Wunder daher, daß er seine Naturrechtslehre mit einer Analyse des Vernunftbegriffs beginnt. Dieser Satz impliziert bereits eine Abgrenzung gegenüber Begriffen vom Recht, die aus der Transzendenz geholt werden. Von einer platonischen Idee der Gerechtigkeit, die als Voraussetzung rechtlicher Verhältnisse erscheint, ist bei Fichte nicht die Rede. Es gibt für Fichte keine Voraussetzungen; alles muß durch die Tätigkeit des Ich gesetzt werden. Recht kann auch nicht auf empirische Weise in der äußeren Natur aufgefunden werden; und aus der Gesamtheit bestehender positiver Rechtsvorschriften einen Begriff des Rechtes abzuleiten hieße, das Bedingte zur [82] Bedingung zu machen. Der Begriff des Rechtes kann – nach Fichte – nur durch die Tätigkeit der Vernunft gesetzt werden.

Sollte dann nicht aber lieber die „Naturrechtslehre“ als „Vernunftrechtslehre“ bezeichnet werden? Der Terminus „Naturrecht“ assoziiert doch den Gedanken, daß es sich hier um das Recht der Natur handelt. Spinoza hat das Naturrecht in dieser Weise aufgefaßt, indem er Macht der Natur und Recht der Natur in eins setzte.⁸⁷ Fichte erweist sich auch in der Grundlegung seines „Naturrechts“ als ein Spinoza entgegengesetzter Denker. Natur ist für ihn nicht Substanz, sondern vor allem freie Tätigkeit der Vernunft. Wird Natur dergestalt gefaßt, dann allerdings kann auch das von Vernunft gesetzte Recht als Naturrecht bezeichnet werden.

Um den Begriff des Rechts zu deduzieren, nimmt Fichte einen langen Anlauf. Die transzendente Wissenschaftslehre ist von der Annahme ausgegangen, daß alles, was ist, nur für das Ich sei; und was für das Ich ist, kann nur durch die Tätigkeit des Ich gesetzt sein. Dem steht nun die Überzeugung des gesunden Menschenverstandes gegenüber, der zufolge die äußere Welt unabhängig vom Ich sei, auch existent wäre, wenn das Ich nicht wäre. Fichte bestreitet keineswegs, daß diese Überzeugung im empirischen Bewußtsein vorkommt. Er fragt nur, warum dem so ist und wie dies möglich sei. Seine Antwort ist uns schon bekannt: Weil das Ich auch in seiner praktischen Tätigkeit sich eine Grenze setzen muß, darum muß es eine Welt außer sich setzen. Damit scheint die Aufgabe der Philosophie, „unsere Überzeugung vom Dasein einer Welt außer uns [zu] deduzieren“⁸⁸, für Fichte gelöst zu sein.

Verbunden mit dieser Deduktion der äußeren Welt ist die Deduktion eines endlichen Vernunftwesens, eines menschlichen Individuums also, das im Bewußtsein nur gesetzt werden kann, wenn gleichzeitig andere endliche Vernunftwesen gesetzt werden [83]. Sind diese gesetzt, muß nun das endliche Vernunftwesen und sein Verhältnis zu anderen endlichen Vernunftwesen näher charakterisiert werden.

Das endliche Vernunftwesen ist – wie das Ich schlechthin – nur tätiges. Es ist kein totes Substrat; ohne Handlung wäre es überhaupt nicht. Dieses Handeln ist auch kein Element eines äußeren Wirkungsmechanismus, es ist vernünftiges Handeln. Vernünftiges Handeln aber ist ein „Handeln auf sich selbst“. „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daß das Handelnde und das Behandelte [also Subjekt und Objekt] Eins sei und dasselbe.“⁸⁹ Was das vernünftige Wesen anschaut, schaut es in sich selbst an. Es findet in diesem Anschauen nichts anderes als sein eigenes Handeln. Der Grund der Tätigkeit des Vernünftigen Wesens liegt allein in ihm selbst und in nichts anderem Selbstbewußtsein kann keinem gegeben werden, es muß sich selber setzen. Dies kann auch umgekehrt formuliert werden: „hin endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich selbst eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.“⁹⁰ Genau das aber ist der erste Lehrsatz der Fichteschen Naturrechtslehre der zweite aber lautet: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere

⁸⁷ H. Seidel, Spinozas politische Philosophie, in: ders., *Topos*, 6, 1995, S. 41-52.

⁸⁸ J. G. Fichte, *GNR*, S. 24.

⁸⁹ Ebenda, S. 1.

⁹⁰ Ebenda, S. 17.

endliche Vernunftswesen außer sich anzunehmen.“⁹¹ Damit ist der Boden bereitet, auf dem das Rechtsverhältnis der endlichen Vernunftswesen dargestellt werden kann.

Im Bemühen, sich verständlich zu machen, hat Fichte seinen Gedankengang „sinnlich“ darzustellen versucht:

„Ich setze mich als vernünftig, d.h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungeteilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere [84] Wesen sich teilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Teil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen.“⁹²

Diesen Rechtsbegriff hat Fichte seiner Rechtslehre zugrunde gelegt und in vielfältigen Variationen wiederholt. Das Wesen blieb immer dasselbe: Der Rechtsbegriff bezeichnet ein Verhältnis von endlichen Vernunftswesen, d. i. von Personen, ein Verhältnis, das dadurch charakterisiert ist, daß jede Person seine Freiheit durch die Anerkennung der Freiheit anderer Personen, mit denen sie in Beziehung steht, beschränkt, unter der Voraussetzung, daß die anderen Personen meine Freiheit anerkennen, die ihrige also in gleicher Weise einschränken. Die Grenze meiner Freiheit liegt in meiner freien Anerkennung der Freiheit des anderen, die Grenze der Freiheit der anderen liegt in ihrer freien Anerkennung meiner Freiheit. Freiheit ist wohl – wie Rosa Luxemburgs berühmter Satz lautet – die Freiheit des anderen und seines Denkens; nur eben: er impliziert, daß meine Freiheit zu denken von anderen ebenfalls anerkannt werden muß.

Wie aber ist die Realisierung dessen, was in den obersten Bestimmungen des Rechtsbegriffs ausgedrückt ist, möglich? Daß diese zunächst formal und abstrakt sind, ist für Fichte klar. Er sieht daher seine Aufgabe darin, aus dem aufgestellten Rechtsbegriff konkretere Rechtsformen zu deduzieren. Die Deduktion der Urrechte ist hierfür der erste Schritt.

„Das Unrecht ist [...] das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur* Ursache zu sein (schlechthin nie Bewirktes).“⁹³ Gemäß der Kantschen Kategorientafel erörtert Fichte diesen Begriff folgendermaßen: [85]

„Dieser Begriff ist der *Qualität* nach ein Begriff von dem Vermögen, absolut erste Ursache zu sein; der *Quantität* nach hat das darunter Begriffene gar keine Grenzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, daß die Person frei sein solle, nicht aber, inwieweit sie frei sein solle. [...] Der *Relation* nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesetze der Umfang der freien Handlungen anderer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten [...]. Es ist nur von einer *Kausalität* in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der *Modalität* nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit. Jede Person soll schlechthin frei sein.“⁹⁴

Daß dies völlig mit Fichtes Denkungsart harmoniert, dürfte ohne weiteres einsichtig sein.

Nun sind für Fichte „freie Ursache zu sein“ und „absolut freier Wille“ der Person ein und dasselbe.⁹⁵ Charakteristisch ist, daß Fichte diese seine Auffassung sofort der Spinozistischen entgegenstellt. „Wer die Freiheit des Willens leugnet, der muß konsequenterweise auch die Realität des Rechtsbegriffes leugnen, wie es z.B. bei Spinoza der Fall ist, bei welchem das Recht bloß das Vermögen des *bestimmten*, durch das All beschränkten Individuums bedeutet.“⁹⁶

Nun hat allerdings auch für Fichte die Willensfreiheit der Person, die in der Sinnenwelt wirkt, mit der „Autonomie des Willens schlechthin“ und mit dem Kantschen „guten Willen“ unmittelbar nichts zu

⁹¹ Ebenda, S. 30.

⁹² Ebenda, S. 8.

⁹³ Ebenda, S. 113.

⁹⁴ Ebenda.

⁹⁵ Ebenda, S. 119.

⁹⁶ Ebenda.

tun. Die Frage, ob „etwa das Sittengesetz dem Rechtsbegriffe eine neue Sanktion gebe, ist eine Frage, die gar nicht in das Naturrecht, sondern in eine reelle Moral gehört [...]. Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Phy-[86]sische Gewalt, und sie allein, gibt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion.“⁹⁷ Dies hätte nun allerdings auch Spinoza unterschreiben können.

In der Sinnenwelt steht der Wille der Person stets in Beziehung zum Leib der Person. Ihr Wollen ist daher immer bestimmtes Wollen: Dieses Wollen zielt zuvörderst auf die Erhaltung des Leibes, also auf Selbsterhaltung. Dies ist für Fichte Bedingung alles anderen Handelns und aller Äußerungen der Freiheit. Das Urrecht impliziert demzufolge das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit der Person und der Unantastbarkeit des Leibes der Person. Und es beinhaltet das Recht auf Fortdauer des freien Wirkens der Person in der Sinnenwelt.

Aus dem im Urrecht liegenden Recht auf freies Wirken in der Sinnenwelt ergibt sich das ebenso im Urrecht liegende Recht auf Eigentum. Die erste und oberste Bedingung des Eigentums ist der Wille, das Streben, überhaupt etwas besitzen zu wollen. Dieses Streben realisiert sich in der Unterwerfung der Dinge unter meine Zwecke. Die Unterwerfung der Dinge unter meine Zwecke vollzieht sich durch meine Tätigkeit; genauer: durch Arbeit. In ihr sieht Fichte den letzten Grund des Eigentums. „Der letzte Grund des Eigentums an einem Ding ist [...] die Unterwerfung desselben unter unsere Zwecke.“⁹⁸ Durch Arbeit nehme ich die Dinge in Besitz. Der Satz: Ohne Arbeit kein Besitz, liegt also schon im Urrecht begründet.

Besitz aber ist noch kein Eigentum. Besitz wird zum Eigentum, wenn folgende Bedingungen hinzukommen: Ich muß das von mir in Besitz genommene Ding als mein Eigentum *deklariieren*, vor allem aber muß das von mir deklarierte Eigentum von anderen *anerkannt* werden. Das „Recht des abschließenden Besitzes wird vollendet *durch die gegenseitig Anerkennung*, ist durch sie bedingt, und findet ohne diese Bedingung nicht statt. Alles Eigentum gründet sich auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu Einem Willen.“⁹⁹

[87] Von der Verteilung des Eigentums ist in der Sphäre des Urrechts noch keine Rede, wie überhaupt die Urrechte für Fichte nie bestehendes Recht waren. Aber diese „Einbildungen“ müssen vorausgesetzt werden, wenn eine wissenschaftliche Behandlung des Rechts möglich werden soll.

Fichte schlägt sich nicht nur mit Abstraktionen herum, er steht mit beiden Beinen auf dem Boden der Realität. So ignoriert er keineswegs die Tatsache, daß die vom Urrecht geforderte Unantastbarkeit der Person und ihres Eigentums so unantastbar keineswegs sind. Kriege sind hierfür das schlagendste Beispiel. Da in Kriegen handfest die Urrechte der Person „angetastet“ werden, stehen sie auch außerhalb des Rechtsverhältnisses. „Im Kriege hört freilich alles Rechtsverhältnis auf, und das Eigentum aller einzelnen den Krieg führenden Staaten wird unsicher: aber der Zustand des Krieges ist auch kein rechtlicher Zustand.“¹⁰⁰ Doch es handelt sich nicht nur um Kriege zwischen Völkern, sondern ebenso um Rechtsstreitigkeiten, in denen sich Personen „bekriegen“, um ihre unterschiedlichen und gegensätzlichen Interessen durchzusetzen.

Dem Urrecht gemäß hat jede Person das Recht, die Unantastbarkeit seines Leibes und seines Eigentums gegen jene mit allen Mitteln durchzusetzen, die es angetastet haben. Das Urrecht sanktioniert das Recht auf Zwang. Es wird damit zum Zwangsrecht. Nun kann aber derjenige, der meine Urrechte anzutasten scheint, sich auf das gleiche Urrecht berufen, also ein gleiches Zwangsrecht beanspruchen. Das Urrecht läßt nämlich die Grenzen des Rechts, also die Frage, wie weit das Recht geht, was als Eigentum eines jeden betrachtet werden soll, was als „herrenloses Gut“ zu betrachten sei, unentschieden. Da die gegensätzlichen Parteien sich auf das gleiche Urrecht berufen, ist der Streit unlösbar. Das Resultat wäre ein Zustand, der dem Hobbesschen „bellum omnium contra omnes“ nicht unähnlich ist.

⁹⁷ Ebenda, S. 54.

⁹⁸ Ebenda, S. 117.

⁹⁹ Ebenda, S. 129.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 131.

[88] Freilich: Wenn alle Personen „rechtschaffen“ wären, wenn „Treu und Glauben“ Gültigkeit hätten, dann ließe sich der Streit, der Krieg aus der Welt verbannen. Mehr noch: Für eine Gattung vollendeter moralischer Wesen wäre das Rechtsgesetz überflüssig. Allein die menschliche Gattung ist keine Gattung vollendeter moralischer Wesen. Dies deshalb, weil der Mensch „nicht von Natur moralisch ist, sondern erst durch eigene Arbeit sich dazu machen soll“¹⁰¹. Es ist daher müßig, auf dem Gebiet des Naturrechts von den Personen Moralität zu fordern. Auf diesem Gebiet gilt nur Legalität.

Es bleibt nichts anderes übrig, als daß ich mein Recht, meine Rechte durchzusetzen, an einen Dritten übertrage, wie auch der andere sein Recht, seine Rechte durchzusetzen, einem Dritten übertragen muß. Wenn sich die streitenden Parteien nicht vergleichen können, „so würde, da das streitige Recht von beiden Seiten gleich ist, ein unauflöslicher Rechtsstreit und aus ihm ein Krieg entstehen, der sich nur mit dem Untergange eines von beiden enden könnte. Da nun ein solcher Krieg, so wie aller Krieg, absolut widerrechtlich ist, müssen sie, damit er nicht entstehe, die Entscheidung ihres Streits einem Dritten übergeben, ihm ohne Vorbehalt ihr Rechtsurteil [...] und die Garantie seiner Entscheidung [...] überlassen [...] und ihre physische Macht ihm unterwerfen.“¹⁰²

Dieser Dritte aber, der die „Gleichheit der Rechte aller zu sichern“¹⁰³, das „Gleichgewicht des Rechts“ zu garantieren hat, der dazu auch die erforderliche Macht besitzen muß, kann niemals eine einzelne, zufällige Person sein. Wenn jede Rechtsverletzung verhindert oder, wenn sie doch geschieht, geahndet werden soll, ohne daß dabei eine neue Rechtsverletzung zu befürchten ist, dann kann dieser Dritte nur die Gesamtheit derjenigen sein, die in einer Gemeinschaft zusammen leben wollen. Nur diese Gesamtheit kann für die Wahrung der Rechte der einzelnen Perso-[89]nen bürgen. „Es ist sonach gar keine Anwendung des Zwangsrechtes möglich, außer in einem gemeinen Wesen.“¹⁰⁴ Dieses „gemeine Wesen“ aber ist der Staat. Nur im Staat tritt das äußere Rechtsgesetz ein, und nur in ihm ist es anwendbar. Hierdurch aber „fällt das Naturrecht weg.“ Fichte hätte hier besser den später von Hegel eingeführten Terminus des „Aufhebens“ gebrauchen sollen. Denn er fährt fort: „Was wir aber an der einen Seite verlieren, erhalten wir an der anderen mit Gewinn wieder; denn der Staat selbst wird der Naturzustand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes sein als das realisierte Naturrecht.“¹⁰⁵ Das Dasein der Personen im Rechtsstaat wird ihnen gleichsam zur „zweiten Natur“.

Der Staat ist für Fichte weder ein „Geschenk des Himmels“ noch das Resultat der Tätigkeit eines „erleuchteten“ Staatsgründers. Er geht letztlich aus dem Willen und der Vernunft von Personen hervor, die übereinkommen, ihr individuelles Leben in einer Gemeinschaft zu gestalten. Zu diesem Zweck schließen sie einen Vertrag, der in erster Linie das Recht aller an der Konstituierung des Staates Beteiligten sichern soll. Auf dem Verlangen nach Rechtssicherheit beruht die Notwendigkeit des Staates. Der Beschluß über den Staatsbürgervertrag kann nur durch Einstimmigkeit aller Beteiligten erfolgen. Denn wer nicht im Staat leben will, ist von ihm ausgeschlossen.

Diese allgemeinen und abstrakten Bestimmungen bedürfen der Konkretisierung. Hegels berühmtes „Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten“ ist schon bei Fichte vielfach zu beobachten, auch wenn es explizit nicht so klar zum Ausdruck gebracht wird wie bei Hegel.

Der erste Schritt der Konkretisierung erfolgt durch den auf dem Staatsbürgervertrag beruhenden Eigentumsvertrag. Diesem liegt der Satz zugrunde: „Das Eigentum eines jeden wird durch jeden anderen nur solange anerkannt, als der erstere das Eigen-[90]tum des letzteren selbst schont.“¹⁰⁶ Wird gegen die Bestimmung verstoßen, ist der Vertrag hinfällig; und demjenigen, der diesen Verstoß verursachte, kann nun in rechtmäßiger Weise sein Eigentum genommen werden. Jeder hat sonach sein gesamtes Eigentum als Unterpfand dafür einzusetzen, daß er das Eigentum der übrigen nicht verletzen wolle.

¹⁰¹ Ebenda, S. 148.

¹⁰² Ebenda, S. 128.

¹⁰³ Ebenda, S. 145.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 148.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 149.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 196.

Nun war aber das Eigentum der Person als Resultat der Arbeit und der Anerkennung durch die anderen von Fichte deduziert worden. Daraus aber folgt, daß jeder von seiner „Arbeit muß leben können“¹⁰⁷. Das Lebenkönnen ist durch die Arbeit bedingt, und es gibt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden ist. Alle sind dafür verantwortlich, daß jeder von seiner Arbeit leben kann. Wenn er nachgewiesenermaßen dennoch nicht arbeiten und folglich nicht leben kann, dann muß ihn die Gemeinde unterstützen. In einem vernunftmäßigen Staat aber soll es weder Arme, die durch Arbeit nicht leben können, noch Müßiggänger geben. Wir kommen beim Übergang vom Rechtsstaat zum Vernunftsstaat, letzterer schließt bei Fichte eine soziale Komponente ein, darauf zurück. Ob es sich hier um eine stark ausgeprägte sozialistische Tendenz im Eigentumsvertrag handelt, wie manche Fichte-Interpreten meinen, wird sich dort erweisen.¹⁰⁸

Der Eigentumsvertrag, von dem hier zunächst die Rede ist, trägt insofern negativen Charakter, als er nur die Unterlassung von Eingriffen in die Eigentumsrechte der anderen deklariert. Positiven Charakter trägt dagegen der Schutzvertrag. In ihm verspricht jeder nicht nur, sich selbst eines Angriffes auf das Eigentum von anderen zu enthalten, sondern er verpflichtet sich auch, das Eigentum des anderen gegen mögliche Angriffe von Dritten schützen zu helfen. So entsteht auch sein Recht, daß die übrigen sein Eigentum auf die gleiche Weise schützen helfen.

Die Synthese von negativem Eigentumsvertrag und positivem [91] Schutzvertrag ist für Fichte der Vereinigungsvertrag. Diesem Vertrag zufolge werden die einzelnen Personen zu Teilen eines organisierten Ganzen. Das organisierte Ganze ist kein mechanisches Konglomerat; es wird von Fichte als lebendiger Organismus vorgestellt. Dies ist insofern bemerkenswert, als im gleichen Jahr, in dem seine Rechtslehre erstmals erschien, das berühmte *Erste Systemfragment des deutschen Idealismus* von Männern verfaßt wurde, die zwar nicht kritiklose, aber doch Anhänger der Fichteschen Philosophie waren. In diesem Fragment aber wird der Staat als etwas Mechanisches bezeichnet, über das man hinaus müsse.¹⁰⁹

Seine Vorstellung vom Staat, wie er aus dem Vereinigungsvertrag hervorgeht, hat unser Philosoph in einem Gleichnis ausgedrückt, das ein organisiertes und sich selbst organisierendes Naturprodukt zum Staat in Analogie setzt. Es ist dies das Gleichnis vom Baum und vom Sandhaufen:

„Man gebe jedem einzelnen Teile [des Baumes] Bewußtsein und Wollen, so muß er, so gewiß er seine Selbsterhaltung will, die Erhaltung des Baumes wollen, weil seine Erhaltung nur unter dieser Bedingung möglich ist. Was ist ihm denn nun der *Baum*? Der Baum überhaupt ist nichts denn ein bloßer Begriff, und ein Begriff kann nicht verletzt werden. Aber der Teil will, daß *kein* Teil unter allen Teilen, welcher es auch sei, verletzt werde, weil bei der Verletzung eines jeden er selbst mitleiden würde. – So nicht bei einem Sandhaufen, wo es jedem Teile gleichgültig sein kann, daß der andere abgetrennt, zertreten, verstreuet werde.“¹¹⁰

Eine besondere, weil hypothetischen Charakter tragende Rolle spielt in Fichtes Konkretisierungen des Staatsbürgervertrages der Unterwerfungsvertrag. Er legt fest, daß alle Bürger sich dem Gesetz zu unterwerfen haben. Demzufolge werden die Bürger Untertanen. Beim Lesen dieser Passage spürt man förmlich, wie schwer es Fichte, der doch auf Freiheit und Selbständigkeit fixiert [92] ist, wird, von Unterwerfung und vom Untertanensein zu sprechen. Er grenzt deshalb auch sofort diese Unterwerfung ein: „Wenn ich nämlich meine Bürgerpflichten ununterbrochen und ohne Ausnahme erfülle, [...] so bin ich, was meinen öffentlichen Charakter betrifft, nur Teilhaber an der Souveränität, und was meinen Privatcharakter betrifft, nur freies Individuum, nie aber Untertan. Das letztere würde ich nur dadurch, daß ich meine Pflichten nicht erfülle.“¹¹¹

Von grundlegender Bedeutung ist für Fichte die Teilhabe aller an der Souveränität des Staates. Es ist darin das Prinzip der Volkssouveränität; ausgedrückt, das Fichte von Rousseau übernommen, verteidigt und ausgebaut hat. Alles Recht und alle Macht gehen vom Volke aus. Volk ist die Gesamtheit aller Bürger, die an der Konstituierung des Staates teilgenommen haben und an seiner Erhaltung

¹⁰⁷ Ebenda, S. 214.

¹⁰⁸ K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Leipzig 1927, S. 17.

¹⁰⁹ F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm*, Heidelberg 1917.

¹¹⁰ J. G. Fichte, *GNR*, S. 203.

¹¹¹ Ebenda, S. 206.

beteiligt sind. Es gibt auf dem Gebiet des Rechts keine Macht, die über dem Volk steht. Mir scheint, daß Fichte den Gedanken der Volkssouveränität dort am schärfsten formuliert, wo er sich mit dem Ausdruck „Rebellion des Volkes“ auseinandersetzt: Das Volk kann niemals Rebell sein

„und der Ausdruck *Rebellion* [...] ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. [...] Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf Erden ist höher denn das Volk! Es könnte nur gegen sich selbst rebellieren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebelliert, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte.“¹¹²

Hier haben wir wieder den Geist der Revolutionsschriften, in denen ja schon dieser Grund des Staates, der Grund der Demokratie gelegt wurde.

[93] Nun kommt allerdings bei dem Erzdemokraten Fichte der Satz vor – und auf diesen wird er sich bei seiner Verteidigung im Atheismus-Streit berufen –, daß die demokratische Staatsform ebenso unrechtmäßig ist wie die Despotie. Ein scheinbar schreiender Widerspruch! Er löst sich allerdings dann auf, wenn zwischen den demokratischen Grundlagen des Staates, die Fichte nie bestritten, sondern immer verteidigt hat, und einer demokratischen Staatsform, die von Fichte mit dem identifiziert wird, was heute „direkte Demokratie“ genannt wird, unterschieden wird. Aus folgenden Gründen wendet sich Fichte gegen eine direkte Demokratie:

Der philosophische, also grundsätzliche Unterschied liegt in der Differenz zwischen Moral und Recht. Auf dem Gebiet der Moral, wo das Sittengesetz unumschränkt gilt, gibt es keinen äußeren Gerichtshof. Das Gericht, das über meine Handlungen befindet, ist allein mein Gewissen. Ich teile mich gleichsam in mir selbst und bringe meine Handlungen vor mein eigenes Gericht. Ganz anders verhält es sich auf dem Gebiet des Rechts. Hier kann ich nicht mein eigener Richter sein, sondern muß einen Gerichtshof außer mir anerkennen. Es widerspricht Fichtes Auffassung vom Recht, daß eine Person oder eine Institution oder selbst das ganze Volk zugleich Partei und Richter sein kann. „Über die Frage, wie die Gerechtigkeit überhaupt verwaltet werde, müssen Richter und Partei getrennt werden, und die Gemeine [d. h. die Gemeinde] kann nicht beides zugleich sein.“¹¹³ Da nun aber in einer direkten Demokratie Richter und Partei ein und dasselbe sind, kann sie nicht als rechtmäßig angesehen werden.

Daraus aber folgt die „absolute Notwendigkeit der Repräsentation aus reiner Vernunft“¹¹⁴, die bisher noch nirgendwo – wie er stolz behauptet – streng deduziert worden ist. Diese Repräsentation besteht darin, daß das Volk bestimmte Rechte an die von ihm gewählten Mitglieder der Exekutive überträgt mit der [94] Maßgabe, daß diese die Rechte durchzusetzen und zu bewahren haben, daß sie dem Volk über ihre Tätigkeit rechenschaftspflichtig sind und daß sie bei Verletzung der Rechte des Hochverrats beschuldigt werden. „Eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine *Despotie*“¹¹⁵, die zu beseitigen das Recht des Volkes ist.

Der Gefahr, daß jeder Exekutive die Tendenz innewohnt, nicht im Namen des Volkes, sondern über das Volk zu herrschen, ist sich Fichte wohl bewußt. Er hat seine Erfahrungen. Deshalb will er der absolut positiven Macht der Exekutive eine absolut negative Macht gegenüberstellen. Dies sei „ein Grundsatz der recht- und vernunftmäßigen Staatsverfassung“¹¹⁶. Diese negative, weil mit positiven Rechten nicht ausgestattete Macht sah Fichte in einer Institution, die er „Ephorat“ nannte. Die Ephoren, die ebenso wie die Mitglieder der Exekutive vom Volk gewählt werden, haben – wie Fichte in einer Fußnote bemerkt – die meiste Ähnlichkeit mit den Volkstribunen der römischen Republik. Ich denke, daß wenn Fichte je ein öffentliches Amt außerhalb des akademischen Bereichs hätte bekleiden wollen, dann wäre es das eines Ephoren gewesen.

¹¹² Ebenda, S. 182.

¹¹³ Ebenda, S. 159.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ Ebenda, S. 160.

¹¹⁶ Ebenda, S. 172.

Das Ephorat hat keine Gewalt, es ist also nur negativ. Seine Aufgabe, die ihm vom Volk übertragen wurde, besteht darin, über die Einhaltung des Rechtes zu wachen und Rechtsverletzungen seitens der Exekutive zu signalisieren. Zu diesem Zweck kann es die Volksversammlung einberufen, die den Streit zwischen Exekutive und Ephorat zu entscheiden hat und deren Entscheidung konstitutionellen Charakter trägt.

Mit Fichtes Überlegungen zum Verhältnis von Exekutive und Ephorat ist seine Einstellung zur Gewaltenteilung verbunden, wie sie von John Locke gefordert und von Montesquieu weiter begründet wurde.¹¹⁷ Gewaltenteilung meint hier die Trennung von Gesetzgebung, Exekutive und Rechtsprechung. Fichte hat [95] Einwände gegen diese Trennung, vor allem gegen die Trennung von Exekutive und Rechtsprechung. Seine Argumentation ist folgende: Da die Exekutive die Aufgabe hat, das Recht zu bewahren und durchzusetzen, unrechtmäßige Handlungen zu verfolgen, kann sie schlechterdings nicht von der Rechtsprechung getrennt werden, sie ist nur deren ausführendes Organ. Fichtes Untersuchung zufolge ist dagegen die Exekutive streng vom Ephorat zu trennen. Denn diese stehen in einem Gegensatz zueinander – wie das Positive zum Negativen. Die Exekutive umfaßt die gesamte öffentliche Gewalt; „aber sie muß über die Verwaltung derselben dem Ephorat [...] verantwortlich gemacht werden“¹¹⁸.

Hier müssen wir unseren Bericht über Fichtes Rechtslehre abbrechen, was auch möglich ist, weil ihre Grundpfeiler zu charakterisieren versucht wurde. Fichtes Familienrecht, das von seinen progressiven Zeitgenossen hoch geschätzt wurde, weil es die Würde der Frauen zu beschützen schien, von heutigen Feministinnen freilich – und zwar mit Recht – verurteilt würde, muß hier ebenso übergangen werden wie sein Völkerrecht, das er – ganz gegen seine sonstige Art – nur kurz behandelt und das eingestandenmaßen an Kants *Traktat über den ewigen Frieden* anknüpft. Kants Rechtslehre wurde ja erst publiziert, nachdem die Fichtesche erschienen war.

Was allerdings in einer Einführung nicht übergangen werden kann, ist Fichtes Auffassung vom Verhältnis des Vernunftsstaats zu den real existierenden Staaten und vom Verhältnis des reinen Staatsrechts zur Politik. Er hat dies – wie bereits bei der Behandlung der Revolutionsschriften angedeutet wurde – besonders in seiner Einleitung zu der Schrift *Der geschlossene Handelsstaat*, die 1800 als Anhang zu seiner Rechtslehre erschien, zum Thema gemacht. Ihrem positiven ökonomischen Inhalt nach trägt diese Schrift nur historischen Charakter. Die Skizze eines Staates, der nur auf dem Gebiet der Wissenschaften internationale Beziehun-[96]gen zuläßt, mutet heute geradezu anachronistisch an. Und auch die darin abgehandelte Ständeteilung ist mehr dem 18. Jahrhundert geschuldet, als daß sie in die Zukunft verweist. Trotzdem enthält diese Schrift Sätze, die noch heute zu bedenken sind.

Zunächst setzt Fichte den idealen Vernunftsstaat, der aus den reinen Rechtsbegriffen konstruiert ist, zu den real existierenden Staaten ins Verhältnis. Dabei erweist sich beinahe von selbst, daß letztere dem Ideal des Vernunftsstaates keineswegs entsprechen. Ein Grund hierfür liegt darin, daß die wirklichen Staaten nicht nach reinen Begriffen konstruiert wurden, sondern daß sie historisch entstanden sind, von äußeren, mehr oder weniger zufälligen Bedingungen bestimmt wurden. Nun lassen sich aber die so entstandenen Staaten nicht einfach auflösen, ohne daß Chaos die Folge wäre. Beim Vernunftsstaat gilt nur die Frage, was Rechtens sei. Bei den wirklichen Staaten aber muß gefragt werden, was unter den gegebenen Bedingungen *ausführbar* ist. Diese Frage zu beantworten ist Sache der Politik. Der letzte Zweck der Politik besteht allerdings darin, daß der gegebene Staat dem Vernunftsstaat angenähert wird. Die Politik eines Staates, die nur auf die Konservierung des Bestehenden gerichtet ist, verfehlt diesen Zweck. Der wirkliche Staat, so er denn Rechtens sein will, muß begriffen werden als „allmähliche Stiftung des Vernunftsstaates“¹¹⁹. Das Ideal des Vernunftsstaates wird zwar nie in Vollkommenheit erreicht werden; aber dies ist kein Grund, um nicht Vervollkommnung durch Tätigkeit anzustreben.

¹¹⁷ J. Locke, Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften, hrsg. von H. Klenner, Leipzig 1980, bes. S. 199-210. Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, 11. Buch, Kap. 4.

¹¹⁸ J. G. Fichte, GNR, S. 161.

¹¹⁹ Ders., Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik (1800), in: ders., Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 397. Im weiteren: GHS.

Der Vernunftsstaat, dem sich der Gegebene anzunähern hat, gewinnt bei Fichte eine stark ausgeprägte soziale Komponente. Sie zeigt sich besonders dort, wo nicht nur über die Entstehung des Eigentums gesprochen wird, sondern über dessen Verteilung. Zunächst grundsätzlich: [97]

„Es ist zwar nicht geradezu unrichtig, und läßt einen guten Sinn zu, wenn man sagt: der Staat habe nichts mehr zu tun, als nur jeden bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigentum zu erhalten und zu schützen: wenn man nur nicht oft in der Stille voraussetzen schiene, daß unabhängig vom Staate ein Eigentum stattfindet, daß dieser nur auf den Zustand des Besitzes, in welchem er seine Bürger antreffe, zu sehen, nach dem Rechtsgrunde der Erwerbung aber nicht zu fragen habe. Im Gegensatz gegen diese Meinung würde ich sagen: es sei die Bestimmung des Staats, jedem erst das Seinige zu *geben*, ihn in sein Eigentum erst *einzusetzen*, und sodann erst, ihn dabei zu schützen.“¹²⁰

Fichtes „Jedem das Seinige“ sollte nicht mit Platons „Jedem das Seine“ gleichgesetzt werden. Platon akzentuiert die Differenz, Fichte dagegen die Gleichheit.

„Der Zweck der menschlichen Tätigkeit ist es, leben zu können; und auf diese Möglichkeit zu leben haben alle, die von der Natur in das Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch.“¹²¹ Und weiter: „Jeder will so angenehm leben, als möglich: und da jeder dies als Mensch fordert, und keiner mehr oder weniger Mensch ist, so haben in dieser Forderung alle gleich recht.“¹²² Diesen Rechtsanspruch zu gewährleisten ist Sache des Staates. Das setzt selbstverständlich voraus, daß jeder, der dazu in der Lage ist, an der „Produktengewinnung“, die die „Grundlage des Staates“ ist, beteiligt sein muß, d. h., er ist verpflichtet zu arbeiten.

Jedes Volk hat das Recht zu wollen, daß sich sein Wohlstand erhöhe. Da nun im Vernunftsstaat jeder einzelne Diener des Ganzen ist, das Ganze aber dem einzelnen garantieren muß, daß er leben, und möglichst angenehm leben kann, so ist der einzelne verpflichtet, seine Kräfte zu gebrauchen, um sich und das Ganze zu erhalten und zu befördern. Die Regierung des Staates jedoch ist verpflichtet, Bedingungen zu schaffen, unter denen die Arbeit möglich ist. Arbeit ist Rechtens und moralisch, sie entspricht der [98] Bestimmung des Menschen, tätig, aktiv zu sein. Müßiggang ist keins von beiden.

Allerdings redet Fichte einer Humanisierung der Arbeit das Wort: „Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist. [...] Dies ist sein Recht, darum, weil er nun einmal ein Mensch ist.“¹²³

Zu den zeitgenössischen Diskussionen über Nationalreichtum bemerkt Fichte das Folgende: Der „innere wesentliche Wohlstand besteht darin, daß man mit mindest schwerer und anhaltender Arbeit sich die menschlichsten Genüsse verschaffen könne. Dies soll nun sein ein Wohlstand der *Nation*; nicht einiger Individuen, deren höchster Wohlstand oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund ist von dem höchsten Übelbefinden der Nation.“¹²⁴ Am Wohlstand der Nation haben alle zu partizipieren.

Damit aber ist das Problem der Verteilung des Reichtums aufgeworfen. Fichte verbindet die Rechte für alle mit der gerechten Verteilung der Güter. Sache der Regierung im Vernunftsstaat ist es, „daß das Vorhandene unter alle gleich verteilt werde“¹²⁵. Nicht, daß der Müßiggänger das Gleiche erhält wie der fleißig Arbeitende, denn ersterer verletzt die Pflicht, für das Ganze zu sorgen; er muß deshalb zur Rechenschaft gezogen werden. Daß allerdings das Recht zu leben derjenigen, die zu arbeiten objektiv nicht in der Lage sind, durchgesetzt und geschützt werden muß, ist im Vernunftsstaat Selbstverständlichkeit.

¹²⁰ Ebenda, S. 399.

¹²¹ Ebenda, S. 402.

¹²² Ebenda.

¹²³ Ebenda, S. 422 f.

¹²⁴ Ebenda, S. 423.

¹²⁵ Ebenda, S. 403.

Rousseaus Satz, wonach keiner so reich sein darf, daß er andere kaufen kann, und keiner so arm, daß er sich verkaufen muß, [99] drückt Fichte in seiner Weise aus: „Es ist eben unrecht, daß einer das Entbehrliche bezahlen kann, indes irgendeiner seiner Mitbürger das Notdürftige nicht vorhanden findet, oder nicht bezahlen kann; und das, womit der erstere bezahlt, ist gar nicht von Rechts wegen und im Vernunftsstaate das Seinige.“ Und weiter: „Es sollen erst alle satt werden und fest wohnen, ehe einer seine Wohnung verziert, erst alle bequem und warm gekleidet sein, ehe einer sich prächtig kleidet.“¹²⁶

Vor dem Erwachen der Vernunft und vor ihrer Herrschaft ist es wohl vorgekommen, daß nicht jeder den ihm zustehenden Anteil bekommen hat, weil „andere mehr an sich zogen, als auf ihren Teil kam. Es muß die Absicht des durch Kunst der Vernunft sich annähernden wirklichen Staates sein, jedem allmählich zu dem *Seinigen* [...] zu verhelfen.“¹²⁷

Es ist weiter oben gefragt worden, ob in Fichtes Rechtslehre nicht starke sozialistische Tendenzen vorhanden sind. Nachdem einige Sätze seiner Utopie¹²⁸ vom Vernunftsstaat angeführt wurden, mag der Leser diese Frage selber beantworten.

Sittenlehre

In der Rechtslehre hat Fichte den Staat mit einem Baum verglichen. Dieses Gleichnis läßt sich auch auf seine Gesamtphilosophie übertragen. Sie ist wie ein Baum, der vielfältige Verästelungen aufweist, aber immer die gleichen Blüten hervortreibt und dieselben Früchte trägt. Mit anderen Worten: Es ist der gleiche Geist, der sich in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen ausdrückt. Das Schwierige – und auch das Ermüdende – ist, daß Fichte jeden Ast und jedes Ästlein in seiner Beschreibung aus den Wurzeln herleitet. Daß es dabei notwendig zu Wiederholungen kommen muß, ist einsichtig.

[100] Dies gilt auch für *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, das 1798 erschien. Es wurde bereits gesagt, daß Fichtes Sittenlehre in besonderer Weise der Kantischen Ethik nahesteht. Da letztere am Beginn unserer Einführung zu charakterisieren versucht wurde, da in der Analyse der Revolutionsschriften und bei der Darstellung der Wissenschaftslehre Grundlagen der Fichteschen Sittenlehre berührt wurden, kann hier eine Beschränkung darauf vorgenommen werden, was er selber als „Sittenlehre im engeren Sinne“ bezeichnet hat. Es geht hier um die Frage, wie für das menschliche Individuum, das in natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, moralisches Verhalten und moralisches Handeln überhaupt möglich ist.

Die Wurzel aller Sittlichkeit sieht Fichte in einem dem Vernunftwesen innewohnenden „reinen Trieb“, in dem sich der Wille, absolut frei zu sein, ausdrückt. Ohne diesen Willen ist Moralität undenkbar. Dieser Wille hat „keinen Grund außer“¹²⁹ sich. Er ist autonom, weil er die Entscheidung „Ich will frei sein“ selber zu fällen hat. Auf dieser unbedingten Willensentscheidung beruht nicht nur die Moralität, sondern auch – wie er bekennt – seine „ganze Philosophie“¹³⁰. Moralität kann, wie er weiter bekennt, als „guter Wille“ charakterisiert werden.¹³¹ Er folgt also hier dem weithin bekannten Satz von Kant, wonach es nichts Moralisches gibt außer den guten Willen. Zum Terminus „guter Wille“ ist allerdings eine Anmerkung zu machen, weil er nicht selten in trivial-philanthropischer Weise aufgefaßt wurde. Bei Fichte wird besonders deutlich, daß es keineswegs nur darum geht, anderen gegenüber „guten Willens“ zu sein, die Person und ihre äußeren Güter anzuerkennen oder, wie er es auch ausdrückt, zu leben und leben zu lassen. Die Freiheit des Willens, zwischen Möglichkeiten, die durch äußere Bedingungen bestimmt sind, zu wählen, stößt noch nicht zum autonomen „guten Willen“ durch. Sie negiert nur mit der Wahl der einen Möglichkeit andere Mög-[101]lichkeiten, verbleibt aber in einem Bereich, in dem der Wille durch äußere Bedingungen bestimmt, also nicht selbstbestimmt ist. Nur aber der selbstbestimmte Wille oder eben der „gute Wille“ ist Grundlage der Moralität.

¹²⁶ Ebenda, S. 409.

¹²⁷ Ebenda, S. 403.

¹²⁸ H. Seidel, Reflexionen über den Utopie-Begriff, in: Utopie kreativ, Heft 57, 1995, S. 5 f.

¹²⁹ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798) in: ders., Werke, Bd. 4, a. a. O., S. 160. Im weiteren: SL.

¹³⁰ Ebenda, S. 158.

¹³¹ Ebenda, S. 157.

Es läßt sich dieser Gedankengang auch als Verhältnis von Legalität und Moralität darstellen. Wie schon aus der Darstellung der Fichteschen Rechtslehre hervorging, sind Recht und Moral wesentlich verschieden. Der bereits vorgestellte Rechtsbegriff beinhaltet, daß ich um meiner Freiheit willen meine Freiheit einschränken muß, um die Freiheit des anderen nicht zu verletzen. Es handelt sich hierbei um äußere Verhältnisse, die auch durch äußeren Zwang durchzusetzen und zu erhalten sind. Das Wesen einer Rechtsperson ist nun aber dem moralischen Wesen entgegengesetzt. Die moralische Natur des Menschen ist dadurch charakterisiert, daß sie gänzlich unabhängig von äußeren Bedingungen und Zwecken ist, daß sie sich keinerlei äußerem Zwang unterwerfen kann, ohne sich selbst zu negieren, daß sie nur dem *inneren* Trieb folgen muß, dessen Gesetz von keinem anderen erlassen werden kann als nur von ihr selbst.

Im Unterschied zur Rechtslehre, die aus dem Konflikt entwickelt wurde, der notwendig entsteht, wenn *mehrere* Personen mit dem gleichen Freiheitsstreben in ein Verhältnis zueinander treten, wird die Sittenlehre aus dem Konflikt entwickelt, der innerhalb des *einen* menschlichen Individuums entsteht, weil in ihm zwei Grundtriebe wirken, die miteinander im Streit sind. Es sind die „zwei Seelen in einer Brust“, die diese Fehde austragen.

Die „erste Seele“ ist die vernunftbestimmte. Vernunft ist eine ideelle Handlung, die allein von sich ausgeht und in sich zurückkehrt. Sie ist die Negation aller äußeren Bestimmungen, also absolute Selbstbestimmung. Das menschliche Wesen, so es denn ein vernünftiges sein soll, hat daher den Drang nach absoluter Selbständigkeit. Es strebt nach Freiheit nicht äußerer Zwecke, sondern allein der Freiheit wegen. Nur der Freie ist unabhängig und selbständig; nur er kann den „aufrechten Gang“ gehen. Ein Grundtrieb des vernünftigen Wesens gebt daher auf absolute Autonomie, die sich jeder äußerlichen Abhängigkeit entledigt. Diesen Trieb nennt Fichte den „reinen“; und auf diesem Trieb beruht das formale Prinzip der Sittenlehre. Dieser reine Trieb ist nichts anderes als das, was Kant das höhere Begehungsvermögen genannt hatte, ein Terminus, den auch Fichte gebraucht.

Wo ein höheres Begehungsvermögen oder ein reiner Trieb gedacht wird, dort ist schon ein niederes Begehungsvermögen oder ein nicht rein durch sich selbst bestimmter Trieb mitgedacht, denn anders hätten die Begriffe „höher“ und „rein“ keinen Sinn. Der „nicht-reine“ Trieb ist nun der Naturtrieb, dessen Zweck nicht Freiheit, sondern Genuß ist. Es ist das in der Philosophiegeschichte fast durchweg bedachte gegensätzliche Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit, von Vernunft und Affekt, das hier von Fichte zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht wird.

Daß aus dem reinen Trieb oder dem höheren Begehungsvermögen noch kein Handeln des in der Wirklichkeit lebenden endlichen Vernunftwesens abgeleitet werden kann, dessen ist sich Fichte – wie auch andere Kant-Rezipienten seiner Zeit – wohl bewußt. Zwar bleibt für ihn der reine Trieb Fundamentalprinzip seiner Sittenlehre, aber eben nur *formales* Prinzip, das durch ein *materiales* ergänzt werden muß, das nur im Naturtrieb, im Streben nach Genuß um des Genusses willen, liegen kann. „Sieht man nur auf das höhere Begehungsvermögen, so erhält man nur *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell sein muß.“¹³²

Wie aber ist es möglich, eine solche Synthese herzustellen? Es erscheint doch zunächst so, als ob der reine Trieb, diese Tendenz des reinen Geistes, und der Trieb des Naturwesens, der auf den [103] Genuß um des Genusses willen aus ist, nicht nur verschieden sind, sondern einander ausschließen. Gibt es hier nicht nur ein strenges Entweder-Oder? Denn wo der eine Trieb wirkt, dort muß dem andere notwendig schweigen. Wo das Streben nach Genuß dominiert, dort hat die Vernunft nicht das Sagen. Es ist ja empirisch konstatierbar: Wo Affekte die Handlungen bestimmen, ist Vernunft nicht gefragt.

Die gegenseitige Negierung beider Triebe ist nur aufzuheben, wenn diese so gefaßt werden, daß sie aus einer Wurzel hervorgehen, sie also eine Einheit des Widerspruches darstellen. Genau dies versucht Fichte:

¹³² Ebenda, S. 131.

„Zuvörderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transzendentalen Gesichtspunkte aus ein und derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nämlich, ich bin Subjekt-Objekt, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Sein. Erblicke ich mich als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens vollkommen bestimmtes *Objekt*, so wird das, was in der Tat mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als *Subjekt*, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welches eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und eben desselben Triebes mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich.“¹³³

Damit glaubt Fichte auch die Frage beantwortet zu haben, wie es möglich sei, daß die so entgegengesetzten Triebe in einem Wesen, das absolut eins sein soll, vorkommen können.

Die beiden Triebe, die im empirischen Subjekt als entzweit erscheinen, können – da sie aus einer Wurzel kommen – vereint werden. Im Handeln, das eine Mischung von Naturtrieb und rei-[104]nem Trieb ist, kann diese Vereinigung dergestalt vollzogen werden, daß es dem Naturtrieb gemäß auf die Objekte der sinnlichen Welt zielt, dem reinen Trieb gemäß aber den Endzweck dieses Handelns in der Befreiung von äußerer, sinnlicher Bestimmtheit setzt.

Fichte ist kein „Aussteiger“. Seine Sittenlehre predigt keineswegs die Abstinenz gegenüber der sinnlichen Welt der Objekte, keine Abkehr von „den Forderungen des Tages“. Mystik, die das reine Ich durch abstrakte Negation alles Weltlichen zu gewinnen sucht, ist nicht seine Sache. Diese Mystik wird der Kritik unterworfen. Andererseits predigt seine Sittenlehre keinesfalls, daß es die Bestimmung des Menschen sei, in seinem Handeln dem Genuß um des Genusses willen nachzujagen. Fichte insistiert auf einem Handeln in der und auf die Sinnenwelt hin, durch das der Mensch freier werde, durch das das Ich über das Nicht-Ich, der Geist über die mechanische Natur, die Vernunft über die Affekte triumphiert. Dieser Triumph ist allerdings nie vollkommen, weil der Endzweck sittlichen Handelns im Unendlichen liegt, der Mensch endliches Vernunftwesen ist und sinnliches dazu. Es ist hier die gleiche, für Fichte typische Gedankenstruktur, die schon bei der Behandlung des Verhältnisses vom wirklichen Staat zum Vernunftstaat zutage trat: Da wir endliche Wesen sind, die nie völlig unabhängig von Beschränkungen sein können, ist nur die Annäherung an das Ideal möglich. Ein Wesen, das ausschließlich dem reinen Trieb folgen könnte, wäre ein heiliges. Kein sinnliches Wesen aber, hat Kant gesagt, ist heilig. Und Fichte setzt fort, daß in der sinnlichen Welt eine „Gemeinschaft von Heiligen“ ausgeschlossen ist.

Da nun im Handeln dem Menschen beide genannten Triebe nur als „gemischter Trieb“ wirken, ist ein derart getriebenes Handeln noch kein moralisches. „Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er nicht sein; denn es widerspricht [105] der Moralität und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. der Trieb der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird sich [...] zeigen, daß diese Triebe Äußerungen des sittlichen Triebes sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern *insofern* gegen die Moral.)“¹³⁴ Moralisches Handeln ist für Fichte kein triebhaftes, es ist vernunftgemäßes Handeln. „Ich soll *überhaupt* mit Besonnenheit und Bewußtsein, nicht blind und nach bloßen Antrieben [...] handeln.“¹³⁵ „Sich treiben lassen“ ist unmoralisch; sich von der Vernunft leiten zu lassen, dem Sittengesetz, das von ihr erlassen wurde, also dem kategorischen Imperativ zu folgen, macht das Wesen moralischen Verhaltens und Tuns aus. Der kategorische Imperativ aber ist kein Trieb, sondern *Begriff* Diesen zu bilden ist allein unsere Sache. Allerdings: Zu dieser Begriffsbildung werden wir durch den reinen Trieb angetrieben.

Indem die Vernunft des autonomen Subjekts den Begriff des Sittengesetzes bildet, vollendet es die Subordination des Naturtriebes unter den reinen sittlichen Trieb. An jegliches Handeln legt es den Maßstab des kategorischen Imperativs an. Immer ist die Frage zu stellen und zu beantworten, ob und inwieweit meine Handlungen seinen Forderungen gerecht werden bzw. sich der Erfüllung annähern.

¹³³ Ebenda, S. 130.

¹³⁴ Ebenda, S. 154.

¹³⁵ Ebenda.

Also: Nie „handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben“. Daraus folgt: „Es gibt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz.“¹³⁶

Mit anderen Worten läßt sich dieser Gedankengang so ausdrücken: Handle nach deiner Bestimmung! Die Bestimmung des Menschen aber ist, frei zu sein. Dein Handeln muß also auf die Erweiterung deiner und der anderen Freiheit gehen.

[106] Deiner Bestimmung nach handeln aber ist Pflicht. Das „unaussprechlich Erhabene der Pflicht“¹³⁷ liegt darin, daß sie nicht von außen verordnet, sondern von dir selbst gesetzt wird. Erfülle deine Pflicht nur um der Pflicht willen, die du dir selber auferlegt hast. Nichts und keiner darf dich in die Pflicht nehmen, du selbst aber mußt es. Der Grundmotiv Fichtescher Philosophie wird in seiner Sittenlehre mit vollen Tönen angestimmt. Daß jeder seine Pflicht zu erfüllen habe, wird nicht nur in euphorischer Weise ausgedrückt, Fichte geht in seiner Pflichtenlehre auch ins einzelne. Er bestimmt die Pflicht nicht nur formaliter, sondern auch materialiter. Davon wird weiter unten kurz die Rede sein.

Handeln nach deiner Bestimmung heißt nun aber auch, nach der *Überzeugung* zu handeln, die du von deiner Bestimmung hast. Fichte war – wie sich etwa im Atheismus-Streit, von dem bald die Rede sein wird, bestätigte – ein Musterbeispiel von Überzeugungstreue. Wider seine Überzeugung zu handeln war ihm zutiefst verhaßt. Wer gegen seine Überzeugung handelt, gibt sich als moralisches Wesen auf. Seine Selbstbestimmung ist dahin, er nur ein Spielball äußerer Einflüsse. Er verliert seine Würde, die Selbstbestimmung einschließt.

Der Satz „Handle nie gegen deine Überzeugung“ hört sich gut an. Noch besser seine positive Wendung: „Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht!“¹³⁸ Wo dies in Handlungen fehlt, dort ist keine Moralität.

Nun ist Fichte allerdings ein großer Dialektiker. Er sieht wohl die Schwierigkeiten, die diesen Sätzen, die nie aufzugeben sind, innewohnen. Zunächst: Überzeugungen können verschieden, ja gegensätzlich sein. Aus der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Überzeugungen aber ergibt sich folgender Konflikt: Meine Handlung, die ich aus Pflichtgefühl und Überzeugung vollziehe, steht im Gegensatz zur Handlung eines anderen, der ebenfalls versichert, aus Überzeugung und pflichtgemäß zu handeln. Sind dann die beiden gegensätzlichen Handlungen als im gleichen Maße moralisch anzuerkennen? Würde dies angenommen, dann ergäbe sich eine Pluralisierung und Relativierung der Moralität, die sich dadurch selbst auflösen würde. Ist hier ein Ausweg möglich? Fichte muß ihn finden, weil sonst die ganze sittliche Weltordnung ins Bodenlose versinken würde. Das absolute Kriterium für die Richtigkeit unserer Überzeugung von unserer Pflicht ist für ihn ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Dieses Gefühl unterscheidet sich wesentlich von Gefühlen, die durch äußere Einwirkungen hervorgerufen werden. Es ist auch keine Ahnung, von der man sagt, daß man es im Gefühl gehabt habe. Diese Gefühle haben keine Gewißheit; sie können fehlgehen. Das Gefühl, von dem hier bei Fichte die Rede ist, aber kann nie täuschen. Und dies deshalb, weil es nur vorhanden ist, wenn unser empirisches Ich mit dem reinen, ursprünglichen Ich übereinstimmt. Diese Übereinstimmung zeichnet unser Gewissen aus. Handle also nach deinem Gewissen! Das Gewissen ist die absolut letzte Grundlage der Moralität. Die Gewissenlosigkeit ist die absolute Negation der Moralität.

Nun mag an dieser Argumentation gezweifelt werden, und auch Fichte hat versucht, seine These in seiner Religionsphilosophie dadurch zu stützen, daß er die sittliche Weltordnung, die ohne Gewissen undenkbar wäre, mit dem Göttlichen identifizierte. Darüber wird im folgenden Abschnitt zu reden sein.

Das andere Problem, das Fichte keineswegs negiert, liegt nun darin, daß das endliche Vernunftwesen Mensch den Naturtrieb nie völlig auszuschalten vermag. Deshalb ist sein Handeln immer eine Mischung von Moralität und Legalität. Mehr noch: Wie Kant nimmt auch Fichte ein radikal Böses in

¹³⁶ Ebenda, S. 155.

¹³⁷ Ebenda.

¹³⁸ Ebenda, S. 156.

der menschlichen Natur an. Dem „göttlichen Funken“ in uns steht „Teuflisches“ gegenüber. Das Böse findet seinen Ausdruck in den menschlichen Lastern. Ganz seiner generellen Haltung entsprechend sieht [108] er die hauptsächlichen Laster in Trägheit, Feigheit und Falschheit. Pflichtgemäßes Handeln hat diese Laster zu überwinden. Aktive Tätigkeit, Mut und Wahrhaftigkeit sind Merkmale moralischen Handelns. Die Lüge, zumeist aus bezeichneten Lastern entspringend, unterzieht Fichte schärfster Kritik, weil diese die moralische Natur des Menschen, seine Würde mit Füßen tritt. Von seiner Position aus hätte Fichte den Spinoza-Satz unterschreiben können: Der freie Mensch lügt nicht! Die Notlüge wird von Fichte schon gar nicht zugelassen, weil diese Ausdruck der Unterwerfung unter äußere Verhältnisse ist.

Es zeigt sich, daß seine Pflichtenlehre nicht nur die formalen, sondern ebenso die materialen Bedingungen moralischen Handelns zum Gegenstand hat. Damit aber muß der Übergang von der allgemeinen Bestimmung der Pflicht zu den Bestimmungen der einzelnen, konkreten Pflichten fortgesetzt werden. Überflüssig zu sagen, daß dies bei Fichte durch Ableitungen aus dem Ich bewerkstelligt wird.

Die von ihm vorgenommene Einteilung der Pflichten ist die folgende: Es sind zunächst Pflichten, die wir in Ansehung unseres Leibes und Ansehung unserer Intelligenz zu erfüllen haben; sodann Pflichten, denen wir unbedingt nachkommen müssen, und andere, die nur bedingt zu erfüllen sind; Menschenpflichten wie die Pflichten der Ehegatten untereinander und die Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern und umgekehrt; schließlich Pflichten, die den Angehörigen der verschiedenen Berufsstände auferlegt sind. Zu letzteren gehören die Pflichten der Gelehrten, der Moral lehrenden Lehrer, der Künstler, der Regierenden und der sogenannten niederen Volksklassen. Dem Pflichtenkatalog kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Für das Verständnis der Fichteschen Sittenlehre aber scheinen mir die folgenden Pflichten wichtig zu sein:

Als erstes die Pflichten des Gelehrten. Über die Bestimmung [109] desselben hat Fichte beständig nachgedacht, was sehr verständlich ist, weil es hier ja um seine eigene „Selbstbestimmung“ ging. Sein erster Vortragszyklus an der Jenenser Universität war diesem Thema gewidmet (1794), und er hat es in Erlangen (1805) und in Berlin (1811) wieder – wenn auch in variierender Form – auf genommen.¹³⁹ Die Pflicht des Gelehrten, so kann zusammenfassend gesagt werden, ist es, „Lehrer der Menschheit“ und „Priester der Wahrheit“ zu sein.

Nicht ganz so selbstverständlich sind seine Ansichten zu den Pflichten des Künstlers. Dies deshalb, weil Fichte – im Unterschied zu Kant, zu Schelling und Hegel – keine Ästhetik als philosophische Lehre entwickelt hat. Zwar fehlen nicht Bezüge auf die Künste – wie auch solche nicht auf die Naturwissenschaften fehlen –, aber dominant sind sie in seinen Werken keineswegs. Die Pflichten des Künstlers sieht er ähnlich wie die des Gelehrten. Ähnlichkeit aber schließt Differenz ein. Das Gemeinsame ist, daß beide an der geistig-moralischen Bildung des Menschengeschlechts mitzuwirken haben. Die besondere Stellung der Kunst aber besteht darin, daß sie „nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder, wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz“ zu bilden vermag, „sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen“¹⁴⁰. Der Gedanke, daß nur die Kunst Verstand und Gefühl vereinigt, wird von Schelling aufgegriffen, begründet und ausführlich zur Darstellung gebracht werden. Soweit wie Schelling, der deshalb die Kunst zum „Organon der Philosophie“ erhob, geht Fichte allerdings nicht. Immerhin ist seine These, daß sie das Transzendentalprinzip zum allgemeinen macht; einmal dadurch, daß sie ihre Welt aus ihrem Inneren heraus schafft; zum anderen dadurch, daß sie den Menschen zu sich selbst führt, ihn gleichsam bei sich sich „heimisch“ macht. Zur Kunstproduktion kann keiner gezwungen werden, und niemand, der nicht das Genie in sich hat, sollte sich selbst dazu zwingen. Unter Zwang entsteht kein [110] Kunstwerk. Das Genie schöpft frei aus seinem Inneren, wobei es sich am Ideal orientiert. Gegen bloße Modeströmungen in der Kunst erhebt Fichte Einspruch: „Es ist ein der Kunst sowie der Moralität gleich schädlicher Gemeinpruch: *schön sei, was gefalle*. Was der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; solange sie aber noch nicht ausgebildet ist – und wann wird sie es je sein? [ein skeptisches Moment, das bei

¹³⁹ Ders., Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), in: ders., Werke, Bd. 6, a. a. O., S. 291 ff.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 353.

Fichte nicht oft vorkommt!] – kann oft das Geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk wird keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefaßt werden müßte, noch nicht entwickelt hat.“¹⁴¹ Wobei zu berücksichtigen ist, daß Fichte heutiges Fernsehen noch nicht kennen konnte.

Von den Pflichten der „niedereren Volksklassen“ spricht Fichte in einer Weise, die belegt, daß Fichte nicht nur seinen Stolz, aus dem Volk hervorgegangen zu sein, bewahrt hat, sondern auch, daß bei ihm die Achtung vor den einfachen Menschen nicht verlorengangen ist.

„Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, daß er sein Geschäft auf den Vernunftszweck, oder, was dasselbe heißt, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehe und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich tue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuvörderst alle leben können. Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sich bedenken läßt, daß gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehängt hat, und fortdauernd abhängen wird. Denn soll die Menschheit um ein beträchtliches weiter kommen, so muß sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit und Kraft verlieren, als irgend möglich [...]. Es ist um dieser Bestimmung willen die absolute Pflicht der niederen Klassen, ihr Ge-[111]werbe zu vervollkommen und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist.“¹⁴²

Nun findet sich hier allerdings auch der Satz, daß es Pflicht der niederen Stände sei, die Mitglieder der höheren zu ehren, weil sie der Leitung derer, die im unmittelbaren Besitz der Erkenntnisse sind, bedürfen. Guten Ärzten und guten Lehrern wird vertraut, weil man sich überzeugt hat, daß sie in der Medizin oder der Pädagogik besser Bescheid wissen als man selber. Sie sind deshalb verehrungswürdig. Wird die folgende Passage gelesen, dann wird deutlich, daß sich Fichte hier gegen das ausspricht, was heutzutage „Intelligenzfeindlichkeit“ genannt wird. Die Achtung gegenüber den „höheren Klassen“ besteht nun nicht etwa

„in äußerlichen Ehrenbezeugungen, oder in einem stummen und sklavischen Respekten, sondern in der Voraussetzung, daß diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst und daß ihrem Rate und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbszweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung usw. wohl Wahrheit und Einsicht zugrunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind, sondern nur in der bloßen Aufmerksamkeit und der vorläufigen Annahme, daß diese Vorschläge wohl vernünftig sein könnten und ihrer weiteren Prüfung würdig seien.“¹⁴³

Fichtes Sittenlehre ist von vornherein nicht als Individualethik konzipiert worden. Dafür spricht der Satz, mit dem wir die Betrachtung derselben beenden wollen: „Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse.“¹⁴⁴ [112]

Religionsphilosophie

Macht der Philosoph, der am Transzendentalprinzip festhält, eine Theologie, die auf der Offenbarung Gottes gründet, zum Gegenstand seiner Analyse, dann kann – nach allen Regeln der Logik – nur ein kritisches Verhältnis der Offenbarungsreligion gegenüber das Resultat sein. Wenn schon die „Dinge an sich“ für uns unerkennbar sind, wie Kant lehrte, wenn das Nicht-Ich letztlich nur ein durch das Ich gesetztes ist, wie Fichte in seiner Wissenschaftslehre zu begründen versuchte, wie soll dann ein transmundales Wesen, das denkbare als eine besondere Substanz erscheinen muß, erfaßt werden können? Offenbarungsglaube aber muß die Existenz eines solchen Wesens voraussetzen, weil ein nicht-existentes Wesen sich unmöglich offenbaren kann.

In seiner Kritik an Beweisen der Existenz Gottes, über die am Anfang dieser Schrift bereits gesprochen wurde, hat Kant festgestellt, daß es unmöglich ist, das Dasein Gottes auf theoretische Weise zu demonstrieren. Fichte folgt ihm in seiner Erstlingsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

¹⁴¹ Ebenda, S. 353 f.

¹⁴² Ebenda, S. 362.

¹⁴³ Ebenda, S. 363.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 256.

getreu, wenn er abschließend feststellt: „Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich.“¹⁴⁵

Mit der Begründung der Wissenschaftslehre und der damit verbundenen Kritik an den „Dingen an sich“ gewinnt die Kritik am Theismus an Schärfe. Bei der Postulierung Gottes durch die praktische Vernunft ging es Kant darum, eine Bedingung aufzuzeigen, durch die äußere und sittliche Natur in Übereinstimmung gebracht werden können. Für Fichte dagegen ist es das Ich, aus dem die Gesetze der Sittlichkeit und der Natur hervorgehen. Es geht also um die Übereinstimmung des Ich mit sich selbst; es bedarf mithin keiner weiteren, über beiden gelagerten Bedingung. Die in uns anzutreffende Weltordnung, die letzthin eine sittliche ist, ist also das Göttliche selbst.

[113] Von diesem Standpunkt aus führt Fichte seine Auseinandersetzung mit dem Theismus. Wenn letzterer Gott als transzendentes Wesen faßt, dann muß er ihm eine besondere Substanz zuschreiben. Dies ist aber nach Fichtes Überzeugung „unmöglich und widersprechend“. Er argumentiert:

„Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen [Wort Gottes!] wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennengelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung dieses Prädikates zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.“¹⁴⁶

Das klingt nun fast wie der Satz von Ludwig Feuerbach, wonach das Geheimnis theistischer Theologie in der Anthropologie liegt.

Gegen einen anthropomorphen Gottesbegriff, den schon Spinoza radikaler Kritik unterworfen hatte, werden von Fichte weitere Argumente ins Feld geführt. Der anthropomorph verstandene Gott, über den der „Weise nur lächeln kann“, wird nun aber gleichzeitig als „Herr des Schicksals“ und als „Geber der Glückseligkeit“ bezeichnet. „Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austeiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen; dies allein ist sein Grundcharakter.“¹⁴⁷ Diese eudämonistische Auffassung von Gott aber zerstört – nach Fichte – die Religion. „Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde.“¹⁴⁸ Und [114] weiter: „Ein solcher Gott ist ganz eigentlich der ‚Fürst der Welt‘, der schon längst durch den Mund der Wahrheit [...] gerichtet und verurteilt ist. Ihr Dienst ist Dienst dieses Fürsten. Sie sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen.“¹⁴⁹ Das System des Theismus ist in Fichtes Augen „Abgötterei“, „Götzendienst“, der überall anzutreffen ist, wo von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird.

Daß den Vertretern der Orthodoxie und den fürstlichen Herren, die – nach den Worten des jungen Hegel – unter einer Decke steckten, die philosophische Grundhaltung Fichtes ein schmerzender Dorn im Auge sein mußte, ist verständlich. Daß sie eine Rufmordkampagne gegen Fichte inszenierten, war die Folge ihres Dogmatismus. Dogmatiker neigen immer zur Intoleranz, zum Haß gegen jeden, der ihre Dogmen in Frage stellt. Also wurde die ideologische Keule geschwungen, die die Aufschrift

¹⁴⁵ Ders., Versuch einer Kritik aller Offenbarung, in: ders., Werke, Bd. 5, a. a. O., S. 162. Hier heißt es nun aber auch – ganz im Sinne Kants –, daß Anerkennung einer Offenbarung „um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen“ möglich sei.

¹⁴⁶ Ders., Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798), in: ders., Werke, Bd. 5, a. a. O., S. 187. Im weiteren: GG.

¹⁴⁷ Ders., Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstlich Sächsisches Konfiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert (1799), in: ders., Werke, Bd. 5, a. a. O., S. 218. Im weiteren: APP. Ich verweise nochmals auf die von Werner Röhr vorgelegte Dokumentation und minutiöse Interpretation des Atheismusstreites. Vgl. Fußnote.

¹⁴⁸ J. G. Fichte, APP, S. 219.

¹⁴⁹ Ebenda, S. 219.

„Atheismus“ trug. Es wurde jenes unwürdige Schauspiel aufgeführt, das in die Geschichte als „Atheismusstreit – Jena 1798/99“ eingegangen ist und mit dem Weggang, genauer: mit der Vertreibung Fichtes aus Jena sein Ende fand.

Wenn auch hier die einzelnen Akte dieses Schauspiels nicht zu beschreiben sind, so muß doch festgehalten werden, daß Fichte seine Rolle als mutiger, seinen Grundsätzen treu bleibender Held hervorragend und mit einer Konsequenz spielte, daß ihm selbst Wohlgesinnte Sturheit vorwarfen.

Sachlich war der Vorwurf, Fichte sei Atheist, völlig unberechtigt. Fichte hat einen bestimmten Gottesbegriff vernichtender Kritik unterworfen, nicht aber das Göttliche überhaupt negiert. Er hat – in der Nachfolge von Kant – die Religion auf Moralität zurückgeführt, damit aber gleichzeitig die Moralität zur Religion erhoben. „Dies ist der wahre Glaube: diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen.“¹⁵⁰ Und nochmals: „Jene le-[115]bendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.“¹⁵¹

Religion ist für Fichte der immer Handeln einschließende Glaube an eine moralische Weltordnung, die nicht von einem transzendenten Wesen gesetzt wird, sondern durch sich selbst bestimmt und durch Tätigkeit wirklich wird. Es ist die Religion des „freudigen Rechttuns“¹⁵². Kirche ist die Gemeinschaft moralisch Handelnder, ein ethisches Gemeinwesen.

Die positive Religion, die sich auf Offenbarung beruft, und die sichtbare Kirche haben für ihn nur dann einen Sinn, wenn ihre Mythen imstande sind, dieses „freudige Rechttun“ zu fördern. Außerhalb dieser Beziehung bleiben sie sinnlos oder – wie der von Fichte zweifellos beeinflusste junge Hegel in etwa derselben Zeit sagte – in der Entfremdung befangen.

Bei der Begründung und Förderung der „Religion des Rechttuns“, des moralischen Glaubens beruft sich Fichte auf die großen Weimarer Dichter, die nach seiner Auffassung sein Glaubensbekenntnis „unnachahmlich schön“ ausgedrückt haben: auf Goethes Faust und dessen Antwort auf die „Gretchenfrage“, die jedermann kennt. Und er beruft sich auf ein Gedicht von Schiller, das weniger bekannt ist, und die Überschrift trägt: *Worte des Glaubens*. In diesem Gedicht heißt es: „[...] ein heiliger *Wille* lebt, wie auch der menschliche wanke; hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchste *Gedanke*; und ob alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.“¹⁵³

Im System Fichtes fand die mit der Reformation und namentlich mit Luther anhebende Tendenz zur Verinnerlichung der Religion ihren radikalen Ausdruck, in philosophischer Hinsicht aber ihren Höhe- und Abschlußpunkt.¹⁵⁴

[117]

¹⁵⁰ Ders., GG, S. 185.

¹⁵¹ Ebenda, S. 186.

¹⁵² Ebenda, S. 188.

¹⁵³ F. Schiller, *Worte des Glaubens*, in: *Musenalmanach für das Jahr 1798*, Tübingen 1798, S. 21 f.

¹⁵⁴ Diese Verinnerlichung vollzieht sich nicht nur auf religiösem Gebiet. Daß der Begründer der Arbeitswerttheorie, Adam Smith, als „Luther der politischen Ökonomie“ bezeichnet werden konnte, macht es deutlich.

4. Reden

In dem Maße, in dem in unserer Zeit die elektronischen Kommunikationsmittel, die vor allem Informationen zu übertragen haben, auf dem Vormarsch sind, in dem Maße verliert die Rhetorik an Bedeutung. Nicht, daß sie in der Bedeutungslosigkeit ganz verschwinden würde, aber große Rhetoren, wie Fichte einer war, werden seltener. Ernst Bloch hatte wohl recht, als er sagte, daß jeder Fortschritt auch ein Schritt weg von etwas ist, was nicht minderwertig zu sein brauchte. Dieser Verlust eines Stücks Kultur mag auf romantische Weise bedauert werden – ich gestehe, daß ich zu diesen Romantikern gehöre –, aufzuhalten ist dieser Trend wahrscheinlich nicht.

Von der Macht des gesprochenen Wortes

Fichtes Rhetorik ist aufs engste mit seiner Philosophie verbunden. Tätigsein und Wirkenwollen zeichnen seinen Charakter und den seiner Philosophie aus. Tiefenwirkung erwartete er von seinen theoretischen Schriften. Dies war ihm keineswegs genug. Da seine Philosophie nicht nur auf das Individuum zielte, sondern wesentlich auf die „Gemeine“, also auf die Gesellschaft, mußte er auf Breitenwirkung bedacht sein. Seine Reden, die ein gut Teil seines Werkes ausmachen, sollten diese bewirken. Aristokratische Denker sprechen nur zu Eliten. Was ein breiteres Publikum [118] darüber denkt, ist für sie belanglos, weil es sowieso dem Tiefsinn fremd gegenübersteht. Fichte dagegen war kein aristokratischer Denker; zumindest wollte er keiner sein. Sein Demokratismus zeigt sich auch darin, daß er den Mut hatte, populär zu reden, auch wenn ihm dies nicht immer gelang. Es ging ihm nicht um Belehrung, die „von oben herab“ kommt. Sein Publikum zum Selbstdenken zu erziehen war seine Intention. Er brauchte deshalb den lebendigen Kontakt mit seiner Hörergemeinde, weil zu prüfen war, ob seine Gedanken vor dieser bestehen konnten.

Wenn man den Berichten seiner Hörer, die freilich auch seine begeisterten Anhänger waren, Glauben schenken darf, dann war Fichte der geborene Redner. Nicht feingeschliffene Ziselierungen zeichneten seinen Vortrag aus; es war die Wucht seiner Worte, hinter denen seine ganze Persönlichkeit und seine felsenfeste Überzeugungen standen, die seine Hörer „gefangennahm“. Diese „Gefangennahme“ konnte allerdings in Widerspruch zu der Intention, zum Selbstdenken anzuregen, geraten. Bloch, dessen Vortragskunst mit der Fichteschen wohl die meisten Ähnlichkeiten hatte, sprach in diesem Zusammenhang von einem ausgeübten „Vitaldruck“.

Unter den großen deutschen Philosophen war Fichte wohl der einzige, der das Vortragspult zur Tribüne, mitunter zum Tribunal machte. Leibniz korrespondierte, Kant trug mit der ihm eigenen Präzision vor, Schellings Auftritte waren nicht frei von Aristokratismus, Hegel rang in seinen Vorlesungen nach Worten, um seine tiefsinnigen Gedanken auszudrücken. Fichtes Kopf und Herz waren voll, und ihm lief „das Maul über“.

Um eine Vorstellung darüber zu vermitteln, wie Fichte – zumindest in seiner Jenenser Zeit – sprach, zitieren wir eine längere Passage aus den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, die sich auf sein Verhältnis zu Rousseau beziehen: [119]

„Was Rousseau Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl. [...] Er kam in die größere Welt, er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! [...] Menschen ohne Ahnung ihrer hohen Würde und des Gottesfunken in ihnen, zur Erde niedergebengt, wie die Tiere, und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niederen Sinnlichkeit, deren Bedürfnis doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhafteren Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niederen Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfall die gesamte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren und die Weisheit in die Geschicklichkeit, ihren Vorteil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste setzten; – sah zuletzt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht *so* weise und nicht *so* tugendhaft waren wie sie: – sah – ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann – sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der Nation sein sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Torheit und das herrschendste Laster angab; – hörte sie bei der Untersuchung fragen: nicht – ist das wahr und

macht es gut und edel? – sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde *ich* dadurch gewinnen?“¹⁵⁵

So schildert Fichte die Zustandsbeschreibung, die Rousseau gegeben hat. Sein Einwand: Der französische Aufklärer schildert die Vernunft nur in der Ruhe, „aber nicht *im Kampfe*; er *schwächt die Sinnlichkeit, statt die Vernunft zu stärken*“¹⁵⁶. Und weiter: „Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.“¹⁵⁷

[120] Diese Sprache geht nach seinem Weggang aus Jena nicht verloren, auch wenn der Ton leiser, die logische Strenge gemildert wird und die Terminologie eine starke religiöse Färbung annimmt. Für diese Wende, die keine „Wendehalsigkeit“ ist, gibt es vielfältige Gründe. Sie liegen in Schicksalsschlägen, die über ihn hereinbrachen.

Mit der Vertreibung von der Jenenser Universität war ihm das Feld entrissen worden, das er mit ganzer Hingabe bestellt hatte und auf dem er glänzende Erfolge erzielte. Noch größer war vielleicht seine Enttäuschung, daß die erhoffte – und von Fichte schon vorher „angedrohte“ – Solidarität mit ihm in engen Grenzen blieb.

Im philosophischen Bereich trafen ihn gleich zwei Schläge. Kant hatte sich – wie bereits gesagt – gegen seine Philosophie ausgesprochen; und nun ging auch noch Schelling mit der Begründung der Naturphilosophie über ihn hinaus und damit eigentlich über ihn hinweg. Rückblickend sprach Schelling davon, daß er die Hoffnung gehegt habe, daß die Wendung, die er der Wissenschaftslehre gegeben habe, durch Fichte gebilligt würde, „was freilich sich nachher anders gefunden“¹⁵⁸. In der Tat belegt der hier nicht zu analysierende Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte nicht nur, daß auch große Philosophen die Kunst des Aneinander-vorbei-Redens beherrschen, sondern einerseits auch, daß Fichte auf seinem System beharrte, andererseits, daß die Argumentation des Jüngeren nicht ohne Einfluß auf sein Denken blieb. In Interpretationen der Fichteschen Spätphilosophie ist oft gesagt worden, daß ihr die Tendenz zum objektiven Idealismus innewohnt. Wird dabei etwa die Veränderung des Gottesbegriffes, die Fichte vornimmt, ins Auge gefaßt, so ist diese Feststellung nicht unberechtigt. Aber ein neues System, das den von Fichte selber geforderten Ansprüchen genügen würde, hat er nicht mehr entwickelt. Es ließe sich sagen, daß er nur Um-[121]bauarbeiten an einem an sich fertigen Gebäude vorgenommen hat. Schelling hat das Resultat dieser Tätigkeit despektierlich als vollendeten Synkretismus und Eklektizismus bezeichnet. Mit historischem Abstand kann milder gesagt werden: Fichtes Spätphilosophie besitzt eigentlich nur biographisch-historischen Charakter. Schelling und dann vor allem Hegel gaben den Ton an.

Daß die Hoffnungen zerstoben, die Fichte in die Französische Revolution gesetzt hatte, war nicht nur ein schwerer Schlag für ihn, es war für ihn – so wenigstens meine Meinung – der entscheidende. Noch während des Atheismusstreits in Jena spielte Fichte ernsthaft mit dem Gedanken, Deutschland zu verlassen und nach Frankreich zu gehen. Napoleon, der als Verräter an der Revolution erschien, machte dann diesen Gedanken gegenstandslos. Dieser Verlust der Illusionen wird berücksichtigt werden müssen, wenn Fichtes Wirken nach der Jenenser Zeit zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Wir kommen bei der Behandlung seiner *Reden an die deutsche Nation* darauf zurück.

Daß einer nach den geschilderten Enttäuschungen in eine Krise gerät, daß er in Resignation verfällt, ist verständlich; und Fichte wäre kein Mensch, wenn resignative Stimmungen in ihm nicht aufgekomen wären. Aber sich in eine Nische zurückzuziehen und den Dingen ihren Lauf zu lassen entsprach nicht seiner Natur. Er war bestimmt und hatte sich selbst dazu bestimmt, aktiv zu wirken. Dieser Trieb ging nicht verloren. Also arbeitete er weiter, schrieb er, redete öffentlich und unerschrocken. An zwei seiner Redezyklen soll es demonstriert werden. [122]

¹⁵⁵ J. G. Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: ders., Werke, Bd. 6, a. a. O., Bd. 6, S. 338.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 345.

¹⁵⁷ Ebenda.

¹⁵⁸ F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, in: ders., Werke, Bd. 10, a. a. O., S. 95.

Geschichtsphilosophie in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“

Der Fichteschen Transzendentalphilosophie wohnt insofern eine Tendenz zur historischen Betrachtungsweise inne, als sie die Formen des Denkens als Resultat ideellen Handelns begreift und auch Erfahrungswissen für sie ohne Tätigkeit des Verstandes unmöglich ist. Es ging – so ließe sich sagen – Fichte immer um die Produktionsgeschichte der Inhalte unseres Bewußtseins.

Fichtes Hinwendung zu einer Geschichtsphilosophie ist allerdings nicht allein aus diesen allgemeinen Voraussetzungen zu erklären. Der unmittelbar anstoßende Grund liegt in der oben beschriebenen Krise, in die Fichte geraten war. In einer krisenhaften Zeit wird das Nachdenken nicht nur über sich selbst, sondern verbunden damit über seine Stellung im gegenwärtigen Zeitalter und über die Stellung dieses Zeitalters in der Menschheitsgeschichte überhaupt zur Notwendigkeit.

Dieses Nachdenken vollzieht Fichte in der ihm eigenen Weise: vor dem Publikum und in philosophischer Weise, die hier allerdings stark moralisch und religiös gefärbt erscheint. Empirische Geschichtsschreibung und -betrachtung sind auch hier seine Sache nicht. Diese verliert sich – seiner Meinung nach – in einer Unmasse von Fakten und kommt zu keinem Ende, zu keinem Resultat.

Ausgangspunkt ist ihm die Bestimmung des Menschengeschlechts. Der „*Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte*“¹⁵⁹. Dies ist ohne weiteres mit dem, was er bisher gesprochen und geschrieben hatte, vereinbar. Eine Veränderung tritt dort ein, wo er zu einer objektiven Teleologie übergeht, einen Weltenplan voraussetzt, „aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten und in ih-[123]rem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhang untereinander deutlich einsehen lassen“¹⁶⁰. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters lassen sich erst vollständig begreifen, wenn seine Stellung in diesem Plan deutlich wird.

„Das Leben der menschlichen Gattung hängt nicht ab vom blinden Ohngefähr, noch ist es [...] sich selbst allenthalben gleich, so daß es immer gewesen wäre, wie es jetzt ist, und immer so bleiben werde: sondern es geht einher und rückt vorwärts nach einem festen Plane, der notwendig erreicht werden *muß*, und darum sicher erreicht *wird*. Dieser Plan ist *der*: daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Ihr gesamtes Leben [...] zerteilt sich in fünf Hauptepochen: diejenige, da die Vernunft als blinder Instinkt herrscht; diejenige, da dieser Instinkt in eine äußerlich gebietende Autorität verwandelt wird; diejenige, da die Herrschaft dieser Autorität und mit ihr die Vernunft selber zerstört wird; diejenige, da die Vernunft und ihre Gesetze mit klarem Bewußtsein begriffen werden; endlich diejenige, da durch fertige Kunst alle Verhältnisse der Gattung nach jenen Gesetzen der Vernunft gerichtet und geordnet werden.“¹⁶¹

Die Geschichte verläuft demnach planmäßig, nach den Gesetzen der Vernunft. Trotz der Enttäuschungen, die die Geschichte ihm bereitet hat, gibt Fichte sein Vertrauen in die Vernunft nicht preis. Ob angesichts der Geschichte unseres auslaufenden Jahrhunderts dieses Vertrauen aufrechterhalten werden kann oder zumindest hinterfragt werden muß, muß der Leser selber entscheiden. Es scheint nur die Alternative zu geben: „Trotz alledem!“ oder „Ende der Vernunft und ihrer Geschichte“.

Wer einigermaßen in Fichtes Denkweise eingedrungen ist, den wird es nicht verwundern, daß er sein Zeitalter an das Ende des dritten, das ihm als das der vollendeten Sündhaftigkeit erscheint, und an den möglichen Beginn des vierten, in dem die Vernunft und ihre Gesetze begriffen werden, einordnet.

[124] Das dritte Zeitalter ist für Fichte deshalb das der „vollendeten Sündhaftigkeit“, weil es durch die Herrschaft der Selbstsucht charakterisiert ist. Dieser entsprechen in der Theorie Eudämonismus und Empirismus. Die seichte Aufklärung, die platte Verstandesherrschaft predigt, die gedankenlose Schreib- und Lesesucht erzeugt, auf der anderen Seite Schwärmerei und anmaßende Spekulation produziert, wird für Fichte zum Gegenstand der Kritik, die allerdings nicht übersieht, daß jene die Fähigkeit zum Selbstdenken beförderte.

¹⁵⁹ J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in: ders., Werke, Bd. 7, a. a. O., S. 7. Im weiteren: GGZ.

¹⁶⁰ Ebenda, S. 27.

¹⁶¹ Ebenda, S. 17.

Der Selbstsucht, dem maßlosen Streben nach individuellem Genuß setzt nun Fichte das entgegen, was er Religion nennt. Alles Große und Edle im Menschen besteht darin, „daß er seine Person in der Gattung verliere und an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, für sie arbeite, entbehre, dulde und, sich auf opfernd, sterbe“¹⁶². Und weiter: „Das einzig wahrhaft Edle im Menschen, die in sich selbst klar gewordene Idee ist die Religion: aber die Religion ist gar kein Äußerliches und erscheint nie in irgendeiner Äußerung, sondern sie vollendet bloß innerlich den Menschen.“¹⁶³

Nur eine solche Religion – von Fichte auch als „Licht“ bezeichnet –, die die Vernunft und ihre Gesetze kennt und mit Freiheit die Verhältnisse entsprechend gestaltet, kann das Zeitalter der vollendeten Unmündigkeit, die „Finsternis“ vertreiben. Diese Religion zu inaugurierten und zu fördern ist seine Intention.

Obwohl Fichte kein Zweifler ist, bleibt ein skeptischer Zug doch erhalten. Er bezieht sich auf die Möglichkeiten, die dem einzelnen Individuum gegeben sind. Es „ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst [...] sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem Einen all-[125]gemeinen und notwendigen Denken“¹⁶⁴. Und weiter: „Niemand ist entfernter als der Philosoph von dem Wahne, daß durch seine Bestrebungen das Zeitalter sehr merklich fortrücken werde. Jeder, dem es Gott verlieh, soll freilich alle seine Kräfte für diesen Zweck anstrengen, sei es auch nur um seiner selbst willen und damit er im Zeitenfluß denjenigen Platz behaupte, der ihm angewiesen ist. Übrigens geht die Zeit ihren festen, ihr von Ewigkeit her bestimmten Tritt, und es läßt in ihr durch einzelne Kraft sich nicht übereilen oder erzwingen. Nur die Vereinigung aller und besonders der inwohnende ewige Geist der Zeiten und der Welten vermag zu fördern.“¹⁶⁵

Diese, bei Fichte nicht gerade typische Selbstbeschränkung war auf doppelte Weise berechtigt. Die von ihm erhoffte Religion fand keinen Nährboden. Und in theoretischer Hinsicht war seine Geschichtsphilosophie schon überholt, kaum daß sie erschienen war. Hegel schrieb an seiner *Phänomenologie des Geistes*, die zwar Fichte nicht in abstrakter Weise negierte, aber doch weit über ihn hinausging.

Fichtes Vorlesungen über die Grundzüge seines gegenwärtigen Zeitalters wurden in den Jahren 1804 und 1805 in Berlin gehalten. Die *Reden an die deutsche Nation* wurden nur wenige Jahre später vorgetragen. Sie erschienen 1808. Fichte hat dieselben als Fortsetzung der Kritik seiner Zeit bezeichnet; allerdings mit dem Zusatz, daß die Geschichte mit „Riesenschritten“ in dieser kurzen Zeit vorangegangen sei. In der Tat waren Ereignisse eingetreten, die Fichte zu einer neuen Positionierung veranlaßten. Diese neuen Umstände waren es allerdings auch, die der Fortsetzung seiner Vorlesungen eine weit breitere Wirkung als den vorangegangenen einbrachten. [126]

Sind die „Reden an die deutsche Nation“ nationalistisch?

Zunächst muß man sich ein Bild machen von der Zeit und dem Ort, in der und an dem diese Reden gehalten wurden. Es war in den Jahren 1807 und 1808, also nach der Schlacht von Jena und Auerstedt, die den Zusammenbruch der bis dahin herrschenden Regime in Deutschland zur Folge hatte; und es war in Berlin, das von den Truppen Napoleons besetzt war.

Gegen den französischen Kaiser, den Fichte den „Namenlosen“ nannte, hatte er sich in einem Fragment ausgesprochen, in dem der Frage nach den Bedingungen nachgegangen wird, in denen neue Dynastien entstehen. Er vergleicht dabei das römische und das französische Imperium, Augustus und Napoleon. Ähnlichkeiten wären nur dann feststellbar, wenn Napoleon die Republik hätte „stehen lassen und sich nur als Protektor“ verstanden hätte, der die ersten Würden der Republik in sich vereinigt, wie es Augustus getan, der als Imperator die Republik ordnete; wenn er „nicht eine neue Würde, eine

¹⁶² Ebenda, S. 250.

¹⁶³ Ebenda, S. 251.

¹⁶⁴ Ebenda, S. 23.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 14 f.

Krone sich“ aufgesetzt hätte, was ihn zum Usurpator des eigenen Staates machte. Damit wurde er zugleich auch „ein Usurpator der Rechte der übrigen Monarchen, in dem er für ihres Gleichen gelten will und damit [...] ihre Meinung sich erschleicht. (Dies mag sein! Aber was ehrt es nun die Franzosen, wenn sie auch seinen Brüdern Kronen, seinen Nichten Prinzen verschaffen?)“¹⁶⁶

Nunmehr aber erschien Napoleon nicht nur als der innere, sondern ebenso als der äußere Usurpator, der sich dazu noch als großer Sieger der Geschichte gerierte. „Noch niemals hat ein Sieger Neigung oder Kunde genug gehabt, um die Überwundenen gerecht zu beurteilen. Je mehr er sie herabwürdigt, desto gerechter steht er selbst da.“¹⁶⁷

Der Protest gegen diese Ungerechtigkeit, der seine Reden durchzieht, wird bei seinen überzogenen Preisungen des [127] Deutschtums in Rechnung gestellt werden müssen, er impliziert aber keineswegs die Verteidigung der untergegangenen Regime. Im Gegenteil: Daß die Deutschen an ihrer unwürdigen und mißlichen Lage selbst schuld sind, ist ihm ebenso ausgemacht wie die Forderung, daß sie den Ausweg aus der Krise selbst finden und gehen müssen. „Allein wir selber müssen uns helfen, falls uns geholfen werden soll.“¹⁶⁸

Fichte schließt an seine Analyse des „gegenwärtigen Zeitalters“ an, das er als ein solches der Selbstsucht charakterisiert hat. Die Schuld der Deutschen liegt darin, daß sie diese Selbstsucht zu ihrem höchsten Grade entwickelt haben. Die dialektische Wendung besteht nun darin, daß sich die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung selbst vernichtet. „Diese Vernichtung wäre somit unsere eigentliche Gegenwart, an welche unser neues Leben in einer neuen Welt [...], unmittelbar angeknüpft werden müßte.“¹⁶⁹ In der „Zerstörung des Reiches der Selbstsucht durch fremde Gewalt“ sieht Fichte die Chance, daß den Deutschen das gelingen könnte, was den Franzosen mißlang: die Inaugurierung des „neuen Zeitalters“, das in seinen geschichtsphilosophischen Vorträgen als viertes genannt wurde. Der nationale Aufschwung, den Fichte mit allen möglichen – Und auch unmöglichen – Mittel zu befördern trachtete, sollte keinesfalls zur Wiederherstellung der alten Verhältnisse führen. „Sollte eine so gesunkene Nation dennoch sich retten können, so müßte dies durch ein ganz neues, bisher noch niemals gebrauchtes Mittel, vermittelt der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge, geschehen.“¹⁷⁰ Fichte starb 1814; er hat die Karlsbader Beschlüsse, die eben auf die Restauration der alten Verhältnisse zielten, nicht mehr erlebt. Es ist ihm so eine weitere tiefe Enttäuschung erspart geblieben. Ob er dann eine Richtung eingeschlagen hätte, die hin zu Börne und Heine geführt haben könnte, oder ob er sich den wiederhergestellten alten Verhältnissen ange-[128]paßt hätte, ist natürlich eine rein spekulative Frage. Wahrscheinlicher aber scheint mir der erste Weg.

Das erste Mittel, das Fichte auch am nächsten lag, um die nationale Erhebung mit ihren weitreichenden Intentionen zu bewirken, sah er in einer durchgreifenden Reform des alten Bildungssystems, in der Konstituierung einer „Nationalerziehung“. Seine Bemühungen um die Gründung der Berliner Universität liefen genau in diese Richtung. Die „gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich als einziges Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten, in Vorschlag bringe“¹⁷¹. Fichte negiert nicht in abstrakter Weise die bisherigen Erziehungssysteme, sieht ihren grundlegenden Mangel aber darin, daß es diesen nicht gelungen ist, „ihr Gemälde einer sittlichen Weltordnung bis zu der Lebhaftigkeit zu steigern, daß ihr Zögling von der heißen Liebe und Sehnsucht dafür und von dem glühenden Affekte, der zur Darstellung im Leben treibt und vor welchem die Selbstsucht abfällt wie welches Laub, ergriffen worden“¹⁷² ist. Mit anderen Worten, die er selbstverständlich nicht ausspricht: Die visionäre Nationalerziehung – auch wenn sie Einsichten von Pestalozzi zu übernehmen hat – wird nur gelingen, wenn sie sich auf die Fundamente stützt, die Fichte in seiner Philosophie gelegt hat.

¹⁶⁶ Ders., In Beziehung auf den Namenlosen, in: ders., Werke, Bd. 7, a. a. O., S. 513.

¹⁶⁷ Ders., Reden an die deutsche Nation, in: ders., Werke, Bd. 7, a. a. O., S. 513. Im weiteren: RN.

¹⁶⁸ Ebenda, S. 268.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 270.

¹⁷⁰ Ebenda, S. 272.

¹⁷¹ Ebenda, S. 274.

¹⁷² Ebenda, S. 275.

Typisch für den ehemaligen Gänsehirt aus Rammenau ist das Folgende: Die bisherige und beschränkte Bildung wurde nur an bestimmte Stände gebracht, die dann als „gebildete“ bezeichnet wurden. Die „große Mehrzahl aber, auf welcher das gemeine Wesen recht eigentlich ruht, das Volk, wurde von der Erziehungskunst fast ganz vernachlässigt und dem blinden Ohngefähr übergeben“¹⁷³. Nicht um die Bildung besonderer Stände geht es Fichte, sondern um die Bildung der Nation, um die Bildung aller ihrer Glieder – ohne Ausnahme. Daher lehnt er auch den Begriff der Volkserziehung ab, weil dieser schon immer eine Abgrenz-[129]ung von „höherer Bildung“ impliziert. Vom Volk aber – so formuliert er allgemein – ist bis hierher alle Fortentwicklung in der deutschen Nation ausgegangen.¹⁷⁴ Dieser Standpunkt unseres Philosophen lag wohl auch den Streitigkeiten zugrunde, die er sowohl in Jena wie als Rektor der Berliner Universität mit ständisch orientierten Burschenschaften auszufechten hatte. Die jetzigen Gebildeten und ihre Nachkommen sollen zum Volk werden, „aus dem bisherigen Volk aber ein anderer höherer gebildeter Stand“¹⁷⁵ emporkommen.

In dem Bestreben, das Selbstbewußtsein der Nation zu fördern, stellt Fichte die besonderen Eigenheiten des Deutschtums als derartig exorbitant dar, daß er in nicht wenigen Passagen seiner Reden als ein Nationalist reinsten Wassers erscheint. Hatte er in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* noch davon gesprochen, daß die „Kultur von Volk zu Volk“ wandert, daß ihr „Zweck“ darin besteht, „alle Völker zu einer einzigen großen Gemeinde zu vereinigen“¹⁷⁶, so tritt in den *Reden an die deutsche Nation* der Gegensatz zwischen dem Deutschen und dem Ausländischen extrem stark in den Vordergrund. Schon in den Themenstellungen der einzelnen Reden kommt dies zum Ausdruck: „Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abkunft“ (4. Rede); „noch tiefere Erfassung der Deutschheit eines Volkes“ (7. Rede).

Fichtes Charakterisierungen der Unterschiede implizieren immer Wertungen, die zugunsten der Deutschen ausfallen. Das beginnt schon mit seiner Auffassung von der deutschen Sprache. Diese sei ursprünglich und eigenständig, während die anderen westeuropäischen Völker eine übernommene, aus dem klassischen Latein umgebildete Sprache besitzen. Er nennt deshalb diese Völker „neurömische“. Mit dem Unterschied der Sprache sind Unterschiede in der Denk-, Glaubens- und Handlungsweise verbunden, die die Differenzen in den Nationalcharakteren aus-[130]machen. Der Nationalcharakter der Deutschen ist für Fichte durch Tiefe des Gemüts, durch Ernsthaftigkeit und durch Überzeugungstreue gekennzeichnet. In seinem Bild vom Deutschen ist immer ein bäuerisch-plebejischer Zug vorhanden. Von der Würde des deutschen Landmannes und von seiner „Biederkeit“ ist nicht selten die Rede. Biederkeit meint hier eine positive moralische Eigenschaft, die gleichermaßen zu Überhebungen wie zur Duckmäuserei im Widerspruch steht.

Die „neuromischen Völker“ dagegen neigen zur Leichtigkeit. Sie nehmen das prinzipienfeste Streben nach Wahrheit und nach Seligkeit nicht so ernst, erfreuen sich aber an Gedankenspielerei. In verstandesmäßiger Klugheit haben sie es deshalb mitunter weitergebracht als die Deutschen. Aber es fehlt ihnen, so Fichte, die Ergriffenheit, die die ganze Person und ihr Handeln in den Bann schlägt. Historisches Beispiel hierfür ist ihm die nicht-deutsche Renaissance. Die Denker dieser Epoche haben zwar hehre Gedanken entwickelt, aber die Wirklichkeit des Glaubens und des staatlichen Lebens ließen sie unangetastet. Das jedoch läßt Zweifel an der Ernsthaftigkeit ihres Denkens aufkommen. Ernsthaftigkeit zeigt sich nur dort, wo das Streben nach Wahrheit und Seligkeit nicht nur gedacht, sondern wo es gelebt wird. Das nun ist bei Luther und in der deutschen Reformation der Fall; sie sind deshalb für Fichte die Paradebeispiele deutscher Wesensart. „Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. Dies ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt.“¹⁷⁷

¹⁷³ Ebenda, S. 276.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 278.

¹⁷⁵ Ebenda, S. 279.

¹⁷⁶ Ebenda, S. 20.

¹⁷⁷ Ebenda, S. 347 f.

Wir bleiben bei Luther und der deutschen Geistesgeschichte, lassen andere, von Fichte herangezogene Differenzen zwischen [131] Deutschen und „Neurömischen“ beiseite und konzentrieren uns auf die 6. Rede, die deutsche Grundzüge in der Geschichte zum Gegenstand hat, und hier wiederum besonders auf die Abschnitte, in denen es um die Philosophieentwicklung in Deutschland geht.

Fichtes Luther-Bild ist hier nicht nachzuzeichnen, aber auf folgende Züge in diesem Bild ist hinzuweisen. Für ihn ist Luther vorbildlicher Deutscher, auch sein persönliches Vorbild, ja vielleicht sein Ebenbild in anderer Zeit. „Große National- und Weltangelegenheiten sind bisher durch freiwillig auftretende Redner an das Volk gebracht worden und bei diesem durchgegangen.“¹⁷⁸ Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Fichte nicht nur Luther, sondern auch sich selbst zu diesen „freiwillig auftretenden Rednern“ zählt. Er bewundert an Luther die Durchschlagskraft seiner Worte, die das Volk inspirierten und mit denen es sich identifizierte. „Sehen Sie hier einen Beleg von der Eigentümlichkeit des deutschen Volkes. Es ist durch Begeisterung zu jedweder Begeisterung und jedweder Klarheit leicht zu erheben, und seine Begeisterung hält aus für das Leben und gestaltet dasselbe um.“¹⁷⁹

Bei allen Elogen, die er Luther singt, bleibt sein kritischer Geist doch wach. Luther habe die Vermittlung von Gott und Mensch in „Dunkelheit und Unklarheit“ gelassen. Es ging ihm wohl um eine Veränderung der Mittlerrolle, die bis dahin die katholische Kirche in Anspruch genommen hatte, aber zu der klaren Einsicht, daß es überhaupt keiner äußeren Vermittlung bedarf, weil das Band des Zusammenhanges jeder in sich selbst finden kann, gelangte er nicht.

Diese Einsicht ist dem eigentlichen Begründer der deutschen Philosophie, nämlich Immanuel Kant zu verdanken. Wobei freilich immer mitschwingt, daß Fichte selbst diese vollendet habe. Wo „selbständiger deutscher Geist sich regte, da genügte das [132] Sinnliche nicht, sondern es stand die Aufgabe, das [...] Übersinnliche in der Vernunft selbst aufzusuchen und so erst eigentliche Philosophie zu erschaffen, indem man, wie es sein sollte, das freie Denken zur Quelle unabhängiger Wahrheit machte. [...] dies erreichte der eigentliche Stifter der neuen deutschen Philosophie“. Seitdem „ist unter uns die Aufgabe vollständig gelöst und die Philosophie vollendet worden, welches man indessen sich begnügen muß zu sagen, bis ein Zeitalter kommt, das es begreift. Dies vorausgesetzt, so wäre abermals durch Anregung des durch das neurömische Ausland hindurchgegangenen Altertums im deutschen Mutterlande die Schöpfung eines vorher durchaus nicht dagewesenen Neuen erfolgt.“¹⁸⁰

Zu welchen Verbiegungen der Tatsachen eine „nationalistische Ideologie“ führen kann, zeigt sich selbst bei einem Denker vom Range Fichtes. Leibniz' Streben nach deutscher Philosophie implizierte laut Fichte einen steten Kampf gegen die ausländische Philosophie. Wenn man sich dabei nur auf einige Äußerungen gegenüber Spinoza berufen würde, könnte ja dabei etwas berechtigt sein. Im Ganzen aber ist es grotesk, weil Fichte natürlich wußte, daß Leibniz die Mehrzahl seiner Schriften in Latein oder in Französisch verfaßt hatte und sein immenser Briefwechsel, den Fichte allerdings nur zum Teil kennen konnte, mit ebendiesen „Ausländern“ geführt wurde.

Von Kant war allgemein bekannt, daß dieser erklärt hatte, daß es David Hume gewesen sei, der ihn aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe. Das paßt Fichte keineswegs in sein Konzept, zumal dieser zwar einen subjektivistischen Ausgangspunkt hatte, doch aber dem Empirismus und Skeptizismus zuneigte. Kants Erklärung sei „tiefer genommen worden, als sie gemeint war“¹⁸¹, wiegelt er ab.

Wie nun aber war das Verhältnis zu Rousseau zu bestimmen, als dessen Anhänger Fichte zu Recht galt? Eine Absage an diesen [133] „Ausländer“ war unmöglich. Fichte entledigt sich dieser Schwierigkeit auf folgende Weise:

„Unter den Augen der Zeitgenossen hat das Ausland eine andere Aufgabe der Vernunft und der Philosophie an die neue Welt, die Errichtung des vollkommenen Staates, leicht und mit feuriger Kühnheit ergriffen und kurz darauf dieselbe also fallenlassen, daß es durch seinen jetzigen Zustand genötigt ist, den bloßen Gedanken

¹⁷⁸ Ebenda, S. 349.

¹⁷⁹ Ebenda, S. 348.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 353.

¹⁸¹ Ebenda.

der Aufgabe als ein Verbrechen zu verdammen, und alles anwenden müßte, um, wenn es könnte, jene Bestrebungen aus den Jahrbüchern seiner Geschichte auszutilgen. Der Grund dieses Erfolges liegt am Tage: der vernunftgemäße Staat läßt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, sondern die Nation muß zu demselben erst gebildet und heraufgezogen werden. Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staates lösen.“¹⁸²

Womit wir wieder bei der Nationalerziehung der Deutschen wären.

Wer in Fichtes Gedankenwelt eingedrungen ist, der erhält beim Lesen der *Reden an die deutsche Nation* höchst widersprüchliche Eindrücke. Leibniz könnte noch als ein Vordenker der Europaidee verstanden werden, Fichte keinesfalls. Seine Konzentration auf die deutsche Nation, die er den anderen Nationen gegenüberstellt, macht dies unmöglich. Andererseits aber ist seine Hoffnung, daß gerade seine Nation und seine Philosophie eine „neue Ordnung der Dinge“ bewerkstelligen, den Vernunftsstaat befördern werden, eine kühne Utopie, die festgehalten zu werden verdient, auch wenn sie sich in der geschichtlichen Entwicklung der Deutschen nicht nur als Illusion, sondern als äußerst verhängnisvoll erwiesen hat.

[135]

¹⁸² Ebenda.

5. Folgen

Die Nachwirkungen von Fichtes philosophischem und politischem Schaffen erscheinen auf verschiedenen Ebenen, und sie sind auch auf diesen sehr differenziert. Bei der Darstellung von Grundzügen der Rezeptionsgeschichte Fichtescher Gedanken beschränken wir uns auf die Wirkung seiner *Wissenschaftslehre*, seiner praktischen Philosophie und seiner politischen Konzeptionen.

Schulbildend hat Fichtes *Wissenschaftslehre* nicht gewirkt. In dieser Hinsicht waren Kants *Kritik der reinen Vernunft* und Hegels *Wissenschaft der Logik* erfolgreicher. Die Kantianer und –seit Liebmanns kategorischer Forderung: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden!“ – die Neukantianer sahen in Fichte wohl jemanden, der die Philosophie des Königsbergers fortsetzte, aber seiner Kant-Kritik standen sie doch im ganzen mit gemischten Gefühlen gegenüber. Die Hegelianer – und später die Neuhegelianer – sahen in Fichte einen Vorläufer des großen Dialektikers, dem zwar historische Verdienste zukommen, der jedoch mit dem Erscheinen des Hegelschen Systems erledigt sei. So kam Fichte in die Rolle eines Zwischengliedes: Nicht-mehr-Kant, Noch-nicht-Hegel. Die deutsche Philosophiegeschichtsschreibung, die vornehmlich entweder kantianisch oder hegelianisch geprägt war, hat dieses Schema weidlich durchgespielt.

An dem Zustandekommen dieses Bildes haben vor allem Schelling und Hegel mitgewirkt, und zwar sowohl der Sache nach als auch in ihren philosophiehistorischen Exkursen. Es ist ja auch [136] keineswegs falsch, weshalb die hier vorgelegte Einführung dieser Tradition weitgehend folgte. In der Tat hat Fichte mit der Grundlegung seiner *Wissenschaftslehre* und insonderheit mit seiner, über Kant hinausgehenden Ableitung der Kategorien, die selber als Resultat der tätigen Vernunft erschienen, Weichen für die Weiterentwicklung des dialektischen Denkens in Deutschland gestellt. Mit dieser Weiterentwicklung war nun allerdings der Übergang vom subjektiv gefaßten Subjekt-Objekt zu einem objektiv gefaßten verbunden. Jene Kritiker des Fichteschen „subjektiven Idealismus“, die Fichtes Philosophie weitgehend auf das Erkenntnisproblem reduzieren, sollten beachten, daß bei ihm selber bereits eine Tendenz zu objektiver Betrachtungsweise zwar nicht expliziert, aber doch angelegt ist.

Einseitig wird das Bild von der „Zwischenstation“ dann, wenn nicht die praktische Philosophie gebührend in Anschlag gebracht wird, der Fichte ja das Primat zugeschrieben hat. Fichtes ausgezeichnete Stellung innerhalb der deutschen Philosophie scheint mir aber gerade darin zu bestehen, daß er das Praktisch-Sittliche, die Aktivität des Subjekts, das Verändern, die Tätigkeit, das Handeln in einer Stärke thematisiert wie kaum ein anderer Philosoph. Fichtes Philosophie könnte man getrost als eine „Philosophie der Tat“ charakterisieren. Als solche hat sie zwar weniger systembildend gewirkt, aber entsprechende Geisteshaltungen bewirkt.

Sich nicht in gegebenes Sein schicken, schon gar nicht sich von äußeren Umständen bestimmen lassen, sondern sich selbst bestimmen und die Verhältnisse vernünftiger gestalten, das ist es, was Fichtes Denken revolutionäres, zumindest reformatorisches Pathos verleiht. Nicht an äußerer Wirklichkeit, am inneren Ideal muß gemessen werden. Nicht, was ist, sondern was sein soll, ist dasjenige, was zum Handeln treibt.

Genau diese Gegenüberstellung von Sein und Sollen ist vorzüglicher Gegenstand der Hegelschen Kritik an der kantisch-fich-[137]teschen Philosophie. Nach Hegel hat die Philosophie zu erkennen, was ist.¹⁸³ Im Medium des Sollens läßt sich dagegen alles Mögliche und Unmögliche einbilden. Die Vernunft ist nicht außerhalb der Wirklichkeit; das Wirkliche ist das Vernünftige. Dies ist insofern keine Apologetik, weil die Wirklichkeit selbst als widersprüchlich gedacht wird. Durch das Prisma dieser Hegelschen Sätze erscheinen die Fichteschen Intentionen, sich selbst und die Welt zu verbessern, aufgegeben. Sie treten aber sofort dort wieder hervor, wo der Gegensatz von Vernunft und Wirklichkeit unerträglich wird. Das historische Beispiel hierfür ist die junghegelianische Bewegung und die ihr zugrundeliegende Philosophie des Selbstbewußtseins. Hier wird die Wirklichkeit wiederum am Ideal, an der Vernunft gemessen. Zugespitzt ließe sich daher sagen, daß die Junghegelianer weniger Hegelianer als vielmehr Neufichteaner waren.

¹⁸³ G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1956, S. 15. „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, *was ist*, ist die Vernunft.“

Die Philosophie von Marx ging aus der kritischen Auseinandersetzung mit den philosophischen und politischen Anschauungen der Vertreter der junghegelianischen Schule hervor, mit denen der junge Marx ja in Beziehung stand. Mit der Begründung des historischen Materialismus wurde zwar die metaphysisch-idealistische Grundlage des Hegelschen Systems überwunden, der historische Realismus Hegels jedoch aufgehoben, aufbewahrt, und zwar eben dergestalt, daß der Fichtesche Impuls dabei nicht verlorenging. Marx' Losungswort „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“.¹⁸⁴ steht Fichteschem Geist nicht fremd gegenüber. Das gleiche gilt für den „kategorischen Imperativ“ von Marx, „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“¹⁸⁵.

Wie Kant, so hat auch Fichte die Würde des Menschen hochgehalten und die Menschenrechte begründet und vehement ver-[138]teidigt. Sein Humanismus ist jedoch weit entfernt von blauäugiger Gefühlsduselei einer „schönen Seele“; Freiheit und Recht und sittlicher Ernst, der sich in der Erfüllung von menschlicher Pflicht äußert, zeichnen ihn aus. Das gibt seinem Charakter und seiner Philosophie etwas Schroffes, „Männliches“, wie es Fichte selber ausdrückt, etwas „Granitenes“, wie ein Dichter sagte, was noch dadurch verstärkt wird, daß diese Eigenschaften der spielerischen Tändelei, der Weichlichkeit und Unverbindlichkeit entschieden gegenübergestellt werden. Selbst wenn Fichte von der Liebe spricht, was in seinen letzten Jahren in religiöser Form öfter geschieht, geht dieser Zug nicht verloren. Die hochgespannten Forderungen, die Fichte an das Vernunftwesen Mensch stellt, denen normale Sterbliche nur selten gerecht werden können, geraten allerdings in Konflikt mit der Toleranz, die von Spinoza realistischer begründet und gefordert wurde.

Trotzdem: Mit Fichte gleichgestimmte Naturen haben aus seiner, mit seiner Philosophie übereinstimmenden Haltung Kraft gezogen. Ferdinand Lassalle steht hier exemplarisch. Bei der Betrachtung der Rezeptionsgeschichte sollte diese „unterirdische Wirkung“ nicht außer Betracht bleiben. Was und wer rezipiert wird, so könnte – Fichte variierend – gesagt werden, hängt auch davon ab, was man für ein Mensch ist.

Was Fichtes politische Konzeptionen betrifft, so zeichnen sich in ihrer Rezeptionsgeschichte klar zwei Linien ab: Demokraten und Sozialisten setzten auf den Sohn der kleinen Leute, der ihnen die Ideen der Französischen Revolution vermittelt und vorgelebt hatte. Sie mögen seiner philosophischen Begründung kritisch gegenübergestanden haben, aber er blieb deshalb als Republikaner und als einer, der Krieg für absolut ungerecht hielt, einer ihrer Vorfahren. Ganz anders dagegen Konservative – soweit sie überhaupt Fichte zur Kenntnis nahmen – und „Deutsch-Nationale“. Für sie war Fichte die nationale Kämpfernatur, die es den Fremd-[139]ländischen gezeigt hatte. Den Höhepunkt der Instrumentalisierung erreichte diese Rezeption in der Zeit des Faschismus. Viele Angehörige meiner Generation, die zu jener Zeit die Schule besuchten, haben ganz sicher den Namen Fichte erstmals kennengelernt, weil im Klassenzimmer folgender Spruch hing: „Du sollst an Deutschlands Zukunft glauben, an deines Volkes Auferstehen, laß diesen Glauben dir nicht rauben, trotz allem, allem was gescheh'n; und handeln sollst du so, als hinge von dir und deinem Tun allein das Schicksal ab der deutschen Dinge und die Verantwortung wär' dein.“ Abgesehen davon, daß diese Strophe von dem Schriftsteller Albert Matthäi stammt und 1922 geschrieben wurde, bringt sie nur scheinbar Gesinnungen zum Ausdruck, die von Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* geäußert wurden. Fichtes Konzept einer Nationalerziehung wurde in ein „national-sozialistisches Erziehungskonzept“ umgewandelt, das in ein System des Militarismus, des Führerprinzips, des Rassismus, der Vorbereitung und Durchführung eines aggressiven Krieges integriert war. Wer Fichtes Gesamtwerk – in all seiner Widersprüchlichkeit – zur Kenntnis nimmt, wird finden, daß in ihm Fichte als entschiedener Gegner der eben genannten „Prinzipien“ aufgetreten ist.

Das von Fichte prognostizierte vierte Zeitalter ist nicht – oder noch nicht? – angebrochen. Wer sich einen kritischen Blick auf die „vollendete Sündhaftigkeit“ bewahrt hat, könnte Fichte an seiner Seite wissen. [153]

¹⁸⁴ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 5, Moskau/Leningrad 1933, S. 535.

¹⁸⁵ Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Werke, Bd. 1, a. a. O., S. 615.

Literaturhinweise

1. Primärliteratur

Aufgabe dieser Einführung war es, dem Leser beim Erfassen von Grundzügen des philosophischen Denkens Fichtes zu helfen. Das aber schließt ein, ihn an die Originaltexte heranzuführen. Keine noch so hervorragende Interpretation kann das Studium der Quellen ersetzen. Deshalb ist Fichte in vorliegender Einführung in großem Maße selbst zu Wort gekommen. Die Quellen liegen in folgenden Ausgaben vor: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845 f.

Werke, Auswahl in 6 Bänden und einem Ergänzungsband mit Biographie Fichtes, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1908 f. Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz, Leipzig 1924.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 f.

2. Sekundärliteratur

a) Die Fichte-Interpretationen wurden wesentlich beeinflusst von F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel und Heinrich Heine: F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, Bd. 10, Stuttgart/Augsburg 1861, S. 90 ff.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke, Bd. 15, Berlin 1836, S. 611 ff.

Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: ders., Werke und Briefe, Bd. 5, Berlin/Weimar 1972, S. 272 ff. [154]

b) Von den philosophiehistorischen Kompendien, die über Fichtes Leben und Werk berichten und Literaturübersichten enthalten, seien nur die folgenden ausgewählt: Ch. Helferich, Geschichte der Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken, Stuttgart 1985, S. 199 ff.

K. Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre, in: ders., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 6, Heidelberg 1914.

F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Teil, Tübingen 1951, S. 670 ff.

K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Leipzig 1927, S. 4 ff.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1879, S. 596 ff.

c) Einen Überblick über das Spektrum gegenwärtiger Fichte-Rezeption geben folgende ausgewählte Publikationen:

P. Baumanns, J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg/München 1990.

M. Buhr/G. Irritz, Der Anspruch der Vernunft, Berlin 1968, S. 78-140. M. Buhr (Hg.), Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichte, Berlin 1962.

K. Hammacher (Hg.), Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981.

R. Lauth, J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in: Zur Idee der Transzendental-Philosophie, München/Salzburg 1965.

G. Schulte (Hg.), Fichte (Philosophie jetzt!), München 1996.

d) Wie bei den Quellenangaben auf die Auflistung der zahlreichen Einzelausgaben Fichtescher Schriften verzichtet wurde, so bleiben auch die oft lesenswerten Vor- und Nachworte zu diesen Ausgaben, die Studien und Beiträge zu einzelnen Themen der Fichteschen Philosophie hier ohne Berücksichtigung. Der interessierte Leser findet darüber einen Überblick in folgenden Bibliographien:

H.M. Baumgartner/W. Jacob, Bibliographie der Fichte-Literatur, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.

S. Doyé, J. G. Fichte – Bibliographie (1968-1992/93), Amsterdam 1993. R. Jentsch, Die Rezeption der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes in der SBZ/DDR 1945-1989 (noch nicht veröffentlicht). [155]

Zeittafel

- 1762 Fichte wird am 19. Mai als erster Sohn des Bandwebers Christian Fichte und seiner Ehefrau Dorothea in Rammenau geboren.
- 1763 Ende des Siebenjährigen Krieges. Frieden von Hubertusburg.
- 1774 Eintritt Fichtes in die Landesschule zur Pforte bei Naumburg.
- 1780 Beginn des Theologiestudiums an der Universität Jena. Ein Jahr später Überwechslung an die Universität Leipzig.
- 1781 Die erste Fassung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* erscheint.
- 1784 Faktischer Abbruch des Studiums aus sozialer Not. Ungesicherte Existenz, Erteilung von Nachhilfeunterricht und Hauslehrerdasein.
- 1786 Tod des Preußenkönigs Friedrich II.
- 1787 Kant vollendet die *Kritik der praktischen Vernunft*.
- 1788 Fichte schreibt die *Zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht* nieder. Annahme einer Hauslehrerstelle in Zürich, die ihm aus einer bedrohlichen Krise heraushilft.
- 1789 Im Juli Sturm auf die Bastille, auf das Symbol der Despotie. Offener Ausbruch der Revolution in Frankreich. Im August beschließt die Konstituante die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“.
- 1791-92 Reise Fichtes nach Warschau und nach Königsberg. Zusammentreffen mit Kant. Die *Kritik aller Offenbarung* erscheint.
- 1793 Auf Beschluß des Konvents wird Ludwig XVI., ehemaliger König von Frankreich, am 21. Januar hingerichtet. Fichte heiratet die Schweizerin Johanna Rahn. Er beginnt mit der Ausarbeitung seiner *Revolutionsschriften*, die 1794 erscheinen.
- 1793-1797 Erster Koalitionskrieg.
- 1793 Im März Gründung der Mainzer Republik durch deutsche [156] Jacobiner unter Führung von Georg Forster (1754-1794) und Andreas Joseph Hofmann (1752-1849). Im Juni Annahme der bürgerlich-demokratischen Verfassung in Paris. Einen Monat später wird Robespierre Mitglied und faktisches Haupt des Wohlfahrtsausschusses.
- 1794 Fichte wird als Philosophie-Professor an die Universität Jena berufen. Ausarbeitung seiner *Wissenschaftslehre*. Die in philosophischer Hinsicht produktivste Phase seines Lebens beginnt.
- Sturz der Jacobiner-Diktatur am 27. Juli. Am darauffolgenden Tag werden Robespierre und Saint-Just hingerichtet.
- 1795 Die Truppen des Generals Napoleon Bonaparte schlagen in Paris am 5. Oktober einen royalistischen Aufstand nieder.
- 1795-96 „Verschwörung der Gleichen“ unter Führung von François Noël Babeuf (1760-1797).
- 1798-99 Atheismus-Streit. Im Ergebnis des Atheismus-Streites muß Fichte 1799 die Jenenser Universität verlassen.
- 1799 Beginn der faktischen Alleinherrschaft von Napoleon, die 1804 in der Krönung zum Kaiser kulminiert. Im Juli übersiedelt Fichte nach Berlin. Diese Stadt bleibt bis zu seinem Tod sein ständiger Wohnsitz. Relativ kurze Aufenthalte an den Universitäten Erlangen und Königsberg ändern daran nur wenig.
- 1804 „Code Napoleon“ tritt in Kraft. Kant stirbt.
- 1804-05 Reden über *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* in Berlin.
- 1806 Vierter Koalitionskrieg zwischen Preußen und Rußland einerseits und Frankreich andererseits. In der Schlacht von Jena und Auerstedt erleiden die Preußen eine totale Niederlage.
- 1807-08 Fichtes *Reden an die deutsche Nation*.
- 1810 Die Berliner Universität nimmt ihre Lehrtätigkeit auf. Fichte wird ihr erster gewählter Rektor.
- 1812 Niederlage Napoleons in Rußland. Konvention von Tauroggen. General York schließt eigenmächtig einen Waffenstillstand mit Rußland.
- 1813 Beginn der Erhebung gegen die französische Fremdherrschaft, die von Fichte begrüßt und gefördert wird.
- 1814 Fichte stirbt am 29. Januar im Alter von 51 Jahren.

[157]

Helmut Seidel, geb. 1929, Prof. Dr. phil. habil., war bis 1990 Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig.

Publikationen (Auswahl): Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit (1966); Marx' ökonomisch-philosophische Begründung des sozialistischen Humanismus (1967); Von Thales bis Platon (1980); Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie (1984); Scholastik, Mystik und Renaissance-Philosophie (1990); Spinoza zur Einführung (1994).

[Gestorben: 27. Juli 2007 in Leipzig]